

Марија Тодоровска

---

АМБИВАЛЕНТНОСТА НА ДЕМОНСКОТО ВО  
МЕСОПОТАМИЈА И ВО СТАР ЕГИПЕТ



МАРИЈА ТОДОРОВСКА

АМБИВАЛЕНТНОСТА  
НА ДЕМОНСКОТО  
ВО МЕСОПОТАМИЈА  
И ВО СТАР ЕГИПЕТ



2022



# СОДРЖИНА

КОН ЧИТАТЕЛОТ	9
1. ОСНОВНИ ТЕРМИНОЛОШКИ И КОНЦЕПТУАЛНИ ОПРЕДЕЛБИ НА ДЕМОНСКОТО	13
2. БОГОВИТЕ НА МЕСОПОТАМИЈА: ОСНОВНА СКИЦА	29
3. ХИБРИДНИ И ДЕМОНСКИ СУШТЕСТВА	45
3.1. Основни определби на хибридите и на чудовиштата	45
3.2. Хибридните суштества од <i>Визијата на подземјето</i>	55
3.3. Злите дејствители од <i>Инкантациите против зли демони</i> ( <i>Удуг-хул инкантациите</i> )	69
4. АМБИВАЛЕНТНАТА ЛАМА	93
4.1. Лама како заштитнички дух или божество	93
4.2. Лама од <i>Тажалката за Урук</i>	97
4.3. Лама и удуг	100
5. ПОМОШНИЦИ И УНИШТУВАЧИ: ДЕМОНСКИТЕ СЕДУММИНА	113
5.1. Седумтемина од приказната <i>Гилгамеш и Хувава (А и В)</i>	113
5.2. Доживувањата на Лугалбанда	133
5.3. <i>Химната кон Хендурсага</i>	140
5.4. Седумтемина како катализатори на пропаста на светот во <i>Ера и Ишум</i>	143
5.5. Уште неколку појавувања на Седумтемина	160
6. НЕПРИЈАТЕЛОТ НА МОЈОТ НЕПРИЈАТЕЛ Е МОЈ ПРИЈАТЕЛ – ПАЗУЗУ И ЛАМАШТУ	167
6.1. Карактеристиките и функциите на Пазузу и на Ламашту	167
6.2. Страшната Ламашту	176
7. ОРДИ И ЧУВАРИ – ДЕМОНИТЕ ВО СТАРОЕГИПЕТСКИТЕ ВЕРУВАЊА	183
7.1. Основни концептуални определби на видовите демони	183
7.2. Зли донесувачи на болести	191
7.3. Духови (акху) и други демони	207
7.4. Корисните демони заштитници	219
7.5. Подоцнежниот божествен статус на демоните	225

8. АМБИВАЛЕНТЕН ИЛИ ДЕМОНСКИ СЕТ	245
8.1. Сет преку сказната за Озирис	245
8.2. Раздорот со Хор	258
8.3. Божествен туѓинец или туѓинско божество	267
8.4. Демонски Сет	281
9. ИЗГОНУВАЊЕ НА ЗЛОТО – МЕХАНИЗМОТ НА ЖРТВЕНИОТ ЈАРЕЦ	291
9.1. Функцијата на жртвениот јарец	291
9.2. Изворните механизми на борбата со демонското и изгонувањето на злото	298
ЗАВРШНИ ЗБОРОВИ	321
БИБЛИОГРАФИЈА	325

*Дивися!*

*Ось той невидимий кордон, який захищає нас від потойбічного світу. Тому ж ми його і не бачимо. Нащо він нам? Ми й без нього ледве даємо собі раду.*

*Але щось сталося.*

*Бачиш?*

*(Володимир Диброва)*



# КОН ЧИТАТЕЛОТ

---

Ова е, очигледно, истражување за демони. Но, истовремено е и еден вид на апологија на демоните и демонското од првите цивилизации. Древните демони не се само зли, универзално штетни, и беспоговорно ужаснувачки. Древните чудовишта се страшни, но не зли по себе. Хибридниите суштества имаат натприродни и ужаснувачки физички карактеристики, но не се нужно некакви злосторници или карикатурални негативци, како што во совремието сме навикнати да ги замислуваме. Демоните од религиозните верувања, ритуалната медицинско-магиска дејност и уметноста на Месопотамија и на Стар Египет не се безусловно, чисто зли. Постојат различни концепции за разновидни типови, или видови на демони, како и индивидуални демонски или чудовишни суштества. Дел од нив се добри, корисни, заштитнички. Дел од нив се онтолошки стожерни суштества кои потекнуваат од изворот на времето и се вечно поврзани со божественото. Дури и злите демони чија штетност не може да биде едноставно занемарена поради споделеното потекло со божествената, често исполнуваат токму божествени укажи. Месопотамските и староегипетските демони, значи, може да бидат зли и штетни, добронамерни и корисни, онтолошки супериорни и изгнаници во периферијата на светот. Во месопотамските и староегипетските извори се забележува амбивалентност во концепциите на демонското и на чудовишното.

На некој начин, овој текст може да се чита како објаснување или расветлување на демонското кое датира пред јудео-христијанската традиција. Ако во таа традиција демонското е апсолутно зло, поврзано со гаволското, назадното, одвратното и непријателското, во месопотамските и во староегипетските традиции постои толку голема разновидност на концепциите и претставите на демонското, што нечесно би било доколку не се препознае подлежајќата и сеприсутна амбивалентност. Во ова истражување е направен обид да се покаже, низ разни религиски и книжевни релевантни извори, како варираат концепциите за демонското: од разулавена суровост која носи несреќа или десеткување на животот во светот, до посветена заштита на светите места и храмовите, на безбедноста на Подземјето и мирот на детето во колевката.

Всушност, голем дел од приказните, приказите, претставите и позициите од користените извори се примери на љубов и заштита. Ова се чини контраинтуитивно – како може во (навидум страшен) говор за демонското да има место за нежност? Но, токму тоа е во основата на концепирањето на штетното демонско: човековата потреба да се бори против злото, за (барем привремено) да победи; потреба да се биде безбеден, заштитен, сигурен во својата средина. Секоја инстанција на напад од штетен, суров, ужасен демон, кој навјасува со болест и други несреќи, е и пример на борба против него, низ сложени магиски ритуали и теолошки принципи, благодарение на посветената работа на исцелителите, со повикување на помош на божествата, и со инволвираност на ближните и заедницата. Секое навестување на демон кој демне да го нападне домот е и пример на грижлив домаќин кој употребува апотропејски средства да го заштити. Секоја закана на демон кој би ги повредил бебето, детето, домашните, блиските, животните, поседите и посежите, е и чин на нивна посветена одбрана. Заканата бива препознаена, и против неа се употребуваат разни мерки, во обид да се заштити скапоценото. Според тоа, примерите на напади на зли демони, и покажаниот отпор против нив, се примери на љубов и грижа.

Иницијално, беше предвидено ова да биде општо истражување на верувањата во „инкарнирано“ зло. Таквиот потфат не само што би бил нереалистично амбициозен од аспект на распонот на периодите и разликите во културите, и затоа би потфрлил под тежината на сопствената претенциозност, резултирајќи со ограниченост и површност, туку би бил интелектуално нечесен кон спецификите на различните линии на верување, односно различните концепции за демонското. Затоа, неусетно се наметна потребата истражувањето да се фокусира на древните демони од почетокот на цивилизациите кои ги сметаме за наши претходници. Ова не значи дека истражувањето е спасено од опасностите на ограниченоста и површноста, напротив. Сериозниот и сеопфатен пристап кон религиозните и уметничките концепции на демонското во Месопотамија и во Стар Египет би требало да биде плуриперспективен и мултидисциплинарен, повикувајќи се на историски, географски, теолошки, митолошки, антрополошки, културолошки, социо-политички, археолошки извори и слоеви на толкувања.

Не е дека пристапот во ова дело не е сериозен, но не е сеопфатен, и не би можел да биде. Кога дело од овој тип – со токму ваква одбрана тема и теза, и извори кои досега биле речиси сосема занемарувани во нашето културно подрачје – би се обидело да пристапи кон сите релевантни извори одеднаш, од сите аспекти и наполно, би пропаднало уште во обидите за разрешување на основните термиолошки недоумици. Затоа, недо-

статоците на овој ограничен пристап – отсуството на историска, археолошка, уметничка супстанцијалност, или социо-економски анализи, или лингвистичка поткованост во објаснувањата – се истовремено и причина и резултат на постоењето на ова дело. На некој начин, отсуството на широкоопфатна мултидисциплинарна заднина го овозможува присуството на она кое фигурира како материјал низ поглавјата. Овој вовед, според тоа, е апологија на отсуството, или прифаќање дека не може да се истражи, спознае, соопшти и апсолвира сè наеднаш и потполно. Она што останува, парцијалното, површното, ограниченото и воопштеното, ја дава граѓата на ова истражување, во кое е направен обид за прв пат на вакков начин да се систематизира едно од важните прашања на религиологијата - концепцијата на демонското.

Во изборот на релевантните извори е следен принципот на разновидноста: користени се различни дела, од инкантаци и магии, до химни и воспевања, приказни, митови, епови и песни, трагични тажалки и самозадоволни себепофалби. Достапниот релевантен материјал од Месопотамија е поопсежен отколку тој од Стар Египет, оттука и дискрепанцијата во опширноста на поглавјата. Споделената амбивалентност во концепциите и верувањата во демонското дозволува Месопотамија и Стар Египет да бидат групирани во една целина, бивајќи, притоа, одделени од старогрчките, хебрејските и христијанските идеи за дајмоните, демоните, ѓаволите и враговите.

Во текстот се разгледуваат различните верувања во демоните и демонското, преку одбрани месопотамски и староегипетски извори во кои тие се споменуваат. Ова не значи дека читателот треба да се грижи дека ненамерно ќе повика демон читајќи ги наведените сумерски или акадски инкантаци, староегипетските погребни магии, или поетските описи на регионалните катастрофи и крвопролевања (или барем не повеќе од некој кој учи латински јазик и греша во изговарањето на четивото). Изворите во овој текст, од ритуалната магиско-медицинска сфера, теолошките позиции, или книжевноста, ја покажуваат амбивалентноста во концепциите на демонското. Направен е обид да се определат главните карактеристики и функции на чудовишните, хибридни, демонските суштества; да се дефинираат главните категории низ кои месопотамските и староегипетските религиозни заедници го третираат демонското; и да се утврдат начините на интервенирање врз демонските закани, и на комуницирање со демонските заштитнички суштества.

Амбивалентноста е главната категорија низ која демонското бива третирано, а други значајни категории се чудовишноста, хибридноста, лиминалноста и натприродноста. Демонското е лиминално, припаѓајќи

на различни онтолошки, географски и социјални сфери, и покажувајќи хибридни карактеристики, односно (из)мешани елементи во начинот на кој се претставува, се однесува и се доживува. Чудовишноста и хибридноста се асоцираат со демонското, но не се нужно демонски, исто како што не сите демони мора да бидат физички хибридни или ужаснувачки чудовишни. Не сите зли натприродни суштества се демони, и не сите демони се зли, иако се лиминални.

Неколку технички забелешки кои би требало да се издвојат се следниве. Секаде каде за прв пат е наведено дело од примарните извори, пишува кое издание се користи. Покрај ова, дадени се кратенката и форматот на наведување што ќе бидат користени низ текстот. Доколку од контекстот е јасно за кое дело станува збор, понатаму наведуван е само соодветниот дел, не и кратенката за насловот на делото. Постојат неколку примарни извори кои во библиографијата се поместени во одделот за секундарните извори, поради тоа што се објавени во некакво пошироко критичко дело кое опфаќа и други елементи, што е нагласено во белешките под текстот. Исто така, во експликативни белешки се посочени местата каде се забележува несигурност во преводот на имињата и називите. Одделувањето на имињата и називите во мета-јазик е изведено преку употребата на наводници или курзив за соодветните термини. За ваквата арбитрарност нема важен разлог, освен едноставната потреба за неоптоварување на текстот со преголем број наводници.

Целта на ова дело никако не е да се постигне совршена јасност во врска со претпоставената теза, ниту да се тврди дека низ неколкуте поглавја проблемот е доволно анализиран, прашањата одговорени, а импликациите опфатени и разрешени, затоа што филозофијата (на религијата) и научното истражување не функционираат така. Целта е, значи, да се начнат неколку важни прашања во врска со статусот, конципирањето, претставувањето и искусувањето на демонското; односот на моралните и религиозни дејствители од древните цивилизации кон натприродното, демонското, чудовишното; и главните принципи на одржување и трансформирање на концепциите за демонското и хибридното во верувањата и во книжевното творештво. Се очекува ваквото иницијално истражување да послужи како потенцијален вовед во (или барем поттик за) нови, потемелни и пошироки истражувања на важноста и скапоцената извонредност на цивилизациите на Месопотамија и Стар Египет, и религиските концепти на злото, хибридното и лиминалното, теми кои со децении биле занемарувани во локалното академско и културно подрачје.

# 1.

## ОСНОВНИ ТЕРМИНОЛОШКИ И КОНЦЕПТУАЛНИ ОПРЕДЕЛБИ НА ДЕМОНСКОТО

---

Зли, штетни, морничави, праведнички, одмазднички, чудовишни, чудни, страшни суштества постојат во речиси сите култури. Дури, може да се генерализира и да се тврди дека не постои култура во која нема замисла за некакво страшно, заканувачко, опасно постоење со елементи на натприродност, чудност, извонредност. Некои од овие суштества се поужасни од другите, па успеваат да се населат во страшните замисли и кошмарните претстави и на луѓето кои не се дел од локалната култура, станувајќи познати низ светот.

Во теориите за религијата, во антропологијата и во етнологијата, на злите суштества се реферира со различни термини, често адаптирајќи се на локалната религиозна и раскажувачка култура што се истражува. Во таа смисла, застрашувачко, насилно и штетно суштество од локалното верување има „домашно“, познато и блиско име од соодветниот фолклор. Генерализирајќи, таквото ужаснувачко, штетно, заканувачко суштество се вбројува во множеството демони, односно, неговите карактеристики припаѓаат во множеството на општи карактеристики што ја формираат замислата за демон. Сепак, таквите генерализации, иако корисни во обидите за групирање на нештата, не се соодветни во изразувањето на извонредно разновидната и разнообразна сфера на верувањето во страшни (зли) дејствители.

Додека елементи на непријатно непознатото (*unheimlich*) и на абјектното се јавуваат и во профаната сфера на секојдневниот живот, стравот од опасноста и заканата од овие (зли) суштества не е сосема профан страв. Верувањето во нив, иако нема некаков свет или возвишен карактер, сепак предизвикува чувства на непријатност и ужаснатост кои не се налик на другите емоции од вообичаениот секојдневен живот. Овие суштества предизвикуваат потреба за одбрамбено или превентивно дејствување, со доза на страв од натприродното, од лиминалното, од она

„отаде“, од сфери кои не се сосема познати, а чии влијанија се (очекувано) штетни и страшни.

Некои (зли) суштества во кои се верува до денес, се пострашни од другите. Како видови на страшни суштества во оваа ограничена прилика може да се наведат следниве (земајќи извонредно мал „репрезентативен примерок“ од огромниот материјал). На пример, познато е суштеството Мананангал од филипинските верувања, кое има облик на жена која може да се подели на горна и долна половина, за горната половина да лета ноќе во потрага по бебиња за проголтнување. Тикбаланг е демонско суштество од филипинскиот фолклор, комбинација на човек и коњ, за кого се верува дека се крие по пештери и шуми и ги наведува патниците по чудни, непознати патеки, на кои тие се загубуваат. Според некои верзии на верувањето, Тикбаланг е комбинација од абортирани фетуси кои биле пратени на земјата од чистилиштето.<sup>1</sup> Мексиканското митско суштество Ахуицотл е воден пес, за кое се верувало дека е чувар на езерата, и дека ги намамува намерниците со плач како на бебе, за да ги одвлечка со себе и да ги изеде. Во некои верзии од верувањето, тој е пратеник на богот Тлалок и божицата Чалчиухтликуе, за да ги собере душите на смртниците кои им се допаѓале.<sup>2</sup> Занзибарскиот зол дух Попобауа е релативно ново суштество, што се однесува до легендарни инкарнирани зла. Се работи за менувач на формата, кој има сексуални карактеристики на европските сукубус и инкубус. Се верува дека напаѓа ноќе, преферирајќи хомосексуални релации, и стремијќи се кон популарност: се заканува дека ако жртвата не раскаже на што повеќе луѓе за тоа што се случило, тој ќе се врати.<sup>3</sup> Во верувањето на домородното население на северот на Австралија, Пангкарлангу е чудовишно, демонско суштество, кое талка по пустината и лови и јаде деца кои се загубиле.<sup>4</sup> Наклави од митологијата на Оркниските острови е демон налик на коњ, најзлобниот „шкотски“ демон. Се верувало дека наклави се одговорни за сушењето на посевите и

<sup>1</sup> D. L. Eugenio, *Philippine Folk Literature: an Anthology*, University of the Philippines Press, Quezon City, 2008, 247; I. De los Reyes, *El Folk-Lore Filipino*, Imprenta de Santa Cruz, Manila, 1890, 66-69; S. Paraiso, *The balete book: A collection of demons, monsters, elves and dwarfs from the Philippine lower mythology*, Giraffe Books, Quezon City, 2003.

<sup>2</sup> Види ги примерите кај Z. Nuttall, „A Note on Ancient Mexican Folk-Lore“, *The Journal of American Folklore* 8 (29), 1895, 117-129.

<sup>3</sup> Види ја полемиката околу стравот од нападите на Поповауа кај Никел и Дејли Томпсон (J. Nickell, „The Skeptic-raping Demon of Zanzibar“, *Skeptical Briefs*, vol. 5, 4, 1995, [https://web.archive.org/web/20180413052602/https://www.csicop.org/sb/show/skeptic-raping\\_demon\\_of\\_zanzibar](https://web.archive.org/web/20180413052602/https://www.csicop.org/sb/show/skeptic-raping_demon_of_zanzibar), K. Daly Thompson, *Popobawa: Tanzanian Talk, Global Misreadings*, Indiana University Press, Bloomington, 2017).

<sup>4</sup> M. Tasman Napurrurla, *The Pangkarlangu and the Lost Child*, Working Title Press, Kingswood, 2002.

болеста на стоката, за сушиите, епидемиите и гладот.<sup>5</sup> Во митологијата на Зулу (и К'оса), Тиколош(е) е џуџест зол дух или демон, кој бива употребуван од зли луѓе, да предизвикува неволји кај непријателите, како болест, или дури и смрт. Се верува дека љубоморен човек може да побара од злобен шаман да се одмазди на некого, ветувајќи му ја душата на некој ближен (без да одберат кој – Тиколоше одлучува која душа да ја земе).<sup>6</sup> Во македонскиот фолклор, најпознати се сеништата, кои се општо злонамерни, па вршат сексуално вознемирување, или предизвикуваат гушење и лоши сеништа, како и други зли дејства, но понекогаш во сонот, како подарок, покажуваат тајно место на скриено азно, што е добро и корисно.<sup>7</sup>

Во постоењето на некои од овие злобни, деструктивни и страшни суштества интензивно се верува до ден денес. Некои од нив може да бидат победени, со попрскување на лук или сол, носење на облеката наопаку, или со повикување на свештеник. Заканата од злите суштества вообичаено се однесува на нештата кои се најважни за луѓето, и поради кои се најранливи: сопственото здравје и здравјето на ближните, безбедноста на потомството, плодноста на земјата и водата, од која зависи исхраната и опстанокот на заедницата. На удар на злото влијание, и особено подложни на опасноста се незаштитените и/или ранливите: младите, патниците (особено ако се самотни), работници кои се одделиле од групата, потоа бремените, новородените, кривките. На суштествата кои се страшни, но не нужно зли, или кои имаат доза на праведничка одмаздољубивост или желба за поука, жртви не им се кутри недолжни луѓе кои едноставно се нашле како погодни, туку се луѓе кои (вообичаено) треба нешто да научат, да усвојат, да поправат. Не сите страшни суштества се нужно зли, но сите зли суштества се страшни, токму затоа што се опасни и штетни, интенционално зло настроени.

Во овој текст ќе се обрне внимание на древните верувања во демоните и чудовишните деструктивни суштества во Месопотамија и во Стар Египет. Ако под „демони“ се сметаат само оние суштества опфатени од демонологијата како научен дискурс, тогаш се поставува прашањето за тоа дали воопшто може да се говори за „демони“ во предхристијански контекст. Во широка смисла, ако под „демони“ се сметаат натприродни суштества со штетни или заштитни својства, кои се различни од боговите, кои се посредувачки или преодни суштества со партикуларни карак-

<sup>5</sup> E. W. Marwick, *The Folklore of Orkney and Shetland*, Birlinn, Edinburgh, 2000; W. Traill Denison, „Orkney Folklore. Sea Myths“, *The Scottish Antiquary, or, Northern Notes and Queries*, Vol. 5, No. 19 (1891), 130-133.

<sup>6</sup> P. Scholtz, C. Treweek, *Tales of the Tokoloshe*, Struik Publishers, Cape Town, 2005.

<sup>7</sup> М. К. Цепенков, *Македонски народни приказни*, Македонска книга, Скопје, 1989, за сеништа и вампири, доминантно во том 5.

теристики и функции, тогаш демонологијата се применува и врз верувањата од антиката.

Терминот „демон“ има комплексно значење, имајќи различни конотации во различни контексти и различни временско-просторни рамки. Во оваа смисла треба да се внимава, затоа што зборот може да наведува погрешно во одредени околности, или да биде сосема несоодветен во други. Ова е очигледно во врска со старите Грци, затоа што за нив *дајмон* (термин што служи како корен за подоцнежното наше име *демон*) било божествено суштество од каков било вид. И Севс можел да биде нарекуван „дајмон“, како и бројните помалку моќни суштества, вклучувајќи ги посебните души на мртвите кои биле издигнати до позиции на моќ, како награда за доброто однесување во текот на животот.

Демоните вообичаено се сметаат за помоќни од обичните смртници, но помалку моќни од боговите, особено во јудео-христијанската традиција. Додека грчките дајмони се добронамерни или ретко злонамерни, демоните од стариот Исток се главно злонамерни, иако некои од нив имаат и заштитни улоги, апотропејски својства. Во традицијата на верување во Сатаната, демоните се зли, извршувачи на деструктивни или измамнички дејства. Сепак, безбедно е „демонско/а/и“ да се однесува на однесувања, карактеристики и функции на натприродни, моќни, конзистентно злонамерни, или, во поретки случаи и секогаш со назнака, заштитни суштества, а „демонолошко/а/и“ да се однесува токму на истражувањето на демоните, од трактатите од античките истражувачи, на волшебниците, свештениците, или црковните отци. Под „демонологија“ може да се сметаат истражувањата на целиот систем на верувања во натприродните, преодни, главно злодејствувачки суштества, во една или повеќе култури и низ различни периоди, или, пак, во потесна смисла, може да се сметаат организираните списоци и описи на демоните (независно дали се од доцната антика или од дигиталните мапирања во дваесет и првиот век).

Религиозните култури од Месопотомија и Стар Египет изобилуваат со примери, текстуални и иконографски, од кои станува јасно колку било обилно и разнообразно верувањето во демони од антиката. Концептуализацијата на инкарнирано, персонифицирано демонско зло, на демонски дејствители во светот, е мошне важна за египетското верување во начините на функционирање на космосот – од самото одржување на постоењето, до засебните маки во индивидуалната егзистенција. Односно, може да се оди обратно: токму верувањето во магијата и во моќта на демонското дејствување формираат една суштинска нишка меѓу индивидуалното човечко егзистирање и нивото на природата, на космосот, под-

рачјето на боговите. Поимот на магијата, хека, нема пежоративни конотации во јазикот и идеологијата, инаку карактеристични за западноевропското третирање на концептот - генерички термин за демонското не се наоѓа.<sup>8</sup>

Зборовите како „демон“ и „демонологија“ (во нивните различни јазични варијации во модерните јазици), употребувани во современ контекст, потекнуваат од јудео-христијанската културна традиција, и затоа често се сметаат за недобри аспекти на религиозната или уметничка концептуализација, и како поврзани со лоша (религиозна) практика. Нечесно и депласирано е, меѓутоа, да се наметнува ваквата атмосфера на недоверчивост и неодобрување врз концепти кои постоеле илјадници години претходно. Прашање е до кој степен поимот со таква лоша заднина може да биде употребуван за безбедно да ги денотира различните ставови и улоги што ги имал во месопотамската и во староегипетската космолошко-митолошка културна средина. Во случајот на староегипетскиот систем проблем е и начинот на постоењето на таквите демонски суштества: најголем дел од нив немаат јасен онтолошки статус кој би ги сместил во некаква група на суштества изучувана од „демонологијата“, ниту имаат јасен и непроменлив статус и фиксна одредница во системот на верување. Се чини дека иако се работи за религиозна култура во која се јавила потребата од појава и развој на демонското, не се јавила потребата за концептуализација на конкретна терминологија која недвосмислено би реферирала на демонското, во неговите пројави, функции и значења.

Коренот на нашиот збор „демон“ е во грчкиот „дајмон“. Пред Платон нема систематичен третман на концептот, но зборот се наоѓа употребен кај Хомер, како широк еквивалент за *theos*, бог, божествено суштество од каков било вид. Основните значења на грчкиот глагол *δαίμονάω* се: *се наоѓам под моќ/власт на демон, опседнат сум, страдам поради дајмон*, и се однесуваат на дејството што (најчесто) зол демон го извршува врз некакво тело или место.<sup>9</sup> Така, значењето се чини неутрално во „со помошта од дајмон“, <sup>10</sup> што секако зависи од целта на помошта; или пежо-

<sup>8</sup> P. Kousoullis, „Introduction: The Demonic Lore of Ancient Egypt: Questions on Definition“, P. Kousoullis (ed.), *Ancient Egyptian Demonology: Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic*, Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, Leuven – Paris – Walpole, Ma, 2011, IX-X.

<sup>9</sup> H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, R. McKenzie, *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, University of California, Irvine, 2011 <<https://stephanus.tlg.uci.edu/lsgj>>.

За потеклото на терминот според Платон, Евзебиј и други, види кај G. J. Riley, „Demon“, K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 235.

<sup>10</sup> *Илијада*, 3.420. Користено е изданието Хомер, *Илијада*, М. Д. Петрушевски (прев.), Детска радост, Скопје, 1995.

ративно, кога Амфимедон обвинува „зол дајмон“ како причина за враќањето дома на Одисеј.<sup>11</sup> Афродита е определена како дајмон – во оваа смисла употребата е речиси истозначна со *бог/божица*. Со терминот во *Илијада* се означува повремениот манифестација на некаква недистинктна натприродна или божествена моќ.<sup>12</sup>

Хесиод раскажува во *Дела и дни* како луѓето од Златното доба, преку волјата на Севс добивале посебна функција после смртта и се сметале за чисти духови кои живеат на земјата, кои се добри, избавуваат од штета и општо ги штитат смртниците.<sup>13</sup> Тој раскажува како овие суштества невидливо се движат по земјата, распоредувајќи богатства и забележувајќи го правилното и неправилното однесување. Нивното подрачје на дејствување е, значи, земјата, наспроти тоа на небеските богови, што се протега на недопирливите сфери отаде овој свет.<sup>14</sup> За нив пишува и дека постојат како „десет илјади духови“ кои внимаваат на сите живи луѓе низ целата земја.<sup>15</sup> Поради нивната издигната позиција (од човечка смртност кон боголика бесмртност), Хесиод го употребува зборот *дајмони*, кој и кај Хомер инаку се применува на божествата.

Во Платоновите дела, во *Одбрана Сократова* дајмонот е нижо божество;<sup>16</sup> во *Кратил* е замината душа;<sup>17</sup> во *Гозба* терминот се однесува на посредничките духови;<sup>18</sup> во *Држава*<sup>19</sup> и *Фајдон*, пак, на духовите заштитници.<sup>20</sup>

Онтолошкиот систем на платонистот Апулеј е доста сложен и структуриран во неколку (понекогаш не особено јасни) тријади, од кои една е тријадата на богови, демони и луѓе, а следната поделба е таа на Првиот Бог, невидливи богови и видливи богови. Потоа доаѓаат демоните:

<sup>11</sup> *Odiseja*, 398c5, користено е Omero, *Odisea*, F. Ferrari (a cura di), Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 2001.

<sup>12</sup> Преку милоста на божествената моќ (11.792); спротивставувајќи ѝ се на божествената моќ (17.98). *Дајмон* може да се однесува и на моќта што ја контролира судбината, односно (не)среќа што му се случува на човека (8.66).

<sup>13</sup> *Дела и дни*, 122-123. Користено е изданието Esiodo, *Opere e giorni*, A. Ercolani (a cura di), Carocci, Roma, 2010.

<sup>14</sup> Op. cit., 121-126.

<sup>15</sup> 252-253.

<sup>16</sup> *Ap.*, 27c-e. Ако не е инаку нагласено, од Платон е наведувано од Plato, *Complete Works*, M. J. Cooper (trans.&ed.), Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997.

<sup>17</sup> *Crat.*, 397e-398c.

<sup>18</sup> *Symp.*, 202d-203a.

<sup>19</sup> *Rep.*, 620d.

<sup>20</sup> *Phd.*, 107d. Темелно разгледано кај F. Brenk, „In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period“, *ANRW*, II, 16. 3, 1986, 2068-2145, особено на 2085-2087.

бестелесните демони, полувтелесените демони и телесните демони. Следна, мошне нејасна тријада, е таа составена од Бог/Идеите, Идејата (Идеите) и материјата. Бог според Апулеј може да биде едвај некако разбран, слично на Доброто од *Држава*, кое може да биде сфатено или интуирано. Трансцендентноста на врховниот Бог според Апулеј не претставува проблем, токму затоа што меѓу Бог и подрачјето на смртниците постои посредувачкиот свет на демоните.

Во делото *De Deo Socratis* Апулеј пишува дека дури и човековата душа во одредена смисла се нарекува *демон(ска)* додека престојува во телото. Тој се прашува во врска со тоа дали боговите потпалуваат желби во нашите умови, или се работи за желба која во секого се пројавува како негов бог (овде можеби посоодветно би било да се употребува *дајмон*). Добрата желба на душата е добар бог (затоа некои се благословени со добар демон/дајмон и душа совршена по доблест). Душата која се повлекува од служење на земјата (односно бивање во телото) е исто така демон. Апулеј определува и повисок и подостоинствен вид на демони, кој по бројност не е помал од другите, но по достоинство е мошне супериорен, кој е слободен од пречките и ограничувањата на телото, и има одредени моќи. Како примери Апулеј ги наведува Сонот и Љубовта, чии моќи се контрастни едни на други (Љубовта има моќ да пробуди, да подбуди во дејство, Сонот има моќ да успие, да смири).<sup>21</sup> Овој трет вид е сличен на првата схема на демонското подрачје како посредувачко меѓу боговите и луѓето.<sup>22</sup>

Во сумерските и акадските текстови постојат различни термини што може да се преведат со генерализираното „демон“, како машким/рабису, гала/галу, удуг/утуку (*maškim/rabisu, galla/gallû, udug/utukku*). Сумерските и акадските термини што се употребуваат за демоните се поедноставни за индивидуализирање, особено во однос на демоните кои се носачи на болест, донесувачи на зло. Староегипетските богови и демони понекогаш се означувани наизменично (освен групите демони кои се

<sup>21</sup> *De deo Socratis*, 15, 150 - 16, 155, од Apuleius, *Apologia. Florida. De Deo Socratis*, C. P. Jones (trans.&ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2017.

<sup>22</sup> Концепцијата за третата класа демони, која не постои во инкарнирана форма, е онаа од *Гозба*, за демонската природа како посредувачка меѓу боговите и луѓето. Во врска со инспирацијата за човековата душа, лесно се лоцира *Тимај*, каде рационалниот дел на душата е нешто што Бог го дава како демон на секоја индивидуа (90a). Душата која заминала од земското постоење и станала демон може да се пронајде во *Кратил* (добар човек кој починува има голема чест и станува демон, 398b-c).

За онтолошката схематика кај Апулеј и распоредот на демоните, види кај М. Тодоровска, „Одредени аспекти од онтолошките системи на Апулеј и на Нумениј“, *Филозофска трибина*, 41, 22-23, 2018, 176-185; М. Тодоровска, *Неискажливата природа на божественото*, Филозофски факултет, Скопје, 2020, 94-101.

колективно споменувани, гласниците, одмазниците и други). Од терминологичка гледна точка, многу од епитетите на демоните употребувани во Месопотамија, како сумерските *машким*, односно академското *рабису*, се повикуваат на имињата на службеници на земјата, а во Стар Египет демонските имиња не кореспондираат со нешто во човечкиот свет. Имињата означуваат каква функција извршуваат во однос на луѓето (како гласници или убијци), или физичка карактеристика или гест (како „(со) тажен глас“, „(со) лицето надолу, со многу облици“.<sup>23</sup>

Ако под „демон“ се мисли на индивидуално суштество од чисто духовна, или инкарнирана природа, со кое луѓето може да се сретнат или да имаат некаква интеракција, тогаш нема разлика меѓу староегипетската концепција за демоните и античката грчка концепција за дајмоните. Сепак, додека постои јасна дефиниција на категоријата на богови, не се наоѓа „аксиоматски термин кој би ги вклучил сите аспекти од демонската идиосинкразија“.<sup>24</sup> Некои автори ги сметаат демоните како дел од категоризацијата на божественото, па разликуваат меѓу божествата кои дејствуваат како помошници на богот создател, демоните, и духовите.<sup>25</sup> Староегипетските демони се нижи божества, значи, или помошници на повисоки моќи, или „инкарнирани“ дејствители на хаосот и злото.<sup>26</sup>

Постојат различни класификации на демоните, според функцијата или улогата, и во таа смисла може да се поделат на апотропејски, заштитувачки (во смисла, ја држат неволјата настрана, или активно помагаат во справување со неволјата), добронамерни, злонамерни, измамници и т.н. Во дисциплини кои повеќе обрнуваат внимание на појавата, на

<sup>23</sup> R. Lucarelli, „Towards a Comparative Approach to Demonology in Antiquity: The Case of Ancient Egypt and Mesopotamia“, *Archiv für Religionsgeschichte* 14, 17, 2013, 13. Во египетскиот речник не постои единствен збор кој ги означува сите демонски суштества, туку само бројни епитети и колективни имиња за демонски групи (банди, или орди демони), како „гласници“, „талкачи“ или „касапи/оние кои колат“. Амбигвитетноста на демонското станува уште посилен во пишаните извори, забележува Лукарели: некои од демонските епитети го имаат истиот детерминатив (хиероглиф што се употребува да означи семантичка категорија) што се користи во пишување на имињата на боговите. Кога се посочуваат злонамерни демони се додава детерминативот кој означува убиен непријател, или името на непријателското суштество е напишано во црвено мастило (што не ја разрешува ситуацијата, затоа што во античката египетска писарска култура црвеното мастило не било употребувано само со апотропејска функција, туку имало различни текстуални функции, R. Lucarelli, op. cit., 12).

<sup>24</sup> P. Kousoulis, „Introduction: The Demonic Lore of Ancient Egypt: Questions on Definition“, XI.

<sup>25</sup> D. Meeks, „Demon“, D. Redford (ed.), *Oxford Encyclopedia*, vol. I, 375-378.

<sup>26</sup> H. Te Velde, „Dämonen“, W. Helck, W. Westendorf (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. I, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1975, 981; D. Meeks, op. cit., 375.

претставата, на описот, поделбата може да биде според иконографски карактеристики (од типот на видови или степени на чудовишност). Во секој случај, темелното и сеопфатно групирање зависи и од плуриперспективната анализа на секој засебен демон, кој може да има и мешавина од добри и лоши карактеристики или намери. Како и со огромното богатство на раскажувачки, уметнички и теолошки материјал во врска со божествата, така и говорот за демоните не може да биде едноставен и неконфузен. Поради многуслοјноста и разновидноста на концептите, ретко кога има само по две-три јасни карактеристики, од еден мит, или приказна, или учење за еден демон. Во богатите религиозни традиции од минатото има наталожени слоеви на својства, намери и дејства на различните демонски ентитети. Дobar пример за ова е египетскиот Сет, и божество и демонско суштество (демонско божество), и насилник и убиец, и заштитник и чувар, за кого ќе биде пошироко елаборирано кон крајот на текстот.

Старите Египќани сакале да прават списоци на сите аспекти од животот, а со тоа и на боговите, на ритуалите, на верувањата, покрај на елементите од науката, медицината и јавното здравје, на пример. Придонесот на правењето на списоци како книжевна техника е значаен за разбирањето на кое било онтолошко, космолошко или теолошко прашање, дури и без да се навлегува во раскажувачки, вербализирачки, објаснувачки потфати. Индивидуални демони и заеднички натприродни моќи се наведени низ разни позиции и улоги, од заштитни (како чувари или апотропејски фигури) до зловни и деструктивни во *Книга на мртвите*; во *Пророчките амајлиски декрети* од Дваесет и првата династија, во пројавите и личностите на Апопис од папирусот Бремнер-Ринд (Bremner-Rhind) од Доцниот период; низ наводите на чуварите на вратите од Птолемајскиот период и други.<sup>27</sup>

Злокобноста со која се поврзуваат демоните низ христијанството никако не може да се припише, или барем не како единствена, или дури и доминантна карактеристика, на демоните од стариот Исток, беше споменато. Ова важи и за слични концепти, како чудовиште, што во подрачјата на научно истражување се однесува на хибридни суштества, дел човек-дел животно, или комбинации на животни. Чудовишноста како концепција не е типична за пред-христијанските култури, или барем не како нешто што се поврзува со моралните категории. Чудовишните облици често се сметаат за манифестација на злото, на непознатото, на злокобното; чудовиштата се често претстава на инкарнирано зло. Она што се

<sup>27</sup> За ова ќе стане збор подоцна, во поглавјето посветено на демонското во Стар Египет.

смета за чудовишно во Стар Египет е производ на културно специфичниот и композитен стил на претставување, што води потекло во пиктографскиот (хиероглифски) систем: полиморфијата на суштествата кои личат како чудовишта и се наоѓаат во списоците на натприродни суштества што го населуваат Подземјето е всушност манифестација на нивните бројни моќи; нивните форми на пројавување се понекогаш слични или идентични со тие на хибридниите богови (кои се чести во Стар Египет).

Во Месопотамија хибридниите суштества се главно демонски, и постои изобилство на чудовишта, но и диференцијација меѓу нив и антропоморфните „цивилизирани“ богови. Мешаните суштества или меѓу-суштества (од германските кованици *Misch/en/wesen* и *Zwisch/en/wesen*) се суштества со мешана природа, кои имаат хибридна физичка форма, односно се духовно посреднички, меѓу повисока и пониска онтолошка сфера. Определбата дека се мешани или меѓу-суштества е вредносно неутрална, и во оваа смисла може да се примени на египетското и месопотамското конципирање на „чудовишноста“. *Mischenwesen* и *Zwischenwesen* не секогаш се поклопуваат, и затоа треба да се обрне внимание дали суштеството во прашање е физички хибрид, или концепцијата за него повеќе инклинира кон посредничко, не нужно демонско постоење.

Смит определува „локативна“ категорија на чудовиштата. Чудовиштата (и бројни демони) живеат во местата надвор од уредениот свет, како пустините, океаните, перифериите на уредената сфера, Подземјето.<sup>28</sup> Смит прави интересна забелешка од аспект на феноменологијата на местото: ако се направи обид чудовиштата да не се разликуваат од демоните само според нивниот изглед (како хибриди со повеќе композитни животински тела во случајот на чудовиштата, наспроти хибриди со човечки карактеристики или атрибути во случајот на демоните), тогаш може да се тврди дека чудовиштата повеќе припаѓаат на местата отколку демоните. Демоните „бегаат од местото“, претставувајќи го хаотичното, далечното, неодреденото, бунтовничкото; тие се талкачи (не случајно една од египетските банди на демони се нарекува токму така). Постојат и демони кои се специфично врзани со одредени места, како оние од Подземјето, или чуварите – заштитните демони знаат каде (односно што) заштитуваат.

Чудовиштата се општо поврзани со фигурата на главниот непријател на создадениот свет (како Апопис), но исто така може да бидат и помагачи на боговите во космогонијата (војската од примордијални чу-

---

<sup>28</sup> J. Z. Smith, „Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity“, *ANRW*, 2. 16. 1, 1978, 429.

довишта на Тиамат во *Енума елиш*). Се чини дека чудовиштата се повеќе слуги (за добро или лошо), а со тоа и немаат некаква извонредна личност, додека демоните имаат посилно нагласена слободна волја и автономно однесување.

Во обидот за онтолошки определби на демоните, може да се забележи дека и во Месопотамија и во Стар Египет демоните дејствуваат како натприродни моќи, кои може да имаат добронамерна или злонамерна функција. Покрај ова, некои групи демони, како персонифицираните болести, личат едни на други во начинот на кој се однесуваат кон луѓето – преку поседнување на телото или предизвикување на одредени непријатни (здравствени) случувања. Од зачуваните извори може да се сфати дека месопотамските демони се позлобни, подеструктивни, и дека кон нив луѓето се обраќале со посебни езотерични магиски инкантации, во посебни ритуали, додека староегипетските демони се чинат поподложни на договор – во секој случај, луѓето се обидувале да преговараат со нив и да ги потсмират. Во грчко-римскиот египетски религиозен период може да се говори и за (во одредена смисла) дивинизација на демоните.<sup>29</sup>

Ни во Стар Египет ни во Месопотамија демоните немаат култ, ниту се појавуваат во космогониски сказни, како боговите (ако не се смета Сет, затоа што тој е бог, но делумно демонски; или доцните дивинизирани демони). Демоните не се во центарот (на местото), туку припаѓаат на периферијата. Во контекст на говорот за демонската (не)сместеност, на претходната, сосема вообичаена поделба на злонамерни и добронамерни (штетни и корисни) демони, би можела да се додаде поделбата на неподвижни, закотвени демони, и подвижни, талкачки демони. Демоните со фиксно место на постоење се вообичаено чувари или заштитници на тоа место (како домови, врати, прагови, и свети места на земјата и Подземјето). Во оваа функција наликуваат на заштитните духови од бројни антички и модерни религии. Талкачките демони се движат меѓу земјата и небото, или земјата и Подземјето. Главната функција им е да предизвикуваат неволји и болести, или да го казнуваат човештвото. Во оваа група главно спаѓаат бестелесните духови и злобните натприродни суштества, како демоните на болестите, популарни и мошне страшни во Месопотамија, како и ордите демони контролирани од страна на боговите, од нив пратени на земјата за да ги казнуваат луѓето (кои дејствуваат, значи, како божествени казнувачи).

---

<sup>29</sup> R. Lucarelli, „Towards a Comparative Approach to Demonology in Antiquity: The Case of Ancient Egypt and Mesopotamia“, 16; R. Lucarelli, „Demonology During the Late Pharaonic and Greco-Roman Periods in Egypt“, *JANER* 11, 2011, 123.

Обидите страшно и заканувачкото да се објасни како туѓинско, како „од надвор“ често подразбираат барање на корените на тоа заканувачко надвор од културата во кое (продолжило да) се заканува. Во таа смисла, може да се разгледува улогата на демонот во рамките на културата, наспроти можните корени надвор од културата. Научничката потрага по „корените“ на старогрчката демонологија во другите култури, вклучително и тие на блискиот Исток, ги поставила класичарите во иста ситуација како старите Грци, кои често се обидуваат да ги објаснуваат мрачните или мистериозни делови од нивната култура како да биле позајмени од Персијците, Египќаните, Халдејците, и така натаму. Ова е универзално распространето: непријатното или (потенцијално) заканувачкото во себе има трага на хаосот, на туѓото и непознатото.

Следејќи ги правилата на заштита на светото од профаното, и заштита на профаното од самото себе во (по)нечиста форма, може да се тврди дека демонското служи како „класифицирачки маркер“, кој, наоѓајќи се надвор од сите прифатени категории, станува дел од поголем систем на граници што се употребуваат за да се изразат или за да се воведат некакви општествени вредности. Во оваа насока, Смит ја споменува Даглас (Douglas) како инспирација, и иако во овој контекст<sup>30</sup> не наведува од каде конкретно во делото *Чистотија и опасност* се инспирира, со оглед на тоа што целото дело оперира низ дихотомиите на безбедност-небезбедност, светост-нечистотија, познатост-хаотичност, чистотија-непознатост и слични, ваквата идеја може да се изведе како еден општ став, општа инспирација. Смит смета дека демонското успева да биде и надвор (од познатото и блиското, од каква било востановена и прифатена категорија) и внатре (како дел од поширок систем) бивајќи асоцирано со еден од двата вида на негативитет.<sup>31</sup> Негативна вредност им се прикачува на нештата што му се измолкнуваат на местото (хаотичното, непознатото, далечното, пркосното), или нешта кои се наоѓаат едвај надвор од местото на кое инаку природно би припаѓале (хибридното, различното, соседното).

Демонското се појавува во одредени културно определени ситуации, и претставува дел од комплексен систем на граници и ограничувања. Смит нагласува: во одредени ситуации, кршењето на границите може да води кон создавање, во други ситуации, пак, се смета дека може да одведе кон хаос.<sup>32</sup> Во некои ситуации определувањето на границите е добро, во други ситуации, тоа води кон репресија. Една заедница во од-

<sup>30</sup> J. Z. Smith, op. cit., 429.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> J. Z. Smith, op. cit., 429-430.

реден момент може да го вреднува извонредното како нејзин центар, како место во кое се чувствува најбезбедно, и да му се спротивставува на „аномалното“ кое е на нејзините граници, на периферијата, онаму каде има најголем потенцијал за небезбедност и закана. Но, заедницата во одредено време може ги вреднува оние кои се доволно силни да го напуштат „центарот“ и да ги организираат (или да војуваат против) моќите на периферијата; во друго време таквите фигури се сметаат за загадени, опасни, или виновни за некаков вид на хибрис. Ова објаснува извесна доза на амбивалентност во важноста на хаосот и космосот: една заедница може во одреден момент да ги смета законот и редот како бедем што штити од демонското, а во друго време да ги смета како репресивно наметнување на демонското.

Се работи за сложени матрици кои би требало да бидат соодветно разгледувани од различни теории, смета Смит, и во оваа прилика се ограничува на тоа да понуди неколку примери за да ја илустрира ваквата длабока и распространета повеќезначност. Така, може да се резимира дека најчестата форма на демоните е таа на хибриди или чудовишта, Протеански фигури способни за разновидни трансформации, или суштества со одвишни делови на телото. Демонското, покрај ова, има „токсичен распон“: често се карактеризира со екстремни на тврдо и студено или меко и скапано (односно претерано загреано). Односно, демоните се перципираат како да се или претерано дефинирани или недоволно дефинирани. Амбивалентност или повеќезначност Смит покажува и во примерите од типот на митологемата за демонското врзување на космичките води во индиската традиција, каде божествен воин патува кон периферијата за да ги ослободи водите, и демонската преобилност на водите во древните традиции на блискиот Исток, каде божествениот херој ги оковува. Една од поентите на Смит е дека со демонското (и аналогните категории на чисто/нечисто), не се работи за обид да се интерпретираат суштински категории, туку ситуациони или релациони категории, подвижни граници кои се поместуваат во зависност од мапата која бива употребувана. Демоните служат како маркери за класифицирање на она што е силно и слабо, или контролирано и претерано, во дадена заедница во даден момент.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Во формални термини, би можело да се формулира како потреба за поместување од логиката на идентитетот кон логиката на релациите; во биолошки термини, од монотетска класификација, кон класификација по групи, J. Z. Smith, *op. cit.*, 430.

Во рамките на религиологијата, како и секогаш кога се работи за вакво спротивставување на категории, односно обиди да се постават функционални дихотомии, може да се направи паралела со концептите околу амбивалентноста на светото.

Сугестиите на Смит добро се применуваат на истражувањето на демоните општо земено, смета Џонстон (Johnston), и има додатни опсервации за тоа како негативните карактеристики на демоните и духовите ги отсликуваат и засилуваат структурите преку кои културата ги организира нејзините физички и морални светови.<sup>34</sup> Мошне често „депласирањето“ на демонското се изразува како лиминалност. Демонот или демонското не е само надвор од една дадена категорија, туку се наоѓа точно меѓу две категории кои се инаку меѓусебно исклучувачки.<sup>35</sup> Хибридната природа на демоните е облик на ова, а како илустрација може да се земе концептот на врколакот: категориски не е ни човек ни животно, а е пострашен од нормален човек или нормален волк (имајќи екстра карактеристики).

Таквите јукстапозиционирања на животно и човек се вознемирувачки затоа што упатуваат на тоа дека една од организационите рамки што културата ги има наметнато на светот е подложна на промена, и дека сите начини што луѓето ги имаат развиено за справување со светот онаков каков што го познаваат потфрлаат во соочувањето со овој нов и вознемирувајќи развој. Менувањето на формата, вообичаен демонски талент, е повеќе дијахрониски отколку синхрониски вид на хибридност: демонот не нужно ги покажува симултано карактеристиките на една или повеќе категории, како врколакот. Верувањето во способноста на демонот да се промени од човечка во коњска, во тигарска, во огнена форма, на пример, ја спречува сигурната категоризација, и затоа се работи за страшно суштество, односно страшна ситуација на метаморфоза.<sup>36</sup>

Вообичаеното верување дека влезот (вратата) е збирно место на демони или духови ја отсликува врската меѓу лиминалноста и демонското на различен начин, затоа што прагот не припаѓа ниту на внатрешната, домашна сфера, ниту на надворешниот свет. Крстопатите често се асоцираат со натприродни суштества и ситуации, со духови и демони, и се сметаат за опасни места, токму поради нивната лиминалност. Влезовите и крстопатите потпаѓаат во областа меѓу дефинираните и контролирани подрачја, и затоа се места каде се очекува да се врткаат и да демнат потенцијално зли дејствители.

---

<sup>34</sup> S. I. Johnston, *Restless Dead – Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1999, 171-172.

<sup>35</sup> Според ова, демонското се наоѓа и не се наоѓа во исклучителна дисјункција. Тоа не се наоѓа во ни една од категориите поврзани со функцијата, но не е ни во самата функција, што значи дека е „поместено“ и од неа; лиминалноста на демонското се содржи и се ограничува самата себе.

<sup>36</sup> Менувањето на формите на Емпуса од *Жаби* на Аристофан е добар пример.

Во спротивставувањето на утврдените категории, асоцијацијата меѓу лиминалноста и демонското всушност помага да се одржуваат тие категории, сугерирајќи дека сè што паѓа меѓу нив е опасно и мора да биде одбегнувано. Друг начин на кој демонското може да им пркоси на, а со тоа и имплицитно да ги одржува востановените категории, е преку неговата улога како конкавно огледало за човековиот свет, „во кое се покажуваат совршените инверзии на она што е посакувано, бихејвиорално или физички“.<sup>37</sup> Во ваквата парадигма, објаснува Џонстон, „нормалното“ демонско однесување е еднакво на абнормално човечко однесување.

Често, предметите, личностите или начините на однесување за прв пат биваат определени (и соодветно презрени) како демонски затоа што се совпаѓаат со една од овие две парадигми на исклучување (или одбиваат да се придржуваат до една одредена категорија, или прават извртување на категоријата), а подоцна, низ популарното верување, на овие предмети, личности и начини на однесување им се додаваат квалитетите на другата парадигма. Така, демоните кои по дефиниција уживаат во повредувањето или оштетувањето на луѓето (значи, ги извртуваат правилата на цивилизирано човеково однесување), често се замислуваат во физички форми кои се лиминални, затоа што се хибридни.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> S. I. Johnston, *op. cit.*, 172.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, 173. Така, Сатаната се претставува како човек со којји рогови или нозе и опашка, а харпијата како птица-жена. Во пример за современи рурални грчки суеверија, Херцфелд посочува спротивно развивање на концепцијата: човек кој извртел некои од структурите што подлежат на општеството бил осомничен за имање демонски моќи. Се работи за навидум банален пример: човекот одбил да учествува во пиенето на кафе по дома (значи, домашната добредојденост), претпочитајќи наместо тоа да се дружи со туристите во селото. Човекот, значи, ги прекршил границите на неговата домашна и блиска група, претпочитајќи го она „од надвор“, она што е туѓо на оние кои се „внатре“. Затоа, бил обвинет дека има Зло (урокливо) око, M. Herzfeld, „Meaning and Morality: A Semiotic Approach to Evil Eye Accusations in a Greek Village“, *American Ethnologist* 8.3, 1981, 566-567.

Џонстон забележува дека второстепени (односно, попрецизно би било n-степенни) изрази на која било форма на губењето, односно поместувањето на местото (лиминалност или инверзија) може да се додаваат на демонската фигура *ad infinitum*, секоја одејќи сè подалеку и подалеку од воспоставените норми, и така, сè повеќе и повеќе презирајќи го однесувањето што од почеток направило тоа да биде демонско. Така, европските приказни за вештерските сабати се полни со креативни примери: не само што вештерките уживаат во инцест, канибализам (или комбинации), туку прават и други обратни нешта, како одење на раце, јадење сол за да ја згаснат жедта, или танцување завртени со грб, наместо лице в лице, и др. Обратноста ќе биде накратко спомената и во претставите на казнетите суштества од староегипетското Подземје подоцна во текстот.

Важно е да се има предвид дека иако постојат демони кои се претставуваат и доживуваат како чудовишни, и постојат чудовишта со демонски карактеристики, чудовиштата и демоните се дистинктни (типови на) суштества. Хибридноста е карактеристична за древното конципирање на чудовишното, како и на демонското. Но, хибридноста на чудовишното во древните концепции на натприродните суштества не е нужно ужаснувачка и одвратна, како што се замислува низ подоцнежните идеи сè до денес. Не само што чудовишното не е нужно страшно и зло, туку мошне често е само збир на физички карактеристики кои потекнуваат од различни извори; тоа е вредносно неутрално, односно контекст-зависно. Демоните може да бидат замислувани и претставувани како хибридни, или ужаснувачки чудовишни, но најмалиот проблем во врска со нив е нивниот изглед, а за древниот верник поважни се нивните зли и штетни дејства, против кои е потребна борба, и од кои е потребна заштита.

Акцентот низ ова истражување е ставен врз демоните, демонското, злобното и злонамерното, врз нападите од страна на групите, или орди демони, врз подмолното малтретирање од некаков зол индивидуален демон, врз начините на кои инкарнираното зло предизвикува несреќи, невољи, насилство, и немир. Сепак, како што ќе биде покажано, не може да се генерализира без задршка дека древните демони на Месопотамија и Стар Египет се само зли. Амбивалентноста на натприродното во концепциите на преодните, посреднички, лиминални, мешани или демонски суштества се забележува во верувањата во и претставите на демоните и чудовиштата. Не сите демони се зли, и не сите генерално добронамерни суштества се чисто добри. Односно, не сите демони се зли, и не сите зли суштества се демони. Некои демони се корисни, добронамерни, онтолошки и религиозно суштински важни; некои помагаат во ориентацијата и добросостојбата на хероите од книжевноста; некои медицинско-магиски им помагаат на исцелителите во ритуалите. Во овој текст ќе бидат покажани примери за сите овие различни видови демони од месопотамските и староегипетските извори.

## 2.

# БОГОВИТЕ НА МЕСОПОТАМИЈА: ОСНОВНА СКИЦА

---

Пантеонот на Месопотамија<sup>1</sup> е добро познат, „пандемониумот“ на Месопотамија се чини мошне запоставен. Постојат бројни демони: некои се зли по природа, некои предизвикуваат страв поради функцијата што ја извршуваат во божествено уредениот свет; некои се невидливи; некои се чудовишно застрашувачки хибриди на луѓе и животни. Дел од демоните имаат иконографија. На злите демони им се сопоставени две групи на хибридни духови помошници, Мудреците и Чудовиштата, кои имаат важни улоги во месопотамската апотропејска магија.

Долгата историја на месопотамските цивилизации има произведено илјадници богови, и помал број на чудовишта, мудреци, духови и демони, кои заедно со заштитните духови на индивидуите, небројните души на мртвите, и демонизираните вештер(к)и ја сочинувале идејата за сферата на натприродно дејствување. Карактеристиките што ги одделуваат злите видови на натприродно постоење од божествата, и митолошките концепции за нив, може да се разгледуваат низ книжевни и визуелни извори. Со тоа што научното интересирање за стариот Исток подразбира познавање и вклучување на јазички извори, како и силна археолошка основа, овој преглед, или провизорен попис на демонското во Месопотамија ќе ја нема тежината потребна за сериозно истражување на старите цивилизации. Се работи за плуриперспективно површно испитува-

---

<sup>1</sup> Само во општи и површни рамки може да се говори за еден пантеон на Месопотамија, дури и во примерите во кои едни исти божества доживуваат трансформации во зависност од културите на кои им припаѓаат, и бездруго, во примерите во кои функциите на различните божества конвергираат, составувајќи се во едно божество, или дивергираат, умножувајќи го бројот на божествени суштества, со што она што се смета(ло) за пантеон значајно се изменува. Значи, терминот овде може да се земе под наводници („пантеон“), за да се олесни формулирањето на оваа општа скица. Слично важи и за „Месопотамија“ – низ целото ова истражување реферирањето на Месопотамија (и месопотамските религиски феномени и книжевни извори) ги подразбира периодите, односно цивилизациите (сумерската, акадската, асирската и бабилонската) на кои вообичаено се реферира при религиолошките истражувања. Онаму каде поради јасноста и разделноста на текстот е потребно, се нагласува за кого станува збор.

ње на древните концепти за демоните и демонското, и затоа ќе бидат изоставени техничките детали кои би се очекувале од дело од подрачјата на историјата, лингвистиката, или археологијата на Месопотамија.

Религијата на Месопотамија ги опфаќа верувањата и практиките на Сумерците и Акадјаните, и оние кои дошле по нив, Бабилонците и Асирците. Религиозните верувања формираат единствена нишка на надополнувачка традиција, и затоа воопшто може да се генерализира со одредницата „месопотамска“ религија, традиција или култура. Сумерска по потекло, месопотамската религија била благо модифицирана од Акадјаните, чии сопствени верувања биле асимилирани со и интегрирани во, оние од новата средина. Религиозниот развој, како и месопотамската култура општо (и површно, како и при секоја генерализација) говорјќи, не биле под огромно влијание на движењата на различните народи (Сумерците, Акадјаните, Гутите, Каситите, Хуријците, Арамејците и Халдејците) кон и во областа. Затоа, може да се посведочи униформна, конзистентна и кохерентна (повторно, со мааните на генерализирањето) традиција на Месопотамија, која се менувала како одговор на сопствените внатрешни потреби на увиди, изрази и реакции на реалноста.<sup>2</sup>

Може да се идентификува подлежачки слој на верување во природните сили, често (и очекувано) конципирани како нечовечки форми. Типични за верувањето на рана Месопотамија се божествените фигури кои припаѓаат на богот кој умира и повторно се раѓа, или божество на плодноста кое покажува и одржува карактеристики на смрт и на регенерација (како природата). Варијациите во верувањата се јавуваат во зависност од тоа во кои моќи на фертилноста се верува, односно од типовите на верници (жителите на мочуриштата имаат инаква географска и економска поставеност од овоштарите, кои се разликуваат од сточарите, на пример). Оваа фаза колебливо може да се лоцира наназад кон четвртиот милениум п. н. е. и порано. Втората фаза, која се карактеризира со конципирање на боговите во човечка форма и организираност во примордијална „демократска“ заедница во која секое божество има свои соодветни должности и функции, се поставила врз веќе постоечките форми на религиозниот живот и развила нови линии на верување низ третиот милениум. Последната фаза, грубо говорјќи, се развила низ вториот и првиот милениум, и се карактеризирала со растечко инсистирање на лична религиозност (претерано симплифицирајќи ја ваквата определба), и покомплексно развивање на концептите на гревот и прошката.

---

<sup>2</sup> Кратко резиме кај В. Сараќински, *Историја на стариот Исток*, Филозофски факултет, Скопје, 2017: на сумерската религија, 98-102; акадската религија, 126; религијата и книжевноста во Асирција и Бабилонија, 174; и религијата на Асирците, 321.

Покрај ова, раната „демократска“ божествена уреденост се претвора во апсолутно монархиска структура, во која се забележува и побожен дефетизам и наполно потпирање на бојјата интервенција. Се чини дека древните жители на Месопотамија низ различните периоди биле силно конзервативни во прашањата на религијата. Така, не дозволувајќи едноставно да се отфрлаат претходните концепции, тие го асимилирале, интегрирале и трансформирале религиозното минато. Затоа и може да се симплифицира дека религиските феномени од кој било период, но особено од подоцните периоди, се „кондензирани“ верзии на претходните милениуми. Тоа значи дека во анализата мора да им се пристапува внимателно, и секогаш да бидат ставани со соодветна перспектива и правилен контекст, за да може да бидат интелектуално праведно третирали. Целта на овој труд не е интертекстуално дијакрониско истражување на слоевите на месопотамска религиозност, затоа што тоа би бил засебен (и огромен) потфат, за кој би била потребна широкоопфатна интердисциплинарност. Затоа, во ова поглавје само ќе бидат споменати главните божества и концептите за нивните карактеристики и функции, без да се навлегува во спецификите на теолошките импликации и социополитичкото значење.

Книжевната традиција започнува во средината на третиот милениум п. н. е. и се губи во христијанската ера, заедно со клинописниот систем. Во првиот милениум постои обилен и експлицитен релевантен материјал. Споменатото таложје на традициите значи дека материјалот изобилува со контрадикторности и неконзистентности, токму затоа што новите идеи изразени на традиционални начини тешко се разликуваат од старите кои се со нив компатибилни (односно на некој начин ги антиципирале), или од старите идеи кои се зачувани поради почитта кон минатото. Визуелните извори, кои датираат мошне пред книжевните, ја имаат предноста на полесно датирање, но и предизвикот на бивање неексплицитни, односно тешки за толкување и сместување во некаков компактен објаснувачки систем.<sup>3</sup> Стандардниот бабилонски Göttertypentext опишува дваесет и седум слики на богови и духови, кои ги украсувале ѕидовите на каситски Бабилон. Во неواسирската *Визија на Подземјето*, која е разгледана во посебен оддел на ова истражување, се раскажува како е населено Подземјето: Нергал со неговата жена и дворјаните, хибридни службеници, богови/духови во негова служба, страшни хибридни суш-

---

<sup>3</sup> Изворни описи на визуелни прикази и на уметнички дела (кои може да се сметаат за прото-екфрастички) постојат, но, како што нотира Вигерман, „се ограничени на изворедното, и затоа не се корисни за обичното“ (F. A. M. Wiggermann, „The Mesopotamian Pandemonium“, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Vol. 77, 2, 2011, 298).

тества. Сликите не се идентификувани низ уметноста,<sup>4</sup> но книжевните детали се мошне впечатливи по себе.

Пантеон што бил развиван над три илјади години е премногу обемен за да се состои само од добро дефинирани, дистинктни природни (и културни, односно морални) дејствители. Може да се идентификува „основен“ пантеон од најважните дејствители, составен од стабилни десетина до дваесет божества, кои низ постоечките извори се резимирани како седумте или дванаесетте „велики богови“. Може да се резимира дека овие големи богови, оние кои ја определуваат судбината, сочинуваат широкоопфаќачки „национален“ пантеон, а помалите богови, боговите на земјата, раководат со локалните, градски пантеони, или служат на дворот на Великите во специјализирани функции, како партнер, дете, помошник, најавувач, заменик, гласник, пејач, престол, оружје, чувар и т. н.<sup>5</sup>

Трите најважни и најпознати божества, или небесната тријада, за време на сите периоди на (транс)формацијата на религијата во Месопотамија се Ан, Енлил и Енки. Ан бил идентификуван со сите ѕвезди на небесниот екватор, Енлил со ѕвездите од северното небо, а Енки со ѕвездите на јужното небо.<sup>6</sup> Ан (сумерски), подоцна познат како Ану или Илу (акадски) е врховниот бог и првиот двигател на создавањето, кој го претставува небото. Ан/у е првиот и најдалечен предок,<sup>7</sup> во неговата трансцендентна неискажливост конципиран како бог на небесата.<sup>8</sup> Се верувало дека сите божества се потомство на Ан и на Ки, божицата на земјата. Ан е врховниот и исходен бог, но до времето на најраните пишани податоци, култот бил главно посветен на Енлил.<sup>9</sup>

Енлил (подоцна познат како Елил), е бог на ветерот, воздухот, земјата и бурите, и главатар на боговите. Може да се симплифицира дека

<sup>4</sup> F. A. M. Wiggerman, *op. cit.*, 298-299.

<sup>5</sup> Како посебна група може да се сметаат „мртвите“ или „врзани“ богови, примордијалните предци на Енлил, кои после создавањето на познатиот космос се распоредени во Подземјето, каде понекогаш служат како чувари на портите.

<sup>6</sup> За идентификацијата со cosвездијата, во J. H. Rogers, „Origins of the Ancient Astronomical Constellations: I: The Mesopotamian Traditions“, *Journal of the British Astronomical Association* 108 (1), 1998, 9–28. Патекаата на движењето на Енлил била континуирана и симетрична, круг околу северниот небесен пол, а се верувало дека патеките на Ан и Енки во одредени точки се пресекувале.

<sup>7</sup> J. Black, A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia - An Illustrated Dictionary*, The British Museum Press, London, 1992, 30.

<sup>8</sup> E. A. James, *The Worship of the Sky-god: A Comparative Study in Semitic and Indo-European Religion*, Athlone Press, London, 1963, 140.

<sup>9</sup> T. J. Schneider, *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2011, 58; S. N. Kramer, *The Sumerians - Their History, Culture, and Character*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1963, 118.

теолошки е конципиран како трансцендентниот аспект на Ан. Сепак, ова на Ан би му припишало поголема иманентност, а тешко дека може да се говори низ такви категории за овие верувања, особено што Енлил е инволвирано, заинтересирано, присутно божество. За Сумерците Енлил бил добронамерно татковско божество, кое внимава на човештвото и се грижи за неговата добросостојба. Сепак, има елемент на трансцендентност, во смисла на тоа дека е премоќен и извонреден, толку величествен, што ни другите богови не може едноставно да гледаат во него.<sup>10</sup> После извесен период, после падот на Нипур, кој се сметал за негов свет град и култен центар, и постепеното опаѓање на култот, во улогата на главен бог тој бил заменет од страна на бабилонскиот бог Мардук.

Енки, подоцна познат како Еа, и исто така повремено познат како Нудимуд или Ниншику, е богот на подземниот океан на слатка вода. Тој бил поврзан со мудроста, магијата, инкантациите, уметностите и занаетите. Бил замислуван како син на Ан, или на божицата Наму (примордијална сумерска божица)<sup>11</sup> и како брат близнак на Ишкур (или Хадад или

<sup>10</sup> Види ја определбата во сумерска химна: „неговото 'срце' е како далечно светилиште, непознато како зенитот на небото; (...) Небото – тој му е владетелот; земјата – тој е великиот; Анунаки – тој е нивниот издигнат бог; кога во неговата извонредност тој ги определува судбините, ниеден бог не се осмелува да го погледне“, стои во химната; текстот на химната кај S. N. Kramer, *The Sumerians*, 120-121. Непознатоста на срцето (и тоа во наводници, со кои се нагласува дека „срце“ никако не може да биде буквално сфатено) е апофатичка категорија – неможност да се знае суштината на божественото. Потоа ова додатно се засилува со формулацијата според која ни големите богови не смеат да го погледнат, тој им е сетилно недостапен дури и ним.

<sup>11</sup> Во сумерската митологија Наму е примордијална божица која делумно кореспондира со бабилонската Тиамат. Наму била божественото море, која го произвела Ан (небесниот татко) и Ки (земската мајка), и првите богови, претставувајќи го Апсу (односно Абзу, односно енгур), океанот на слатка вода, за кој Сумерците верувале дека лежи под земјата, и го дава изворот на сиот живот, преку обезбедувањето на водата и плодноста за област во која речиси и да нема дождови. На Апсу/Абзу му се придавале свети оплодувачки моќи, а експлицитно како божество се појавува во *Енума елиш*, каде е примордијално суштество од слатка вода, и љубовник на Тиамат, солената вода. За Апсу се верувало дека постоел пред да постојат небото и земјата, тој се наоѓал на Почетокот, тој бил првиот, произведувачот.

За Наму нема опсежни сведоштва во сумерската митологија. Можно е да била мошне поважна во предисторискиот период, пред Енки да преземе најголем дел од нејзините функции. Теоморфното име на Ур-Наму, основачот на Третата урска династија, ја покажува нејзината траечка важност, сепак. Според неосумерската приказна за појавата на човештвото, *Енки и Нинма*, Наму е божицата која ги родила великите (богови), и која ја добила идејата за создавањето на човештвото (во приказната го буди Енки, кој спие во Апсу, за да се отпочне антропогонијата), *Enki and Ninmah* (translation), J. Black, G. Cunningham, E. Flückiger-Hawker, E. Robson, J. Taylor, G. Zólyomi (eds.), *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL)*, Faculty of Oriental

Адад), богот на бурите. За Енки се верувало дека е добродетелот на човештвото, затоа што на луѓето им помогнал да го преживеат потопот. Тој го уредува секој аспект од цивилизираниот свет; ги содржи светите *ме*,<sup>12</sup> или таблиците што се однесуваат на сите аспекти на човековиот живот.<sup>13</sup>

Седумте бога кои наредуваат, најважните божества во месопотамската космологија, се Ан, Енлил, Енки, Нинхурсаг, Нана, Уту и Инана. Важните божества, како што беше споменато, биле асоцирани со небесните тела: за Инана се верувало дека е планетата Венера, за Уту-сонцето, а Нана била месечината. Подоцнежните месопотамски народи ги прифатиле асоцијациите со небесните тела, поради што се развила концепцијата за врската на божествата со „класичните“ планети, и идентификувањето на блиските видливи небесни тела со главните божества. Така, може да се тврди дека седмицата (неделата со седум дена) датира од асоцирањето на деновите со по едно од планетарните божества.<sup>14</sup>

Уту, подоцна познат како Шамаш, е месопотамскиот бог на сонцето, кој бил обожуван и како бог на вистината, праведноста и моралноста. Се верувало дека тој бил син на Нана, помлад брат на Ерешиггал (божицата на Подземјето), и брат близнак на Инана. За Уту се ве-

---

Studies, Oxford University <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr112.htm> (во понатамошниот текст ќе биде наведено со акронимот); S. N. Kramer, J. Maier (trans. & comm.), *Myths of Enki, the Crafty God*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1989, 13-14, 31-37, 124, 132-133, 176.

Наму може да се смета за еден од ретките, ако не и единствен космогониски женски примордијален двигател, R. Tannahill, *Sex in History*, Stein and Day Publishers, New York, 1980, 51.

<sup>12</sup> Концептот на *ме* е сложен, се однесува на таинствената и моќна божествена сила, која управува со одржувањето и развојот на светот, со божјото и земското уредување. Како моќ, или како таинствена сила, *ме* можеле да „имаат“ боговите, нивните храмови или градовите. Притоа, *ме* можела да го напушти оној кој ја „поседува“, да се манифестира во некаков објект, задржувајќи ги своите својства. Во религиозно-етичкиот систем на Сумерците, *ме* ја претставувале најважната чест. Под *ме* се сметале и основните морално-правни норми, кои служеле да ги регулираат односите меѓу луѓето и боговите, и секој аспект од меѓуличносната и социјална интеракција на луѓето. Во најгруба можна смисла на компарација, концептот на *ме* наликува на верувањето во мана, подлежечката света моќ на светот од аниматистичката теорија (за верувањата во мана и карактеристиките на аниматизмот, кај М. Тодоровска, *Ду-јаболничната природа на светото*, Филозофски факултет, Скопје, 2016, 19-43).

<sup>13</sup> Во *Енки и уредувањето на светот; Инана и Енки*, J. Black, A. Green, op. cit., 75. Превод на текстот - *Enki and the World Order* (translation), *ETCSL*, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr113.htm>; *Inanna and Enki* (translation), *ETCSL* <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.3.1#>. Види и S. N. Kramer, „The Sumerian Deluge Myth: Reviewed and Revised“, *Anatolian Studies* 33, British Institute, Ankara, 1983, 115-121.

<sup>14</sup> J. Black, A. Green, op. cit., 135; K. R. Nemet-Nejat, *Daily Life in Ancient Mesopotamia*, Greenwood, Santa Barbara, Ca., 1998, 203.

рувало дека ги гледа сите нешта што се случуваат во текот на денот, и дека им помага на смртниците во неволја. Заедно со Инана, Уту се сметал за исполнувач на бојјата правда.<sup>15</sup>

Нана (Суен на сумерски, или Син на акадски јазик, познат и како Ензу или Зуен), „Господарот на мудроста“ е богот на месечината. Тој се сметал за син на Енлил и Нинлил. Богот-месечина во асирската езотерична книжевност ја симболизирал плерома (сумата на моќите на сите божества, а со тоа и самиот Ан).<sup>16</sup>

Нергал бил асоциран со Подземјето, шумските пожари (а со тоа и идентификуван со огнениот бог, Гибил), со чумите, заразите, треските и војните. Во митовите тој е претставуван како предизвикува разрушување и уништување. Со тоа што бил делумно сончево божество, понекогаш бил идентификуван со Шамаш, но само како претставник на една одредена фаза на сонцето. Бивајќи опишуван како бог на војните и заразите низ химните и митовите (со епитети како „гневниот крал“ или „бесниот“), Нергал повеќе соодветствува со претстава на сонцето во зенитот, и летната долгодневица која донесува уништување – летото била мртва сезона во месопотамскиот годишен циклус. Покрај ова, Нергал бил нарекуван и „крал на зајдисонцето“. Со време се трансформирал од бог на војната во бог на Подземјето (кое, според верувањето, му го дале Енлил и Нинлил).<sup>17</sup> Како божество кое раководи во Подземјето, Нергал бил на чело на специјалниот пантеон назначен за чување на мртвите. Како бог на чумата, тој бил повикуван за време на годините на зараза, како при владеењето на хититскиот крал Шупилулиума I, кога контагионот се проширил од Египет.

Според митот за Нергал и Ерешкигал, боговите направиле прослава, на која биле поканети сите божества. Сепак, Ерешкигал е врзана за Подземјето (нејзиното подрачје) и не може да го напушти. Наместо тоа, го праќа сина си (или помошник) Намтар да учествува во гозбата. Кога Намтар пристигнува, сите други богови стануваат од почит, освен Нергал. Навредена, Ерешкигал бара Нергал да биде пратен во Подземјето да

<sup>15</sup> J. Black, A. Green, op. cit., 182-184; L. M. Pryke, *Ishtar*, Routledge, New York-London, 2017, 36-37.

<sup>16</sup> J. Black, A. Green, op. cit., 135; S. N. Kramer, *The Sumerians*, 122; S. Parpola, „The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy“, *JNES* 52, 3, 1993, 176, 184-185, види ги сложено изведените претпоставки во ft. 66, 89, 93.

<sup>17</sup> M. M. Munnich, *The God Resheph in the Ancient Near East*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013, 62-63; види ги примерите од химните кај G. Zolyomi, „Hymns to Ninisina and Nergal on the Tablets Ash 191.235 and Ni 9672“, H. D. Baker, E. Robson, G. Zolyomi (eds.), *Your Praise Is Sweet: A Memorial Volume for Jeremy Black from Students, Colleagues, and Friends*, British Institute for the Study of Iraq, London, 2010, 413-428.

се искупи. Во една од верзиите на митот, Нергал патува во Подземјето заедно со четирнаесет демони. Кога пристигнува, чуварот на портите Нети добива наредба од Ерешкигал да му дозволи на Нергал да мине низ седумте порти, одземајќи му сè, сè до собата на престолот, каде треба да биде убиен. Но, на секоја порта Нергал поставува по два демона. Кога доаѓа до престолот ги напаѓа Намтар и Ерешкигал, која, уплашена од заканата дека ќе ја убие со секира, му ветува дека ќе му биде сопруга и дека ќе ја сподели својата моќ со него. Нергал се согласува, но сепак мора да го напушти Подземјето во траење од шест месеци, и затоа Ерешкигал му ги враќа демоните и му дозволува да премине кон горниот свет.<sup>18</sup>

Во подоцнежната традиција, Нергал патува во Подземјето по совет на Енки, кој го предупредува да не седнува, ниту да јаде, да пие, или да се мие додека се наоѓа во Подземјето, ниту да се впушти во сексуални односи со Ерешкигал. Сепак, иако Нергал успева да ги почитува сите други предупредувања, не успева да одолее на заведувањата од Ерешкигал, и легнува при неа шест дена. На седмиот ден бега кон горниот свет, што ја вознемирува Ерешкигал. Намтар е, затоа, пратен да го донесе Нергал назад, но Енки го крие, маскирајќи го како понизок бог, со што Ерешкигал бива измамена. Таа сепак ја сфаќа измамата и бара Нергал да се врати. Овој пат тој навистина се враќа, насилно симнувајќи ја од престолот на Подземјето, после што повторно имаат односи во траење од шест дена. Потоа Нергал станува сопруг на Ерешкигал. Спојувањето на Нергал и Ерешкигал како божица на Подземјето има смисла – богот на војната и заразата им носи смрт на живите, а потем станува партнер на онаа која владее со мртвите.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Nergal and Ereshkigal, од изданието *Myths from Mesopotamia*, S. Dalley (trans.), Oxford University Press, Oxford, 2000, 163-177.

<sup>19</sup> Во некои митови Ерешкигал не владее со Подземјето сама, туку со подреден сопруг, Гугалана. Крамер смета дека според воведниот дел од *Епос за Гилгамеш, Енкиду и Подземјето*, Ерешкигал бива насилно грабната, и донесена во Подземјето од страна на Кур (Подземјето персонифицирано, местото на опасноста), и принудена, против нејзината волја, да стане кралица на Подземјето. За да се одмазди за грабнувањето на Ерешкигал, Енки, како бог на водите, праќа брод за да го убие Кур. Кур се брани гаѓајќи го Енки со камења од различни големини, и вознемирувајќи ги брановите под бродот. Не се споменува кој е победник во овој раздор, но се претпоставува дека е Енки.

Крамер ја поврзува оваа верзија со митот за грабнувањето на Персефона, претпоставувајќи дека грчката приказна е изведена од старата сумерска, S. N. Kramer, *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1961, 37-39, 78. Интересно е што подоцна кај Грците и Римјаните се забележува синкретизам - Ерешкигал станува идентификувана со Хеката. Во насловот на инкантација од *Мичигенскиот магиски папирус*, Хе-

Нергал претставува мошне специфичен аспект од смртта, оној кој често се толкува како нанесување на смрт – смртта бива предизвикана од заразите и војните. Поради карактеристиките на бог на војната Нергал бил до одреден степен идентификуван со други воени богови, како Нинурта и Забаба.<sup>20</sup> Во неговиот аспект на бог на војната, се верува дека Нергал го придружува кралот во битка, донесувајќи им пораз и смрт на непријателите. Смртта донесена од Нергал имала натприродна димензија, ако се земе предвид дека во Месопотамија често се верувало дека болеста има демонско потекло. Нергал контролира различни демони и зли сили, од кои најпознати се Седумтемина (седумте богови), во *Песната за Ера* прикажани како дејствители на смртта и на уништувањето.<sup>21</sup> Асоцијацијата на Нергал со демони и болести ги објаснува и апотропејските квалитети (често атрибуирани на хтонските божества како класа) што му биле потем припишувани нему и на оние од неговото опкружување.<sup>22</sup> Поради тоа што бил бог на огнот, на неплодната пустина и на Подземјето, во христијанството може да се забележи идентификување на Нергал со демон или ѓавол, пеколен дејствител.

Чудна, но не и невообичаена инстанција на амбивалентност е идентификувањето на Нергал со Нинурта, имајќи ја предвид асоцијацијата на Нинурта со земјоделството, исцелувањето, ловот, правото и писарите, покрај со војната. Во најраните извори Нинурта е бог на земјоделството и лекувањето, кој ги ослободува луѓето од болеста и има моќ врз демоните. Се чини дека идентификацијата би подразбрала дека донесувачот на смрт, болест и демони, е истовремено исцелувачот од болеста (значи, осуетувач на смртта) и борецот против демони. Со милитаризацијата на општеството, Нинурта станал воено божество, иако задржал голем дел од земјоделските атрибути. Во митот, или приказната, *Лугал-е*, Нинурта го убива демонот Асаг со помош на својот магичен боздоган кој зборува, Шарур, и употребува камења за да ги направи Тигар и Еуфрат погодни за наводнување.<sup>23</sup> Во академски мит, тој е бранител на боговите

---

ката е наречена „Хеката Ерешкигал“, и се повикува со магични зборови и гестови, за да се олесни стравот од казна во животот после смртта, види кај Н. D. Betz, „Fragments from a Catabasis Ritual in a Greek Magical Papyrus“, *History of Religions* 19, 4, 1980, 287-295.

<sup>20</sup> K. Van Der Toorn, B. Becking, P. W. Van Der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden, 1999, 622.

<sup>21</sup> *Песната за Ера* (или *Ера и Ишум*, или само *Ера*), е обработена во засебен оддел од главје подоцна во текстот.

<sup>22</sup> За доцнобабилонските апотропејски фигури и употребата на *Песната за Ера* во куќни амајлии, E. Reiner, „Plague amulets and house blessings“, *JNES* 19, 1960, 27-36.

<sup>23</sup> J. Black, A. Green, op. cit., 143; сказните кај J. Black et al. (eds.) *The Literature of Ancient Sumer*, Oxford University Press, Oxford, 2004, 163-180, 181-186.

против Анзу птицата, откако таа ја краде Таблицата на судбините од татко му, Енлил; а во мит кој се споменува во бројни дела, но кој не е зачуван, Нинурта убива група војни познати како „закланите херои“.

Набу е месопотамскиот бог на писарите и пишувањето, заштитник на писарите, писменоста и мудроста. Се верувало дека го измислил пишувањето, дека е божествениот писар, и заштитник на науката. Подоцна станал поврзан со земјоделството и со вегетацијата. Како бог на пишувањето, Набу бил задолжен за испишување на судбините доделени на луѓето.

Мардук е „национален“ бабилонски бог. Проширувањето на неговиот култ се совпаѓа со, односно е предизвикано од, историскиот развој на Вавилон. Затоа, не изненадува што после асимилирањето на неколку локални божества, го заменил Енлил како главен на боговите.<sup>24</sup>

Инана, подоцна позната како Иштар, е најважното женско божество на Месопотамија. Таа била сумерска божица на љубовта, сексуалноста и војната. Заедно со нејзиниот близак Уту, таа била исполнувач на божествената правда.<sup>25</sup> Како што беше навестено, се верувало дека е божествена персонификација на планетата Венера, ѕвездата Деница и Вечерница. За Инана има повеќе (зачувани) митови, или приказни. Голем број од митовите кои ја вклучуваат се однесуваат на обидите да ја преземе контролата на подрачјата на другите божества. Најпознатиот мит за Инана е приказната за нејзиното симнување во Подземјето, при што се обидува да го освои од нејзината постара сестра Ерешкигал. Тоа не ѝ успева, и затоа бива убиена од седумте судии на Подземјето. Благодарение на интервенција од страна на Енки таа е оживеана, но само под услов нејзиниот сопруг Думизид да ја замени во Подземјето.<sup>26</sup>

Дел од останатите божества се Ашур, Даган или Дагон, Думузид (Тамуз), Гештинана, Гула, Иштаран; во извесна смисла Гилгамеш, кон кого во извесен период имало развиено култ (иако, тешко дека исполнува доволно услови за да може да му се припише божественост); Ниншубур, помошничката на Инана, и други.

Ануна, Анунаки, или Анунаку, е име за група на богови во месопотамскиот пантеон, кое подоцна било употребувано за боговите на

<sup>24</sup> T. J. Schneider, *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*, 59.

<sup>25</sup> L. M. Pryke, *Ishtar*, 36-37.

<sup>26</sup> J. Black, A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia - An Illustrated Dictionary*, 108-109; S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*, 101; D. Wolkstein, S. N. Kramer, *Inanna: Queen of Heaven and Earth - Her Stories and Hymns from Sumer*, Harper&Row Publishers, New York City, 1983, 101ff. За симнувањето во Подземјето, S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*, 83-96; D. Wolkstein, S. N. Kramer, *op. cit.*, 71-89.

Подземјето (наспроти боговите на небото, Игиги).<sup>27</sup> Нема скорешни сеопфатни студии за терминот и поимот, веројатно и затоа што терминот благо се трансформира низ различните периоди, добивајќи различни значења, односно однесувајќи се на различни типови на божествено постоење. Терминот „Ануна“ (односно „Анунаки“) во сумерскиот систем ги опишува највишите богови во месопотамскиот пантеон, но исто така може да се однесува и на пантеон на партикуларен град или град-држава (како Ануна на Ериду или Ануна на Лагаш).<sup>28</sup> Нејасно е колку богови, или кои партикуларни богови се вклучени во Анунаки (постои текст од Ериду кој споменува педесет Ануна).<sup>29</sup>

Кога Крамер ги набројува четирите водечки божества (Ан, Енлил, Енки и Нинхурсаг/Нинма – сметајќи дека Ки е, всушност, Нинхурсаг),<sup>30</sup> и ги додава трите важни „планетарни“ (или „свездени“) божества (Нана/Син-месечината, Уту-сонцето, и Инана), претпоставува дека се реферирало на оваа група кога се споменуваат седумте божества кои ги одредуваат судбините. Педесеттемина „големи богови“ не се никогаш именувани, но се чини дека се идентични на Анунаки, претпоставува тој, децата на Ан, или барем на оние од нив кои не се ограничени на подрачјето на Подземјето.<sup>31</sup> Со оглед на тоа што под „Анунаки“ се вклучени сите големи божества на месопотамскиот пантеон, генеалогските конекции се различни од оние на индивидуалните божества кои ги конституираат Ануна боговите. Така, Ан понекогаш се споменува како татко на Ануна, или односител меѓу Ануна се споменуваат како братски/сестрински.<sup>32</sup>

Една од главните функции на Ануна боговите било да одлучуваат за судбините (како во сумерскиот мит *Енки и уредувањето на светот*).<sup>33</sup> Веќе во сумерските извори Ануна се понекогаш асоцирани со Подземјето, како во приказната *Симнувањето на Инана во Подземјето*.<sup>34</sup> Ануна,

<sup>27</sup> J. Black, A. Green, op. cit., 34.

<sup>28</sup> Како град со сопствен пантеон, посведочен од најраните периоди на историјата на градот, види кај G. Selz, „Studies in Early Syncretism: the Development of the Pantheon in Lagash, Examples for Inner-Sumerian Syncretism“, *Acta Sumerologica* 12, 1990, 111–142. За владетелите и дел од случувањата во Лагаш, кај В. Саракински, op. cit., 82–86, passim.

<sup>29</sup> A. Falkenstein, „Die Anunna in der sumerischen Überlieferung“, H. Güterbock, T. Jacobsen (eds.), *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday, April 21, 1965*, *Assyriological Studies* 16, Oriental Institute Press, Chicago, 1965, 130.

<sup>30</sup> S. N. Kramer, *The Sumerians*, 122.

<sup>31</sup> Op. cit., 123.

<sup>32</sup> A. Falkenstein, op. cit., 129–130.

<sup>33</sup> *Enki and the World Order* (translation), 1.1.3, l. 207, *ETCSL*, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr113.htm>.

<sup>34</sup> *Inana's descent to the nether world* (translation), 1.4.1, 167, *ETCSL*, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr141.htm>.

или седумте судии, судат за недозволеното влегување на Инана на територијата на Подземјето. Постои претпоставката дека во сумерскиот текстуален корпус Ануна се споменуваат само во книжевни текстови, и затоа не може да се говори за докази за нивно обожување, но постои и спротивната претпоставка, благодарение на понови текстуални докази од Ур III, во кои се чини дека се споменуваат жртвени понуди за Ануна(ки). Сепак, со оглед на тоа што се работи за само три споменувања во административни текстови, ова не значи дека треба да се говори за развиен култ на Анунаки.<sup>35</sup>

Сепак, во извесни случаи „Игиги“ (од старобабилонскиот период) го има значењето што „Ануна“ го имало кај Сумерците.<sup>36</sup> Во *Енума елиш* се раскажува како Мардук назначил на должност триста Ануна богови на небесата, и ист број на должност во Подземјето.<sup>37</sup> Конфузија во врска со терминот може да се забележи уште во антиката.<sup>38</sup> Во *Песната за Ера*, Игиги се јасно одделени од Ануна.<sup>39</sup> Анунаки се понекогаш повикувани во инкантацији и клетви, и мошне застапени во книжевните и митолошките текстови. Во *Епот за Гилгамеш*, „судијата на Анунаки“ е спомнат како титула на Гилгамеш<sup>40</sup> (веројатно реферирајќи на функцијата на Гилгамеш како судија во Подземјето).

Великите богови се претставувани антропоморфно во уметноста, додека пониските богови се претставувани преку хибриди, животни или персонифицирани предмети. Низ времето, овие елементи, како и други неантропоморфни елементи, како сончевиот диск, ѕвездата или младата месечина, се развиле во симболите кои ги замениле антропоморфните богови кои станувале сè подалечни, сè помалку достапни.

<sup>35</sup> Види ги претпоставките кај N. Brisch, „Anunna (Anunnaku, Anunnaki) (a group of gods)“, *Ancient Mesopotamian Gods and Goddesses*, University of Pennsylvania Museum, 2016, <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/anunna/index.html>.

<sup>36</sup> B. Kienast, „Igigiū and Anunnakkū nach den akkadischen Quellen“, H. Güterbock, T. Jacobsen (eds.), *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday, April 21, 1965*, 143.

<sup>37</sup> VI, 39-44; наведувањето оди како број на таблица, број на редови; користено е изданието *The Standard Babylonian Creation Myth - Enūma Eliš*, P. Talon (trans.), *The Neo-Assyrian Text Corpus Project*, Institute for Asian and African Studies, University of Helsinki, 2005.

<sup>38</sup> B. Kienast, op. cit., 144. Види го споменувањето во *Anzu (Late Babylonian Version)*, II, 155-175, B. R. Foster (trans. & ed.), *Before the Muses: an Anthology of Akkadian Literature*, vol. I, CDL Press, Bethesda, MD, 1996.

<sup>39</sup> I, 62-63; II, 8-9; V, 3. Користено е изданието *Erra and Ishum*, B. R. Foster (trans. & ed.), *Before the Muses: an Anthology of Akkadian Literature*, vol. II, CDL Press, Bethesda, MD, 1996, 757-789.

<sup>40</sup> VIII, 210. Користено е изданието A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Роднинските врски играле огромна улога во секојдневниот живот на Месопотамија, определувајќи го сечие место во оштеството. Исто-то важи и за надземната, небесната сфера. Односите меѓу боговите, чудовиштата, мудреците, демоните и луѓето биле определени од потеклото на секого, односно од Почетокот, од космогонијата. Тешко дека може да се говори за „стандардизирана“ космогонија пред *Енума елиш* (доцниот втор милениум). Мардук, богот на современиот Бабилон го заменува Енлил, богот на Нипур, другиот религиски центар. Порана верзија на митот, онаа која е дополнета во *Енума елиш*, постои како список на предците на Енлил, кој се користел за оплакувачките ритуали за мртвите богови од примордијалното свето време. Постојат разни варијанти на списокот во лексички текстови, списоци на богови и инкантации од третиот милениум и понатаму. Од различните фрагментарни информации од различните извори, космогонијата може да се реконструира (со резерва) на следниов начин.

Примордијалниот океан, Нама, создал суштество, Ан-Ки, тогаш сè уште недиференцираните Небо и Земја. Ова Небо-Земја суштество произвело машко-женски пар, Енки и Нинки, Господарот и Господарката Земја, првите од ланец на седум, четиринаесет или дваесет и една генерација, завршувајќи со Господарот и Господарката Дукут, персонифицираната и произведувачка света хумка<sup>41</sup> на Дукут, на која, и од која, Енлил, Господарот Воздух, се родил. По својата природа Енлил бил деифициран воздух; тој ги одделил Небото и Земјата, го вовел космосот во постоење, и станал првиот и главен бог на центарот на сега веќе достапното место за живеење. Главните и споредни, односно повисоките и пониски богови, биле родени, и ја населиле земјата, која сè уште не била довршена. Требало да се ископаат коритата на реките, и да бидат изградени местата за живеење за водечките богови, особено за Енлил. По извесно време, на боговите-работници им се смачила тешката работа, и се побуниле. За да им го олесни товарот, Енлил дал наредби да биде создадена замена - човекот, кој од тогаш натаму ќе биде одговорен за работењето. Антропогонијата се случила низ мешањето на глина со пролеаната крв на убиениот водач на побунетите, Ала (ваквиот елемент на примордијално насилство е речиси неодминлив во космогонијата).

Преку космогонијата се уредиле односите на моќта меѓу жителите на космосот. Така, великите богови (или националните богови) носат одлуки (*namtar*) и владеат. Локалните пониски богови мирно го следат

<sup>41</sup> Терминот „хумка“ се идентификува со „могила“; но во овој случај воопшто не се работи за гроб, туку за свето издигнување. Сепак, не е токму рид, и затоа е еднакво проблематично ако се нарече „свет рид“ (или „свето ритче“).

ваквиот космички центар и служат. Човекот е создаден како резултат на раздорот во врска со работата меѓу двете групи богови, и затоа, сè додека задоволително им служи, може да смета на поддршката од обете групи.

Одлуките на Енлил се ставаат во сила од духовите на Подземјето, или боговите кои се во негова служба. Со името „Одлука“ или „Судбина“ (namtaru) е неговиот син, помошник на Ерешкигал. Сопругата на намтару се нарекува едноставно „Таа-судбина“ (namtartu), или „Неговата чест е добра“ (израз за легалноста на службата на намтару). Покрај нив, постои и Смртта, како „господар на човекот“; касапот на Подземјето, bibbu, феиноформна персонификација на чумите; помошниците на смртта кои дејствуваат во групи - „констаблите“ (gallû), „замениците“ и „дневните демони“, врескачки манифестации на лошите вести.

На земјата, во човековите домаќинства и места, делумно независните натприродни спроведувачи на божјите одлуки носеле проклетство. Иако следеле наредби од центарот кој го воведува законот (правилата на боговите), сепак може да се сметаат за зли демони. Дури - иако ваквата формулација треба да се земе со резерва - и самиот Енлил во палатата Екур, изворот на правилата и наредбите и надгледувачот на оние страшни суштества кои ги спроведуваат, можел да има демонски карактеристики. Формата на намтару не е опишана, но во новоасирската *Визија на Подземјето* има квази-демонски службеници, претставени од хибриди. За изгледот на ваквите суштества речиси и да нема податоци од претходни извори. Лирата со глава на бик од Кралските гробови во Ур го претставува Подземјето како обратно од нормалниот свет (на живите): животните свират и пејат, и служат храна за гозба. Божествата кои поради одредени аспекти и во извесни периоди биле сметани за хтонски (на пример, Ниназу, Тишпак, Нингишзида и Иштаран), биле асоцирани со отровни змиски хибриди, а и самите биле повремено териоморфни. Се верувало дека богот на сонцето Уту/Шамаш се претворал во бик.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Затоа, се претпоставува дека познатата глава на бик претставена на лира треба да го претставува него (детали од сите делови: Lyre Fragment Bull Head, Object B17694B, Penn Museum Collections, [https://www.penn.museum/collections/object\\_images.php?irn=9347#image4](https://www.penn.museum/collections/object_images.php?irn=9347#image4)).

Лирата има преден панел, на кој се претставени четири сцени поврзани со раномесопотамски погребни ритуали. На првиот дел е претставен човек кој се бори со два бика со човечки глави. На вториот е покажана хиена која служи месо, и лав кој придржува куп. На третиот дел е претставено хибридно суштество, налик на коњ, кое свира лира во форма на бик (што и во денешната уметност би била интересна мета себе-референца). Четвртиот и најдолен регистар покажува човек-скорпија кој го чува Подземјето, како поздравува човек. Ова исто така оди во контекст на улогата на Уту/Шамаш како судија на мртвите. На лирата, тој е претставен како прет-

Ова беше само површна скица на главните божества низ различните културно-религиски традиции во Месопотамија, и поголемо внимание беше посветено на божествата кои се (по)релевантни во истражувањето на демоните. Извонредната комплексност на пантеоните на различните периоди на Месопотамија заслужува извонредно комплексни, посветени, плуриперспективни анализи. Затоа што во ваков текст не може да се опфати ниту инфинитезимален дел од фасцинантната многуслојност и општата културна важност на почетокот на западната цивилизација, беше понудена само скица.

Во следните делови вниманието ќе биде насочено кон демоните, кон амбивалентноста на демонското, и кон начините на кои луѓето се соочуваат со застрашувачката натприродна сфера. И на ова ниво, покрај на нивото на уредување и одржување на светот, божествата играат огромна улога, како во ситуациите во кои ги назначуваат демоните да извршуваат дејства на земјата и под земјата, така и во начините на кои се однесуваат кон верниците, кон страдалниците, оние кои молат за заштита, оние кои победуваат во постојаната борба на силите на доброто и злото, и оние кои губат.

---

седава со настаните прикажани на панелите под неговата глава, M. de Schauensee, *Two lyres from Ur*, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia, 2002, 17-50.



### 3.

## ХИБРИДНИ И ДЕМОНСКИ СУШТЕСТВА

---

### ОСНОВНИ ОПРЕДЕЛБИ НА ХИБРИДИТЕ И НА ЧУДОВИШТАТА

Во месопотамските јазици нема термин што совршено би кореспондирал со „чудовиште“. Оние суштества што сега се сметаат за чудовишта биле именувани според нивните териоморфни карактеристики (како „животни“) или според нивните функции како извршители на божествената волја (како констабли, *gallû*, или *ūtū*, дневни демони). Чудовиштата се текстуално дефинирани како група преку нивното појавување во ритуалите против натрапничкото зло, во описите на уметничките дела во храмовите и палатите, и особено во *Енума елиш*, каде ја сочинуваат војската на примордијалното море, Тиамат. Чудовиштата, како што беше споменато, се хибридни.<sup>1</sup>

Тиамат на нејзините „констабли“ им дала стравопочитувачки сјај (за сјајот, или божествената блескотност, или блескав ореол, *melamm/u*, ќе биде споменато и подоцна), и ги направила налик божества. Но, тие не се нарекуваат „богови“, и не се често вбројувани во списоците на божества. Во уметноста од пораните периоди, сè до првиот милениум, тие не биле претставувани како да ја носат круната со рогови, белегот на божественоста. Вообичаено немало развиени култови кон Чудовиштата. Сепак, има примери, како во средноасирскиот Ашур, каде деифициран бик-човек бил претставен како добива бронзен крст од неговиот слуга, а во необабилонскиот Урук, Лудиот пес и Лавочовекот биле претставувани како примаат жртвени понуди. Сепак, со текот на времето и Чудовиштата кон кои немало култни активности, а кои имале специфична онтолошка позиција, останале да постојат како пониски божества со ограничени задолженија.

---

<sup>1</sup> На пример, постои Лахму, или „Влакнесто“ (чудовиште), кое е потполно антропоморфно, но се разликува од цивилизираните жители на Месопотамија преку неговата барбарска голоотија и несредената коса – значи повеќе се работи за социјална хибриднаост, F. A. M. Wiggermann, „The Mesopotamian Pandemonium - A Provisional Census“, *SMSR* 77 2/2011, 302; F. A. M. Wiggermann, „Mischenwesen“, E. Ebeling, B. Meissner (eds.), *Reallexikons der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, B. 8, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1994, 222-246.

Колку што може да се забележи, има само ретки назнаки за потеклото и природата на Чудовиштата пред *Енума елиш*. Некои од нив биле бунтовни, некои имале улога во космогонијата (како лахму). Хибридноста на Чудовиштата од *Енума елиш* се должи на концепцијата за нивното потекло во примордијалното, предвременско, пред-„нормално“ постоење, во ембрионскиот (неиздиференциран) космос. Секако дека Морето, Тиамат, не е антропоморфно, што е типично за основните принципи во космогониските митови. Тиамат има рогови, опаш и виме; нејзиниот помошник Муму има овенска глава и блее (можеби затоа бил познат преку ономатопејското „му-му“/muh-muh). Бунтовноста на демоните, и особено, покорувањето на демоните и нивното вјармување во служба (на некој) се типични мотиви (подоцна ќе биде посочен овој пример низ примери за Седумте демони, како служители на божествата).<sup>2</sup>

Многу малку се знае за изгледот на божествата од примордијалниот космос. Сепак, хибридноста како нужно поврзана со примордијалниот хаос и диференцирањето на космосот е јасно покажана во текстот на *Историјата на Вавилонија* од Берос. Берос напишал историја на Вавилон околу 281 г. п. н. е., во т. н. хеленистички период. Според сопственото раскажување, тој бил халдејски свештеник на Бел (Мардук). Во неговото дело бил даден опис на Мудреците, нивните имиња, и со нив асоцираниите владетели. Изворната книга е изгубена, а делови преживуваат преку скратените и препишани делови од некои историчари, како Александар Полихистор, Јосиф, Абиден и Евзебиј. Според Мејер-Брстин, се работи за делумно метафорички текст, наменет да пренесе мудрости во врска со развојот на човекот, нијанса која се изгубила, останувајќи занемарена и некоментарирана низ подоцнежните пренесувања.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Во *Енума елиш*, судбината на победените, односно одлуката дали ќе бидат убиени или поразени и впрегнати во служба, зависи главно од тоа во која категорија на суштества припаѓат, односно каков тип на непријатели претставуваат. Откако Мардук ја убива Тиамат, нејзината војска е ставена во две групи. Оние кои се бореле со Тиамат биваат заробени (биле обиколени, и иако се обиделе да побегнат за да спасат жива глава, Мардук ги врзал и им ги смачкал оружјата, та тие останале во замка, криејќи се по аглите, во мизерија, во затвор, IV, 109-114). Чудовишните суштества кои се бореле со Тиамат, и кои самата ги родила, пак, не се третирали како воени заробеници, туку биваат веднаш уништени (суштествата покриени со застрашувачки блесок, толпата демони кои маршираа од десно на Тиамат, Мардук ги врзува и ги смачкува, IV, 115-119). Што се однесува до „боговите“ кои се бореле со Тиамат, иако се бунтовници и очигледно на погрешната страна на конфликтот, тие се сепак божествени, и затоа добиваат поблагонаклонет третман. Чудовиштата, пак, се сосема освоени (под услов да не се веднаш убиени), и целата автономија им е одземена и заменета со волјата на Мардук.

<sup>3</sup> S. Mayer Burstein, *The Babyloniaca of Berossus, Sources from the Ancient Near East* 1.5, Undena Publications, Malibu, 1978, 7-8.

Во текстот се раскажува како Тој (Оан/Уана или У-Ан, првиот рибомудрец), вели дека постоело време кога сè било темнина и вода, и дека во таа вода настанале чудни суштества со чудни форми. Така, луѓето биле родени со две крила, или со четири крила и две лица. Тие имале по едно тело и две глави, и биле и машки и женски, со машки и женски полови органи.<sup>4</sup> Исто така, биле родени и други луѓе, некои со нозе и рогови како кози, некои со нозе (и копита) како коњи, но со човечки горен дел. Овие биле хипо-кентаури по форма, пишува Берос. Биле родени и бикови со човечки глави и пси со по четири тела, со рибји опашки што им растат од задните нозе, и коњи со кучешки глави. Се родиле луѓе и други суштества со глави и тела на коњи и опашки како риби, и секакви суштества во форма на разни видови на сверки.

Покрај овие имало риби и лазачки нешта, и змии и уште поизвонредно различно формирани суштества, кои се разликувале во изгледот едни од други. Берос го завршува описот споменувајќи дека сликите на овие суштества се поставени во храмот на Бел (Мардук), што соодветствува со клинописната верзија на космогонискиот мит, каде Мардук поставува статуа на поразените чудовишни војници на Тиамат на портите на Апсу, за да биде потсетник, и никогаш да не се заборави.<sup>5</sup>

Разликата меѓу Чудовиштата и месопотамските демони<sup>6</sup> е во тоа што Чудовиштата, и покрај врската со инцијалната агресија, никогаш не

---

<sup>4</sup> Андрогиноста е концепт типичен за антропогонијата, но двојната половост не може да биде карактеристична за примордијалните асексуални суштества, на пример. Сепак, треба да се прави разлика меѓу асексуално суштество и дво(јно)полово суштество, особено ако се очекува понатамошна прокреација. Според Вигерман грешката во описот на хибридна сексуалност во случајов се состои во тоа што постоеле асексуални примордијални суштества, но тоа не биле Чудовиштата (F. A. M. Wiggermann, "The Mesopotamian Pandemonium", 304). Чудовишта може да формираат машко-женски парови, иако тие се непродуктивни. Во уметноста (на печати од доцниот прв милениум) тие биле прикажувани со брада и итифалични, освен една рибожена, која се појавува до нејзиниот брадосан машки пар.

Во овој аспект Чудовиштата се разликуваат од утуку (utukku) демоните, кои воопшто и немаат препознатливи делови, и кои биле иницијално мошне малку претставувани (можеби и затоа што биле непретставителни). Утуку, или удуг демоните, ќе бидат подетално разгледани во одделот за серијалот инкантацији *Удуг-хул*.

<sup>5</sup> *The Babyloniaca of Berossus*, 14-15.

<sup>6</sup> Обид за таксономија на Mischen-, односно, Zwischenwesen во месопотамскиот светоглед, кај K. Sonik, „Mesopotamian Conceptions of the Supernatural: A Taxonomy of Zwischenwesen“, *AfR* 14, 2013, 103-116. За предложената схема на разликување меѓу сферите на дејство и на дејственост кај демоните и чудовиштата, *op. cit.*, 113. Соник се обидува да го поедностави објаснувањето на важните, но имплицитни карактеристики што ги соединуваат индивидуалните меѓу-суштества (Zwischenwesen) со други кои се „како“ нив, а ги одделуваат од други категории на преодни (или меѓни)

биле сметани за донесувачи на страдање или на болест. Примордијалните Чудовишта на „Морето“ се однесувале како платеници. Поразени од боговите на редот, едноставно се префрлиле во нивна служба, за да станат чувари од демоните што се заканувале на земјата, на кралот, на луѓето. Затоа и постојат споменатите апотропејски хибриди, чудовишта, низ архитектурата: на портите, на сидовите, на сидините, под подовите на палатите и домовите. Покрај ова, претставите на Чудовиштата извршувале апотропејска функција и преку амајлии што се носеле на телото, или на цилиндричните печати низ различните периоди.

Чудовиштата како членови на компактна група на духови-помагатели треба да се разликуваат од хибридите, меѓутоа. Хибридите се дел од мошне поголема и некохерентна група која се менувала низ времето, која ги исклучува големите богови, а вклучува некои од помалите божества, Мудреците, повеќето од „службениците“ од Подземјето, и во подоцнежните периоди, злите демони.

Група која може да се асоцира со Чудовиштата,<sup>7</sup> е таа на Четирите ветра. Се работи за натприродни хибриди, кои иако понекогаш носат круни со рогови, не се сметаат за наполни божества и не фигурираат на списоците на богови. Четирите ветра се разуздани, но не се дејствители на болест и зараза, туку, како Чудовиштата, може да се однесуваат како заштитни духови во служба на боговите. Не се знае ништо за нивното потекло.

Демонот на ветерот, Пазузу, има амбивалентна функција: тој е истовремено демон и апотропејски хибрид. Почетна точка за дискусијата за ветровите е цилиндричен печат, веројатно од Сипат во доцниот деветнаесетти век п. н. е. На печатот се претставени четири џиновски крилести суштества, околу помал бог на бурата, или лаво-грифон, кој плука вода. Поврзувањето на четирите суштества со богот на бурата не е случајно, затоа што се покажува и во серија на современи и подоцнежни печати.<sup>8</sup> Вигерман смета дека очигледната идентификација на овие четири суштества со четирите ветра е поддржана, доколку подетално се поглед-

---

суштества, како духовите, вештер(к)ите и Мудреците. Во овој контекст, и оние *Zwischenwesen* кои се сметаат за Чудовишта, и оние кои се дефинираат како демони, имаат неколку заеднички карактеристики, кои ги одделуваат од другите меѓу-суштества од натприродното подрачје на Месопотамија: аномалии во физичките тела, географски егзил, и социјална алиенација (на ваков или онаков начин).

<sup>7</sup> „формално и функционално“, како што определува Вигерман (F. A. M. Wiggermann, *op. cit.*, 305).

<sup>8</sup> F. A. M. Wiggermann, „The Four Winds and the Origins of Pazuzu“, J. Hazebos, A. Zgoll, C. Wilcke (eds.), *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient Beiträge zu Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2007, 127.

не иконографијата.<sup>9</sup> Групата се состои од тројца машки членови и еден женски член. Според легендата за Адапа, Јужниот ветер е женски, додека другите тројца се машки.<sup>10</sup>

Групата на печатот кого Вигерман го анализира се дели на два дела: Јужниот ветер и делумно териоморфното суштество спроти неа, и двајца други, обајцата антропоморфни, но со крила, со тоа што едниот е наведнат. Наведнатата фигура, „акробатот“, е Западниот ветер. Во следенето на лексичката традиција наназад кон раниот династички период, имињата на четирите ветра се прикажуваат како „светол лав“, и „крунисан дневен демон“. Низ оваа традиција Западниот ветер се разликува од Источниот ветер преку употребата на негација за определувачките карактеристики: тој не е совршен, не се издигнува од земјата, не е исправен нагоре. Ова потврдува дека свитканата фигура е Западниот ветер, кој не е исправен, туку, напротив, искривен. Во генеалогичката на Пазузу исто така фигурира искривеноста.<sup>11</sup> Искривеноста, или обратноста, е типична демонска карактеристика низ древните верувања, која ќе биде на кратко покажана и во староегипетската демонолошка традиција.

Според Вигерман, иако групата како целина немала историја пред вториот милениум п. н. е., персонификацијата на ветровите има корени во третиот милениум.<sup>12</sup> Претходници на боговите на ветрот се јавуваат во раниот династички период, смета Вигерман.<sup>13</sup> На академски печат е прикажан победник над човечки непријатели, поврзан со Адад, Гудеа реферира на Северниот ветер како на човек со огромни крила.<sup>14</sup> Таква фигура е претставена на современ печат како ги придружува Адад и божицата на дождот. Вигерман определува дека скимитарот што оваа фигура го држи го поврзува со сликите на Северниот ветер кој држи кама. Исто така, ова може да се поврзе со епизода од фолклорот зачувана во *Маклу* („горење“, серијал академски инкантациии во голема мера посветени на изведувањето на ритуал против вештерството, кишпу/ *kišpū*),<sup>15</sup> каде Северниот ветер ги растерува облаците како „стрижач на небото“. Од силниот и студен Северен ветер се очекува да го разведри небото, што е покажа-

<sup>9</sup> Ibid; Wiggermann, „Mischwesen“, 239ff, во контекст на крилести суштества општо земено.

<sup>10</sup> За сложената јазичка поделба на машки и женски, кај F. A. M. Wiggermann, „The Four Winds and the Origins of Pazuzu“, 127.

<sup>11</sup> F. A. M. Wiggermann, op. cit., 128.

<sup>12</sup> Op. cit., 129.

<sup>13</sup> Op. cit., 128-129.

<sup>14</sup> Gudea Cyl. A, XI, 22, The Cylinders of Gudea, *The Harps that Once ... - Sumerian Poetry in Translation*, T. Jacobsen (trans.), Yale University Press, New Haven-London, 1987, 386-444.

<sup>15</sup> V, 85. Користено е изданието Т. Abusch, *The Magical Ceremony Maqlû - A Critical Edition*, Brill, Leiden-Boston, 2016.

но и во предзнак од неоасирско писмо: ако небото е облачно, иако ветрот дува низ него, ќе има гозба на Нергал и соодветно добитокот ќе се намали.<sup>16</sup> Ненормалната ситуација (собирањето на облаци и покрај Северниот ветер кој би требало да ги растера) претставува лош предзнак.

Во преминот од бронзеното кон железното време, групата го губи својот поранешен иконографски интегритет. Постојат неоасирски текстови од кои се дознава за присуството на ветровите во култен контекст. Иако нема директен текстуален доказ, четирите крилести богови кои танцуваат на грифони се веројатно наследници на некакви порани прикази. Јужниот ветер е најчесто застапуван. Таа може да се препознае како божица на ветрот од Доцното бронзено време, но истовремено ѝ се губат крилата, а со тоа и делови од претходниот идентитет, а после бронзеното време понекогаш ги носи роговите на божественоста.<sup>17</sup>

Вигерман нотира дека во книжевните традиции на третиот милениум Четирите ветра се многу повеќе териоморфни од суштински антропоморфните верзии од средното и доцното бронзено време.<sup>18</sup> Такви чудовишта, кои ги претставуваат насилните временски феномени, може да се забележат низ академската уметност, а нивните наследници во подоцнежната уметност задржале дел од симболичката вредност. Во доцното бронзено време се јавува ново чудовиште од тој тип, абубу-змејот, кој ја претставува поплавата (насилен метеоролошки феномен) и личи како лаво-грифон, друг вид на змеј на бурата.

Сепак, текстовите не раскажуваат за митолошките и религиските карактеристики на ветровите. Освен тоа дека се роднини (деца од една мајка), не се знае ништо за генеалогичката. Се знае дека се натприродни патници, дома и низ светот (затоа се нарекувани „гласници на Ану, кралот“). Од *Епос за Гилгамеш* се знае дека ги имале научено патиштата на земјата од горе, и по поттик на Уту го водат Гилгамеш во неговото патување кон Кедровата гора (водичи на Гилгамеш во авантурата кон Кедровата гора од *Приказната за Гилгамеш и Хувава*, пак, се божествено назначените Седуммина, или Седумте демони). Постојат ритуали во кои патниците бараат заштита од четирите ветра од убиствени непријатели. Се знае и за инкантиција од непубликуван кралски ритуал против човечки непријатели: Јужниот и Источниот ветер се повикани како заштитници. И таму и на други места се претставени со некаква врста на фигурини.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> *Altbabylonische Briefe*, 4, 405:14 apud F. A. M. Wiggermann, op. cit., 129/non vidi.

<sup>17</sup> Op. cit., 130.

<sup>18</sup> Op. cit., 131.

<sup>19</sup> G. Meier, „Keilschrifttexte nach Kopien von T. G. Pinches. Aus dem Nachlass veröffentlicht und bearbeitet. 10. Ritual für das Reisen über Land“, *AfO* 12, 1937-1939, 143, ii 32.

Преку разни печати се потврдува дека природната средина на ветровите е токму природата: тие се опкружени со див свет, или се прикажани како скротители на животни (особено Јужниот ветер). Во оваа смисла, се верувало дека повикани во соодветни ритуали, може да ги заштитат полињата од штетници.<sup>20</sup> Ветровите само понекогаш биле јасно прикажувани како натприродни суштества, и ретко се сметаат за богови (сепак, има прикази со круната на божественоста од доцното бронзено време). Секој од ветровите бил асоциран со бог: Јужниот со Еа, Источниот со Енлил, Северниот со Нинлил и Западниот со Ану (значењето на асоцијациите се чини нејасно).

Студеникавиот Северен ветер, стрижамот на небото, имал статус на добронамерно суштество. Стариот Јужен ветер бил понекогаш сметан за добар, а понекогаш за зол (односно, таа била сметана за добра или за зла). Така, се верувало дека таа е ветрето на Еа, чие дување е благонаклоно, и во инкантациите се повикува да се здружи со браќата против убиствените непријатели.<sup>21</sup> Во нејзиниот зол аспект, Јужниот ветер е ист како алу-демонот, кој ја покрива земјата. Се јавува и поговорка според која Јужниот ветер ги соборува луѓето кои со налет ги удира. Вештерката (изведувачот на вештерство, оној кој се занимава со забранета магија) е замислена како Јужен ветер кој носи облаци, кого го растерува Северниот ветер.<sup>22</sup>

Општо говорејќи, ветрињата, ветровите и бурите претставуваат добри, зли, или неутрални намери. Така, постојат следниве концепти. Алу е демонизиран атмосферски феномен, можеби изворно идентичен со Бикот на небото: гулулу е демон на ветрот; идипту е налет на ветер, демон кој се наоѓа на портата на Подземјето. Потоа, имхулу е зол ветер, шару е дух-ветер, се однесува и на боговите и на мртвите, а се смета и за причина за болест. На Пазузу, на пример, се реферира како на „шару“. Шеху е ветер, здив, пројава, еманација, и некој може да биде опседнат од него. Уму е дневен демон, кој е насилен демон на лошите вести, и кој се пројавува во бурното време. Закику е фантом, опседнувачки дух, дух од замината душа, како и бог на соништата.<sup>23</sup> Некои од овие закику се возду-

<sup>20</sup> A. R. George, „The Dogs of Ninkilim: Magic against Field Pests in Mesopotamia“, *Landwirtschaft im alten Mesopotamien – Ausgewählte Vorträge der XLI. Rencontre Assyriologique Internationale, Berlin 4.–8.7. 1994*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 1999, 299.

<sup>21</sup> G. Meier, op. cit., 143, ii 24.

<sup>22</sup> Maqlû, V, 82 ff.

<sup>23</sup> Во инкантациите Гелер (M. J. Geller, *Healing magic and evil demons: canonical Udug-Hul incantations*, De Gruyter, Boston, 2015 – во понатамошниот текст сите *Удуг-хул* инкантации се наведувани од ова издание), го преведува терминот *zaqiqu* со *wraith(s)*, што нема соодветен еквивалент во повеќето јазици. Терминот е од шкотско потек-

шести, немоќни и безопасни, но може да предизвикуваат болести. Покрај ова, умеат да пренесуваат пораки од боговите до соништата (така, Ветрето, богот на сонот, е „син на Шамаш“).

Во нивните потфати против страдањето и болестите, примордијалните Чудовишта и Ветровите биле поддржувани од Седумте мудреци. Од доцното бронзено време натаму, кога митологијата била реструктурирана, се јавува визуелен и текстуален материјал за овие суштества. Апкалу (акад.) или Абгал (сум.) се термини најдени во клинописните натписи, и општо земено значат „мудар/мудри“, односно „мудреци“. Во неколку контексти Апкалу се седумте полубожества, понекогаш опишувани како делумно луѓе, делумно риби, асоцирани со човечката мудрост и познание. Низ научната литература за овие суштества се зборува како за „Седумте мудреци“. Понекогаш мудреците се асоцираат со специфичен примордијален владетел. После дилувијалните случувања се споменуваат други мудреци и кралеви, со тоа што, после потопот, мудреците се сметаат за луѓе, и во некои извори се разликуваат така што се нарекуваат „Уману“, не „Апкалу“. Како знак на мудрост и знаење, термините „Апкалу“ (и „Абгал“) се употребуваат и како епитети за боговите и кралевите, како Еа и Мардук (мудри меѓу боговите), или на Енлил, Нинурта и Адад, и за мудреците како Адапа (извонредно умен човек, херојот од сумерската верзија на митот за падот на човекот).<sup>24</sup> Терминот „Апкалу“ е употребуван и при реферирањето на фигурите од апотропејските ритуали, кои вклучуваат човекорибји хибриди кои ги претставуваат Седумтемина, но и птицоглави и други мешани суштества. Првиот од Седумте, според *Историјата на Вавилонија* од Берос, на луѓето им пренесол знаење, и ги им го кажал космогонискиот мит, *Енума елиш*. Знаењето на космогонијата го претпоставува знаењето на сè друго. Раскажувањето на космогонијата овозможува што било да почне, да биде, да биде научно и создадено.

Првиот<sup>25</sup> од митолошките мудреци риболуѓе е Оан (сумерски) или Уана/У-Ан (акад.).<sup>26</sup> Кванвиг смета дека треба да се земе предвид де-

---

ло, и се однесува на штотуку заминат дух/душа, или на блед отпечаток (или трага) на замината душа, призрак, фантом, појава на зло натприродно суштество. Во романтизмот терминот се проширил низ англиската книжевност, и потоа станал општо познат со Назгулите, призраци на прстенот од *Господарот на прстените* на Толкин (Tolkien).

<sup>24</sup> M. Civil, I. J. Gelb, B. Landsberger, A. L. Oppenheim, E. Reiner (eds.), *The Assyrian Dictionary*, part 2, Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 1968, 172-173. Митот за Адапа кај R. W. Rogers (trans., ed.), *Cuneiform parallels to the Old Testament*, Oxford University Press, London, 1912, 67-76.

<sup>25</sup> Се верува дека Мудреците се: Уана (Оан), кој ги завршил плановите за небото и земјата; Уанедуга, кој бил обдарен со сеопфатна интелигенција; Енмедуга, кому му била проречена добра судбина; Енмегалама, кој бил роден во куќа; Енмебулуга, кој по-

ка Адапа е еден од Апкалу, или дека е име за некој од Апкалу. Постојат и сличности меѓу Утуабзу, седмиот Апкалу, за кого се велело дека се искачил на небото (Бит Месери), и митот за Адапа кој исто така се искачил кон небесата. И за Адапа и за Апкалу постојат приказни што ги позиционираат меѓу светот на луѓето и на боговите. Оан од грчката верзија го пренесува знаењето за цивилизираното живеење на луѓето, а Адапа се има здобиено со совршено разбирање на плановите на земјата.<sup>27</sup>

Се раскажува дека во првата година, од дел од еритрејското море се појавило животното обдарено со разум, наречено *Оан*. Целото тело на животното било како она на риба; и под рибјата глава имало уште една глава, и стапала под тоа, слични на тие на човек, поврзани под рибјата опашка. Неговиот глас, и јазикот, биле артикулирани и човечки. Претстава на него е зачувана до ден денес (од раскажувањето според Аполодор). Важно (и корисно) е дека суштеството им дава на луѓето увид во писменоста и науката, и во секаков вид на уметност. Според приказната, тоа ги научило луѓето како да конструираат живеалишта, да основаат храмови, да составуваат закони, и им ги објаснило принципите на геометриското знаење, потоа, како да ги разликуваат семињата од земјата и како да собираат плодови. Накратко, ги поучило за сè што може да ги омекне манирите и да го очовечи човештвото. Толку биле универзални и соодветни неговите поуки, што ништо не требало да се додаде на тој материјал за да се подобри.<sup>28</sup> Понатаму се раскажува како после зајдисонце, обичај на ова Суштество било да се нурне повторно во морето, и да живее цела ноќ во длабочините (се работи, значи, за јасно амфибично суштество).

Покрај ова, се смета дека Оан пишувал за создавањето на човештвото, за различните видови на живот на луѓето, за нивните општествени и правни смерници. Во овој зачуван текст потоа следи скратена верзија

---

раснал на пасиште; Ан-Енлилда, создавачот на градот Ериду; и Утуабзу, кој се искачил на небото. За списокот на овие личности види кај A. Lenzi, „The Uruk List of Kings and Sagen and Late Mesopotamian Scholarship“, *JANER* 8.2, 2008, 137-169.

<sup>26</sup> Веројатно не се работи за споменатиот Адапа, рибарот од митот за Адапа, синот на Еа, туку можно е терминот „адапа“ да се употребувал како апелатив за „мудар“, R. Borger, „The Incantation Series Bit Mēseri and Enoch’s Ascension to Heaven“, R. S. Hess, T. D. Tsumura (eds.), *“I studied inscriptions from before the flood”*, *Ancient Near Eastern, literary, and linguistic approaches to Genesis 1-11*, Eisebrauns, Winona Lake, 1994, 228-229.

<sup>27</sup> За паралели меѓу приказните и определувањето на сличностите меѓу Адапа и првиот и последниот Апкалу, кај H. Kvanvig, *Primeval History: Babylonian, Biblical, and Enochic: An Intertextual Reading*, Brill, Leiden, 2011, 117-129.

<sup>28</sup> I. P. Cory (trans., ed.), *The Ancient Fragments; containing what remains of the writings of Sanchoniatho, Berossus, Abygenus, Megasthenes, and Manetho*, William Pickering, London, 1828, 24-38.

на *Енума елиш*, што Берос му ја припишува на Оан (идентичен со примордијалниот Мудрец Уана/Уана-Адапа),<sup>29</sup> според верзијата од Александар Полихистор, зачувана кај Евзебиј и Синкел.<sup>30</sup> Што се однесува до релевантноста за Апкалу, списоците на Берос соодветствуваат со списокот на Апкалу, иако постојат разлики и варијации.<sup>31</sup>

Како Чудовиштата и Четирите ветра, и Мудреците се натприродни хибриди, но не се богови, иако понекогаш се претставувани со роговите на божественоста. Мудреците се риболуѓе кои се појавиле од Морето, или, според клинописните извори, биле родени во Потокот (нару), но после антропогонијата, што значи и после преминот од хаос во космос и топогонијата, од светата безвременост кон историското траење. Ова се забележува и во „првата година“ и „еритрејското море“ споменати во раскажувањето од Берос.

Како Чудовиштата, Мудреците се спротивставуваат на неволјите и на болестите, но тоа не го прават со груба сила, туку со прочистувачките ритуали кои ги донеле со себе од длабочините на примордијалниот поток. Со тоа што Мудреците се донесувачи на знаењето и на учењето, се сметале за заштитници на научниците и на егзорцистите, знајци кои ги прочистувале жртвите на демоните, ритуално набркувајќи ги.<sup>32</sup> Може да се резимира дека примордијалните демони се соперници на Мудреците, а Чудовиштата им се сојузници.

---

<sup>29</sup> Интересно е што долгата форма на името може да се чита како првиот ред од *Енума елиш* напишан логографски. Според ова, припишувањето на космогонискиот текст на предокот (односно воведувачот) на писарската вештина, на писменоста и науката, веројатно постоело долго пред Берос. Вигерман потсетува дека првиот ред гласи: „Кога (у/и) горе (анна/анпа) небесата (ан/ан) не беа (ан/ан) сè уште именувани (пада/пада)“ - содржењето на името е очигледно. Ова значи дека космогонијата станува извештај од сведок, пренесен кон сегашноста од Мудрецот кој го напишал и од неговите наследници (F. A. M. Wiggermann, „Mesopotamian Pandemonium“, 306). Таквото пренесување уште повеќе ја засилува светоста на приказната за настанокот, и важноста на светиот предок кој учествува во космогониската хиерофанија.

<sup>30</sup> Во текстот потоа има опис за тоа дека во втората книга се наоѓала историјата на десетте кралеви на Халдејците и периодите на секое владеење, сè до времето на потопот, после што има раскажување за дилувијалниот мит. Потоа следуваат приказните за Авраам, уништувањето на Храмот, Набуходоносор, и други, I. P. Cory, op. cit., 24-38.

<sup>31</sup> За претпоставените поклопувања меѓу Берос и кралевите и Апкалу во *Списокот на кралеви на Урук*, види *The Babyloniaca of Berossus*, 18-19.

<sup>32</sup> Прочистувачката течност за која се раскажувало, содржана во садот од кој Рибомудрецот ја попрскува жртвата на демонски напад е света вода „од изворот на потоците“ (F. A. M. Wiggermann, 307).

## ХИБРИДНИТЕ СУШТЕСТВА ОД ВИЗИЈАТА НА ПОДЗЕМЈЕТО

Во следниот дел ќе бидат накратко опишани хибридните суштества што може да се сретнат во Подземјето. Тие се вклопуваат во општата злокобна атмосфера, но не се демони. Не дејствуваат како демони, ниту нивната улога во Подземјето е онаа што стандардно им се припишува на демоните на земјата: да носат неволји, болештини, непогоди, односно општа и индивидуална мизерија.

Асирското Подземје било опишувано како мрачен „пекол“ чии жители се како птици, лишени од светлина, и имаат земја и глина како храна. Тоа е земјата од која нема враќање, куќата која никој кој влегол не ја напушта, до која се стигнува преку патека која не дозволува враќање. Покрај како мрачен пекол, меѓутоа, асирското Подземје треба да се гледа и како место за иницијација. Херојот, или духовниот патник, него може да го посети додека е сè уште жив, и како резултат се здобива со нови знаења и го менува животот.<sup>33</sup>

Општо земено, подоцните текстови ги опишуваат сите демони и слуги од Подземјето како хибриди, што значи дека формално не се разликуваат од групата на чудовишни помагачки духови, а сепак, очигледно се работи за различни суштества. Во *Визијата на Подземјето*,<sup>34</sup> на пример, опишан е бог или дух (илу), „зол утуку“ (утуку, односно удуг, зол демон) како хибрид со лавовска глава и рацете и нозете како анзу-птица. Овој неоасирски текст од седмиот век п. н. е., може да се смета како прво патување во пеколот низ визија, антиципирајќи ги апокалиптичните патувања отаде, како тие од *Книгите на Енох*, *Откровението по Јован*, или најпознатото такво патување, *Пеколот од Божествената комедија*.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Eisen, Winona Lake, IN., 1998, 268 ff. За патувањето кон Подземјето, како одење/лизнување, за начините на премин кон, и за излегувањето од Подземјето, кај D. Katz, *The Image of the Netherworld in Sumerian Sources*, CDL Press, Bethesda, MD, 2003, 32-42.

<sup>34</sup> Иако во македонскиот јазик вообичаената формулација е „визија за“, во овој контекст е употребена формулацијата „визија на“, затоа што акцентот е врз искусувањето преку учество, преку впечаток на дејствување, а не само на набљудување. Користено е изданието „The Underworld Vision of an Assyrian Prince“, A. Livingstone (ed.), *Court Poetry and Literary Miscellanea*, Helsinki University Press, Helsinki, 1989, 68-76 (од таблицата VAT 10057, според верзијата ZA 43 1).

<sup>35</sup> За влијанијата, види, на пример, кај Колинс, кој смета дека „формално, *Визијата* е од големо значење за заднината на раните еврејски апокалипси, но е порелевантна за патувањата во светот отаде на Енох, отколку за симболичката визија на Даниил“, J. J. Collins, *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Brill, Leiden, 1997, 147-148. Кванвиг смета дека се работи за позадина за *Даниил 7* - H. S. Kvanvig, „An Akkadian

Во две илјади години клинописна книжевност нема други примери од жанрот – најслично дело е *Книгата на Набљудувачите* од *Книгите на Енох*. Очигледни се митските и епските корени во симнувањата во Подземјето од месопотамската традиција (Инана и Гилгамеш), но постојат и разлики од сумерските и акадските претходници.<sup>36</sup> Може да се смета дека интегрирајќи го форматот (и на некој начин содржината) на така наречениот *Göttertypentext* (скратено како *GTT*)<sup>37</sup> во текстот на *Визијата на Подземјето*, авторот можеби вовел „филозофски“ дискурс во раскажувањето.<sup>38</sup>

Текстот е раскажуван во трето лице, но *Визијата* ја крши ваквата враменост, префрлајќи се во исповед во прво лице, и во раскажувачки пресврт, самата приказна станува искупување на раскажувачот за гревот кој бива осуден во визијата. Како што формулира Сандерс, раскажувањето е оживеано од такви чудни стилистички карактеристики, како „преобилен, педантерски научен список на богови и демони кој завршува со признанието на раскажувачот дека не ги знае имињата на последните двајца (r.8), и со епски компарации кои кулминираат со сликата на свиња во сексуален однос (r.30-31)“.<sup>39</sup>

Протагонистот е човечко суштество, не бог или полубог од митското минато, кој патува кон Подземјето не физички, туку во сон, или во ноќна визија. Така искусува откровение од божество на престолот, пред кое паѓа од страв. Откривањето оди како богот да објаснува или да толкува нешто, но нема претходен опис на тоа што бива објаснувано. Откровението се однесува на предокот на протагонистот, голем земски крал кој сега лежи закопан во Подземјето. Увидот во божествената правда завршува со порака од божеството, кое го прекорува протагонистот водејќи го кон промена во личноста и однесувањето кога ќе се врати на земскиот живот.<sup>40</sup>

---

vision as background for Dan 7?“, *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* 35:1,1981, 85-89. Види го и приказот на Колинс, J. J. Collins, „*Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man by Helge S. Kvanvig - A Review*“, *JLB* 109, 4, 1990, 715-718.

<sup>36</sup> S. L. Sanders, „The First Tour of Hell: from Neo-Assyrian Propaganda to Early Jewish Revelation“, *JANER* 9, 2009, 151-152.

<sup>37</sup> S. L. Sanders, op. cit., 156-158.

<sup>38</sup> J. Bach, „A Transtextual View on the 'Underworld Vision of an Assyrian Prince'“, S. V. Panayotov, L. Vaćln (eds.), *Mesopotamian Medicine and Magic - Studies in Honor of Markham J. Geller*, Brill, Leiden-Boston, 2018, 70.

<sup>39</sup> S. L. Sanders, op. cit., 156.

<sup>40</sup> Ваквите карактеристики се единствени во стариот Исток и слични на обемниот жанр на доцноантичка книжевност, почнувајќи од еврејските апокалипси од хеленистичкиот период. Старогипетските патувања во пеколот се хеленистички или по-

Текстот ја опишува непријатната ситуација во која се наоѓа Кума(ј) (или Кумаја), принц кој минува низ лична криза. После оштетен дел од текстот, Кума е претставен како се консултира со претскажувачи за помош,<sup>41</sup> и трупа скапоцености.<sup>42</sup> Опкружен со изобилство, тој е сепак во паника, не се одмара ноќе, ниту престанува да липа.<sup>43</sup> После втор наплив на липање, решава да оди во Подземјето; и намерно се обидува да предизвика визија, или токму патување. Можно е ваквата горделивост во желбата да ја премине границата меѓу светот на мртвите и светот на живите да е разлогот за ужаснувачката визија што ја искусува, веќе од претходно бивајќи емоционално лабилен.<sup>44</sup>

Молејќи се за помош од Ерешкигал, кралицата на Подземјето, Кума некако ја навредува, иако нејасно како (тој го разгневил срцето на бога, додека постојано изговарал благослови).<sup>45</sup> Таа му се појавува во сон, само за да му каже дека нема намера ништо да му каже („Нема да ти одговорам“).<sup>46</sup> Принцот се буди, проколнувајќи го сонот и плачејќи, и пов-

---

доцнежни. На пример, приказната за Сетне Кхамвас, или Сетна, кого неговиот син го води во Дуат, е од демотски папирус од римскиот период (р. Lichtheim 125), и во неа се забележуваат хеленистички концепции за наградувањето на праведните после смртта, страдањето на грешниците во согласност со нивните гревови, и улогата на ангелот-придружник. Во приказната за Сетне, богот Хор се појавува како негов син, *The Adventures of Setna and Si-Osire (Setna II)*, W. K. Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, Yale University Press, New Haven-London, 2003, 470-489.

<sup>41</sup> „The Underworld Vision of an Assyrian Prince”, I.2.

<sup>42</sup> Op. cit., 8.

<sup>43</sup> Op. cit., 19.

<sup>44</sup> Адапа, получовечкиот мудрец кој успешно влегува во рајот, исто така се појавува и во патување во Подземјето со страшни последици. Текстот за Адапа е претерано уништен за да има конзистентна наративна смисла, но се чини дека наликува на *Визијата на Подземјето* во описот на обидот, поттикнат од тага, да сирне „во живо“ во животот после смртта, како и во вознемирувачката природа на тоа што се дознава таму. Емоционалната нестабилност се чини како првиот чекор кон лиминалниот премин од овој тип. Според раскажувањето за Адапа, тој веројатно липал на Мардук, а резултатот е во тоа што боговите реагираат некако на тажачката, но се чини дека не помагаат. Во ова се вмешува кралот, и така заедно со Адапа се симнуваат во земјата и влегуваат во гроб. Можно е да прават извесна форма на некромантија, затоа што се споменува древен труп од најдалечните времиња. Се симнуваат низ длабочините и ја уништуваат вратата на гробницата, после што има некакво трауматично искуство, кое не е зачувано. Кога текстот повторно станува читлив, исплашени, бараат од ковач да ја запечати гробницата, и кога Адапа повторно го сретнува ковачот вознемирено прашува дали вратата кон гробот е сигурно затворена (користен е текстот *Adapa and Enmerkar*, B. Foster (ed.), *Before the Muses*, 435-436).

<sup>45</sup> „The Underworld Vision of an Assyrian Prince”, 29.

<sup>46</sup> Op. cit., 36.

торно ѝ се помолува. Потоа искусува наполно оформена визија на Подземјето, која не е токму сон, или секако не е обичен сон.<sup>47</sup>

Во сонот на Кума тој е заробеник (...), и го гледа застрашувачкиот сјај (во Подземјето).<sup>48</sup> Кума раскажува: „го видов Намтар, заменикот на подземниот свет, кој ги прави утробните претскажувања“ (знаците што се гледаат во утробите). Пред Намтар стоел човек, додека му ја држел косата во неговата лева рака, и мавтајќи со бодеж во десната рака.<sup>49</sup> Намтару, неговата жена, имаше глава на херувим,<sup>50</sup> раскажува Кума, со чо-

---

<sup>47</sup> Употребата на термин што се употребува за перципирииви, реални физички објекти го нагласува впечатокот на визијата, како таа реално да се случува. За разликата меѓу сон и визија и карактеристиките на визијата, види кај I. Winter, „The Eyes Have It: Votive Statuary, Gilgamesh's Axe, and Cathected Viewing in the Ancient Near East”, R. S. Nelson (ed.), *Visuality Before and Beyond the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, 22-44, особено 33ff.

<sup>48</sup> „The Underworld Vision of an Assyrian Prince”, r.1.

<sup>49</sup> Op. cit., r.2.

<sup>50</sup> Употребата на „херувим“ како концепт од библиската христијанска традиција во овој случај е несоодветна, но е направена за да се разлучи од неколку пати споменатите мешани суштества (хбриди), односно да се истакне како посебен вид на *Mischenwesen*.

Идејата за херувимот како мало и крилесто дебелко момче е христијанска, но со корени во класичната уметност и митологија. Херувимите во оваа смисла не се теолошки релевантните ангели од небеската хиерархија, со ангелски функции и сложена онтологија, тука асоцирани со *putto*, со Ерос (односно Купидон), кои станале мошне популарни низ ренесансната уметност. Концепцијата за херувим (во оваа форма името ја отсликува еврејската множинска форма, иако низ повеќето јазици се употребува и за едно засебно суштество; единната од еврејскиот термин, *kruvim* или *keruvim*, кога вака би ја транспонирале во македонскиот јазик би била „крув“, односно „херув“) се проширила низ западното христијанство преку химните и божиќните песни. За развојот види кај A. Wood, *Of Wing and Wheels: A Synthetic Study of the Biblical Cherubim*. Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2008, 2–4.

Пример за хбрид е бабилонскиот ламасу или шеду, заштитнички дух со форма на сфинга, кој има крила на орел, тело на лав, и глава на крал. Прикази на вакви суштества се типични низ уметноста на блискиот Исток. Крилата, веројатно поради нивната убавина и пријатната асоцијација на лет, наскоро станале типичен дел од амалгамизираните суштества, и животните од различни видови биле украсувани со нив. Стереотипичната слика на ангел што ја имаме сега (но која не е изворно библиска – ангелите се суштества од други димензии кои се извонредно чудни, трансцендентни и страшни за луѓето, затоа и типичниот ангелски поздрав „Не плаши се“ кога им се прикажуваат), е резултат на додавањето на крилата на човечката форма. Крилестиот лав со човечка глава пронајден во Феникија и Канаан од доцното бронзено време е мошне повообичен од кое било друго крилесто суштество, и затоа неговата идентификација со херувим е сигурна, смета Олбрајт (W. A. Albright, „What were the Cherubim?”, *Biblical Archeology* 1, 1938, 1–3).

вечки раце и нозе. Смртта ја имаше главата на змеј, неговите (машкиот род е поради машката природа на Смртта) раце беа човечки (r.3).

Темелниот список на присутните ужаснувачки суштества го следи мошне познатиот формат на текстови како Göttertypentext, начин на опишување на сликите на боговите и на демоните што оди од главата кон рацете и нозете и кон предметите што се носат или се газат, низ стандардна терминологија. Злобниот дух имаше човечка глава и раце, раскажува Кума, беше крунисан со дијадема, и имаше нозе на орел. Со левата нога газеше врз крокодил. Алухапу имаше лавовска глава, а неговите четири раце и нозе беа како тие на човечките суштества.<sup>51</sup> Одржувачот на Злото, продолжува Кума, е со глава на птица, со раширени крила, и лета наваму-натаму. Бродарот на Подземјето, пак, имал глава како анзу, а неговите четири раце и нозе (...) <sup>52</sup> (поради тоа што недостасува текстот, не знаеме какви се, но по примерот на претходните суштества, можно е да се човечки). Духот („етему“), имаше глава на вол, продолжува раскажувањето, а неговите четири раце и нозе се како тие на човечките суштества, се објаснува во текстот. Утуку лему, Злобниот дух (се работи за суштество различно од претходно споменатиот Зол дух), е со лавовска глава, а неговите раце и нозе се тие на Анзу. Шулак, инаку познат како демон кој се прикрадува и демне во тоалетите, во визијата е лав застанат на своите задни нозе (значи може да се замисли со става на човек).<sup>53</sup> Заклетвата (се работи за заклетва персонифицирана во машко хибридно суштество), има козја глава, неговите раце и нозе се човечки. Неду, носачот на Подземјето, има глава на лав, човечки раце, а нозе на птица. Мима лемну, Наполното Зло (односно, „Што било Зло“), пак, има две глави, од кои едната е на лав (не е зачувано каква е другата).<sup>54</sup> Следното суштество, „Мух(а?)ра“, има три стапала, двете предни се како на птица, а задното како нога на бик (ова значи дека може да се претпостави дека недостасува една, задна, нога). Тој имал застрашувачки и осветлувачки сјај. Кума додава дека има и два бога чии имиња не ги знае, од кој едниот имал глава, раце и нозе на Анзил/Анзу (остатокот не е зачуван).<sup>55</sup> „Другиот“ (од боговите) има глава на човек, крунисан е со дијадема, и во десната рака држи боздоган. Свкупно биле присутни петнаесет бога, кои Кума ги видел и ги поздравил со молитва.<sup>56</sup> Покрај тоа, во Подземјето е присутен човек, катран црн во телото и со лице како Анзу, облечен во црвен оклоп. Во

<sup>51</sup> „The Underworld Vision of an Assyrian Prince“, r.4.

<sup>52</sup> Op. cit., r.5.

<sup>53</sup> Op. cit., r.6.

<sup>54</sup> Op. cit., r.7.

<sup>55</sup> Op. cit., r.8.

<sup>56</sup> Op. cit., r.9.

неговата лева рака тој носи лак, а во десната рака носи кама, додека со левата нога гази врз змија.<sup>57</sup> Списокот на чудните суштества од визијата завршува со фигура на човек со црно тело и лице како Анзу птицата, страшна фигура.<sup>58</sup>

Визијата се развива во теофанија на Нергал, кралот на Подземјето. Кога Кума го подигнал погледот, го видел снажниот Нергал на неговиот кралски престол, држејќи мрачни боздогани со двете раце. Молњи светкале во (...) неговите раце, а Анунаки, големите богови, седеле оддесно и одлево на него.<sup>59</sup> Подземјето е ужасно страшно, раскажува Кума; моќна тишина се протегала пред принцот. Нергал го потегнал Кума за вратот, и кога Кума го погледнал, му се затресле коските,<sup>60</sup> значи доживевал токму страв од бог, налик на ниеден друг земски страв. Мрачниот сјај на Нергал го совладал Кума, и тој клекнал со стравопочит пред извонредната божественост, што е вообичаена реакција пред кратофанија од овој тип. Нергал го повишил гласот, како рикачка бура од гнев кон Кума, и го подигнал скиптарот, соодветен за бог и ужасен како змија отровница, за да го покоси.<sup>61</sup> Рикајќи, Нергал го фаќа Кума за косата (повторно може да се забележи сличност со сонот на Енкиду), имајќи намера да го убие. Сепак, неговиот советник го советува да го поштеди Кума, за тој да може покајнички да се врати во горниот свет за да го слави Нергал. Нергал ја преиначува смртната казна во пророштво и предвидува политичка нестабилност во вид на немири, насилни чинови и бунт,<sup>62</sup> кои ќе му го нарушуваат сонот (тој, исто така, наредува да не биде заборавен или занемарен).<sup>63</sup> Кума забележува чудно суштество, и иако не прашува за него, Нергал го идентификува „ова“ како дух (или труп). Нергал објаснува дека тие останки се од овчар кому таткото на Нергал (Ашур, кралот на боговите) му дарил наполно владеење, според што се работи за опис на кралската сувереност на починатиот предок. Нергал потоа го опишува и како осво-

<sup>57</sup> Op. cit., r.10.

<sup>58</sup> Во *Епос за Гилгамеш*, човек со глава на Анзу го влечка Енкиду во Подземјето. Сонот што го имал е дека небесата извикале, земјата им одговорила, и се појавил човек (кој потоа го повлекол за косата и го совладал) со црно лице, кое наликувало на Анзу; рацете му биле шепи на лав, а ноктите како орелски канџи, VII, 165-171. Сандерс обрнува внимание на ескалацијата на страшната претстава од *Визијата на Подземјето*: додека во *Епос за Гилгамеш* описот на суштеството е со слични зборови, тој оди од „неговото лице беше многу темно“ (VII, 169), до „неговото тело беше црно како катран (32, 10), S. L. Sanders, „The First Tour of Hell, 159.

<sup>59</sup> „The Underworld Vision of an Assyrian Prince”, r.11-12.

<sup>60</sup> Op. cit., r.13.

<sup>61</sup> Op. cit., r.14-r.15.

<sup>62</sup> Op. cit., r.20-r.21.

<sup>63</sup> Ibid.

јувач и како високиот свештеник на Ашур,<sup>64</sup> улога резервирана за нео-асирскиот крал.<sup>65</sup>

Историската идентификација би можела да биде со Сенахериб, затоа што Нергал споменува дека ја изградил Акиту куќата, чин специфично идентификуван со Сенахериб во тој период. „Сенахериб во Акиту куќата“ е текст на мала таблица од варовник, најден кај Портата на Нергал во Нинива, кој се однесува на градењето на куќата на Акиту, или на Новата година. Постои и подолг текст за Сенахериб што се однесува на градењето на куќата на Акиту надвор од ѕидината на Ашур. Кванвиг го преведува овој ред како „оној кому мојот татко, кралот на боговите, му додели полна одговорност“.<sup>66</sup> Сандерс смета дека таквото толкување е невозможно и на граматичко и на историско ниво. Сандерс забележува дека таквата „исфорсирана граматичка интерпретација“ ѝ дава на сцената паралелизам со давањето на владеење на Синот човечки од страна на Бог, во Дан. 7:14<sup>67</sup> („И Нему Му се даде власт, слава и царство, за да Му служат сите народи, племиња и јазици; владението негово е владение вечно, кое нема да измине, и царството Негово нема да се разруши“). За Кванвиг врската со синот човечки е главната точка на значајност на овој текст за апокалиптичката книжевност, што е очекувано, имајќи ја предвид темата и начинот на изведување. За Сандерс ова не е случај, од историски и граматички разлози. Додека е лесно да се забележи дека врската е во најмала рака тенка – во говорот на Нергал се работи за очигледен предок, Сенахериб, кој бил високиот свештеник на Ашур, а не за иден есхатолошки крал, сепак, интересен е и просторот за метафоричка интерпретација, односно за проекција на минатото во есхатонот.

Колинс забележува дека иако Кванвиг тврди дека и *Визијата на Подземјето* и текстот од *Даниил 7* кореспондираат по структура и сликовитост, како и според основните содржински елементи, постојат бројни разлики. Така, обата текста се ноќни визии, но се различни по тип: академската е симнување во Подземјето, во митско-реалистичен вид, која кулминира во експлицитна порака. Визијата на Даниил не е во подземниот свет, и се работи за симболичка визија по која следи толкување. Даниил не учествува во дејствата од сонот, а принцот учествува. Понатаму, во обете верзии се содржани описи на хибридни чудовишта. Во академската

<sup>64</sup> Op. cit., r.21, r.24.

<sup>65</sup> Ова е можна историска идентификација со Сенахериб. За градењето на куќата на Акиту, епитетите на кралот и други детаљи од содржината на текстот за Сенахериб, во A. Y. Ahmad, A. K. Grayson, „Sennacherib in the Akitu House“, *Iraq* 61, 1999, 187–189.

<sup>66</sup> H. S. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1988, 391.

<sup>67</sup> S. L. Sanders, op. cit., 159-160, pass.

верзија тие само си стојат наоколу, како служители на престолот на Нергал, а во Даниил излегуваат од морето и подлежат на судење. Во *Даниил* судењето е на „сверот од морето“, а во *Визијата* му се суди на сонувачот. Колинс забележува дека Кванвиг претерува со сличност меѓу чудовиштата преку јукстапозиција на описот на секое чудовиште од Даниил со карактеристиките од неколку чудовишта од *Визијата*. Хибридниот чудовиште се типични за голем дел од блискоисточната уметност, а аналогните кои Кванвиг ги прави не се специфични. Колинс смета дека четирите хибридни чудовишта од *Даниил* 7 се споредливи со петнаесеттемина месопотамски божествени суштества само во најопшта смисла. Потоа, обете визији содржат божество на престол, кое суди, што е добра сличност, но значењето на паралелата се намалува кога ќе се погледне честата застапеност на таквите сцени на блискиот Исток. Во *Даниил* судењето се однесува на светските кралства, а во *Визијата* е прашање на побожност и посветеност.<sup>68</sup> Покрај ова, Сандерс реагира и на веќе споменатото поврзување со Синот човечки.

Како дел од сличностите меѓу *Визијата* и *Дан. 7*, Кванвиг ги наведува следниве. Првото чудовиште од визијата на Даниил е хибрид од лав со орелски крилја, а во *Визијата на Подземјето* неколку од суштествата имаат лавовски и орловски карактеристики. Во *Даниил* лав се подигнува на задните нозе, а во *Визијата* чудовиштето опишано како лав стои на задните нозе. Во *Даниил* се нагласува дека суштеството има стапала како човек, а повеќето од чудовишните суштества од *Визијата* се опишани како да имаат човечки стапала. Второто чудовиште е подигнато на едната страна, што Кванвиг го толкува како да куца, што има паралела со едно од суштествата од *Визијата*, кое нема една од задните нозе (кога би стоело исправено, би куцало исто како чудовиштето од *Даниил*). Третото чудовиште има четири птичји крилја, како суштествата од *Подземјето* од *Визијата*. Исто така, во обата текста чудовиштата имаат по две или по четири глави. Потоа, четвртото чудовиште од *Даниил* е толку бизарно, што воопшто нема име, а во *Визијата* за последните суштества се нагласува дека не им се знае името. Последното чудовиште од *Даниил* е составено од различни делови, од кои два се опишани: самиот свер (страшен, ужасен и многу силен, и со десет рога), и единаесеттиот рог. Во *Визијата*, последното суштество е составено од две тела. Суштествата од *Визијата* имаат ужаснувачка моќ и застрашувачки блесок. Последното чудовиште од *Даниил* има рогови, а последното од *Визијата* носи дијадема, или круна (а се знае дека круната на асирските божествени личности имала рогови). Вториот дел од последното чудовиште во *Даниил* (единае-

<sup>68</sup> J. J. Collins, *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, 147-150.

сеттиот рог) има човечки очи и уста која зборува (уште посспецифично, горделиво се фали), а во *Визијата*, вториот дел од последното суштество има глава како човек.<sup>69</sup>

Враќајќи се на текстот од *Визијата*, кога Кума забележува чудно суштество налик на дух (или труп), Нергал му кажува на принцот дека се работи за неговиот предок.<sup>70</sup> Нергал потем завршува со клетва, нарушувајќи ја рамката на раскажувањето со тоа што се обраќа на кој и да е оној кој слуша (со второ лице множина), против кој и да е оној кој би ги занемарил зборовите на Сенахериб. Кума се буди и има напад на престапно каење. Приказната отстапува од него, и се концентрира на лик „оној писар“ (веројатно споменат на оштететниот дел од текстот), кој е, всушност, двојник на принцот - како него, и тој е грешник кој го зазема местото на неговиот татко. Набљудувајќи ги дејствата на принцот, и тој си го зема сериозно предупредувањето на Нергал: оди и ја повторува приказната пред луѓето во палатата, велејќи „нека ова биде мое искупување“.

Во текстот на *Визијата* е значајно наведувањето на писарски список на описи на божествените нешта. Форматот на *GTT* е познат од бројни контексти, но во оваа инстанција се работи за различен вид на врамување, не објективно, во гласот на сезнаечки говорник во трето лице од научните текстови, туку во прво лице, на мошне личен начин, на некој кој го видел (и почувствувал) она за кое раскажува. Не се работи за копии, за гипсени модели на фигурици од подземните божества, како што се опишани во текстот од *GTT*, туку за самите богови. Кума, значи, ги иксува изворните божествени форми на кои се повикуваат фигурите и текстовите. Од теофанијата на Нергал, принцот до срж се уплашува („го погледнав и моите коски потреперија; неговата мрачноосветлувачка блескавост ме совлада“).<sup>71</sup> Поради она што го научува од Нергал, и од целото застрашувачко искуство, принцот е променет. Искуството може да се смета за иницијациско. Принцот поминува низ најопасниот чекор во мистичкото спуштање, заканата за уништување, но бива спасен и предупреден, и добива повеќе знаење отколку што имал пред визијата, во неговата претходна (неиницирана) состојба.<sup>72</sup>

<sup>69</sup> H. S. Kvanvig, „An Akkadian vision as background for Dan 7?“, 86-87.

<sup>70</sup> „The Underworld Vision of an Assyrian Prince“, r.26.

<sup>71</sup> Op. cit., r.19.

<sup>72</sup> Ваквото лично искување е типично за описите на нуминозните искуства. Така, посетениот верник или учесникот во ритуалот ги иксува нештата и настаните од митското време. Шаманот/магот лично ги иксува ликовите и местата од митот. Покрај тоа, употребата на традиционалните митски поими низ личосни искуства е типична за апокалитичниот жанр. Една од хипотезите на Елијаде (Eliade) е дека екстазата како искачување постоела пред екстазата како *descensus ad inferos*. Прво,

Нергал го објаснува идентитетот на суштествата кои сонувачот ги гледа во Подземјето, што значи дека митските мотиви биваат објаснувани низ егзегеза. Ова одговара со научничкиот список на божества и демони со кои започнува *Визијата*, како и идентификацијата на раскажувачот (принцот), со писарот со кој се затвара раскажувањето.<sup>73</sup>

Во асирските палати биле поставувани фигури, чувари на портите, апкалу или други *Misch/en/wesen*, кои припаѓале на армијата на Тиамат.<sup>74</sup> Иако овие суштества имаат изглед што сега се смета за чудовишен, а со тоа зол, тие може да се замислат како испитувачи низ патот на иницијацијата. Некои од овие суштества припаѓале на небото исто толку колку што биле дел од Подземјето. За многу од нив се верувало дека имаат свои пандани како сосвездија на небото, и многу од нив се појавуваат на бабилонските плочки и релјефи меѓу другите небесни симболи. Она што е интересно е што описите на некои од жителите на Подземјето од *Визијата* соодветствуваат со дел од претставувањето на мешаните суштества од палатите од Нинива, на пример. Злиот дух (*utukku lemnu*) имал глава од лав, неговите раце и нозе биле тие на Анзу. Подземните хибрид-

---

соништата и визиите кои се однесуваат на издигнувањата се универзално потврдени, и побројни од соништата за симнување во Подземјето. Искачувачката екстаза е директна: непосредно се разбира и не бара развиена интерпретативна теорија. Интерпретацијата на екстазата на симнувањето во Подземјето подразбира и идеологија и техника: човек се симнува за да помине низ смртта (како вид на иницијација) и да постигне повторно раѓање како нов човек. За небесните патувања и симнувањата во Подземјето и улогата на шаманот како психопомп, во поглавјата VI и VII, од M. Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Arkana, Penguin Books, London, 1988.

Во случајот со *Визијата на Подземјето*, се работи за комбинација: доколку приказната е реконструкција на претходно постоечки епски извори и научнички списоци, тогаш се забележува врската на митската сказна или епска приказна со силно лично-то искуство на визијата.

<sup>73</sup> За употребата на демонстративните честици и деиктичките објаснувања како основна карактеристика на набројувањето во овој текст и во развојот на еврејската егзегеза, кај M. Himmelfarb, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1983, 6.

<sup>74</sup> Атач забележува дека постои поместување во уметноста во палатите, од претставите на апкалу до мешаните суштества (*Mischwesen*), како што се оди низ хронологијата на неоасирскиот период. Додека уметноста на Ашурнасерпал II ги претставува само апкалу, палатите на Саргонидите покажуваат силно инклинирање кон хибридите на Тиамат, особено лавот-демон угалу. Според Атач, претпочитањето на суштествата на Тиамат е резултат на силната бабилонска политика на Саргонидите, како и доаѓањето на *Енума елиш* во Асирија, вклопувањето на космогонијата во асирската „теологија“, и заменувањето на Мардук со асирскиот национален бог, M.-A. Ataç, “The Underworld Vision’ of the Ninevite Intellectual Milieu”, *Iraq 66, Nineveh. Papers of the 49th Rencontre Assyriologique Internationale, Part One*, 2004, 71.

ни жители се вооружени – што одговара со идејата за мачна иницијација во животот отаде. Ова кореспондира со вооружените демони, чувари во палатите: влегувањето во заштитениот простор подразбира пропуштање на достоините, и набркување на недостојните, оние кои се зли или несоодветни.<sup>75</sup> Чуварите на непоканетите им донесуваат ужаси, на одбраните им обезбедуваат прием.<sup>76</sup>

Кога Атач се осврнува на овие демонски суштества во палатите, тој расправа дека „демонската“ и напати деструктивна природа што ги карактеризира може да се разбере како начин за скривање на духовната привилегираност на асирската научничка интелектуална елита. Независно дали се антедилувијалните мудреци или членовите на војската на Тиамат, заедничкиот аспект на овие мешани суштества е нивната врска со космичката протоисторија, разбирањето на раѓањето на светот. На некој начин, како претходните господари на вистината да дошле до подоцнежните времиња маскирани како чудовишта.<sup>77</sup> Ова е интересна конекција, имајќи ја предвид нивната позиционираност на влезовите, портите и премините, како чувари, испитувачи и претседавачи со ритуалите на премин, и како обезбедувачи на територијата, низ месопотамската и староегипетската традиција. Покрај ова, треба да се има предвид амбивалентната природа: претставите на фантастичните суштества треба да се гледаат и како апотропејски – чудовишното (и зло) потомство на Тиамат после поразот станува сила на добро, сверките стануваат добронамерни и заштитнички духови; нивното претставување како чувари низ палатите исто така има и апотропејска функција.<sup>78</sup>

Како што беше споменато, редовите од *Визијата* кои се однесуваат на суштествата со кои Кума се среќава во Подземјето, додека оди кон престолот на Нергал, имаат специфична структура чија содржина и син-

<sup>75</sup> Заканувачките чувари од староегипетските погребни текстови, во кои се опишува потребата за безбеден и неповреден премин низ портите на подземниот свет, ги голтаат душите и сенките на оние кои треба да умрат. Тие се одговорни за оние кои поминуваат низ портите, нешто како испитувачи, важни фигури во иницијацијата во светот на мртвите.

<sup>76</sup> Види во *Книгата на портите*, *Book of Gates*, E. Hornung (ed.), *Ancient Egyptian Books of the Afterlife* (D. Lorton, trans.), Cornell University Press, Ithaca-London, 1999, 72; или *Book of Gates*, во J. Coleman Darnell, C. Manassa Darnell (trans., ed.), *The Ancient Egyptian Netherworld Books*, SBL Press, Atlanta, 2018, 249-336. Од *Книгата за Подземјето* доминантно е наведено според второто издание.

<sup>77</sup> М.-А. Атач, op. cit., 74.

<sup>78</sup> A. Green, „Beneficent Spirits and Malevolent Demons. The Iconography of Good and Evil in Ancient Assyria and Babylonia“, *Visible Religion* 3, 86; J. M. Russell, „The Program of the Palace of Assurnasirpal II at Nimrud: Issues in the Research and Presentation of Assyrian Art“, *American Journal of Archaeology* 102, 1998, 674.

тактичка организација е изведена од форматот на *GTT*.<sup>79</sup> Во *GTT* се опишува изгледот на статуетките на божествата, низ кратки реченици во кои се следи стандардизирана схема на презентација, од горе кон долу (значи, од „главата до петиците“).<sup>80</sup>

Некои од примерите би можеле да бидат следниве. Главата е опишана како глава на кисугу-риба. Лицето е тоа на човек, образот како украсен. Ушите се кучешки, а рацете на човечко суштество. Ставен му е околувратник. Носи оружје. Од неговата глава до појасот е човек, а од појасот до (...) тој е (...). Неговото име е Илаб (...).<sup>81</sup> Понатаму, опишано е дека главата носи рогови, лицето е човечко. Текстот продолжува: тој има образи, неговите раце се човечки, со прекурамник од јагнешка кожа е покриен на градите, и опашан со појас, врзан со шамија. Неговото тело е човечко. Неговото десно стапало е изложено од (...) нагоре и стои цврсто. Неговото лево стапало и двете нозе се изложени, и со нив стапнува врз Анзу-птицата. Неговото име е Нинурта.<sup>82</sup> За следното суштество пишува дека има рогови како вол; косата му паѓа од неговите рогови по грбот. Неговото лице е човечко; образот е украсен. Ова е суштество со крила; а предниот пар стапала му се воловски. Неговото тело е на лав, и чекори со четири пара стапала.<sup>83</sup>

Како што беше нагласено, во *Визијата на Подземјето* не се опишуваат прикази на боговите во форма на статуетки, туку директно суштествата, онака како што се покажани во непосредното искуство на визијата. Ова значи дека иако недостасува елементот на докажливост, на постоечки, проверлив и потврден физички објект како референтна точка, се воведува елементот на сведочење, на означувач кој се повикува на сопственото (иако апсолутно интимно) искуство на визијата („(јас) видов...“). Во обата начина на прикажување, обрнато е внимание на аспектите на манифестацијата на боговите – на нивниот изглед и божествени карактеристики – преку слична описна схема.

<sup>79</sup> Станува збор за документот уреден од Кохер - F. Kocher, „Der babylonische Göttertypentext“, *MIO* 1, 1953, 57-107.

*GTT* не треба да се помеша со англискиот формат на *God Type Texts* (текстови за типови на богови) на Ливингстон (A. Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2007, 92-112). Во овие, деловите на телото на едно божествено суштество, исто така организирани од главата до петиците, се изедначуваат, на навидум езотеричен начин, со органски и неоргански материјал, како животни, растенија, артефакти, и со други божествени суштества.

<sup>80</sup> J. Bach, „A Transtextual View on the 'Underworld Vision of an Assyrian Prince'“, 77.

<sup>81</sup> *GTT*, i17'-25'.

<sup>82</sup> Op. cit., i51'-ii10.

<sup>83</sup> Op. cit., iv 23-33.

Споменати беа некои од описите од *Визијата*. Опишано е како злобниот дух е прикажан со човечка глава и раце, крунисан со дијадема, со раце (односно, посоодветно, крила) на орел, како со едната нога згзгнува врз крокодил. Овој зол дух, или Алухапу, има лавовска глава, а човечки четири пара раце и нозе.<sup>84</sup> Чуварот на злото има птичја глава, според раскажувањето на Кума, раширени крила со кои лета наваму и натаму, неговите раце и нозе се човечки. Овој подземен бродар има глава на Анзу-птица.<sup>85</sup> Потоа, деифицираната Заклетва има козја глава, човечки раце и стапала. Неду, кој е носач на подземниот свет, има лавовска глава, а човечки раце и птичји нозе. Апсолутното Зло има две глави, од чии описи е зачуван само тој на едната од главите, лавовската.

Во споредбата меѓу двата типа на набројувања се забележува дека текстуалната схема што се појавува во *Визијата* е како скратена и делумно извртена верзија од примерите од *GTT*.<sup>86</sup> Додека детаљите од *GTT* се потемелни и нудат побогати описи, во *Визијата* се опишуваат главата, рацете и стапалата, и можеби додатни една или две карактеристики на суштествата видени во личното искуство на принцот. Во *GTT* името на суштеството доаѓа после описот, а во *Визијата* името доаѓа прво, како претставување на суштеството, а потоа неговиот опис.<sup>87</sup>

Подоцнежната демонологија е помалку прецизна во разликувањето меѓу примордијалните утуку-демони како непретставливи сè-уште не суштества од една страна, и примордијалните духови кои помагаат (Чудовиштата и Мудреците) како хибриди.<sup>88</sup> Во *Епот за Гилгамеш*, Смртта е класифицирана како несущество од типот на удуг/утуку - чија слика не може да биде нацртана, додека во ритуалите била вклучувана претставна на Смртта, веројатно како хибрид од оние од *Визијата*, каде Смртта е претставена со глава на змеј (или змијозмеј), човечки раце и некакви не-

<sup>84</sup> "The Underworld Vision of an Assyrian Prince", r.4.

<sup>85</sup> Op. cit., r.5.

<sup>86</sup> J. Bach, op. cit., 79.

<sup>87</sup> Низ теоријата на транстекстуалноста на Женет, овој дел од *Визијата* може да се чита како хипертекст на *GTT*, или, попрецизно, како негова транспозиција (иста макро-содржина, но различна структура), G. Genette, *Palimpsests*, University of Nebraska Press, Lincoln-London, 1997, 98. Ова е постигнато низ различни поетски начини, од кои најочигледни се редуцирачкото разјаснување или расчистување, и разместувањето на структурата на подлежачкиот текст, односно хипотекстот (ibid.). За додатните механизми на транспонирање, како употребата на идиолектот и слично, кај G. Genette, op. cit., 103-11, 309-313, 353-358; J. Bach, ibid. За врските со други хипотекстови на *Визијата на подземјето*, особено *Епот за Гилгамеш*, кај Бах – главно се фокусира на тематското поклопување на смртта како фокална точка во обата текста (op. cit., 79-83).

<sup>88</sup> F. A. M. Wiggermann, "The Mesopotamian Pandemonium", 309.

човечки стапала. Во *Стандардната бабилонска легенда за академскиот крал Нарам-Син*, единствената разлика меѓу злите демони, гласниците на Енлил и номадските војни е во тоа што првите на крварат, а војните крварат.<sup>89</sup>

За разлика од апотропејските Чудовишта, демоните, каков и да им е описот, не се претставувани во месопотамската уметност. Во егзорцистичките текстови од првиот милениум понекогаш се препорачува изработката на глинени фигури кои би го претставувале злото со кое се бори жртвата (Ламашту, утуку, шеду, и други), што покажува дека демоните сепак биле замислувани во некаква визуелно (и тактилно) претставлива форма. Како пример може да се наведе сеопфатниот демон, Што било зло (*mimma lemnu*) од првиот милениум, кој е опишан во *Визијата на Подземјето*, чии претстави можеле да бидат машки или женски, со или без крила, но со колкови на кои било испишувано името. Постои пример на зачувано визуелно претставено зло, Ламашту, божицата грабливка на бебиња (која е демонска божица, но е, сепак, божица), која била претставувана на амајлии од теракота, метал или камен.<sup>90</sup>

Фигурите кои претставуваат демони не биле идентификувани во археолошките податоци поради фактот дека биле правени токму за да бидат уништени во процесот на егзорцизмот. Во *маклу* ритуалите се запалуваат и горат фигурите на демоните и злите духови.<sup>91</sup> Палењето на фигури на непријателот, на вештерот или вештерката, на пример, е вообичаено. Така, во ритуалите против вештерството се горат фигурите изработени од восок за да може да се стопат, или пак се раствораат во вода.

Може да се резимира дека суштествата од *Визијата на Подземјето* се страшни, хибридни, чудовишни, но не се демонски. Тие се дел од злокобната атмосфера што се очекува од Подземјето, но нивните функции и дејства не се на зулумџии, талкачи, носачи на болести и на несреќи, карактеристични за демоните. Тие не се зли по себе, туку имаат улоги на чувари, дејствители или служители на Нергал, што значи дека иако предизвикуваат непријатност и ужас кај посетителот на Подземјето, не

<sup>89</sup> Ова е потем само споменато во поглавјето за Седумтемина.

<sup>90</sup> Амајлија веројатно со Ламашту, во форма на цилиндричен печат, покажува териоморфни суштества, веројатно демони, како напаѓаат човек додека тој е во својот кревет (D. Collon, *First Impressions: Cylinder Seals in the Ancient Near East*, British Museum Press, London, 2005, no. 804). Можно е демоните да ги претставуваат додатните зла против кои се употребувале амајлиите со Ламашту. Познати се инкантациите против она што ја нарушува приватноста на креветот на човека, повикувања кои се сретнуваат и на Ламашту амајлиите. Ламашту ќе биде кратко разгледана во посебен оддел.

<sup>91</sup> На пример, Maqlû, I:36.

се закануваат на вообичаената, профана сфера на надземскиот секојдневен живот, како што прават демоните.

### ЗЛИТЕ ДЕЈСТВИТЕЛИ ОД ИНКАНТАЦИИТЕ ПРОТИВ ЗЛИ ДЕМОНИ (УДУГ-ХУЛ ИНКАНТАЦИИТЕ)

За разлика од темелните списоци на божества карактеристични за месопотамската теологија, не постојат собрани и организирани материјали во форма на списоци на демони. Ова веројатно се должи на нивниот онтолошки статус и нивните функции. Во пописот на небото и земјата демоните не се вбројуваат. Списоци на демони и споменувања на класи или групи на демони постојат, но не се во космолошки, туку најчесто во магиско-медицински контексти.<sup>92</sup>

Како примордијалните Чудовишта, и демоните немаат култови. Но, за разлика од Чудовиштата, кои стапиле во служба на боговите, демоните се космички одметници, невклопени талкачи по рабовите од цивилизацијата од која не може да бидат дел. Демоните талкаат од храм до храм, но затоа што нема брашно ритуално растурено за нив, никаква божествена жртвена понуда, нивното однесување станува агресивно. Немаат храмови во кои би имало собирања, како што има за боговите, та затоа демоните не може да слушнат никакви молитви или молби. Низ егзорцистичките ритуали на демоните им се вели да се задоволат со понудата на храна и пијалок која се дава на духовите, и да си заминат.

Утуку (претходно удуг) се нејасна класа на демони, за кои понекогаш се сметало дека се добри, а понекогаш дека се зли. Во егзорцистичките текстови се случува да се повика добар удуг (утуку) против зол удуг (утуку).<sup>93</sup> Гудеа, владетелот на Лагаш, бара од божицата да му прати добар

<sup>92</sup> Обемниот асирски речник издаден од Ориенталниот институт при Универзитетот во Чикаго, *Chicago Assyrian Dictionary (CAD)*, ги содржи имињата на дваесет и пет лични и заштитни духови, сто и деветнаесет духови кои се зли (вклучувајќи ги овде и подземните службеници и амбивалентните удуг, односно утуку), меѓу кои дваесетина се демонизирани болести, тринаесет се видови на духови, помалку демонизирани животни, ветришта (на бурата), места, временски периоди и апстрактни концепти. Покрај ова, постои и група од персонифицирани демонски дејства или карактеристики (како „бестрашниот“, „беззакониот“, „набљудувачот“, „грабливецот“ и други), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, vol. 1-26, Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 1956-2011. <<https://oi.uchicago.edu/research/publications/assyrian-dictionary-oriental-institute-university-chicago-cad>>. Ова е прелиминарно пребројување и бездруго би било подложно на промени и дополнувања при потемелна анализа.

<sup>93</sup> За амбивалентноста на удуг, а дури и на лама, која е генерално добронамерно суштество, односно за ретките појавувања на зла лама, како и паровите на добар удуг и

удуг за да го штити, и лама(су), заштитнички бог, да го води (на еден од два цилиндра на Гудеа). Во текст од Стариот бабилонски период се бара: „нека злиот удуг и гала стојат настрана; нека добриот удуг и добриот галу<sup>94</sup> бидат присутни“.<sup>95</sup>

Амбивалентноста на удуг потекнува и од разбирањето на терминот. Изворно, името не покажувало дали демонот за кој станува збор е добро или зло суштество.<sup>96</sup> Со терминот „удуг“/„утуку“ може да се реферира на целата демонска категорија, а не на специфичен вид на демон, и не секаде мора да стои определбата „зол“, „хул“ (hul), односно „лемну“ (lemnu). Нема јасно идентификувани визуелни претстави на утуку, но постојат описи, според кои утуку демоните имаат класични месопотамски демонски карактеристики (сенка без никаква светлина што ја опкружува, отровност, заглушувачка гласност). Удуг може да биде индивидуален, или цел список на демони што го спопаднале пациентот. Така, во инкантација се споменуваат зол намтару кој ја сардисал главата на болниот;

---

(добра) лама, подоцна во текстот. Види го резимето кај G. Konstantopoulos, „Shifting Alignments: The Dichotomy of Benevolent and Malevolent Demons in Mesopotamia“, S. Bhayro, C. Rider (eds.), *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period*, Koninklijke Brill, Leiden-Boston, 2017, 23, 26.

<sup>94</sup> Галу (gallû) или гала се великите демони од месопотамското Подземје. Галу демоните ги повлекуваат несреќните жртви во Подземјето. За галу се верува дека биле дел од седумте „ѓаволи“ (или потомството на пеколот) од бабилонската теологија, кои можеле да бидат (дискретно) одоброvolени преку жртвени дарувања (од типот на јагне). Позната била приказната во која Инана била следена од галу демони откако била испратена надвор од Подземјето од Галатура и Курјара. Од *Симнувањето на Инана во Подземјето* се знае дека таквите демони не знаат за храна, за пијалок, не јадаат жртвени дарови од брашно, ниту примаат либации. За нив се верува дека не уживаат во задоволствата на сопружничка преградка, ниту имаат „слатки дечиња за бакнување“. Тие го грабнуваат синот од skutот на татка си; предизвикуваат невестата да побегне од куќата на свекорот, *Inana's descent to the nether world* (translation), *ETCSL*, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr141.htm>. Овие формулации за уништување на семејните интерперсонални односи се мошне често застапени во *Инкантациите против удуг хул*, како што ќе може да се забележи од следниот дел од текстот.

Повикувањето на добар галу не е вообичаен концепт, затоа што не се работи за амбивалентни суштества, туку очигледно зли и штетни. Терминот „галу“ може да се употребува и за човечки соперници, не само за демони. Слично на ова, изворното значење на „сатана“ е исто така „камен на сопнување“, во смисла на каков било соперник, противник.

<sup>95</sup> Текст 244, 17-20, G. Cunningham, *Deliver Me from Evil: Mesopotamian Incantations, 2500-1500 BC*, Studia Pohl: Series Maior, 17, Editrice Pontificio Instituto Biblico, Roma, 2007, 128.

<sup>96</sup> J. Black, A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia - An Illustrated Dictionary*, 179.

зол утуку (*utukku lemnu*), кој го сардисал грлото; алу кој ги зграпчил градите; зол етему кој му ги зграпчил рамењата; зол галу кој му ја зграпчил раката; рабису, пак, стапалата; сите го покриле овој човек како мрежа.<sup>97</sup>

Удуг е зол предизвикувач на физичка или ментална разболеност, еден од бројните (видови) демони, од кои ниеден не е издвоен како помокен, или на друг начин различен од другите. Константопулос нотира дека во овој список на демонски фигури се гледа пристап типичен за месопотамските инкантации: со текстот мора да се покријат сите можни демони кои можеби му влијаат на пациентот, на тој начин покривајќи ги сите можни причини за болеста.<sup>98</sup> Еден (или повеќе) од овие зли предизвикувачи ќе биде точниот, што значи дека нема да биде сторен дијагностички пропуст. Концептот за *mimma lemnu*, демонот „што било зло“, бил вклучуван на крајот на списоците на посебните демони во инкантациите, за да се знае дека биле „неутрализираните сите потенцијални закани“.<sup>99</sup>

Во месопотамските магиски текстови специфично се споменува зол удуг, како и множина, за кои се вели дека се зли. Имињата *зол удуг*, или *удуг хул* (сум.), односно *утуку лемниту* (акад.) реферираат на злиот аспект, но, како што беше споменато, и само „удуг“ веќе ја има конотацијата на злото.<sup>100</sup> Удуг е најраспространетиот и најчесто споменуван од сите демони во Месопотамија, но нема забележани суштински карактеристики или карактер. Зборот *удуг* може да се однесува на демоните како целина, односно е најблискиот термин во целата категорија на натприродни суштества што денотира генерички означувач за демони. И кога удуг дејствува индивидуално, нема забележана специфична природа. Се знае дека често служи како вектор за болеста, физичка или ментална, и во оваа смисла во инкантациите се појавува како дејствител на злото. Но, покрај ова, дејствува и како помагач на егзорцистот, што значи дека иако во текстот на инкантациите удуг е генерално зол, во ритуалот има помошна (добронамерна) функција. Со оглед на способностите на удуг да предизвикуваат и добро и зло, Канинхем тврди дека посоодветен термин би бил „дајмон“ наместо „демон“.<sup>101</sup>

Класата на утуку лемниту меѓу другите ги содржи следниве суштества. Алу е демонизиран атмосферски феномен, веројатно изворно иденти-

<sup>97</sup> E. E. Knudsen, „Two Nimrud Incantations of the *Utukku* Type“, *Iraq* 27, 1965, 160–170.

<sup>98</sup> G. Konstantopoulos, „Shifting Alignments: The Dichotomy of Benevolent and Malevolent Demons in Mesopotamia“, 26.

<sup>99</sup> J. Scurlock, *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*, Brill, Leiden, 2005, 503.

<sup>100</sup> G. Konstantopoulos, *op. cit.*, 27.

<sup>101</sup> G. Cunningham, *Deliver Me from Evil: Mesopotamian Incantations, 2500-1500 BC*, 39.

чен со алу во смисла на Бикот на небото. Потоа, се вбројува асаку, како персонифицирано прекршување на табуто и неговите консеквенции, нередот, болеста, бунтовниот дух - ова е и општ збор за демонот на болеста („безредие“), и името на митолошкиот непријател на Нинурта („Безредие“), а со тоа и општ термин за бунтовен или одметнат бог. Понатаму, постои концептот за рабису (прикривачот, кој се наоѓа во влезовите на куќите, празните премини и напуштените простори, подготвен да нападне). Тој е нешто како понизок службеник, кој, преку наредбите на космичките авторитети се застапува за извршувањето на одлуките – се работи за вид на штетен прикривач, вампирски дух, но и службеник, бранител, чувар. Покрај овие постојат и шеду – дух, аспект на душата, демон што е машкиот контрапункт на Ламасу.<sup>102</sup> Главната карактеристика на утуку, во секој случај, е што навјасува со болест и страдање поради разновидни неволји.

Инкантациите се типичен месопотамски религиски елемент. Се работи за текстови според строги формули, кои биле употребувани од третиот милениум п. н. е. до крајот на необабилонскиот период во првиот милениум. Инкантациите се перформативни текстови, односно нивното изговарање во соодветни магиско-медицински околности претставува перформативен говорен чин. Инкантациите се перформативни во смисла на тоа дека се очекува непосреден и мерлив ефект на нивната моќ, тие ја менуваат стварноста. Од моќта на инкантациите се очекува да се набрка демонот на болеста кој го нападнал пациентот, да се врати здравјето и да се одржи понатамошна безбедна состојба на незапоседнатост. Инкантациите, значи, имаат и апотропејска функција: тие ја штитат индивидуата, или местото, од понатамошна или идна неволја. Книжевната структура на инкантациите се состои од вообичаените елементи: протагонист (најчесто егзорцистот кој го изведува ритуалот), неговите помошници (божествените суштества), и секако, антагонист, кој може да биде инкарнирано зло, како демон, или апстрактна магија што го навјасала пациентот.

Релативно добро зачуваната билингвална магиска серија од доцниот трет милениум, *Инкантациите против зли демони*, е најран и нај-

<sup>102</sup> Терминолошки гледано, ситуацијата е комплицирана. Така, злобниот удуг, или удуг хул („демон“, или попрецизно удуг-демон) во билингвалните текстови и лексичките списоци на академски јазик е преведуван како *утуку*, но за „дух“ се употребува специфичниот термин *гидим* (односно *етему*). Добронамерниот удуг-дух (преведуван како „шеду“) дејствува со женскиот контрапункт, како што беше споменато, Лама(су), како аспект на душата, како натприроден заштитник на луѓето и зградите (удуг во оваа смисла е шеду или рабису). За јазичките разлики прецизно кај F. A. M. Wiggermann, „The Mesopotamian Pandemonium“, 310.

систематичен извор за месопотамските демони. Во корпусот се содржат егзорцизми и прочистувачки ритуали против голем број на демонски моќи, под насловот *Удуг-хул/Udug-hul*, односно *Утуку лемнута/Utukki Lemnuti* (затоа на корпусот може да се реферира како на почетокот на овој текст, *Инкантациии против удуг хул*, или, скратено, *Удуг-хул инкантациии* или само *Удуг-хул*).<sup>103</sup> *Удуг-Хул* се смета за канон за егзорцизмот на зли удуг демони. Традицијата на инкантациите од текстот ја опфаќа целата месопотамска историја. Инкантациите биле едни од најраните текстови на сумерски јазик во третиот милениум п. н. е., како и едни од последните месопотамски текстови од доцната антика, напишани со клинесто писмо и со грчки транслитерации.<sup>104</sup> *Удуг-хул инкантациите* биле изворно еднојазични (на сумерски јазик), а потоа двојазични, на сумерски и на акадски јазик. Покрај тоа, низ времето биле дополнувани и проширувани со додатоци само на акадски јазик, без претходни сумерски варијанти. Во *Удуг-хул инкантациите* се подвлекува улогата на злониот удуг како причина за болеста и се нагласува важноста на егзорцизмот во лечењето. Магиско-медицинската идеја е да се набрка демонот за да може да се излечи болеста. Низ инкантациите има чести референци на месопотамската митологија, како приказната за симнувањето на Ина на во Подземјето.

Утуку демоните потекнуваат од раниот, ембрионски космос, кој во месопотамската космогонија се смета за состојба на „сè уште не“, која затоа и бива така опишувана, како на пример во првиот ред од *Енума елиш* (кога горе небесата сè уште не биле именувани). Предците на утуку најчесто се сметале како производ на Небото и Земјата, кои направиле произведувачки пар (принципи), пред нивното разделување од страна на Енлил. Во други концепции демоните се сметале за роднини на Енки и Нинки, на други примордијални парови, на Светата Планина, родното

<sup>103</sup> Удуг-демоните не се појавуваат во инкантациите од Урук III од Нипур, каде се пронајдени најголем дел од старобабилонските сумерски инкантациии од серијата *Удуг-хул-а-кам*. Оваа серија е претходник на, а не идентична со, подоцнежните канонски серии од Нинива или Ашур (M. J. Geller (trans., ed.), *Forerunners to Udug-hul, Sumerian Exorcistic Incantations*, Franz Steiner, Freiburg, 1985, 5). Гелер реферира на *Удуг-хул-а-кам* како *Удуг-хул* во неговиот превод на корпусот. За историјата на уредувањето на корпусот, кај M. J. Geller (trans., ed.), *Healing magic and evil demons: canonical Udug-Hul incantations*, De Gruyter, Boston, 2015, 3-4. Инкантациите од Нипур исто така немаат стандардни списоци на демони, кои се толку добро познати од подоцнежните *Удуг-хул-а-кам* и другите билингвални инкантациии, каде удуг-демонот се појавува како заглавје на списокот, секогаш во иста фиксна секвенција, M. Geller, „The Faceless Udug-demon“, *Studi e Materiali de Storia delle Religioni* 77/2, 2011, 333-334.

<sup>104</sup> M. J. Geller, *Healing magic and evil demons: canonical Udug-Hul incantations*, 3.

место на Енлил, или на Апсу, примордијалното место под краевите на земјата.<sup>105</sup>

Понекогаш се сметаат за деца на алу, примордијалните божества-работници, чија побуна довела до антропогонијата. Демоните немаат бог, меѓутоа, немаат жив божествен родител пред кого би одговарале, и кој за нив би бил одговорен. Демоните не се богови, но сепак нивните гласови се силни, а нивниот сјај е воздигнат. Интересно е што и покрај овој божествен сјај, демоните имаат многу темна сенка, како воопшто да нема светлина во нивните тела. Демоните учествувале во примордијалниот космос како нетелесени, атопични суштества без карактеристики, општо земено негативно дефинирани со наполна туѓост, без форма. Недостатокот на претставување во визуелните медиуми оди во контекст на непостоењето на култ кон демоните (култ не би се развил без статуи во храмовите и претстава за објектот на верувањето).<sup>106</sup>

Удуг (утуку) демоните се отаде чудовишност во нивниот изглед. Тие не се ни машки ни женски; немаат партнери и деца; и, иако може да се сметаат за инкарнирано зло, тие не се телесни. Се работи за нетелесни суштества без уста, без екстремитети, без лице, без сетила како вид или слух. Тие биле скриени и не можеле да се видат ни на дневна светлина. Имињата на демоните не постојат на Небото и на Земјата (што кореспондира со нивното невбројување во космичкиот попис). Како удуг (утуку) изгледаат не е познато од богатата магиска книжевност, и може да се претпостави дека иако магиско-медицинските работници и нивните пациенти не знаеле каков е демонот, знаеле што предизвикува, и имале начини на справување со неговото штетно влијание. За удуг постојат само неколку описи, и нема идентификувани визуелни претстави. Фактот што

<sup>105</sup> Еден од главните заклучоци (или, поскоро, исходна точка, или хипотеза, а потоа заклучок) на општиот преглед на (класата на) демоните на Вердераме е дека најголем дел од карактеристиките на демоните укажуваат на нивниот примордијален и посреднички статус, што резултира со непотполна, или ограничена, или недефинирана суштина. Во оваа врска со примордијалната фаза (демоните како создадени од страна на изворните космолошки парови, наспроти сукцесивното настанување на боговите), Вердераме го гледа разлогот за отсутните или недефинирани карактеристики, како чудовишноста и лиминалноста. Ставовите се провлекуваат низ целиот текст, а заклучоците се резимирани на L. Verderame, „Their Divinity is Different, Their Nature is Distinct! Nature, Origin, and Features of Demons in Akkadian Literature“, *AJR* 14, 2013, 126.

<sup>106</sup> Ерешкигал е исто така натприродна фигура без култ, не затоа што била дел од примордијалниот сè-уште-не-космос, туку затоа што правилата не дозволувале подземните божества да го напуштаат нивното подрачје и да се движат по вертикалата нагоре (слично важи и за боговите на над-светот).

и нема којзнае што визуелно да се претстави го објаснува овој недостиг.<sup>107</sup>

Иако следењето на семиотичките податоци од различните термини за удуг и други демони и нивната употреба може да помогне, сепак не е доволно да се добие јасна дефиниција за тоа што месопотамскиот демон претставува.<sup>108</sup> Секако дека удуг е демон тежок за дефинирање, особено без да се познаваат значењата на другите термини што биле употребувани за што било демонско од древните речници. Акадскиот термин *šedu/šēdu*, објаснува Гелер, што кореспондира со сумерскиот *алад*, воопшто не е поинформативен – како и удуг, и ала(д)-демонот може да биде лош (*hul/lemmu*) или добронамерен (*sa<sub>6</sub>/damqu*), што повторно ја означува амбивалентноста на демонот. Односно, демонот е изворно вредносно неутрален, а станува амбивалентен и може да наштетува или да заштитува, во зависност од неговата ориентација. Сепак, Гелер жали што со измислување на нови вредности за знаците што се употребуваат да ги означуваат овие термини, научниците всушност ги замагиле нивните значења.<sup>109</sup>

Терминот *утуку*, како позајмица од сумерскиот *удуг*, не кажува речиси ништо за карактерот на демонот, и не додава ништо повеќе отколку она (речиси ништо) што се знае за удуг од сумерските контексти, смета Гелер. Во овие инкантации добро се гледа генеричката употреба. Во нив удуг-демонот (злиот бог, кој е зол у-демон), е опишан како жител на степата, планината, морето или гробницата.<sup>110</sup> Според ова, *удуг* или

<sup>107</sup> Со тоа што постојат некои месопотамски печати на кои е претставена фигура со скиптар покрај добронамерната Лама(су), може да се претпостави дека, ако таа фигура е удуг, тие сепак биле и визуелно претставувани. Слики од Лама(су) и удуг биле често употребувани за да ги штитат влезовите, T. Ornan, *The Triumph of the Symbol: Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*, Academic Press Fribourg and Vandenhoeck & Ruprecht Gottingen, Fribourg, 2005, 19, 43.

<sup>108</sup> За компаративниот термилошки пристап на Гелер, кај M. J. Geller, „The Faceless Uduḡ”, 334-335.

<sup>109</sup> Op. cit., 335. На пример, во изданијата на билингвалните инкантации, со замена на знаците (чие објаснување е пресложено за да биде резимирано од некој кој не изучувал компаративна старористочна лингвистика, но се однесува, на пример, на читањето на /šēdu/ за знакот {udug} кога и да се појави придавката „добронамерен“ што го опишува овој демон), се дошло до впечатокот дека удуг-демонот не може да се појавува и во штетна и во корисна форма. Но, како што заклучува Гелер, создавањето на нови фонетски вредности за истите знаци, за да се направи ново значење, не ја разјаснува работата, туку додатно комплицира (за авторите на кои се осврнува и начините на промената на значењата, 335). За јазичките форми на *udug / utukku*, преку концептот за злото, кај L. Verderame, „Il concetto di male nelle tradizioni dell'antica Mesopotamia”, G. Mura (ed.), *Bene e male nelle religioni*, Aracne, Roma, 2014, 45-56.

<sup>110</sup> M. J. Geller, „The Faceless Uduḡ”, 336.

утуку е генерички термин за демон. Почесто, сепак, кога удуг-демонот се појавува сам во билингвалните *Удуг-хул инкантациии*, терминот „удуг“ се преведува со академските „шеду“ (*šēdu*) или „рабису“ (*rābišu*). Така, пишува, „талкачу демону на патиштата и крстопатите, кога заминуваш сам и се враќаш сам (нека Нинурта те одбие)“;<sup>111</sup> „убиствениот демон на бурите е незауздан удуг“.<sup>112</sup> Во овие примери удуг е зол и штетен, но постојат случаи на удуг самотник, во кои е претставен во подобра светлина. Така, во *Удуг-хул инкантациите* тој бива опишан и како персонификација на божествен амблем, како еру/*erû*-дрвениот скиптар, заштитникот на Ану.<sup>113</sup>

Во други инстанции, удуг е опишуван како шеду/*šēdu*, термин генерички колку и утуку. Во арамејските магиски садови, арамејскиот термин *šēdā* е најчестиот општ термин за „демон“. Удуг како шеду може да се

<sup>111</sup> V, 146, M. J. Geller, *Healing magic and evil demons: canonical Udug-Hul incantations*. Сите наводи од *Инкантациите Удуг-хул* во понатамошниот текст се од верзијата на корпусот на Гелер, освен ако не е инаку посочено, и тоа во форматот [УН, број на таблица, редови].

<sup>112</sup> УН, 13-15, 85.

<sup>113</sup> Op. cit., 15, 74; 249. Гелер објаснува дека значењето на удуг во овие два примера е преведено со академското *рабису* (*рабицу/рабису/rābišu*), за кое погрешно се мисли дека е изведено од глаголот *rabāšu*, „легнува“. Глаголот има и второ значење, „да се крие“, „да демне чекајќи“, M. J. Geller, „The Faceless Udug“, 336. Всушност, потсетува Гелер, сумерскиот еквивалент за именката *rābišu* е *maškim* (*машким*), што се однесува на судски извршител или чиновник. Академскиот еквивалент, *rābišu*, исто така бил судски службеник од понизок ранг. Ова е интересно од социјално-правен аспект. Имено, заклучокот што може да се изведе од сумерските и академските определби на демоните е дека овие термини, во демонски контексти, реферираат на корумпирани службеници, од чие зло влијание нема избавување. Ова објаснува и како демонската позиција и авторитетот на удуг може да бидат перципирани или како изживување на бирократ кој прави опструкции и зулуми, или како посветеност на натприроден бирократ кој помага. Гелер објаснува и зошто машким-демоните не се појавуваат во инкантациите од Ур-III од Нипур: судскиот службеник или извршител бил значајна фигура во рамките на бирократскиот систем и именувањето на демон по него би било несоодветно. Затоа, во нив се употребува „нимгир-демон“. До Доцнобабилонскиот период бирократските структури се имале значително изменето, што дозволило машким/рабису да се вклучат во рангот на корумпираните демони, слични на галу-демоните, кои изворно се однесувале на полициски службеници (op. cit., 337). Ова одговара со описот од приказната за патувањето на Инана во светот на мртвите (*Симнувањето на Инана во Подземјето*): надвор од „светот од кој нема враќање“ ја испраќаат двајца галу-демони, кои дејствуваат како „полиција“ на Подземјето.

Преводот со второто значење, „да се крие“, „да демне“, може да се пронајде во описот на Алу-демонот „кој уринира како магаре додека клечи врз човека“ (УН, 8, 13). Ова специфично значење на глаголот *rabāšu* нема сумерски еквивалент, Гелер смета дека е под влијание на името на демонот, а не обратно (op. cit., 336).

појавува и во добра и во зла форма, како и во случајот со рабису. Од друга страна, демонот е асоциран со Ламашту, која е секогаш зла и нема добронамерност во нејзината природа. Во инкантациите се споменуваат плунка (односно отров, или отровна плунка) на *šēdu* и на Ламашту.<sup>114</sup> Во *Маклу* инкантациите се споменува и список на неволји како „малициозен шеду, зол утуку“, иако не е јасно како да се разликува едниот од другиот. Сепак, добриот удуг често се изедначува со добронамерниот лама (*lamma*) демон, чија академска верзија е ламасу (*lamassu*), кој никогаш не е опишуван како зол.<sup>115</sup>

Гелер се осврнува и на логограмот а.ра (*a.rá*), употребен за шеду, односно и за утуку (поради блискоста по значење на термините).<sup>116</sup> Ова е релевантно затоа што едноставното генеричко значење на двата академски термина, *шеду* и *утуку*, во смисла на „демони“, се однесува на демонското дејствување како носител и проширувач на болест, и тоа така што демоните дејствуваат во служба на божество. Тие дејствуваат како заменици, или извршители на божеството, во смисла на идентификувањето на болеста со „раката на бог“. Идејата за интервенирачката рака на бог е типична за бројни религии, но тука се однесува токму на определувањето и назначувањето на болеста како „рака“ на некој партикуларен бог. Постојат чести примери за овој концепт во *Дијагностичкиот прирачник*, стандардниот учебник за етиологија и прогноза на болестите.<sup>117</sup> Сепак, опре-

<sup>114</sup> *UH*, 15, 191.

<sup>115</sup> На пример, „добриот шеду-демон на мојата десна страна, и добриот ламасу-дух на мојата лева страна“ (*Maqlû*, 3, 69-69).

<sup>116</sup> M. J. Geller, „The Faceless Udug“, 339.

<sup>117</sup> *Дијагностичкиот прирачник*, *Сакику* (*Sakikkû/SA.GIG*), е медицински трактат во кој преку симптомите се утврдува етиологијата (често натприродна) и прогнозата (често зависна од натприродни фактори) на болестите. Во текот на првиот милениум п. н. е. тој бил стандарден медицински документ. Во колофоните од два постоечки каталози на дијагностички и физиономиски предзнаци, дадено е потеклото на симптомите (*Sakikkû*, односно *SA.GIG* значи „заболени вени/мускули“). Есагил-кин-апли, еден од најголемите месопотамски научници, објаснува дека ги собрал и уредил дијагностичките предзнаци за да го пренесе примениот текст од првиот милениум за време на владеењето на Адад-апла-идина (на чиј двор бил главен научник). Есагил-кин-апли објаснува дека овие предзнаци одамна не биле организирани во ново издание, туку биле измешани како нишки без главно издание. Основната цел на дијагнозата била да го идентификува божествениот испраќач на болеста, која била сметана како (вид на) порака. Во *Прирачникот* се дадени серија на аксиоми и на претпоставки, со знаци за испитување на симптомите на пациентот, за да се постигне дијагноза (дури може да се смета дека се работи за вид на рана диференцијална дијагностика). Уредени се илјадници одредници систематично подредени од главата кон стапалата, од лево (несреќни предзнаци) кон десно (среќни предзнаци), и во серија на бои (од типот на црвено/кафено, жолто/зелено, црно или бело и

делбата на „рака“ на некаков бог или демон или дух често реферира на вообичаени симптоми на болеста, така што асоцијацијата со божеството или демонот кој ја предизвикува болеста е веројатно второстепена. Гелер, меѓутоа, тврди дека доказите од *šamtu šikinšu* текстовите се спротивставуваат на ова тврдење.<sup>118</sup> *Шаму шикиншу* е *Прирачник за фармакопеја*, односно список на лекови, нивната содржина, и начините за лечење-рецепти.<sup>119</sup> Во прегледот на болестите предизвикани од страна на духови на Скрлок се содржат само неколу референци на удуг-демони, затоа што во сите други удуг е едноставно претворен во дух (*гедим*).<sup>120</sup> Во *Енот за Гилгамеш*, за духот на Енкиду се вели дека е утуку (*ú-tuk-ku*).<sup>121</sup> Разликата која Гелер ја идентификува меѓу „демон“ и „дух“ е што првиот е професионалец, а вториот е „аматер“.<sup>122</sup> Ова е совршено јасна дистинкција. Демоните биле создавани и праќани од страна на Енлил токму за да казнуваат или да предизвикуваат штета.<sup>123</sup> Духовите, пак, се души кои биле на некаков начин оштетени: незакопани мртви, луѓе на чие име никој не се сеќава, или кои претрпеле предавство, или починале невини без да создадат потомство.<sup>124</sup>

Духовите на луѓето кои биле соодветно погребани добиваат жртвени понуди (што се сведува, главно, на понуда на вода) од нивните семејства, и затоа немаат повод за предизвикување на штети. Духовите на непогребаните, односно несоодетно погребаните луѓе, бараат храна и пијалок меѓу живите, така предизвикувајќи неволји или болести, затоа

---

т.н.), на четириесет таблици, со подлежаечкото верување дека дијагностичкото знаење на човека му било пратено од богот Еа. Интересно е што и во современите прирачници подредувањето на симптомите и протоколите за лекување е често уредено под различни бои, што го олеснува брзото снаоѓање низ медицинскиот научен материјал. Види го опсежното објаснување за методологијата во *Прирачникот*, N. P. Heeßel, „Diagnosis, divination and disease: Towards an understanding of the rationale behind the Babylonian Diagnostic Handbook“, H. F. J. Horstmanshoff, M. Stol, C. Van Tilburg (eds.) *Magic and rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Brill, Leiden, 2004, 97-116.

<sup>118</sup> M. J. Geller, „The Faceless Udug“, 339.

За асирската *Уруана* (*Uruanna*), фармацевтската серија, и на кратко за *Егзорцистичкиот прирачник*, асирскиот *vade mecum*, во J. Kinnier Wilson, „The Assyrian Pharmaceutical Series URU.AN.NA : MAŠTAKAL“, *JNES* 64, 1, 2005, 45-52.

<sup>119</sup> H. Stadhouders (trans.), „The Pharmacopoeial Handbook *Šammu šikinšu* - A Translation“, *Le Journal des Médecines Cunéiformes* 19, 2012, 3-51.

<sup>120</sup> J. Scurlock, *Magico-Medical Means of Treating Ghost-induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*, Brill, Leiden, 2002, *passim*.

<sup>121</sup> XII, 83.

<sup>122</sup> M. J. Geller, „The Faceless Udug“, 340.

<sup>123</sup> Како божји извршители (в. *УН*, 3, 30), или биле произведувани од страна на Ану (5, 2).

<sup>124</sup> *УН*, 4, 130'-149'.

што се обидуваат да го привлечат вниманието на живите. Ритуалите против штетните влијанија на немирните духови вклучуваат прилично стандардна постапка на изработување на глинени фигури (машки и женски) што ги претставуваат, и понудување на фигурите на храна и вода. После ова им се овозможува (често со помош на модел на брод) да си отпатуваат во Подземјето и да си ја пронајдат долго посакуваната починка. Идејата е дека миметички тоа ќе успее и со духовите кои биваат претставувани од страна на глинениите фигури. Машки или женски некромансер можел и да ги повика (да ги „подигне“) духовите од Подземјето, и да предизвика тие да ја објавуваат судбината на живите. Ваквите ритуали се потполно различни од претходно споменативе за смирување на оштетените, штетни духови.

Духовите на неженетите млади кои починале сексуално нереализирани, стануваат зли духови (лил-духови/lil-духови), од тип на појави или фантоми кои се обидуваат да го постигнат тоа што им недостасува - имено, да ги задоволат своите потреби со живите. Во процесот тие предизвикуваат страдање и болест. Се верувало дека женските духови се особено агресивни. Постои квалификација на Пазузу како крал на злите лил-духови. Ова ја опфаќа Ламашту, едно од суштествата врз кои Пазузу има моќ.

Некои демони се добри, но некои, како Ламашту, и сето вештерство, впрочем, може да бидат само зли. Сепак, проблемот секако заслужува понатамошно изучување. Определбата на генерички демон како божествен „заменик“ или „извршител“ е можеби техничка определба за хронична болест, и не се однесува на активното лично инволвирање на божеството во болеста. Ова одговара со фактот што дијагнозите од *Дијагностичкиот прирачник*, како и што треба во прирачник, впрочем, не се однесуваат на индивидуални пациенти, туку на посебни видови на болести од кои се болни многубројни пациенти.

Утуку-демонот не се појавува во дијагнозите и прогнозите, иако *Прирачникот*, како што е очекувано, е дел од магискиот корпус. Во *Прирачникот* не се појавува никаква болест „рака на удуг“. Наместо тоа, се појавува (речиси единствено) духот или гедим/етиму (gedim/eṭmmu) и тоа како „рака на духот“ како дијагностичка категорија. Удуг или утуку демонот не е застапен во магиските состави од доцниот прв милениум (на пример, низ Егалкура инкантациите или хемерологиите). Од друга страна, можеби и ова е резултат на замената на знаците, односно на читање на сите знаци за „удуг“ како „гедим“, на тој начин напуштајќи го неговото постоење и влијание (не се работи за взаемна замена, потсетува

Гелер – знакот за „гедим“ никогаш не се употребува како вредноста на „удуг“).<sup>125</sup>

Гелер, чија статија се однесува на потрагата по лицето на безличниот удуг, смета дека резултатите се разочарувачки во врска со спојувањето на името со некакво лице, затоа што едноставно нема доволно материјал за да може утуку, шеду или рабису да бидат визуализирани. Сепак, додека не може да изненади што барањето на ликот на удуг не вродува со плод, не е дека безличниот демон е сосема без карактеристики. Се знае дека е амбивалентен, дека со научничките јазички интервенции амбивалентноста се замаглила, дека има свои пандани, и дека има одреден физикус. Вердераме неколкукратно забележува дека „физичките“ карактеристики на демоните се недистинктни и недефинирани. Во претставите и описите на демоните со чудовишен лик, обликот е човечки, а телото составено од бројни делови од други суштества, што прави ваквата хибридноста да биде јасна и расчленлива.<sup>126</sup> Во оваа „сума на делови“, ниеден не доминира, односно, поентата на хибридноста е што суштествата кои биваат анализирани не може да бидат сместени во специфична класа или група на животни. Сепак, кога станува збор за хибридни демони, ниеден од деловите што ја составуваат целината не се однесува на некаков специфичен демон. Затоа, треба да се има на ум дека иако описите на различните суштества може да се разликуваат, една иста карактеристика може да биде споделувана од разни демони.<sup>127</sup>

Постои билингвална (сумерско-акадска) инкантација во која богот Асалухи (Асарлухи, или Асарулуду) му го опишува злбниот удуг на татка си Енки (односно Мардук му опишува на Еа). Изгледот на удуг е злокобен, а неговата става надвиснувачка. Иако не се работи за бог, објаснува Асарулуду, неговата бучава е огромна, а неговиот сјај (*melam*) извонреден. Демонот е темен, со катран црна сенка, и никаква светлина во телото. Тој секогаш се крие, засолнувајќи се, и никогаш не стои гордо. Понатаму опишува дека од неговите канџи капе жолчка, та остава отров каде и да помине; неговиот појас не е попуштен, неговите раце ја опфаќаат (ја горат) жртвата. Демонот ја исполнува жртвата на својот гнев со солзи, и низ сите земји неговиот повик за битка не може да биде зауздан (или никаде не се воздржува од предизикување на тажачка).<sup>128</sup>

Злбниот утуку рикнал во широката степа и стадото овци било уништено, се раскажува. Бројот на сите живи суштества бил намален; па-

<sup>125</sup> M. J. Geller, *ibid.*

<sup>126</sup> L. Verderame, „Their Divinity is Different, Their Nature is Distinct! Nature, Origin, and Features of Demons in Akkadian Literature“, 123.

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> *UH*, 12, 1-12.

сиштето и изворите биле уништени. Во плодните ледини, пасиштата и поилата биле претворени во чад. Демонот им ги врзал зглобовите на рибите и на птиците во мочуриштата.<sup>129</sup> Во точното време за одгледување на плодови, тој извикал злокобно и животот на земјата бил столчен. Кога демонот се приближува на изворот и бунарот во градината, овошјата паѓаат од гранките, и тој ги газе плодовите во градината и ја покрива со плевел.<sup>130</sup> Мардук дава извештај на Еа (односно Асарулуду на Енки) за изгледот на злобниот утуку-демон.<sup>131</sup> Потоа додава дека демонот е буре. Моќниот, огромен и висок (демон) е без ривали. Тој инфицира, како гневен, ожесточен, засилувачки ветер, не се врти назад. Бурата, која гневно се издигнува, се врти околу сопствената оска.

Во оваа инстанција се опишани четирите ветра што беа споменати. Така, јужниот ветер, кога дува, ги замелушува луѓето со прашина; северниот ветер со моќните налети ја раскинува земјата; источниот ветер, кој предизвикува од небото да врнат молњи, предизвикува телото на човека boleжливо да се исуши. Западниот ветер е зол, и не се заморува од уништување во Подземјето. Демонот на бурата, пак, предизвикува невреме како планина, воведена во издигнато постоење и посадена како градина; тој е пратен во Подземјето како стапица (ги заробува вознемирените жртви).<sup>132</sup>

Константопулос смета дека од некои од описите на демоните, како во споменатата билингвална инкантација, се сфаќа дека пристапот кон демонот е апофатички - се опишува што тој не е. Демонот е безимен и бесформен, дури и во неговите рани појавувања.<sup>133</sup> Формата на демонот не е важна, смета Константопулос, и наместо неа се истакнати неговите ужаснувачки способности. Вниманието е врз неговата сенка, недостатокот од светлина, неговиот отров, заглушувачката моќ на неговиот глас, карактеристики кои се вообичаени за демоните и чудовиштата низ Месопотамија. Овој скуден опис е додатно замаглен од фактот дека не е униформно повторуван низ разните извори, што значи дека описите на удуг се подложни на промени во други текстови каде овие демони се појавуваат. Во овој текст, неговата природа е јасно класифицирана со употреба на „хул“, „зол“. Секако, во оваа конкретна инстанција, придавката не е нужна за да ја означи злобната природа на демонот, која е очигледна и без неа.

<sup>129</sup> *UH*, 12, 1-9.

<sup>130</sup> *UH*, 12, 10-12.

<sup>131</sup> *UH*, 12, 13-20.

<sup>132</sup> *UH*, 12, 21-31.

<sup>133</sup> G. Konstantopoulos, „Shifting Alignments: The Dichotomy of Benevolent and Malevolent Demons in Mesopotamia“, 25.

Во старобабилонска инкантација (како дел од претходниците на *Удуг-Хул*), злобниот удуг демон е идентификуван на негативен начин како оној кој, од почетокот, не бил нарекуван по име, оној кој никогаш не се појавил со некаква форма.<sup>134</sup>

Кога студот и морниците сè ослабуваат, злите утуку-демони се раѓаат од семето на Ану, стои во инкантациите. Така, Намтар (судбината), саканиот син на Енлил, е роден од Ерешкигал. Во просторот над демоните р’желе, објаснува текстот, додека во просторот под тие носеле алишта за тажачка, затоа што се производ на Подземјето. Над – тие рикаат, но под – тие цвркотат; тие се отровна плуканица на боговите.<sup>135</sup>

Во оваа инкантација се објаснува, на мошне општ и поетски начин, дека демоните се големи бури отпуштени од небесата, тие се бувот кој крика во градот, тие се потомството на земјата преку семето на Ану.<sup>136</sup> Демоните кружат околу високите и широки покриви, како бранови, и постојано минуваат од куќа во куќа. Тие се суштества кои ниедна врата не може да ги задржи, и ниедна брава не може да ги одврати. Демоните секогаш се провнуваат низ вратата како змија, или низ шарките на вратата навлегуваат како ветрот.<sup>137</sup>

---

<sup>134</sup> V, 452-453, користено е изданието M. J. Geller, *Forerunners to Uduĝ-hul: Sumerian Exorcistic Incantations*. Удуг демонот е опишан и како дух кој се појавува во пустината (VI, 512). Во друга инкантација за удуг демон која датира пред *Удуг-хул* збирката, наведено е дека удуг демоните одат наоколу и им носат треска на луѓето. Тие не знаат како да си легнат в кревет, не знаат како да спијат. Ниту јадат вкусна храна, ниту пијат слатка вода. Тие ја отстрануваат жената од skutot на мажот, го подигнуваат синот од коленото на татка си, го земаат синот на човека од неговата свадбена куќа. Тие лазат како змии, и душкаат на подножјето на сидовите како мунгоси. Заедно со убиствени пси, сè набљудуваат. Во оваа инкантација се повикуваат злобниот удуг, злобниот дух и други демони да се соберат и да се набркаат од небото и од земјата. Злиот удуг е деструктивен, злиот дух и галу-демонот не спијат, се определува во текстот. Тие се зли, талкаат низ градот и ги уништуваат воловите во нивните штали, ги колат овците во трлото, го одземаат детето од skutot на доилката. Тие го убиваат таткото заедно со детето и ја прободуваат мајката со нејзините малечки како риба во морето (op. cit., VI, 597-633).

<sup>135</sup> Гелер објаснува дека демоните кои викаат во просторот над (односно небото), имаат смирен говор во Подземјето, како животински звуци (птици или змии), како водата, како далечен тап грмеж на бурата, или како движењето на усните. Затоа, референците на „над“ и „под“ во овие редови треба да послужат како контраст меѓу нападните активности на демоните на земјата, крцкањето со забите и викањето, и помеките звуци во Подземјето, каде тие тажат и говорат меко како птици (M. J. Geller, *Healing magic and evil demons: canonical Uduĝ-Hul incantations*, 176).

<sup>136</sup> *UH*, 5, 8-10.

<sup>137</sup> *UH*, 5, 11-15.

Во следниот дел, описот на демоните е често застапен со варијации, но реферира на уништувачкото влијание што демоните го имаат врз односите меѓу ближните луѓе. Така, тие ја одвркаат жената од скутот на мажот, и прават синот да стане од колената на татка си, и го бркаат младоженецот од куќата на тестот.<sup>138</sup> Демоните се ступор и депресија, кога ќе му се закачат на човека. Личниот бог на човека е пастир кој бара мирно пасиште за човекот, а демоните го напаѓаат овој личносен бог за да ги добијат понудите во вид на храна.<sup>139</sup>

Во оваа инкантација се наведени и некои типови на демони, додека егзорцистот/исцелителот им се обраќа со повикување да си заминат. Така, формулата на егзорцистот може да се сведе на „независно дали си (тип на демон), свечено ти наредувам да се тргнеш од пациентот“. Типовите на суштества што се споменуваат во набројувањето („независно дали си ...“) се: Ламашту, Лабасу или демон на жолтицата; матката на храмовската слугинка; доилка; жена тажалка или дадилка; одметник; зол Утуку-демон; некој (демон) кој си стои во аголот; некој кој демне по кошницата;<sup>140</sup> демон „[дозволи ми да јадам со него] секојдневно“, демон „[дозволи ми да пијам со него] секојдневно“; демон „[дозволи ми да се помазам со него] секојдневно“; демон „[дозволи ми да се облекувам со него] секојдневно“;<sup>141</sup> и комбинации од овие демони (како демон кој јаде и пие, кој влегува и се помазува, кој влегува и се облекува, кој јаде на трпеза кога е гладен, кој пие заедно со човека кога е жеден, кој се помазува со човека кога му е бедно, кој се облекува со човека и му седнува в skut кога му студи).<sup>142</sup>

Демоните донесуваат болести. Ослабувајќи ги и небото и земјата, демонот, со надмени раце и надмен чекор, носи зло. Демонот шериф е брлив вол, голем дух, дух кој секогаш успева да се прекачи преку сите куќи. Демоните шерифи, се објаснува во инкантацијата, се Седумтемина кои немаат срам, и кои не знаат љубезно да дејствуваат.<sup>143</sup> Тие ја толчат земјата како брашно, и не знаат никого да поштедат, беснеејќи против луѓето, јадејќи месо, предизвикувајќи крвавења, а потоа пиејќи од вените.<sup>144</sup>

Во ова време (во времето на инкантацијата), тие се слика и прилика на боговите во куќата на Светата планина, каде избилуваат овците и житото. Шерифите-демони се полни со злонамерност, и непрекинато

<sup>138</sup> УН, 5, 16-18.

<sup>139</sup> УН, 5, 19-20.

<sup>140</sup> УН, 5, 21-28.

<sup>141</sup> УН, 5, 29-32.

<sup>142</sup> УН, 5, 33-40.

<sup>143</sup> УН, 5, 124-130.

<sup>144</sup> УН, 5, 131-134.

консумираат крв. Во оваа инкантација се повикува да бидат свечено и сигурно набркани, за никогаш да не се вратат во ниедна сирка и прозирка, ниедна пукнатина и кошнице.<sup>145</sup> Интересно е што во овој текст демоните се претставени како да доаѓаат од планините, односно од „далечните планини“; од Дуку, Подземјето, и дека имаат слика и прилика на боговите, односно претпоставено споделено потекло со нив.

Демоните, како и боговите, потекнуваат од исто место, од создавањето на природниот ред на нештата. Оваа формулација ја има и во *Расправијата меѓу овците и житото*, или *Расправијата меѓу Лахар и Ашнан*: „Во тоа време, во родното место на боговите, пишува во оваа Расправија, во нивната куќа, во Светата планина, Ануна ги произведе овците и житото“.<sup>146</sup> Поради долготрајното занемарување на месопотамската книжевност на овие интелектуални простори, во следните редови сосема на кратко ќе биде прераскажана една тема од жанрот на расправиите. Лахар бил сумерскиот бог на стоката (бог или божица, постојат различни верзии), пратен/а од Енлил и Енки од небото на земјата за да ги умножи грлата стока. Тој (ако се следни родовиот принцип на парови) е брат на Ашнан, позната и како Езина, или Езина-Кусу, божица на житото (нарекувана едноставно „Жито“). Лахар (нарекуван/а и „Овци“) и Ашнан биле создадени во одајата на создавањето на боговите, за Анунаки да може да имаат храна и облека. Сепак, со оглед на тоа што небесните суштества не биле способни да ги користат производите и да се самоодржуваат, според антрополошкиот мит, човештвото било создадено за да ги овозможи овие услуги.<sup>147</sup>

Приказната во *Расправијата меѓу Овците и Житото* е сумерски етиолошки мит. Сказната започнува на ридот (или света планина) на небото и земјата. Оваа локација може да се однесува на земјата, како поетско име, или на подрачјето на божествата, на местото каде небото „се потпира“ на земјата. Според Киера, таму човештвото го имало првото живеалиште, односно таму може да се замисли бабилонската Еденска гради-

<sup>145</sup> УН, 5, 135-141.

<sup>146</sup> B. Alster, H. L. J. Vanstiphout, „Lahar and Ashnan. Presentation and Analysis of a Sumerian Disputation“, *Acta Sumerologica* 9, 1987, 16, 26-27.

Во сумерската книжевност се познати неколку теми за расправија, кои потпаѓаат во категоријата наречена токму така, „расправии“, како *Расправијата меѓу Зимата и Летото*; *Расправијата меѓу птицата и рибата*; *Расправијата меѓу Дрвото и Трската*; *Расправијата меѓу Среброто и Бакарот*. Неколку века после воведувањето на писмото низ сумерска Месопотамија, се појавиле овие форми на филозофска расправа фокусирана на положбата на човештвото во светот, види S. N. Kramer, *The Sumerians*, 218.

<sup>147</sup> S. N. Kramer, op. cit., 220 ff.

на.<sup>148</sup> Сумерскиот термин “един“ значи степа или рамнина, и затоа постои и позиција според која треба да се напушти конструкцијата „бабилонска Еденска градина“, затоа што ваквата концепција за рајската градина е подоцнежна. Може да се смета дека ова подрачје било ограничено на боговите. Ан ги создал богот (или божицата) на стоката, Лахар, и божицата на житото, Ашнан, за да ги хранат и облекуваат Анунаки, кои потоа ги создале луѓето за да им служат. Се раскажува дека Лахар и Ашнан се создадени на „дуку“ или „чисто место“ (во смисла недопрено, неосквернавено, онтолошки супериорно).<sup>149</sup>

Потоа, Анунаки создаваат трло со растенија за Лахар, и куќа, плуг и јарем за Ашнан. Така се раскажува за воведувањето на сточарството и полјоделството. Лахар и Ашнан донеле изобилство, донеле храна на земјата. Тие ги исполнувале желбите на боговите, се раскажува. Ги полнеле складиштата на земјата со залихи; шталите биле натежнати со нивната дарешливост. Кога тие влегувале во домовите на сиромашните кои клечат во правта, тие донесувале богатство. Обајцата (или обете), каде и да се упателе, допринесувале кон добросостојбата на домаќинството со нивната обилност. Каде и да застанеле, биле задоволувачки, каде и да се примиреле, биле очигледни. Тие ги радувале срцата на Ан и на Енлил.<sup>150</sup>

Во приказната потоа се раскажува за расправијата меѓу двете божици (или богот и божицата) во врска со нивните дарови. Така, тие се изнапиле слатко вино и пиво, и почнале да се расправаат за обработливите полиња. Жито ѝ рекла на сестра си „јас сум подобра, јас сум првична, јас носам слава на светлините на земјата“.<sup>151</sup> Таа продолжила да тврди дека е вистинскиот дар на Ануна-боговите, центар за сите владетели. Ако ја подари својата моќ на воинот, тој ќе нема страв; таа потхранува добрососедство и пријателство, и смирува кавги меѓу блиските (за ова може да се побуди сомнеж, со оглед на тоа што токму оваа кавга таа ја има започнато).<sup>152</sup>

Овци одговара на Жито со неверување, тврдејќи дека Ан, кралот на боговите, направил таа да се спушти од светото место, од најскапоценото.

<sup>148</sup> E. Chiera, *Sumerian religious texts*, Upland, Pa., 1924, 26ff. [http://www3.lib.uchicago.edu/cgi-bin/eos/eos\\_title.pl?callnum=PJ4075.C53](http://www3.lib.uchicago.edu/cgi-bin/eos/eos_title.pl?callnum=PJ4075.C53).

<sup>149</sup> За космолошки релевантниот пејсаж и значењето на „хумка“ или „планина“ во уредувањето на светиот простор, кај J. Black, „The Sumerians in Their Landscape“, T. Abusch (ed.), *Riches hidden in secret places: ancient Near Eastern studies in memory of Thorkild Jacobsen*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN., 2002, 45-46.

<sup>150</sup> Расправијата меѓу Овците и Житото, 56-64, *The debate between Sheep and Grain* (translation), *ETCSL*, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section5/tr532.htm>.

<sup>151</sup> *The debate between Sheep and Grain*, 65-82.

<sup>152</sup> Op. cit., 83-91.

Бдеењето над трупите е нејзино, одржувањето на работниците во полињата е нејзино, како и мешината за студена вода и обувките. Маслата, мирисите на боговите, ароматичните масла и жртвените масла се нејзини, сите облекувања на сите свештеници се благодарение на нејзините свети производи, како и сите алатки за обработување на земјата.<sup>153</sup> Ова продолжува со препирање во набројувањето на бројните дарови.<sup>154</sup> Расправијата бива разрешена од страна на Енки и Енлил, кои интервенираат прогласувајќи ја Ашнан за победник. Затоа, во сказната се повикува името на Житото да биде славено од изгрејсонце до зајдисонце; а луѓето да се покоруваат под јаремот на Житото. Во оваа приказна се забележува, како што беше споменато, важноста на споделеното потекло. Покрај тоа, се навестува амбивалентноста во постоењето: плодноста и заканата за плодноста одат заедно; успехот оди со потенцијалната опасност.

Враќајќи се на демоните: демонот-разбојник, или демон-чувар е секогаш во потрага по нешто изработено во Подземјето, а родено на Небото. Ништо небесно не може да се спореди со неговата појава, со неговото лице смачкано како уништена планина.<sup>155</sup> Ова е демон на патот или на крстопатот, и во инкантацијата се посакува кога тој си оди или се враќа, да биде одбиен од страна на Нинурта, господарот на оружјето.<sup>156</sup> Употребата на „чувар“ за *удуг/рабису*, односно двојното значење на терминот за „демон“, „чувар“ (во таа смисла заштитничката функција се изедначува со демонските епитети), уште еднаш ја потврдува вредносната неутралност на називите за демоните, а и на самите демони.

Во инкантациите се вклучени и тие за демони со таканаречено „добро педигре“. Се работи за два пати по седуммина „херои“ (определба која е очигледно иронична во случајов), кои биле родени од семето на Ану. Тие се фантоми, призраци, отпечатоци или бледи траги на душите (*zaqīqu*), кои ниту се женат, ниту носат деца, и немаат никакво разбирање.<sup>157</sup> Тие се коњите размножени во планините, тие се злите на Еа, тие се носачите на престолите на боговите.<sup>158</sup> Овие демони секогаш висат по улиците, за да предизвикуваат неред. Тие се појавуваат пред Нергал, храбриот херој на Енлил.<sup>159</sup> Епитетот за Нергал е сличен со тој употребен за Нинурта. Покрај тоа, треба да се има предвид дека Нергал предизвикува страв кај демоните, поради неговата улога на господар на Подземјето.

<sup>153</sup> Op. cit., 102-115.

<sup>154</sup> Op. cit., 116-168.

<sup>155</sup> *UH*, 5, 142-145.

<sup>156</sup> *UH*, 5, 146-148.

<sup>157</sup> *UH*, 5, 150-155.

<sup>158</sup> *UH*, 5, 156-158.

<sup>159</sup> *UH*, 5, 159-160.

Постои инкантација во која за злобниот утуку демон се определува дека е дух на планинскиот поток, кој постојано брза околу потоците.<sup>160</sup> Злобниот утуку-демон ја иситнува земјата како брашно, гласно вриска врз жртвата, тој е шериф-демон кој не слуша, кој нема срам, кој сурово изведува сексуални чинови.<sup>161</sup> Злобниот утуку демон ја вџашува земјата, тој секогаш ги освојува луѓето и другите живи суштества. Утуку демонот е демон на судбината (Намтар), кој пружа рака; тој секогаш талка низ земјата во група. Како дел од група, злобниот утуку демон ја пореметува земјата, и не прифаќа преколнувања.<sup>162</sup>

Тој ги прободува младите како риба во вода, ги фрла постарите во купче жито; тој ги покосува старите маж и жена, постојано преминува од една на друга страна на широките улици, и ги замолкнува (оние кои говорат). Утуку демонот ползи низ праговите, и ги зафаќа сите суштества на земјата. Тој ја покосува земјата – овој демон е поплавата што се заканува.<sup>163</sup> Не ја прокоцкува истурената крв, ги покорува сите луѓе, и никогаш ни глас не му се слуша. Злобниот утуку така талка по земјата.<sup>164</sup> Во оваа инкантација магот ја повикува моќта на принцот на Апсу кој го има најмено, да спречи демоните да го зграпчат, и да помогне да ги протера од пациентот, за никогаш да не се вратат. Со моќта на великите богови свечено ги набркува демоните, завршувајќи стандардно, со „ова е удугхул инкантација“.<sup>165</sup>

Злобниот утуку-демон и алу-демон, ги блокираат улиците за оние кои пешачат по нив ноќе, исто како и злобниот дух, шериф-демон. Тие се надвладејувачка бура што не остава ништо зад себе, зло суштество чие лице е само замрсен сјај, слика на лав кој рика и не знае да прави услуги.<sup>166</sup> Тие се нафрлаат на човека, и не ја пуштаат заробената жртва која си се враќала дома ноќе.<sup>167</sup> Демонот му приоѓа на човека, му ја допира раката, и

<sup>160</sup> UH, 6, 1-2.

<sup>161</sup> UH, 6, 3-7. Гелер потсетува дека употребата на *шериф* е веројатно идентификација на утуку со галу-демонот, со оглед на тоа што гала демоните се еден вид „полиција“ во Подземјето. Галу-демонот е понекогаш хералдички службеник, кој е на ниво со други почитувани личности, како најавувач, носач на престол, градски старешина и слично. Вигерман („The Mesopotamian Pandemonium“, 302, 308) ги идентификува галу-демоните со „констабли“ (полициски службеници), под општата категорија на чудовишта (хибриди), но во човечка форма. Види ги лексичките објаснувања кај M. J. Geller, *Udug hul*, 219.

<sup>162</sup> UH, 6, 8-14.

<sup>163</sup> UH, 6, 15-23.

<sup>164</sup> UH, 6, 24-27.

<sup>165</sup> UH, 6, 28-39.

<sup>166</sup> UH, 7, 27-31.

<sup>167</sup> UH, 7, 32-33.

го брка сè до неговата куќа, предупредувачки се објаснува во оваа инкантиација, и прави човекот си го запушти телото: неговите очи се отворени, но ништо не гледа, ушите му се отворени, но ништо не слуша.<sup>168</sup>

Демоните се епидемија: злобниот утуку, алу, духот и шерифот демон се појавиле од Подземјето, од длабочината на далечните планини, од Светата планина. Тие не се препознаваат ни на небото ни на земјата, ни седејќи ни стојеќи не биваат препознаени.<sup>169</sup> Овие демони го покосиле овчарот на пасиштето, сточарите во трлото, војникот на боиштето, како и девојката во нејзиниот дом, и децата на игралиштето. Тие ја напаѓаат снагата на безбожниот херој, продолжува оваа инкантиација, воведувајќи магиски ритуали во неговото тело. Затоа, треба да бидат набркани од телото на жртвата и од нејзините облеку и постела.<sup>170</sup>

Алу-демонот се определува како невидена опасност. Така, во инкантиацијата се повикува набркување и протерување на алу-демонот, односно на инкарнираното зло во каква и да е демонска форма. Независно дали се работи за зол алу-демон; или алу-демон кој е како сид кој се срушува во пештерата и го затрупува човека; или алу-демон кој ја затнува устата и ги врзува рацете и нозете; или алу-демон кој нема уста, и нема екстремитети, кој не може да слуша, кој нема лице, кој не е видлив дури и во дневната светлина; или алу-демон кој ноќе во постела копутира со човека; независно дали е крадливец на сонот, кој чека да ја однесе својата жртва, алу-демон кој е добар во демнење ноќе, кој не си ги мие валканите раце,<sup>171</sup> се повикува набркување.

Инкантиацијата продолжува во истиот стил. Независно дали е зол алу-демон кој уринира како магаре, клекнувајќи врз човека; или алу-демон кој не знае за никаква пијанка, ниту има какви било жртвени понуди за оброк; или алу демон кој е како оној кој патува со брод; или демон кој е како оној врзан за постела; алу-демон кој предизвикува месечарење; или демон кој лета како лилјак низ јазовите ноќе; или алу демон кој ја покрива жртвата како мрежа од жабри, демон кој нема вид ноќе, и кој се прикрадува тивко како лисица во градот,<sup>172</sup> треба да се протера.

Демонот се протерува така што му се наредува да замине од телото на човека, син на неговиот бог; да престане да стои и да го зацрнува светилиштето на семејниот бог, ниту аглите на куќата. Кога истерувачот е присутен, демонот не смее да зборува, туку треба да си отиде на далечно

<sup>168</sup> УН, 7, 34-38.

<sup>169</sup> УН, 7, 69-72.

<sup>170</sup> УН, 7, 73-80.

<sup>171</sup> УН, 8, 1-12.

<sup>172</sup> УН, 8, 13-23.

место, далеку во дивината.<sup>173</sup> Истерувачот додава „твоео живеалиште е отсечено место, твојата куќа е празна и пушта“, и повикува да биде протеран од небото и од земјата (со стандардната заклучна формулација дека се работи за удуг-хул инкантација).<sup>174</sup>

На сличен начин се повикуваат да си заминат демонот на судбината (Намтар), Асаку и болеста, и да се тргнат злобниот утуку и алу-демонот.<sup>175</sup> Истерувачот повикува добриот дух секогаш да биде присутен, а Ламашту, Лабасу, демоните на жолтицата, оние кои носат болест на сквернавењето (односно болест како резултат на нечистотија) и болест која не се подобрува, да си заминат. Се протеруваат и магиските ритуали и злите ритуали, главоболката, забоболката, интерно-клиничките состојби, горушицата и болката во градите; како и треската, грчевите, слабоста, инфекцијата; како и изгнаниците со зло лице, зли уста и јазик, и волшебниците, магијата, сите зли магиски практики. Покрај тоа, се изгонуваат и сончаницата, отоците, сезонската главоболка, и влошувачката болест, со интензивното посакување болеста и слабоста да стојат настрана.<sup>176</sup>

Седумтемина од изворот на Апсу, украсени во небото (украсувањето на лицето на демонот има сличен степен на иронија како определувањето како херој), се бесполови: тие се ниту машки ниту женски, тие се призраци кои брзаат наоколу, ниту се женат/мажат ниту се размножуваат.<sup>177</sup> Седумте бесполови ниту умеат да поштедат или да спасат некого, ниту слушаат молби и преколнувања.<sup>178</sup> Во инкантацијата потем се повторува дека се седум, два пати по седум, и дека треба да бидат отстранети и набркани.<sup>179</sup>

Демонските Седуммина се опишани како облаци надвиснати над деновите, и како зли ветришта. Тие се бури, кои се гледаат како ветер кој навестува и носи нешто лошо, тие се зли бури со лош ветер во средината.<sup>180</sup> Седумтемина демони се еквивалентни на синови и наследници, носителите на Судбината (Намтар), и носачите на престолот на Ерешкигал.<sup>181</sup> Седумте се поплава, што секогаш клоцоти низ земјата, се раскажува; тие се Седумте бога на широките неба; тие се Седумте бога на широкото

<sup>173</sup> УН, 8, 40-48.

<sup>174</sup> УН, 8, 49-52.

<sup>175</sup> УН, 12, 220'-221'.

<sup>176</sup> УН, 12, 222'-230'.

<sup>177</sup> УН, 5, 167-173.

<sup>178</sup> УН, 5, 174-175.

<sup>179</sup> УН, 5, 180-182. Концептот за Седумтемина ќе биде поопсежно обработен во еден од следните оддели.

<sup>180</sup> УН, 5, 76-78.

<sup>181</sup> УН, 5, 79-81.

Подземје. Тие се седум пљачкосувачки богови, седум зли богови, седум зли Ламашту, односно Лабасу, демони на болеста, седум на Небото и седум на Подземјето.<sup>182</sup>

Во оваа инкантација потем свечено се набркуваат злбниот утку, Алу, духот, демонот-шериф, бог, демонот-службеник. Се повикува да бидат свечено споменати од страна на Енлил, господарот на земјите, и Нинлил, господарката на земјите, и од Нинурта, наследникот на Ешара храмот. Покрај тоа, да ги повика со наредба се споменува и Иштар, која ја осветлува ноќта. Заканата кон нив, или предупредувањето доколку останат, е дека што се однесува до телото на човекот и неговиот бог, сè додека се присутни и не си заминат, сè додека не се повлечат, тие нема да јадат храна и да пијат вода.<sup>183</sup> Како и повеќето, и оваа инкантација завршува со резимето дека е инкантација против удуг-хул.<sup>184</sup>

Злите Седум, еден по еден, се опфатени на следниов начин. Тие се демони на бурата кои се мешаат во сешто, зли богови, непростувачки духови, кои биле родени во основата на небото.<sup>185</sup> Тие се дејствители на штета и додатоци на злото, малициозно подготвени да убиваат секој ден. Меѓу Седумте, првиот од нив е гневниот Јужен ветер, а вториот е грабливец со отворена уста, кому никој не се осмелува да му се приближи. Третиот е гневен пантер; четвртиот е страшна змија; петтиот е лав кој рика, и кого никој не успева да го одврати; шестиот е бран кој се издига и ги потопува и богот и владетелот; седмиот дејствува како гласник на Ану.<sup>186</sup> Во еден град по друг, тие го донесуваат самракот. Тие се песочни бури кои гневно талкаат по небото, тие се натежнати облаци што предизвикуваат мрак на небото. Тие се налет на ветер што се засилува, и предизвикува темнина во инаку ведриот ден. Тие се напливи на вртлози ветер кој се вртат околу невремето. Тие се бура која поплавува, и постојано светкаат како молњи на хоризонтот. Тие се оние кои одат напред, за да извршат убиство, подготвени за злото, и без ниеден соперник во широкото небо, живеалиштето на Ану.<sup>187</sup>

Седумтемина, значи, се зли богови, убиствени и без никаква почит. Седумте се зли богови кои се искачуваат како поплава и ја облеваат земјата, оние кои се издигнуваат од земјата како бура. Тие постојано гневно кружат пред младата месечина. Инкантацијата продолжува со кратка приказна за божествените случувања. Штом херојот Шамаш и хра-

<sup>182</sup> УН, 5, 82-90.

<sup>183</sup> УН, 5, 91-99.

<sup>184</sup> УН, 5, 100.

<sup>185</sup> УН, 16, 1-3.

<sup>186</sup> УН, 16, 4-12.

<sup>187</sup> УН, 16, 13-22.

бриот Адад биле одбиени (од нивната насока), големите богови се сокриле.<sup>188</sup> Ануна боговите замолчиле, а дивите животни се вознемириле и почнале да се проголтуваат меѓусебно. Демоните, способни да ги извитоперат сите аспекти од природата, предизвикуваат пореметувања и кај животните, а не само кај луѓето – затоа чопорите сверки се јадат меѓусебно. Така, кога овие нападнале, сите луѓе станале збунети и горко натажени, а темнина ги обвила сите земји. Небото било вознемирено, хоризонтот замаглен, а луѓето под слоеви прав (и во тажачка). Злобниот удуг-демон и алу демонот шират мрежа.<sup>189</sup> Во оваа инкантација има и приказна за боговите, која, за жал не е зачувана. Пишува дека Еа му дал голема доверба на Мардук, кој се имал пожалено; во тоа време, злите духови на Ануна биле додатоци на злото – родени во земјата, злокобно застрашувачки. Потоа се раскажува што сторил Мардук, но текстот е прекинат.<sup>190</sup>

Во инкантацијата во која се говори за човечкото лице на демонот, стои предупредување за човекот кој е зло меѓу луѓето, зол човек, односно демонска сила во човечка форма.<sup>191</sup> Оваа инкантација се употребувала во чисто медицински контексти со камени амајлии.<sup>192</sup> Змија се завиткала во човечка утроба, и се произвел човек кој е заплеткана врвка протегната во мрежа, се раскажува. Неговата бестрашност е омразена, при говорот прска со отров. Каде и да е неговата вознемиреност натезната, ја цвака внатрешноста на пациентот.<sup>193</sup> Овде има недвосмислено споменување на пациент, што не е случај со сите Удуг-хул инкантациии, но разумно е да се тврди дека тие биле употребувани во текстови со терапевтска функција, експлицитно или имплицитно, директно или индиректно. Змијата што се споменува е можеби алузија на некаков сон, забележува Гелер, но не смета дека треба да се занемари дека се работи за класичната сказна за Севс кој ја оплодил жената на Филип II Македонски, земајќи форма на змија и вползувајќи во нејзината утроба во храмот на Афродита.<sup>194</sup> Злиот човек веројатно не е токму демон, туку демонска сила, во смисла на извор на штетна магија, или на потенцијален бунт против редот и владетелот. Метафората со врвката упатува на пролиферирачката природа на злото – една врвка станува мрежа за повеќемина, за сите.

<sup>188</sup> UH, 16, 60-65.

<sup>189</sup> UH, 16, 66-71.

<sup>190</sup> UH, 16, 72-75.

<sup>191</sup> UH, 16, 200'-201'.

<sup>192</sup> A. Schuster-Brandis, *Steine als Schutz- und Heilmittel: Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr.*, AOAT 46, Münster, 2008, 227-228, apud M. J. Geller, *Udug-Hul*, 538.

<sup>193</sup> UH, 16, 202'-205'.

<sup>194</sup> M. J. Geller, *Ibid.*

Во оваа инкантација се повикува помошта на Еа да го набрка злобниот бог: духот со злбно лице, злбен дух кој предизвикува штета, поминува низ полето или низ трлото и ги оштетува, и никој не може да му ја одземе моќта. Шамаш не се интересира за оваа работа, продолжува инкантацијата, та нека си ја отстрани својата рака од ова. Затоа, се повикува Еа да дејствува милостиво и добронамерно, и да го набрка злото.<sup>195</sup>

Описите на и соочувањата со разновидните зли дејствители од *Инкантациите против злите демони* конзистентно ги покажуваат моќите, односно дејствата на суштествата, и последиците на нивното злосторничко дејствување. Дел од постојано надвиснувачката опасност од демонската закана е во тоа што, иако се знае за нејзиниот опфат и штетност, нападите од демоните не може да се предвидат, затоа што нема суштинско познавање на тоа какви се или кои се тие. Демоните не се (пре)познаваат по лик, или по природа, иако имаат генерално лош и злосторнички карактер. За нив се знае дека носат болести, несреќи, елементарни непогоди, социјален немир, интерперсонални компликации и општа мизерија; а преку множествата на елаборирани описи се знаат нивните злокобни и застрашувачки појавувања. Против разните зли суштества мора егзорцистичко-исцелителски да се интервенира, за тие да бидат изгонети и држени на соодветна дистанција. Од *Инкантациите* се дознава како егзорцистот им пристапува во магиско-медицински контекст на заштита и избавување на пациентите, односно страдалниците, со што се добива и слика за функциите на демоните во светот, за различните начини на кои тие предизвикуваат штети и несреќи.

---

<sup>195</sup> 16, 206'-213'.

## 4.

# АМБИВАЛЕНТНАТА ЛАМА

---

### ЛАМА КАКО ЗАШТИТНИЧКИ ДУХ ИЛИ БОЖЕСТВО

Амбивалентноста во концептите за чудовишните суштества, хибридните, беше покажана во претходното поглавје. Демоните од *Удуг-хул инкантациите* беа покажани како доминантно сурови, и непосредувано зли и штетни. Амбивалентност, меѓутоа, постои и во концептот за добрите, или заштитнички суштества (покрај јасната импликација дека суштеството кое заштитува некого, е закана за оној од кого го заштитува): суштества кои се доминантно претставувани и перципирани како добри и добронамерни, може да бидат конципирани и доживувани како зли, а демоните за кои во претходниот оддел беше говорено како за чисто зли (удуг хул), во одредени ситуации може да бидат добри и корисни.

Лама (ламасу/lamassu, акад.) е добронамерна фигура, барем што се однесува до манифестацијата на нејзиното дејствување. Лама е суштество кое му помага на егзорцистот во инкантациите, нудејќи поддршка и заштита. Покрај ова, лама се појавува во рамките на личните имиња со (веројатно) благословувачко-апотропејска функција.<sup>1</sup> Додека удуг/утуку е доминантно машко суштество, лама е вообичаено претставувана како женска фигура. Во Месопотамија има долга историја на идентификување со божество, со јасно заштитнички карактеристики, и со некаков вид на заштитен дух, поврзуван со одредено место или со некоја индивидуа. Можно е фигурата на лама да потекнува од Лагаш, град кој, како што беше споменато, имал сопствен пантеон. Спецификите на религиозната култура на Лагаш во рамките на месопотамската традиција не спречиле фигурата на лама да се прошири низ Месопотамија. Најраниот од овие текстови од Лагаш, од дваесет и четвртиот век п. н. е., е список на загадки, во форма на список на имиња на канали, заедно со името на риба и

---

<sup>1</sup> R. A. DiVito, *Studies in Third Millennium Sumerian and Akkadian Personal Names: the Designation and Conception of the Personal God*, (Studia Pohl Series Maior, 16, Rome, 1993, apud G. V. Konstantopoulos, *They are Seven: Demons and Monsters in the Mesopotamian Textual and Artistic Tradition. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Near Eastern Studies)*, University of Michigan, 2015, 48.

на змија, што го наведуваат читателот да го погоди градот за кој станува збор.<sup>2</sup> Лама се појавува како заштитник на градот, задолжена за неговата безбедност.<sup>3</sup>

Се работи, значи, за лама определена како божествена и како добра.<sup>4</sup> И на удуг, кога се појавува како добронамерно суштество низ текстовите, се реферира со овој детерминатив на божественоста. Сепак, Константопулос забележува дека лама се пишува со божествениот детерминатив толку често, што инстанции без него се невообичаени, а „удуг“ често се среќава со или без овој детерминатив.<sup>5</sup>

Штом се воспостави улогата на лама како заштитно божество на градот, одговорно за неговата безбедност, врската меѓу лама и заштитата што може да ја понуди се развива низ различни извори од Месопотамија. Низ нив, се потврдува и утврдува врската меѓу заштитната моќ на лама и нејзината рана улога како божество-заштитник на градот. Постоеле храмови во чест на лама, со кои се потврдува сликата на лама како заштитник на градот во овој ран период од доцниот трет милениум п. н. е.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Во корпусот на сумерски мудросни текстови, загатките имаат само мал удел. Структурата на овој текст е едноставна: се работи за список на канал, божествено име, името на риба и името на змија, секое квалификувано со „неговото“, што очигледно реферира на името на градот кој треба да се погоди. Имињата на каналите и на божествата се суштински во идентификувањето на градовите од списокот, затоа што имињата на рибите и на змиите, кои можеби биле нивни тотем (или ако „тотем“ е пресилна квалификација, тогаш, сигурно биле јасно поврзани со градот за кој ја даваат насоката) во денешно време не помагаат во решавањето, смета Бигс (R. D. Biggs, „Pre-Sargonic Riddles from Lagash“, *JNES* 32, 1973, 26).

<sup>3</sup> Види ја, на пример, формулацијата „Неговиот канал е Лама-иги-бар, а неговото божество е добрата лама (col. v, 2'-3', превод кај R. D. Biggs, op. cit., 29).

<sup>4</sup> Терминот „лама“ доаѓа после детерминативот дигир/diġir, што означува божественост, и се поврзува со богови и кралеви, и после придавката „добра“ (sa<sub>6</sub>-ga) (G. Konstantopoulos, „Shifting Alignments: The Dichotomy of Benevolent and Malevolent Demons in Mesopotamia“, 27-28).

<sup>5</sup> G. Konstantopoulos, op. cit., 28.

<sup>6</sup> Во раните кралски записи се среќаваат споменувања на заштитничка лама. Така, Урука-гина, крал на Гирсу и Лагаш, изградил храм за Лама[сага], неговата заштитничка (Col. ii, ii 7-9, E1.9.9.2, apud D. R. Frayne, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, vol. 1, Pre-Sargonic Period: Early Periods (2700-2350 BC)*, University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, Toronto, 2004, 267); на Ламасага, неговата водилка, изградил храм (Col. v, 20'-21', URU-KA-gina E1.9.9.3, D. R. Frayne, op. cit., 275).

Демоните и останатите зловесни или нејасни духови главно немаат храмови посветени специјално на нив. Во првиот милениум, на пример, Седумтемина (демони) добиле сопствен храм, но само откако се имале здобиено со (при)божествен статус. За разлика од случајот со лама, Седумтемина се здобиваат со слава на божества низ текот на времето. Лама, пак, од засебно божество се развива во индивидуален заштитнички дух (G. V. Konstantopoulos, *They are Seven: Demons and Monsters in the Mesopo-*

Лама се развива од овие први посведочувања; од индивидуално или градско божество, задолжено за заштитата на одредено место (град), кон заштитен дух кој служи на други божества. Сепак, не нужно е засебна божица, што може да се забележи и во некои рани сведоштва од Лагаш, и подоцна, како во доцнобабилонски текст (химна) во кој лама е дух кој служи на божицата Баба.<sup>7</sup> Лама не е експлицитно опишана како добра, но се подразбира дека има добронамерна улога, затоа што Баба има божествена исцелителна функција.

Баба била божица заштитничка на Гирсу и на градот-држава Лагаш. Од вториот милениум п. н. е. се сметала за заштитно-исцелително божество. Иако нејзините функции не се јасни, една од нејзините улоги е бивањето сопруга на Нингирсу, врховниот бог од пантеонот на Лагаш (во градот Киш била сметана за сопруга на Забаба). Била нарекувана „добра“ или „убава жена“, и се знае дека често било повикувана како заштитен дух (или „убава заштитничка“, придружувана со „лама-сага“/*lama sa-ga*). Споменувањето на лама во повикувањата на Баба ја потврдува нивната заедничка корисна улога. Во старобабилонскиот период Баба била синкретизирана со различни исцелителни божици, како Нинисина, Гула, или Нинтинуга.

Гула била бабилонска божица на исцелувањето. Била идентификувана со Баба, но се работи за синкретизам на иницијално дистинктни божества. Како „Гула“ се појавува во медицинските инкантиции. Била позната како „великата исцелителка на земјата“ или „на темонкосите“, како „одгледувачка на билки“ и „госпоѓата која скршеното повторно го прави цело“ и „создава живот на земјата“, што укажува на верување во нејзината обновувачка моќ, и ѝ додава функции на божица на плодноста и на вегетацијата. Гула била заштитното божество на Лагаш, каде Гудеа ѝ изградил храм. После големиот потоп, се верувало, Гула помогнала повторно да се вдахне живот во човештвото. Таа била позната и како врвен лекар, што се очекува од божество директно споменувано во медицинските инкантиции против болестите.

Во старобабилонски билингвален текст се содржи дел од химна на лама сага, добронамерниот заштитнички дух, божество од регионот на Лагаш.<sup>8</sup> Овој текст е само делумно зачуван, но постојат два други текста со химни за лама сага на божицата Баба.<sup>9</sup> Текстовите не се покло-

---

*tamian Textual and Artistic Tradition*, 51-52. За храмот на Себету, види F. Al-Rawi, „Temple of the Sebetu at Khorsabad“, *Sumer* 13, 1957, 219-221).

<sup>7</sup> Å. W. Sjöberg, „A Hymn to dLama-sa6-ga“, *Journal of Cuneiform Studies* 26, 1974, 160.

<sup>8</sup> Се работи за текст познат како CBS 10986.

<sup>9</sup> Тие се познати како UET 6/1 72 и Ni. 4369, или ISET 1 73. Наведувањето е според преводот кај Å. W. Sjöberg, op. cit., 158-177.

пуваат, но може да се претпостави дека ја содржат истата химна на Лама-сага, или барем истиот дух на обожување.<sup>10</sup>

Во еден од текстовите стои: „засекогаш да ја хвалоспеваме Лама-сага, на Баба почестената!“;<sup>11</sup> нејзина е куќата на радосно прославување полно задоволство;<sup>12</sup> нејзин е возвишен ден на радување низ земјата, нејзе (на Лама-духот) тоа ѝ е пријатно.<sup>13</sup> Ламасага на Баба, почестената, е понатаму определена како вистинската жена, господарката, онаа чиј живот е ракоположен;<sup>14</sup> нејзиното име е како ... – торта, масло и крем, што ја исполнува устата.<sup>15</sup> Таа е вистинската жена, сончевиот бог на земјата, таа бива славена како божица.<sup>16</sup>

Лама е воздигнатата помошничка на мајката Баба, која го „создава“ животот на кралот; светиот гласник кој од небесата ја симнува таблицата на животот, од рајот донесувајќи преобилност на земјата.<sup>17</sup> Ламасага е онаа која се појавува брзо, онаа која ѝ прилега на Баба, затоа што ги сака луѓето, им се радува на нивните дарови; затоа, стои восхитено обраќање, „Ламасага на Баба, почестената, засекогаш ќе те славиме!, (...) ти, со прекрасна глава, полна привлечност“.<sup>18</sup> Во текстот се содржи и ова пофално обраќање: „моја Лама-дух, господарке, вистинската жена, која донесува восхит, која ги слуша молитвите, која го насочува добриот збор и јазикот, господарка која ја сака вистината;<sup>19</sup> со чисти и блескави усни (...); вистинска жено, Лама, никој не може да се спореди со твојата става, почестена, ќе те славиме засекогаш.“<sup>20</sup>

Гула, меѓутоа, има и злокобна моќ. Таа била повикувана да ги проколне оние кои газеле по правата на владетелите, или оние кои наштетувале со отровни напитки. Во необабилонскиот период, таа имала и онирички квалитети. Покрај ова, понекогаш имала насилна природа како кралица чија бура беснее, правејќи небото да трепери и земјата да се тресе.<sup>21</sup> Постојат и бласфемични забелешки, каде Гула и нејзините пси се споменуваат во формули на клетви.

<sup>10</sup> Op. cit., 158. За потеклото и археолошко-историските податоци, 159-161.

<sup>11</sup> CBS 10986, av. 4', 13'.

<sup>12</sup> Op. cit., rev., 5.

<sup>13</sup> Op. cit., rev. 6.

<sup>14</sup> Op. cit., 8.

<sup>15</sup> Op. cit., 11.

<sup>16</sup> UET 6/1 72, 1.

<sup>17</sup> Op. cit., 2-4.

<sup>18</sup> Op. cit., 6-9.

<sup>19</sup> Ni. 4369, 1-4.

<sup>20</sup> Op. cit., 4369, 5-8.

<sup>21</sup> H. Avalos, *Illness and Health Care in the Ancient Near East: The Role of the Temple in Mesopotamia, Greece and Israel*, Scholars Press, Atlanta, 1995, 106-107.

## ЛАМА ОД ТАЖАЛКАТА ЗА УРУК

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

*Тажалката за Урук*, составена под владеењето на исинскиот крал Ишме-Даган, со намена да се пее на Инана и на Анунаки, служела како молба за повторно враќање на ерата на мир и преобилност во Сумер, како и за божја казна на власта. По падот на Ур III на крајот на третиот милениум п. н. е., дошол период на реконструкција и внатрешнополитичка реорганизација. Задачите на водачите на Сумер вклучувале стабилизација на политичкото водство во земјата, повторно градење после нанесената штета на градовите и на внатрешноста, и ревитализација на ослабената сумерска цивилизација. Во борбата за моќ што следела, потенцијалните владетели се стремеле да го легитимираат својот религиозен авторитет, покрај својата воена и политичка сила. Тажалките за градовите биле создадени во оваа ера, и како многу од раните Старобабилонски химни, може да се сметаат за кралска пропаганда за освојување на божјата и народната наклонетост. Зачувани се пет сумерски тажалки за градови. Во нив се забележуваат две комплементарни линии: го прикажуваат разорното уништување на Сумер и напуштањето на главните градови од страна на божествата; и ја слават повторната изградба на градовите и враќањето на нивните божества. Катастрофите во тажалките се припишуваат на божествено штетење врз земјата, што е конзистентно со политичко-религиозната позиција на Сумерците.

Боговите, се верувало и се изразуvalo преку тажалките, во божествено собрание се согласиле да го уништат Сумер. Опасните бури или поплави, непријателските трупи и другите несреќи што го спопаднале Сумер биле физички манифестации на лошата волја на боговите. Одговорот на Сумерците, како што е опишано во тажалките, бил првин бескорисен обид да се спротивстават, а потоа општа ужаснатост и бегство. И покрај беспомошноста на луѓето да се спротивстават на гневот на боговите, во тажалките нема наполна атмосфера на безнадежност, туку, и покрај тажењето поради несреќата и преколнувањата за милост и спасе-

ние, тажалките прогласуваат кралски достигнувања во повторното градење на Сумер.

Во подготовка на ова повторно враќање се реставрира храмот, кој е живеалиште на божеството-заштитник. Задача на владетелот е да ја одржува, односно, во овој случај, повторно да ја придобие, заштитата од страна на боговите, така обезбедувајќи мир и напредок низ земјата. Грин резимира дека двата суштински проблема од тажалките, пропаста и повторното оживување на Сумер, се прикажани низ пет главни теми: уништување, распоредување на одговорноста, напуштање, повторно градење, и враќање.<sup>22</sup>

Во *Тажалката за Урук*, лама се трга од градот, но и од цивилизацијата, повлекувајќи се во пустината, или степата, Еден, лиминалната зона која, како што беше неколку пати споменато, почесто се асоцира со чудовиштата или демоните отколку со „цивилизираниот свет“: „лама на градот побегна; неговата лама (кажа) 'криј(те) се по степата!'; лама отиде по непознати патеки.<sup>23</sup> Во *Тажалката за Урук* лама се споменува три пати, и секогаш во контекст на заштитнички дух (иако потфрла во овој случај, поради бројните несреќни околности, односно надвиснати зла). Урук, како лојален граѓанин во ужас, се огласи со аларм, пишува, „Стани!“<sup>24</sup>

Понатаму одат прашања за неправедноста: „зошто добронамерното око го сврте погледот?“; „кој донесе таква загриженост и оплакување?“<sup>25</sup> Оној (од кого потекнува мизеријата) се раскомотил на земјата, и според тоа, се поставува и прашањето околу тоа зошто, тогаш, би се повлекол. Така, продолжува крикот на разочараност поради состојбата на Урук.<sup>26</sup> Прашањата продолжуваат: кој бил оној кој ја искривоколчил разумноста на Урук; кој го пореметил неговото добро расудување; кој е оној кој го смачкал неговото шеду-божество; кој е оној кој го срушил неговото добро лама-божество?<sup>27</sup> Се поставува и прашањето за тоа кој е оној кој го осквернавил сјајот што го крунисувал Урук. Во овој дел лама-божеството, кое инаку треба да го штити Урук, било ничкосано од некоја непозната сила, и затоа не можело да го штити градот. Во оваа смисла, единствената причина за незаштитиувањето на Урук од страна на лама, е ако самата таа има пострададено.

Злите сили кои го уништиле Урук биле толку успешни, што донеле рушевини – како трска во пустина, што не може да се оживее, тишина

<sup>22</sup> M. W. Green, „The Uruk Lament“, *JAOS* 104, Apr. - Jun., 1984, 253.

<sup>23</sup> 2.17'-2.26', користен е преводот од M. W. Green, *op. cit.*

<sup>24</sup> *Тажалката за Урук*, 1.19.

<sup>25</sup> 1.20-21.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> 1.22-24.

како наметка ги поклопила ужаснатите срца на луѓето.<sup>28</sup> Состојбата била толку лоша, се опишува во овој дел, што добрите шеду-божества си заминале, и лама-божествата побегнале.<sup>29</sup> Лама-божеството на Урук рекло „скријте се во степата!“<sup>30</sup> односно во неплодната, лиминална зона. Ова подрачје, кое вообичаено се асоцира со непријатното, непознатото и заканувачкото, е во овој случај побезбедно од уништениот Урук. Лама сфаќа дека ситуацијата е непоправлива, се трга настрана и го советува тоа и за другите. Богот заштитник на градот му го свртел грбот, продолжуваат стиховите, а неговиот пастир го напуштил.<sup>31</sup> Неговиот дух-заштитник, иако не бил непријател, бил набркан на туѓо место.<sup>32</sup> Така, сите најважни богови се евакуирале од Урук и се држеле на безбедно растојание од него, се криеле во планините, и талкале по поседнатите рамници.<sup>33</sup>

После значителна празнина во текстот, доаѓа делот на радосната обнова, објавите на победа над опасноста, и молба за заштита од боговите. Се повикува најдобрите пејачи да изведуваат песни, за да се слушне она што им се случило на Сумер и Акад, на ожалостениот Урук, што и да му било откриено нему.<sup>34</sup> Ако Ануна-боговите се појават, насолзени, продолжува молбата, „тогаш онака како што било во времето кога се создале небото и земјата, од тоа време ништо нека не биде променето, нека ни се вети од страна на боговите“.<sup>35</sup> Молбата е да не се менува и да не се уништува изворното свето време од космогонијата, за да не дојде до ситуација на уништување и страдација.

Се молат боговите да бидат милостиви кон човекот кој ја нуди тажалката за Урук како жртвена понуда, кон оној кој знае што се случило и што не сака никогаш да се повтори, кој се поклонува пред синот на Енлил, кој ги нуди своите молитви и преколнувања, кон тој побожен човек кој ја искусил божествената издигнатост.<sup>36</sup> Ако Ан благонаклоно гледа кон тој човек, во местото на определување на судбината, добро изградедниот град, ќе бидат прогласени животот и добросостојбата на човекот и на градот.<sup>37</sup> Стиховите продолжуваат „Прогласете го тоа за него!; Нека одзвонуваат пофалбите!“; „неуморно лама-божество, земи ја неговата

---

<sup>28</sup> 2.18'-21'.

<sup>29</sup> 2.21'.

<sup>30</sup> 2.22'.

<sup>31</sup> 2.23'.

<sup>32</sup> 2.24'.

<sup>33</sup> 2.26'.

<sup>34</sup> 12.25-12.27.

<sup>35</sup> 12.28-30.

<sup>36</sup> 12.16-22.

<sup>37</sup> 12.31-33.

глава“; прогласи ја неговата судбина со милостиви зборови“; и преку наредбата на Ан и Енлил, ќе остане засекогаш така (неизменето).<sup>38</sup> Лама-божеството во овие егзалтирачки стихови бива замолено да го заштити, и за навек да продолжи да го штити градот и побожните луѓе во него.

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

## ЛАМА И УДУГ

Лама се смета за едно од натприродните суштества кои вообичаено имаат заштитна функција, кои му помагаат на егзорцистот за време на ритуалите. Лама, беше споменато, може да заштити и индивидуи. Во сумерскиот книжевен еп за херојот и крал Лугалбанда (или приказната за Лугалбанда во дивината), лама е суштество кое се врзува за одредена индивидуа, што повторно оди во контекст на разбирањето на лама како топично заштитничко суштество. Добронамерната лама (<sup>d</sup>lama sa<sub>6</sub>-ga) оди позади Лугалбанда, а неговиот добар удуг лебди пред него. Така, се раскажува: неговиот (на Лугалбанда) дух-заштитник лебдеше пред него; неговиот ангел-чувар чекореше позади него. Бог, кој го имаше удрено (повредено), си замина (од Лугалбанда) во дивината.<sup>39</sup>

Во друга прилика, придружниците му соопштуваат на Лугалбанда дека не е безбеден без духовите-заштитници. „Зошто настојуваш да патуваш сам по овој пат?“, прашуваат тие, „ако нашиот ангел-чувар не оди со тебе, ако нашиот добронамерен дух не чекори со тебе?“, додавајќи дека така нема да може безбедно да стои со нив, ниту да седи со нив, ниту да ја допре земјата. „Од високите ридови каде никој не чекори сам, од кои никој не може да се врати меѓу луѓето, не ќе може да се вратиш“, го предупредуваат Лугалбанда.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> 12.34-12.38.

<sup>39</sup> оддел E, 234-236, H. L. J. Vanstiphout, *Epics of the Sumerian Kings: the Matter of Aratta*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003, 117. Дел од авантурите е споменат и во делот за Седумте демони подоцна во текстот.

<sup>40</sup> Враќањето на Лугалбанда, III, D, 330-335, H. L. J. Vanstiphout, op. cit., 153. Во оваа прилика може да се забележи дека добар удуг и добра лама одат заедно.

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

Егзорцистичките инкантации вообичаено следат схема позната како формулата Мардук-Еа. Формулата Мардук-Еа служи за повикување на боговите во месопотамските инкантации. Се работи за дијалог меѓу постар и помлад бог, во кој тие разговараат за болеста на пациентот и предлагаат начини за негово исцелување. Формулата се појавува во најстарите инкантации од третиот милениум п. н. е., и се губи заедно со традицијата на инкантациите во првите векови пред новата ера. Формулата Мардук-Еа претрпела мали модификации низ трите милениума на употреба, а се промениле *dramatis personae*. Така, во најстарите верзии дијалогот е меѓу Нингирима и Енлил, во подоцните текстови улогите ги исполнуваат Асалухи и Енки, а во старобабилонските и подоцните инкантации се појавуваат и други божества.<sup>41</sup>

Во формулата Мардук-Еа божественото присуство му помага на егзорцистот, или го заменува егзорцистот (во секој случај, божеството пристапува на помош): Асалухи (односно Мардук во подоцните текстови), го истражува проблемот што ја предизвикува медицинската неволја, односно демонот виновен за проблемот, и се обидува да ја идентификува точната причина за заболувањето. Асалухи (помладиот бог), е зачуден и во врска со идентификувањето на проблемот и во врска со потенцијалниот третман, и, немајќи го потребното знаење да понуди соодветно решение, се консултира со татка си, Енки/Еа, богот задолжен за магијата и инкантациите. Асалухи ја наведува неприликата, и се прашува во врска со магијата, или демонското влијание што го мачи пациентот, и потоа добива резиме, совет и насоки како да ја отстрани болеста. Егзорцистот

---

<sup>41</sup> Н. Г. Рудок, „Развитие формулы Мардук-Эа в III-II тыс. до н. э. 2005“, М. Dandamayeva, L. Kogan, N. Koslova, I. Medvedskaya (eds.), *Эдубба вечна и постоянна, Proceedings of the Conference Held in Commemoration of the 90th Birthday of Igor Mikhailovich Diakonoff*, The State Hermitage Publishers, St. Petersburg, 222-224.

останува протагонист, тој ги врши говорните магиски чинови, и ја исполнува сета друга ритуалистика, впрочем.

Во примерот со Асалухи, тој бива повикан рано, како дете на Ериду, да ја употреби врската со чистата вода, Апсу, која лежи под градот и има мистериозни моќи, и татка си, Енки. Форматот на инкантацијата е низ строги оддели: прво се именуваат и набројуваат злите демони кои го запоседнуваат пациентот; потоа молбата на помладото божество (во случајот Асалухи) кон постарото, кон татко му, да му даде насоки и помош; потоа доаѓа поучувањето од таткото како најдобро да се справи со проблемот, преку идентификувањето на причината за болеста и начините за нејзино надминување; и конечно, раскажувањето за тоа како егзорцистот (или божеството, ако го заменува) ги исполнува божествените инструкции на дијагностика и третман, за да го избави пациентот. Во ваквата структура се појавуваат соодветни места за злите и за добронамерните демони: злонамерните демони се појавуваат на почетокот, на отварањето на текстот, се набројуваат како злите сили кои го запоседнале пациентот, а добронамерните демони се појавуваат кон затварањето на инкантацијата, за да му помогнат на егзорцистот во извршувањето на медицинско-магискиот ритуал. Ова е релевантно од аспект на разбирањето на спарувањето на лама и удуг (добра лама со добар удуг, односно зла лама со зол удуг).

Зол удуг понекогаш дејствува добро, а добронамерната лама понекогаш се појавува во негативна улога. Амбивалентноста на удуг е покарактеристична: без претерана трансформација на неговата природа и моќи, иако низ инкантациите и другите текстови удуг е доминантно зол, сепак постојат книжевни дела, кралски химни и инкантации, во кои удуг има добронамерна функција. Во приказните за Лугалбанда, како што беше споменато, удуг е поставен како личен заштитник. Во инкантациите *Удуг хул*, удуг е токму хул, зол, како што беше образложено. Сепак, Константопулос забележува дека во истражувањето на текстовите во кои се појавува добриот удуг, очигледна е схемата на постојано спарување на добриот удуг со добрата лама (односно на *udug sa<sub>6</sub>-ga* и *lama sa<sub>6</sub>-ga*). Сепак кога се појавува добар удуг, значи, се појавува покрај лама. Лама дејствува како пример, како парадигма на добро однесување кое удуг го подражава, односно според кое е схематизирано дејствувањето на добриот удуг.<sup>42</sup> Иако појавувањето на добар удуг е нередовно, забележува Константопулос, спарувањето на зол удуг (удуг хул) со добра лама би било неприфатливо од магиско-структурален аспект, затоа што во ин-

<sup>42</sup> G. Konstantopoulos, „Shifting Alignments: The Dichotomy of Benevolent and Malevolent Demons in Mesopotamia“, 30.

кантациите во еден стих мора да се појават или две добри или две лоши суштества.

Структурата на инкантациите следи партикуларна схема, дури и кога тие немаат очигледни знаци на формулата Мардук-Еа. На пример, во инкантација за одбивање на демонот Ламашту, се следат правилата на структурата што инаку се очекуваат од инкантациите што ја содржат формулата. Така, правилата на изложувањето од формулата се забележуваат во развивањето на текстот. Прво се воведува заболувањето и списокот на зла и неволји што можеби го предизвикуваат. Потоа, Асалухи го прашува Енки/Еа во врска со начините за разрешување на болеста, после што добива инструкции, според кои постапува да го набрка злото и да го излечи пациентот.

Според насоките, Асалухи треба да ја изведе инкантацијата на Ериду, злбниот удуг, злбниот ала, злбниот дух, злбниот гала, Ламашту, Лабасу. „Злбниот човек, злбното (урокливо) око, злбната уста, злбниот јазик, сите тие нека (ке) стојат настрана! Добронамерниот удуг и добронамерната лама ќе стојат да внимаваат!“, се повикува во оваа инкантација.<sup>43</sup> Интеракцијата на добриот удуг и злбниот удуг се состои во тоа што злбниот удуг се појавува во близина на добриот удуг. Се чини дека обата се, ако не токму дивинизирани, тогаш определени со божествен детерминатив (што не е невообичаено за демоните). Се очекува пациентот да биде избавен од болеста и да му се врати доброто здравје. Од натприродните суштества се очекува да внимаваат врз пациентот и да му помагаат на егзорцистот, овозможувајќи му безбеден простор.

Лама е доминантно добро суштество, исполнува заштитничка функција, или како дух-чувар на некое место или на индивидуа, или како учесник во ритуалот кој го заштитува егзорцистот во инкантациите. Сепак, беше споменато, постојат инстанции во кои лама се појавува во злонамерна форма, како антагонист. Констатопулос издвојува три текста кои особено го истакнуваат ваквото однесување, но се фокусира на старобабилонска инкантација против демонизирана болест.<sup>44</sup> Во другите два текста, во химната на божицата Нинегала и во химната на божицата Нининсина, лама хул се појавува заедно со удуг хул, и на овој начин се појавува во соодветно место во раскажувањето.<sup>45</sup> Во еден од текстовите,

<sup>43</sup> Користен е преводот кај М. V. Tonietti, „Un incantesimo sumerico contro la Lamaštu“, *Orientalia* 48, 1979, 305-307.

<sup>44</sup> G. Konstantopoulos, op. cit., 32-34.

<sup>45</sup> Користени се изданијата Н. Behrens, *Die Ninegala-Hymne: die Wohnungnahme Inannas in Nippur in Altbabylonischer Zeit*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1998; W. Römer, „Einige Beobachtungen zur Göttin Nini(n)sina auf Grund von Quellen der Ur III-Zeit und der altbabylonischen Periode“, K. Bergohf, M. Dietrich, O. Lorenz (eds.), *Lišan mit[h]urti*,

асоциран со Инана, злбниот удуг и злбната лама се поврзуваат со храмот на степата.<sup>46</sup> Се работи за простор што, како што беше споменато, вообичаено се поврзува со злонамерни натприродни суштества. Книжевниот текст посветен на Нининсина, во кој се слават нејзините исцелителни моќи, ги покажува удуг и злбната лама во дел во кој се опишуваат различните демони кои нападнале човек,<sup>47</sup> што ги сместува во групата на штетни суштества, на антагонисти, на непријатели.

Функцијата на Нининсина во оваа химна, која има структура и цел на инкантација, не е само да ги изведува потребните инкантации за да го исцели пациентот, туку и да се заложи во негово име пред големите Ану и Енлил. Чистата Нининсина влегува во гробот;<sup>48</sup> злбниот удуг, злбната лама кои му се намерачиле на човекот (пациентот); демоните кои влегуваат ноќе; намтар и асаг демоните не го оставаат пациентот на мира.<sup>49</sup> Демоните стојат до пациентот, го лишуваат од сон.<sup>50</sup> Сепак, има надеж, затоа што се работи за инкантација, та човекот го повикува толкувачот на соништа, посакувајќи да ја знае иднината.<sup>51</sup> Пациентот чија болест е извонредно силна, ја моли Нинисина, ѝ се моли на неа, како на господарка која од срце ја слави, да употреби инкантација за да го избави. Нејзината инкантација се спушта врз човека, за таа да го третира како младич кој си има бог-заштитник.<sup>52</sup> Од Нининсина во оваа химна се моли директно да интервенира и да се застапува за пациентот. Нининсина треба да се соочи со сите засебно споменати типови на демони, кои, освен лама и удуг, се многузначно штетни и имаат зла природа. Злбните лама и удуг се претставени заедно со списокот на останатите демони како го измачуваат болниот. Во недостиг на заштитничкиот дух, кој ја сменил страната во овој пример, пациентот треба да бара милост од општото заштитно божество.

Лама се споменува како добра, како блесокот на небесата (односно лама на надвиснувачка блескавост); добра лама на длабоката сенка на

---

*Eine Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65 Geburtstag*, Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, Neukirchen-Vluyn, 1969, 279–305.

<sup>46</sup> *Die Ninegala-Hymne*, 58–59; види и A shir-gida to Nininsina (Nininsina A) (translation), ETCSL, <<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section4/tr4221.htm>>, (не сите редови коинцидираат со оние кај Беренс).

<sup>47</sup> „Beobachtungen zur Göttin Nini(n)sina“, 45–57, кај W. Römer, op. cit., 285.

<sup>48</sup> „Beobachtungen zur Göttin Nini(n)sina“, 45 (во овој дел од реферирањето се наведуваат броевите на редовите, како што е вообичаено, и како што беше постапено при други прилики во овој текст).

<sup>49</sup> 46–48.

<sup>50</sup> 49.

<sup>51</sup> 52.

<sup>52</sup> 53–57.

улицата, односно на пустината.<sup>53</sup> Интересен е премиот од длабока сенка на улицата кон пустината. Длабоката сенка на улицата се споменува во ситуацијата во која Инана се обидува да го убеди идниот сопруг, Думузи, во супериорноста на семејството во кое треба да се ожени, велејќи „без мајка ми, ти би бил набркан од длабоката сенка на улицата“.<sup>54</sup> Во овој контекст, меѓутоа, лама ги задржува своите заштитнички способности, но бива опишана како некој кој ѝ припаѓа на степата, лиминалното место доминантно резервирано за штетни суштества. Сепак, Константопулос забележува дека оваа формулација се среќава само во преводот и рецензијата на текстот од првиот милениум, а не се наоѓа во старобабилонскиот текст. Сепак, во тажачкиот текст, *Мутин Нуруз Дима*, далеку од тоа да се разрешува проблемот со оваа формулација, затоа што стои „добрата лама, блескавоста на небесата“.<sup>55</sup> Употребата на степата во контекст на место од кое потекнува, или на кое му припаѓа добрата лама, не соодветствува со интринзично заштитничката природа на лама и нејзините должности. Степата е подрачјето на туѓото, на соперничкото, на опасното. Во тажалката за Урук, беше споменато, степата е место каде лама се повлекува, како последен знак за неминовното уништување на градот кого инаку би требало да го заштитува.

Во текстот од старобабилонската инкантација, позната како BM 92670, покрај споменувањето на лама хул, се следи стандардниот формат за инкантацији. На зачуваниот реверс се содржи цртеж на демон, а текстот одговара (можеби како дел од пар, претпоставува Константопулос)<sup>56</sup>, на друга инкантација (BM 92669). Двете таблици споделуваат слична форма и правопис, иако се разликуваат според содржината. Втората таблица содржи сложена инкантација која се однесува на можното врзување и отстранување на магијата што го навјасала кралот, преку механизам на жртвен јарец (во кој јарецот би бил птица). Секако, важи очекувањето од перформативната моќ на инкантацијата, независно дали се бори против злонамерен демон или соперничка магија, да ја истера болеста од пациентот. Во инкантацијата BM 92669, болеста се отстранува преку жртвувањето на птица – прво се апстрахира како нешто што може да се содржи во некаков надворешен медиум (во овој случај, птицата), врз кој

<sup>53</sup> e+231, односно билингвална верзија на текстот од првиот милениум, Елум Гусун c+140, apud G. V. Konstantopoulos, *They are Seven: Demons and Monsters in the Mesopotamian Textual and Artistic Tradition*, 56-57.

<sup>54</sup> Å. W. Sjöberg, „A Hymn to Inana and her Self-Praise“, *JCS* 40, 1988, 177.

<sup>55</sup> *Mutin Nunuz Dimma*, c+266; добрата лама од улиците, од степата (*Mutin Nunuz Dimma*, c+314), apud G. V. Konstantopoulos, *ibid.*

<sup>56</sup> G. Konstantopoulos, „Shifting Alignments: The Dichotomy of Benevolent and Malevolent Demons in Mesopotamia“, 32.

може да се интервенира, за да се пренесе од едно на друго место, односно физички да се истера далеку од заболениот.<sup>57</sup>

Во инкантацијата ВМ 92670, болестите се концептуализирани како множество на зли демони, во кое се вклучува и лама хул, и сите мора да се набркаат од пациентот, за да се осигура неговото оздравување. Така, во текстот стои: откако ќе пристапиш, откако ќе го изгориш тој отров со факел, злбниот дух, злбниот ала демон од телото, тие ќе заминат.<sup>58</sup> Од (...) тие ќе заминат, злбниот удуг, злбната лама – ќе стојат настрана.<sup>59</sup> Ова се зборовите (на инкантацијата) за заменската коза.

Според Константопулос, несомнено мора да се запрашаме за појавувањето на лама во ваков штетен контекст, имајќи ја предвид нејзината инаку добронамерна природа. Посведочените инстанции на овој контекст потврдуваат дека не се работи за писарска грешка или идиосинкразија. Фактот дека постојат неколку споменувања на зла лама, дава доказ за упорното злонамерно присуство на лама во месопотамските текстови.<sup>60</sup> Според Константопулос, објаснувањето на ова однесување лежи во спарувањето на двете суштества и во наративните барања на текстот. Исто како што добриот удуг ги зема назнаките за однесувањето од лама во текстовите во кои се појавуваат заедно како добронамерни суштества, до тој степен што добар удуг не може да се најде без добрата лама како придружник, лама во овие примери го следи водството на вообичаено злонамерниот удуг.<sup>61</sup>

Во овие инстанции, врската меѓу суштествата и нивното постојано повторување низ текстовите како пар е намерна, за да може да се надмине нивната инхерентна тенденција да бидат добри, односно зли. Со оглед на тоа што обете суштества имаат вообичаена (и позната) природа, во примерите во кои одат спротивно на сопствената природа, секогаш се означени со соодветната придавка: злата лама е означена токму како зла (лама хул), а добриот удуг е означен како добар удуг, *s̄aga*. Овие придавки, пишува Константопулос, не се неопходни кога суштествата дејствуваат според нивните очекувани бихејвиорални схеми.<sup>62</sup> Ова е малку нејасно, имајќи ги предвид корпусите на инкантации во кои удуг хул се споменува толку често, што прифатениот наслов на збирката е токму *Удуг хул-а-кам* (односно *Удуг-Хул, Инкантациии против удуг хул*). Веројатно

<sup>57</sup> Користен е преводот од G. Konstantopoulos, op. cit. Инкантацијата 92670 е позната и како инкантација со жртвен јарец за болести предизвикани од духови и демони.

<sup>58</sup> ВМ 92670: rev. 1-4.

<sup>59</sup> 4-5.

<sup>60</sup> G. Konstantopoulos, op. cit., 34.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Ibid.

акцентот треба да биде ставен на тоа „секогаш“ – апсолутно секогаш мора да се нагласи кога овие суштества дејствуваат спротивно на нивната природа, а кога дејствуваат во рамките на нивната природа, употребата на соодветните придавки е честа, но не нужна.

Во примерите од инкантациите во кои лама има очигледен потенцијал за злонамерност, и во кои е претставена како антагонист кој мора да биде набркан од страна на егзорцистот, не се забележува потреба за теолошки објаснувања за невообичаената природа на лама. Лама е доминантно добронамерно суштество, што се забележува од бројните сведоштва на заштитничките моќи, присуството на подбраната добронамерна природа, дури и без придружба на придавката *sa<sub>6</sub>-ga*, и апотропејската функција низ присуството во личните имиња. Удуг, пак, низ бројните појавувања како злонамерен или штетен демон, дејствувањето како антагонист, асоцијациите со отров, жолчка, и општо земено, болештина, и честата употреба на *хул*, *зол*, како придружна придавка, се смета како суштество кое е јасно злонамерно. Сепак, амбивалентноста на удуг и флуидноста на неговите описи и разновидноста на дејствата, го дозволува неговото често појавување во добронамерни улоги, и покрај изворно злонамерните корени и карактеристики.

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

Како што беше неколкукратно споменато, лама има силно фундирана традиција на распространето дејствување како добронамерно суштество, благодарение на нејзината долга историја како божица, а потоа

како заштитнички дух. За удуг не може да се каже дека има некаква историја на развој, ниту дека има јасно определувачки личносни карактеристики, но се знае какви се неговата природа и дејства – доминантно злонамерни и штетни. Удуг е слабо дефиниран демон, што дозволува и простор за амбивалентност. Затоа, поверојатно е да се сретне пар на удуг и лама кои се добронамерни, значи, удуг да го следи доброто водство на лама, отколку да се сретне пар на зол удуг и зла лама. Постојењето на историската заднина на добронамерност на лама значи дека таа доминантно ќе биде претставувана во добра и заштитничка улога, бивајќи верна на својата природа. Сепак, лама исто така може да прими злонамерна улога, во пар со зол удуг. Ова значи дека природата на лама ѝ дава предиспозиција да дејствува добронамерно, но не ја ограничува да биде само добро натприродно суштество, што значи дека и во врска со концептот за лама има извесна, иако помала, амбивалентност.

Од книжевните извори и магиско-медицинските инкантациии се забележува дека и лама и удуг имаат предиспозиција да дејствуваат доминантно добро, односно зло. Кога се појавуваат во улога спротивна на очекуваната, тоа е спротивно на нивната вообичаена функција, но не е инкомпатибилно со севкупното постоење на секое од суштествата. Предиспонираноста на добронамерност, односно злонамерност, се надминува низ нивното поставување како чудно спарен пар: секоја од природите, односно збировите на функции, е зависна од контекстот, со што е релационистичка. Симетријата на добра лама со добар удуг, или на зол удуг со зла лама, служи како определувачка точка за тоа каква улога парот ќе ја игра. Функцијата на секој од членовите на парот зависи од самото спарување: само во однос на другото суштество се покажуваат карактеристиките на секое од нив. Така, добриот удуг се појавува како добронамерен заштитнички дух, зла лама се појавува во список на зли демони. Во неколкуте инстанции во кои удуг и лама излегуваат надвор од нивните вообичаени рамки, врската меѓу нив во парот и нивната функција во текстот овозможува тие да се ослободат од вообичаената рамка на добронамерност или злонамерност.

Од инстанциите во кои лама се појавува како антагонист, химната кон Нининсина според раскажувачката структура наликува на инкантација, со оглед на тоа што се повикува божицата да изврши исцелување врз личност која пострадала; а старобабилонската инкантација е насочена против демонизирана болест. Химната кон Инана (како божицата Нинегала), пак, се разликува, избобилувајќи со референци на воинствената природа на божицата.<sup>63</sup> Злобната лама, придружувана (како секогаш), од

<sup>63</sup> „A shir-gida to Nininsina“, 4.07.4 (ETCSL).

лошиот удуг, се однесува соодветно на таквата воена сликовитост, забележува Константопулос.<sup>64</sup> Во текстот се опишува како трупите се донесени на широката улица, како клекнат лав;<sup>65</sup> (...) младичот кој ја знае величественоста на Инана послушно клекнува пред неа.<sup>66</sup> „Инана, ти си господарката на сите божествени моќи, и ниеден бог не ти е рамен“, продолжува текстот.<sup>67</sup> Покрај храмот на пустината, злобниот удуг и злобната лама нему му се спротивставуваат.<sup>68</sup> Во овој контекст, на храмот му се спротивставуваат удуг и лама, но се чини дека тие не ѝ се спротивставуваат на Инана.

Инкантацијата BM 92670 содржи една од неколкуте референци на лама хул, иако самата инкантација прикажува стандарден ритуал на жртвениот јарец, во која болеста се отстранува од пациентот, со префрлање врз заменски носител, во случајов коза.<sup>69</sup> Оваа инкантација е дел од (веројатно) пар старобабилонски инкантациии познати по цртежите на демони на реверсот од секоја од таблиците.

Злобниот асаг-демон е во телото на маж, го покрива пациентот како облека, та не може да ја подигне ни раката ни стапалото, стои во текстот.<sup>70</sup> Големиот принц Енки, овој господар на инкантациите, на боговите им праќа жртвен јарец како замена.<sup>71</sup> Тој ја поставил (во смисла на „уредил да биде така“) главата на козата на местото на главата на мажот; го поставил вратот на козата наместо вратот на мажот; ги поставил градите на козата наместо градите на мажот; ја поставил крвта на козата за крвта на мажот; ја поставил внатрешноста (внатрешните органи) наместо внатрешноста на мажот.<sup>72</sup> Тој ја поставил десната страна [на козата] да биде десната страна [на мажот]; ја поставил левата страна [на козата] да биде левата страна [на мажот].<sup>73</sup> Тој поставил ребро на место на ребро; и

<sup>64</sup> G. V. Konstantopoulos, *They are Seven: Demons and Monsters in the Mesopotamian Textual and Artistic Tradition*, 59.

<sup>65</sup> G. V. Konstantopoulos, *op. cit.*, 156; текстот е преведен во *op. cit.*, 60.

<sup>66</sup> *Op. cit.*, 158.

<sup>67</sup> *Op. cit.*, 159.

<sup>68</sup> *Op. cit.*, 189-190.

<sup>69</sup> Константопулос потсетува дека текстот не бил напoлно уреден во соодветен превод и коментар, иако текстот од таблицата е објавен во официјален препис, Th. G. Pinches, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, Vol. 44, London, 1963; таа не била истражена како засебна (G. Konstantopoulos, „Shifting Alignments: The Dichotomy of Benevolent and Malevolent Demons in Mesopotamia“, 36).

<sup>70</sup> 2-4; преводот кај G. Konstantopoulos, *op. cit.*, appendix, 36-38.

<sup>71</sup> 5-7.

<sup>72</sup> 8-12.

<sup>73</sup> 13-15.

крв за крв; екстремитети до екстремитети.<sup>74</sup> Потоа стиховите се фрагментарни, но водат кон повикувањето на изгонување. Се работи за обраќање кон егзорцистот: кога ќе се појавиш и ќе го изгориш тој отров со факел, тогаш злбниот дух, злбниот ала демон од телото, ќе си заминат; злбниот удуг, злбната лама – тие ќе се држат настрана.<sup>75</sup> Ова се зборовите на инкантацијата на заменската коза.<sup>76</sup>

Набркувањето на злите духови понекогаш се состоело од принесување жртва, вид на одоброволувачко понудување. Главната идеја е да им се понуди задоволство на боговите, за да се обезбеди нивната помош против злите влијанија. Жртвената понуда вообичаено била насочена кон Еа, Шамаш и Мардук, боговите најсилно поврзани со ритуалите со ашипу (односно егзорцизмите). Покрај ова, се среќава и механизмот на одоброволување на злите духови, што значи дека ним им се понудува некаква жртва, а за возврат од нив се очекува да престанат да го измачуваат болниот човек. Моргенстерн забележува дека ваквата жртвена понуда има и секундарна цел. Животот на човека запоседнат од зли духови, и на умирачка, веќе не е негов, туку е предаден на боговите чиј гнев можеби го предизвикал. Во оваа смисла, жртвата што се принесува е вид на искупување.<sup>77</sup> Ова е еден од основните механизми на жртвувањето.<sup>78</sup>

Друг начин на отстранување на злите духови, како што е обработено во засебно поглавје подоцна во текстот, е преку механизмот на супституција. Се работи за механизмот на жртвениот јарец - се бира животното чии делови совршено кореспондираат со деловите од телото на пациентот, и се извршува серија на ритуалеми со кои одбраната замена (животно или слика) го зазема местото на болниот. Заменското животно служи да биде наместо болниот – се верува дека тоа ја зема на себе неговата болест, односно дека злите духови поминуваат од пациентот врз замената. Идејата на оваа церемонија била да ги „збунат“ злите духови, и да предизвика да го помешаат вистинскиот човек со неговата замена.<sup>79</sup> Или пак, можеби се работи за класичен откуп: се дава нешто во замена за нешто друго, односно заклано животно наместо животот на пациентот.

Завршувањето на ритуалот подразбирало фрлање, односно отстранување на животното во нечисто место, за нечистотијата да премине

<sup>74</sup> 15-16.

<sup>75</sup> Rev. 1-5.

<sup>76</sup> R. 6.

<sup>77</sup> J. Morgenstern, *The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion*, Book Tree, San Diego, 2002, 69.

<sup>78</sup> Општо за жртвувачките ритуали, особено во теоријата на Робертсон-Смит, и идеите на Диркем, види кај М. Тодоровска, *Дијаболичната природа на светото*, 110-137.

<sup>79</sup> Како референци Моргерстерн ги наведува *Sup. Texts XVII*, 1, 40; 2, 14; 6, 10-18 – види белешка 1, *op. cit.*, 70.

од болниот во тоа место. Во ритуалите на Маклу (maqlû), на крајот на церемониите, храната што била подготвена во медицинско-магискиот ритуал им се давала на кучињата.<sup>80</sup> Ова може да се смета за дополнителна потврда за отстранувањето на жртвите, или елементите на ритуалот на жртвување - тие не се враќаат назад во обичниот контекст на секојдневниот живот (а во овој случај можно е да се работи и за желба да не пропадне количеството храна, веќе кога има кучиња за хранење).

Во една ваква инкантација, се подготвува слика во човечка форма во материјал како тесто, која го претставува болниот. Од Еа и Мардук се бара да ја прифатат замената што била подготвена.<sup>81</sup> Подготвената замена се става над пациентот и се крши, со идеја дека болката и страдањето ќе се префрлат, и ќе останат изгонети. Кога Моргенстерн набројува примери кои служеле за изведување на замената, тој споменува машка или женска свиња, жива или мртва свиња, иако, во принцип идејата е дека свињата треба да е мртва, за пациентот да живее.<sup>82</sup> Свињата се дава како замена за болниот: месо за неговото месо, крв како неговата крв, се дава и се моли да биде прифатена. Срцето што се поставува над главата на пациентот се дава како неговото срце, и се моли да биде прифатено. Или, пак, јagne се поставува при главата на болниот, наспроти него, и се бара од Еа да го смета за замена за човекот.<sup>83</sup>

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

Особено значајни примери за амбивалентноста на лама се примерите во кои таа е зла, злонамерна и штетна, во пар со зобен удуг. Лама, значи, е добра или зла во зависност од тоа во кој контекст функционира. Спарена со зол удуг манифестира карактеристики на зло, демонско, штетно суштество. Спротивно на ова, удуг, за кого општо земено се

<sup>80</sup> Maqlû, VIII, 88-90.

<sup>81</sup> УН, 3, 165-177.

<sup>82</sup> J. Morgenstern, op. cit., 71.

<sup>83</sup> Cun. texts XVII, 1, 40; 2, 14, apud J. Morgenstern, op. cit.

смета дека е зол, како што беше покажано во одделот за инквантациите против удуг хул (зол удуг), не е секогаш зол. Така, удуг спарен со добра лама престанува да биде зол, и станува добар, манифестирајќи карактеристики и дејства типични за добронамерно, заштитно, корисно суштество. Во овие две инстанции – вообичаено добрата лама која станува зла во пар со зол удуг, и општо лошиот удуг кој во пар со добра лама е добар удуг – јасно се забележуваат линиите по кои може да се концептуализира и развива амбивалентноста на натприродните суштества во месопотамските верувања.

## 5.

# ПОМОШНИЦИ И УНИШТУВАЧИ: ДЕМОНСКИТЕ СЕДУММИНА

---

### СЕДУМТЕМИНА ОД ПРИКАЗНАТА ГИЛГАМЕШ И ХУВАВА (А И В)

Амбивалентноста на демонското може да се лоцира и во природата на Седумтемина, познати како Седумте демони, односно војни, а покрај ова, и заштитници. Постојат бројни референци на Седумтемина (или два или повеќе пати по седум), но не сите пати кога се споменува група од седуммина, станува збор за овие (демонски) Седум (Себету/Sebettu), особено имајќи ја предвид важноста и честата застапеност на бројот седум низ месопотамските културни традиции. Во ова истражување Седумте беа споменати како особено сурови и деструктивни демони од *Удуг-хул инкантациите*. Тие суштества се несомнено зли и штетни. Сепак, како што ќе биде покажано, Седумте (демони), или Седумтемина, не се само зли, ужаснувачки, разрушувачки и унесреќувачки насочени на природни дејствители. Низ месопотамските извори што ќе бидат накратко анализирани тие имаат различни функции, а со тоа и дејства, во различни контексти. Седумтемина варираат во нивната природа и дејства: од страшни, но добри и заштитни суштества, до предизвикувачи, или во најмала рака, катализатори на пропаста на светот.

Вигерман ги дефинира Седумтемина како божествена хептада од (нео)сумерско потекло, односно како антропоморфна, или ретко териоморфна инкарнација на Плејадите. Групата се состои, резимира Вигерман, од седум анонимни браќа, воинствени поддржувачи со космички улоги. Како навестувачи и носители на смрт и уништување, тие се асоцирани со Нергал, односно Ера; со синовите на поразениот владетел на примордијалниот космос Енмешара; или со военоликите хибридни поданици на Нинурта (Нингирсу/Нингурсага); или се идентификувани како божества на туѓи, непријателски народи.<sup>1</sup>

Референци на (некои/некакви) Седуммина постојат со милениуми (од околу 2100 г. п. н. е. до четвртиот век н. е.), но, со тоа што тие може

---

<sup>1</sup> F. A. M. Wiggermann, „Siebengötter“, M. P. Streck (ed.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 9, Walter de Gruyter, Berlin, 2009, 459.

да се вбројат во различни видови на извори, или различни книжевни жанрови (од инкантиции до епови, од кралски инскрипции до божествени химни), тешко може да се определи дали се работи за токму истата група на суштества. Сепак, може да се следи извесен развој на перцепцијата на овие Седуммина, барем што се однесува на референците во кои тие се експлицитно демонски, како во *Удуг-хул инкантициите*, амбивалентни војни/помошници, или носители на заштитнички и добронамерни улоги. Покрај тоа, се забележува и трансформација, односно вклучување, на Седумтемина во пантеонот, а со тоа и извесна култова пракса. Нивната амбивалентност се состои во тоа што и во таквите инстанции тие не престануваат да имаат демонска природа. Константинопулос забележува дека во испитувањето на оваа промена, јасно е дека Седумтемина се карактеризираат со нивните жестоки воинствени способности, што можело да биде насочено против непријателите на државата,<sup>2</sup> во кој случај би се сметало дека тие дејствуваат заштитнички и добронамерно, или, против државата, во кој случај тие би биле јасни злонамерници и непријатели. Со оглед на тоа што ова истражување е доста прелиминарно, и, како што беше нагласено, нема никакви аспирации за интердисциплинарност, или пак, историски пристап, историско-социјално-политичките карактеристики на новоасирското владеење ќе бидат изоставени на сметка на книжевните извори.

За Седумтемина (Седумте демони) се верувало дека биле создадени преку спојувањето на небесниот бог Ан и земјата (Ураш), и дека биле доделени на боговите на Подземјето (Ера и Нергал) како служители, за да им помагаат и да ги придружуваат во војна. Се појавуваат како воени придружници и на други богови (на пример, во борбата на Мардук против Тиамат), или, како што ќе биде споменато подоцна во текстот, на луѓе (патувањето на Гилгамеш во планините, за да стигне до Кедровата шума). Во *Песната за Ера* Седумтемина се неспокојни, затоа што им е здодевен мирниот начин на живот, и го подбуждуваат Ера да се врати на боиштето. Ишум, служител на Подземниот Ера, е чуварот на Седумтемина, како „врата замандалена пред нив“.<sup>3</sup>

Во сумерската химна кон богот Хендурсага (*Химна кон Хендурсага*), сумерско божество подоцна идентификувано со Ишум, богот е славен во различни аспекти, како ноќен заштитник, како пеколно божество,

<sup>2</sup> Овие ставови се неколкукратно формулирани низ нејзината дисертација, G. V. Konstantopoulos, *They are Seven: Demons and Monsters in the Mesopotamian Textual and Artistic Tradition*, pass.

<sup>3</sup> I, 27. Од *Ера* е наведено од B. Foster, *Before the Muses – An Anthology of Akkadian Literature*, vol. 2, 757-789. Наводите од Ера го следат принципот [број на таблица, број на ред/ови].

како чувар на луѓето кои се обраќаат на нивниот личен бог, и како советник на Уту во прашањата за купување на стоки.<sup>4</sup> Во овие должности му помагаат три хептади: првите седум суштества се опишани како воини со животински карактеристики; втората група се состои од женски божества; третата е група на водни суштества, настанати преку спарувањето на Енки, богот на водата, со некаков труп. Суштествата од првата хептада се опишани како магични животни, кои му помагаат на богот да патролира ноќе по улиците (летно време, за да се олесни спиењето на покривите, Седумте шетаат околу покривите на земјата). Ова може да се смета за една од најраните референци на седумте демони, подвлекувајќи ја и нивната асоцијација со свезденото небо.<sup>5</sup>

Во химната потем е даден опис: на овој ден, како што се приближува ноќта, првото суштество е како лисица, која си ја влечка опашката; второто душка како домашен пес; третото е како гавран, со клунот клука ларви; четвртото е впечатливо како огромен мршојадец што проголкува; петтото суштество, иако не е волк, се мерачи на црни јагниња; шестото суштество ука како був, кој живее во (...); седмото суштество е како ајкула што брза низ брановите.<sup>6</sup> Вердераме забележува дека следниот параграф ги опишува овие суштества низ серија на епитети и слики вообичаено асоцирани со демоните.<sup>7</sup> Животинските карактеристики атрибуирани на Седумтемина во оваа рана традиција останале во нивната иконографија, за која се знае најмногу од амајлиите против Ламашту, на кои Седумтемина, заедно со Пазузу, кралот на ордите демони, се повикуваат да се борат против неа и да ја протераат назад во Подземјето.

Може да се претпостави дека концепцијата за Седумтемина флукутирала, но задржала некои основни елементи. Новоасирските кралеви од првиот милениум се повикувале на уметничките претстави и карактеристиките на Седумтемина, за да ги сместат во пантеонот без сосема да

<sup>4</sup> За транслитерацијата на името: се работи за назален-веларен консонант меѓу два вокала, што значи дека посоодветно би било името да биде „Хендурсанга“ (види B. Jagersma, *A descriptive grammar of Sumerian*, Universiteit Leiden Press, Leiden, 2010, 33, 50-51). Сепак, според примерите од други јазици, беше одлучено и во инстанциите во македонскиот јазик, во оваа прилика да се употребува „Хендурсага“.

<sup>5</sup> За асоцијацијата на Седумте со Плејадите, види сосема накратко подоцна во овој текст, и опширно кај L. Verderame, „Pleiades in Ancient Mesopotamia“, *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 16, 4, 2016, 109-117.

<sup>6</sup> *A hymn to Hendursanga (Hendursanga A)*: translation, 46-48, 77-84, ETCSL, <https://etcsl.inist.ox.ac.uk/section4/tr4061.htm>.

<sup>7</sup> L. Verderame, „On the Early History of the Seven Demons (Sebettu)“, D. Kertai, O. Nieuwenhuyse (eds.), *From the Four Corners of the Earth: Studies in Iconography and Cultures of the Ancient Near East in Honour of F. A. M. Wiggermann*, Ugarit-Verlag, Münster, 2017, 284.

им ги одземат ужаснувачките и заканувачки моќи, на тој начин инклинирајќи повеќе кон нивно претставување во нивната иницијална демонска природа. Ова значи дека се јавува комбинација на демонското и божественото, или трансформација на демонското во (заканувачко) божествено. Константопулос смета дека од долготројното појавување на Седумтемина низ Месопотамија, станува јасно дека групата демони имала очекувано застрашувачка појава, прво добивајќи зголемена застапеност во сумерските книжевни текстови од раниот втор милениум, пред „метеорскиот скок“ на бројот на појавувања во новоасирската империја од првиот милениум.<sup>8</sup>

Извесни култови кон Седумтемина се забележуваат повремено од неосумерскиот период подоцна, но групата станува вистински „официјално“ значајна дури во Асирија од првиот милениум, кога станува дел од официјалниот „пантеон“. Вигерман забележува дека поради ова, за разлика од примерите со повеќето други божества, постоечките докази за Седумтемина се оформени не од митолошката традиција, туку поради кралското воено инволвирање.<sup>9</sup> Концепциите за Седумте демони, значи, се трансформирале со текот на времето. Седумте демони станале заштитнички сили, односно доволно достоини и значајни за да бидат вклопени во „пантеон“. Поентата на нивното вклучување во новоасирскиот „пантеон“ е воено-заштитничка: демонската или воинствена природа на Седумтемина е насочена против државниот непријател (кој не е нужно демонски), што значи дека во верувањето тие имаат добронамерна, односно заштитна улога.

Едно од најраните појавувања на Седумтемина не е во медицинско-магиската сфера, или во култово-ритуалната пракса, туку во сумерската книжевност, во сумерската *Приказна за Гилгамеш и Хумбаба/Хувава* (или во *Епот за Гилгамеш и Хумбаба/Хувава*).<sup>10</sup> Во подоцнежните текстови, како *Ера*, Седумтемина се прикажни со инаква (божествена) природа.

*Епот за Гилгамеш*, веројатно составен во раниот втор милениум, е најдобро познат преку верзијата од првиот милениум, од која и претходно беше наведувано во овој текст, позната како Стандардната бабилонска верзија. Се работи за збир од дванаесет таблици на кои се раскажува за авантурите на Гилгамеш, крал на сумерскиот град Урук. Не постои целосна(та) форма на старобабилонската верзија, но одредени таблици потврдуваат дека *Еп за Гилгамеш* од овој период постоел во помал,

<sup>8</sup> G. V. Konstantopoulos, op. cit., 1.

<sup>9</sup> F. A. M. Wiggermann, op. cit., 459.

<sup>10</sup> Во *Епот за Гилгамеш*, на академски јазик, името се појавува како *Хумбаба*, како и во сумерската *Химна кон Хендурсага*.

но не помалку импресивен размер.<sup>11</sup> Таблицата од Пенсилванија (или „Penn“), означена како Таблица II од серијата *Надминување над (сите) кралеви* (šūtur eli šarrī), раскажува за познатата средба меѓу Гилгамеш, агресивниот крал на Урук, и Енкиду, неговиот див противник од степата. Покрај ова, постои и копија на третата таблица од истата серија, позната како Таблицата од Јејл (или „Yale“), која ги опфаќа настаните после тие од Penn: Гилгамеш го убедува Енкиду да му се придружи во неговото соочување со Хувава, страшниот чувар на Кедровата шума. Таблиците Penn и Yale се третираат како да потекнуваат од истата авторска идеја, и покрај веројатноста дека тие се само една верзија на текст кој веројатно прилично варира во разните прилики на негово репродуцирање на различни начини.<sup>12</sup> Џорџ припишува оригинално авторство на кохерентен еп, како дело на поет кој го изведувал без учеството на писари, што значи дека и најраниот запишан текст би следел после долг период на усни изведби и усно пренесување.<sup>13</sup> Старобабилонскиот материјал, според Џорџ, ја покажува концепцијата на еден автор. Таква е убавината и моќта на фрагментите, тврди тој, што може да се биде сигурен дека песната била автор на еден поет, гениј, независно дали ја испеал или ја напишал.<sup>14</sup>

Во текстот на Penn се воведува Гилгамеш, кој раскажува два сонa што му претходат на доаѓањето на Енкиду, неговото совршено поклопување. Во втората колона од таблицата, дивиот Енкиду е засолнет со култово-ритуалната проститутка Шамхат, која му кажува дека тој е како бог, и дека треба да почне така и да се однесува. Таа го води кон овчарски логор и го запознава со елементите на цивилизацијата (облека, леб и пиво). После овој процес на привикнување кон животот во човечко друштво, Енкиду се упатува кон Урук да се соочи со кралот, за кого слушнал дека се изживувал врз невестите од градот. Двајцата се фаќаат во костец, во ритуализирано борење, што завршува со пофалба на Гилгамеш од страна на Енкиду. Во следната таблица, двајцата мажи склучуваат партнерство, во присуство на светата (култова) проститутка.

<sup>11</sup> D. Fleming, S. Milstein, *The Buried Foundation of the Gilgamesh Epic: the Akkadian Huwawa Narrative*, Brill, Leiden, 2010, 1.

<sup>12</sup> D. Fleming, S. Milstein, op. cit., 1-2.

<sup>13</sup> A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh epic*, vol. 1, 21.

<sup>14</sup> Op. cit., 22.

За различните текстови на приказната, односно за пристапот на Гилгамеш кон Хувава низ лексичките опции, со подлежачкиот став и заклучок дека ниеден од текстовите не противречи на другите, и дека веројатно се работи за делови од сè уште непознатата „целосна“ верзија на приказната, од која писарите или раскажувачите можеле да бираат според потребите што ги налагал моментот, низ M. De Jong Ellis, „Gilgamesh' Approach to Huwawa: A New Text“, *AfU*, 28, 1981/1982, 123-131.

Гилгамеш предлага експедиција кон Кедровата шума, а Енкиду, господарот на степата, веднаш ја одбива идејата. Оваа размена продолжува и на реверсот на Yale, сè додека Енкиду конечно не се согласи да му послужи на Гилгамеш како водич во авантурата. Гилгамеш организира да се наоружаат со алатки и оружје, пред да се упати да ги убеди водачите и граѓаните на Урук да го поддржат неговиот план. Може да се претпостави дека таблиците се поклопуваат како две главни компоненти од една долга раскажувачка секвенција. Репн завршува со воспевањето на Гилгамеш од страна на Енкиду, кого само што го има сретнато, и иако првата колона од Yale е прекината, јасно започнува со двајцата во посветен разговор, како се бакнуваат и се поврзуваат како партнери. Репн, се чини, служи да ја воведи врската меѓу Гилгамеш и Енкиду, која ќе се развива во авантурата на која заминуваат во текстот од Yale. Двете таблици, значи, се неразделни една од друга. Сепак, содржината на Yale има корени во приказна која постои како засебна во други материјали за Гилгамеш од старобабилонскиот период. Таблицата се однесува во најголем дел на планот на Гилгамеш да се соочи со Хувава и да се прослави (да му се прочуе името). Може да се претпостави дека после оваа таблица би следела средбата со Хувава, особено имајќи предвид дека постојат девет други старобабилонски таблици во кои се раскажува за патувањето на двојката кон шумата и соочувањето со чуварот на кедрите.

Хувава (Хумбаба), нарекуван и „Ужасниот“, бил чудовишен џин одгледан од богот Уту.<sup>15</sup> Кога Хувава ќе погледнел некого, тоа било поглед на смртта. Неговото завивање е поплава, а неговата уста е смрт и неговиот здив е оган; има тело покриено со трновити крлушки; стапалата му

---

<sup>15</sup> За можните идентификувања на Хувава со други суштества, види го резимето кај Хансман (J. Hansman, „Gilgamesh, Humbaba and the Land of the Erin-Trees“, *Iraq* 38, 1, 1976, 26). Кратко се наведени можностите, според одредени автори, Хумбаба/Хувава од академската верзија на приказната да биде идентификуван со главниот еламски бог, Хумбан (со што Кедровата шума што Хумбаба ја чува би се наоѓала источно од Бабилонија, во Елам); или, да биде идентификуван со заштитничко суштество од легендите од грчкиот период во северна Сирија, или со други ликови. Со овие претпоставки се развиваат и можностите за гео-ботаничко лоцирање на шумата (како, на пример, дека Кедровата шума на Саргон е всушност во Либан, каде кедрите ливански играат важна улога).

За етимолошките опции кои одат во прилог на тоа дека Хувава/Хумбаба може да се идентификува со врховното еламско божество, и претпоставката дека, ако се следи извесна историско-фактичка основа на приказната, навлегувањето на Гилгамеш на еламска територија по дрвена граѓа предизвикало извесен отпор, што во сумерските приказни било означено со појавувањето на Хумбан, кој подоцна се трансформирал во Хувава, кај J. Hansman, *op. cit.*, 34.

За ботаничките претпоставки за видот на дрвјата во Кедровата шума, *op. cit.*, 27-30.

имале канци како на мршојадец, а на главата имал рогови. За него се раскажува дека умее од огромна далечина да слушне какво било шушкање низ шумата. Тој имал шепи како лав, рогови како бик.<sup>16</sup>

Хувава има очигледно нечовечка или натчовечка природа и карактеристики. Во *Епот за Гилгамеш*, гласот на Хувава (односно, Хумбаба), е опишан како поплава (односно Потоп – како големиот потоп); неговиот говор е како оган, а неговиот здив е како смртта.<sup>17</sup> За да ја чува шумата безбедна, тој слуша шушкање од далечина на шеесет лиги (значи речиси триста километри).<sup>18</sup> Понатаму, јасно е дека судбината Хувава доделена од страна на Енлил е да им биде ужас на луѓето.<sup>19</sup> Тоа е особено важна карактеристика за да може да биде успешен заштитник на шумата (не е доволно само да може да ја забележи опасноста, туку треба да може и да ја брани територијата). Застрашувачко-заштитничката функција на Хувава е можна благодарение на овие карактеристики дадени од страна на Енлил. Хувава е назначен од страна на Енлил да го чува живеалиштето на боговите, и со тоа е очигледно поврзан со највисокиот божествен авторитет. Ова не ја намалува чудовишната природа на Хувава, туку ја употребува во божествено доделена улога. Хувава бездруго ја содржи амбивалентноста карактеристична за древните демони и/или чудовишта.

Со волјата на Енлил, Хувава бил чувар на Кедровата шума, живеалиштето на боговите. Ваквата функција на Хувава има сличен степен на амбивалентност како и другите видови на чудовишни или демонски суштества: тој е ужаснувачки и заканувачки кон натрапниците, за да може да биде добар чувар.<sup>20</sup> Неговата природа не е по себе зла, туку тој има доделена должност, типична за бројни древни лиминални суштества. Не изненадува што иконографијата на Хувава ги одразува овие заштитни тенденции: исечената глава на Хувава со испакнати очи, разиграна брада и долга коса имала апотропејски функции низ Првата бабилонска династија и понатаму во неоасирската уметност. Отсечената глава на Хувава

<sup>16</sup> Имал и опашка, која, како и неговиот фалус, завршувала со змиска глава. За последно во, види го преводот на G. Burchhardt (trans.), *Das Gilgamesch-Epos – Eine Dichtung aus dem alten Orient*, Rütten & Loening, Berlin, 1958, кој не е консултиран за другите делови од ова истражување.

<sup>17</sup> II, 291-292. Ваквата формулација се чини типична за чудовишни или демонски суштества. Варијации на овие карактеристики беа посочени и во описите на разните демони во претходниците на *Удуг-хул* и во *Удуг-хул*.

<sup>18</sup> II, 293, 298.

<sup>19</sup> II, 299.

<sup>20</sup> Граф не се колеба постојано да го определува како демон во нејзината докторска дисертација (S. B. Graff, *Humbaba/Huwawa, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy*, Institute of Fine Arts, New York University, 2012, pass).

може да се спореди со грчката заштитна амајлија со главата на Горгона од приказната за Персеј. Персеј директно ја користел главата на Медуза (изворот на стилизираната амајлија, всушност), која ја чувал во кожена торба и ја вадел по потреба (општо позната епизода е таа со спасувањето на Андромеда од карпата во морето, на пример).<sup>21</sup> Ова е одличен пример за кореспонденцијата на приказната, на говорот и на јазикот, со визуелните елементи во рамките на религијата.

Текстот на *Гилгамеш и Хувава* (од верзијата А<sup>22</sup> и верзијата В) раскажува за соочувањето на Гилгамеш и Енкиду со Хувава. Крамер го заменува насловот од сопствениот иницијален превод, со „Гилгамеш во Земјата на живите“.<sup>23</sup> Гилгамеш, имајќи сфатено дека како и сите други смртници, времето на земјата му е ограничено, одлучува да си го прослави името пред да погледне на нужната судбина.<sup>24</sup> Така, тој решава да отпату-

<sup>21</sup> Идејата е дека отсечената глава на чудовишно суштество може да се искористи на директен начин да спречи некаков натприроден напад, односно, дека претставата на главата може да спречи некаква директна закана. Постојат плочки со главата на Пазузу насочена кон главата на Ламашту, како и амајлии со главата на Пазузу. Апотропејската улога во грчката култура ја има самата глава, како извор на ужаснувачка моќ, и тоа не нужно поврзано со убивањето на Медуза од страна на Персеј. Во *Илијада*, главата на Горгона е опишана како дел од украсите на ајгидата на Атена и централен елемент на штитот на Агамемнон (VIII, 349; XI, 36). Сепак, како што забележува Граф – формалните паралели со главата на Хувава се извонредно впечатливи, но после темелно истражување може да одведат до непоткрепени тврдења за директни врски, онаму каде врски воопшто не постојат (S. B. Graff, op. cit., 120).

Постојат верзии од приказната за Гилгамеш во кои Енкиду, или обајцата, ја отсекуваат главата на Хувава. Потоа, ја носат отсечената глава во кожена торба за да му биде претставена на Енлил. Енлил се разгневува и ги враќа ужаснувачките блесоци (аури) на Хувава, но не ги казнува Гилгамеш и Енкиду, и покрај тоа што е гневен (сепак, го прекорува Гилгамеш, велејќи дека Хувава требало да јаде од истиот леб од кој јадел Гилгамеш, и да пие од истата вода, дека требало тој да биде почитуван). Граф потсетува дека улогата на отсечената глава на Хувава од *Епос за Гилгамеш* е мошне нејасна: додека голем акцент е ставен врз моќта на главата додека е жив(а), повеќето верзии не ни кажуваат што точно се случува со главата после отсекувањето (ibid.). За историјата на толкувањата на демонскиот Хувава како апотропејски елемент, кај S. B. Graff, op. cit., 117-129.

<sup>22</sup> Верзијата А е дел од „Десетте“, група од десет текста кои циркулирале како вообичаен елемент од старобабилонскиот писарски курикулум (види кај S. Tinney, „On the Curricular Setting of Sumerian Literature“, *Iraq* 61, 1999, 159-172).

<sup>23</sup> S. N. Kramer, „Gilgamesh and the Land of the Living“, *JCS* 1, 1947, 3-4. За текстот е користен преводот од оваа верзија, како и верзиите од *Gilgamesh and Huwawa, version A* (translation), *ETCSL*, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr1815.htm>, и *Gilgamesh und Huwawa, version B* (translation), *ETCSL*, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr1815i.htm>.

<sup>24</sup> Крамер нагласува дека во овој случај не е потрагата по бесмртност тоа што го поттикнува Гилгамеш да патува во Земјата на живите, туку неговата желба за слава, за изградено и познато име (S. N. Kramer, op. cit., 4).

ва до далечната Земја на живите, позната и како Кедровата шума (или земја), со (можната) намера да ги исече кедрите и да ги донесе во Ерех/Урук.<sup>25</sup> Гилгамеш го информира својот сопатник и постојан придружник Енкиду за овој план, на што Енкиду го советува првин со планот да го запознае Уту, богот на сонцето, затоа што токму тој е одговорен за Кедровата земја. Дејствувајќи според овој совет, Гилгамеш му носи на Уту дарови и го моли за поддршка за неговото патување.<sup>26</sup>

Уту е првин сомничав околу способностите и можностите на Гилгамеш, но Гилгамеш ја потврдува својата молба на поубедлив начин. Уту се сожалува и одлучува да му помогне така што (веројатно) ги мобилизира на некој начин седумте зли демони кои ги персонифицираат уништувачките временски појави кои би можеле да му се закана на Гилгамеш во текот на неговото патување низ седумте планини сместени меѓу Ерех/Урук и Земјата на живите.<sup>27</sup> Радосен, Гилгамеш собира педесетмина следбеници од Урук, мажи без семејни обврски (кои немаат ни „куќа ни мајка“) и кои се подготвени да го следат во што и да прави. Откако собира оружја од бронза и дрва подготвени за него и неговите сопатници, сите се упатуваат преку седумте планини, со помош на Уту. Што се случува веднаш после преминувањето на последната од планините не е јасно, затоа што релевантните делови (ред. 63-70) од текстот се лошо зачувани.

Кога редовите повторно стануваат читливи, Гилгамеш веќе западнал во длабок сон, од кој бива разбуден после долго време и со силно залагање. Вознемирен од ваквиот неочекуван застој, тој се заколнува, во мајка си Нинсун и татка си Лугалбанда, дека ќе влезе во Земјата на живите, не трпејќи никакви пречки, ни од човек ни од бог. Енкиду го преколнува да се вратат назад, зашто чуварот на кедрите е ужасното чудовиште-џин Хувава, чиј уништувачки напад никој не може да го издржи.<sup>28</sup>

Гилгамеш, сепак, не ги послушува ваквите молби за претпазливост. Гилгамеш е уверен дека со помошта на Енкиду никаква опасност не може да го снајде кого било од нив, и затоа му вели да го напушти стравот и да продолжи напред.<sup>29</sup> Од својата кедрова куќа, Хувава набљудува што се случува, и затоа прави вознемирени, но бесполезни обиди да го набрка Гилгамеш и неговите придружници. Потоа неколку редови недостасуваат, а после нив Гилгамеш има исечено седум дрва и има стигнато

<sup>25</sup> А, 1-9. Наведувањето од верзиите на приказната ќе биде по овој принцип во следниот дел од текстот.

<sup>26</sup> А, 10-19.

<sup>27</sup> А, 34-48.

<sup>28</sup> А, 95-110.

<sup>29</sup> А, 115-120.

(веројатно) до внатрешната одаја на Хувава. Интересно е што после првиот, мошне лесен напад од страна на Гилгамеш, Хувава е покосен од страв, и моли за милост и заштита. Колеблива претпоставка би била дека самиот неочекуван факт дека некој храбро му се спротивставил бил доволно да го заплаши Хувава. Гилгамеш, се чини, сака да се постави како великодушен и милостив победник, и во формулации со доза на загадочност, му предлага на Енкиду Хувава да биде пуштен на слобода.<sup>30</sup> Сепак, Енкиду, уплашен од можните последици и потенцијалната одмазда на Хувава, го советува Гилгамеш против ваквата благородна, но немудра одлука.<sup>31</sup> Хувава навредено го критикува ваквиот невеликодушен став,<sup>32</sup> и Гилгамеш и Енкиду го носат Хувава пред великите богови Енлил и Нинлил.<sup>33</sup> Така завршува зачуваниот дел од текстот.

И верзијата А и верзијата В содржат слична нарација, но верзијата А е подолга од В, а во пократката верзија текстот се разликува по тоа што во финалниот, мошне фрагментиран дел, се раскажува дека Гилгамеш и Енкиду го земаат Хувава за да им биде слуга, односно да им биде водич во патувањето. За жал, не може да се знае што се случува понатаму во која било од верзиите. Во верзијата А Гилгамеш повеќе комуницира со Хувава – со зборови го измамува да ги симне неговите седум заштитни аури (блескотни ореоли, ужаснувачки блесоци, *melammu*),<sup>34</sup> со што тој станува ранлив. Со оглед на тоа што во овој оддел се разгледуваат Седумтемина, најзначајна е разликата во претставувањето на седумте војни, седумте браќа, синови на една мајка, кои Уту му ги нуди на Гилгамеш. Во секој од текстовите тие имаат различни карактеристики. Мотивот на потчинувањето и контролата, типичен за ситуациите во кои победникот се наметнува врз губитниците, и ги впрегнува во сопствената служба (на пример, во победата врз чудовиштата/демоните од *Енума елиш*), е очигледно присутен во приказните за Гилгамеш, Енкиду и Хувава.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> А, 145-154.

<sup>31</sup> А, 156-161.

<sup>32</sup> А, 162-164.

<sup>33</sup> А, 166-170.

<sup>34</sup> Ме-лам (меламу/*melammu*), ужаснувачките ореоли за кои станува збор, се често асоцирани со божественоста, но и поврзувани со некои од демоните низ инкантациите Удуг-хул. За меламу и библиските паралели, види S. Z. Aster, *The Unbeatable Light: Melammu and its Biblical Parallels*, AOAT vol. 384, Ugarit-Verlag, Münster, 2012). За божествениот блесок на Хувава, кај E. Cassin, *La splendeur divine: Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, Mouton & Co, Paris, 1968, 53-64. За ужаснувачкото блесотење на Седумтемина од Удуг-хул, види кај G. V. Konstantopoulos, op. cit., 258-261.

<sup>35</sup> Мотивот е присутен како во верзиите А и В од *Гилгамеш и Хувава*, така и во *Енол за Гилгамеш*; види кај A. George, F. Al-Rawi, „Back to the Cedar Forest: the Beginning and End of Tablet V of the Standard Babylonian Epic of Gilgameš“, *JCS* 66, 2014, 69-90.

Гилгамеш и Енкиду патуваат во Кедровата шума за да се соочат со Хувава, за да може да исечат од дрвјата што им се потребни за изградбата на храмот на богот Уту. Како што беше споменато, подлежачкиот разлог за ваквата авантура е желбата на Гилгамеш да си го прослави името, за да остане запаметен. Сумерските верзии А и В од *Гилгамеш и Хувава* содржат поопсежна верзија на разговорот меѓу ликовите, отколку текстот од академскиот *Еп за Гилгамеш*. Како што ќе биде накратко резимирано во следните редови, сумерските верзии раскажуваат за победата над Хувава преку измама, не преку груба снага.

Уште пред човек да се приближи кон периметарот означен од Хувава, тој веќе стигнува до својата куќа меѓу кедрите, се раскажува. Кога Хувава ќе погледне некого, тоа е погледот на смртта; а кога ќе ја затресе главата кон некого, тоа е гест полн прекор. Кога се обраќа некому, сигурно не должи со зборовите – „можеби си сè уште млад човек, но никогаш не ќе се вратиш во својот град и при мајка си“, вели Хувава.<sup>36</sup> Страв и ужас се шират низ неговите жили и неговите стапала. Кога ги движи стапалата по земјата неговите нокти се заглавуваат во почвата.<sup>37</sup> Во верзија А е зачувана интересната интеракција меѓу Хувава и Гилгамеш. Така, Хувава му се обраќа на Гилгамеш, повикувајќи го да му се приближи, и нарекувајќи го херојски носач на скиптар со широка моќ, благородна слава на боговите, гневен бик подготвен за борба. Хувава има пофалби и за мајка му (знаела какви синови да роди) и кон доилката (знаела како добро да дои деца).<sup>38</sup>

Гилгамеш, пак, ја положил својата рака на земјата и му се обратил на Хувава, со итри зборови обидувајќи се да ја дознае неговата точна локација.<sup>39</sup> Со тоа што Гилгамеш прилично самоуверено и итро му прис-

<sup>36</sup> Верзија А, 121-125.

<sup>37</sup> А, 126-129.

<sup>38</sup> А, 130-135.

<sup>39</sup> Измамувањето на Хувава носи и политичка порака, забележува Михаловски: конфликтот прикажан во ова раскажување има паралели со двата владетела од приказната *Енмеркар и господарот на Арата*, и *Приказната за Енмеркар и Енсуѓирана*. Текстот, смета Михаловски, ја покажува супериорноста на Сумер над Арата на неколку нивоа, со што се покажува дека целата култура и цивилизацијата на Месопотамија е супериорна, а не само нејзините воени сили (P. Michalowski, „Maybe Epic: the Origins and Reception of Sumerian Heroic Poetry“, D. Konstan, K. A. Raaflaub (eds.), *Epic and History*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2010, 14).

Гилгамеш го измамува Хувава, и се однесува снисходливо и потсмешливо со него. Константопулос забележува дека Гилгамеш го третира Хувава како будалест џин, споменувајќи и дека ваквата врска меѓу животински или сверски суштества и туѓински владетели била забележана и во други контексти во Месопотамија. Како најпознат пример таа го наведува писмото кон Пузур-Мумушда, во кое кралот пи-

тапува на Хувава, се чини дека воопшто не го смета за некакво застрашувачко, демонско суштество, туку повеќе како интелектуално инфериорен, лековерен лик. Така, споменувајќи ја мајка си Нинсун и татка си, светиот Лугалбанда, вели дека никој не знае каде во планините живее Хувава, а дека тие би сакале да знаат каде е тоа. Потоа, мамејќи, му вели дека ја донел својата постара сестра да му биде жена во планините.<sup>40</sup> Потоа го повторува истото за мајката, таткото и незнаењето на локацијата (ова се повторува во сите шест пати, за да бидат вкупно седум обраќања), и додава дека ја донел и својата помала сестра, за да му биде наложница во планините, во замена за неговите ужасни блесоци (се мисли на аурите, односно застрашувачките ореоли). „Едноставно предај ги на мене“, предлага Гилгамеш, „та ќе станеме роднини“.<sup>41</sup> Хувава, измамен и полакомен, му го дава првиот блесок, а сопатниците на Гилгамеш почнуваат да отсекуваат гранки и да ги врзуваат заедно, за да ги положат во подножјето на ридовите.<sup>42</sup> Во следното повторување на желбата за дознавање на точната локација на Хувава во планините, изгубено е што му се нуди, но Гилгамеш прашува дали не може да дојде близу до него и неговото семејство, и пак го замолува да му ги предаде ореолите, и нуди да станат роднини. Хувава, така, му го дава и вториот блесок, и се повторува сечењето и собирањето на гранките од страна на сопатниците.<sup>43</sup> Во следното повторување на молбата за откривање на локацијата, Гилгамеш нуди свето брашно, храната на боговите, и мешина со свежа вода. Тука Хувава повторно потклекнува пред ласкањето и даровите, и го дава и својот трет ореол.<sup>44</sup>

Во следната молба го има веќе стандардното повторување, а даровите се големи чевли (сандали) за големите стапала на Хувава, кој се откажува од четвртиот ореол.<sup>45</sup> Во петтото обраќање Гилгамеш нуди малечки чевли (сандали) за малечките стапала, и Хувава му го дава и петтиот блесок.<sup>46</sup> Во шестото обраќање, Гилгамеш го примамува Хувава со ка-

---

шува „...со тоа што Енлил го мразеше Сумер/Мајмун, кој се симнал од планината“ (G. V. Konstantopoulos, op. cit., 128). За текстот од писмото, кај Å. W. Sjöberg, „The Ape from the Mountain who Became the King of Isin“, M. E. Cohen, D. C. Snell, D. B. Weisberg (eds.), *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, CDL Press, Bethesda, 1993, 211-220.

<sup>40</sup> A, 136-139.

<sup>41</sup> A, 140-144.

<sup>42</sup> A, 145-148.

<sup>43</sup> A, 148A-148K.

<sup>44</sup> A, 148L-148V.

<sup>45</sup> A, 148W-148FF.

<sup>46</sup> A, 148GG-148PP. Концептот за нудење на разновидни подароци за да се влезе во семејни односи воопшто не е туѓ или чуден, напротив, и тоа сè до денес. Спојувањето во

мен-кристал, нир-камен и авганистански лазурит (lapis lazuli), од планините за него, по што Хувава му го дава и шестиот блесок.<sup>47</sup> Кога Хувава конечно му го дал и седмиот блесок, пречката била надмината, периметарот бил преминат, и Гилгамеш наеднаш се нашол пред Хувава. Тој му се приближил постапно од позади него, како што се постапува со змии. Потоа, се преправал дека сака да го бакне, но наместо тоа го треснал по образот со тупаница.<sup>48</sup> Хувава се озабил и го набрчкал челото и го прекоррил – „херој, а се однесува вака лажливо!“<sup>49</sup>

Следните реченици се доста фрагментарни, но јасно е дека Хувава седнува и почнува да липа, ронејќи солзи, и го моли Гилгамеш. Тој (веројатно Гилгамеш) фрла мрежа врз него, како врз заловено диво животно, и му ги врзува рацете, како на заробенник.<sup>50</sup> Хувава го влече Гилгамеш за рака и му вели да го пушти. Покрај ова, тој бара да зборува со Уту – кој му бил наместо мајка и татко, и кој го родил и одгледал во планините.<sup>51</sup> Хувава оди и чекор подалеку и се простира пред Гилгамеш во очај. Овој, имајќи, сепак, благородно срце, се сожалува на него, и му вели на својот Енкиду да ја пушти „заробената птица да си побегне дома; заробениот маж да си се врати во преградката на мајка си“.<sup>52</sup> Сепак, Енкиду не се согласува, скандализиран како може носачот на моќниот скиптар на широкоопфатна моќ, слава на боговите, воин и борец, господар ценет од луѓето и со добро потекло, толку возвишен, да биде толку наивен (толку да му недостасува разбирање). Енкиду, всушност, се плаши од одмазда – му вели на Гилгамеш дека ќе биде проголтан од судбината без воопшто да ја има разбрано таквата судбина. Тој не смета дека заробенникот туку-така ќе си отиде дома, како ништо да не било, туку дека ќе го уништи Гилгамеш, та тој ќе биде оној кој никогаш не си одлетал дома, и не си се вратил во преградката на мајка си.<sup>53</sup>

---

семејство со Хувава може да биде и корисно – така би бил потчинет под силата на семејните конвенции, но сепак е поверојатно во овој пример да се работи за измама. Измамата, покрај ова, е мошне успешна - Хувава наседнува на неа.

Може да се замисли и постоењето на семејство на Хувава, покрај тоа што и се споменува желбата да се дојде близу до неговото семејство. Значи, тој не е самотен џин во шумата, туку има семејство со членови на различни возрасти (или величини), што би го објаснило нудењето на различни сандали за подарок, мали и големи (M. DeJong Ellis, op. cit., 127).

<sup>47</sup> A, 148QQ-148AAA.

<sup>48</sup> A, 149-151.

<sup>49</sup> A, 152.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> A, 153-157.

<sup>52</sup> A, 158-162.

<sup>53</sup> A, 163-174.

Хувава уште повеќе се повредува од овие зборови на Енкиду и се прашува како може да се обраќа со таква омраза, со такви лоши зборови.<sup>54</sup> Енкиду пак, разгневен, му го пресекува грлото. Во оваа верзија напаѓачот е само Енкиду, но и тој и Гилгамеш („тие“), ја ставаат главата на Хувава во кожна торба.<sup>55</sup> Потоа, тие одат пред Енлил, ја бануваат земјата пред него, и ја фрлаат торбата на земја, ја истркалуваат главата, и ја положуваат пред Енлил. Тој се разлутува и гневно му се обраќа на Гилгамеш,<sup>56</sup> прашувајќи го зошто така постапил, зошто дејствувал на тој начин. Енлил прашува дали му било наредено името на Хувава да биде избришано од земјата, и вели дека Хувава требало да седи заедно со Гилгамеш, да го јаде лебот што Гилгамеш го јаде, да ја пие водата што тој ја пие, едноставно, да биде почитуван.<sup>57</sup> Енлил потоа ги враќа блесоците на Хувава: првиот блесок го дава на полињата, вториот на реките, третиот на леите со трски, четвртиот на лавовите, петтиот на палатата, шестиот на ридовите и шумите, а седмиот на божицата Нунгал (заштитница на заробениците).<sup>58</sup>

Како што беше споменато, Гилгамеш и Енкиду биваат прекорени, но не и казнети. Во верзијата В е сочуван многу помалку материјал, иако е очигледно дека приказната е истата (недостасува крајот, така што не може да се знае што се случува со судбината на Хувава и евентуалните реперкусии врз Гилгамеш и Енкиду). Од оваа верзија, покрај иницијалниот опис на Хувава, тешко дека може да се замисли ужаснувачко, заканувачко присуство. Тој е заинтересиран за разговорот, знае да размислува, искажува почит кон човечките и божествените нешта кои заслужуваат почит, знае да ласка и знае да прекори. Во *Епот за Гилгамеш* тој е исто така претставен мошне човечки во неговата интеракција со Гилгамеш и во реакцијата на нападот и победата. Кога Хувава сфаќа дека воената моќ и грубата сила не му се од помош, тој моли за својот живот, покажувајќи мошне човечки очај, фрлајќи се пред милоста на Гилгамеш. Така, стои во текстот: „мртов човек не може (...); роб, кој живее за својот господар може (...); Гилгамеш, поштеди го мојот живот; остави ме да живеам тука (...); онолку дрва колку што бараш од мене“.<sup>59</sup>

И покрај фрагментарноста, очигледно е дека мошне нечудовишно моли за својот живот, и веројатно му се нуди како верен слуга и му нуди онолку од дрвата колку што сака. И покрај ова, Енкиду го убедува Гил-

<sup>54</sup> А, 175-177.

<sup>55</sup> А, 178-180.

<sup>56</sup> А, 181-186.

<sup>57</sup> А, 187-192.

<sup>58</sup> А, 193-199.

<sup>59</sup> V, 149-153.

гамеш да му ја пресечат главата. Смртта на Хувава не е некакво невозможено демонско противење, туку, од аспект на самиот чин, е мошне човечка. Од молењето на Хувава за сопствениот живот во замена за верно слугување и отстапување на кедрите може да се претпостави дека кога Гилгамеш би се согласил, лојалноста на Хувава би преминала кон него. Како должник за поштедениот живот, тој веќе не би бил слуга на боговите, туку сосема подреден на Гилгамеш. Импликациите на ова би биле значајни од онтолошко-теолошки аспект, затоа што сферите на влијание и моќ би се поместиле. Сепак, тоа не се случува, затоа што Гилгамеш, сепак, го убива Хувава, третирајќи го не како обичен човек, и покрај очигледните човечки карактеристики, туку како чудовиште или сверка. Гилгамеш зема и трофеј, како од покосено диво животно (од неговата глава ги зема песјаците, како воен плен).<sup>60</sup> Сепак, однесувањето на Хувава при средбата со луѓето повеќе наликува на однесување на победен заробенник, отколку на демонски чин.<sup>61</sup>

Згора на тоа, во *Епот за Гилгамеш* Хувава ги проколнува Гилгамеш и Енкиду кога сфаќа дека неговите молби нема да бидат услышани. Нека тие двајца никогаш не остарат, посакува Хувава, и освен неговиот пријател Гилгамеш, нека нема никој кој би го закопал Енкиду.<sup>62</sup> Додека во сумерските верзии не се знае што се случува после церемонијалното носење на главата при Енлил и враќањето на блесоците, но може да се претпостави дека двајцата не трпат никакви реперкусии, во *Епот за Гилгамеш*, клетвата на Хувава ги следи ликовите. Енкиду го охрабрува Гилгамеш да го убие Хувава за тој да не им се одмаздува потем, но исто така и за да не го навлече на себе гневот на Енлил. Тие сепак пострадаваат од божествена ретрибуција за убивањето на Хувава, и потоа, Бикот на небесата. Убивањето на Хувава е трансгресија на божествено правило. Кога Гилгамеш се колеба, Енкиду го охрабрува, покрај поради реалната опасност дека Хувава нема да ги остави намира, и поради тоа што знае дека чинот на убиството е (потенцијално) проблематичен, или имплицитно забранет. Така, тој му вели на Гилгамеш да го докрајчи Хувава, да ги уништи неговите способности, пред Енлил, врховниот бог, да дознае за це-

<sup>60</sup> V, 267. За богатата иконографија на победата на Гилгамеш врз Хувава, односно за функциите на ликот на Хувава, кај S. B. Graff, op. cit., особено 110-160.

<sup>61</sup> Примерот на потчинување, односно општиот третман на победените од страна на победниците од *Енума елиш* фрла додатна светлина врз разликата меѓу победените луѓе и поразените чудовишта/демони. Како што беше споменато, Мардук ги третира заробените богови кои биле на страната на Тиамат како воени заробеници, а чудовишното потомство на Тиамат го уништува.

<sup>62</sup> V, 256-257.

лата ситуација, и пред големите богови да им се разгневат.<sup>63</sup> Хувава има должности дадени од боговите, и Енкиду со право се плаши од ретрибуција од Енлил и Уту (односно Шамаш).

Амбивалентноста на Хувава не се состои само од тоа што тој е циновско, застрашувачко, заканувачко присуство и чувар определен од боговите (односно, тој е застрашувачки за да може да биде заштитник), туку и во третманот од страна на Гилгамеш. Хувава има божествени блесоци и очигледни човечки когнитивни способности и емоции, а не демонска недопирливост или чудовишна непоматеност. Енлил експлицитно го прекорува Гилгамеш, велејќи му дека требал да го третира како рамноправен, и да му покаже почит. Хувава има доза на лиминалност, затоа што може да се вброи и во категоријата на божественоста (како вршител на света заштитничка должност), и на чудовишноста (според неговите физички карактеристики), и на човечкоста (што се гледа од молбите да биде поштеден и подготвеноста да ја даде својата лојалност на Гилгамеш). Ваквата лиминалност, пак, потсетува на природата на демоните, кои имаат различни функции и припаѓаат на различни сфери, односно се трансформираат низ злоба, добронамерност и божественост во различните временски и културни контексти.

Во *Гилгамеш и Хувава А*, Гилгамеш го моли Уту за помош во неговата авантура кон Кедровата шума, а Уту го услишува, праќајќи му седум војници, кои се опишани со специфични епитети. Начинот на кој се опишани е карактеристичен за (речиси) сите инстанции во кои се опишувани Седумтемина кога се појавуваат како индивидуи, а не како група (на пример, во *Удуг-хул инкантациите*, и *Ера*, академскиот текст од првиот милениум).

Гилгамеш оди пред Уту, и му вели дека има нешто да му каже, го поздравува и го замолува да му обрне внимание. Во неговиот град луѓето умираат, објаснува Гилгамеш, и нивните срца се полни вознемиреност. Луѓето се изгубени, и тоа го полни Гилгамеш со очај. Тој раскажува како го истегнал вратот преку ѕидините на градот, реката речиси ќе се излеела од трупови во водата. Овој поетски поглед на неизбежноста на смртта го води Гилгамеш кон неговата поента – тоа е тоа што го видел, и знае дека ќе му се случи и нему, затоа што нештата така одат. Никој не е доволно висок да го дофати рајот, додава Гилгамеш, ниту кој било има распон доволно широк за да ги обгрне планините. Така, со оглед на тоа што човек не може да помине отаде крајот на животот, тој сака да отиде во планините и таму да се прослави. Онаму каде слава може да биде постигната, самоуверено додава Гилгамеш, тој ќе ја постигне својата слава; а

---

<sup>63</sup> V, 184-186.

онаму каде слава не може да биде постигната, таму ќе ги прослави боговите.<sup>64</sup>

Уту го прифаќа овој искрен очај, и ги прифаќа солзите на Гилгамеш како соодветен дар. Како што на сожаллива личност ѝ прилега, така Уту се врти кон Гилгамеш полн сочувство, за да му објави дека ќе му помогне. Уту кажува дека постојат седум војни, синови на една мајка. Првиот, најстариот брат, има шепи на лав и канџи на орел. Вториот е (...) змија ... Третиот е змеј(ска) змија (...). Четвртиот блеска од пламен (...). Петтиот е (...) (првата) змија, надвиснувачки (...). Шестиот ги удира подножјата на планините како размавтана поплава, како поплава што уништува сè пред себе. Седмиот (...) светка како молња, и никој не може да го одбие (да ја одврати неговата моќ). Уту му кажува на Гилгамеш дека треба да го водат кон планините (низ долините и нагорниците). Војниот, младوليкиот Уту, потврдува уште еднаш текстот, му ги дава овие седуммина на Гилгамеш, и тој („дрвосечачот на кедр“) бива исполнет со радост.<sup>65</sup>

Седумтемина се споменати во *Удуг-хул* инкантациите како група синови на мајка, во опис на потеклото и дејствата на група демони: злите демони кои се враќаат во степата; војни, синови на една мајка, Седумтемина (...) – потем има празни десетина реда.<sup>66</sup> Браќата кои се испратени да го придружуваат Гилгамеш, пак, се ужаснувачки, (над)чудовишни, и недофатливо моќни, но сепак се очекува да му служат. Постои сличност, беше споменато, меѓу описите на Седумтемина демони од *Удуг-хул*, како и Седумтемина од *Ера*, со овие божествени пратеници во авантурата на Гилгамеш. Откривањето кој извор се повикува на кого е прашање за независна интертекстуална<sup>67</sup> и плуриперспективна анализа. Останува нејасно дали седумтемина војни од приказната за Кедровата шума само наликуваат по описот на Седумте демони од други извори низ месопо-

<sup>64</sup> А, 21-33.

<sup>65</sup> А, 34-47.

<sup>66</sup> *UH*, VI, 154'-155'.

<sup>67</sup> Интертекстуалноста се однесува на повторувањето на зборови, фрази и мотиви од едни текстови во други. Секако, анализа на интертекстуалноста оди отаде едноставно посочување на повторувањата, односно оди кон нивно толкување. Сосема едноставно: кога ќе се идентификува некаква сличност или врска, треба да се одговори на прашањето за тоа што таа значи и зошто е важна. Не секогаш таквите врски се значајни (на пример, постојат „сраснати“ епитети и формулации кои се очекуван дел од поетскиот речник), но често се наметнува не само книжевничкото, туку и филозофското „зошто?“ во обидите за толкување. Ова истражување не може да се занимава со прашањата кои се наоѓаат во или произлегуваат од сферата на интертекстуалноста. Така, само се покажува можноста барем да се зачат некакви основни идеи за постоењето на врските, преклопувањата, повторувањата и референците кои ја градат мрежата на културната традиција.

тамската традиција, или навистина се работи за Седумтемина (Себету/Sebettu).

Седумте војни му служат на Гилгамеш како водичи и како заштитници, за да ги одвратат опасностите што би можеле да го спопаднат при патувањето. Служат како водичи затоа што ги знаат планинските премини.<sup>68</sup> На оваа врска во ова истражување не ѝ е обрнато внимание. За Плејадите, познати како „Седумте сестри“ се користел сумерскиот детерминатив за божествени суштества. Тие силно се поврзуваат со Седумтемина, кои, во застрашувачка приказна со астрономска тематика, ја предизвикуваат еклипсата на месечината.<sup>69</sup> Врската на Плејадите со војната, војувањето и сферата на смртта е засилена од нивната асоцијација со Нергал/Ера, како хтонско божество, како и со нивното идентификување со небесните тела асоцирани со воинственост, како богот Марс. Плејадите се едни од ретките небесни тела за кои има развиен култ со специфични молитви. Врската со Седумте демони е мошне изразена во новоасирското култово интересирање за Седумтемина, односно Плејадите, како нивни свездени пандани. Оваа подоцнежна традиција, како што беше споменато на почетокот, се концентрира на нивниот воинствен аспект. Идејата била дека онака како што го придружуваат богот на војната во битка, така му помагаат на кралот на слични начини. Мардук, бавилонскиот бог присвоен како главен од доцните асирски кралеви, кои со него и се идентификувале, бил претставуван во воените кампањи и на бојното поле придружуван од Ера/Нергал и седумте демони.<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Во верзијата В, постарата од двата текста, овој дел е поопширен, и се објаснува дека познавањето на географијата е поврзано со нивната улога на свезди, односно нивното идентификување со Плејадите.

<sup>69</sup> Овој текст може да се смета за зачуван етиолошки мит, кој фигурира во *Удуг-хул* (XVI, 25-36). Во приказната, заплетот е околу Иштар која сака да го освои водството на Небото. Така, со поддршката на богот на небото Ану и соучесништвото на Адад и Шамаш, божицата има намера да ја затемни месечината (значи, да предизвика еклипса), што се постигнува со напад на Седумте демони. Месечината, сонцето и Венера биле назначени да ја водат основата на небото, и заедно со Ану (Енлил), го споделувале владеењето. Иштар заговара да ја затемни месечината; во тоа време Седумте биле зли богови кои кружеле постојано околу основата на небото, постојано гневно кружеле пред младата месечина. Штом Шамаш и Адад биле одбиени, Иштар, заедно со Ану, го зазела светото живеалиште и заговарала против постоечкото владеење. Без Ану, пак, господар и татко на врховните божества, не можело да се донесе каква било одлука. Како и да е, во тоа време Седумте биле гласници на господарот Ану. Во делот од оваа инкантација се додава дека тие (седумте) се зли, и така зли се сè до врвот на небото.

<sup>70</sup> На пример, „На твојата лева страна е Ергал, најсилниот, а пред тебе, храбрите Плејади“, од акростичка химна на Мардук, 2 l. r. 4 (текстот е во A. Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, 6-11).

Интересно е што во текстот на *Гилгамеш и Хувава*, иако Гилгамеш е преплавен со радост поради вклучувањето на Седумте во неговата авантура, тој сепак ги вика и луѓето: тој собира сопствена група на вешти смртници, што е очекувано за некој кој оди во поход и кон потенцијална опасност. Особено е интересно што дел од описот на воините на Гилгамеш е сличен како на Седумте (седумте војници, односно Седумтемина): кога се објаснува како ги преминуваат седумте планини, за синовите на градот кои одат со него, односно за првиот (роднина), нивниот најстар брат (што наликува на описот на Седумте браќа) пишува дека е со шепа на лав, и канџи на орел.<sup>71</sup> Сепак, воините треперат од страв од Хувава (како кутренца, тие треперат пред неговите стапала),<sup>72</sup> затоа што, иако описот е сличен, совршено е јасно дека тие не се Седумтемина. Од друга страна, самиот Хувава, чудовишен џин и натприроден ужаснувачки заштитник, исто така запаѓа во мошне човечка егзистенцијална криза, бивајќи совладан од Гилгамеш и Енкиду.

Описите се инакви во *Гилгамеш и Хувава В*. Се чини дека во оваа верзија седумте браќа се опишани како индивидуи, но текстот е премногу оштетен за да може да се направи плаузибилна реконструкција. За епитетите од првиот до четвртиот брат не се знае ништо поради празнините во текстот, за петтиот зачувано е само дека гори; за шестиот, дека е како бран што се зголемува и удира по подножјето на ридовите (планините) (како поплава по земјата); седмиот свети како молња, и ниеден човек не може да му се приближи.<sup>73</sup> Текстот продолжува опишувајќи дека тие кои светат во небото (повторно можна конекција со ѕвездите), ги знаат патиштата на земјата.<sup>74</sup> На небесата, тие светат (...) тие кои се издигнати (нагоре), а на земјата го знаат патот кон Арата;<sup>75</sup> како трговци,

---

<sup>71</sup> А, 51-52.

<sup>72</sup> А, 64.

<sup>73</sup> В, 42-44.

<sup>74</sup> В, 45.

<sup>75</sup> Градот Арата исто така може да се смета за измислена локација. Арата се поставува како пандан на Урук, но е истовремено различен и одделен. Ова е прашање на археологијата за кое во ова истражување не може да стане збор, но може да се резимира дека, колку што е до сега познато, иако биле предлагани бројни локации за градот, особено повикувајќи се на референците на важноста на Арата во трговијата на лазурите, и блискоста со регионот идентификуван како Аншан, на запад од Арата, градот останува неоткриен. Градот не се појавува во економски, административни или топографски текстови, туку само во книжевните жанрови, што оди во прилог на тоа дека е книжевна конструкција. Види детално кај Y. Majidzadeh, „The Land of Aratta“, *JNES* 35, 1976, 105-113; и J. F. Hansman, „The Question of Aratta“, *JNES* 37, 1978, 331-336. Константинополос предлага Арата да се гледа како огледало преку кое се набљудува Урук: штом Арата се смета како конструиран простор, уредно

ги знаат патеките, како гулаби, ги знаат клисурите на планините,<sup>76</sup> па така го носат него (Гилгамеш) низ планинските венци.<sup>77</sup>

Во приказната за Гилгамеш и Хувава постојат две инстанции на очигледна амбивалентност на демонското и/или чудовишното. Така, застрашувачкиот цин Хувава, божествено определениот чувар на светата Кедрова шума е амбивалентен затоа што е истовремено ужаснувачки страшен и чудовишен, и онтолошки супериорен поради неговата света доделена задача на заштитување на местото на боговите, познато како Земјата на живите. Хувава е страшен за да биде добар чувар. Потоа, иако

---

ја пополнува бараната функција на ривал на Урук, како непријател преку кого се гледа супериорноста на Урук. Арата, додава таа, станува афел преку кој може да се мери сферата на влијание на Урук (G. V. Konstantopoulos, op. cit., 81-82). Употребата на „афел“ кај Константопулос не е особено соодветна, зашто тоа би значело дека е најблиску до Урук, а идејата е дека иако се огледални, не се на тој начин (физички) блиски, но акцентот е, веројатно, во бивањето доволно блиску за досегање (и сподедување) на влијанието на Урук.

Седумтемина од *Гилгамеш и Хувава В* го знаат патот кон Арата, што може да се толкува дека тие, како натприродни и лиминални суштества, поседуваат знаење и за местата отаде познатите граници (како на татковинската Месопотамија, така и во смисла на познание на она што на смртниците им е трансцендентно).

Земјата Арата ќе биде спомната и во следниот оддел во приказните за авантурите на Лугалбанда.

<sup>76</sup> Се работи за пукнатини во планините, односно, како што реконструира Esard, а нагласува Константопулос, употребен е зборот „отвори“ (D. O. Edzard, *Gilgameš und Huwawa: Zwei Versionen der sumerischen Zedernwaldepisode nebst einer Edition von Version "B."*, Bayerische Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-Historische Klasse, Band 4, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 1993, apud G. V. Konstantopoulos, op. cit., 77). Ова е значајно поради паралелата од *Енол* за Гилгамеш, Енкиду и Подземјето (240-243), каде се прави отвор во земјата, за да се донесе слугата од Подземјето. Со тоа што Подземјето имало различни епитети во месопотамските текстови, а често било нарекувано и „планините“, постои извесна конфузија во преводите за тоа каде се замислува Подземјето (ако се планини, тогаш се замислува нагорна насока). Но, треба да се има предвид контекстот, односно планинските венци на границите на Месопотамија – во овој случај не е прашање за движење по вертикала, туку за значењето на периферијата, односно лиминалните зони. За Подземјето се верувало дека е место од кое не може да се излезе откако еднаш ќе се влезе (освен специфично задолжените божествени гласници, способни за лиминални движења). Вертикалата го поврзува светот над и светот под, така Подземјето се поврзува со местата на изгревање и заоѓање на сонцето. Интересно е што во месопотамските извори нема јасни насоки за стигнување до Подземјето, или барем не така јасни како во грчките и римските извори. На пример, Одисеј има експлицитни насоки, а исто така и Ајнеј, во кој случај има и реално постоечка локација, езерото Аверно. За седумте порти и чувари на портите кон Подземјето низ изворите, види кај W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, 348-362.

<sup>77</sup> В, 46-50.

е физички хибриден или, во најмала рака, чуден, тој исполнува света должност, што физичките карактеристики ги става во втор план. Стрaш-ниот Хувава во приказната бива победен, и покажува мошне нечудовиш-ни, суштински човечки емоции на страв и очај.

Седумте помошници, божествено доделени да ја водат дружината на Гилгамеш во патот кон Кедровата шума, се седумте страшни (демонски) браќа, чии епитети звучат типично демонски. Но, тие се доделени да служат како водичи по тајните планински премини и клисури, затоа што ги познаваат патеките кои на луѓето им се скриени и за да превенираат каква било опасност што може да ја загрози групата луѓе. Овие седуммина воинствени браќа имаат натприродни познавања, како на географијата, така и на лиминалните зони кои се отаде човековите познавателни моќи. Описите на браќата, зачувани особено од верзијата А на приказната, се однесуваат на нивната хибридна, извонредни натприродни моќи и способности, а со тоа и на нивната потенцијална деструктивност кон оние кои би го загрозиле походот на Гилгамеш и дружината. Седумте се страшни и ужасни, но во нивната функција на заштитници на луѓето, тие се божествено корисни. Токму нивната лиминална, натприродна извонредност и ужаснувачки моќи ги прават скапоцено корисни придружници во патувањето.

## ДОЖИВУВАЊАТА НА ЛУГАЛБАНДА

Претпоставениот татко на Гилгамеш од месопотамските книжевни извори, Лугалбанда, божествениот крал на Урук вклучен во *Сумерскиот список на кралеви*, се појавува во засебен циклус текстови. Во врска со него како крал постојат извори, како споменатиот список; неговиот божествен статус е вброен во документи од Ур III; има референци на неговата херојска природа во подоцнежни текстови; и се појавува како протагонистот во два важни сумерски текста, *Лугалбанда во дивината* (или *Лугалбанда во планинската пештера*) и *Лугалбанда и Анзу птицата*. Приказните за Лугалбанда се дел од поголем циклус, што се однесува на, или го засега, местото Арата. Во две од песните, кралот Енмеркар и неговиот непријател, господарот на Арата, се главните ликови, а Лугалбанда не е ни споменат. *Приказните за Лугалбанда*, пак, очекувано и од епонимите, се однесуваат на Лугалбанда. Сепак, околностите на почетокот и предложеното решение на крајот имаат слична рамка на натпревар меѓу Енмеркар и неговиот противник.<sup>78</sup>

<sup>78</sup> Може да се смета дека една единствена надворешна рамка ги опфаќа двете приказни (H. L. J. Vanstiphout, „Sanctus Lugalbanda“, T. Abusch (ed.), *Riches hidden in secret pla-*

Во *Лугалбанда во дивината* (или *Во планинската пештера*), Ен-меркар од Унуг (Урук) сака да ја освои земјата Арата. За време на воениот поход, Лугалбанда (кој е можеби негов син), осмиот и најмлад командант кој се јавува на повикот за поход заедно со седум други, паѓа на смрт болен и бива напуштен во пештера на планините. Неговите браќа му оставаат намирници, малку храна и разни видови алкохол, и му ветуваат дека ќе се вратат при патувањето назад, да го земат со нив доколку е сè уште жив. Тој се моли на големите осветлувачи, небесните тела (сонцето кое заоѓа, ѕвездата вечерница, месечината, и сонцето кое изгрева) да му биде спасен животот. Молитвите очигледно вродуваат со плод, и тој преживува. Со тоа што е сосема сам, тој мора одново да ги открие огнот, готвењето и печењето; успева да преживее ловејќи диви животни (див бик и дива коза), (повторно) откривајќи ги функциите на огнот (и огништето) за да готви и пече леб и друга храна, после значаен (предупредувачки) сон не заборавајќи да им принесува на боговите дел од храната, како благодарност за нивната заштита. Кога повторно паѓа ноќ, после оваа монтажа на успешни дејства на самоодржување (што е всушност митскиот мотив на херојот кој го ресоздава светот), се појавува група духови, или демони, зли моќи на темнината.<sup>79</sup> Херојот е во опасност од нивната закана, но со помош на Уту, тој бива спасен од мрачните суштества, затоа што силите на светлината победуваат и се раѓа нов ден со појавувањето на ѕвездата деница и со изгревот на сонцето.

Втората половина од авантурата, *Враќањето на Лугалбанда*, или *Лугалбанда и Имдугуд птицата* (или *и Анзу-птицата*), почнува не многу далеку во просторно-временски рамки од крајот на првата при-

---

*ces: ancient Near Eastern studies in memory of Thorkild Jacobsen*, 263); односно, дека припаѓаат заедно, затоа што ниедна не е потполна без другата (H. L. J. Vanstiphout, *Epics of the Sumerian Kings: the Matter of Aratta*, 97).

<sup>79</sup> Текстот е нејасен, та не се знае дали се добри духови или зли демони, или обете (види ја белешката 2 кај H. L. J. Vanstiphout, *op. cit.*, 159). Треба да се има предвид дека следниот дел може да се сфати како космичка битка меѓу спротивставените принципи на светлината и темнината. Алстер првин предлага дека се работи за космичка битка во која силите на темнината се победени од силите на светлината (B. Alster, „Early Patterns in Sumerian Literature“, B. Eichler et al. (eds.), *Kramer Anniversary Volume*, AOAT 25, Kevelaer, 1976, 13-24), што е прифатено кај Хало (види W. W. Hallo, „Lugalbanda Excavated“, *JAOS* 103, 1983, 165-180), но се чини дека Вилке бил посомничав, забележува Алстер, имајќи предвид дека „духовите“ за кои станува збор се добронамерни (Cl. Wilcke, (Wilcke, Cl. 1987: „Lugalbanda“, *Reallexikon der Assyriologie* 7: 117-32/non vidi, apud B. Alster, „Demons in the Conclusion of Lugalbanda in Hurrumkurra“, *Iraq* 67, 2, 2005, 62). Како што се забележува од инкантациите против демоните, тие не само што го пореметуваат и уништуваат редот на нештата, туку не се колебаат да бидат непријателски настроени кон боговите.

казна.<sup>80</sup> Се чини дека Лугалбанда е сега заглавен во планините. Решава да оди да ја побара анзу-птицата, за која се верува дека владее со регионот, и наоѓа (или случајно открива) гнездо во кое се наоѓа сосема само пиле. Тој го зема пилето од гнездото, и го храни со толку богата гозба и толку добро се грижи за него, што тоа е (веројатно) заспано кога неговите родители се враќаат дома, и не може да одговори на нивните повици. Вознемирени што не може да си го најдат пилето, тие се многу среќни кога Лугалбанда се појавува и им кажува што се случило и кога гледаат дека нема место за грижа. Анзу-родителите сакаат да го наградат со сè какви дарови, но Лугалбанда од нив го прифаќа само дарот на натчовечка брзина и пргавост. Така опремен, тој се враќа кај своите соборци, кои прават (очигледно неуспешна) опсада на Арата, но не раскажува за својата нова супермоќ. Енмеркар е во недоумица, и сака да прати гласник да ја праша Инана во Урук дали Арата ќе му се предаде на Урук или не, односно да побара совет од неа. Никој не сака да се нафати на долгото и осамено патување, та Лугалбанда се јавува како доброволец. Со новата натприродна моќ, тој успева да ги премине седумте планини до Урук во само еден ден, а со тоа, да дојде до Инана и да побара совет. Инана пропишува магиски ритуал кој ќе гарантира победа на Енмеркар без пролевање на крв. Земјата Арата потоа мирно се предава, и бива славена нејзината убавина. Исто така, бива славено и херојството на Лугалбанда, или неговата светост.

Во почетокот на *Лугалбанда во дивината*, седумте браќа на Лугалбанда се претстваени како војни, прекрасни и величествени во нивната појава во Сумер, родени од Ураш и доени од дива крава, и одгледани на масата на Ану, негови извидници и војни.<sup>81</sup> Според дел од овој опис не може да се измислува какво било натприродно потекло на седумтемина (особено што со Лугалбанда се осум), а со тоа и каква било конекција со седумте демони или војни. Сепак, описот потсетува на референците што потем се среќаваат во генеалогичката на Седумтемина во *Ера*. Но, поради фактот што како мајка се споменува Ураш, божица асоцирана со земјата, или божествена претстава на земјата, и една од придружничките на Ану, очигледно е нивното митско потекло (браќата, впрочем, не фигурираат во зачувани некнижевни извори). Покрај тоа, иако Ану не е споменат како нивен татко, тие се одгледани на неговата трпеза, значи под

<sup>80</sup> Насловот се среќава и како *Лугалбанда и Енмеркар*. Сумерското име на птицата може да се чита како Имдугуд, под претпоставка дека во подоцнежната, академска традиција и книжевност се нарекува анзу/*Anzû*, и станува главниот соперник на воинствениот бог Нинурта во *Песната на Анзу*.

<sup>81</sup> Lugalbanda in the mountain cave (translation), 59-64; 70, *ETCSL*, <https://etcs.lorinst.ox.ac.uk/section1/tr1821.htm>.

негова закрила, и му служат нему. Ваквата конекција е типично демонска: браќата имаат митско, натприродно потекло и инхерентна лиминалност, типично демонски карактеристики.

Порелевантен е делот каде се раскажува за ноќните посетители, божествените суштества - Инана, и четиринаесетте (или седум) суштества кои ја придружуваат. Текстот е лошо зачуван. Така, тие ја гонат (...) Инана (...) (нејасно е дали ја гонат Инана или не, сепак). (...) Оние кои се омилени на срцето на Инана, кои опстојуваат во битка, тие се четиринаесетте факли на битката (...), на полноќ тие (...) во глувото доба на ноќта тие следат како шумски пожар, во група тие светат заедно како молња, во напнатата бура на битката, која рика гласно како поплава што се искачува; тие кои се омилени на срцето на Инана, кои опстојуваат во битка, тие се седумте факли на битката.

Потоа текстот повторно се губи, за во следната прилика да бидат опишани како (...), стојат радосно додека таа ја носи круната под свезденото небо, со нивните чела и очи, тие се како јасна квечерина. Нивните уши (...) брод, со нивните усти се како диви свињи кои се одмараат во честакот трски; тие стојат во средината на битката, со нивната животна сила тие (...). Недостасува ред, после што се повторува дека се омилени на Инана и дека опстојуваат во битка; и опишани се како бројни благодарение на Нингуд од небото, и дека благодарение на животот на небото тие држат ((...) – значи, не се знае што); а светиот блескав боздоган на битката достигнува до рабовите на небото.<sup>82</sup> Потоа, по уште празнини и во дури уште полошо зачуван дел, стои дека тие се како вратата на работ на небото и земјата; тие се толкувачите на соништа и на зли зборови (или урокливи зборови); тие се шпионите на справедливоста. Потоа има два нејасни реда, после што стои: „јасно небо и бројни свезди“; свежи кедри во планината со кипариси, мрежа на битката од хоризонтот до зениотот.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> 462-484.

<sup>83</sup> 491-499. Може да биде изненадувачко тоа што непријателите се демони кои се однесуваат како анонимни кукавици, забележува Алстер. Тука тој не смета дека има „космичка битка“. Сепак, додава, ова е помалку изненадувачко доколку според заплетот, двете приказни за Лугалбанда се читаат како континуирани (како што и Ван-стипхоут беше предложил, впрочем). На крајот на *Лугалбанда во дивината*, тој допрва треба да дојде до неговата група во Арата, и допрва треба да се нафати на долгото и опасно патување низ седумте планини, но голема битка би се чинела како да не припаѓа во овој дел (B. Alster, op. cit., 66). Како и Гилгамеш кој, додека патуваат накај Хувава, има потреба од божествена заштита против мрачните сили кои наштетуваат во темнината, така и инкантациите на Уту и светлината на Инана се извонредно потребни во овој дел.

Референците на небото, светлината, светењето и слично (како асоцијацијата на Инана со Венера, на пример), се повторно јасни асоцијации со свездените мотиви, односно може да се поврзат со идентификувањето на Седумтемина со Плејадите. Јасно стои дека тие донесуваат светлина во ноќта,<sup>84</sup> што е типично за нивната улога како свезди. Покрај ова, очигледни се сличностите со претставувањето на Седумтемина од *Гилгамеш и Хувава*, и честите споменувања на поплава и рикање во описите на Седумте демони од *Удуг-хул*. Описот како порти на работ на небото и земјата, што е експлицитна референца на лиминалните зони, уште еднаш ја покажува лиминалната функција на Седумтемина, и како суштества идентификувани со небесните тела, и како демонски суштества (во прилог на ова оди и описот како шпиони на справедливоста, односно поседувањето на знаење што е отаде вообичаено од профаната сфера).

Уште порелевантен е делот каде се опишани демоните, пред кој се наоѓа описот на сонот на Лугалбанда и на потребата за жртвување на боговите. Како што Уту излегува од својата одаја, светиот боздоган за битки (...), праведниот бог кој лежи покрај човека; тие се изопачени богови со зли срца (...). Потоа продолжува со набројување – тоа се тие, како Нана, Уту, Инана со педесетте божествени моќи (...) на небото и на земјата (...); тие се толкувачите на изговореното зло, шпионите на справедливоста. Потоа има изгубени редови и парцијални формулации кои се слични на некои од претходно разгледаните: се споменуваат чисто небо и бројни свезди, свежи кедри во планините на кипарисите, и мрежа (на битка) од хоризонтот до зенитот.<sup>85</sup>

За Лугалбанда се раскажува дека бил сам, и дури и за неговиот остар вид, едноставно немало жива душа да се види. Сон го совладал кралот, опишан како „земјата на потчинувањето“; и потоа се наброени споредби: тој е како надвиснувачка поплава, како рака која разурнува сид од цигли, рака подигната високо, стапало високо подигнато; го покрива како леплив сируп она што е пред него; не знае за надзорник, ниту капетан, а сепак го совладува херојот. Интересна формулација, откако е објаснето како церемонијално Лугалбанда си легнува, е дека тој не си легнал за да спие, туку за да сонува – не враќајќи се на портата на сонот, не враќајќи се назад на влезот. Потоа, во текстот се објаснува како сонот му говори лаги на лажливецот, а вистини на оние кои ја кажуваат вистината. Умножувачот на човештвото, гласот на оној кој не е жив – Зангара, богот на соништата, и самиот како бик, му се развикал на Лугалбанда.<sup>86</sup>

<sup>84</sup> 471-473.

<sup>85</sup> 486-499.

<sup>86</sup> 326-350.

Тој прашува кој би заклал кафеав див бик за него, и кој би го стопил неговото сало, односно, потсетува дека треба да му биде принесена жртвена понуда. Оној кој би се нафатил, би бил поддржан во својата сила и пргавост, за лесно да го совлада бикот. Има и додавка на потенцијалната потребна жртва – кога ќе го понуди бикот пред изгревачкото сонце, треба да се наредат, како стракот на јачменот, главите на кафеава коза и коза доилка.<sup>87</sup> Лугалбанда се разбудил, затоа што ова обраќање било преку сон. Како што божествениот глас во сонот најавил, со секирата чие сечило било од калај, и камата која била од железо, тој вешто го совладал бикот, го понудил пред сонцето кое се раѓа, и ги наредил главите и соодветно ја исцедил крвта на козите.<sup>88</sup>

Во следниот зачуван дел е даден описот на демоните. Тие прават (...) Енки, таткото на боговите, тие се (...), тие (...) – сите овие делови се изгубени, но потоа стои дека како грозд смокви, кои капат сочност, ги имаат обесено рацете. Тие се газелите на Син (Суен) кои трчаат во бегство, тие се како нежните и мазни ткаенини на Нинлил, тие се помагачите на Ишкур; тие трупаат лен и јачмен; тие се диви животни во трка, тие се спуштаат како бура на бунтовничката земја омразена од Син, тие навистина се спуштаат како бура. Понатаму, опишано е како тие се излежуваат за време на долгиот ден, а за време на кратката ноќ навлегуваат во (...) (куќите). После фрагментарно повторување со рокада (во кратката ноќ тие лежат во кревети), стои дека во глуво време ноќе гласно пеат (...), дека влегуваат во една куќа по друга, сиркаат во една по друга улица, тие се зборуваачи, и одговараачи на зборуваачите. Тие постојано зборуваат, и сепак бараат да се разговара со нив, барајќи разговор со мајка овде, одговарајќи на голема дама онаму. Покрај тоа, тие се стуткуваат покрај постелата, тие ги ничкосуваат и силните и слабите; кога црните (... – со оглед на тоа што е изгубена именката, не се знае што) се украдени, тие заминуваат (...) вратите и масите на луѓето; тие менуваат (...), ги затвараат влезовите. Потоа се споменува херојот кој (... – не знаме кој/што), Уту, храбриот младич од добар збор (...),<sup>89</sup> после што има нејасни или непостоечки редови.

<sup>87</sup> 351-360.

<sup>88</sup> 361-370. Како што сонцето изгревало, Лугалбанда, повикувајќи го името на Енлил, им понудил на Ан, Енлил и Енки да седнат на гозба, во местото на планините што го беше подготвил. Во текстот потоа се опишуваат либациите (разни видови пиво и вино, како и вода), начинот на сечење и подготовка на месото, начинот на распоредување на печеното, и слично. Се споменува и украсување на олтарот на Уту и Ина на со лазурит и соодветно изнесување на подготвените колачи (371-393).

<sup>89</sup> 394-432.

Како што беше споменато, пред сонот на Лугалбанда, и пред гозбата за боговите и нудењето на жртвените дарови, во текот на ноќта тој е посетен од множество непријателски настроени духови, опишани низ атрибути типични за демоните. Демоните се очигледно деструктивни за луѓето, и, како често во древните концепции за демонското, тоа го прават во име на боговите. Значи, тие дејствуваат зло, но така што им служат на боговите и се очекува да се однесуваат заканувачки или злонамерно. Уште повеќе – тие имаат, на тој начин, и заштитничка функција, затоа што деструктивноста ја насочуваат кон непријателите, кон бунтовничките земји, со што помагаат на територијата на која тие би ѝ наштетиле. Интересно е што нивната злонамерност не завршува тука, затоа што тие се закануваат и на територијата која ја штитат, на домашната земја, не само на туѓинските и опасните територии.

Очигледно демоните претпочитаат населени места – градот со куќите и улиците како место на уреденост и цивилизираност, каде ги демнат своите жртви, вовлекувајќи ги во разговор, сместувајќи им се покрај постелите, во местата на домашност и ранливост.<sup>90</sup> Ова навјасување на луѓето додека се во постела е типично за демоните, како што беше посочено во примерите од *Удуг-хул*. Тие го навјасуваат човека, кој сега треба да биде излечен од страна на истерувачот на демони. Она што е особено интересно, и невообичаено во овој опис на демоните, е нивната способност не само за кохерентен, туку за постојан посветен (раз)говор.<sup>91</sup> На почетокот беше споменато дека демоните вообичаено немаат способност за говор, тие врискаат или рикаат, а не муабетат пред портите. Сепак, во овој опис тие го прават токму тоа: бараат обични домашни ситуации, зборлести мајки и дами, за да ги вовлечат во разговор.

Константопулос забележува дека е значајно и што демоните на овој начин се претставени во семејни врски, што е чудно, затоа што инаку се често претставувани како да немаат семејство. Оваа конекција, предлага таа, оди во прилог или на нивната асоцијација со божествената сфера, што е веќе нагласено преку нивната врска со Ишкур и Син; или во прилог на тоа дека демоните напаѓаат и работат на тоа да ги уништат семејните врски на пациентите.<sup>92</sup>

<sup>90</sup> Одлучувачкиот впечаток е дека непријателските демони им се закануваат на луѓето насекаде, дури и во затворените куќи, резимира Алстер (op. cit., 64). Демоните што се овде опишани се имплицитно спротивставени на небесните „духови“ кои играат важна улога подоцна во текстот, каде припаѓаат на свитата на Инана, и го чуваат осамениот патник од опасностите на темнината, додава Алстер (ibid.).

<sup>91</sup> 413-414.

<sup>92</sup> G. V. Konstantopoulos, op. cit., 87-88. Ова се чини мошне поверојатно, имајќи ги предвид и формулациите за растурањето на семејствата од инкантациите.

Во овој оддел беше покажана претставата на нејасните (демонски) суштества од авантурите на Лугалбанда. Тие може да се сметаат за добри, заштитни, божествено делегирани духови, за зли демони, или пак, за космички устроени суштества кои ја играат улогата и на едните и на другите. Во раскажувањето за сонот на Лугалбанда може да се толкува и епизода на борба меѓу принципите на доброто и злото, светлината и темнината. Дел од елементите споменати во приказните за Лугалбанда, како способноста на седумтемина да донесуваат светлина во мракот, и важноста на заштитата во инаку заканувачката ноќ, се забележуваат и во формулациите од *Химната кон Хендурсага*, која ќе биде разгледана во следниот оддел.

### ХИМНАТА КОН ХЕНДУРСАГА

Седумтемина се покажани како посветено заштитнички настроени, патролирачки чувари во ноќта, кои потем се трансформираат во заканувачки, типично демонски страшни суштества во *Химната кон Хендурсага*. Во формулациите на химната Седумте имаат карактеристики и на заштитници и на агресивни напаѓачи; на чувари и на уништувачи.

Во *Химната кон Хендурсага* тој бива славен затоа што има големи божествени моќи, повеќе отколку што кој било би требало да има; кој е меѓу моќните господари; кој дава совети на покривите (?); кој држи жезло меѓу владетелите, и е овчар кој ги надгледува толпите луѓе (...); кој шета низ плоштадите на градот ноќе, на средина на неговата стража; кој ги отвара портите кога ќе дојде зората, и ги држи отворени кон улиците.<sup>93</sup>

Хендурсага се слави поврзан со Ниндара и Нанше. „Мајка Нанше“ е сопруга на Ниндара, кој е син на Уту, и самоуверено зборува со Хендурсага. Таа за него направила жезло, за рамниците да цугат во чисто место, потоа, дел од текстот е изгубен, но зачувано е „свет (...) потпорен сид, чистиот брод, сето блеска“. Кога Нанше плови со нејзиниот свет брод кон Хендурсага, нежни и благородни пејачи изведуваат на нејзината палуба. Славењето продолжува со „твоите широки полиња имаат пченица, дво-зрнеста (или емер) пченица, и леблебија; местата каде што си ги положил своите намирници лежат меѓу кедри и тополи“; светата крава донесува млеко и путер на твојот постар брат, господарот на светото море, кралот (бог) на Лагаш.<sup>94</sup> Покрај ова, пишува, личниот бог на човека чека на твојата желба (односно наредба) за јадење и пиење, ако човек (...) го

<sup>93</sup> A hymn to Hendursanga (Hendursanga A) (translation), A, 1-7, *ETCSL*, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section4/tr4061.htm>.

<sup>94</sup> 15-30. Наводите од Химната во следниов (краток) дел ќе бидат во овој формат.

повика името на Хендурсага, тој ќе ја фати точната патека меѓу тивките улици во тишината на ноќта.<sup>95</sup> На Хендурсага му се вели и дека сите писари му служат, и потоа текстот е премногу нејасен, но стои „кој чекори дење (...) и за да се дозволи (...) (да) спијат мирно на покривите“, односно, „летно време, за да направат да биде мирно (соодветно) спиењето на покривите, Седумте од стражата стојат до него, и демнат по покривите на земјата“.<sup>96</sup>

Седумте суштества, значи, имаат функција на заштитници, затоа „патролираат“ по улиците и покривите, за луѓето да може мирно да спијат. Она што за истражувањето за демоните е релевантно е што, кога завршува следната празнина, зачуван е описот на седум суштества, опишани во споредба со карактеристиките или однесувањето на засебни животни. Како што наближува квечерината, првиот од седумте е лисица со опашка што се влече по земјата. Вториот од седумте (воини) душка како пес. Третиот колва алчно по гасеници, како гавран. Четвртиот совладува сè како огромен мршојадец. Петтиот, иако не е волк, знае да нападне црно јагне. Шестиот крикнува како був (или можеби сокол или друг вид на граблива птица) кога седи (...), а седмиот (...) (како) ајкула во брановите.<sup>97</sup>

Најголем број од споменатите животни се вообичаени во месопотамската книжевност, а некои се популарни ликови од поговорките и приказните со паралели во други фолклорни традиции.<sup>98</sup> Седумте жи-

<sup>95</sup> Хендурсага (Ишум) е познат како гласник на улицата, херој кој ноќе шета надвор, гласник кој шета во ноќта. Се работи за имиња базирани на епитети во врска со ноќно стражарење или осветлување на градските улици, односно снабдување со светлина кога е потребно, потсетува Џорџ (A. R. George, „The Gods Išum and Hendursanga: Night Watchmen and Street-lighting in Babylonia“, *JNES* 74, 1, 2015, 2-3), односно со главните функции кои му биле доделувани на Ишум (Хендурсага) во сумерските и бабилонските книжевни дела во вториот и првиот милениум, особено во инкантициите.

<sup>96</sup> 42-48.

<sup>97</sup> 78-84.

<sup>98</sup> L. Verderame, „On the Early History of the Seven Demons (Sebettu)“, 84. За врските со други животни споменувани низ други извори, за секое од животните кај L. Verderame, „The Seven Attendants of Hendursaga: A study of animal symbolism in Mesopotamian cultures“, L. Feliu, F. Karahashi, G. Rubio (eds.), *The First Ninety Years: A Sumerian Celebration in Honor of Miguel Civil* (SANER 12), De Gruyter, Berlin, 2017, 396-415. Во Месопотамија, лисицата често било асоцирана со Енлил, и, во неговата свездена варијанта, Ера (op. cit., 396). Кучето, припитомено или не, пренесува спротивставени вредности, наведува Вердераме. Тоа може да се разгледува низ неговите заштитнички и корисни аспекти, и така конципирано, како психопомп и симбол на божиците исцелителки, или, пак, може да се перципира како измамничко суштество и непријател на луѓето, и од оваа гледна точка тоа е вклучено во групите на опасни суштества што му се закануваат на човештвото (op. cit., 400). Мршојадците и голе-

вотни се јасно опишувани во сумерската книжевност како грабливци (освен, можеби, гавранот), и сите се диви животни, освен домашниот пес (не е прецизирано дали е домашен, но кога би бил див пес, веројатно би било нагласено, како сите други пати кога се споменува диво животно). Вердераме забележува дека повеќето од нив се разгледани во нивната природа како спротивставена на човечката.<sup>99</sup> Ова одговара со суштината на Седумтемина, кои се поврзани со уништување или смрт, што е изразено, како што беше споменато, и низ врската со небесните тела поврзувани со воинственост, како Марс.

Во следните редови од химната оваа навидум сосема добронамерна заштитничка функција станува типично застрашувачки демонска. Така, седумте се ни женски божества, ни машки. Тие го врзуваат мажот, ја онеспособуваат жената, ставаат оружје покрај жената; тие се шират низ земјата како смрдеа (односно како горчлив крик), извршувајќи ги божествените моќи.<sup>100</sup> Овие штетни дејства се типични за демоните. Според овие неколку карактеристики, демонската природа (но и амбивалентна природа, според нивната корисност, односно штетност) на Седумте од химната е јасна: тие се без пол или род, нивните дејства предизвикуваат неволји низ земјата, и дејствуваат како извршители (гласници или служители) на боговите. Според ова, седумте суштества од *Химната кон Хендурсага* имаат очигледна врска со Седумтемина, освен очигледното поклопување на нивниот број.<sup>101</sup> На овој начин може да се направат пара-

---

мите птици грабливки, како орлите, биле претставувани на релјефи како ги проголтуваат телата на непријателите, заедно со други животни, како кучињата. Тие се симболи на војната, но особено на победата преку уништувањето на непријателот (ор. cit., 404). Волкот кој напаѓа јагниња е позната слика во сумерската литература, и Вердераме наведува бројни примери (ор. cit., 405), а се работи и за извонредно распространет мотив низ различни култури. Волкот, грабливец и симбол на безредието, е чест лик во месопотамските сказни (како и низ сказните насекаде низ светот), заедно со лисицата, лавот, кучето и други. Во поговорките од Месопотамија, наведува Вердераме, се нагласуваат неговата алчност, суровост и измамништво. Покрај ова, постојат и референци на неговото „контрадикторно социјално однесување, како на самотно животно кое лови во група“ (ор. cit., 406). Оваа контрадикторност добро одговара со амбивалентните прикази на демонското низ културата. Птицата бив или сокол од химната, на која Вердераме се осврнува доминантно од лексичка перспектива, често бива опишувана како грабливка, и како симбол или гласник на смртта (односно надсвиснувачката закана, ор. cit., 407).

<sup>99</sup> L. Verderame, „On the Early History of the Seven Demons (Sebettu)“, 84.

<sup>100</sup> A hymn to Hendursanga, 85-89.

<sup>101</sup> Во химната, како што беше споменато на почетокот на овој оддел, има уште две групи по седумтемина, со кои исто така може да се пронајдат извесни врски. Така, може да се смета дека хептадите во свитата на Хендурсага, кои се три на број, составени од божествени или демонски служители, може да се поделат на гласници (животните

лели и со референци од подоцнежната традиција, особено преку *Песната за Ера*, која ќе биде разгледана во следниов оддел.

## СЕДУМТЕМИНА КАКО КАТАЛИЗАТОРИ НА ПРОПАСТА НА СВЕТОТ ВО ЕРА И ИШУМ

Текстот на *Песната за Ера*, или *Ера и Ишум* (односно, како што беше претходно најавено скратувањето на насловот, *Ера*) е приказ на насилство, на неговото зачнување, неговиот тек и неговите последици. Од насилството треба да се има страв како од потенцијално најголемата сила – тоа може да го отстрани редот воведен од боговите и во својата побудаленост да ги уништи сите надежи и постигнувања на цивилизацијата. Авторот на *Ера* мора да посведочил насилство, и да пострадал од последиците на насилството и војната, смета Фостер.<sup>102</sup> Авторот на *Ера* сведочи за општество кое ги отфрлило своите задршки и ја нарушило рамнотежата. Ако, како што се кажува во текстот, луѓето ја разберат природата на насилството, ако сфатат како тоа може да беснее надвор од контрола и да изеде сè пред себе, може да се надеваат дека ќе успеат да го држат на далечина. Во современите околности на сурова, непредизвикана инвазија и неказнето незамисливо насилство, во кои се пишува овие редови (пролет-лето 2022 година), ова се чини извонредно релевантно.

Во текстот на песната се опишува како пеколниот воинствен бог Ера, кој потајно имал намера да го уништи човештвото, го убедува Мардук да му ја препушти контролата врз светот. Одлучувачката улога ја одигрува Ишум, помошникот на Ера, кој на крајот е способен да го задржи или спречи богот на војната и неговите гневни и неспокојни помошници, Седумтемина (Седумте демони). Вердераме забележува дека, знаејќи ја идентификацијата на Хендурсага со Ишум, врската меѓу *Химната кон Хендурсага* со *Песната за Ера* станува очигледна.<sup>103</sup>

---

кои се грабливци и/или мршојадци); божества кои се женски, и кои му помагаат на Хендурсага во организирањето и извршувањето на нештата; и седумте водни служители, децата на бездната, чии задачи се поврзани со моќите на водата, значи со чистота и со исхрана (P. Attinger, M. Krebernik, „L'Hymne à Hēndursāga (Hēndursāga A)“, R. Rollinger (ed.), *Von Sumer bis Homer. Festschrift für Manfred Schretter zum 60. Geburtstag am 25. Februar 2004*, Alter Orient und Altes Testament 325, Ugarit-Verlag, Münster, 2005, 31-32).

<sup>102</sup> B. Foster, *Before the Muses*, vol. 2, 757.

<sup>103</sup> L. Verderame, „On the Early History of the Seven Demons (Sebetu)“, 285. За одамна потврдена идентификација (Хендурсага во сумерските контексти, а Ишум во академските), низ базата на бројни извори, кај A. R. George, „The Gods Išum and Hēndursāga: Night Watchmen and Street-lighting in Babylonia“, *JNES* 74, 1, 2015, 1-2.

*Песната за Ера* почнува со воздигнување на Ишум (познат како Хендурсага), кој бива опишан како ноќен и заштитнички бог, чии епитети наликуваат на, или се идентични со, оние од *Химната*. Раскажувачот го повикува Мардук, главното божество на Бабилон, и Ишум, придружникот на Ера. Ера е неспокоен и прснува во солилоквиум – нетрпелив е да се бори и да освојува, но поради некаква природна инерција сепак се колеба. Зборувајќи за себе во трето лице,<sup>104</sup> Ера вели дека она што му е потребно за да го подбуди во дејствување е охрабрувањето од страна на Ишум.

Ишум се опишува како крал на сите населени земји, создател на светот, бивајќи нарекуван „Хендурсага“,<sup>105</sup> првороден на Енлил, кој го држи возвишениот скиптар, и ги собира стадата на црнокошите луѓе, пастир на човештвото. Текстот продолжува со „О, Ишум, кој ревнсно коле, чии раце се погодни за држење на жестоки оружја“, и кој предизвикува неговото остро копје да блеска.<sup>106</sup> Ера, се воведува иницијалниот повод за заплетот, бил немирн во своето живеалиште, и срцето го поттикнувало на битка. Затоа, тој им кажал на своите оружја, страшните Седуммина, да се измачкаат со смртоносен отров. На Седумтемина, војни без еднаков противник, тој им наредил да ги подготват оружјата.<sup>107</sup> Потоа има нејасна формулација во која стои „тој дури ти вели тебе: ти си факелот,<sup>108</sup> тие ќе

<sup>104</sup> За употребата на третото лице во раскажувањето, односно фактот дека овој начин на раскажување на авантурите на херојот од стојалиштето на неговиот најблизок придружник, доста познат во западната книжевност, е прв пат забележан во *Ера*; како и за и фактот дека потоа Ера ги раскажува сопствените дејства, што претставува обид да се спои приказната и раскажаното, односно говорот и настанот (експеримент кој се основа врз традицијата на раскажување за себе од страна на божеството во месопотамската поезија), види кај V. Foster, op. cit., 257.

<sup>105</sup> Фостер забележува дека е едноставно друго име за Ишум, op. cit., 758.

<sup>106</sup> I, 1-4. Користен е, како што беше споменато претходно, текстот преведен и уреден од Фостер, op. cit., 757-789. Ако не е инаку нагласено, следните наводи во овој формат [број на таблица, број на ред/ови] се од текстот на *Ера*.

<sup>107</sup> I, 4-9.

<sup>108</sup> Ишум е определен како факел кој бива следен во битка – оттука може да се претпостави дека светлината со која Ишум (Хендурсага) им свети на луѓето за да си дојдат безбедно дома ноќе е всушност некаков (божествен) факел, односно, претпоставува Џорџ, дека божествената моќ на Ишум е во огненото блескање на факелот, и дека неговото лично име доаѓа од академскиот збор за „оган“ (A. R. George, op. cit., 4). Ова е интересно, затоа што повикувањето на името на богот можеби било еден вид на магиско заштитно повикување од страна на ноќните стражари.

Постои старобабилонска инкантација која се однесува токму на улогата на Хендурсага во осветлувањето на улицата ноќе, во која се повикува Хендурсага (“ти си господарот со убава дијадема, портирот на небото”) со помош на месечината да фрли светлина на улицата, та земјата да стане безбедна за чекорење. Потоа во инкантацијата

ја видат твојата светлина, ти си талкачот, боговите ќе (...); ти си ревносен касап“.<sup>109</sup> Во следните редови има подбуцнување кон Ера: „со поставувањето на твојот пустош (опустошена земја), колку ќе ти се разведри настроението и ќе ти се развесели срцето!“.<sup>110</sup> Сепак, екстремитетите на Ера се инертни, како оние на смртник кој страда од несоница. Затоа, тој се прашува себеси дали треба да стане или да си заспие. Тој им вели на неговите оружја да останат во аглите; на Седумтемина, војни без ривал, да си се вратат во своите живеалишта. Сè додека не биде разбуден, завршува овој дел, тој ќе спие во своите одаи, прилегнат со својата друшка, Мами.<sup>111</sup>

После овој воведен опис, следи опис на групата на седум штетни божествени суштества, Седумтемина (Себету/Sebetu). Седумтемина, кои до сега беа само споменати, добиваат главна улога. После второто повикување, овој пат (експлицитно) на Ишум, раскажувачот ги воведува Седумте војни, кои стојат подготвени да ги масакрираат црноглавите луѓе на Месопотамија. Седумте се војни без ривал, нивната природа е различна, нивното потекло инакво, тие се ужаснувачки, и кој и да ги види се парализира од страв.<sup>112</sup> Здивот на животот на Седумтемина е, всушност, смрт, и луѓето се премногу уплашени да му се приближат. Сепак, Ишум, како што беше споменато, е портата замандалена пред нив.<sup>113</sup> Тие му се дадени на Ера, но се роднински поврзани со Ишум, кој им е чувар и

---

се повикува лошиот удуг, лама, гала, или машким-демон да не го попречува одот, туку да се врати назад, да си остане настрана. Во оваа инкантација Хендурсага нема буквално факел во рака, ниту тој самиот е претставен како факел, но сепак е носителот на светлината, со помош на небесен „помошник“ (месецот) (преводот на инкантанцијата и можните толкувања, op. cit., 6-7).

<sup>109</sup> Ламберт смета дека „ревносен касап“ (односно „колач/оној кој коле“) е сумерска етимологизација на „Ишум“ (W. G. Lambert, „Review of F. Gössmann, *Das Era-Epos* (Würzburg, 1955)“, *AfO* 18, 1957–58, 400). Не е јасно кој зборува во редовите 9-20, констатира Фостер, затоа што Ера можеби се опишува себеси, или нараторот можеби зборува за Ера (B. Foster, op. cit., 758). Според Ламберт, раскажувачката изјава е дека Ера е неспокоен (5-9), додека говорот на Ера кон Ишум, кој покажува и насоченост кон дејство, но и колебање, го вклучува целиот овој дел од редовите 9-20. Постои и интерпретација обратна на оваа на Фостер - станува збор за Ишум во 6-14, а во 9-14 е обраќање кон Ера (P. Machinist, J. M. Sasson, „Rest and Violence in the *Poem of Erra*“, *Studies in Literature from the Ancient Near East, by Members of the American Oriental Society, Dedicated to Samuel Noah Kramer, JAOS* 103, 1, 1983, 222-223). Сепак, на овој начин останува нејасно за кого станува збор во формулацијата со „ти“ од ред 9.

<sup>110</sup> I, 12-14.

<sup>111</sup> I, 15-20.

<sup>112</sup> I, 23-25.

<sup>113</sup> I, 26-28.

единствен кој успева да ги контролира (како порта замандалена пред нив).<sup>114</sup>

Седумтемина се опишани како воини без ривал, чија божествена природа е различна, чие потекло е одделно. Тие биле создадени од Ан кога ги посеал своите семиња на Земјата.<sup>115</sup> Во својата статија насловена токму според овие стихови, Вердераме нагласува дека инсистирањето на божествената природа и различното потекло на Седумтемина е изјава која може да се примени на сите демони.<sup>116</sup> Повеќето се создадени од Ан и Земјата, како што беше споменато: злите удуг-демони се произлезени од семето на Ану; кој и да произлегол од семето на Ану се деца-потомство на Подземјето, одгледани од зла доилка.<sup>117</sup>

Покрај ова, значајна е и нивната различна природа – како што беше неколку пати споменато, демоните се амбивалентни и лиминални: иако често се определуваат со божествени детерминативи, тие немаат култ. Од култова гледна точка, тие немаат храмови, беше нагласено, и не може да им бидат принесени жртви. Кога учествуваат во ритуали поврзани со исцелување, имаат инструментални улоги, односно апотропејски функции доколку биваат повикани (главно се работи за ситуации во кои генерално биваат истерувани, та затоа доминантна е таквата перцепција за нив).

Во *Песната за Ера* нивниот божествен статус се смета за одделен, или нејасен.<sup>118</sup> Иако се произлезени од Ан, епитетот „син/ќерка на Ан“ не е вообичаен за демоните, односно се ограничува само на Ламашту. Описот наликува на веќе разгледаниот релевантен дел од *Гилгамеш и Хувава*. Ан на секое од овие суштества им определува каква функција ќе вршат, односно каква судбина ќе имаат: на првиот од Седумтемина му вели дека ќе талка да шири страв, и ќе нема еднаков на него, на вториот дека ќе

<sup>114</sup> I, 27. На овој начин се потенцира заштитниот аспект на Ишум. Во последните редови од песната, делумно авторефернцијално, стои дека Ера и Седумтемина нема да се приближат на куќата во која е поставена таблицата (на песната, V, 57). Во оваа смисла, карактеристиките на Ишум и на Седумтемина се во тензија, и затоа функционираат комплементарно и неразделно.

<sup>115</sup> Кога Ану, кралот на боговите, ги посеал своите семиња во Земјата, таа му родила седум бога, и ги нарекле „Седумте“, та тие стоеле пред него, чекајќи да им ги одреди нивните судбини (I, 23f, 30f).

<sup>116</sup> L. Verderame, „Their Divinity is Different, Their Nature is Distinct! Nature, Origin, and Features of Demons in Akkadian Literature“, 118.

<sup>117</sup> *UH*, V, 2; IV, 1-3; V, 10.

<sup>118</sup> Слично и низ инкантациите, тие не се сметаат за богови, туку за нивни гласници и извршители. Понекогаш се определени како „зли богови“, гласници на Ану; носачи на тронот на боговите (види *UH*, XII, 15; XVI, 12, 35, 42; V, 158).

гори како оган и ќе согорува како пламен; на третиот дека ќе има облик на лав, така што кој и да го погледне ќе остане парализиран; четвртиот ќе има жестоки оружја кои ќе срамнуваат планини; шестиот ќе демне и оди насекаде (нагоре и надолу) и никого не ќе поштедува; а седмиот, полн со смртоносен змиски отров, ќе го уништува секој живот.<sup>119</sup> Откако Ану им ги одредил судбините на Седумтемина, му ги дал на Ера, воинот на боговите, за да бидат покрај него, и кога бучавата од човековите живеалиште ќе стане раздралива за него, и тој ќе одлучи да предизвика уништување, да ги масакрира црноглавите луѓе и да им ја покоси стоката, тие да бидат негови жестоки оружја.<sup>120</sup>

Седумтемина радосно го нудат охрабрувањето што му треба на Ера. Така, во повик да се посегне по оружје и да се започне битка, тие ги истакнуваат херојската возбуда на воениот поход, и честа, престижот и задоволството што ги носи. Седумте се оние кои во гнев, мавтајќи со оружјето, му велат на Ера „ајде, изврши си ја должноста!“ Го обвинуваат дека долго си седел во градот како стар boleжлив маж, како беспомошно дете, и одбиваат да јадат „женската“ храна, небаре не се борбени. Покрај ова, се прашуваат дали не ќе станат плашливи и растреперени, небаре не знаат да се борат.<sup>121</sup>

<sup>119</sup> I, 31-38. Описот на уништувачките способности на Седумте ги отсликуваат, односно антиципираат, уништувачките дејства на Ера во следните делови од песната, кои пак, стојат како паралели едни на други (види кај D. Bodi, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Göttingen, 1991, 104). На вториот му вели да гори како оган, да пеплосува како пламен (I, 33), а Ера вели дека е огнот во честакот и пламен низ тревите (I, 13); cf. тој ги уништи трските и тревите, ги изгоре како оган (IV, 149). На третиот му вели да личи на лав, да го уништува оној кој ќе го види (I, 34), а Ера е опишан како лавовидна змија (III, 21-22), и му се вели „доби лаволик изглед (и влезе во палатата), IV, 21. Четвртиот треба да срамнува планини со неговите страшни оружја, а за Ера неколку пати се споменува дека срамнува планини. Извесна сличност има и меѓу шестиот, кој треба да оди насекаде, и себе-пофалната формулација на Ера кога вели дека дува како ветрот, грми како Адад, а како Шамаш го набљудува целиот свет (I, 115-116). Себереферентните алузии и комплицираното антиципирање како ова ја покажува комплексноста на текстот на *Era*, забележува Константинопулос (G. V. Konstantopoulos, op. cit., 167). Покрај ова, во текстот има бројни игри со зборови – види кај S. B. Noegel, „Wordplay in the Song of Erra“, W. Heimpel, G. Frantz-Szabó (eds.), *Strings and Threads: A Celebration of the Work of Anne Draffkorn Kilmer*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2011, 161-192. Се работи за темелна студија што подразбира познавање на јазичките игри. Види, на пример, за алитерација и асонанција, игри со зборови (op. cit., 164-171, 171-182), потоа, има примери на геминација, алузии, нумерички паралели и друго.

<sup>120</sup> I, 39-44.

<sup>121</sup> I, 43-50. Како што беше споменато, контрастот меѓу градот и полето е контраст меѓу уреденото, цивилизираното, и дивината, хаотичното, Еден (висорамнините или степите), отаде кои се наоѓаат планините. Претпочитањето на дивината е очекува-

Благородникот кој постојано останува во градот, и не може доволно да се изнајаде, не е ценет од луѓето, и неговите наредби не наоѓаат на почит, та затоа не може да се заканува, ниту може да има развиена моќ, ниту да планира воени потфати, набројуваат Седумте. Потоа опишуваат колку е подобра битката од удобниот, но невеличествен живот во градот и сопствените одаи. Така, набројуваат дека не може да се спореди градскиот леб, колку и да е мек за цваќање, со сомунот покрај логорскиот оган; не може да се спореди финото пиво, колку и да е слатко, со водата од мешина; а палатата со тераси нема врска со местото за спиење покрај патот.<sup>122</sup> Потоа тие го поттикнуваат Ера да отиде во полињата, да направи да засвечкаат неговите оружја; да затресе сè наоколу со неговиот борбен крик; та Игиги-боговите да го слушнат и воспееат неговото име; Ануна-боговите да го слушнат и да се штрекнат од него; сите богови да се наведнат под неговиот јарем; владетелите да го слушнат и да паднат во прострација пред него; земјите да слушнат и да му донесат пондица; бедните да слушнат и самите од себе да исчезнат, а моќните да слушнат и силата да им се намали; нека високите планини го слушнат и нека им се сронат врвовите; нека надојдвачкото море слушне и затрепери.<sup>123</sup> Седумте посакуваат стебленцата да бидат искубани од честакот, трските да бидат истрижани, луѓето да станат кукавици и нивната бучава да замре,<sup>124</sup> ѕверовите да затреперат и да се претворат во глина, а боговите, предците на Ера, да го видат сето тоа и да ја слават неговата храброст.<sup>125</sup>

Седумте, се чини, тврдат дека не се доволно почитувани, односно дека другите стануваат поважни од нив.<sup>126</sup> Тие го споменуваат и старото

---

но за Седумтемина: во *Удуг-Хул* демоните се претставени како суштества родени или одгледани далеку (или длабоко) во планините. Така, полето, дивината, отворениот простор ги потсетува на нивното потекло, и им одговара на лиминалната природа. Покрај тоа, како што Ричардсон забележува, иако книжевната традиција на Месопотамија вообичаено ги сместува случувањата во урбаниот пејсаж, вистинските авантури се случуваат во полињата, во дивината и отаде (S. Richardson, „The World of Babylonian Countrysides“, G. Leick (ed.), *The Babylonian World*, Routledge, New York, 2007, 18).

<sup>122</sup> I, 46-59.

<sup>123</sup> I, 60-70.

<sup>124</sup> Седумтемина го подбуждуваат Ера да отиде во полето, да направи да свекотат неговите оружја (I, 60); после неколку реда формулацијата е „та нека луѓето станат кукавици и нека стигне нивната бучава“ (I, 73). Машинист ја забележува врската меѓу бучавата на деструктивноста на Ера и „бучавата“ на луѓето (P. Machinist, J. M. Sasson, „Rest and Violence in the *Poem of Erra*“, 224). За проблемот на одморот и активноста ќе биде споменато малку поподробно подоцна во текстот.

<sup>125</sup> I, 72-75.

<sup>126</sup> Константопулос забележува дека проблемот на Седумтемина дека не се почитувани како што порано биле, како резултат на намалувањето на нивните воени походи, е

обвинение дека луѓето прават премногу бучава, спречувајќи ја дремката на боговите,<sup>127</sup> иако во овој случај тоа не е причината за несоницата и вознемиреноста на Ера. Тие го прашуваат Ера зошто ја запоставува својата должност на полињата, кога и самите сверови и разни суштества веќе ги гледаат со презир. Сета земја ги има надраснато, Седумте го предупредуваат Ера, и го советуваат да направи добро дело за боговите на пеклот, кои уживаат во смртна тишина, и за Ануна-боговите кои не може да заспијат поради бучавата од човештвото.<sup>128</sup>

Последното тврдење на Седумтемина, а и најважното, што ја покажува и бизарноста и баналноста на злото, е дека се здодеваат, и им недостасува добро вежбање на вештините. Тие тврдат дека иако порано имале знаење за планинските премини, го заборавиле; дека пајажини се обвиткале околку нивната воена опрема; дека лаковите станале премногу тврди за нивната намалена сила, дека врвот на острата стрела се искривил во меѓувреме, а сечилото 'рѓосало надевајќи се на колеж.<sup>129</sup>

---

вознемиреност што делумно го рефлектира релативно новиот статус на нивниот култ. Седумтемина имаат жртвени понуди кога култот се појавува во раниот каситски период, а Ера ги покажува како војници кои се поблиску поврзани со изворните, чисто демонски претстави. Во оваа смисла, можеби станува збор за страв од намалувањето на нивниот култ со текот на времето (op. cit., 170).

<sup>127</sup> Ану ги дава судбините на Седумтемина, и му ги предава на Ера, за тој да може да ги искористи ако бучавата на човештвото стане преголема; односно ако стане непријатно да се трпат луѓето, гласни во нивните живеалишта (I, 40-44). Ера, сепак, не е испровоциран од бучавата или непријатноста од луѓето, туку токму Седумтемина инсистираат тој да престане удобно да дреме, и да тргне во поход. Ова е тема што се провлекува низ Месопотамија. Во митот за Атра-хасис (Атрахасис) од околу осумнаесеттиот век п. н. е., се раскажува за претераната умноженост на луѓето. За да го намали бројот на луѓето, Енлил праќа глад и суша во интервали од илјада и двесте години. Енлил решава да го уништи човештвото со поплава; Атрахасис е предупреден од страна на Енки (претставен како добар и милостив, и како контрапункт на каприциозниот и суров Енлил), и треба да изгради брод за да побегне, заедно со своето семејство и разни животни. Енлил се лути што Енки ја нарушил довербата и го прекршил ветувањето дека нема да каже за надвиснувачкиот крај на човештвото, но тој тврди дека само се погрижил животот да се зачува. На крај тие се согласуваат да ја држат човечката популација под контрола на други начини. Види *Atrahasis*, J. Bennett Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern texts: relating to the Old Testament*, Princeton University Press, New Jersey, 1969, 104-106. Во овој текст е зачувано и верувањето за Ламашту: популацијата се држи во одредени граници така што Енлил некои жени ги прави неплодни, и така што ја задолжува Ламашту, крадачката на бебиња, да ги грабнува децата од скутовите на мајките (F. A. M. Wiggermann, „Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile“, M. Stol (ed.), *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting, Cuneiform Monographs 14*, Styx Publications, Groningen, 2000, 225).

<sup>128</sup> I, 76-84.

<sup>129</sup> I, 87-90.

Ера се развеселува од овие зборови („она што Седумте го кажаа го задоволи како најfino масло“), и го прашува Ишум зошто само си седи тивко, наместо веднаш да почне со походот. Ера сака да почне веднаш - Седумтемина, неговите ужаснувачки оружја, да маршираат покрај него, а Ишум одзади да ја штити главнината.<sup>130</sup> Ишум се побунува, тврдејќи дека насилството и уништувањето се лоши. Ера се изнервирува, му вели да замолчи, и страстно запаѓа во наплив на себевоспевање – тој е најхрабар, бикот на небото и лавот на земјата, крал на земјата и најжесток меѓу боговите; тој е воин меѓу Игиги, а моќниот меѓу Ануна-боговите; уништувач на диви ѕверови, овен за разбивање на планините; тој е пламенот во густакот трски, кој разбива како ветрот и грми како бурата. Како сонцето, продолжува Ера, ја опфаќа земјата; тој е дивиот овен кој разбива низ степата.<sup>131</sup> Ако луѓето не ги почитуваат боговите, смета Ера, а другите се преголеми страшливци да сторат што било во врска со тоа, тој ќе ги поправи нештата. Ера си наоѓа изговор, или повод; ако претпоставениот недостаток на почит мора да биде спротивен на желбите на Мардук, Ера ќе направи Мардук да го напушти своето живеалиште и ќе ја спроведе казната што човештвото ја заслужува.<sup>132</sup>

Ера оди во Есагила (храмот на Мардук, палатата на небото и земјата), и го прашува зошто дозволил неговата слика да биде изгласана. Мардук, во неговата сезнајност, имајќи ги видено намерите на Ера, раскажува што се случило последниот пат кога тој го напуштил своето живеалиште, како светот се превртел, а живите суштества биле речиси збришани од постоење од катастрофата што следела. Мардук раскажува како многу одамна тој се разлутил, и кога го напуштил своето живеалиште, го предизвикал големиот потоп. Кога Мардук го напуштил своето место, престанал редот на небото и земјата: тресењето на небото значело дека се промениле позициите на небесните тела, а тој не ги вратил назад; треперењето на Подземјето значело дека земјата не можела да се обработува, а нејзините плодови да се користат. Уништувањето на уреденоста на небото и земјата значело дека подземните води се намалиле, а високата вода се повлекла. Престанало раѓањето на ново потомство, раскажува Мардук, а тој не го обновил. При сите овие катастрофи, Мардук раскажува како си изградил нова куќа, и си се населил таму. Што се однесува до неговата скапоцена слика, која била уништена од потопот, и чиј изглед бил извалкан, Мардук наредил да биде поправена, за тој да личи жестоко и блескаво, со горди црти и застрашувачки поглед. Извон-

---

<sup>130</sup> I, 91-99.

<sup>131</sup> I, 106-118.

<sup>132</sup> I, 119-123.

редните возвишени мајстори кои ја поправиле неговата претстава, неговата статуа, биле протерани, за никогаш повторно да не се вратат. Сегашната слика на Мардук, божествено создадена, не може да биде повторена.<sup>133</sup>

Одговорот на Ера е изгубен, но можно е да нуди да произведе соодветни материјали за (можното) поправање или дотерување на статуата на Мардук, на неговата слика, доколку се оштети (значи, сè уште смета дека има за што да преговара). Мардук го прашува кој ќе ги држи настрана силите на злото и хаосот додека тој бива поправан (додека бива поправана неговата претстава), поради што тој не ќе може да се бори. Ако Мардук го напушти своето живеалиште и престане да варди, уреденоста на небото и земјата ќе пропадне, водите ќе се искачат и кај ја збришат земјата, светлиот ден ќе се претвори во темнина, вртлози ќе се појават; демоните ќе се издигнат; боговите од пеколот ќе се дигнат за да ги уништуваат живите суштества, објаснува Мардук, и прашува кој ќе ги држи на дистанција ако тој го напушти уште еднаш своето оружје.

Ера, затоа што едвај чека, и зашто примамливата понуда за неговата измама очигледно успева, се понудува тој да владее на местото на Мардук. Ера вели дека со задоволство ќе владее и цврсто ќе го држи редот на небото и земјата; дека ќе отиде на небото и ќе даде јасни насоки на Игиги боговите, дека ќе отиде во длабочините и ќе ги држи Ануна боговите во ред; дека ќе ги прати дивите демони во Подземјето, и ќе се им заканува со неговото жестоко оружје; дека ќе ги постави Ану и Енлил од лево и десно на куќата во која ќе влезе Мардук.<sup>134</sup> Мардук се согласува со овие зборови, кои му се чинат задоволителни, го напушта своето живеалиште за најавеното реновирање, и вселената бива втурната во хаос, што продолжува на таблица II.<sup>135</sup>

Во текстот од таблица II, Мардук го напушта светото живеалиште, и настанува хаос на земјата. Ветришта се појавуваат и блескавата светлина на денот се претвора во мрак. Бучавата од луѓето низ земјата бива задушена. Игиги-боговите биле ужаснати и си побегнале нагоре кон небото, се раскажува, а Ануна-боговите биле уплашени и се спуштиле надолу во јамата на пеколот.<sup>136</sup> Потоа има празнина, после што пишува дека боговите се собрале за да разговараат за настанатата ситуација. Еа, инсистирајќи на тоа Мардук да се врати на своето место, тврди дека иако из-

<sup>133</sup> I, 126-130ff.

<sup>134</sup> I, 180-191.

<sup>135</sup> Текстот е зачуван на пет таблици, од кои I, IV и V се (речиси) потполни, додека II и III се мошне испрекинати, со по три-четири јасни фрагменти.

<sup>136</sup> II, 1-10.

ворните возвишени мајстори се протерани и не може да се вратат, Мардук сепак имал наредено да бидат изработени репродукции, кои ќе бидат обдарени со чудесни моќи од страна на Еа. Поправките одат добро. Ера, стражарејќи над куќата додека се врши работата, од страв да не се приближи некаква опасност, ја користи приликата да ја преземе целосно моќта на Мардук, држејќи ги сите подалеку од себе. Тој толку самобендисано и горделиво вреска, што Еа смета дека мора да биде унижен. Откако поправките се успешно завршени, Мардук се враќа во своето живеалиште.<sup>137</sup>

Во фрагментиран дел (впрочем, целиот текст е во фрагменти и во речиси секој ред недостасува почетокот или крајот), Мардук се обраќа на боговите и им наредува тие да се вратат во нивните живеалишта. Боговите се вознемирени од свездените знаци што го претскажуваат владеењето на Ера.<sup>138</sup> Ера е ужасно гневен, поради тоа што, според него, сè што тој направил, било чувањето стража, а сега бива пратен дома, неговите услуги веќе не се потребни, не се бара никаков потфат ниту воен поход. Тој е најхрабриот од боговите – никакво зло не може да се охрабри да му се спротивстави, но Ера не го гледа ова (така), и во бес одлучува сепак да води војна, за да им покаже на Мардук и на Еа дека не треба да биде сфатен несериозно. Така, тој се фрла во долго себевоспевање.<sup>139</sup> Тој вели дека

<sup>137</sup> II, 49.

<sup>138</sup> II, 10'-13'ff. Свездата на Ера („Лисицата“) свети силно и блескаво (...) за војна; неговата блескавост што предизвикува стравопочит ќе (...) и луѓето ќе се сотрат (...) блескавите ѕвезди на небото во неговото време се смрачени, и слични лоши знаци. Стратешкото астрономско (односно астролошко) планирање било типично за Месопотамија. Така, во астрономските текстови, особено блескавиот Марс општо се гледал со вознемиреност (ако Марс слабеел, тоа било добро, ако станувал блескав, значело лоши нешта), што е очекувано за небесно тело асоцирано со Ера/Нергал. За претскажувањата во Ера и Ишум, види J. L. Cooley, „I Want to Dim the Brilliance of Šulpaē!“ Mesopotamian Celestial Divination and the Poem of Erra and Išum“, *Iraq* 70, 2008, 179-188, особено 183-186, каде детално се разгледуваат сите споменувања на небесни референци кои подразбираат злокобност од таблица II.

<sup>139</sup> Фостер нагласува дека овој дел е невообичаен во академските форми, и затоа бил подложен на различни интерпретации (B. Foster (ed.), *Before the Muses*, vol. 2, 772). Интересно е што раскажувањето во прво лице е речиси секогаш во минато или во идно време, а ретко кога во сегашно време и во тек на извршување. Кањи смета дека овој дел логички не може да се однесува на иднината (L. Cagni, *L'epopea di Erra*, Istituto di Studi del Vicino Oriente Roma, 1969, 208-209), и затоа, и кај него и кај Фостер е преведен во сегашно време (верзијата на Кањи не е сместена во одделот на примарните библиографски извори, затоа што иако содржи интегрална верзија на текстот на песната, вушност се работи за поширок авторски труд на нејзина плуриперспективна анализа). Според Фостер, во II, 42'-75' се работи за еден од најинтересните експерименти на авторот на *Era* (ibid.).

наредува и го лишува сонцето од неговото заштитничко блескање, а ноќе го замаглува лицето на месечината; ја уништува земјата и ужива во остатоците, ги срамнува градовите со земја и ги претвора во отворени простори, ги срамнува планините и го покосува нивниот див свет, го пореметува морето и ја уништува плимата. Други нешта за кои е способен Ера, а за кои се фали во овој говор, се тоа што го донесува мирот на смртта над мочуриштата и честациите, горејќи како оган; го покосува човештвото, не оставајќи живи суштества; нема милост кон никаква стока или што било живо; ги испраќа војниците од еден град против тие од друг град. Покрај ова, ни син ни татко имаат каква било загриженост за добросостојбата на другиот, а мајките кројат завери против своите ќерки. Тој доведува сверки во храмовите, од висорамнините ги настрвува сверовите кон градовите; прави сверките од степата да одат по градските улици. Тој ги прави предзнаците злокобни, ги претвора светите места во простор за мршојадци; пушта демон (Одржувачот на злото) во живеалиштата на боговите, каде не треба да оди зло; ја уништува палатата на кралот; го стишува звукот на луѓето и им ја краде среќата.<sup>140</sup>

На таблица III продолжува говорот во кој Ера ги велича ужасите на војната, безредието и оскудицата, после што има празнина во текстот. Потоа Ишум го пращува Ера зошто планира зло против бога и човека, и зошто несовесно намерачил зло против црнокосиот народ. Ера триумфално одговара дека луѓето се премногу глупави да ги разберат патиштата на боговите, и нема зошто да се мешаат, а покрај тоа, Мардук самиот си го напуштил живеалиштето, и затоа светот не може да биде онака како што бил, тоа би значело дека се негира централната важност на Мардук.<sup>141</sup> Потоа Ишум ги раскажува насилничките потфати на Ера во второ лице (Фостер смета дека е книжевен експеримент кој се гради врз претходниот),<sup>142</sup> после што повторно има празнина во текстот. Ишум продол-

<sup>140</sup> Ц, 55'-73'.

<sup>141</sup> Ишум се обидува да го разубеди Ера, раскажувајќи за можното уништување, но не успева. Кога обидот да отиде во поход не наоѓа на разбирање кај другите богови, разбеснет, Ера го насочува гневот кон градовите на Месопотамија. Идејата е, ако веќе не може да ја освои славата во отворената дивина што му ја ветуваа Седумтемина, во борба против непријателите на Месопотамија, нему му е сосема во ред да прифати да ја уништи татковината. Описот на овие дејства на уништување на градовите е сличен на тој од тажалките за градовите (III С, 12-26). Беше спомената *Тажалката за Урук*, и верувањето дека боговите го напуштиле (дури и заштитничката лама го напуштила и се повлекла надвор од сидините). За Ур, види кај D. E. Fleming, „Ur: After the Gods Abandoned Us“, *The Classical World* 97, 2003, 5-18. Во овој дел Енлил мора да го напушти своето живеалиште во градот. И во примеров од *Ера*, Мардук го напушта своето живеалиште во градот.

<sup>142</sup> B. Foster, op. cit., 776.

жува, резимирајќи дека Ера го има освоено светот, дури и светото засолниште на Мардук, и се прашува како сè уште може да вели дека никој не го почитува.

Во таблица IV продолжува говорот на Ишум. Тој раскажува за ужасите и уништувањето на граѓанската војна, реферирајќи на суровите злосторства извршени во Вавилон од страна на освојувачка армија, повикувајќи се на тажалката на Мардук за својот град,<sup>143</sup> и на неговиот опис на ужасните услови во градот.<sup>144</sup> Ишум потоа ги опишува настаните кај Сипар, каде градските сидини се уништени; и во Урук, прегазен од дивјачките Сутејци, кои отишле до таму да се мешаат во култот на посветениците на Иштар (чиј култови дејства се чинат одбивни за поетот - го нарекува „град на куртизани, блудници и култови проститутки“, кои Иштар ги лишила од сопрузи и ги присвоила).<sup>145</sup> Нејасно е каде завршува говорот на Ишум, но песната продолжува со страстни описи на непосредувано насилство. Ишум посочува дека Ера останува незадоволен и со десеткувањето на луѓето на земјата, и затоа мора да го уништи владеењето на земјата, власта и светилиштата, дури и светото живеалиште на самиот Мардук.<sup>146</sup>

Ера се чини задоволен од признавањето на досегањето на неговата моќ, и барем во овој аспект е очигледен победник. Тој прогласува дека урнатините на светот треба да продолжат да се борат, и тврди дека Вавилон ќе владее со она што преостанува.<sup>147</sup>

<sup>143</sup> IV, 36 ff.

<sup>144</sup> IV, 45-49.

<sup>145</sup> IV, 53-55.

<sup>146</sup> Не треба да се заборава и интертекстуалноста, т.е. потпирањето на *Енума елиш* на претходни текстови, како Митот за Анзу. Крилестото орело-лавовско чудовиште Анзу ја краде Таблицата на судбините, и ниедно друго божество не сака да го гони, освен Нинурта, воинствено божество со извонредни ловечки способности. Нинурта првин потфрла, но потоа го фаќа Анзу, го убива, и ја зема назад таблицата на судбините (*The Standard Babylonian Epic of Anzu*, SAA-CT 3, кај S. M. Dalley (trans.), *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford University Press, New York, 1989, 203-227).

Уисном се обидува да покаже дека *Енума елиш* и *Ера* силно интертекстуално прават алузии на Анзу, но на сопарнички начин: *Енума елиш* преобликува претходни мотиви со цел да ги издигне Мардук и Вавилон над боговите и градовите кои биле пред нив, а *Ера* користи алузии да ја подрие сликата на Мардук создадена во *Енума елиш* (S. Wisnom, „Blood on the Wind and the Tablet of Destinies: Intertextuality in *Anzû*, *Enûma eliš*, and *Erra and Išum*“, *Journal of the American Oriental Society* 139.2, 2019, 269-286). *Ера* покажува дека способностите на Мардук не биле, на крајот, така импресивни како што се покажува во неговиот триумф во *Енума елиш*, смета таа (op. cit., 283).

<sup>147</sup> Пишува „она што Ишум го кажа го задоволи како најфино масло“ (IV, 129). Формулацијата е идентична со таа на почетокот, откако Седумтемина го подбучуваат Ера.

Ера потоа му дозволува на Ишум поход против планината Хехе, која е татковината на Сутејците, човечките врвни непријатели во раскажувањето.<sup>148</sup> Ера секако веќе уништил најголем дел од светот, но идејата на Ишум е насилството да се употреби со корисна цел. Ишум, така, оди кон планината, а Седумтемина, војни без ривал, го следат. Се раскажува дека кога воините стигнале на планината, тој ја кренал раката и ја уништил планината, ја сронил, ја срамнил со земјата. Тој ги отсекол групите на кедровата шума, и просторот заличел како поплава да поминала врз него; тој срамнил градови и ги претворил во отворени простори; ги уништил планините и го заклал нивниот див свет; го вознемирил морето и ја уништил плимата, и, во продолжение на исти или слични формулации од описите на *Ера*, донел мир на смртта врз мочуриштата и честаците, горејќи како оган. Тој ги проколнал свервите и ги вратил во глината.<sup>149</sup>

Во текстот од таблица V, во последниот наплив на фалење, Ера им се обраќа на боговите. Тој го пофалува Ишум и истакнува дека, не без гордост, во своите гнев и храброст тој, Ера, направил грешка напаѓајќи ги владетелите на космосот и нивните поданици. Ако не беше била навремената интервенција на Ишум, којзнае каде би го одвела Ера неговата ужасна снага, објаснува тој. Ишум се радува што сето ова е фино и прекрасно, но замолува Ера конечно да се примири, веќе кога си ја истерал својата цел. Говорот на Ера се претопува во говорот на раскажувачот: поетот се претставува себеси по име, и објаснува дека текстот, или „знакот“ на богот, бил одобрен од самиот Ера, откако му бил откриен на авторот во состојба на полусон. Со тоа што станал знак, текстот добил

---

Циклусот на насилство се повторува, но насочен инаку: сега Ишум се придружува на воените дејства, водејќи ги Седумтемина против непријателите на Месопотамија (IV, 139-140), наместо против самата татковина.

<sup>148</sup> Ако се лоцираат историските влијанија врз случувањата од *Ера*, инвазијата на Бабилон и други градови во Месопотамија од страна на Сутејците може да помогне во временското сместување на текстот на *Ера*, смета Боди (D. Bodi, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, 55).

Но, текстот е од првиот милениум, а Сутејците претставувале воена закана од крајот на вториот милениум до крајот на владеењето на Есархадон (669 г. п. н. е.), што дава простор од над три века. Проценките се движат од единаесеттиот до седмиот век п. н. е., врз основа на различни настани кои може да ја расветлат историската позадина. Раниот прв милениум изобилувал со кризи во Вавилонија, и затоа е тешко да се определи за што точно би станувало збор (историјата, како што е неколкукратно повторено, воопшто не е предмет на ова истражување). Покрај тоа, како што нагласува Кањи, потрагата по точна историска паралела на ситуацијата опишана во *Ера* не е неопходна: песната едноставно ја изразува тагата за повторуваното уништување на еден регион низ еден долг период (L. Sagni, *op. cit.*, 71).

<sup>149</sup> IV, 137-150.

профилактички моќи: така, се претскажува дека во светилиштето на богот кој ја почитува оваа песна ќе се појави преобилност, кралот кој ќе го воспева името на Ера ќе владее во светот, а принцот кој ќе ја слави храброста на Ера не ќе има рамен; пејачот кој го пее текстот не ќе умре од болештина, а неговите изведби ќе бидат пријатни; писарот кој го пишува текстот ќе биде поштеден од непријателските земји и славен во сопствената. Во светилиштето на учените, каде постојано ќе го повикуваат името на Ера, ќе им биде доделено повисоко познание; куќата во која таблиците ќе бидат поставени, дури и да е Ера гневен, а Седумтемина настрвени на убивање, ќе биде поштедена од мечот на болеста и страдањето, и безбедност ќе престојува во неа. Затоа, сите треба да го воспеваат името на Ера.<sup>150</sup>

Демоните се деструктивни, и постојано опасни, дури и кога не се во разбеснет испланиран поход. Иако, како што беше посочено, постојат инстанции во кои тие помагаат на индивидуи или на места, не се остава да бидат без надзор. Тие извршуваат божествени наредби, или дејствуваат во контекст на некакво земско случување. Демоните мора да бидат контролирани, затоа што моќта што ги прави корисни сопатници и заштитници, ако се насочи обратно, е еквивалентно деструктивна. Како хаотична (лиминална) сила, тие се потчинуваат на големите богови (иако не е нечуено да им пркосат и ним), или на оние во чија служба боговите им наредиле да стапат, како во примерот со Седумте војници кои го придружуваат Гилгамеш во походот кон Кедровата шума. Така, оние кои (би) тврделе дека ги контролираат Седумтемина, (би) го правеле тоа со повикување на некаква божествена наредба што им ја дозволува таквата власт. Седумтемина на тој начин станале алатка на неоасирските кралеви, многукратно повторува Константопулос: одржувањето на империјата се темелело на воени освојувања и соодветно проширување, како и на репутацијата на безмилосност на владетелите, која била речиси исто корисна колку и самата војска.<sup>151</sup>

<sup>150</sup> V, 40-60. Уисном ја определува победата на Ера како перверзна: таа не донесува нов поредок во светот, како таа на Мардук, туку го предизвикува пропаѓањето на светот (S. Wisnom, op. cit., 281). Долгите тажалки за уништувањето јасно го покажуваат осудувањето на таквото насилство, и го нагласуваат страдањето на неговите жртви (A. R. George, „The Poem of Erra and Ishum: A Babylonian Poet’s View of War“, H. Kennedy (ed.), *In Warfare and Poetry in the Middle East*, I B Tauris, London, 2013, 56). Нема, меѓутоа, осудување на уништувањето и некакво потенцијално страдање во победата врз заедничкиот непријател, кон кого сега се насочуваат деструктивните сили.

<sup>151</sup> G. V. Konstantopoulos, op. cit., 153, pass. Не постојат потполни хронолошки податоци на темата, но не може да се тврди дека Седумтемина биле политички користени од страна на токму сите кралеви.

Комплицираниот систем на политички обоени коментари може да се реконструира од кралски инскрипции и книжевни текстови.<sup>152</sup> До првиот милениум Седумтемина веќе биле вметнати во официјалниот „пантеон“, со што имале добра позиција да бидат корисни додатоци на постоечкиот неоасирски арсенал, накалемувајќи се на традицијата на комбинирање на религијата со политиката.<sup>153</sup> Поврзувањето на жестоки војни како Седумтемина со пантеонот било прилично паметен потег. Треба да се има предвид дека користењето на сликата за Седумтемина како жестоки војни се темелело и на претходни книжевни дела, како *Енума елиш*, каде се содржи мотивот (односно, прототипот) на чудовишно, потенцијално деструктивно суштество, кое потчинува сила на хаосот, претворајќи ја во слуга. *Ера* е добар пример на жестокоста на Седумтемина, како и пример за нивната блиска врска со божествата, заедно со мотивите на потребното контролирање на демоните и, како што забележува Константопулос, овозможувањето на друг начин на кој Седумтемина може да пролиферираат, во улога која го рефлектира нивниот однос со, односно употреба од страна на кралот (во првиот милениум).<sup>154</sup>

Претходно беше споменато дека иако го користат старото обвинување за преголемата бучава предизвикана од човештвото, во случувањата од *Ера* тоа не е случај: немирните Седумтемина се тие кои го тераат *Ера* да стане од удобната дремка. Седумтемина користат и измама, значи, покрај искрените формулации во обидот да посочат *casus belli*, дека *Ера* и тие закржлавуваат, и дека се здодеваат. Во месопотамската традиција бучавата и тишината се користат како симболи на дејство и воздржување од дејство, односно дејство и одмор (од дејствување).<sup>155</sup>

<sup>152</sup> Op. cit., 154. Ова истражување, како што веќе беше објаснето, не се занимава со историско-политичката сфера, и затоа на овој аспект нема да биде обрнато внимание.

<sup>153</sup> G. V. Konstantopoulos, op. cit., 153.

Сепак, споменувањето на пантеонот е проблематично. Кралевите не биле членови на државниот пантеон, но се наоѓале поблиску до боговите од кои било смртници (и на онтолошки план, и чисто физички). Кралевите, како и боговите, оделе во битка опкружени со блескотен ореол, имале боголика мудрост и можело да бидат карактеризирани како слика на самите богови (види кај S. W. Holloway, *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, Brill, Leiden, 2001, 181-182).

Седумтемина биле поврзани со, но не и идентични со божественото. Тие од почетокот имаат лиминална природа, и постојана врска со божествата, но не и класично божествено потекло или природа.

<sup>154</sup> G. V. Konstantopoulos, op. cit., 154.

<sup>155</sup> P. Michalowski, „Presence at the Creation“, T. Abusch et al (eds.), *Lingering Over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, Scholars Press, Atlanta, 1990, 385.

Ера е отпрвин во состојба на одмор, на бескорисна клапнатост, а потоа запаѓа во спирала на сè поголема деструктивност, и, надвор од контрола, ја уништува Бабилонија, за потем да биде смирен од (или поради) потребата за повторно градење на земјата. Во оваа смисла, забележува Машинист, тој само се темели врз слична схема посведочена од страна на Мардук (кого Ера се обидува да го замени).<sup>156</sup> Ишум, кој прво повикува на насилство, потоа сè повеќе инсистира да ја смири разбеснетата насилност на Ера. За да го постигне тоа, неговиот говор мора да стане сè повеќе страстен и гласен, кулминирајќи во неговата сопствена военa кампања, против непријателите на Бабилонија. Значи, војната не престанува, туку само се пренесува врз друг, врз непријателот.

Кога воената кампања завршува, чист е патот за Ишум да се врати во смиреност и недејствување, како Ера. Во песната, значи, има два циклуса на Ера и Ишум, изградени врз тензијата на одморот и насилството. На почетокот, обата бога се спротивставени: Ера е во состојба на одмор, а Ишум во состојба на насилство, но со навестувања на спротивното. Потоа тие се вкрстуваат: Ера се придвижува во насилство, а Ишум во смиреност обоена со насилство. На крајот на песната тие се среќаваат во хармонија, во нова состојба на одмор, што се забележува во нивното заедничко споменување во последниот дел на пофалба.<sup>157</sup> После компаративно посочување на употребените синоними за „гнев“ или „бес“, и за „одмор“ и „замореност“,<sup>158</sup> Машинист забележува дека меѓусебната игра на двете групи зборови ја покажува врската на одморот и на насилството што ги означуваат.

Поентата е дека одморот и насилството не се некакви дискретни концепти или сили, туку се меѓусебно поврзани категории. Она што *Ера* сака да го пренесе како порака е дека онаму каде има одмор меѓу боговите или на земјата, таму наскоро ќе има насилство, затоа што тие се во постојан циклус на заменување, се движат заедно во циклус без запирање. Одморот и насилството, пак, се дел од поголема тензија меѓу недејствувањето и дејствувањето во космосот. По себе, се работи за морално неутрална тензија, или, за контекст-зависна тензија, која може да покажува и корисни и штетни страни и последици за луѓето. Во оваа смисла, дејствувањето е нужно – без него не би функционираше светот. Но, премногу, или претерано дејствување може да доведе до насилство и потенцијален хаос. Недејствувањето, пак, сфатено како мир или спокојство, помага да се одржува рамнотежа, некаков праведен ред. Премногу, или

<sup>156</sup> I, 130-178; P. Machinist, J. M. Sasson, „Rest and Violence in the *Poem of Erra*“, 223.

<sup>157</sup> V, 39-41; P. Machinist, J. M. Sasson, *ibid.*

<sup>158</sup> P. Machinist, J. M. Sasson, *op. cit.*, 224.

претерано недејствување води кон парализа, кон смрт, кон ништост, што значи дека остава простор за насилството да го исполни просторот.

Бучавата и тишината се симболи на дејство и недејствување, потврдува Михаловски,<sup>159</sup> надоврзувајќи се на наодите на Машинист, во анализа на други месопотамски книжевни извори. Одличен пример е текстот на Атра-хасис. Енлил праќа поплава затоа што бива вознемируван и не може да спие поради бучавата од луѓето.<sup>160</sup> Михаловски се прашува за функцијата на бучавата во Атра-хасис, односно, за тоа дали може да биде поврзана со дејствување, создавање и творење. За да се одговори на ова, тој ја поврзува споделената тема на космогонијата и антропогонијата од вториот и првиот милениум во Месопотамија, каде човекот бил создаден да врши работа за боговите. Во песната (или митот) за Атра-хасис, има мотив во кој бог бива заклан, и сите останати божества се капат во крвта. Следно, Нинту, божицата на раѓањето, ја помешува неговата крв со глина, и го создава примордијалниот човек, а божицата Мами се обраќа на божествениот собир, велејќи дека бог бил заклан, а таа ја отстранила сета тешка работа од товарот на боговите, и ја нарамила на човештвото. За да го создадат човештвото, боговите мора да жртвуваат еден од нив. Михаловски ова го определува како типичен пример на мотивот на жртвениот јарец, „кој секако би го задоволил Жирар, овозможувајќи реципрочна врска меѓу боговите и луѓето“.<sup>161</sup> Таквата врска значи дека иако човештвото мора да им служи на боговите, боговите имаат потреба од човештвото. Потопот бил катастрофа и за смртниците и за боговите од светата сфера, исто како што обновата после потопот претставува надеж и за едните и за другите.

<sup>159</sup> P. Michalowski, op. cit., 385.

<sup>160</sup> Покрај во приказните за потопот, како Атра-хасис, бабилонскиот мит за создавањето и приказната за потопот во *Епос за Гилгамеш*, вознемирувачката бучава на човештвото се појавува и во приказната за убивањето на Лабу (СТ, 13, 33-34). Се работи за приказна за борбата меѓу Тишпак, главниот бог на Ешнуна, и огромен змеј или хибридно змијолико суштество (види кај T. J. Lewis, „ST 13.33-34 and Ezekiel 32: Lion-Dragon Myths“, *JAOS* 116, 1, 1996, 28-47). Текстот е прилично испрекинат, но може да се прочита дека градовите воздигнувале, луѓето стенкале, бројот на луѓето се намалил, затоа што на нивните поплаки немало кој (...), затоа што нивните крикови немале (...); како и дека Енлил нацртал слика на змијата во небото (зачуван е застрашувачкиот опис на змијата), и се насетува закана, опасност и ужас. Луис наведува неколку опции, вклучувајќи го решението на Ламберт за ред. 3-7: поради нивната бучава (на луѓето), Енлил не можел да спие; поради нивното завивање тој не може (да спие), W. G. Lambert, „Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation“, K. Hecker, W. Sommerfeld (eds.), *Keilschriftliche Literaturen*, Reimer, Berlin, 1986, 55.

<sup>161</sup> P. Michalowski, op. cit., 388. Миметичката теорија на Жирар ќе биде сосема накратко спомената во последното поглавје.

Седумтемина од *Ера и Ишум* не се вредносно неутрални, или променливи во нивната природа. Седумте демони од Ера се непосредувано, непокајнички, беспоговорно и наполни зли. Тие имаат зла природа, затоа што од почетокот се определени како оружја, или служители, на деструктивниот и суров Ера. Седумте го поттикнуваат Ера на разулавен поход на насилство, на тој начин предизвикувајќи го, или, ако се амнестираат од толку голема одговорност, тогаш, катализирајќи го распадот на светот. Злобната и уништувачка природа на Седумтемина се покажува во нивното подбуждување на Ера на борба, насилство и слепо уништување. Нивните демонски моќи пропаѓаат, неискористени, доколку не се употребуваат во уништување и пропаѓање на што повеќе елементи на стварноста, и затоа тие го поттикнуваат Ера да се вдаде во поход. Покрај тоа – и ова ја покажува бесмисленоста на злото и уништувањето – тие едноставно се здодеваат и им треба нешто да ги размрда. Иако Ера е главниот дејствител во случувањата од песната, со Ишум како единствениот кој успева да влијае врз Седумте, Седумтемина се постојано присутни, или играјќи значајни улоги во одвивањето на настаните, или постојано останувајќи во заднината, со нивното зловесно, злорадно присуство.

## УШТЕ НЕКОЛКУ ПОЈАВУВАЊА НА СЕДУМТЕМИНА

Седумтемина се појавуваат во важна улога и во *Текстот за птичјите повици*, езотеричен текст зачуван во само неколку параграфи на нејасни формулации. Во текстот се нагласуваат, сепак, чудовишните карактеристики на Седумте, и тоа во период во кој сè повеќе се забележува вклучување на (претходно) демонското во пантеонот.

Како што се потенцираат воинствените способности на Седумтемина, така се намалува истакнувањето на нивните демонски квалитети, особено тие на похаотична деструктивна сила (воините во служба на државата претставуваат насочена, интенционална, корисна деструктивна сила). Во *Текстот за птичјите повици* се нагласуваат демонските карактеристики над кои било други. Во други текстови, забележува Константопулос, има поголема рамнотежа, како *Кутејската легенда за Нарам-Син*, на пример, каде кралевите на непријателот и нивните трупи се опишани низ несомнено демонски карактеристики.<sup>162</sup>

Текстот е реконструиран од три новоасирски таблици (од Султантепе, од библиотеката на Ашурбанипал и од градот Ашур), но останува опскурен според контекстот и содржината. Се работи, веројатно, за

<sup>162</sup> G. V. Konstantopoulos, *They are Seven: Demons and Monsters in the Mesopotamian Textual and Artistic Tradition*, 157.

различни традиции од кои доаѓаат трите таблици, затоа што текстот значително се разликува. Без да се навлегува во разликите и детаљите, може да се забележи слична схема: се наведува список на птици, на секоја птица ѝ се доделува некакво божество и единствен (ономатопејски) звук. Идентификацијата на птиците е проблематична, поради постоењето како *haxax legomenon*, или реткото јавување на други места; како и поради чудните повици на птиците, потопени во интертекстуалност, со повикувања на книжевни текстови, на тажалки по градови, или на чудовишни мотиви. Звучите на птиците кои се во форма на еднословни зборови се исто така проблематични, поради тешката идентификација на птиците.<sup>163</sup> Ламберт претпоставува дека опскурната природа на некои од звучите на птиците се должи на пошироката, доминантно орална традиција, односно, дека тие се дел од голем корпус на митови кои никогаш и не биле запишани.<sup>164</sup>

Неколку од божествата на кои се повикува текстот имаат директна врска со Седумтемина. Така, ластовичката е птицата на (...). Птицата на морето: твојот симбол е свер од чија уста тече отров (или крв); Кубшану е птицата на Нуску; Сирсир птицата е на Мардук, морнарот од морето.<sup>165</sup> Катимату е птицата на сестрата на Седумтемина; „Брате, потомство на Ану!“, постојано извикува.<sup>166</sup>

„Потомството на Ану“ е типична формулација што се применува на демоните, на Седумте. Покрај ова, се споменува морето, што може да се толкува како Тиамат, и како да алудира на опасност и закана. Во следните редови се вклучени гуската (која е определена како птица на Асаку), гавранот, соколот и еребицата, а текстот завршува со повикот „оди си, асаку! (x2)“.<sup>167</sup> Се работи за асаку-демон, и претпоставката е дека повикот на гуската и на еребицата е злокобен. Во формулацијата за гуската стои „ме донесоа на земјата (...) во вода за пиење (...) тие бараат крв од мене“.<sup>168</sup> Поврзувањето на демонските суштества со отров или жолчка (која капе од нивната уста, или се истура со нивната плунка, и други мошне грди замисли) е типично и низ инкантациите.<sup>169</sup>

<sup>163</sup> W. G. Lambert, „Sultantepe Tablets: IX. The Birdcall Text“, *AS* 20, 1970, 11.

<sup>164</sup> W. G. Lambert, *op. cit.*, 13.

<sup>165</sup> A, 2, 5, 9-12 (наведено е од погоре споменатиот превод на Ламберт).

<sup>166</sup> A, 2, 5, 13-14.

<sup>167</sup> A, 2, 5, 17.

<sup>168</sup> A, 2, 5, 14.

<sup>169</sup> Во Легендата за Нарам-Син, за ужаснувачките непријатели се стравува дека самите се чудовишта, а тестот да се утврди дали се со навистина чудовишно или демонско потекло се состои во тоа да се провери дали имаат крв, во кој случај се обични луѓе, или пак не е токму крв, туку отров или жолчка, што би ја потврдило нивната демонска

Паралелниот текст (KAR 125, B) содржи подолг список на птици, со нивните повици и асоцираните божества, но е сосема малку зачуван. Во тој дел се споменува сушуру птица, поврзана со Енмешара, кој крикнува како е опустошен.<sup>170</sup> Енмешара е хтонско божество, а како што беше споменато, Седумтемина се водат како негови деца. Во оваа формулација се споменува и Нарунде, идентификувана како сестрата на Седумтемина. Во текст А (ред 13) исто така се споменува сестра на Седумтемина, но без експлицитно дадено име. Иако *Текстот на птичјите повици* е извонредно слабо зачуван, јасно е дека се повикува на претходни книжевни дела, и дека следи постоечка религиска традиција, со референци на познати божества и демони. Во фактот дека демоните се појавуваат до божествата во формулациите од текстот, Константопулос гледа дополнителна потврда за сè поголемата вклученост на Седумтемина во пантеонот и книжевниот хоризонт на неоасирскиот период.<sup>171</sup> Сепак, во овој текст тие ги задржуваат своите застрашувачки и опасни - нејасно дали наполно или делумно - демонски карактеристики.

Демонските седуммина може да се забележат и во *Кутејската легенда за Нарам-Син*, или *Нарам-син и непријателските орди*.<sup>172</sup> Во овој текст од првиот милениум се раскажува како владетелот Нарам-Син, наследник на Саргон, се соочува со непријатели кои ги водат седум краља,<sup>173</sup> опишани со формулации кои мошне наликуваат на оние употребу-

---

природа (би излегло дека се зли духови, призраци, сеништа и непријатели, суштества на Енлил, 66-68). Користен е преводот вклучен кај O. R. Gurney, „The Sultante-  
Tablets (Continued). IV. The Cuthaeen Legend of Naram-Sin“, *AS* 5, 1995, 93-113.

<sup>170</sup> KAR 125, B, 18.

<sup>171</sup> G. V. Konstantopoulos, op. cit., 162.

<sup>172</sup> Текстот припаѓа на корпусот на нару-книжевноста, псевдоапокрифни дела кои го имитираат стилот на натписите со кои кралевите на стели ги врежувале настаните на нивното владеење. Она што ги карактеризира ваквите текстови е формалното себе-претставување на писателот според име и титули, раскажувањето во прво лице еднина, и епilog што вообичаено се состои од клетви кон која било личност која можеби во иднина би го уништила ваквиот споменик, како и благослови кон оние кои ќе го почитуваат. Нару-книжевноста се состои од мала група на псевдоапокрифни инскрипции, составени веројатно во раниот втор милениум п. н. е., во името на познати кралеви (познат пример е *Легендата за Саргон од Акад*). Во овие дела формата на нару е задржана, но случувањата се легендарни или сосема измислени (M. C. Astour, „Ezekiel's Prophecy of Gog and the Cuthaeen Legend of Naram-Sin“, *JBL* 95, 4, 1976, 572).

<sup>173</sup> Темата на војска предвидена од седуммина, здружени против заеднички непријател, се појавува и подоцна, а како најпознат пример може да се наведе групата на седуммина против Теба, од истоимената драма на Ајсхил. Кралевите кај Ајсхил се човечки, додека претходно, во месопотамските описи, непријателите се нечовечки, односно потенцијално демонски. Буркерт наведува неколку можни толкувања на

вани за демоните, како потомството на Тиамат во *Енума елиш*, или споменувањата на Седумтемина. Текстот е непотполн, со сериозна празнина токму на почетокот. Во првите три реда Нарам-Син се претставува како син на Саргон (иако му е, всушност, внук), потоа недостигаат редови, после што е покажано како Нарам-Син се консултира со пророците за да ја утврди волјата на боговите. Пророштвото што го добива е изгубено, после што има нејасен дел за Енмеркар, за кого се чини дека згрешил што не направил нару-натпис за своето владеење, каков што составува Нарам-Син.

Во ред 31 почнува главната тема на текстот: приказната за инвазијата од страна на непријателски орди, составени од воини со тела на пештерски птици и лица на гаврани. Овие чудни непријатели се предводени од седум краља, синови на Аноубанини, на кои сојузници им се други седумнаесет краља и деведесет илјади трупи. Големите богови ги создале, стои во текстот, а Тиамат ги доела. Во средината на планините тие пораснале и достигнале полна висина. Седумте краља, браќа, биле блескави од убавина, се раскажува во текстот, а триста и шеесет илјади биле нивните трупи. Аноубанини им бил татко, кралот, а мајка им била кралицата Мелили.<sup>174</sup> Споменувањето на Тиамат како доилка, а планините како нивно место на потекло, ја нагласуваат демонската позадина на овие суштества.

Тие, ако не лиминални (иако потеклото од планините оди во прилог на тоа, како и фактот дека доаѓаат од надвор), секако се туѓи, што значи дека од почеток се (сомнителни како) непријатели или потенцијални непријатели, што е, секако, дополнето со фактот на отворената агресија. Имињата на седумте браќа се исто така интересни (и туѓински): првиот брат (и водач) Мемандах, потоа Медуду, (...)тапиш, Тартадада, Балдахда(х), Ахуданадих, Хуракиду.<sup>175</sup> Седумтемина пустошат по земјата, но, колку е посилен и поужасен непријателот, толку е повеличествена победата врз него, и затоа е вклучена и епизодата со проверката за демонската природа што беше накратко спомената претходно.<sup>176</sup> Излегува дека не се навистина демони кои предводат војски, туку се, сепак, луѓе.

---

приказната за Седумте, вклучително претпоставката дека седумте напаѓачи имаат митска суштина, бивајќи, изворно, седум демони побегнати од пеколот. За врските меѓу седумтемина против Теба и Себету, со референци на описите на демоните од инкантациите и други извори (кои се тука веќе споменати), кај W. Burkert, *Orientalizing revolution - Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Harvard University Press, Cambridge MA-London, 1995, 108-111.

<sup>174</sup> „The Cuthaeian Legend of Naram-Sin“, 32-34, 36-40.

<sup>175</sup> 41-46.

<sup>176</sup> 66-68.

Нарам-Син повторно консултира пророци и добива претскажување кое е очигледно злокобно, или, во најмала рака, нејасно. Сепак, тој одлучува да го игнорира, и да се соочи со непријателот (во хититскиот текст не се појавува пророштво, но Нарам-Сим сепак одлучува да се соочи). Резултатот е катастрофален: во три сукцесивни години акадеската војска е сосема уништена. Нарам-Син прснува во себе-тажалки и себе-прекорувања, и цел список на несреќи ја спопаѓаат неговата земја. Последниот дел од раскажувањето е лошо зачуван, и не е јасно што се случува. Се чини дека Еа, во вообичаената улога на божествен посредник, ги убедува боговите да го намалат притисокот и да му дадат победа на Нарам-Син. Во четвртата година тој ги консултира пророците повторно, но текстот е изгубен. Сепак, може да се претпостави дека тој ги победува своите непријатели, земајќи дванаесет воени заробеници. Пред да постапи како било со овие луѓе, се добива последното пророштво, чии формулации се нејасни, но се чини дека на Нарам-Син му се кажува да има милост кон заробениците и да ја остави одмаздата на боговите. Тука раскажувањето за настаните завршува, а зачувани се обраќањата на идните владетели, кои одговараат на формулата на клетви и благослови за идните генерации, типична за заклучокот на ваквите инскрипции.

Поуката на текстот е во голема мера дека судбината зависи од одлуките на боговите, какви и да се непријателите со кои човек се соочува. Секако, не смее да се третира како историски извор, затоа што раскажувањето спаѓа во категоријата на сага. Без помош на надворешни извори и плуриперспективно истражување и не е можно да се реконструира историјата од легендата, особено поради сместувањето на разни важни настани од долги временски периоди во верувањата и приказните за една или две извонредно важни историски личности.

Во ова поглавје беа опфатени неколку месопотамски книжевни извори во кои главна улога играат Седумтемина, Седумте (демони), Себету (Sebettu/Sibitti), седумте моќни натприродни суштества со демонски, хибридни природи и карактеристики. Споменати беа седумте браќа, војни, заштитници и водичи во походот на Гилгамеш кон Кедровата шума и соочувањето во чудовишниот Хувава; седумте нејасни, божествено пројавени суштества од видението на Лугалбанда; седумте демони кои извршуваат заштитнички и агресивно-деструктивни функции во химната кон богот Хендурсага; Седумте оружја, помошници или служители на Ера, одговорни за неговото насилничко настојување да разруши колку што може повеќе од светот во *Ера*; како и седумте од езотеричниот и еднај зачуван текст за птичјите повици, и седумте како сомнително натприродни војни од легендата за Нарам-Син. Од сите овие извори е очигледно дека иако седумте демони се претставени како особено зли и су-

рови суштества во ритуалната магиско-медицинска сфера од инкантациите против зли демони (*Удуг-хул*), се работи за мошне покомплексна концепција. Претстави на Седумтемина се јавуваат низ долг период и во различни контексти, и иако во некои инстанции, како примерот од *Ера*, се работи за несомнено зли суштества, во другите инстанции тие имаат вредносно неутрална природа, божествено делегирани улоги, и помошни, заштитнички, или насочувачки функции, кои се корисни. Се чини јасно дека во многуслојните и разновидни концепции, верувања и претстави на Седумтемина низ месопотамските извори, тие покажуваат различни аспекти од нивните способности, моќи и дејства во светот. Во оваа смисла се потврдува дека може да се говори за амбивалентност на демонското во Месопотамија.



## 6.

# НЕПРИЈАТЕЛОТ НА МОЈОТ НЕПРИЈАТЕЛ Е МОЈ ПРИЈАТЕЛ – ПАЗУЗУ И ЛАМАШТУ

---

### КАРАКТЕРИСТИКИТЕ И ФУНКЦИИТЕ НА ПАЗУЗУ И НА ЛАМАШТУ

Беше споменато дека некои од злобните, сурови и деструктивни демони во одредени контексти извршуваат корисни функции: помагајќи им на егзорцистите во исцелителските ритуали, набркувајќи други видови на штетни суштества, или манифестирајќи други видови натприродни моќи кои се употребуваат за заштита на луѓето или местата. Демоните, значи, може да извршуваат заштитнички функции, служејќи како чувари од (друго) зло, или како изгонувачи на злото.

Демонските суштества Ламашту и Пазузу се можеби најпознатите зли демони со апотропејски функции. Пазузу бил релативно доцна вклучен во демонскиот „пандемониум“ (во првиот милениум п. н. е.), но останува препознатлива фигура која била употребувана во месопотамските заштитни ритуали и магии. Пазузу бил претставуван како суштество со четири крилја, со делумна антропоморфност, но и впечатлива чудовишност (значи, секако се вбројува во категоријата на мешани суштества). Верувањето било дека и во неговата физичка форма и во неговата улога, тој требало да служи како моќна фигура која соодветно ѝ се спротивставува на Ламашту.<sup>1</sup>

Во неговата апотропејска функција, Пазузу е независен дејствител, што значи дека не е врзан за егзорцистот – дури, неговиот говор во инкантациите, и тоа во прво лице, е сличен (или речиси идентичен) со зборовите што вообичаено се очекуваат од егзорцистот.<sup>2</sup> Во овие инкантации не се покажува различна, добронамерна или блага природа на Пазузу, туку неговата уништувачка зла моќ бива насочена против Ламашту, со што тој игра корисна улога. Значи, се работи за зло против зло. Кога

---

<sup>1</sup> F. A. M. Wiggermann, „Pazuzu“, *RLA* 10 (2003-2005), 372.

<sup>2</sup> N. P. Heeßel, „Evil against Evil: the Demon Pazuzu“, D.-O. Edzard, M. P. Streck (eds.), *Demoni Mesopotamici*, Sapienza University, 2011, 360.

удуг демонот се појавува во добронамерна улога, тој служи за да му помогне на егзорцистот во истерувањето на злото. Пазузу не работи со егзорцист на тој начин, неговата заштита не е поради некаква иницијална интенција, туку е резултат на неговото спротивставување на моќта на Ламашту (значи, посредно, тој е заштитник, по принципот „непријателот на мојот непријател е мој пријател“).

Пазузу не е заштитнички добронамерен дух, не е како лама заштитничка на местата и на луѓето, ниту добронамерен корисен демон кој се повикува да му помага на исцелителот во егзорцизмот на злото. Потеклото и функцијата на Пазузу се врзани за Ламашту, која демне деца и бебиња, и е главната опасност за родилките и новороденчињата. За Ламашту, за разлика од некои други ситуации на демонска амбивалентност, никако не може да се тврди дека не е зла – таа е типичен пример на инкарнирано зло. Ламашту има јасна (зла) личност и множество на застрашувачки, заканувачки карактеристики. Иако и кај перцепцијата на Ламашту се забележува извесна трансформација во поглед на местото во пандемониумот (на пример, од поапстрактна форма во третиот милениум кон инкантацијата во кои се забележува спротивставување на директно опасната и партикуларно заканувачка Ламашту од вториот милениум, на сумерски и акадски јазик), константна е нејзината асоцираност со злото кое го претставува, го предизвикува и го одржува.<sup>3</sup>

Претходно беше споменато дека Пазузу се поврзува со, односно се смета за, крал на злите ветрови (демони-ветрови). Вигерман определува дека природата и магијата на Пазузу имаат два, никогаш наполно интегрирани дела.<sup>4</sup> Како домашен „дух“ Пазузу е постојан гостин во куќите на луѓето, а од друга страна, тој е замислуван како демон на ветрот, неприпитомен самотник кој лунса по планините и пустините. Како домашен дух тој ја продолжува апотропејската функција на Хумбаба/Хувава, кој се изгубил во бронзеното време. Како Хумбаба, моќите на Пазузу се наоѓаат во неговата глава, во неговата лошо формирана и нечовечка грдотија која ги расколебува недобредојдените посетители. Токму оваа неласкава определба, значи, ја објаснува заштитната функција на Пазузу. Корисна функција има и како кралот на злите ветрови, како што беше споменато – неговата улога е во набркувањето на несоодветните поданици, и обезбедувањето на добро однесување во иднината (верувањето во Западниот ветер од бронзеното време може да се замисли како претходник на ваквата, доминантно егзорцистичка функција на Пазузу).

<sup>3</sup> F. A. M. Wiggermann, „The Mesopotamian Pandemonium“, 319; „Lamaštu, Daughter of Anu“, 217.

<sup>4</sup> F. A. M. Wiggermann, „Pazuzu“, 372.

Како што беше наведено, Пазузу е неодделиво поврзан со Ламашту. Неговата заштитничка, домашарска, апотропејска функција (домашна и статична, позната и блиска) и неговата егзорцистичка функција (надворешна, скитачка, движечка и активна) најјасно се покажуваат во претставите на Пазузу како спротивставен на Ламашту.<sup>5</sup> Така, Пазузу е претставен на амајлии на кои на врвот ја има неговата глава, која треба да гледа кон собата на болниот или немоќниот во која е закачена, а наративната сцена под тоа е целоснотелесен Пазузу, кој ја брка Ламашту онаму од каде дошла. Во оваа претстава се јасно вклучени двете функции, кои, впрочем, се чинат комплементарни (според што не ни има потреба да бидат наполно интегрирани).<sup>6</sup>

Од ритуалите и од амајлиите против Ламашту може да се заклучи дека претставите на Пазузу функционираа заедно со разни други мерки против злото, како молитви, преколнувања, други специфични заштитни ритуалемии и т. н. Хесел смета дека важен и често запоставуван општ аспект на заштитничките демонски моќи, и особено на Пазузу, е нивниот амбигвитет.<sup>7</sup> Суштествата кои може да се користат против опасни демонски суштества се и самите по себе опасни. Или, инаку кажано, оние кои носат амајлии (или ги поставуваат во собите, во домовите), посакуваат моќта на натприродните суштества да ги набрка злонамерните демони кои носат болести и неволји, а истовремено се плашат дека истата таа деструктивна моќ би можела да биде насочена против нив. Пазузу е моќно демонско суштество кое може да помогне во борбата против различни опасности, несреќи и болести, а истовремено (за воопшто да може да биде сметан за соодветна контра-закана), тој има моќи кои може да бидат ужасно опасни ако се насочени против природата, животните и луѓето. Овој аспект точно се забележува во инкантациите или содржината на ритуалите на Пазузу.

---

<sup>5</sup> Пазузу не се споменува во серијата од три таблици текст за Ламашту, но причината за тоа, смета Хесел, може да се најде во фактот дека овие текстови биле серијализирани пред Пазузу да почне да игра важна улога како средство за држење на Ламашту на дистанција (N. P. Heeßel, *op. cit.*, 362; F. A. M. Wiggermann, *op. cit.*, 376).

<sup>6</sup> Опсежни примери за амајлиите и фигурините, во статијата на Хесел (*op. cit.*). Едниот од иконографските елементи од кои била создадена сликата на Пазузу, главата (од типот на таа на Хумбаба, која оди со телото на Западниот ветер), нема претходник во бронзеното време, забележува Вигерман (F. A. M. Wiggermann, *op. cit.*, 373). Постои празнина меѓу бронзеното и железното време, а Вигерман претпоставува дека главата должи нешто и на претставувањето на египетскиот Бес (F. A. M. Wiggermann, „Mischenwesen“, #3.13). Помали верзии на претставувања на Пазузу, како засебни глави, глави на печати или амајлии, биле носени на телото на жртвата (заболениот, пациентот), а поголеми верзии се ставале во домот.

<sup>7</sup> N. P. Heeßel, *op. cit.*, 364.

Не постои голем број ритуални текстови, натписи и книжевни и документарни извори за апотропејските функции на Пазузу. Вигерман наведува речиси сосема зачуван ритуален текст од Нинива, познат како NH 60, во кој има список на злото против кое се води борбата, низ академски и двојазични инкантации, и во кој има инструкции за тоа како Пазузу треба да биде претставен за најдобро да си ја одигра улогата. Потоа, постојат три кратки ритуали во кои се повторуваат инкантации од ритуалот од Нинива, и содржат насоки за правење на глава од глина. Исто така, постои и делумен ритуал од Урук во кој, повторно, има од инкантациите од Нинива, во контекст на ритуал против волшебништвото (и други нешта). Постои и колекција на ритуални инструкции од Урук, во кои се препорачува на ѓердан да биде носена бронзена претстава на Пазузу, за заштита на бремената жена од пометнување предизвикано од злото волшебништво на Ламашту.<sup>8</sup>

Во зачуваниот ритуал од Нинива (NH 57), Пазузу на своите домаќини им се претставува како кралот на злите ветрови, а потоа дава извештај за тоа што се случило кога патувал по планините, како се искачил по впечатлива планина која се затресла. Злите ветрови со кои се сретнал таму биле упатени кон запад, раскажува. Сепак, на еден по еден, Пазузу им ги скршил крилјата. Победата во планините служи како предупредување за кој било зол непријател кој му побегнал и се скрил меѓу домаќините. Пазузу му се обраќа на специфичен „силен ветер“ кој се имал искачено на претходно споменатата планина, и кој бил соодветен противник на сите ветрови, но кој ја одбегнал судбината на останатите. Пазузу им се обраќа на присутните и сведочи, според неговото знаење, за злосторничките дејства на силниот ветер. Ваквото сведоштво веројатно служи да ги предупреди другите заштитнички духови, како и за да ја придобие заштитата на Мардук. Потоа Пазузу се обраќа на силниот ветер и го набркува, со помош на разни богови, велејќи дека тој не ќе може да се приближи, и не ќе може да влезе. Во друга варијанта тој се идентификува себе како оној кој го набркува злото и ја исфрла судбината, што значи дека тој варди од навлегување на какво било зло, и го повикува Мардук да го отстрани сето зло волшебништво.<sup>9</sup>

Во инкантациите Пазузу се спротивставува или на непријатели претставени како деструктивна бура, или преку нејасни медицинско-магиски термини, кои означуваат болест, разболаност (односно се употребуваат за асаку или намтару демоните). Во инстанциите во кои злото е

<sup>8</sup> F. A. M. Wiggermann, „Pazuzu“, 373-374 – за изданијата од кои резимира за овие ритуали, види на 381.

<sup>9</sup> Op. cit., 374.

наведено со список на штетни учесници, терапевтското учество на Пазузу во ритуалот е попрецизно опишано. Така, во колекција на ритуални инструкции од Урук, позната како 161Н, односно Thureau-Dangin 1921, иако не се споменуваат жени и бебиња како специфични жртви на злото со кое Пазузу се бори, се чини дека таквите зла се насочени токму против жените и бебињата, иако не се безбедни ни машките потенцијални жртви.<sup>10</sup>

Уништувачката моќ на Пазузу опфаќа сушење на земјата и на дрвјата, замрзнување на планините, напаѓање на младите мажи и жени.<sup>11</sup> Тој е агонија на човештвото, болест на човештвото, страдание на човештвото, пишува во една заштитна, очигледно заканувачка инкантација, во која Пазузу се обраќа на потенцијалната опасност. „Не влегувај во куќата во која влегувам, не се приближувај на куќата во чија близина сум, не се приближувај на куќата на која јас се приближувам“, се заканува Пазузу.<sup>12</sup>

Во инкантациите нема (ниту има потреба од) описи на физичката појава на Пазузу – нема споменување на неговата хибридна и застрашувачки карактеристики. Тој е жесток или гневен, и очигледно подготвен да си ја изврши одбрамбената функција, насочувајќи ги гневот и жестокоста кон заканата. Но, физичките детали, иако имплицитни, не се нужни во неговото спротивставување на опасноста. Ламашту и Пазузу се страшни и заканувачки суштества, што во голема мера се должи не само на нивните моќи, туку и на нивната комплексност, како резултат на хибридната природа. Тие содржат комбинација на антропоморфни и зооморфни својства (како птичјите канци и лавовското лице на Ламашту, или циновските крила и рогаста глава на Пазузу). Во иконографијата на Ламашту постојат варијации во главата и лицето, но определувачката карактеристика се нејзините канци. Сепак, остатокот од изгледот на Ламашту е прилично човеколик.

Како крал на демоните или на демонските ветришта, Пазузу бил несомнено асоциран со уништување, со донесување зараза и слични неволји. Најдоброто објаснување за него, меѓутоа, се содржи во тоа дека тој, бивајќи зло, се бори против друго акутно зло (имено насловот на научната статија на Хесел, „Зло против зло“), односно служи како заштита од (други) зли демони. Агресивниот карактер на Пазузу е прекрасно илус-

<sup>10</sup> NH 79, 84. Ламашту е фрустрирана „мајка“, закана главно за (бремените) жени и нивните (неродени) деца, но и за мажите, NH 59, 97 (Thureau-Dangin 1921, 161 ff), apud F. A. M. Wiggermann, „Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile“, 223, 231.

<sup>11</sup> „Не влегувај во куќата во која јас влегувам“, магија, 2-4. Види го текстот кај В. Foster (ed.), *Before the Muses*, II, 847.

<sup>12</sup> 11-14, В. Foster (ed.), *ibid.*; N. P. Heeßel, „Evil Against Evil“, 365.

триран низ неговата иконографија. Пазузу бива прикажуван (најраните визуелни докази се појавуваат во кралските гробници во Нимруд кон крајот на осмиот век п. н. е.), итиофаличен, со тело со крлушки, со кучешко лице, вилицы и заби и испакнати очи, со рогови, птичји канџи, огромни крилја, опашка како на шкоприја, и слични комбинации на делови.

Иконографијата на Пазузу, значи, ја отсликува неговата хибридноста: се работи за комбинација на животински и човечки карактеристики, со извесна хипертрофираност на некои од деловите на телото, и злокобен изглед на целата комбинација.<sup>13</sup> Хесел забележува дека Пазузу е првиот демон во Месопотамија, и веројатно во целиот стар Исток, чие лице се состои од комбинација на различни човечки и животински карактеристики.<sup>14</sup> Иконографијата на другите демони не покажува разновидност (ако воопшто и има некакви знаци за нивниот физички изглед, што беше посочено во описите на удуг демонот без лице). Вообичаено разликата кај другите демони е во еден дел од телото, како глава на лав на човечко тело, или човечка глава на животинско тело. Во некои случаи, некаков хибриден елемент се додава и на главата, па демонот има магарешки уши, или лавовска грива во некои претстави на Ламашту. Лицето на Пазузу, пак, е составено од различни човечко-животински делови, што му дава не само суров изглед, туку и специфична личност.

Ова е можеби причината што тој останал популарен во модерното време – тој ги инкарнира сите елементи од нашите погледи за демонските суштества.<sup>15</sup> Со тоа што глинени глави на Пазузу биле произведувани масовно и за широка потрошувачка, може да се заклучи дека се верувало дека моќта на Пазузу била идентификувана најмногу преку главата и лицето. Тоа е најистакнатата суштинска карактеристика на овој демон. Ова би значело дека главата била земена *pars pro toto* за целиот демон.<sup>16</sup> Слична наполна застрашувачка иконографија има и Ламашту – речиси „сатанска“ сила, персонификација на злото и агресивноста.<sup>17</sup> Во материјалните наоди, Ламашту е претставувана со лицето на жесток лав; голо тело покриено со крзно со дамки, магарешки уши и заби; птичји канџи

<sup>13</sup> За мешавината на териоморфни и антропоморфни елементи на лицето и главата на Пазузу, N. P. Heeßel, *Pazuzu. Archäologische und philologische Studien zu einem altorientalischen Dämon*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2002, 9-22, и „Evil Against Evil“, 357-360.

<sup>14</sup> N. P. Heeßel, *op. cit.*, 364.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Op. cit.*, 358.

<sup>17</sup> W. Farber (trans., ed.), *Lamaštu: An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.E.*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2014, 3. Во понатамошниот текст, од инкантациите ќе биде наведено од ова издание, во форматот [Lam. I-III, број на инкантација, ред/ови].

со долги и остри нокти. Таа е претставувана и со и без крилја, и понекогаш се појавува со опашка. Покрај ова, често е покажувана како стиска змии во своите канџи; и како дои кутре и прасе.<sup>18</sup>

Мејден смета дека колку и да е моќна природата на ваквите визуелни претстави, постојат разлози да се претпостави дека материјалните слики на Пазузу и Ламашту се разликувале од кореспондирачките ментални слики на овие демони. Мејден се обидува да покаже, преку скопешните емпириски и теоретски увиди од когнитивната наука на религијата, дека особено комплексните натприродни концепти се тешки за процесирање, помнење и верно пренесување.<sup>19</sup> Ова само ги комплицира нештата, затоа што никако не може да знаеме какви биле менталните слики, но може да претпоставиме дека оделе со соодветната доза на застрашеност и ужас. Идејата на Мејден е, имајќи ја предвид оваа когнитивна ограниченост, дека комплексните концепти се или заборавени или изгубени, или спонтано симплифицирани во полесно пренесливи форми, што значи дека древните форми на разбирање на Пазузу и Ламашту се разликуваат од посложените подоцнежни иконографии. Тој тврди дека во древното познание и сеќавање, овие демони би требало да бидат претставувани на когнитивно „оптимален“ начин, оној кој попрецизно се задржува до познанието и очекувањата на психичката сфера.<sup>20</sup>

Во пренесувањето на културата, не сите концепти успеваат да преживеат. Таканаречениот епидемиолошки пристап кон пренесувањето на културата се стреми да објасни зошто, односно како, некои концепти

<sup>18</sup> V. Maiden, „Counterintuitive Demons: Pazuzu and Lamaštu in Iconography, Text, and Cognition“, *JANER* 18, 2018, 81.

Врската со животните на Ламашту е специфична. На амајлиите таа бива редовно прикажувана со две четвороножни суштества од двете страни, кутре и прасе (види Lam. III, 6). Тие се претставени како стојат покрај неа, или скокаат накај нејзините гради, или како биваат доени од неа (F. A. M. Wiggermann, „Dogs, Pigs, Lamaštu, and the Breast-Feeding of Animals by Women“, B. Groneberg, D. Shehata, F. Weiershäuser, K. V. Zand (eds.), *Von Göttern und Menschen - Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Groneberg*, Brill, Leiden-Boston, 2010, 407ff). Ламашту има блиски врски со домашните и дивите животни, и како нејзин плен, и како сожител (и сопатници) низ степите и планините, во нејзиниот дом (op. cit., 408). За употребата на животните и доењето во месопотамската магија, и за употребата на прасиња и кутриња како замена за бебиња-цицалчиња низ етнографијата (op. cit., 410-412).

<sup>19</sup> V. Maiden, op. cit., 81-82.

<sup>20</sup> Мејден се обидува да фрли нова светлина на начините на кои древните луѓе ги концептуализирале овие впечатливи демонски фигури. Секако, и самиот е свесен дека „не може да пристапиме до менталните животи на древните Месопотамци преку анализа на нивните мозоци со машини за магнетна резонанца, или поканувајќи ги во лабораториите за психолошко експериментирање“ (op. cit., 91).

или претстави се поуспешни од другите, односно зошто некои успеваат да се задржат, да опстанат, да „се закачат“ за нашите умови и сеќавања. Идејата на овој пристап е дека пренесувањето на културата е како пренесувањето на болестите, односно како предметот на епидемиологијата. Идејата на Спербер е дека човековиот ум е суспендибилен на културните претстави на истиот начин на кој организмите се суспендибилни на разните болести.<sup>21</sup> Тоа значи дека кога болеста се шири низ населението, резултатот е епидемија, а кога претставите се шират низ заедницата, резултатот е она што вообичаено се смета за култура, резимира Мејден.<sup>22</sup> Ова не е особено ласкава замисла за културата, особено не во рамката на повеќегодишната пандемија во која живееме, но може да се сфати која е логиката на споредбата. Мејден веднаш потем нагласува (парафразирајќи го Спербер), дека метафората за епидемиологијата е концептуална и не треба да води кон негативни конотации.<sup>23</sup> Ова е разбирливо, впрочем – во теориите за светото, контагиозноста на светото се смета за негова главна карактеристика, што никако не значи дека светото се сведува на разна болест.

Од епидемиолошка перспектива, натприродните концепти се особено контагиозни и привлечни. Епидемиолошките модели на културата се однесуваат доминантно на усното пренесување, каде фокусот е на сеќавањето и комуникацијата. Ова се усложнува со вклучувањето на материјални начини на претставување, како пишаниот збор или иконографијата, кои всушност, на некој начин функционираат како „екстерна меморија“, како додатна (надворешна) мнемоничка поддршка, или „надворешен симболички склад“. Концептите од областа на религиското размислување лесно се формираат, лесно се паметат и пренесуваат, со што постигнуваат т. н. „когнитивен оптимум“, концептуална зона во која нема претераност. Оптималните натприродни концепти се „минимално контраинтуитивни“, во смисла на тоа дека само на ограничен начин ги нарушуваат нашите онтолошки очекувања за објектите во светот, објаснува Бојер. Терминот „контраинтуитивни“ е употребен во техничка смисла за да опише информации кои им противречат на информациите добиени од онтолошките категории.<sup>24</sup> Значи, претставите кои се контраин-

<sup>21</sup> D. Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Blackwell, Cambridge, 1996, 57.

<sup>22</sup> B. Maiden, *op. cit.*, 92.

<sup>23</sup> Слична метафора би била таа на Докинс за мим (mime) како културен еквивалент на генот (или гените), како „вируси на умот“ (за дискусијата на пролиферацијата на оваа „контагиозност“ во специфичното концентрирано изразување на слоеви значење, види кај R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, 1976, 189–201).

<sup>24</sup> P. Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York, 2001, 65.

туитивни во ова ограничено значење не треба да се помешаат со она што е непознато или нереално. Затоа, попрецизна, иако пооптоварена алтернатива би можела да биде „контраонтолошки“. Мејден ги разгледува Пазузу и Ламашту како „контраинтуитивни демони“ во својата истоимена статија, се чини мислејќи исто така на „контраонтолошки“.

Така, на пример, духот е личност која нема материјално тело, раѓањето со безгрешно зачнување подразбира човек со специфична биологија, а змија која зборува е змија, но со специфична способност. Ако се претпостави дека нарушувањата на концептуалната сфера се случуваат или преку нарушување на онтолошките категории, или преку пренесувањето на различните карактеристики низ различни сфери,<sup>25</sup> тогаш овие наведени концепти имаат две когнитивни последици: ги помешуваат нашите интуитивни очекувања, со што стануваат интересни и го привлекуваат вниманието; и се држат до определената онтолошка сфера, со што остануваат кохерентни и разбирливи, доволно за да бидат запаметени и пренесувани во нивната изворна форма. Односно, може да се резимира дека „интуитивните аспекти на религиските претстави ги прават разбирливи и лесни за учење, а контраинтуитивниот аспект ги прави религиски“.<sup>26</sup>

Хаотичните, претерано сложени лиминални суштества, според ова, нема да може да бидат лесно пренесувани. Наспроти когнитивниот „оптимум“, концептите што содржат премногу нарушувања на онтолошките сфери имаат обратен ефект, или концептуална преоптовареност. Така, змија која зборува е минимално контраинтуитивна, но змија која зборува и која е невидлива, направена од кашмир, постои во сите места истовремено, и раѓа зебри, би била извонредно сложена за *in toto* сеќавање, или за соодветно вербално пренесување, и затоа брзо би замрела како концепт, смета Бојер, додавајќи дека когнитивниот оптимум е комбинација од едно нарушување на сферата и зачувани онтолошки очекувања.<sup>27</sup>

„Успешните“ религиски концепти имаат постигнато рамнотежа меѓу привлекувањето на внимание и бивањето запаметливи, што го поттикнува нивниот успех во културното пренесување, смета Мејден, и токму затоа смета дека Ламашту и Пазузу се така „успешни“ демони. Од епидемиолошка перспектива, тие се секако контраинтуитивни (или, како што беше соменато, „контраонтолошки“). Како хибридни суштества, тие

<sup>25</sup> B. Maiden, *op. cit.*, 95.

<sup>26</sup> I. Pyysiäinen, *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*, Brill, Leiden, 2001, 21.

<sup>27</sup> P. Boyer, *op. cit.*, 86.

ги нарушуваат интуитивните биолошки очекувања, помешувајќи различни видови и родови, и комбинирајќи човечки и животински својства. Според Мејден, некои од претставите на Пазузу и Ламашту вклучуваат бројни нарушувања на онтолошките сфери, што оди отаде позицијата на когнитивниот „оптимум“. Затоа, тие треба да се гледаат како повеќе од само минимално контраинтуитивни - само врз основа на физичкиот изглед, артефактите што ги претставуваат Пазузу и Ламашту покажуваат очигледни нарушувања на интуитивната онтологија, и затоа треба да се сметаат за максимално, или радикално контраинтуитивни.<sup>28</sup>

### СТРАШНАТА ЛАМАШТУ

Во канонската серија на инкантации и ритуали за Ламашту од првиот милениум (Lam., I-III) се содржат бројни текстови за Ламашту со разни магиски изрекувања и инкантациски формули од вториот и првиот милениум п. н. е. Во ритуалните насоки за заштита од Ламашту, на луѓето им се советува да прават глинени фигурки што го претставуваат нејзиното тело. Поентата на постоење на Ламашту е да напаѓа бремени жени и да краде новороденчиња, но не само – се верувало дека демне и возрасни, и постари луѓе, како и домашни животни. Во инкантациите се опишува дека Ану ја создала Ламашту, а Еа ја одгледал, Енлил ѝ го проколнал лицето на лавица, дека таа е неверојатно гневна; исто така чест мотив е нејзиното набркување од небото поради нејзиното однесување. Во инкантациите поважни се дејствата и околностите на Ламашту, отколку нејзиниот физички изглед. Така, се споменува како таа живее во измет, уништува волови и магарина, убива мажи и девојки, краде бебиња од трудниците, и така натаму. На пример, таа е опишана како обвиткана во опустошувачка топлина, треска, студ, мраз; се раскажува дека ги уништува плодовите и крошните на дрвјата, ги расипува ливадите на реките. Кога ја преминува реката, ја заматува нејзината вода; ако се потпре на сид, го измачкува со кал. Кога ќе фати стар маж, ја нарекуваат „Уништувач“; кога ќе фати млад маж, ја нарекуваат „Согорувач“; кога ќе фати млада жена, ја нарекуваат „Ламашту“.<sup>29</sup>

Ламашту (во текстот се употребува „ти“ – затоа што се работи за директно обраќање) дојде тука и го нападна неговото лице, се раскажува, му ги зафати зглобовите и му ги уништи екстремитетите (на пациентот); таа ги јаде мускулите и ги извиткува тетивите, ги позеленува лицата, ги изопачува цртите, предизвикува депресија и ги гори телата како оган.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> B. Maiden, *op. cit.*, 97.

<sup>29</sup> Lam. I, 4, 62-69.

<sup>30</sup> I, 4, 71-75.

Начинот на зло дејствување на Ламашту се состои во тоа што, откако ќе демне и ќе избере жртва, доколку тоа е новороденче (нејзиниот омилен вид), таа се преправа дека е доилка или бабица, за да го грабне, отруе или задави бебето. Идејата е дека нејзините гради служат како оружје.<sup>31</sup> Ламашту лази како змија низ вратите и прозорите во потрага по плен. Влегува и излегува од куќата како што ќе посака, велејќи „донесете ми ги синовите, сакам да ги подојам; на вашите ќерки сакам да им бидам дадилка; во устите на новороденчињата сакам да ја ставам боската“.<sup>32</sup> Таа е сурова, злобна, граблива, насилна, деструктивна; агресивна е ќерката на Ану.<sup>33</sup>

Во книжевните извори демоните не се сосема, незамисливо и радикално различни од луѓето: тие сепак имаат разбирлива (зла) интенционалност,<sup>34</sup> и способност за ориентација, слушање, гледање и размислување. Последиците на дејствата на демоните се разбирливи; дејствувањето на демоните, меѓутоа, не е разбирливо за луѓето. Нивната непредвидливост, како „каприциозност“ или како дејствување според божествен указ, предизвикува непријатност и потреба за постојана внимателност. Сепак, со демоните, очигледно, може да се комуницира, и се верува дека тие може да бидат набркани, отстранети, држени на безбедно растојание. Тие се суштества со ум, како разбирлив дел од (односно, наспроти) човековиот социјален систем, и со нив често ритуално се дејствува низ механизмите на размена и реципроцитет. Покрај заканите со поддршка од заштитничките божества во инкантациите против злите демони, со нив се комуницира така што им се нудат дарови, во замена за нивното заминување (и оддалечување од луѓето). Така, принципите на размена или поткуп важат и за интеракцијата со Пазузу и Ламашту. Во амајлиите, магиите и инкантациите се содржат обраќања кон демоните, во кои луѓето се обидуваат да ги одбијат, но и да ги натераат да заминат преку молба или ветување за награда. На Ламашту, на пример, ѝ се нуделе дарови, како козметика, чевли и садови.

За Ламашту се раскажуваат и следниве нешта. Таа е жестока, насилна, со божествена моќ, ужаснувачка; таа се појави од мочуриштата

<sup>31</sup> F. A. M. Wiggermann, „Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile“, 230.

<sup>32</sup> Или формулација слична на оваа, I, 5, 121-122; 8, 90-91; II, 140-141; RA (Thureau-Dangin) 18, 163 rev. 13-29, 10-11.

<sup>33</sup> II, 8, 154-155.

<sup>34</sup> На пример, Ламашту предизвикува болест, така што „го зема“ детето, односно, „го избира бебето“ како жртва (види кај M. J. Geller, *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice*, Wiley-Blackwell, Malden, MA, 2010, 196 n. 206). Сите такви примери на одбирање, намерно демнење, разболување или какво било унесрекување или уништување, упатуваат кон постоењето на јасна и изразена демонска интенционалност.

диво беснеејќи. Нејзината коса виси во јазли, нејзиното чело е цврсто како камен.<sup>35</sup> Таа е чудовишна, ќерката на Ану, и предизвикува хаос и уништување (кај бебињата).<sup>36</sup> Нејзините шепи се како мрежа од јамки, нејзините гради чуваат смрт. Сурова, разбеснета, злобна, крадлива, насилна, деструктивна, агресивна е ќерката на Ану. Ги положува рацете на утробите на жените при породување, ги граба децата од дофатот на гледачките, и ги дои, им потпевнува, и ги опсипува со бакнежи.<sup>37</sup>

Се верувало дека Ламашту дошла од мочуриштата, жестока, насилна, многу силна, разбеснета, натежната со божествена моќ и ужаснувачка.<sup>38</sup> Таа се вртка по темните агли и покрај сидовите, си седи на праговите; подло и зло, како ѓаволица.<sup>39</sup> Во оваа инкантација се споменува и генезата на ќерката на Ану како демон на земјата: поради нејзините несоодветни дејства, Ану и Анту (нејзините мајка и татко), ја натерале да се симне од небото; таа е опремена со крилја.<sup>40</sup> Ноќ по ноќ, зора по зора, таа редовно се враќа при портите на жените кои го блокирале влезот; таа секојдневно брои колку жени се бремени, и ги следи оние кои се породиле; им ги брои месеците, си ги бележи деновите со чкртки на сидот. На оние кои допрва треба да се породат им фрла магија – да ѝ ги донесат синовите, зашто сака да ги подои; да ѝ ги донесат ќерките за во нивните усти да ги стави градите.<sup>41</sup> Во своите раце држи настинки, трески, и мраз; а телото, пак (навидум спротивно на ова), ѝ е покриено со оган што пече. Таа плука отров насекаде, и тоа мошне ненадејно. Нејзиниот отров е змиски, или како од шкорпија.<sup>42</sup>

Таа коле момчиња, и брутално е насилна со девојките; ги уништува малечките. Ако куќата е отворена, таа си влегува на нормален начин, преку вратата.<sup>43</sup> Но, ова не значи дека оние кои ги чуваат вратите затворени се безбедни: во заклучена куќа Ламашту се вовира низ шарките на вратата; ползи како змија и ги дави момчињата; со нејзината сопствена

---

<sup>35</sup> II, 8, 84-86.

<sup>36</sup> Cf. По потекло и одгледување од Ану и Еа, на Ламашту ѝ ставил песјо лице Енлил; таа речиси и да нема дланки, но има долги прсти и канџи; OB<sub>2</sub> (старобабилонска инкантација на една таблица, 1-5) – и за овие примери, кои не се од Lam. I-III, е користено изданието на W. Farber (ed.), op. cit.

<sup>37</sup> II, 12, 152-158.

<sup>38</sup> I, 5, 104-105.

<sup>39</sup> I, 5, 108-110.

<sup>40</sup> I, 5, 111-114.

<sup>41</sup> I, 5, 115-122 – претходно беше наведен дел од инстанциите во кои се содржи оваа формулација или нејзини парафрази.

<sup>42</sup> 5, 123-127.

<sup>43</sup> I, 5, 127-132.

крв си го мачка лицето.<sup>44</sup> Во овој опис на застрашувачките дејства на Ламашту има и мал осврт на нејзините физички карактеристики: има потколеници како пантер, песји заби, орлови канци, небаре искршена потколеница, голи гради.<sup>45</sup> Ламашту е определена и како сила која суши, женски утуку-демон. Таа е зла, иако од божествено потекло, ќерка на Ану. Поради нејзините злокобни идеи, и нејзиниот хаотичен дух, татко ѝ Ану ја исфрлил од небото на земјата.<sup>46</sup> Косата ѝ виси, а долната облека ѝ е симната; таа оди директно кај кого било кој нема божествена заштита. Таа е способна да ги ослаби мускулите дури и на лавот, (...) ткивата на младите и децата.<sup>47</sup>

Ламашту е деструктивна на сите нивоа на кои може според дофатот на нејзините движења, се чини. Таа нема проблем да се спротивстави на лав, со што шесткратно си го зголемува својот ужаснувачки блесок; спротивставувајќи му се на волкот, пак, му предизвикува цимолење.<sup>48</sup> Поминувајќи ја реката, ја заматува нејзината вода; патувајќи по патот, прави по него да не може веќе да се поминува; потпирајќи се на сидот, го измачкува со кал; ако се потпре на грмушка, и ги распарчува гранчињата; ако се потпре на смоква, ги откорнува свежите плодови; ако се потпре на даб или друго планинско дрво, предизвикува да се сосуши.<sup>49</sup> Таа постојано пие човечка крв, и сака да јаде месо кое не е за јадење, како и да крши коски кои не се за глодање.<sup>50</sup> Во оваа инкантација се опоменува Ламашту дека тоа месо не е за голтање, а коските не се за глодање, и се повикуваат Ану и Анту да ја ничкосаат, та да престане да штети. Се повикува егзорцистот (со помошта на божествениот посредник, или олеснувач, Асалухи), да ѝ даде на Ламашту чешел, писка, вретено, килимче и шнолка за зацврстување, та таа да си замине кон животните на дивината. Се посакува таа да се оддалечи засекогаш, со дарови кои би ја поткупиле соодветно (вечнотраечки чевли, мешина која самата се полни, кози, пиво и вариво и слично).<sup>51</sup>

<sup>44</sup> I, 5, 133-136.

<sup>45</sup> I, 5, 139-142.

<sup>46</sup> Ламашту се симнала од небото, со круна на главата. Таа постојано лази низ прозорот, и се потпира на сидовите на куќата. Таа се движи меѓу воловите, и се дере меѓу магарињата, трча разулавано низ добитокот, скока и вика да ѝ се донесат синовите, за да ги подои, и ќерките, за во нивните усти да ги стави градите (SKS, или Инкантација за смирување на бебиња кога плачат, 1-10).

<sup>47</sup> Пример од инкантациите против Ламашту вон Стандардната серија, или „неканонски Ламашту/Lam.“, засебни староасирски и старобабилонски инкантаци, 1-24.

<sup>48</sup> I, 5, 179-191.

<sup>49</sup> I, 5, 181-186.

<sup>50</sup> I, 5, 187-188.

<sup>51</sup> I, 5, 191-210.

Во инкантациите се нагласува како постојано се одбива уништувачкиот поход на Ламашту; против неа се фрла магија за смирување, за таа да се зашемети и да си замине. „Ти не си онаа која смее да прави сè што ќе посака!“, ѝ се обраќа егзорцистот, затоа што демонскиот противник кого егзорцистот го повикува, божествено пратениот Асалухи, ќе го направи нејзиниот отров недејствувачки, а нејзините раце парализирани, ќе направи да си заминат треската и мразот и болката од бебето под негова заштита, и ќе ја проколне Ламашту поради нејзините зли дела.<sup>52</sup> Егзорцистот повикува злите божества, злите дејствители да се завртат, да си заминат, да се оддалечат, заедно со сите оние зли помагачи кои Ламашту ги донела со себе, кои маршираат пред неа и зад неа.<sup>53</sup> Егзорцистот посакува Ламашту (како роса на сонцето, како пареа на прозорите, како мунгос), да не се лизга низ шарките на вратите, да не се прекачува преку ќерамидите на покривите, зашто ќе направи таа да си замине (носена од) четирите ветра, ќе ѝ го наполни бродот со намирници, и ќе ја прати во недоглед.<sup>54</sup>

Може да се спореди со формулацијата на прекорот од татко ѝ, во кој ѝ вели, наместо да се однесува како доилка, требала да го научи човековото однесување; наместо да си ги потопува рацето во крв и месо, и наместо да трча кон и од домовите човечки, да ги прифати даровите што ѝ се нудат: од трговецот - ќесе и тоа што е потребно за патувањето, од ковачот – прстени што ѝ одговараат за рацете и нозете; од златарот – обетки што ѝ прилегаат на ушите; од брусачот на скапоцени камења – скапоцен ќердан за вратот; од оној кој работи со дрво – чешел, вретено и игла за шиене.<sup>55</sup>

Ламашту е определена како жестока, зла, постојано во движење.<sup>56</sup> Иако не е лекар, таа сепак става завои; иако не е бабица, таа сепак го брише и чисти новороденчето; ги брои месеците на бремените жени, постојано блокирајќи ги вратите на жените кои треба да се породат. Таа постојано ги следи трагите на добитокот, и демне по земјата со гнев на

<sup>52</sup> II, ink 6, 1-11.

<sup>53</sup> Cf. „Но, иако не сме вистински пси, ќе се однесуваме како кучињата на Гула, подготвени да го раскинеме твоето лице и да те расчеречиме од позади, да ти ги искршиме петите на парчиња (ова е магија на Асулахи и Гула)“, SKS, или Инкантација за смирување на бебиња кога плачат, 11-17.

<sup>54</sup> II, 6, 14-21; мудриот Адапа, мудрецот на Ериду, ќе ја презре и ќе ја набрка од детето под заштита на неговиот бог, 22-26.

За сложениот ритуал за набркување на Ламашту, со сите потребни предмети и позиционирањето во рамките на домот, за текстот што треба да се вклучи на соодветно поставена таблица, и говорните чиновни што треба да се исполнат, види III, 1-56.

<sup>55</sup> RA, инк. Thureau-Dangin, 18, 163, rev. 13-19, 14-21.

<sup>56</sup> OBз, 1-2 (старобабилонска инкантација на таблица со друга неповрзана магија).

лилу-демон. Ламашту го грабнува момчето при молитва, девојката при игра, детенцето од рамото на дадилката.<sup>57</sup>

Слично стои и во определувањето на Ламашту како жестока, насилна, со божествена моќ, ужаснувачка; како волчица. Стапалата ѝ се како на Анзу, а рацете ѝ означуваат пропаѓање; лицето ѝ е како на моќен лав. Таа се појавила од мочуриштата, со коса што виси и без долна облека. Таа оди низ трагите од измет од добитокот, и ги следи трагите на овците; нејзините раце се потонати во крв и месо. Таа се појавува покрај прозорот и се провнува низ шарките; си влегува и излегува од куќите како што милува, велејќи да ѝ се донесат синовите и ќерките за да ги доидој.<sup>58</sup>

Точната дијагноза на каков било случај на несреќа или болест е проблем, затоа што, како што беше споменато, се верувало дека има различни дејства на разновидни демони, духови и други штетни дејствители, или може да биде резултат на незадоволството на боговите. Во месопотамската медицинска магија, исцелителот мора да побара соодветни траги, за да ја определи дијагнозата, а потоа и текот на лекувањето со прогностички фактори. Вакви насоки, како што беше споменато, се наведени во *Дијагностичкиот прирачник*. Влијанието на Ламашту (или само „Ламашту“) е дијагноза која се поставува врз база на физичките неволји на пациентот. Посебна таблица од *Дијагностичкиот прирачник* е посветена на бебиња и мали деца. Дијагнозата „Ламашту“ се појавува неколку пати, а симптомите се типични за болести како тифусна грозница, на пример. Бројни знаци кои упатуваат на Ламашту како зол дејствител подразбираат треска, дехидратација или проблеми со дишењето, воспаление, жолтица или макуло-папуларен исип. Покрај тоа, исцелителот ги следи и психо-соматските состојби на детето, како вознемиреност, хиперактивност, претерано плачење и слично, за да употреби соодветни инкантиции.

Идејата за вината како едно од основните оперативни чувства во религиозното верување, а со тоа и во религиозното организирање, се забележува и во човековиот емоционален одговор на психо-физичките и други неволји. Верувањето во моќта на егзорцистичката магија е можно само ако се верува дека човек има влијание врз предизвикувачот на неволјата. И не само тоа – верувањето, или надежта, е дека ако преку своето несоодветно дејствување (или недејствување) се предизвикало нешто, или се дозволило нешто да се случи, тогаш тоа може и да се отстрани, да се поправи, да се подобри. Покрај ова, честите ритуали на прочистување,

<sup>57</sup> ОВз, 3-11.

<sup>58</sup> RA, инк. Thureau-Dangin, 18, 163, rev. 13-19, 1-12.

и превентивно или post hoc изгонување на злото, јасно ја покажуваат човековата свесност за сопствената одговорност (и вина) во средината, во светот. Митологијата на демоните, забележува Вигерман, а особено на Ламашту, е составена од темите на стравот и на вината. Неволјите и болестите што демоните ги претставуваат се реални и со право сметани за страшни. Сепак, посуптилно, додава Вигерман, и во срцето на целата религиозна структура, е дејствувањето на вината, односно чувството на грижа на совест.<sup>59</sup>

Ова е очекувано, ако доаѓањето на несреќата се смета за последица на некаква трансгресија, грев, или запоставени обврски кон светото, односно, на пример, личниот бог. Демоните, меѓутоа, како што беше многу пати нагласено, немаат култ, што значи дека тие се постојано запоставени. Ако се следи една од етимолошките дефиниции на религијата, низ дихотомијата на посветеност и запоставување (relegere како спротивно на neglegere),<sup>60</sup> тогаш постојаното запоставување може да се смета за спротивно на религијата. Но, како што точно нотира Вигерман, не се работи за спротивност која го отстранува проблемот (во смисла, запоставувањето на нешто кое нема култ нема врска со човековата посветеност на обврските кон култот). Така, демоните, постојано запоставени, се митолошкиот израз на човековото постојано потфрлање, или вродена неспособност да се исполнат обврските од позитивниот култ. Ако се следи оваа логика на вродена вина и човекова предиспозиција кон постојано потфрлање, во широки рамки, злото е вид на космичка одмазда, а дејствата на демоните се недобредојден, но очекуван одговор на човековото потфрлање.

Злото насочено против зло, агресијата против агресија, заканата против закана, ги означуваат односите на Пазузу и Ламашту. Злото кое штити од друго зло не престанува суштински да биде зло, но извршува корисна и добра функција. Затоа, не смее да се третира како чисто и апсолутно зло. Интенционалната спротивставеност на страшниот Пазузу и ужасната Ламашту е уште еден показател на онтолошката устроеност, логичката издржаност, и религиско-магиската контекст-зависност на демонското како амбивалентно.

<sup>59</sup> F. A. M. Wiggermann, „Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile“, 235.

<sup>60</sup> Види го предлогот на Кикерон (*De Natura Deorum*, 2, 28, 71); и S. Reinach, *Orpheus: A General History of Religions*, W. Heinemann, London - G. P. Putnam and Sons, New York, 1909, 2. За неколку од етимолошките варијанти, кај М. Тодоровска, „Љубовта како грижа – односот меѓу верникот и светото“, *Зборник на трудови од Меѓународната научна конференција „За љубовта“*, Здружение за компаративна книжевност (ЗКММ) – Здружение на класични филолози „Антика“, Скопје, 2016, 247-248.

## ОРДИ И ЧУВАРИ – ДЕМОНИТЕ ВО СТАРОЕГИПЕТСКИТЕ ВЕРУВАЊА

---

### ОСНОВНИ КОНЦЕПТУАЛНИ ОПРЕДЕЛБИ НА ВИДОВИТЕ ДЕМОНИ

Во претходниот дел од овој текст беа анализирани разни видови на демонски, чудовишни, натприродни лиминални суштества од месопотамската религиска и книжевна традиција. За разлика од христијанските, а со тоа и современите западни концепции за демонското како чисто и апсолутно зло, ѓаволски афилирано, гнасно и ужаснувачко, древните концепции за демоните се поширокоопфатни и поразнообразни. Демонското кое не припаѓа на јудео-христијанската традиција не е само зло, одвратно и страшно, туку, како што беше покажано низ месопотамските извори, може да биде корисно и заштитничко. Во примерите на конципирањето и претставувањето на демоните од староегипетските верувања се забележува сличен степен на амбивалентност: демоните се страшни вектори на зараза, орди касапи и божествено испратени уништувачи, но и чувари на светите премини, лиминалните зони, храмовите и премините низ онтолошките сфери. Во овој дел од текстот вниманието ќе биде свртено кон верувањата во инкарнираното зло во Стар Египет. Во првиот дел ќе бидат разгледани различните видови на штетни и корисни демони, општо добронамерните, но потенцијално одмазднички духови, и другите преодни суштества, а во вториот дел ќе биде разгледан случајот на амбивалентната концепција за богот Сет.

Стравот од демони бил широко распространет низ Стар Египет, а справувањето со нив комбинирало духовни и медицински методи. Инкантациите, пораките и молитвите биле придружувани од инстанциите на медицинската пракса. Постоеле инкантации и строга ритуалистика за заштита од злите напаѓачи, односно за борба со нив. Дел од супстанцииите за кои се верувало дека се корисни во заштитата од демоните биле лесно достапни, од типот на предмети од глина (врз кои се врежувале магични формули, ликови или имиња), лук, пиво, билки, но некои, како жолчка од желка или златни топчиња, морале да се побараат од професионалец.

Се верувало дека анонимните орди демони, групите, или банди на непријатели и соперници на боговите, неоправданите мртви и проколнатите, сите непријателски настроени преобразени духови, посебните групи на демони на темнината, минувачи, гласници и талкачи,<sup>1</sup> кои го населувале подрачјето после смртта, односно Подземјето, биле способни да ја преминаат границата меѓу световите, и да напаѓаат како разбојници, да предизвикуваат физички и ментални болести, емоционална растроеност и разни други проблеми, запоседнувајќи ги животните простори, телата и душите на луѓето. Бројни инкантации се поврзани со заштитата од ваквите зли суштества. Оние кои сепак ќе ја пробиеле таквата магиска заштита биле дочекувани со безмилосни контра-напади оранизирани од боговите и извршувани од заштитните сурови духови-заштитници опремени со цел арсенал оружја. Поделбата на демоните во Стар Египет, врз основа на магиските инкантации, изрази, прескрипции и апотропејски средства, може да биде според посебните состојби или болести што демоните ги произведуваат, и, според тоа, соодветните начини за нивно држење на дистанција, односно за заштита од нив.

Во *Ономастиконот на Аменимон*<sup>2</sup> постои хиерархиски список на шест категории во кои може да припаднат натчовечките суштества: бог, божица, трансфигуриран машки дух и женски дух, крал, и божица на кралско наследување. После овие групи првин следуваат луѓето од кралската сфера, потоа другите Египќани, странците, и потоа луѓето поделени по старосни групи. Суштествата што се содржат во енциклопедиски текстови како овој се оние кои биле сметани за жители на космосот. Суштествата на хаосот, како демоните, не се содржат во ваквото набројување.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Во магиските текстови имињата на овие три главни демонски банди се употребуваат наизменично, веројатно поради фактот дека сите имаат иста основна функција: да извршуваат казнување, донесувајќи чуми, болести, глад и неволји (R. Lucarelli, „Illness as Divine Punishment. The nature and function of the disease-carrier demons in the ancient Egyptian magical texts“, S. Bhayro, C. Rider (eds.), *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period*, Brill, Leiden-Boston, 2017, 58).

<sup>2</sup> Се работи за компилација (папирус од доцната Дваесетта, до Дваесет и втората династија) што припаѓа на традиција која почнала во Средното кралство, и која го вклучува и *Рамзескиот ономастикон* од крајот на Дванаесеттата династија (што датира не порано од владеењето на Рамзес IX). Во *Ономастиконот* има стотици индивидуални одредници поделени во категории. Според Гардинер, содржината може да се резимира на следниов начин: 1. Вовед; 2. Небо, вода, земја; 3. Личности, службенички занимања; 4. Класи, племиња и типови на човечки суштества; 5. Градовите на Египет; 6. Згради, нивните делови, и видови на земја; 7. Земјоделски парцели, жито и производи; 8. Пијалоци; 9. Видови месо (A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Oxford University Press, London, 1947, I, 37).

<sup>3</sup> Види ги индексите во обата тома на A. H. Gardiner, op. cit.

Беше споменато дека функционално, навидум и да нема разлика меѓу египетскиот демон и грчкиот дајмон. Сепак, ако се следи дефиницијата на дајмон како божествено суштество, чија природа е меѓу таа на боговите и на луѓето, тогаш нема класичен пандан во фараонската египетска хиерархија на постоењето. Покрај штетните демони кои предизвикуваат неприлики и болештини, постојат и корисни, добронамерни демони, чија улога е да ги штитат местата и луѓето. Сепак, некои автори, за да има методолошка јасност, таквите добри демони ги сметаат за (добри) духови.<sup>4</sup> И демоните (добри и зловни), и боговите и мртвите, го населуваат подрачјето на животот после смртта (Подземјето, подземниот свет, Дуат), сфера инаку недостапна за живите. Сепак, повремено границата меѓу двете сфери била прекинувана за да се дозволи добронамерните моќи, како боговите, но и злонамерните моќи, како демоните, да преминат од едната во другата сфера за да може да влијаат врз смртниците.

Примарните извори на знаењето за демоните кои предизвикувале неволји и штета врз луѓето се инкантациите зачувани на папируси и остракони. Магијата вообичаено се состои од рецитација, значи орална компонента, и од серија ритуалеми кои се изведуваат, со строго определени состојки кои треба да бидат направени и употребени. Голем број од магиите се замислени како медицински интервенции, за да помогнат со физички и ментални здравствени состојби, или како заштитни формули кои ги штитат индивидуите и местата од земни или натприродни натрапници. Повикувањето на моќните богови на помош е вообичаено, а таквите епизоди се сместени во митолошка заднина во која исцелителот ја игра улогата на Изида, а пациентот ја игра улогата на нејзиниот син Хор.

Во бројни случаи божествата се поттикнуваат да се соочат со натрапничките сили од Подземјето: непријателите (kheftyu), соперниците

---

<sup>4</sup> Добрите духови претпазливо може да се замислат како, односно да се споредат со, она што и во нашата (поп) култура се нарекува „џин“. Ова е концептуално комплицирано: ако се мисли на џин, тогаш се поврзува директно со натприродните суштества од раната предисламска Арабија и подоцнежната исламска митологија и теологија. Оттаму, може да има под-поделби, односно слични концепти: марид (вид на шејтан од исламската традиција), џин како чисто добар и корисен дух, или ифрит (афарит, мн.), моќен тип на демон од митологијата, кој често бива поврзуван со подземниот свет, и се идентификува со духовите на мртвите, а со резерва може да се замисли како зловен *genius loci* од европската култура. Во македонскиот јазик понекогаш се употребува „гении“ (мн.), чија еднина, гениј, има инакво значење. Ако се каже „џин“ се мисли на дух од арабиската и исламската традиција, како и од разновидни уметнички или поп-културни инстанции инспирирани од традицијата. Затоа, кога станува збор за духови со натприродни способности, побезбедно е да се употребува поширокоопфатниот поим дух (добар или зол), со дополнително објаснување, доколку е потребно.

(djaу) и неоправданите мртви (mut).<sup>5</sup> Непријателите или соперниците се оние кои направиле некаква трансгресија во однос на поредокот на боговите, или им се заканувале; оние кои не поминале на предвидените степени за успешна трансформација; или оние за кои не можело да бидат направени соодветни погребни ритуали, та биле осудени на вечна казна и немир, и поради тоа насочени кон застрашување на живите. Овие орди на подземни непријатели биле обвинувани за различни проблеми, за кои има списоци во *Текстовите од саркофазите*,<sup>6</sup> *Пророчките амајлиски декрети*,<sup>7</sup> и различни магиски формули.

За некои од демоните се верувало дека се создадени од боговите, за лични цели, други биле човечки суштества (живи или поверојатно мртви). За демоните се верувало дека вршат и услужна функција: тие помагале на божествата во комуникацијата со луѓето.<sup>8</sup> Во оваа смисла, демоните се онтолошки и дејствено меѓу божествата и луѓето.

Како што беше споменато, во општа смисла нема култ кон демоните (или барем не до Новото кралство и ако се из земе Сет, кој е сепак бог, а не демон).<sup>9</sup> Иако се говори за „демонска природа“ или за „демонски влијанија“, треба да се има предвид дека моќите на демоните не се универзални, туку нивниот вид и распон зависи од карактеристиките, улогата и рангот на партикуларниот демон. Познато е верувањето дека демоните се собирале во банди (често во број помножен со седум), и можеле да исполнуваат задачи или по наредба, или поради подлабока причина.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Се работи за староегипетското верување според кое постои круна на оправдувањето, како венец, односно орнамент за глава, кој починатиот го носи, за да ја претставува победата врз смртта во животот после смртта. Во египетската *Книга на мртвите* за оној кој го носи овој симбол, се вели дека е „оправдан“ од (односно преку) победата врз смртта, онака како што Озирис се издигнал над непријателите. Во овој случај, починатите не се заслужни, и затоа се смета дека се неоправдани мртви.

<sup>6</sup> Користени се текстовите од A. De Buck, A. H. Gardiner, T. G. Allen (eds.), *The Egyptian Coffin Texts*, 8 vols., The University of Chicago Oriental Institute publications, Chicago, 1935; и понатаму ќе биде наведено од ова издание.

<sup>7</sup> *Пророчките амајлиски декрети* (низ овој текст скратувано и како ПДД) ќе бидат малку поопширно споменати подоцна во текстот.

<sup>8</sup> D. Meeks, „Demons“, D. B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* I, Oxford, 2001, 375.

<sup>9</sup> H. Te Velde, „Dämonen“, W. Helck, W. Westendorf (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. I, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1975, 981; J. Assmann, *The Search for the God in Ancient Egypt*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2001, 7-8; H. Te Velde, *Seth, God of Confusion - a study of his rule in Egyptian mythology and religion*, Brill, Martinus Nijhoff, 1967.

<sup>10</sup> D. Meeks, *Génies, anges et démons : Egypt - Babylone - Israël - Islam - Peuples altaïques - Inde - Birmanie - Asie du Sud-Est - Tibet - Chine*, Éditions du Seuil, Paris, 1971, 44-45; R. H. Wilkinson, „Demons“, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, London, 2003, 81.

Интересна е нивната амбивалентна природа во смисла на тоа дека се сметале за суштества кои се движат по работ на границите меѓу божественото и човечкото, кои минуваат меѓу светот на мртвите и светот на живите, кои се на работ на космосот и на хаосот, исполнувајќи ги начелата и на Ма'ат (редот, хармонијата, праведноста, вистината и т. н.)<sup>11</sup> и на исфет (хаосот, насилството, неправдата, невистината). Така, се верувало дека тие може и да казнуваат за злото дејствување, и самите штетно да дејствуваат; да спасуваат, да штитат и да го одржуваат доброто; и да предизвикуваат неволји, болести, кошмари, караници и други непријатности.

Концептот на злото во Стар Египет може да се поврзе со принципот на хаосот, исфет, наспроти Ма'ат, принципот (и божица) на космичката и социјалната правда, на редот и вистината. Исфет не е само принцип на хаосот, туку повеќе како природната состојба на светот, затоа што одредени елементи на хаосот се неопходни за опстанокот, и може да бидат зауздени, но никогаш сосема отстранети, слично како нужната неизменичност на смртта и повторното раѓање. Во оваа смисла, може да се говори за космоистичка концепција на доброто и злото, што подразбира дека принципот на Ма'ат, на доброто и на праведното, го одржува светот и овозможува да функционира, а исфет, злото, се обидува да го попречи и спречи таквиот природен тек. Во религиозната иконографија и низ текстовите, оваа концепција е симболизирана преку главните митолошки процеси – патувањето на Ра во чамец од ноќта кон денот и од Подземјето кон небото и постојаните напади на Апопис во обид да го спречи, како и вечниот процес на умирање и повторно раѓање на Озирис, реактуализирани низ погребните ритуали и во храмовите.<sup>12</sup> Апопис,

<sup>11</sup> За Ма'ат, сосема накратко, види кај М. Тодоровска, „Воведни забелешки за персонифицираната мудрост (Софија) и концептот за Логосот во античките извори“, *Зборник од меѓународната конференција „Света Софија – премудроста која си изгради дом“*, Охрид – Струга, 11-13 октомври 2019, Православен богословски факултет, Скопје, 2020, 157-159.

<sup>12</sup> J. Assmann, *Of God and Gods. Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, University of Wisconsin Press, Madison, 2008, 33. Во делото *За египетските мистерии*, Јамблих објаснува дека сè останува стабилно и секогаш ново, затоа што патеката на сонцето никогаш не бива запрена; сè останува совршено и потполно, затоа што мистериите во Абидос никогаш не биле откриени. Мистериите на Абидос се тие на Озирис, чии смрт и повторно раѓање не смее да бидат пореметени. Види I,8 и III,4 за класификацијата на супериорните суштества (боговите и демоните) како пасивни и непасивни, на пример, Iamblichus, *De mysteriis Aegyptiorum*, Iamblichus, *Theurgia or The Egyptian Mysteries, Reply of Abammon, the Teacher to The Letter of Porphyry to Anebo together with solutions of the Questions Therein Contained*, A. Wilder (trans.), William Rider & Son Ltd, London, 1911.

симболот на космичкото зло, персонификација на хаосот, самиот не е демон, туку е космички врховен соперник. Со демоните споделува две главни карактеристики: нема култ, и неговите дејства и моќта на влијанието се насочени кон јасно дефинирана и ограничена цел (за разлика од моќта на боговите, која се манифестира низ бесконечен распон на простор, време, и околности).

Демоните не се појавуваат во староегипетските космогониски приказни.<sup>13</sup> Главните извори од кои се дознава за демоните, како што беше споменато, се инкантациите, кои ја имале практичната цел на заштита од опасностите на земјата и во животот после смртта, како и од иконографските и текстуалните извори што ги украсуваат гробниците и сидовите на храмовите, особено од Птолемајскиот период. Добронаклонетите демони во Стар Египет се чуварите на некои од подрачјата на Подземјето и на светите места, кои стануваат страшни и штетни кон оние кои не ги знаат соодветните магични зборови, или тајните имиња на демоните, кои се потребни за средба и поздрав со нив, за да се овозможи безбеден премин. Овие чувари се дел од бројните жители на подземниот живот после смртта, каде богот на сонцето кој се симнува во неговото патување во Подземјето треба да се спои со починатото тело на Озирис.

Може да се сметаат и за „апотропејски богови“,<sup>14</sup> но со оглед на ограничениот радиус на нивното дејствување сепак „демони“ е посоодветен термин. Демоните добиваат статус на богови дури во контекст на култот во храмовите. Овие чувари се именуваат со епитети што вообичаено реферираат на некаков аспект од нивните лица или карактери кој предизвикува страв. Нивните надворешни карактеристики се типични за (она што може да се замисли во врска со) демонски жители на Подземјето: животинска глава (од крокодил, лав, овен, бик, зајак, скарабеј, мршојадец, змија, ибис, желка), сместена на човечки тела. Претставувани се како седат или стојат и држат оружја, доминантно ножеви. Злобни-

<sup>13</sup> Со резерва, ова може да се тврди и за отсуството на демонското од митовите на други антички (но не нужно примордијални) религии. На пример, во некосмогониски приказни за борба, како Титаномахија во традицијата од Хесиод, боговите се борат против титаните или џиновите. Демоните, се чини, полесно се покоруваат на волјата на боговите и стануваат нивни помошници. Секако, ако се тврди дека демоните извршуваат некако дејство, макар и на покорување, неточно е тврдењето дека тие отсуствуваат од приказната. Поскоро се работи за прашање за степенот на важност на демонското (или општо земено, злото) во космогонијата и во етиолошките митови или подоцнежните (митски) приказни.

<sup>14</sup> H. Altenmüller, „Götter, apotropäische“, W. Helk, W. Westendorf (eds.), *Lexikon der Ägyptologie* II, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1977, 635–640. Алтенмилер мошне општо ги разликува апотропејските богови од демоните врз основа на нивната поостро контурирана форма, што не објаснува многу.

те демони се оние талкачки суштества кои предизвикуваат неволји на земјата, и кои им се закануваат на мртвите за време на нивното патување во Подземјето. Касапите, талкачите и гласниците се типови (или банди) демони, кои биваат испраќани од боговите за да извршуваат специфични задачи. Ваквите банди, или орди, предизвикуваат несреќи меѓу луѓето, ги напаѓаат минувачите и носат болести и растројства.<sup>15</sup>

Општо говорејќи, на демоните повеќе им одговара мракот, ноќта. Иако според ова може да се заклучи дека не им одговараат подрачјето на светлината и местата на храмовите, постојат демони кои штитат токму свети места, или премини, односно портали на лиминалните зони (меѓу божјото и човечкото, меѓу тукашното и светот отаде). Сепак, може да се генерализира дека на демоните им одговараат природни места од типот на пустината, реките, потоците, барите, и туѓите места, како и планините, пештерите, јамите, гробниците, и која и да е просторна врска со подземниот свет. За демоните се верувало дека не гледаат, или дека имаат зло (урожливо) око. Попреченоста не завршува тука – се сметало и дека се глуви или дека имаат проблеми со говорот, односно дека говорат неразбирливо, дека вијат или врискаат. Родот на демоните не е пресуден, иако доминантно е споменувањето на машки демони.<sup>16</sup>

Демоните се групираат по седуммина, или во парови или тројки, но често е и самотното дејствување, како една посветена (демонска) личност. Ако се следи поделбата според светот на живеење, тогаш, се делат на две категории. Постојат оние кои живеат во Подземјето, односно кои се фиксни, врзани за одредено место кое им служи како дом.<sup>17</sup> Втората категорија се состои од демоните кои патуваат меѓу земјата и светот отаде, дејствувајќи низ средината на луѓето по наредби на боговите. Овие се талкачките демони, кои се движат од едно на друго место, и се генерално виновни за ширењето на заразните болести, несреќите и неприликите, и

<sup>15</sup> Во оваа смисла наликуваат на делумно неперсонални и непријатно непознати (во смисла на *unheimlich*, на нешто чија моќ има непознато потекло) сили од некои од делата на Хомер или грчките трагедии. Се чини дека верувањата во талкачките демони не се менуваат значајно низ текот на фараонската историја: погребните текстови каде се споменати, како *Текстовите од пирамидите*, како и магиите за секојдневна употреба на земјата постојано се репродуцираат на споменици, погребни предмети и папируси од крајот на третиот милениум сè до римскиот период. Сепак, се јавува период во кој бројот на апотропејски магии и амајли за одбивање на нивните зли влијанија во секојдневниот живот се зголемува, што покажува дека нивната моќ на земјата станала посилно чувствувана. Ова ќе биде накратко разгледано подоцна во текстот.

<sup>16</sup> H. Te Velde, „Dämonen“, 981.

<sup>17</sup> R. Lucarelli, „Towards a Comparative Approach to Demonology in Antiquity: The Case of Ancient Egypt and Mesopotamia“, *AfU* 14, 2013, 17.

разните видови на демонска запоседнатост. Овие две категории се дис-тинктни, но може да се претпостави дека на некој начин тие се надополнуваат во религиозното верување во инкарнираното зло.

Талкачките демони се ретко претставувани, но се споменувани со колективни имиња во амајлиските и магиските текстови (можно е, покрај ова, демоните што се појавуваат во погребните текстови да се истите).<sup>18</sup> Многу од овие банди демони дејствувале како „групи“ во служба на главните божества; и често биле познати како „стрели“.<sup>19</sup> Талкачките демони биле одговорни за болестите и проблемите на луѓето, а нивното злонамерно дејствување и расипнички намери можеле да бидат ублажени, или спречени, со соодветна магија (како инкантациите за заштита на домовите, постелите, сонувачите, кревките, децата). Дел од бандите демони биле касапите (оние кои донесуваат колеж), споменати и во *Текстовите од пирамидите* уште во Старото кралство (поврзани со погребната ритуалистика), и во медицинските магиски текстови од Новото кралство, што ја потврдува нивната двојна улога во Подземјето и во земскиот живот. Нивната главна улога е донесувањето на болести и болка.

---

<sup>18</sup> R. Lucarelli, „Demons in the Book of the Dead“, B. Backes, I. Munro, S. Stöhr (eds.), *Totenbuch-Forschungen: Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums, Bonn, 25. bis 29. September 2005*, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2006, 204.

<sup>19</sup> Ова име било употребувано и за седумте Декански ѕвезди, за кои во староегипетската астрономија се сметало дека се најблиските до сонцето. Ова оди во контекст на силната врска меѓу демоните и астрономските циклуси, што правело тие да имаат поочигледни влијанија врз земјата на специјални датуми, особено за време на деновите на фестивалите, што се забележува од календарите на добри и лоши денови, како и во *Книгата на епагоменални денови* од *Pap. Leiden I 364*, во која се потврдува важноста на заштитувањето на домот од носачите на болести при изминувањето на годината – R. Lucarelli, „Demons (Benevolent and Malevolent)“, J. Dieleman, W. Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2010, <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0025fks3>; D. Sass, *Slaughterers, Knife-Bearers and Plague-Bringers*, Master's thesis, Department of Ancient History, Faculty of Arts, Macquarie University, Sydney, 2014, 64.

Во еден период од Стар Египет годината била поделена на дванаесет месеца од по триесет дена, што значи дека секоја календарска година била околу пет дена покуса од астрономската година. За да се компензира за оваа разлика, на годината ѝ биле додадени пет дена – епагоменалните денови. Со огледа на тоа што се верувало дека тие не биле дел од „нормалната“ година создадена од боговите, во времето на овие неколку денови се очекувала невообичаена злокобност, и било строго регулирано што смее и што не смее да се прави.

## ЗЛИ ДОНЕСУВАЧИ НА БОЛЕСТИ

Поради често повторувачката и востановена демонизација на болестите, заедно со медицинските прескрипции биле употребувани бројни магиски практики и инкантациии. Затоа, во Стар Египет станува збор за магиско-медицинско пристапување кон лекувањето и кон јавното здравје (во рана форма). Од многубројните сведоштва од магиско-медицинските папируси, кои биле мошне популарни во Рамзескиот период, иако се имале појавено уште во Средното кралство, јасна е примената на ваквата синергија. Од зачуваните извори се знае дека магијата и обредите за отстранување на демонските болести од телото (односно егзорцизам на демоните) биле сметани за моќни алатки, комплементарни на медицинската наука. Општо, во старите цивилизации, како што претходно во текстот беше неколкукратно посочено низ примерите од Месопотамија, често се употребувале магии за избегнување на влијанието на демоните кои носат болести. Во споредба со Месопотамија, егзорцизмот во Египет не бил толку популарен низ Фараонскиот период. Интензивирање на егзорцистичките ритуали се забележува во грчко-римскиот период, а подоцна во коптскиот период.

Дел од демонски предизвиканите болести се споменуваат во магии зачувани во корпусот на *Грчки магиски папируси*. Од достапните извори се чини дека болестите кои не се презентираат со видливи физички симптоми, како главоболката и епилепсијата, биле почесто поврзувани со демонското, отколку другите (очигледни) типови на состојби, како и отровните каснувања од инсекти. Дерматовенеролошките болести биле често сметани за манифестации на демонски влијанија.<sup>20</sup> Поради улогата на демоните да донесуваат болест, болка, зарази и страдање, тие биле сметани и за пратеници на божицата Секхмет, божицата на болештината и стравот (во нејзиниот штетен аспект).<sup>21</sup> Најголем број од магиските текстови од Новото кралство споменуваат магиски практики што се изведуваат за исцелување на живите од физичките и психичките расстројства предизвикани од касапите.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> види C. Leitz, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, Hieratic Papyri in the British Museum 7, British Museum Press, London, 1999, 55–57, 80–81; R. Lucarelli, „Illness as Divine Punishment. The nature and function of the disease-carrier demons in the ancient Egyptian magical texts“, 55.

<sup>21</sup> B. Schipper, „Angels or Demons? Divine Messengers in Ancient Egypt“, F. Reiterer, T. Nicklas, K. Schopflin (eds.), *Angels: The Concept of Celestial Beings: Origins, Development and Reception*, Walter de Gruyter, New York 2007, 7.

<sup>22</sup> J. Borghouts (ed.), *Ancient Egyptian Magical Texts*, *Nisaba* 9, Brill, Leiden, Brill, 1978, 14-15.

Групата гласници имаат слични зли влијанија. За нив се сметало дека се божествени гласници, кои биле пратени да извршуваат укази од боговите, и поради тоа имале и добра и лоша улога, во зависност од тоа во што (за кого или против кого) требало да интервенираат. Тие се поврзуваат со различни божества, но во погребните, магиските текстови, и текстовите од храмовите тие се гласници на Секхмет, или на Сет, што ги прави доминантно деструктивни.<sup>23</sup> Незаменлива функција на овие божествени гласници е казнувањето на грешните во подрачјето на мртвите, во последниот суд, на пример.<sup>24</sup>

Демонските суштества што им се закануваат на живите се истите кои се сметаат за непријатели на боговите (особено Ра и Озирис): во животот после смртта ова е нагласено преку нивната обратност. Така, една формула предупредува дека демонот нема да оди нанапред со лицето свртено кон напред, и со рацете и нозете како стабилни екстремитети. Ова држење на телото е компатибилно со другите референци на демони и на непријатели на фараонот кои се изопачени, со главите наназад, неспособни да гледаат нанапред. Ваквото изобличено тело е опишано и во текстови како „Магија за мајка и дете“ што се користи да ја заштити крвката индивидуа (детето) од демони кои напаѓаат во мракот.<sup>25</sup> Зачуван е речиси целосен текст за заштита од демонски напади во ноќта на мажи и жени кои спијат, остракон Гардинер 363. Остраконот на Гардинер 363 соодветствува со познат жанр текстови за одбивање на духови кои влегуваат ноќе, донесувајќи кошмари или болести. Непријателите и соперниците против кои била насочена оваа магија биле извор на загриженост во приватните ритуали, во кралската и храмовата ритуалност.

<sup>23</sup> H. Te Velde, „Dämonen“, 983; R. Lucarelli, „Gods, Spirits, Demons of the Book of the Dead“, F. Scalf (ed.), *Book Of The Dead, Becoming God in Ancient Egypt*, Chicago, 2017, 136.

<sup>24</sup> На пример, оваа заштитна перформативна формулација: „ако оваа книга се употребува на земјата, не ќе биде земен/грабнат од гласниците кои ги напаѓаат оние што ќе се огрешат на земјата“, *Книга на мртвите* #163, види кај R. Lucarelli, „Demons in the Book of the Dead“, 205.

*Книга на мртвите* низ овој текст може да се сретне скратено како *КМ*.

Кога К. Р. Лепсиус го уредувал Туринскиот папирус (р. Turin 1791) за да служи како пример, тој ги објавил собраните магиски текстови како *Книга на мртвите* (*Das Totenbuch der Ägypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin mit einem Vorworte zum ersten Male Herausgegeben*). Ова било првото објавување на староегипетската *Книга на мртвите*, а модерната поделба и набројување на магиите (#1-165) потекнува од изданието на Лепсиус.

За сите аспекти на текстот, види ги статиите во F. Scalf (ed.), *Book of the Dead – Becoming God in Ancient Egypt*, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 2017.

<sup>25</sup> P. Berlin 3027 C1,9-2,6, apud K. Szpakowska, „Demons in Ancient Egypt“, *Religion Compass* 3, 5, 2009, 800.

Во заштитата на мајка со дете од демонската закана се употребуваат пет изрекувања. Посочен е демон/мртов човек како закана, и се забележува изразот „со лицето нананпред“, наместо „лице в лице“.<sup>26</sup> Ритнер потврдува дека демонот би бил претставен во таква карактеристична става – со лицето извртено позади него.<sup>27</sup> Описот во магијата за мајка и дете е сличен: да си одлети далеку, оној кој доаѓа во темнината и влегува крадливо, со носот позади него и неговото лице обратно, потфрлајќи во тоа по кое дошол (потоа е истото повторено и за „онаа која доаѓа...“, значи во женски род).<sup>28</sup>

Во средноегипетската верзија на „ритуал за одбивање на гневен (демон)“, тој е претставен како „оној кој влегува наопачки, без да биде виден“, а во доцноегипетската верзија е појаснето „тој влегува како некој мртов (или за смртта), без да биде виден во лицето“.<sup>29</sup> Понатаму, се среќава и „бунтовници, да си се вратите назад, вие, кои доаѓате како ветрот, да ги свртите нананзад вашите лица“.<sup>30</sup> Ритнер пронаоѓа паралела и во церемонијата за прочистување, „однесувањето на отпечатоците“, што се извршува на крајот на ритуалните оброци: во овој ритуал кралот обратно го напушта олтарот, гест што го подражава бегањето на демоните, кои биваат набркани од светилиштето, со нивните лица свртени обратно додека се повлекуваат.<sup>31</sup> Демонот е физички исповиткан и попречен, на тој начин спречен да гледа добро. Ваквата изопачена става не значи само дека демонот може да гледа и позади себеси, туку дека може да гледа само позади себе, не кон напред. Телесната обратност го претставува демонот како нефункционален, надвор од редот на нештата, и поради тоа се повикува тој да потфрли во својата задача, во она по кое дошол.

Една магиска формула ни дава детали за тоа како ќе го направи обратно вознемирувачкото суштество: „ќе го свртам твоето лице кон задниот дел на главата“, стои, „а предниот дел на стапалата назад накај пети-

<sup>26</sup> A. Erman, H. Grapow, *Wörterbuch Der Ägyptischen Sprache*, Band. III, Akademie Verlag, Berlin, 1971, 129/14. Сите наводи од овој речник понатаму ќе бидат во скратена форма [WB, томот, местото на одредницата].

<sup>27</sup> R. K. Ritner, „O. Gardiner 363: A Spell Against Night Terrors“, *Journal of the American Research Center in Egypt* 27, 1990, 28.

<sup>28</sup> Види го преводот кај R. K. Ritner, op. cit., 29-30.

<sup>29</sup> S. Schott (ed.), *Urkunden des ägyptischen Altertums* VI, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1929, 121/1-2.

<sup>30</sup> P. Salt 825 (види го преводот на инскрипциите од колекцијата на Британскиот музеј, British Museum, EA10051,4, [https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y\\_EA10051-4](https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA10051-4)). Користен е Le Papyrus Salt 825, B.M. 10051, P. Derchain (trans., ed.), *Rituel pour la conservation de la vie en Egypte*, Palais des académies, Bruxelles, 1965.

<sup>31</sup> R. K. Ritner, op. cit., 30; види и H. H. Nelson, „The Rite of 'Bringing the Foot' as Portrayed in Temple Reliefs“, *JEA* 35, 1949, 82-86.

ците“.<sup>32</sup> Демонот Сехакек, именуван во една од магиите, е опишан како да се појавил од небото и од земјата, со очи свртени наназад кон главата, јазикот на задницата; како оној кој јаде сомуну обратно, чија десна подлактица се витка нанадвор, а лева подлактица му се прекрстува врз челото, кој живее од измет и нечистотија, и од кого боговите во некрополата се плашат.<sup>33</sup> Непријателите на боговите и неоправданите починати исто така може да бидат принудени да водат обратен живот во Дуат.

Проколнатите се лишени од животворните сончеви раце, и се осудени на апсолутна темнина, телесно уништување и обратно постоење. Во *Книгите на Подземјето* казната на проколнатите е моќен мотив, што содржи разновиден болни (креативни) начини за изразување на божествената ретрибуција: проколнатите се врзани, декапитирани, нивните делови се горат во казани.<sup>34</sup> Некои од подземските божества се назначени да ги казнуваат проколнатите со сурови алатки и уништувачки намери. Сите вакви казни резултираат со болка, иако египетските текстови не се задржуваат на вечен плач и крцкање со заби, туку на онтолошки посложени начини.

Така, проколнатите се осудени на непостоење, тие се обратни, деконструирани, душите им се невклопливи во телата и затоа не може да уживаат во посмртното продолжување на животот.<sup>35</sup> Целта на овие казни не е да се нанесе страдание, туку потполна елиминација. Затоа, проколнатите и се сметаат за „елиминирани“, за „непостоечки“ или „негирани“. Тие не се, не постојат, и не треба да постојат. Изгаснувањето на нивното постоење е втора смрт, или повторена смрт (што често се споменува низ *Книгата на мртвите* и нејзините претходници). Исчезнуваат сите делови од проколнатиот, дури и ба-душата и сенката.<sup>36</sup> Проколнатите се не-

<sup>32</sup> J. Borghouts (trans., ed.), *Ancient Egyptian Magical Texts*, E. J. Brill, Leiden, 1978 (во понатамошниот текст скратувано како *АЕМТ*), #3.

<sup>33</sup> *АЕМТ* #22. За овој темелен вербален опис постои и визуелна претстава – овој мошне гнасен демон е претставен како се затскрива од нападите на стрелите на божицата Неит (S. Schott, „Eine Kopfstütze des Neuen Reiches“, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 83, 1958, 143).

<sup>34</sup> На пример, *Книгата на портите*, Час 7, регистер 2, сцена 45; *Книгите за создавањето на сончевиот диск*, дел А, регистер 1, сцена 4). За овие текстови користено е изданието J. Coleman Darnell, C. Manassa Darnell, *The Ancient Egyptian Netherworld Books*, SBL Press, Atlanta, 2018. Иако фигурираат преводите на клучните книги, ова дело не е вклучено во списокот на примарна литература, поради поопсежната природа на обработениот материјал.

<sup>35</sup> J. C. Darnell, C. M. Darnell, op. cit., 10.

<sup>36</sup> E. Hornung, „Black Holes Viewed from Within: Hell in Ancient Egyptian Thought“, *Diogenes* 42, 145. Кратко објаснување на елементите на староегипетската религиозна психологија е дадено во одделот за Акх (духовите) подоцна во текстот.

пријатели на богот на сонцето, тие се луѓе кои или говореле или грешеле против Ра. Една од неколкуте спецификации во врска со проколнатите непријатели е белешка што го посочува Хор како задолжен да ги уредува казните на оние кои го удавиле татко му, Озирис; односно кои биле непријатели на Озирис.<sup>37</sup>

Местото на уништувањето често се појавува во *Книгите на Подземјето*, тоа е пеколот на животот отаде.<sup>38</sup> Проколнатите мора да бидат казнувани за време на нивното ноќно патешествие, а Апопис (Апеп), змијата на хаосот, претставува инкарнација на непријателските сили и уништувачките процеси што се закануваат на физичкото достигнување на обновата на сонцето. Една од главните теми во *Книгите на Подземјето* е борбата против Апопис. Во Час 11 од *Книгата на скриената одаја*<sup>39</sup> се појавува пејсаж на огнени дупки, и змијата доминира во последниот час – тоа е огромно суштество низ кое богот на сонцето мора да исплови (од опашот до устата), во физичка претстава на подмладувањето (ова подоцна ќе биде повторно споменато во одделот за Сет).

Во Час 1 од *Книгата на портите* се наоѓа влезниот портал кон Подземјето.<sup>40</sup> Таму доминираат ридот на хоризонтот, заштитните божества, и главата и вратот на богот на сонцето. Во Час 1, некои божества и половина од планината на западниот хоризонт се појавуваат наопаку во споредба со останатиот дел од сцената. Влезот во Подземјето може да се замисли како обратно појавување на огледален космос, во кој благословените мртви уживаат реориентирање кон нивната нова средина, а про-

<sup>37</sup> *Книга на скриената одаја*, Час 11, регистер 3, сцена 120; непријателите на Озирис се споменати и во *Книга на портите*, Час 9, рег. 2, ст. 60.

<sup>38</sup> E. Hornung (übers., erl.), *Die Unterweltsbücher der Ägypter*, Patmo, Düsseldorf, 2002, 43.

<sup>39</sup> Се работи за погребниот текст *Амдуат* (*Amduat*), види *Amduat (Book of What Is in the Underworld)*, A. Piankoff, (trans.), N. Rambova (ed.), *The Tomb of Ramesses VI, Part 1: Texts*, Pantheon Books, New York, 1954, 227–318, односно *Book of the Hidden Chamber*, J. Coleman Darnell, C. Manassa Darnell, op. cit., 127–248). Во текстот се раскажува за Ра, кој патува низ Дуат (Подземјето), во периодот меѓу заоѓањето на сонцето на запад и изгревањето на исток. Верувањето е дека починатиот фараон патува на ист начин, за да стане како Ра, односно едно со Ра, и да живее вечно.

Подземјето е поделено на дванаесет часа на ноќта, од кои секој претставува некаков сојузник или непријател со кои Ра/починатиот се среќава. Во Амдуат се дадени имињата на овие божества и чудовишта, за духот на починатиот фараон да може да се сети на нив, за да ги повика на помош, или да им ги употреби имињата за да ги порази. Во последниот, дванаесеттиот час, починатиот влегува во источниот хоризонт, подготвен да се појави повторно, како сонцето на новиот ден. Штом патувањето низ Подземјето заврши, и се подготви регенерацијата, се доѓа до Ма'ат, за ритуалот на мерењето на срцето, односно пресудувањето дали срцето на починатиот е доволно чисто за да биде заслужно за кралството на Озирис.

<sup>40</sup> P. Barguet, „Le Livre des Portes et la transmission du pouvoir royal“, *REG* 27, 1975, 31.

колнатите остануваат да бидат наопачки.<sup>41</sup> Ова соодветствува со концептот на создавање од де(кон)струкција (како што е истакнато во *Книгата на пештерите*) – раскршувањето на личноста резултира со ресоздавање на благословените мртви, а ги остава неколкуте делови од распарчените проколнати да се готват во огновите на подземните божества.<sup>42</sup>

Во приказот на казната на проколнатите од *Книгата на скриената одаја* има бог со глава на сокол, крунисан со сончев диск, кој се потпира на жезол и држи стап со змиска глава.<sup>43</sup> Змија стои пред него на својот опаш. Потоа се прикажани шест јами со оган, кои имаат непријатели, или делови од непријатели, и тоа: три исправени непријатели (и уште тројца исправени непријатели), три ба-души, три сенки, три глави и три наопачки непријатели. Преку величественоста на овој бог се наредува колежот на оние кои го удавиле татко му Озирис (значи се работи за Хор), односно на непријателите (месото на мртвите, оние кои се наопачки, оние на кои им е спречено движењето, мртвите и уништените).

Хор вели дека се појавил од татка си откако тој бил убиен, и дека треба казна за труповите на проколнатите со казнувачки ножеви. Хор наредува уништување на ба-душите, погазување на сенките, отсекување на главите, и им порачува дека нема да постојат, дека ќе се свртат наопаку. Им вели дека нема да се подигнат, откако ќе паднат во огнените јами, нема да мрдаат и нема да патуваат. Голтачкиот оган на (змијата), „Онаа која гори милиони“, е против нив, исто како и жешкиот пламен на „Онаа која е при нејзиниот казан“. Извирачкиот пламен на „Онаа која е при нејзината огнена јама“ е против нив, како што е и пламенот во устата на „Онаа која е при нејзината даска за колење“, и ножот на „Онаа која е при своите мечови“, масакрирајќи ги, извршувајќи го колежот. Никогаш не ќе ги видат живите на земјата, порачува Хор. Така тие постојат во Подземјето, Хор секојдневно се грижи за нивното пропаѓање.<sup>44</sup>

Во *Книгата на пештерите*, последната Литанија (21) се однесува на ба-душите на различните божества. Овие делови се однесуваат на Атум, Кхепри, Шу, Ра, Озирис, Изида и други, во „ (...) констелација на божества што може да се очекува да се најде во совршено прецизните описи на божествата што го населуваат потполниот космос“.<sup>45</sup> Импликацијата е

<sup>41</sup> J. C. Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity: Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX*, Academic Press, Fribourg; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004, 426–448.

<sup>42</sup> J. C. Darnell, C. M. Darnell, op. cit., 44.

<sup>43</sup> 3.123, сцена 120.

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> J. C. Darnell, C. M. Darnell, op. cit., 344.

дека после соединувањето на Ра и Озирис и повторното создавање на ут-ротот, целиот космос повторно се обновува, и енеадата божества се враќа во зората на следниот ден.

Местото на уништувањето е важен топоним од Подземјето во *Книгата на нештерите*. Уништувањето подразбира деконструкција (наместо анихилација, односно поскоро деконструкција, затоа што постојат и знаци за престанување на постоењето, за онтолошко „укинување“, како што беше споменато). Така, местото на уништувањето е подрачјето во кое проколнатите остануваат обратни.<sup>46</sup> Не се работи за тоа дека целта на казната е апсолутно непостоење, туку е продолжување на постоењето, но на обратен начин. Ваквото обратно постоење бива обновувано со повторното раѓање на сонцето. Се работи, значи, за континуирана, повторувачка деконструкција (како што редовно се повикува ба-душата на Ра, во обновувањето уништените се враќаат во нивното обратно постоење).

Во *Книгата на нештерите* четири рогати божества мавтаат со ножеви кон претставите на непријателите. Пред божествата се четири отсечени глави, наредени една врз друга. Четири обезглавени непријатели следат, после кои лежат четири додатни непријатели, за на крај да има претставени четири непријатела кои се наопаку; а на последните четири обратни фигури им се искорнати срцата.<sup>47</sup> Обраќањето е кон обезглавените, први во местото на уништувањето; непријателите, без нивните ба-души, напред во местото на уништувањето; обратните и врзаните, први на местото на уништувањето; обратните, крвавите, чии срца биле отстранети; непријателите на владетелот на Подземјето, Озирис, првиот на Западот. Се наредува нивно уништување, тие се упатуваат кон непостоење, зашто се оние кои извршиле злосторства, кои сториле зло на светот. Тие се непријателите, и затоа се осудуваат на непостоење, односно на местото (на уништување) од кое нивните души престануваат, од кое веќе не може никаде да се придвижат.<sup>48</sup>

Оние кои не биле веднаш пратени кон втората смрт биле осудени на разновидни понижувања, на измачување од типот на живот некомпатибилен со Ма'ат, висејќи обратно, или со внатрешноста нанадвор. Во животот после смртта тие се прикажани врзани и/или попречени, и на сликите и во текстуална форма, со епитети како „врзаните“ или „оние кои се под казнувачки нож“. Овие непријатели, соперници и мртви биле обвинувани за проблеми како (за)поседнатост, односно освојување на

<sup>46</sup> *К нештери* дел 3, регистер 3, сцена 37.

<sup>47</sup> дел 5, регистер 5, сцена 24.

<sup>48</sup> Ibid.

луѓето или на просторите. Голем број магиски формули биле насочени кон тоа да ги измамат, да им ги осуетат плановите за освојување, односно да ги спречат да ја убијат индивидуата во чие тело навлегле.<sup>49</sup>

Крвавењето исто така било асоцирано со овие демони. Мртвите непријатели и соперници биле оние за кои се верувало дека навлегуваат во специјален дел од телото на жртвата, како стомакот, главата, екстремитетите, очите, градите, во посебни точки од телото за да предизвикуваат отоци и слично. Понекогаш не се работело за нивно директно узурпирање на деловите од телото на жртвата, туку за нивното влијание (иако општо земено, за влијание биле обвинувани боговите).<sup>50</sup> Старите Египќани верувале дека бројни болести се манифестација на демонско запоседнување, или на рани (како што се забележува од „Магијата за мајка и дете“ од Средното кралство, каде се споменува демон-гласник за кој се вели дека е способен да му ги скрши коските на човека).<sup>51</sup> Во медицинските папируси од Рамзескиот период се јавува конзистентен број на демони кои носат болести, претставени како зли влијанија кои влегуваат во човековото тело однадвор. Во папирусот Еберс (р. Ebers), на пример, стои дека здивот на животот влегува од десното уво, а здивот на смртта влегува низ левото уво.<sup>52</sup>

Болестите предизвикувани од мртвите биле важен предмет на бројни медицински третмани и папируси. Староегипетското конципирање и третирање на болестите ја вклучувало улогата на непријателски настроените мртви. Во медицинските текстови, мртвите се појавуваат како

---

<sup>49</sup> Магиски се повикува да се измами кој било мртов (машко или женско), или непријател (машко или женско), или соперник, натрапник, или минувач; да се надмудрат оние кои иако се следбеници на Хор, и иако остареле, не умираат, Pap. Chester Beatty VI, vs. 2, 5-9 (*AEMT* #8). Во текстот продолжуваат бројни референци на Озирис. Завршува така што се повикува употребата на Апопис и огнени оружја против злите демони (*AEMT* #10).

<sup>50</sup> K. Szpakowska, op. cit., 801.

<sup>51</sup> Види во *AEMT*, 41–42.

<sup>52</sup> C. P. Bryan (trans.), *The Papyrus Ebers*, Geoffrey Bles, London, 1930. Види и R. Scholl, *Der Papyrus Ebers: die größte Buchrolle zur Heilkunde Altägyptens*, Universitätsbibliothek Press, Leipzig, 2002. Во друг медицински случај од истиот папирус, р. Ebers 854E, глвотијата се припишува на дишењето на воздух од демон кој сече глави. Во хируршкиот папирус Едвин Смит (р. Edwin Smith), опишана е фрактура на черепот низ која зло суштество може да си најде премин од надвор, за да влезе во телото (се работи за нешто што влегува од надвор, значи дека е здив на надворешен бог или на смртта). За содржината на р. Ebers, види J. F. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*, University of Oklahoma Press, Norman, 1996, 30–34. Текстот од Edwin Smith е користен од изданието J. H. Breasted (translit., trans.), *The Edwin Smith Surgical Papyrus*, Vol. 1, The University of Chicago Press, Chicago, 1930.

заедничка сила, а не индивидуални мртви. Се верувало дека мртвите до-несуваат болест, затоа што се сила на хаосот, непријателски настроена кон светот на живите. Во комбинираната медицинско-магиска практика за лечење на болестите и состојбите предизвикани од навлегувањето на мртвите во телата на живите, се употребувале прочистувачки прескрипции со перформативна функција и магиски повикувања за засилување на медицинските пристапи.

Подготовките за смртта биле важни за старите Египќани - смртта била и страшна, но и нужна етапа во циклусот на луѓето. Непријателските влијанија на опасните духови се претставени како демонски влијанија во медицинските папируси од Новото кралство.<sup>53</sup> Кусулис забележува дека многу од демонските епитети на мртвите немаат онтолошка одржливост надвор од специфичната магиска рамка, во која се формулираат демонските имиња и се манипулира со нив, преку звуците и соодветниот логос (формулите), и примената на одредени медицински третмани.<sup>54</sup> Составот на третманите го покажува единството на магиските и медицинските перформативни детали.

Низ медицинските текстови најчестите виновници за нападите врз живите се непријателските мртви. Често се појавуваат во паралела со злите духови, со демоните кои носат болести,<sup>55</sup> со непријателите,<sup>56</sup> соперниците<sup>57</sup>, што било зло,<sup>58</sup> со скриеното злокобно, или со некои божества.<sup>59</sup> Односно, со оглед на тоа што мртвите може да ја земат формата на кое било животно, сите овие формулации може да реферираат на мртвите. За непријателскиот став на мртвите нема објаснување, освен дека тоа

<sup>53</sup> Како споменатите папируси Едвин Смит (p. Edwin Smith) и Еберс (p. Ebers), потоа, папирусот на британскиот музеј 10059 (P. British Museum 10059), познат и како Лондонскиот медицински папирус; Papyrus Hearst; P. Berlin 3038 (или Brugsch Papyrus); и папирусот Chester Beatty. Користени се следниве изданија, според редоследот на набројување: W. Wreszinski (trans.), *Der Londoner medizinische Papyrus (BM 10059) und der Papyrus Hearst*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1912; G. A. Reisner (trans.), *The Hearst medical papyrus: hieratic text in 17 facsimile plates in collotype*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1905; W. Wreszinski (übers.), *Der grosse medizinische Papyrus des Berliner Museums (Pap. Berl. 3038)*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1909; A. H. Gardiner (ed.), *Chester Beatty Gift, Hieratic Papyri in the British Museum*, 2 vols., British Museum, London, 1935.

<sup>54</sup> P. Kousoulis, „Dear Entities in Living Bodies: the Demonic Influence of the Dead in the Medical Texts“, J.-Cl. Goyon, C. Gardin (eds.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists*, Peeters, Leuven, 2007, 1043.

<sup>55</sup> P. Edwin Smith, 19/8.

<sup>56</sup> P. Berlin 3038, 99; P. British Museum, 38, 22.

<sup>57</sup> P. British Museum 22; Chester Beatty VI 2/8; p. Ebers, 2.

<sup>58</sup> P. Ebers, 131, 385.

<sup>59</sup> P. Berlin 58, 66, 98; p. British Museum, 10, 11, 42; p. Ebers, 1-2, 75, 131, 168, 225, pass.

е дел од нивната природа. Дел од нив се опишани како некој кого го зеле крокодилите, или некој кого го каснала змија, или некој кој умрел од нож.<sup>60</sup>

Може да се претпостави дека непријателството потекнува од гневот поради таквата непријатна, несреќна или насилна смрт, мотив асоциран низ танатологијата и верувањето во непријателските духови на разни култури.<sup>61</sup> Мртвите напаѓаат специфични делови од телото на живите, како општо зло со натприродно влијание, односно како форма на болест или магиско (штетно) дејство. Се верувало дека нападот на непријателски настроени мртви предизвикува болка, болест, или состојби како заматување на видот, слепило, гноења, течење на крв. Деловите на телото кои можеле да бидат зафатени од демонска разболаност се месото, очите, главата, градите, вратот, лактот, стомакот и други.<sup>62</sup> Присуството на мртвиот во телото на живиот се замислува како физичка, физиолошка манифестација. Пациентот одбегнува да ги види ваквите материјални (зли) суштества.<sup>63</sup> Се верувало дека мртвите можеле да внесат штетни супстанции во телото, особено во стомакот и срцето, и да предизвикаат разновидни симптоми (како општа слабост, отоци, болка, брадикардија, ангина, и други).<sup>64</sup>

Третманот на луѓето кои страдале од присуство на мртвите во нивните тела се одвивал главно преку орално примање на лекови. Со тоа што се верувало дека мртвите биле присутни во телото, најчеста била употребата на лаксативи и диуретици - прочистувачката моќ на овие супстанции би требало да го исчисти, да го отстрани мртвиот од телото.

---

<sup>60</sup> P. Edwin Smith, 19/7-8.

<sup>61</sup> Кусулис нотира дека некои се опишани како да починале во кревет - што, ако не било насилна смрт, не одговара со ваквата претпоставка (P. Kousoulis, op. cit., 1045).

<sup>62</sup> P. Ebers, 1, 131, 242, 247, 360, 385, 811; p. British Museum, 22; p. Hearst, 216.

Во магиска заштита од вакви напади, мртвиот се одбива со магијата на Аноубис, покрај преку итна тампонада при обилно крвавење (при спонтан абортус или други состојби): се одбива крвта и секаков напад, односно, се повикува да се зајакне јајцето (фетусот). Значи, медицинската постапка која се користи при крвавења од тој тип до ден денес, се надополнува преку магиско одбивање на (штетното влијание) на мртвиот.

<sup>63</sup> P. British Museum, 38.

<sup>64</sup> P. Kousoulis, op. cit., 1047. За претпоставката за хематуријата која била опишана, а која е предизвикана од паразитската инфекција шистосомијаза, кај G. Lefebvre, *Essai sur la médecine égyptienne à l'époque pharaonique*, PUF, Paris, 1956, 152-155. За мислењето дека тешко дека опишаната состојба треба да се смета за хематурија или да се поврзе со шистосомијаза, P. Kousoulis, op. cit., 1047-1048; H. von Deines, W. Westendorf, *Grundriss der Medizin der Alten Agypter VII*, Wörterbuch der medizinischen Texte, erste Hälfte, Akademie Verlag, Berlin, 1961, 129-133.

Секако, како што беше споменато, со медицинскиот третман оди и магиско рецитирање. Составот на лековите се чини дека е медицински издржан (на пример, со антибактериски или антиинфламаторни својства), покрај тоа што има и магиска вредност. Употребата на магијата се состои од список на формули, наредби, закани, како и примената на добронамерна сила на божество, за да ја неутрализира напаѓачката сила на хаосот.<sup>65</sup>

Покрај ова, миметичкиот процес подразбирал поистоветување на телото на пациентот со телото на божеството, или на дел од телото на пациентот со дел од телото на божеството кое би требало да помогне. Староегипетската „теологија на класификација“, конзистентна со општата тенденција на темелни списоци на нешта,<sup>66</sup> подразбирала дека магиските формули се исто така базирани на важноста на набројувањето. Списоците се дел од староегипетската култура, проникнувајќи низ науката, ритуалноста, и дефинициите на божественото. Оттаму, формулите на набројување се чести во погребните текстови, низ химните и магиските текстови.

Основниот механизам на списоците се сведува на асимилирањето на деловите од човековото тело со соодветните божествени делови, за да се постигне заштита од секаква опасност или закана. Идејата за човекот како слика или прилика на бог, или божјо дете од раѓањето, го овозможува ова заштитно дивинизирање на човековото тело.<sup>67</sup> Покрај потпирањето на заштитата што е инхерентна во таквите идентификации на делот од телото со дел од бог, односно асимилацијата на човековото тело со божјото тело, во некои текстови личноста или објектот што се идентификува се става во митолошкиот контекст во кој учествувала заштитната сила, потсетува Кусулис.<sup>68</sup> Овие митолошки настани имаат без исклучок добар исход, и се верува дека страдалникот (пациентот), ќе ја сподели таквата среќа. На пример, ако бремената жена се идентификува со бремената Изида, а ако нејзиниот третман се идентификува со тој употребен од божицата, се очекува успешно породување и здраво новороденче, исто како во случајот со Изида.

<sup>65</sup> Од типот на спротивставувањето на отровот од мртвиот со спермата на Озирис - p. British Museum 10059, 38.

<sup>66</sup> E. Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt: the One and the Many*, Routledge & Kegan Paul, London, 1982, 86-91.

<sup>67</sup> Нема дел од човека кој нема бог; и божествени се човековите делови (p. Leiden I 348, rt 6/2). За p. Leiden I 348 е користено изданието J. F. Borghouts (trans., ed.), *The magical texts of Papyrus Leiden I 348*, Oudheidkd Meded Rijksmus Oudheiden, Leiden, 1970.

<sup>68</sup> P. Kousouli, op. cit., 1050.

Можеби реткоста на ваквите третмани се должи на медицинската несигурност во предвидувањето на успешен исход без исклучок, нешто што и во современата медицина не може да се гарантира. Повторно се работи за важноста на космогонијата, или во овој случај и „она време“ пред космогонијата, всушност. Бројноста на божествените слики асимилирани со секој од деловите на телото го овозможува враќањето кон почетокот, кон создавањето. Така, бројноста станува единственост, онтолошко единство на деловите. Мноштвото станува едно, како од првиот пат (на постоењето). Разновидните божји имиња ја покажуваат мноштвената природа на египетската божествена моќ. Во магискиот ритуал на набројување различни делови одговараат на различни божества, како што беше споменато. Тие се комбинираат за да се оформи дивизираната слика на објектот на магијата, која е, всушност, слика на единствениот обединет бог од пред создавањето.

Како едно од честите и широко застапени, непријатно упорни зла за кои се сметало дека имаат натприродно потекло, била главоболката. Лесно е да се разбере зошто главоболката била демонизирана, имајќи ја предвид немоќта што мигрената и/или хемикранијата ја предизвикуваат и денес, и покрај аналгетиците. Покрај тоа, проблемите со видот понекогаш предизвикуваат главоболка, и иако можеби миопијата не била толку голем проблем во минатото (иако тешко дека може ова да се тврди), сепак имало (и) други офталмолошки фактори. За човекот во Стар Египет, во рамки на магиско-религиозната симбологија главата го претставувала почетокот, најважниот дел од целината. Како седиштето на мозокот, главата била претпоставена на функционирањето на целиот организам.<sup>69</sup> Важноста на главата, и попречувачката моќ на главоболката значеле дека мора да се работи за некакво натприродно влијание, штом успева да разболи таков важен дел од телото. Во р. Ebers се содржат три медицински препораки за настинки кои особено ја зафаќаат главата, и меѓу причините за болката се споменува злото дејство на еден бог или една божица, или на некој мртов (или некоја мртва).<sup>70</sup>

Хемикранијата се сметала за демонска болест.<sup>71</sup> Формулите против хемикранијата од Новото кралство имаат митска подлога. Во оваа смисла, може да се говори за имплицитна демонизација, затоа што во некои формули демонот не бил директно споменат, туку болеста се поврзува со циклусот на раздорите меѓу Хор и Сет. Постои магиска формула од

<sup>69</sup> R. Lucarelli, „Le formule magiche contro il mal di testa (papiro Chester Beatty V) e la demonizzazione delle malattie nell'antico Egitto“, C. Daglio (ed.), *Medicina Egizia*, RAHP, Sassari, Italia, 2010, 59.

<sup>70</sup> W. Westendorf, *Handbuch der altägyptischen Medizin*, 1. Band, Brill, Leiden 1999, 140.

<sup>71</sup> W. Westendorf, op. cit., 141.

Рамзескиот период во разни варијанти, од кои една е од р. Chester Beatty V, каде има четири варијанти на маѓепсување против главоболката. Во првата се споменуваат општо непријатели, починати и соперници (машки и женски). Текстот на втората од формулите против главоболка се развива така што прво волшебникот се обраќа на анонимен демон кој ја предизвикува болката, потоа на некои божества, и на крајот на сето создадено. После оваа има две кратки формули за главоболка што е можеби предизвикана од демонот нарекуван Сехакек.<sup>72</sup>

Од Деир ел-Медина потекнуваат неколку формули против Сехакек.<sup>73</sup> Иконографски демонот е претставен како момченце или адолесцент кој си го крие лицето со едната рака, и со животински опаш, што е демонска карактеристика. Имињата на родителите на овој демон кои се споменуваат во магиската формула имаат странски имиња, што исто така ја покажува неговата непријателска (демонска) природа.<sup>74</sup> За разлика од другите демони-болести, кои се често анонимни, и чија физичка форма не е опишувана, Сехакек е позната фигура. Во формулата во која се набројуваат деловите на неговото тело, оние термини кои во официјалниот јазик означуваат делови од човековото тело биваат заменети со други, што потсетуваат на навреди („тестис“ или „штета“, наместо „глава“; „шепа“ наместо „рака“ и т. н.).<sup>75</sup>

Демоните се често асоцирани со толпата, со неимашните луѓе, со непријателите, и затоа и јазикот што кон нив се упатува е тој на „обичниот народ“.<sup>76</sup> Рокати тврди дека демоните биле претставувани како пониска група суштества (покрај генералната врска со божествата, и перцепцијата на натприродност, или дури и семи-божественост). Тој наоѓа врска со необичниот слој луѓе опишани од релјефите од мемфиските капели, или книжевните дела како *Поучувањето на Хети*. Демоните или молчат или ретко говорат (на пример, чуварите на портите од #146 од *КМ*). Покрај ова, тие би требало да го разбираат само „актуелниот“ јазик, не

<sup>72</sup> R. Lucarelli, op. cit., 64-66.

<sup>73</sup> C. Leitz (ed.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen VI*, Peeters, Leuven, 2002, 444.

<sup>74</sup> R. Lucarelli, op. cit., 61. Демонското, како што беше неколку пати споменато, се поврзува со туѓото, со непознатото, дивото, лиминалното. Сет исто така бил сметан за застрашувачко, туѓинско божество, на што ќе биде обрнато внимание во засебен оддел во следното поглавје.

<sup>75</sup> Се работи за зборови кои влегле во општа употреба во народниот јазик од Доцното кралство (F. Borghouts (ed.), *AEMT*, 163; R. Lucarelli, op. cit., 62).

<sup>76</sup> A. Roccati, „Demons as reflection of human society“, P. Kousoulis (ed.), *Ancient Egyptian Demonology, Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic*, Peeters, Leuven, 2011, 89, pass.

високите регистри. Стариот перформативен јазик од ритуалите бил алатка во моќната заедница на боговите, но такви способности не им биле дадени на суштествата инфериорни на боговите. Во споредба со вишите богови, демоните се однесуваат како диви животни (во спротивност на луѓето). Рокати претпоставува дека јазикот за комуникација (доцноегипетскиот јазик) се разликувал од „совршениот“ јазик на ритуалот, употребуван од свештениците и дворјаните.<sup>77</sup>

Човековиот доцноегипетски говор бил запишуван на папируси, кои се ефемерни, за разлика од записите на спомениците: и тука постоеле две нивоа на говор, повисоко ниво за да се победат демоните со помош на магијата, и пониско ниво, за да се комуницира со нив на поефикасен, поприземен начин. За разлика од проколнатите, се верувало, демоните умеат да слушаат и да разбираат. Според некои магиски книги, кога волшебникот се обраќа на боговите, употребува божествен јазик (класичен египетски), а за да биде полесно разбран од страна на демоните, употребува народен јазик, кој бил нашироко забележан како доцноегипетски. Волшебникот можел да изговара и магии на непознати јазици, кои понекогаш биле забележувани во египетско писмо (особено ако не биле јазици кои имале свое писмо како клинописот на академскиот јазик). Напротив, овие магии потекнувале од оралната сфера од космополитската Рамзеска атмосфера на бројни јазици, пишани или говорени, кои можеле да бидат споредувани со египетскиот.<sup>78</sup>

Во р. Chester Beatty VI се содржат формули против неидентификувани болести, како вид на епилепсија, која исто така имала демонско потекло. Во инкантацијата придружена со сложена илустрација со Ра, Озирис и крокодили, се искажуваат закани кон демонот со изрази што звучат како апотропејските формули од погребните текстови („Бегај! Падни на земја врз своето лице! Нема да постоиш на небото“ (подрачјето на Ра, претставено во илустрацијата); „нема да постоиш отаде!“ (се мисли на Подземјето, подрачјето на Озирис) и „нема да постоиш во водите!“ (се мисли на водите во кои живеат крокодилите од илустрацијата). „Нема да имаш никаква форма на постоење“, му се вели на демонот, „не си никаков бог или божица“.<sup>79</sup>

Во обраќањето се обележани границите што демонот не смее да ги премине, што претставува и добар пример за трансформацијата на болеста во жив, дејствувачки, движечки демон. Демонот кој има способност да се движи низ сите подрачја, значи низ целиот космос, го одразу-

<sup>77</sup> A. Roccati, *op. cit.*, 93-94.

<sup>78</sup> A. Roccati, *op. cit.*, 95.

<sup>79</sup> R. Lucarelli, „Le formule magiche contro il mal di testa“, 67.

ва микрокосмосот на човековото тело. Така, Лукарели резимира дека концепцијата на болестите како демонски го претставува обидот од страна на староегипетскиот човек да ги вклопи демоните во својот познавателен и религиозен светоглед, за да може да ги порази, ако не со човечки средства, тогаш сигурно со божја наклонетост и преку магиската практика.<sup>80</sup>

Античките египетски медицинско-магиски работници (лекари, магови, исцелители, свештеници) биле свесни за потребата пациентот да биде ослободен од демонот на болеста, да биде избавен од моќ која доаѓа од светот отаде, од полубожествени, опасни демонски суштества. Ако се смета дека симптомите на болеста се поради надворешно демонско влијание, тогаш низ медицинско-магискиот третман пациентот бива излечен, односно бива исчистен, искупен, избавен од демонското. Ритуалите за набркување на демоните кои носат болести, опишани низ различни инкантациии од секојдневната и погребната магија, веројатно имале корисно психичко влијание врз пациентите. Затоа, третирањето на епифеномените на болеста, како и на причините за заболувањето, било поефикасно доколку е придружено со магична амајлија, или магиско посакување.

Интересно е прашањето за толкувањето на текстовите каде се споменуваат демоните кои носат болести – можно е да се работи за персонификација на болеста, или за техничка употреба на демонските имиња во медицинскиот жаргон за изразување на идејата за болеста. Доколку тоа е случај, тогаш се работи за разбирање на болеста како екстерен напаѓач или натрапник во телото. Во неразбирањето на неговото потекло, демонското влијание (или само техничкото поистоветување) се чини како добро објаснување. Особено е интересно да се замисли како античките египетски лекари и медицинско-магиски работници би ги разбирале авто-имуните заболувања, кога би знаеле дека постојат и дека се класифицирани како такви – дали би се работело за интересен напаѓач (самото тело на пациентот) разбрано како демонско само-наштетување?

Она што беше забележано во врска со амбивалентната природа на демонското, е дека талкачките демони кои носат болести се појавуваат и во немедицински контексти, во ритуалните текстови на храмовите, како и во инкантациите на погребната магија. Од една страна, ова значи дека демонизирањето на болестите е тесно поврзано со божествената и ритуалната религиозна сфера, од друга страна, дека демоните не се само зли или штетни. Потфрлањето во ритуалните должности за смирување на потенцијално гневните богови, или десакрализацијата на тајните (ли-

---

<sup>80</sup> Ibid.

минални) премини може да предизвикаат демонски влијанија како одмазда. Покрај ова, темата на сексуален напад кој остава последици е честа во медицинските текстови, во кои стои дека боговите, мртвите и демоните предизвикуваат удари, или се појавуваат како инкубус или сукубус, сексуално внесувајќи го своето непријателско влијание врз телото на жртвата.

Во бројни култури човечката магија често била (и бива) обвинувана за предизвикување неприлики. Староегипетското верување подразбира атрибуирање на несреќите и болестите на дејството на демоните, духовите и непријателите, а употребата на магијата е за заштита и добросостојба.<sup>81</sup> Магијата како извор на болест е забележана во само неколку инстанции од медицинските папируси, додека нападите од божества, демони и од мртвите се извонредно чести. Во споредба со списокот на демони и други зли суштества од „отаде“, споменувањето на машки и женски (човечки) волшебници како закана е занемарливо.<sup>82</sup> Постои само едно судење за вештерство, конспирацијата на харемот против Рамзес III, а и тоа не е насочено против вештерството, туку против обидот за атентат на кралот.

Сепак, интересно е што иако нема верување во инфестација од вештери, вистински извор на страв и ужас биле ноќните напади од сукуби и инкуби. Последниот ред од остраконот Гардинер (о. Gardiner) покажува дека магијата е направена специјално за да ги одбива духовите од мажот или жената кои спијат. За да се постигне ваквата цел, во о. Гардинер стои закана кон потенцијалниот напаѓач со физички извиткувања и неуспех, што потоа води кон ритуално расчеречување и жртвување на кобра. Ова бива придружено со поставување на претстави на кобри заштитници (уреи) во спалната соба, и функционира како архитектонска интервенција (фриз од кобра на сидови, олтарчиња, балдахини и т.н.).

Соперниците и непријателите не се сметале за причинители на треската, која била атрибуирана на суштествата познати како неси. За децата се верувало дека биваат земани од машките и женски мртви и од

---

<sup>81</sup> Староегипетската употреба на магијата е инаква од академската (како што беше само површно навестено низ референците на магиски дејства од месопотамската традиција). Академската серија на инкантациии *Маклу* од која беше наведено, содржи текстови и насоки за перформативни чинови насочени против човечки вештер(к)и.

Сепак, може да се забележат и слични механизми - кишпу ритуалот има најблиска паралела во ритуалите против Сет и Апопис (P. Bremner-Rhind, Urk. VI), забележува Ритнер (R. K. Ritner, „O. Gardiner 363: A Spell Against Night Terrors“, 34).

<sup>82</sup> I. E. S. Edwards (ed.), *Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom*, Trustees of the British Museum, London, 1960, 4, pass.

непријателите, а не од точно определен демон, како Ламашту во Месопотамија. Постои споменување на *баа*, што може да се толкува како болест, или можеби реферира на специфичен демон. Ако баа се смета за демон кој ги зема децата (преку болеста), тогаш би наликувал на Ламашту. Во медицинските магии за администрирање на лек или третирањето и вадењето на завоите често се повикува да се држат настрана непријателите, соперниците и мртвите. Во магиите за пиене пиво, тие биваат обвинувани за пијанството и за неговите лоши последици (она што било внатре излегува нанадвор).

### ДУХОВИ (АКХУ) И ДРУГИ ДЕМОНИ

Типичен пример за зависноста од контекстот, а со тоа варирачката манифестација на добрата, односно зла природа, и потврдувањето на амбивалентноста, е постоењето на акх(у). Група на демони, или гранично зли суштества, која понекогаш се споменува во релација со соперниците, непријателите и неоправданите мртви, се преобразените духови (акху), духовите на луѓето кои успеале да достигнат живот после смртта. Човек кој водел живот посветен на тоа да стане акх сепак може да стане демон. Според магиските формули од *Книга на мртвите*, акх е благословен мртов на кого му е дозволен непрекинат пристап кон различните региони на животот после смртта, како и слободен премин кон светот на живите. Акху, или духовите на оправданите мртви, можеле да се појават како добронамерни духови, но се случувало тие да имаат и моќ, способност и волја потенцијално да ги загрозуваат живите, на сличен начин како генеричките непријатели и неоправданите мртви со кои се појавувале.<sup>83</sup>

Во еден текст од *Текстовите на саркофазите*, овие демони се опишани како дел од апотропејски список (односно список на опасни суштества и концепти, #47). Ако кој било бог или дух (акх) и која било мртва личност им се спротивстави на починатите, ќе биде заробена во владеењето на Оној кој е опасен.

Во староегипетските погребни текстови се наведуваат неколку делови на душата: физичкото подрачје (или физичкото тело, кхет), духовното тело (сах), името или идентитетот (рен), личноста (ба), двојни-

<sup>83</sup> Овие благословени духови биле побожни, не сториле гревови, и затоа биле оправдани; биле наградени така што им била дадена важна позиција на бродот на сонцето, значи како помошници на Ра. Како добронамерни духови тие помагале во судењето на починатите и дејствувале како посредници меѓу божествата и луѓето. Но, доколку биле запоставени, ако нивните гробници биле уништени, ако нивното место за почивање било несоодветно, тогаш добивале демонски карактеристики (H. Te Velde, „Dämonen“, 982).

кот (ка), срцето (иб), сенката (шут), моќта и/или обликот (секхем) и комбинацијата на духовите на починатиот што успешно преминал кон животот после смртта. Низ долгата историја на старите египетски верувања концептот за акх се менувал – сепак, може да се генерализира дека, што се однесува до животот после смртта, акх е починатиот кој се преобразил, и кој често бива идентификуван со светлина.<sup>84</sup>

Одушевувањето (во смисла на реанимација, не на воодушевеност, иако и таа би била очекуван одговор) на акх е можно само доколку се следат соодветните погребни и континуирани ритуали. Идејата била мртвиот да стане (како) жив, и затоа во оваа смисла се развила идејата за извесен вид на дух или на шетачко мртво суштество. За акху се верувало дека може или да им наштетат или да им бидат корисни на живите, во зависност од околностите. Така, тие може да предизвикаат кошмари, грижа на совест, споболеност и т. н. Се верувало дека акх може да се повика со молитва, или преку писма, за да помогне на членовите на семејството, интервенирајќи во домашни расправи. Акх умеел да влијае на божествата, кои, пак, имале моќ да влијаат нештата на земјата да се подобруваат, но и да извршуваат казни.

Познатата староегипетска приказна, *Консуемхеб и духот*, инаку позната како *Приказна за дух*, раскажува за несреќен дух чиј мир бил нарушен. Оваа приказна за духови, нецелосно зачувана на остракони од Рамзескиот период, не звучи морничаво како модерните приказни од хорор жанрот, но во неа има дух со сериозен проблем. За починатиот Египќанец кој поминал низ соодветни ритуали, смртта била вид на продолжување на животот. Како што може да се заклучи од прославите во гробниците, односот меѓу мртвите и живите не бил секогаш мрачен или страшен. Живите можеле да комуницираат со мртвите преку писма; на пример, во *Поучувањето на Аменемхет* е покажано како мртвиот крал нуди совети за неговиот син и наследник. Египетските духови не се а priori страшни или морничави, туку се личности со кои може да се општи, и кон кои живите имале мошне прагматичен однос.

Високиот свештеник Консуемхеб (Хонсуемхеб, Консемхаб), противникот во оваа приказна, е повикан да помогне на човек кој моралноќта да преспије до гробница во тебанскиот некрополис, но бил разбуден од духот кој таму си живеел. Овој дел од текстот е изгубен, но може да се претпостави од реакцијата на Консуемхеб.<sup>85</sup> Тој ги повикува богови-

<sup>84</sup> F. Dunn Friedman, "Akh", D. B. Redford (ed.), *The ancient gods speak: a guide to Egyptian religion*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2002, 7.

<sup>85</sup> Користена е „A Ghost Story“, W. K. Simpson (ed.), *The literature of Ancient Egypt, An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, Yale University Press, New Haven-London, 2003, 112-115.

те од неговиот гроб, за да го повика духот. Кога духот доаѓа, Консуемхеб го прашува за неговото име (се вика Небусемех), а потоа нуди да му изгради нов, соодветен гроб, со позлатен лотосов (зизифов) ковчег. Ваков дрвен (и убав) ковчег би му овозможил мир на духот, но тој не се чини убеден од намерите на свештеникот. Консуемхеб, седнувајќи до духот, тажно посакува да може да ја сподели несреќната судбина, лишувајќи се себе од храна, вода, воздух и дневна светлина.

Потоа Небусемехх раскажува за својот минат живот, за својата воена кариера, и за својот погреб: фараонот му дал ритуални садови за складирање на внатрешноста при мумифицирањето, саркофаг од алабастер и пространа гробница. Гробницата, меѓутоа, делумно пропаднала, со што ветрот дошол до погребната одаја. Духот е сомничав и затоа што имало и други, пред Консуемхеб, кои се имале понудено да му ја поправат гробницата, а сепак не го исполниле ветеното. Консуемхеб му вели на духот дека ќе се обврзе да ги исполни неговите барања, како и дека ќе ги праќа своите слуги да му носат дневни понадици на гробот. Овде текстот се прекинува, а од следниот фрагмент дознаваме за напорите на тројца мажи пратени од Консуемхеб во потрага по соодветно место за нова гробница за духот. Конечно наоѓаат добро место, и се враќаат во Карнак, каде свештенствува Консуемхеб, радосен, го известува одговорниот за областа за неговиот план. Потоа текстот ненадејно завршува, но останува да замислуваме среќен крај со исполнето ветување, и дух кој си го пронашол мирот.

Акху, во нивната разочарана форма, се поврзуваат со она што во совремието би биле ментални состојби на емоционална растроеност, на психичка вознемиреност, на кошмари (замислени како нешта кои спаѓаат ноќе, страшни нешта што влегуваат дома), како и со менталните растројства предизвикани како резултат на (заразни) болести. Имајќи ја способноста да патуваат низ световите, разочараните акху можеле да напаѓаат како кошмари.

Реконструкцијата на приватната ритуална практика во Стар Египет не е едноставна, затоа што доказите што постојат нудат само ограничени увиди во специфичните аспекти од одредени времиња и места. Сонот и така е суштински лично искуство, чија содржина останува невидлива сè додека не се соопшти, а споредено со други типови на документирање, и таквите соопштувања се споменуваат извонредно ретко низ изворите од фараонски Египет. Сепак, од достапните споменувања, може да се претпостави дека сонот, добар или лош, бил сметан како надворешна појава, како дојден од надвор – како лиминално подрачје меѓу светот на живите и божественото/подземното. Соништата се сметале за добри

или лоши, а на кошмарите се реферирало како на некакви (анимирани) суштества кои ги напаѓале оние кои спиеле (особено ако биле ранливи). Интересно е што во староегипетски рамки не се верувало дека се сонува како дејство. Не се сметало дека се „прави сонување“, сонувањето не е дејство, туку „се гледа сонот“ или „се гледа нешто во сонот“.<sup>86</sup>

Според ова, сонот е феномен што не може да биде контролиран, надворешен на сонувачот. Сонот се сметал за врска меѓу жителите на овој свет и жителите на „другиот свет“, на светот отаде, Дуат, подрачјето населено од боговите, оправданите мртви и неоправданите мртви. Во текстовите од типот на *Поуките на Пхахотен* се користи метафората за соништата за да се истакне она што е ефемерно, на кое не може да му се верува и кое е потенцијално опасно. Во други текстови сонот се третира како лиминалното подрачје меѓу двата света, како место во кое границите се ублажени, што овозможува жителите на едниот свет да може да станат видливи за жителите на другиот свет. Се верувало дека мртвите биле способни да се движат слободно меѓу двата света, имајќи пристап во подрачјето на живите, и се чини дека имале контрола врз таквите премини. Живите, ако се претпостави дека сонот е нешто надворешно на нив, немале контрола врз она што го сонувале.<sup>87</sup>

<sup>86</sup> K. Szpakowska, „Demons in the Dark: Nightmares and other Nocturnal Enemies of Ancient Egypt“, P. Kousouli (ed.), *Ancient Egyptian Theology and Demonology: Studies on the Boundaries between the Divine and Demonic in Egyptian Magic*, Peeters, Leuven, 2011, 64.

<sup>87</sup> *Писмата кон мртвите* ги покажуваат најраните зачувани обиди за директна комуникација преку соништата со жителите на светот отаде. Текстовите датираат главно од крајот на Старото кралство до раното Средно кралство. Се работи за дваесетина текста кои биле адресирани кон починатите роднини или познаници на пишуваачот, и во кои се барале некакви услуги, во овој свет или во следниот. Векови подоцна, слични барања или молитви биле насочувани не кон мртвите, туку кон другите жители на Дуат, боговите. Со оглед на тоа што во раниот трет милениум директниот пристап кон боговите бил ограничен само на фараонот, пишуваачите на писмата ги адресирале кон мртвите (види A. H. Gardiner, K. Sethe (eds.), *Egyptian Letters to the Dead: Mainly from the Old and Middle Kingdoms*, Egypt Exploration Society, London, 1928). Соништата се појавуваат како начин за отадесветовна комуникација, како кога мажот ја моли починатата жена да му биде корисна и да се бори во негово име во сонот (*Писмо на стела*), односно, се надева на нејзината помош, и се надева дека таа самата ќе му потврди дека ја примила пораката во сонот (M. Guilmet, „Lettre a une épouse défunte (Pap. Leiden i, 371)“, *ZÄS* 99, 1973, 94–103). Во *Писмо на мртвиот Наг-ед-Деир 3737* пишуваачот споменува непосакувани посети во сонот од мртвот познаник, и затоа бара помош од починатиот татко, кого го замолува да интервенира и да спречи овој познаник постојано и засекогаш да го набљудува (W. K. Simpson, „The Letter to the Dead from the Tomb of Meru (N 3737) at Nag' ed-Deir“, *JEA* 52, 1966, 39–50). Краток коментар на *Писмо кон мртвите #13945*, Haskell Oriental Institute, кое не се содржи во A. H. Gardiner, K. Sethe, op. cit., види кај A. H. Gardiner, „A

Не треба да се смета дека сонувачите мислеле дека навистина влегуваат во Дуат, туку дека останувале надвор, немоќни да влијаат врз случувањата што во сонот им се одигрувале пред очи. Во познатата *Сказна на Синухе* има соодветна споредба: сонот е искористен за да ја нагласи неконтролираната и недоброволна природа на постапките (бегството) на Синухе.<sup>88</sup> Така, Синухе раскажува дека неговото бегство (како поданик на кралот), не било планирано, не му било на ум некое време; не се подготвувал за него. Синухе не знае што го одделило од неговата земја, и објаснува дека било како сон: како кога човек од едно место ќе се најде на друго (како кога човек од Делтата ќе се најде во Асван, или човек од мочуриштата - во Нубија). Тој не бил исплашен, ниту некој го бркал, ниту некој го спречувал. Сепак, неговото тело се згрчило, неговите нозе побрзале, и неговите сетила го преплавиле, додека богот кој го одредил бегството го привлекувал.<sup>89</sup>

Ако сонот е лиминална појава, тогаш сонувачот не влегува во Дуат, но се наоѓа некаде на периферијата, и се буди во состојба во која може да ги види и жителите на тој свет (покрај живите кои не се во негова близина). Поради опасностите што може да се појават во сонот (како вознемирувачки виденија), или да се предизвикаат за време на сонувањето (станувањето на сонувачот жртва на зло око), или да се случат (нападите од злонамерните мртви во кошмарите), соништата може да бидат непријатно искуство, што се потврдува од *Писмо кон мртвите*,<sup>90</sup> како и во вклучувањето на лошите соништа во список од Средното кралство на непријателски индивидуи, групи, и недопирливи сили што може да наштетат.<sup>91</sup> Зачувани се магиски прескрипции, главно од Новото кралство, што вклучуваат инструкции за избегнување или одбивање на разновидни зли суштества, како оние кои се одговорни за кошмарите.<sup>92</sup>

---

New Letter to the Dead“, *JEA* 16, 1930, 19–22. Види и K. Szpakowska, „The Open Portal: Dreams and Divine Power in Pharaonic Egypt“, S. Noegel, J. Walker, B. Wheeler (eds.), *Prayer, Magic and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, Philadelphia, 2003, 111–124.

<sup>88</sup> Синухе е службеник кој го придружува принцот Сенвсред I кон Либија. Тој наслушнува разговор поврзан со смртта на Аменемхет I и бега кон Канаан, напуштајќи го Египет. Таму си го живее животот, неговите синови исто така стануваат успешни, и кон крајот на животот се моли за безбедно враќање во татковината. Синухе добива покана од кралот да се врати, која тој мошне трогнато ја прифаќа.

<sup>89</sup> 222-230, „Story of Sinuhe“, W. K. Simpson (ed.), op. cit., 54-66.

<sup>90</sup> ag' ed-Deir 3737, W. K. Simpson, „The Letter to the Dead from the Tomb of Meru (N 3737) at Nag' Ed-Deir“, 39-52.

<sup>91</sup> K. Szpakowska, „Demons in the Dark: Nightmares and other Nocturnal Enemies of Ancient Egypt“, 67.

<sup>92</sup> На кошмарите специфично се однесуваат текстовите од p. Leiden I 348, 2; O. Gardiner 363; и Повикувањето на Изиди од p. Chester Beatty III, r. 10.10- 10.19.

Постои магија од Лајденскиот папирус, како „книга за бркање на ужасите кои доаѓаат за да се спуштат на човека во ноќта“ (или да „паднат на човека“).<sup>93</sup> Ваквото чувство на смачканост од нешто чудовишно или демонско кое се спушта или паѓа врз сонувачот, е состојба што типично се поврзува со анксиозен сон или кошмар. Семантички, се работи за сличен концепт во разни јазици. Генерализирајќи, во бројни јазици зборот за „кошмар“ го вклучува концептот за демон, или гоблин, дух, некакво зло суштество. Во грчката референца на оној кој ги предал Спартанците на Персицијте во зборот „кошмар“ (*ephialtes*), се забележува конотацијата на нешто недоверливо, потенцијално предавничко и опасно. Зборот „кошмар“ (во македонскиот, бугарскиот, рускиот, белорускиот, украинскиот и францускиот јазик, на пример), доаѓа од *chauchier*, односно латинското *calcāre* („притиска“, односно „потиснува“, „смачкува“, „гази“); и *mare*, демон или дух, или пак, животно за влечење.

„Мар“/*mare* е инкорпорирано во терминот во англискиот и холандскиот јазик и дел од словенските јазици, во кои има додавка на „ноќна“, па станува „ноќна мора“ во соодветната јазичка форма. „Mare“ како „кобила“ односно „животно за влечење“ одговара со асоцијацијата на коњите со кошмарите во митологијата. *Nightmare* во англискиот јазик е токму „ноќна кобила“, а германскиот *Mähre*, кобила, е мошне блиску до *Mahr*, што означува „кошмар“.<sup>94</sup> Во италијанскиот јазик е прилично очигледниот термин *incubo*, од *incubus*. *Pesadilla* и *pesadelo* во шпанскиот и португалскиот јазик го содржат значењето на *pesada*, „тежина, товар“.

Мара или маре е вид на злобен демон или гоблин, или зол женски дух, во германскиот, скандинавскиот, дел од словенскиот, романскиот, исландскиот фолклор и други, кој ноќе им седнува врз градите на луѓето кои спијат, ги смачкува, и предизвикува лоши сништа. Се смета дека зборот доаѓа од протоиндоевропскиот корен *\*mer-*, што значи „притиска“, „смачкува“ или „потиснува“.<sup>95</sup> За мара се верувало дека јава коњи за време на ноќта, што ги правело уморни и испотени до утрото. Мара, се верувало, ги исцедува луѓето и добитокот од енергија ноќе (после вознемирувачкиот сон). Покрај ова, мара може да ја сплете својата коса со косата на човек или животно кои спијат. Затоа, дури и за дрвјата се верувало дека паѓаат под влијание на мара, која им ги заплеткувала и кршела

<sup>93</sup> p. Leiden, I 348, vs. 2.

<sup>94</sup> За употребата на терминот „кобила“ во германскиот, холандскиот и полскиот јазик, како и за смачкувачката природа, или натежнувачко присуство на кошмарот, кај В. Terramorsi, „La figure mythique du cauchemar - Une écrasante presence“, *Cahiers de recherches médiévales et humanists* 11, 2004, 46-55.

<sup>95</sup> О. Н. Трубачев (ред.), *Этимологический словарь славянских языков, Праславянский лексический фонд*, Наука, Москва, 1990, 204-206.

гранките. Се верувало дека мари биле и вештерки што се трансформирале во животни. Мара можела да биде душата на личност, жива или мртва, која била грешна, која била онеправдана од некого, или која умрела без да се исповеда. Во голем број од верувањата постојат и бројни начини за заштита од мара, како кажување на молитви, облекување на специфични облекувања за спиење, пиење на кафе пред спиење, или љубезно поканување на мара на појадок.

Враќајќи се на Стар Египет – не се верувало дека низ подрачјето на живите едноставно шетале чудовишта. Чудовишните или неземски присуства се пратеници од светот отаде, од самите мртви, тие се суштества кои минуваат од едниот кон другиот свет. Во магијата од Лајденскиот папирус се повикуваат жителите на земјата на мртвите (машките и женските оправдани мртви, неоправданите мртви и соперниците), кои доаѓаат во подрачјето на живите, кои доаѓаат од рајот и од земјата, да се свртат назад, и да го замислат доаѓањето на група на моќни божества. Во магија од р. Chester Beatty, иако не се набројуваат овие „вообичаени осомничени“, лошите сништа се сметаат за освојувачи или напаѓачи кои треба да бидат избркани од сонувачот. Во р. Gardiner, магија за заштита на оние кои спијат, го има тоа (слично) множество на суштества (машките и женските соперници и мртви). Се работи за истите непријателски настроени мртви, соперници и генерички непријатели кои биле обвинувани за бројни проблеми во списоците од *Текстовите од саркофазите*, проколнувачките текстови, медицинските текстови и *Пророчките амајлиски декрети*. Најчесто се работи за проблеми поврзани со опседнување, со инвазија на индивидуата или на просторот, и инкантациите се насочени, како што беше споменато, кон нивно измамување, кон осуетување на нивните натрапнички планови.

На пример, една од магиите треба да ги спречи соперниците или мртвите (кои можеби се наоѓаат во телото на жртвата) да ѝ наштетат или дури и да ја убијат.<sup>96</sup> Во друг пример, магијата ја заштитува куќата од кој било непријател кој би нападнал дење или ноќе.<sup>97</sup> Други магии бил формулирани за да ги одвратат овие суштества, кои биле обвинувани дека се одговорни за чумата на годината, трески или настинки, растројства на очите, вклучително ноќно слепило, крвање (можеби поврзано со пометнување) или оние чии влијанија навлегувале во посебни делови од телото, како стомакот, главата или градите.<sup>98</sup>

<sup>96</sup> P. Chester Beatty, VI, vs. 2.5-9.

<sup>97</sup> P. Chester Beatty, VIII [8], vs. 1.1-2.4; VI, vs. 2.5-9 (*AEMT* #8).

<sup>98</sup> P. Edwin Smith, [53] 19.2-14 (*AEMT* #18); C. Leitz (ed.), *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, 79; p. Leiden I 348 [22] rt. 12.7-11; *AEMT*, #27, 39-41, 47, 55, 64, 76; R. Lucarelli, „Popular Beliefs in Demons in the Libyan Period: The Evidence of the Oracular

Беше споменато дека демоните гласници се поврзани со Подземјето, каде соработуваат со Озирис како негова војска. Тие, значи, имаат двојно влијание, и во овој свет и во Подземјето. Беше спомената #163 од *КМ*, каде стои формулацијата дека ако книгата се употребува на земјата, оној кој ја употребува не ќе биде грабнат од гласниците кои се непријатели на огрешените.

Постоењето и како демони кои носат болести и неволји, и како помагачи во Подземјето оди во прилог на замаглените граници на световите во Стар Египет, а со тоа и на погребната и секојдневната магија. Овие демони се споменуваат во погребните текстови и во магиските текстови од Новото кралство и подоцна, кои се однесуваат со секојдневната магија од вообичаениот живот (на живите). Лукарели забележува дека иако е вистинито дека треба да се разликуваат две реалности кога се говори за демоните во стар Египет – светот на живите и на мртвите – овие реалности се чинат комплементарни во религиозното верување во злите духови. Демоните од дневната религија и оние кои се споменуваат во амајлиските и магиските текстови понекогаш се истите што се појавуваат во погребните текстови. Идејата за барање на божествена интервенција и заштита во одбивањето или смирувањето на овие демонски сили останува истата и во светот на мртвите и на живите.<sup>99</sup>

Помала и поспецифична група се кхајти, убијците, касапите, односно оние кои колат, демоните на темнината, кои биле обвинувани за чумата, или слични ужасни зарази. За чумите одговорни се сметале и гласниците на Сакхмет, божицата поврзувана со одмаздата и гневот. Со Сакхмет се поврзувало речиси целосното уништување на човештото. Гласниците, касапите и талкачите се групи, или банди, контролирани од боговите, кои носат болести и разни неприлики. Популарноста на овие демонски банди растела особено во доцните периоди. Во Птолемајскиот период, инкантациите наменети за нивно одбивање ги има и во текстовите за ритуалите во храмовите. Во нив, овие демонски легии се претставени на сидовите заедно со богот или божицата кој/а ги контролира и ги испраќа на земјата, како Седумте стрели, раководени од Туту или Бастет.<sup>100</sup>

---

Amuletic Decrees“, G. P. F. Broekman, R. J. Demarée, O. E. Kaper (eds.), *The Libyan Period in Egypt - Historical And Cultural Studies into The 21th – 24th Dynasties: Proceedings Of A Conference At Leiden University, 25-27 October 2007*, Peeters, Leuven, 2009, 238.

<sup>99</sup> R. Lucarelli, „Illness as Divine Punishment“, 57.

<sup>100</sup> Види кај R. Lucarelli, „Demonology during the Late Pharaonic and Greco-Roman Periods in Egypt“, *JANER* 11, 2011, 109–125. Демонскиот Туту ќе биде споменат на крајот на ова поглавје.

Демоните-касапи се појавуваат во *Текстовите од пирамидите*. Имаат небесно, или далечно божествено потекло (или се смета дека се мртвите декански богови).<sup>101</sup> Во *Пророчките амајлиски декрети (ПАД)* тие се извршители на божествената волја и казнувачи на земјата, главно во врска со агресивниот и потенцијално деструктивниот аспект на Секхмет. Демоните од Доцниот и Птолемајскиот период исто така може да имаат улога на заштитници од зло на храмовите, на светите места.<sup>102</sup> Во *ПАД* демоните кои колат се во списоците заедно со талкачките демони.<sup>103</sup>

Овие демони се општо асоцирани со Бастет во различните инстанции во магиските и ритуалните текстови на Доцниот и Птолемајскиот период. Постои иконографска претстава во *Книгата на ноќта*, каде се јавува тријада на суштества, жена меѓу двајца мажи, легнати на страна. Лукарели забележува паралела во западните фолклорни фигури на гремлините.<sup>104</sup> Овие демони на темнината, кои ѝ служат на Сакхмет, која произлегла од Окото на Ра, гласници насекаде присутни низ областите, донесуваат колеж, бунт, брзаат низ земјата, стрелаат со стрели од нивните усти и гледаат од многу далеку.<sup>105</sup> Гласниците, значи, се поврзани со Сакхмет, а кхајти, демоните на темнината, се почесто асоцирани со Бастет, подобронамерна божица, ако воопшто може во овој контекст да се градира (не)добронамерноста. Сакхмет ги води талкачките демони кои се појавуваат во текстовите за заразните болести како „минувачи“ (веро-

<sup>101</sup> J. P. Allen (trans.), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Brill Academic Pub, Leiden, 2005, 1535; I. E. S. Edwards (ed.), *Oracular Amuletic Decrees*, L1 rto 48, L2 rto 62, L5 vso 9, L6 rto 48, T rto 44, P3 rto 99, NY rto 33.

<sup>102</sup> Касапите на Ра му се закануваат на Апопис, а демоните-касапи на Секхмет го убиваат, си ги полнат устите со неговата плот и ја сркаат неговата крв, додека во Едфу се експлицитно споменати како чувари на храмот, како силните убијци во Едфу, или моќните крвници во Дендера. За р. Bremmer-Rhind I користен е преводот на Песните на Изида и Нефтида од статијата R. O. Faulkner, „The Bremner-Rhind Papyrus I“, *Journal Of Egyptian Archaeology* Vol. 22, 1936, 121-140; C. Leitz (ed.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen* V, Peeters, Leuven, 2002, 637-638.

<sup>103</sup> L1 rto 48-49/68, L3 45, L5 vso 10, L6 rto 49, P3 rto 100, NY rto 34, P4, 12-13, T2 rto 82.

Демоните кои колат се споменуваат во магиите за секојдневна употреба од Рамзескиот период, во ритуалните текстови на храмовите, а постојат и индикации за локален култ во птолемајска Теба, што подразбирал и вклучување на нивните епитети во демотските лични имиња, за да вршат заштитна функција (види кај R. Ritner, „An Eternal Curse Upon the Reader of These Lines“, P. Kousoulis (ed.), *Ancient Egyptian Demonology. Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic*, Peeters, Leuven, 2011, 3-24).

<sup>104</sup> R. Lucarelli, „Popular Beliefs in Demons in the Libyan Period: The Evidence of the Oracular Amuletic Decrees“, 237.

<sup>105</sup> P. Leiden 343-346, 1, 1-2, 5 (користено од *AEMT* #13, 23-24).

јатно како вектори на ширење на контагионот). Во *ПАД* постојат демони нарекувани „велики“ кои населуваат базени, езера, бари, мочуришта.

Како индивидуални демони во магиските текстови се споменуваат неси, сехакек и самана-демон. Во некои од инкантациите, пак, воопшто не се споменуваат овие демони. Впрочем, треба да се има предвид дека не сè лошо во врска со животите на луѓето се поврзувало со надземски суштества.

Главната цел на *ПАД*<sup>106</sup> е магиска, но тие се сместуваат надвор од групата на магиски папируси во строга смисла. Се работи за божествени одредувања во смисла на претскажувања - она што бива пројавено низ пророштво, запишано од локалните свештеници во храмот, и дадено на новороденото дете за да го штити од злото. Во теократската држава на Амон во Теба, пророштвата играле значајна улога, а декретите покажуваат дел од личните религиозни потреби на верникот. Претскажувањата и нивната заштитна функција претставуваат верување одделно од, но комплементарно со, официјалниот култ на Амон-Ра, прославуван во химните од книжевноста на периодот како добронамерен бог кој се грижи за светот и за живите.<sup>107</sup>

За разлика од онтолошката и теолошка грандиозност изразувана во химните, потребите изразувани во *ПАД* се мошне практични и се однесуваат на добивање на имунитет од болести, одбегнување на повреди и опасности за време на патувањата, и заштита на домот од секакви непријателски средби, вклучувајќи ги и демонските суштества и нивните влијанија. За разлика од починатиот од *Книга на мртвите*, оној на кој се однесува магијата во *ПАД* не игра активна улога, не треба да се здобие со тајното знаење на имињата и местата за да може да ја надмине опасноста, туку има потреба да биде чуван, да биде безбеден. Се работи, значи, за одбранбена магија, нема потреба од подвизување, нема процес на иницијација како во погребните ритуали. Генеричката магиска формула е „јас/ти/ние... ќе го чуваме него/ќе ја чуваме неа безбеден/безбедна од .... (видот на опасност)“.<sup>108</sup>

Во погребната книжевност исто така постои одбранбена магија, но ограничена е на помал број на инкантации кои треба да го спречат

<sup>106</sup> Се работи за религиозни документи од Теба, од првиот дел на Либикиот период, од Дваесет и првата и почетокот на Дваесет и втората династија, собрани од Едвардс во четвртата серија од Хиератските папируси во Британскиот музеј (I. E. S. Edwards (ed.), op. cit.).

<sup>107</sup> R. Lucarelli, op. cit., 231.

<sup>108</sup> J. F. Borghouts, „Lexicographical Aspects of Magical Texts“, S. Grunert, I. Hafemann (eds.), *Textcorpus und Wörterbuch. Aspekte zur ägyptischen Lexikographie*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 1999, 151.

злото влијание на нечистите животни и демонските суштества. Во магиските текстови од секојдневниот живот, потребата од и примената на одбранбена магија е многу позастапена. Опасностите во земскиот живот на секојдневието се поразновидни од оние што се среќаваат во Подземјето, се чини – ова е очигледно од формата на амајлиските декрети, кои се како каталог на несреќи или лоши секојдневни искуства. Се работи за список на опасности и апотропејски елементи на кои би позавидел современ невротик, низ кои се забележуваат споменувања на демони и нивните епитети.<sup>109</sup> Демонизирани се и злите луѓе, кои заедно со апстрактните опасности се сметаат за злосторници против редот во создадениот свет.

Во *ПАД* се споменуваат злите духови (во машка и женска форма, и граматички и онтички), или акху. Генеричката формула е „Ќе се чувам безбеден/безбедна од .... секој машки и женски дух“,<sup>110</sup> или „ќе се чуваме од секое дејство на машки дух и секое дејство на женски дух“.<sup>111</sup> Оваа втора варијанта го прави експлицитен квалитетот на акху, смета Лукарели – се работи за активна, динамична моќ на земјата, што може да создаде пречки за живите, и затоа мора да биде олеснета, спречена.<sup>112</sup>

Како што беше споменато, акх од погребните текстови е благословен починат, во спротивност на проколнатите починати. Во пророчките декрети, и едните и другите се во списокот на зли суштества што треба да бидат одбегнувани (во *Текстовите од саркофазите* се споменуваат акху кои може да ги оштетат починатите, а во подоцнежната погребна книжевност почесто се појавуваат потенцијално опасните акху). Латентно опасните акху живеат во хумките на Подземјето, во сенките на Истоштените.<sup>113</sup>

Нејасно е дали овие опасни акху кои живеат во подрачјата на Подземјето се истите зли духови од кои живите бараат заштита во *ПАД*. Дури во Новото кралство тие биваат споменати во опасна смисла надвор

<sup>109</sup> J. F. Borghouts, op. cit., 168.

<sup>110</sup> L2, vso 34-35/L6 rto 99-100/P3 rto 100-101.

<sup>111</sup> T1, vso 22.

<sup>112</sup> R. Lucarelli, op. cit., 233.

<sup>113</sup> *BD*, #149. Истоштените се споменати и во #5, #7, и #153, и се чини дека претставуваат категорија на жители на Подземјето. Во #7 пишува дека Апопис живее на нив; во #153 демон-рибар сака да ги улови (R. Lucarelli, *The Book of the Dead of Gatseshen. Ancient Egyptian Funerary Religion in the 10th Century BC*, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, Leiden, 2006, 146). Истоштените се споменати и како демони кои донесуваат болест (p. Hearst 14,8 C; C. Leitz, *LGG*, vol. IV, 249; R. Lucarelli, „Popular Beliefs in Demons in the Libyan Period: The Evidence of the Oracular Amuletic Decrees“, 233).

од погребната книжевност.<sup>114</sup> Најдоцна кон крајот на Новото кралство, се верувало дека духовите кои им влијаат на живите доаѓаат од светот отаде. Календарите на среќни и несреќни денови ја забележуваат важноста на одржувањето на духот задоволен, за да не предизвикува штети. Акх (духот) треба да биде смирен, и треба да му се дадат понуди.<sup>115</sup> Злите духови акху (машки и женски) се спречуваат да влезат во телото преку инкантацији од магиско-медицинскиот папирус Edwin Smith, каде се исто така споменати заедно со луѓето и боговите во формулацијата „луѓе, богови, акху и починати, држете се подалеку од мене! Јас сум Ужасот!“<sup>116</sup>

Во *ПАД* се споменуваат и демоните поврзани со некакво место. Местото со кое тие се (по)врзани е најчесто некаква вода (може да бидат реки, мочуришта, извори, езера), но некои од нив се наоѓаат на земјата, поврзани со планините или улиците, или дури и небото. Ваквото поврзување со одредено место потсетува на тополошката класификација на демонското, односно фолклорниот обичај на верување дека (и) местата од средина, од познатиот пејсаж, може да бидат запоседнати од натприродни суштества.<sup>117</sup> Тие може да бидат поврзани и со луѓе (со маж или жена, или дури со семејство). Нема текстуално објаснување за потеклото, природата, иконографијата или посебната улога на овие суштества, иако на едно место се споменува дека таквиот демон е создаден од злонамерните богови да постапува против човекот.<sup>118</sup> Се чини, забележува Лукарели, дека сопственикот на амајлискиот папирус не е заинтересиран за ништо во врска со овие суштества, освен за тоа да биде спасен од нив.<sup>119</sup> Затоа, може да се смета дека се работи за зли духови кои живеат на различни места од земјата и небото и кои ги опседнуваат човековите суштества. Покрај ова, тие ги претставуваат и починатите роднини, што потсетува на приказните за духовите од западниот фолклор.

Демоните на ужасот се појавуваат во два декрета. Покрај ова, постои „ужасниот“, од храмот во Едфу, посведочен во ритуалната сцена на убивањето на Сет, со кого може да се асоцира ужасноста (а со тоа и епи-

<sup>114</sup> Најраниот извор е *Поучувањето на Ани* („The Instruction of Any“, M. Lichtheim (ed.), *Ancient Egyptian Literature, Vol. II: The New Kingdom*, University of California Press, Berkeley, 1976, 135–146).

<sup>115</sup> „Книга за повикување на акху“ (P. British Museum, 604 vso, II, 26; cf. референците од *LGG I*, 41ff).

<sup>116</sup> P. Edwin Smith XIX, 6; XVIII, 18; XIX 6; cf. p. Leiden I 348, nr. 6, n. 10, p. Chester Beatty VIII.

<sup>117</sup> D. Frankfurter, *Evil Incarnate: Rumors of Demonic Conspiracy and Satanic Abuse in History*, Princeton University Press, New Jersey, 2007, 18.

<sup>118</sup> L2 Vs. 84-85.

<sup>119</sup> R. Lucarelli, „Popular Beliefs in Demons in the Libyan Period: The Evidence of the Oracular Amuletic Decrees“, 263.

тетот на овој демон). Зол гласник се појавува и во оддел 29 од *Книга на мртвите*, во инкантација со која треба да се одбегне срцето да биде зафатено од демонски суштества. На почетокот на магијата, починатиот ги одвраќа гласниците на (секој) бог.<sup>120</sup>

Духовите на оправданите починати имаат потенцијал да станат гневни одмаздници, доколку контекстот во кој продолжуваат да постојат го предизвика тоа. Она што е иницијално добро, не нужно добронамерно, но барем вредносно неутрално, поради лош третман може да стане демонско и страшно. Уште еднаш се потврдува дека демонското не е чисто зло, како што и злото не е нужно демонско по природа. Затоа, и во овој контекст може да се говори за амбивалентност во поимањето на демонското и лиминалното во древните верувања.

### КОРИСНИТЕ ДЕМОНИ ЗАШТИТНИЦИ

Некои од суштествата кои се појавуваат во погребната книжевност (низ *Текстовите од саркофазите*, *Книга на мртвите*, *Кралските книги за животот после смртта* од Новото кралство, на пример), може да се чинат демонски, често биваат претставувани како животни кои мавтаат со ножеви, или како хибридни суштества, но сепак не се нужно, или *per se*, зли. Ретко имаат имиња, но се знаат според епитетите што ја опишуваат нивната природа како непријателска или дури и смртоносна. Тие се определени како „Голтачи на сенки“, „Големи и огнени“, „Врескачи“, „Оној кој е грабач“, „Оној чие лице е жешко“, и долгиот опис „бог кој живее од жртвено месо, со лице на пес, со човечка кожа, чувар на свивањето на текот на огнот, кој голта сенки, кој грабнува срца, кој фрла со ласо, а кој сепак не бива виден“. Тие биваат нарекувани „нетјер“<sup>121</sup>, што е еквивалентот за „бог“. Ова ги потврдува како оние кои го населуваат животот после смртта, но тие сепак не се во истата онтолошка и теолошка категорија како боговите кои имаат имиња, сложени приказни и природи, и развиени култови.

Иако имале сурова природа, тие не треба да се сметаат за демони во смисла на суштества кои се непријателски настроени кон луѓето, за-

<sup>120</sup> R. Lucarelli, „Demons in the Book of the Dead“, 205-206. Гласниците, не треба да се забораваат, се поврзани со Секхмет во погребните и во магиските текстови, како и во текстовите од храмовите (*LGG II*, 364ff).

<sup>121</sup> Називот „нетјер“, што се преведува со „бог“, иако одговарал посебно на високите божества од пантеонот, можел да се примени на каква било моќ со натприроден карактер, и во одредени случаи и на луѓе (D. Meeke, *Génies, anges et démons : Egypt - Babylonie - Israël - Islam - Peuples altaïques - Inde - Birmanie - Asie du Sud-Est - Tibet - Chine*, 20-21).

тоа што имаат првенствено заштитничка функција на чувари. Нивната улога е да ги чуваат боговите, светите простори, патиштата, премините, како и праговите кон животот после смртта. Од нив се очекувало да даваат пристап кон забранетите места само на оние кои во нив припаѓале, како боговите и оправданите мртви. Непријателското однесување на овие суштества е само кон оние кои не припаѓаат на местата за чија заштита тие се задолжени. Во оваа смисла, тие се духови заштитници. Оружјата кои ги носат со себе се традиционалните ножеви,<sup>122</sup> копја и ками, но и кобри, за кои се верувало дека им помагаат во штитењето на луѓето на земјата од оние демони кои се враќале од животот после смртта за да прават зулуми.<sup>123</sup>

Беше споменато дека општо земено, демоните се делат на стационарни, топични (асоцирани со Подземјето, или со светите места), и тоа се демони-чувари, и талкачки демони, кои општо земено се штетни и

---

<sup>122</sup> Сликата на демон кој држи нож во едната рака е релативно честа во античката египетска религиска иконографија. Суштества кои клечат држејќи големи ножеви се присутни во *Текстовите на саркофазите*, во различните *Кралски состави за животот после смртта*, на украсени ковчези и разни други предмети и места. Работејќи на базата на податоци на проектот за староегипетската демонологија (Ancient Egyptian Demonology Project: 2K), Шпаковска забележала дека дел од демоните држат оружја на начин кој вообичаено не се гледа низ староегипетските претстави: на нивните стапала или на задните нозе (доколку имат четири или повеќе). Покрај ова, интересно е што избраното оружје за стапалата е секогаш нож. Ваквите слики се ретки во уметноста на Стариот Египет – ножеви се појавуваат на стапалата на Туту, но тоа божество не се појавува сè до Птолемајскиот период. Значи, тие се атипични за староегипетската уметност, а мошне е тешко да се пронајдат примери за вакви натприродни суштества со „стапалски ножеви“ во која било култура, забележува Шпаковска. Ваквата појава ја нема во останатите медитерански култури, ниту подалеку. Дури и индиските божества Кали, Дурга и Бхаирава, познати по тоа што држат цел арсенал оружја во нивните бројни раце и други делови од телото, не ги употребуваат на стапалата. Интересно е што освен на Туту, претставувањето на ножеви на стапалата или секундарните екстремитети (на демоните) се чини ограничено на специфични староегипетски суштества кои се појавуваат на предмети (главно мебел) во еден специфичен период (од Аменхотеп III до Деветнаесеттата династија). Во своето истражување Шпаковска ја разгледува појавата на демонот со ножеви на стапалата во рамки на контекстот на појавување, самото оружје, позите и слично - K. Szpakowska, „Feet of Fury: Demon Warrior Dancers of the New Kingdom“, R. Landgráfová, J. Mynářová (eds.), *Rich and Great - Studies in Honour of Anthony J. Spalinger on the Occasion of his 70th Feast of Thoth*, Charles University in Prague - Faculty of Arts, Prague, 2016, 313-323.

<sup>123</sup> Моќта на овие чувари можела да биде повикана преку сликање на апотропејски магиски додатоци за заштита на ранливите категории (како мајката со новороденчето, децата, болните). Покрај ова, како што беше посочено, постојат заштитните формули за мирен сон во текот на ноќта.

опасни. Чуварите се топографски ограничени, и имаат добронамерна функција кон оние кои имаат тајно знаење за нивните имиња и за тоа како да се соочат со нив во Подземјето. Чуварите исто така може да имаат заштитна функција на одредени свети места, каде нивната моќ е најизразена. Овие доминантно фиксни демони се поврзани со природните места кои ги населуваат, како реки или планини, и нивното штетно влијание е ограничено врз неовластените минувачи, кои ги напаѓаат.<sup>124</sup> Ваквата агресивна природа на демоните чувари не е злобна *per se* – тие се силно заштитнички настроени кон местата за кои се одговорни. Затоа, тие суштински се разликуваат од талкачките демони кои расејуваат болест, ги освојуваат човековите тела, или прават наезди на местата на кои инаку не им припаѓаат. Демоните чувари се клучни во заштитата на светот отаде, затоа што ги чуваат портите и подрачјата на светот на мртвите, како и лиминалните подрачја за кои се назначени.

Суштествата кои внимаваат на портите, порталите и вратите се опишани во *Книгата на мртвите* (144-147), а вратите и чуварите на вратите кон Подземјето се тема и на други погребни текстови, како *Книгата на портите* и *Книгата на ноќта*. Демонските чувари на светите лиминални места, меѓу земјата и Подземјето, меѓу живите и мртвите, светото и профаното, чистото и нечистото, се присутни и низ верувањата во Месопотамија, како и во будизмот и хиндуизмот, на пример. Во магиските записи од *Книга на мртвите*, починатите комуницираат со чуварите на вратите, често во директен дијалог.<sup>125</sup>

На онтолошко рамниште, се работи за демони, не за божества (и секако не за луѓе). Демоните се натприродни суштества кои посредуваат меѓу боговите и луѓето, и иако имаат моќи како божествата, не може да се идентификуваат со членовите на официјалниот пантеон. Демоните имаат специфични задачи и улоги за исполнување, кои се често резултат на волјата на боговите (во оваа смисла тие им служат на боговите). Во случајот на чуварите на вратите, нивните моќи и функции се фокусираани на лиминалното свето место кое го чуваат. Во пиктографските претстави тие се хибридни суштества (човечко тело-животинска глава) или

<sup>124</sup> C. Leitz (ed.), *LGG II*, 506.

<sup>125</sup> Овие магии се појавуваат и на ковчези, во гробници и во храмови (L. Kákosy, 1982. „Temples and funerary beliefs in the Graeco-Roman epoch“, Centre national de la recherche scientifique (France), *L'égyptologie en 1979: Axes prioritaires de recherches*, Editions du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1982, 117–127), а претходниците на #144 и #147 се наоѓаат во *Текстовите на саркофазите* (P. Bargaet (trad.), *Le livre des morts des anciens égyptiens. Littératures anciennes du Proche Orient 1*. CERF, Paris, 1967, 190, 203; R. Lucarelli, „The Guardian-demons of the Book of the Dead“, *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 15, 2010, 85-86).

сосема антропоморфни. Тоа што овие демони се и визуелно претставувани, за разлика од другите демони кои се вообичаено само споменувани, оди во контекст на потребата покојните да ги знаат не само по нивното име, што е неопходно,<sup>126</sup> туку и да имаат јасна визуелна претстава, за да умеат да ги препознаат.

Изгледот на демоните е сличен на хибридниите божества, со тоа што составот е поразновиден (од мачки и кучиња, магариња и нилски коњи, соколи и мршојадци, до инсекти, шкорпии и други). Претставувани се држејќи ножеви, правејќи анк-знаци (анк-симболот го претставува клучот на животот, или на живототворниот Нил, односно вечниот живот), а придружени се и од растителни елементи. Ова се јасни симболи за потенцијално добронамерната природа на овие суштества.<sup>127</sup> Во магиите од #144 и #147 од *Книга на мртвите* се работи за варијанти на истиот текст, во кој се реферира на седумте порти на куќата на Озирис на западот и на боговите кои се во нивните пештери додека понудите за нив се на земјата. Портите се чувани од тријади на демонски суштества за секоја порта (и тоа чувар на порта, набљудувач и најавувач).<sup>128</sup>

Овој текст не се занимава со иконографијата на ваквите варијанти,<sup>129</sup> иако анализата би помогнала да се идентификува еден прототип од кого произлегуваат различните папируси, или, доколку се работи за историја на уметноста што се занимава со потеклото – да се идентификува работилницата која иницијално ги произвела, како и подоцнежните трансформации. Од теолошка перспектива, можно е неконзистентноста на претставувањето (секој чувар има различни форми на глави, на пример) да ја симболизира нивната способност за манифестација во различни облици. Епитетите и композитните имиња што се употребуваат за чуварите се однесуваат на деловите од нивните тела, или на некаква карактеристика што ја покажува нивната заштитна, но и потенцијално агресивна (доколку е потребно) природа. Чуварите, кои иницијално припаѓа-

<sup>126</sup> Знаењето на името на суштествата, местата и светите предмети е еден од главните принципи на погребната магија, и се појавува често во магиите од *КМ* (на пример, во магиите за знаење на бас на светите места, #107-109, #111-116).

<sup>127</sup> R. Lucarelli, „The Guardian-demons of the Book of the Dead“, 87.

<sup>128</sup> Лукарели нотира дека вињетите што ги придружуваат овие магии, особено од Доцниот период и Птолемајските папируси, претставуваат само еден или два од елементите на тријадата (164 n. 1166, 165 n. 1167, R. Lucarelli, *The Book of the Dead of Gatseshen: Ancient Egyptian funerary religion in the 10th century BC. Doctoral thesis*, University of Leiden, 2006, 204). Магиите 145 и 146 се варијанти на истиот текст, што се однесува на преминот низ порталите.

<sup>129</sup> Корисен осврт на дел од темата, на пример, N. Guillou, „Génies funéraires, croque-mitaines ou anges gardiens? Étude sur les fouets, balais, palmes et épis en guise de couteaux“, S. H. Aufrère (ed.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal*, Montpellier, 1999, 365-417.

ат на светот отаде, во ритуалниот контекст на птолемајската практика помагаат во засилувањето на војската на заштитници на храмовите.<sup>130</sup>

На сидовите на втората западна капела<sup>131</sup> на Озирис од птолемајскиот храм на Хатор кај Дендера се прикажани сцените од *КМ* #144, #145 и #146. Од комплексот на капели, средните имаат лиминална функција и го претставуваат динамичкиот и чувствителен момент на транзиција меѓу ритуалите посветени на мистериите на Озирис за време на месецот кои-ак (четвртиот месец во календарот, односно четвртиот месец на Акхет, или излевањето на Нил) и процесот на смрт и воскресение на богот.<sup>132</sup> Во периодите на премин, силите на хаосот се особено активни, поради што декорациите на средните капели имаат апотропејска функција, а инкантациите од *Книга на мртвите* прилежани на нив се асоцираат со влегувањето во подрачјето на мртвите.

Функцијата на демоните чувари е да ги отвараат портите кон Подземјето за Озирис. Ова значи дека тие имаат клучна космошка-ритуална димензија во одржувањето на редот преку повторното раѓање на Озирис и неговото владеење со подрачјето на мртвите.<sup>133</sup>

Демоните чувари се дел од множеството на духовите чувари на храмовите, затоа што нивната функција е отварањето на патот, односно

<sup>130</sup> Ваквата функција на чувари на Подземјето е можеби инспирирана од човечките, смртни чувари на портите на храмовите, што било одговорна и света функција (види кај R. J. Leprohon, „Gatekeepers of this and the other world“, *JSSEA* 24, 1994, 77–91).

Можно е да се работи за инспирираност, секако, но доколку акцентот е врз светоста на функцијата, а во примордијалните верувања движењето на важноста на дејствата оди од светото кон профаното (примарно е светото, а поради него, и налик на него, се формира профаното), тогаш, поверојатната претпоставка е дека се работи за комбинирани практично-религиозна функција: на храмовите им треба чување, но тоа е според устројеноста на Подземјето и порталите кон него.

<sup>131</sup> Терминот „капела“ е задржан, но треба да се има предвид контекстот – не се мисли на христијански параклис, секако, туку на мал простор за религиски дејства (како молитви или ритуали).

<sup>132</sup> S. Cauville, *Le temple de Dendara: Les chapelles osiriennes*, vol. 2, Institut français d'archéologie orientale du Caire, Le Caire, 1997, 209–210. За извадоците од *КМ* #144 во храмот на Абидос на Рамзес II, и на #146 во храмот на Хибис кај ел-Харга, види op. cit., 2, 166, n. 342.

<sup>133</sup> Во верзијата од Дендера, сцената го покажува Хор, придружуван од Анупис, која го поздравува Озирис на влезот на портите (функција која во папирусите ја исполнувал починатиот, кој има, очекувано, централна улога во контекстот).

Во *КМ* во деловите од #145 и #146 од папирус од Дваесет и првата династија, починатиот е претставен како им го нуди своето срце на чуварите. (K. Gozdawa-Golebiowska, „Chapter 146 of the Book of the Dead of *wsrHAtms* SR 6/10249 TR 14.7.35.7“, Egyptian Museum Collection, Cairo, 2009, *GM* 223, 53–61, apud R. Lucarelli, „The guardian-demons of the Book of the Dead“, 88).

на преминот на вратите и портите што ги одделуваат различните подрачја (светото и профаното, земското и подземното). И погребната магија (отварањето на портите на Подземјето) и ритуалите во храмовите (пристапот кон најскриените простори каде се изведуваат тајните ритуалеми) зависат од ваквата способност. Затоа, демоните чувари се суштински дел од, односно врска меѓу, секојдневната ритуална магија, и свечената погребна магија. Изјава која се повторува од страна на починатиот е „отвори ми пат, затоа што те знам, го знам твоето име, го знам името на богот кој те чува“; „вратите на подземјето се отворени за тебе (Озирис)“.<sup>134</sup>

Во ритуалот од мистериите на Озирис, во кој треба на Озирис да му се дозволи да владее во име на Тивката земја (Подземјето), се споменуваат различни демонски и божествени жители на подземниот свет, од кои се бара на богот (односно на починатиот) да му дадат пристап, да го штитат и да го обожуваат. Во ритуалот е јасно дека клучно е познавањето на имињата на демоните за да се добие дозвола за премин.<sup>135</sup>

Демоните од Стар Египет во претходните оддели беа разгледани во нивната двојна функција – како штетни и како корисни натприродни лиминални суштества. Демоните може да бидат вектори на зарази и болести, донесувачи на несреќи, запоседнатост и маки, или чувари на одбрани, свети места, на премините низ различните онтолошки сфери. Амбивалентноста на демонското се забележува и во верувањето според кое дури и страшните и ужасни гласници-демони, одговорни за мизеријата во светот на живите, всушност исполнуваат укажи на боговите, и помагаат казните во светот на мртвите да бидат соодветно извршувани. Тие исполнуваат божествено доделени функции и учествуваат во уредувањето на земјата и Подземјето. Демоните-чувари, пак, имаат клучни свети онтолошки улоги во одржувањето на граничните подрачја меѓу слоевите на

<sup>134</sup> *KH*, #144, #145.

<sup>135</sup> J.-C. Goyon, *Le papyrus d'Imouthès, fils de Psintaês. Au Metropolitan Museum of Art de New York (P. MMA 35.9.21)*, MMA, New York, 1999, 17–26.

Темелна споредба на имињата на чуварите од *KM* #144; од храмот на Дендера, *Dendara X*, 345–346, кај S. Cauville, op. cit., vol. 1, 186–187; види табела 1, кај R. Lucarelli, „The Guardian-demons of the Book of the Dead“, 93). Многу од чуварите имаат двојни имиња, едното се однесува на некаква физичка карактеристика, а другото на однесувањето. Потојат и трансформации на имињата: демонот со глава на сокол кој иницијално е „прислушувач, наслушувач, слушач“, станува „Чувар на отровот“; друг демон е нарекуван „Отровниот“, што оди во прилог на потенцијално деструктивната природа на овие инаку добронамерни демони.

светот. Затоа, може да се заклучи дека иако демоните никако не може да се апстрахираат или дистанцираат од концептот на зло, сепак треба да се разгледуваат и како амбивалентно, а не само како зло и штетно постоење во светот.

## ПОДОЦНЕЖНИОТ БОЖЕСТВЕН СТАТУС НА ДЕМОНИТЕ

Низ Новото кралство и во Третиот преоден период, божествата и демоните биле групирани како две категории кои се одделни, но дел од истото множество на суштества на светот отаде. Од Доцниот период, особено грчко-римскиот период, ваквата дистинкција сè повеќе се замаглува. Назнаки за ова се забележуваат веќе во Новото кралство, во магиските папируси низ кои за многу болести се обвинуваат гласниците на Сакхмет (која и понатаму е божица-воин, и божица на лекувањето), на тој начин додавајќи ѝ ја на божицата улогата на управителка на демоните. Дури во Доцниот период оваа сличност, или соработка, меѓу боговите и демоните станува експлицитна и јасна низ бројни формални средства, што се забележува во концепцијата на божеството Туту, кое во грчко-римскиот период имало култови во храмовите. Туту бил бог со демонски карактеристики, односно бил сметан за Господар на демоните. Сет, пак, како што ќе биде посочено во следното поглавје, е одличен пример за бог кој, и покрај припишуваната демонска природа, сепак останал бог, и на онтолошко и на култно рамниште.

Во доцните (и последни) фази од античката египетска религија се интензивира потребата за магиска заштита од натприродни непријателски сили. Но, треба да се внимава со ваквата генерализација: може да се говори за демонизирање на натприродното во Доцниот период и грчко-римскиот период, но само во методолошка конвенционална смисла. Не се работи за религиозна промена во која новите верувања во пренатприродното (или посредничко) натприродно постоење (на различни видови на суштества) ги заменуваат претходните, туку се работи за процес на вклучување, вклопување и објаснување на старите верувања и значења на култното однесување, во новите верувања. Не значи дека партикуларизирањето на заканувачките влијанија од натприродно потекло го заменило верувањето во семејта, односно онтолошката супериорност на официјалните богови од космогонијата и традицијата. Се работи за зголемување на бројот и разновидноста на посредничките суштества, или морално амбивалентните духови, односно на преодните суштества за кои се верувало дека влијаат на животот на земјата и преминот кон Подземјето.

Комбинацијата на верувањата значи дека египетската демонологија од Доцниот фараонски и од грчко-римскиот период е поврзана со претходните традиции, магиските и ритуалните текстови, и иконографијата на Старото, Средното и Новото кралство. Сепак, за да се тврди дека култот кон вишите божества не е заменет, туку дополнет, треба да се има некаква идеја за онтолошкиот статус на демоните. Беше споменато дека демоните во Стар Египет тешко се одделуваат од боговите во онтолошка смисла, односно, дека треба да се сместуваат во подрачјето на божественото или да се земаат за полу-божества (или божествени извршители). Од досегашните споменати функции на демоните, тие се очигледно отаде чисто човечката земска сфера, и се блиску поврзани со боговите, со Подземјето и со лиминалните подрачја, имајќи ја способноста да се движат низ световите. Демоните имаат натприродни моќи (иако не неограничени, туку определени и зависни од боговите); имаат способност да помагаат доколку се повикани во инкантациите; имаат функција на чувари на светите места и храмовите; имаат моќ да штетат и да казнуваат по налог на боговите.

Но, иако демонски-поврзаната (или демонски-базирана) магија била развиена и богата, и комуникацијата со демоните се подразбирала, немало култ кон демоните сè до Доцниот период, кога посредничките или преодните суштества станале позначајни. Отсуството на култ може да се должи и на асоцијацијата на демоните со штетност, агресивност и зли влијанија врз животите, смртта и постоењето после смртта на луѓето. Не е дека овие карактеристики не се поврзуваат и со боговите, но тие имаат онтолошко повисоко ниво, неограничени моќи, несфатливи аспекти, и додатни бројни функции. Затоа, како што беше покажано, староегипетскиот концепт за демон не е како старогрчкиот дајмон, ниту како она што подоцна се зема како pejоративно значење за демон од традицијата на асоцирање на демонското со ѓаволското.

Може да се каже дека демонот од староегипетските верувања ја врши функцијата на грчкиот дајмон, и заканата на подоцнежниот (христијански) демон, но има и други слоеви во концептот. Или – како што демоните живеат на лиминалните подрачја, така и нивната амбивалентност (во општа смисла) може да се смета за лиминално постоење – меѓу чувар, заштитник, помагач, и штетник, казнувач, носач на болест и на неволји. Посебните демони се ретко амбивалентни, но општата група на демонски суштества во староегипетските верувања не може да се смести во јасни рамки како дајмоните (иако и во позиционирањето на дајмоните се јавуваат нејасноти), или чисто злите демони. На пример, идејата

на Платон за дајмон од *Гозба*,<sup>136</sup> само во широка смисла кореспондира со староегипетскиот концепт за натприродните суштества, посредници меѓу боговите и луѓето, меѓу светот на живите и на мртвите, а во споредба со употребата во другите негови дела, исто така може да подлежи на анализа.

Телесноста на демоните е еден од проблемите во нивното онтолошко определување. Така, во староегипетските погребни композиции, демоните имаат тела, и тоа најчесто од хибридна природа, што е исто така типично за демоните од Месопотамија, како што беше неколкукратно нагласено. Христијанските концепции за демоните не се токму за „инкарнирано“ зло, затоа што не се работи за телесни, туку повеќе за духовни суштества. Физичката манифестација на демоните може да биде симбол за човековиот конфликт со себе, со сопствените моралните начела, односно показател на постоењето на когнитивна дисонанција. Физичките манифестации на демоните во христијанската иконографија инклинираат кон чудовишното, абјектното. Во традиционалната иконографија на испосникот кој се соочува со искушувањата на демоните, како во случајот со св. Антониј Велики,<sup>137</sup> на пример, демоните се претставени како

<sup>136</sup> Кога Диотима објаснува што Љубовта претставува, ја позиционира меѓу боговите и смртниците, меѓу смртното и бесмртното. Љубовта е голем дух, а сè од тој тип се наоѓа во сферата меѓу бог и смртниците. Кога Сократ прашува што е функцијата на овие духови, Диотима објаснува дека тие, дајмоните, се толкувачи, гласници, бродари, кои одат меѓу двете сфери, носејќи ги божествените нешта кон смртниците и смртните нешта кон боговите (значи, молитви и жртви кон боговите, заповеди и подароци од боговите). Бивајќи на половина пат, дајмоните всушност овозможуваат боговите и смртниците да се надолнуваат меѓусебно, така што целината станува соединета (*Symp.*, 202d). Низ нив се пренесува сето претскажување, и сите свештенички вештини за жртвувањата и ритуалите, иницијациите и маѓепсувањето, пророкувачките моќи и волшебништвото. Божественото не се меша со смртното, и затоа дајмоните се толку значајни: преку нивното посредување смртниците може да општат со боговите, додека се будни или додека спијат (203a).

<sup>137</sup> Испусничкиот живот на св. Антониј Велики, кој бил еден од првите пустиници, и за кого се раскажува дека издржал низа натприродни искушенија за време на неговиот престој во источната пустина во Египет, е предмет на бројни описи во западната уметност и книжевност.

Една од епизодите на искушување на св. Антониј е неговата средба со демоните: тој се обидел да се скрие во пештера, за да им побегне на демоните кои го измачувале. Во пештерата, меѓутоа, имало толку многу мали демони, што го истепале св. Антониј до смрт. Иако се чинело дека бил мртов, тој оживеал додека другите пустиници ја оплакувале неговата смрт, и тогаш побарал да биде повторно однесен во пештерата. Кога дошол таму тој ги повикал демоните, и тие се вратиле во форма на диви ѕверови, подготвени да го раскинат на парчиња. Но, тогаш се појавила силна светлина, и демоните побегнале (види Saint Athanasius, R. T. Meyer, *The Life of Saint Antony*, Newman Press, New York, 1978. Односот на св. Антониј кон демоните сосема накратко резимиран во N. H. Baynes, „St. Antony and the Demons“, *JEA* 40, 1954, 7-10).

чудовишни суштества, но сепак во преден план е грижата за душата, а не (моќта на) натприродните суштества.

Може да се тврди дека аскетот обрнува повеќе внимание на односот меѓу луѓето, отколку на односот кон телото. Како што Додс формулира, посветените успевале да се поднесат себеси правејќи јасна дихотомија меѓу себе (како себство, како „јас“) и телото, и насочувајќи го презирот кон телесното. Додс ја определува оваа дихотомија од класична Грција како најдалекусежниот и најспорниот од нејзините дарови на човековата култура.<sup>138</sup>

Ова не значи дека телесните страсти не се клучна точка на одрекување, но не се единствената точка. Поентата на подвигот на пустиниците е да се покаже блискоста на душата со нејзиниот небесен извор преку брутална победа над „земското“ подрачје на телото. Интересниот резултат на силните воздржувања, и триумфот над сопствените сексуални нагони, е што аскетското осамување се сметало за изведување на драматичен и јасно разбирлив ритуал на социјално одделување. Притоа, „небесната“ моќ на земјата почнала повеќе да се асоцира со јасната аскетска позиција во овој свет, а помалку со недопирливата релација со трансцендентното.<sup>139</sup>

Со „демонот на блудничењето“ аскетите се справувале така што сексуалноста ја поврзувале со работните и финансиски обврски што би произлегле од исполнувањето на желбите (во смисла - ако не може да се издржи товарот на обврските, и не треба да се посакува жена/чка), објаснува Браун. Гневот, грев на односите меѓу луѓето, им тежел на аскетите повеќе отколку „демонот на блудничењето“ кој тлеел во нивните тела. Гневот и злото на говорот (на злобниот говор) се дел од животот во заедница. Подвигот на аскетот подразбира одделување од ситуациите на гнев и злоба – идејата е дека ако се вежба аскетизам, гневот се држи на далечина, и затоа демоните се плашат од монахот.<sup>140</sup>

Наполното одделување од друштвото на другите луѓе и социјалната смрт им дозволувале на пустиниците да отидат на патување на себеоткривање. Во чин на анахореза, пустиникот ги разрешува сите тензии од релациите со луѓето. Затоа, се очекува во пустината, во конфликт со демонското, да ги разреши сите тензии со сопствената душа. За човек да биде искушуван од демоните, мора да биде осамен, откако научил скром-

<sup>138</sup> E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, 29.

<sup>139</sup> P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Harvard University Press, Boston, 1993, 87.

<sup>140</sup> За примерите од животите без гнев на аскетите, P. Brown, op. cit., 88-89. Аскетот е човек кој станува „мртов“, не во биолошка смисла, туку во социјална смисла.

ност и послушност. Кога ќе ги победи демоните и болестите, станува вреден. Ако се продолжи со примерот на св. Антониј: неговата грижа покажува разумност, не мелодраматичност. Затоа и иконографијата покажува како тој доаѓа во костец со сопствената личност. Опишаната себенаметната сензорна депривација, а со тоа и халуцинациите и екстремните емоционални состојби на св. Антониј се намерно предизвикани за да може да бидат успешно надминати, а не за наивно да бидат припишани на демонското. Браун забележува дека грижата за демонското во четвртиот век била сенка од нагласувањето на духот заштитник.<sup>141</sup> Карактерот на аскетот се колебал меѓу покровителството на Исус и неговиот личен ангел чувар, и нестабилните, некохерентни сили на демонското. Затоа, во случајот на св. Антониј и слични искуства, јазикот со кој се опишани ја добива својата јасност преку говорењето за демонското како да е од сили надворешни на личноста. Се работело за начин да се изразат мистичките или пророчки интуиции кои му доаѓале на човека, како да доаѓале од надвор, така што се чинело дека врз него нешто се прави, наместо тој нешто да прави.<sup>142</sup> Сепак, никако не треба да се пропушти нијансата според која, како и ангелот чувар, и демонското се чувствувало како екстензија на себството.

Врската со демонското вклучувала нешто поинтимно од напад однадвор – да се биде искушуван од демони значело да се помине низ фазата во која се станува свесен за најниските граници на личноста. Демонското го означувало не само сето она што е непријателско кон човекот, туку и сето она што е проблематично и непотполно во човекот. Инаку кажано, демоните како непотполни суштества, барале да бидат „пополнети“ преку човековото соучесништво. Но, во подвигот на аскетот, демоните не се борат против него, туку демоните се, на некој начин, неговата сопствена волја, и тие напаѓаат за да може да бидат исполнети. Да се разбере и да се отфрли демонското било чин на себе-егзорцизам, со кој се затвораат границите на себството. Свесноста за себе и свесноста за демонското се дел од една целина. Затоа, египетските пустиници, на пример, се чинат многу повеќе загрижени за сопствените мисли во нив, отколку за демонското кое ги демне од зад грб.<sup>143</sup>

Кај Хомер и во некои од раните грчки фолклорни концепции, се забележуваат сличности со староегипетските верувања за демоните како независни суштества кои припаѓаат на надворешниот свет. Во оваа смисла, можно е Платон да реелаборирал веќе постоечко, постаро фолклорно

<sup>141</sup> P. Brown, op. cit., 90.

<sup>142</sup> A. D. Nock, „Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments“, *Mnemosyne* 4.5, 1952, 191.

<sup>143</sup> P. Brown, op. cit., 91.

верување, кое веќе се наоѓало кај Хомер, според кое демоните не се дел од внатрешното *јас* на човека, туку сосема спротивно: тие се персонификација на надворешните натприродни моќи кои предизвикуваат обесчестување или лудило. Може да се говори за дајмонологија како истражување на демонологијата во грчко-римски контекст, односно во раната грчка интелектуална тенденција на толкување на посредничките натприродни суштества.

Дајмон од народната традиција е неперсонален природен дух. Дајмонот (вообичаено индивидуално споменуван, не како дел од колектив) може да дејствува како боговите, но од нив се разликува по тоа што останува недефинирлив и анонимен. Ваквиот концепт потем се развива во Платоновата идеја за душата што припаѓа на индивидуата, во контраст во антропоморфните богови.<sup>144</sup> Грчката дајмонологија, значи, се разликува од демонологијата на блискоисточните месопотамски и староегипетските верувања, која се однесува на категоријата на демоните кои се пројавуваат како хибриди, животински или антропоморфни суштества, и кои често се во центарот на апотропејските ритуали за намалување, или менување, на нивните амбивалентни влијанија врз животите (и смртта) на луѓето. Се претпоставува, меѓутоа, дека демонологијата на блискиот Исток влијалела врз грчката мисла во претставата на потенцијално зли духови во животинска, или доминантно хибридна форма, со телесни компоненти од птици или змии, на пример (може да се спомене појавата во Грција на асирискиот грифон-демон, кој често бил прикажувачан во пар со сфингата).<sup>145</sup>

Буркерт ги разгледува блискоисточните влијанија на грчката демонологија, најчесто фокусирајќи се на справувањето со болестите со

<sup>144</sup> На фолклорно ниво има сосема малку материјал, смета Бренк (F. Brenk, „In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period“, *ANRW* II, 16. 3, 1986, 2140). Она што го имаме од раниот империјален период е комбинација на филозофска книжевност, со често повикување на Платон, и само парченца народни верувања. Затоа, тешко е да се каже колку точно може да се реконструираат верувањата. Како што беше споменато, дајмоните биле изедначувани со духови на природата, а во филозофската традиција тие се третираше како душата или умот на индивидуалното човечко суштество. Сепак, можно е да се заклучи дека филозофските автори ја третираше демонологијата со извесно колебање, и како простор отворен и за верување и за сомничење. Затоа, се чини дека кај филозофските автори е посоодветно да се говори за дајмонологија, која своите корени ги има во фолклорната и Хомерската традиција (op. cit., 2041). Во оваа смисла и воопшто не се забележува систематичната демонологија, која потем се зема небаре се подразбира во Новиот Завет и станува дел од европското културно наследство (ibid.).

<sup>145</sup> J. Black, A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia - An Illustrated Dictionary*, 99–101.

демонско потекло, и низ компарација на мотивите и концептите, како Ламашту и Ламија, на пример.<sup>146</sup> Страшната фигура на Гело, со кого се заплашувале децата, се споменува во делата на Сапфо – за Гело се велело дека краде и јаде мали деца.<sup>147</sup> Уште пострашен лик од Гело е Ламија, веќе спомената во архаичниот период и зачувана низ модерниот фолклор.<sup>148</sup> Ламија е гротескна, одбивна и одвратна надвор од секаква мера, и главната карактеристика ѝ е што краде деца, понекогаш дури и од утробата на мајката. Во оваа смисла мошне наликува на демонот Ламашту. Постои и сличност во имињата, која била замаглена поради раното читање на името на Ламашту како *Лабарту*.<sup>149</sup>

Ламашту, како што беше опишано, била постојана закана за бремените жени, за родилките и за мајките, кои соодветно се штители од неа со магија. Демони слични на Ламашту се појавуваат низ асирските и феникиските извори, низ подоцнежните сириски магиски верувања, и нема јаз меѓу верувањата во Вавилон и во Грција, тврди Буркерт. Тој потсетува дека постои извор во кој Ламија се претставува како ќерка на феникискиот Белос, со што демонот има семитско потекло.<sup>150</sup> Ламашту споделува некои од карактеристиките со грчката Горгона – не толку во лицето или во претставата (en face или во профил), туку во физичките карактеристики, и во бројните иконографски параферналии.

Иконографските схеми остануваат зачувани, како во инстанциите на борбата на Персеј со Медуза (една од Горгоните). Сепак, Буркерт нотира важна разлика: за грчкото верување овие демони не се токму демонски, не ја носат со себе асоцијацијата со *mysterium tremendum*, туку, најмногу што може да наштетат, е да плашат мали деца (што е, впрочем, понекогаш и корисно, за да бидат умни и безбедни). За грчките мажи Персеј дал пример за тоа како треба да се справуваат со такви суштества – оружје в рака, со или без магиска помош или елемент на помош од боговите. Во сликата на давител на змии се забележува слична трансформација, што е стара и важна претстава во месопотамскиот репертоар. Се работи за претстава на господар на животните, шаманистичка фигура,

<sup>146</sup> W. Burkert, *Orientalizing revolution - Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, pass.

<sup>147</sup> Буркерт определува дека Грците го асоцирале името „Гело“ со зло смешкање (*gelan*), иако ниту ортографијата, ниту значењето не кореспондираат. Галу (*gallû*), како што беше споменато, е едно од сумеро-акадските имиња за зол дух/зол демон. Ваквата кореспонденција исто така може да се смета за позајмица од Месопотамија.

<sup>148</sup> Види кај D. R. West, „Gello and Lamia, Two Hellenic Daemons of Semitic Origin“, *Ugarit-Forschungen* 23, 1991, 361-368.

<sup>149</sup> W. Burkert, op. cit., 83.

<sup>150</sup> Ibid.

која има две змии во своите раце, веројатно со апотропејска функција. Кај Грците, забележува Буркерт, ова било првата авантура на нивниот Херакле, херојското дело на бебето, извршено во неговата колевка. Во секојдневниот живот Херакле е одбивач на злото, чии амајлии служат за заштита. Но во митот, односно во прифатената и репрезентативна форма на грчка поезија, стравот од демони бил елиминиран, забележува Буркерт. Херојот е претставуван како верува во сопствената сила, богилик дури и во сенката на смртта.<sup>151</sup>

Во културите околу Медитеранот, фантастичните ѕверки, како грифонот и сфингата, припаѓаат на иконографијата на демонското, а демонското е често поврзано со чудовишното. Сепак, треба да се има предвид дека она што за нас се чини гротескно, како комбинацијата на елементи од различни суштества, екстра глави или екстремитети и слично, разгледувано во соодветниот контекст, е всушност спој на религиски симболи,<sup>152</sup> а не опис на злото низ чудовишното и грдото, односно абјектното.<sup>153</sup>

Треба да се има предвид дека во иконографијата на античките египетски демони, полиморфизмот делумно произлегува од композитниот хиероглифски стил на претставување, кој се користи и во описите на боговите. Во рамките на магиските и ритуалните контексти поврзани со култот во храмовите, полиморфиските слики на боговите и на демоните во грчко-римскиот период се бројни.<sup>154</sup>

Илустративен пример на растечкиот број на претстави на многуглави фигури од првиот милениум п. н. е. е божествената и демонска оп-

<sup>151</sup> W. Burkert, op. cit., 86.

<sup>152</sup> R. Lucarelli, „Demonology during the Late Pharaonic and Greco-Roman Periods in Egypt“, *JANER* 11, 2011, 112.

<sup>153</sup> Види ги сугестиите кај G. Bazin, „The Devil in Art“, B. P. Levack (ed.), *Witchcraft and Demonology in Art and Literature*, Vol. 12, Garland, New York, 1992, 25–43. Тој препознава „демонски стил“ во уметноста (слики на митските претстави на врховниот непријател, кои покажуваат грдотија, мноштеност, претераност, хаос), кој бил популарен при источните цивилизации, и кого го поставува во контраст на грчката уметност, која е ослободена од дијаболнични влијанија. Грчкиот гениј го спасил божествениот елемент од демонската анималност која сè уште ги опкружува идолите во Египет и Бабилон, формулира, и „нашол совршена форма во создавањето за да ја прикаже – единствената форма во која свети искрата на божествениот ум, а тоа е Човекот“, op. cit., 29).

<sup>154</sup> H. G. Fischer, „The Ancient Egyptian Attitude Towards the Monstrous“, iFs. Porada (ed.), 12–26, apud R. Lucarelli, op. cit., 113; E. Hornung, „Komposite Gottheiten in der ägyptischen Ikonographie“, C. Uehlinger (ed.), *Images as media: Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE)*, University Press, Fribourg - Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2000, 19.

ределба „со многу лица“, која била забележана уште од Средното кралство, но станала мошне популарна во Доцниот и грчко-римскиот период.<sup>155</sup> Определбата била употребена на ковчег од Дваесет и втората династија, однесувајќи се на триглава фигура на богот Аш, бог од либиско потекло кој во Стар Египет бил сметан за една од манифестациите на Сет, и чии порани претстави биле со една глава (човечка или на Сет). Подоцната претстава на Аш со три глави е добар пример за тоа како полиморфизмот станал важна карактеристика на религиската иконографија во Доцниот фараонски период, подоцна влијаејќи на иконографијата на магиските амајлии во грчките и римските верувања.<sup>156</sup>

Тоа значи дека хибридниите форми што ја карактеризираат иконографијата на демоните во изворите од Стар Египет не денотираат зло како во западноевропските претстави. Деловите на телото кои на прв поглед се чинат вишок,<sup>157</sup> се всушност визуелни манифестации на број-

<sup>155</sup> C. Leitz (ed.), *LGG*, vol. II, 218–219.

<sup>156</sup> Демоните и другите сили на злото имаат по три глави и низ западниот фолклор. Добар пример (еден од многуте) е оној од *Космографија* на картографот Мунстер (Münster), во која има демон, „идол“ повикан од страна на вештерка (наводно пред Маркомир, кралот на Франките), кој има глава токму како Аш – од лав, мршојадец и змија (или лав, орел и жаба, во зависност од тоа како се толкува), S. Münster, *Cosmographia Universalis - Briefe Collection and compendious extract of straüge and memorable things, gathered oute of the Cosmographie of Sebastian Munster*, 1544, Early English Books Online Text Creation Partnership, 2011, <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A07871.0001.001?rgn=main;view=fulltext>.

<sup>157</sup> Како што Смит забележува, а беше нотирано во првото поглавје, најчестата форма на демоните е хибридната или чудовишната, протејска фигура способна за разновидни трансформации, и/или со вишок делови на неа (J. Z. Smith, „Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity“, 429). Демонското е често карактеризирано од екстреми на бивање цврсто и студено или смачкано и скапано (односно премногу топло). Смит резимира дека според претходните истражувања може да се претпостави дека ова довело до проширената асоцијација на вештерките и жабите (иако, ниту една од двете референци кои Смит ги дава од Булмер, 345, 379, не одговараат за формирањето на ваквата претпоставка). Во примерите на Булмер и Тајлер за Карам од Папуа Нова Гвинеја, жабите биваат одбегнувани или поради стравот од волшебништво и вештерство, или затоа што некои по себе се зли, затоа што се отровни; за некои се смета дека се гласници на вештерка, или дека се употребуваат во волшебништвото за да ги убиваат луѓето и да ги уништуваат посевите (види кај R. N. H. Bulmer, M. J. Tyler, „Karam Classification of Frogs“, *Journal of the Polynesian Society* 77, 1968, 346, 367).

Постоеле дебати меѓу учените христијани во врска со тоа дали телата на демоните биле составени од компримиран мраз или реанимирани, но сепак скапани трупови. Демоните, како што резимира Смит (и како што беше веќе споменато), се или премногу дефинирани или недоволно дефинирани.

ните моќи на суштествата, и може да се поврзат во полифункционалните божества од доцниот староегипетски пантеон. Се работи за божества кои меѓу египтолозите се познати како „пантеистички“, чии претстави се карактеризираат со додавање на партикуларни елементи (како глави од различни животни, или останати делови од телото), на основната антропоморфна структура на божеството, типични за Доцниот период. Употребата на *pantheos* се чини вообичаена, иако е неточна. Како што беше пред малку споменато, божества биваат сметани за „пантеистички“, иако тоа е погрешен термин – божеството не е тоа што е пантеистичко, туку пантеистичка е концепцијата или претставата. Покрај ова, терминот *пантеизам* е обоен со европската филозофска и теолошка традиција, и тешко останува неутрален кога се применува на староегипетските концепции. Идентификувањето на сето создадено со бог не е применливо на религијата на Стар Египет, не на овој начин.<sup>158</sup>

Од досега изложеното е очигледно дека сите натприродни и надмоќни суштества во Стар Египет, независно дали се демони или богови, може да имаат благопријатни или зли влијанија врз луѓето (а и едни врз други, како што беше покажано низ третманот на демоните свртени обратно, на пример). Демоните може да служат како алатка за божјата казна (која е манифестација на гневот, а со тоа и на злонамерноста на боговите), но може да дејствуваат и независно.

Од Третиот преоден период се јавила сè посилната тенденција несреќните случувања и неволјите да бидат објаснувани преку некакво штетно демонско влијание на човештвото, и во оваа смисла може да се говори за демонизирање на секојдневниот живот. Со навлегувањето на странските освојувачи, и идентификувањето на странците со непријатели кои го пореметуваат редот, внесувајќи хаос и неправда, туѓинското сè повеќе се поистоветувало со демонското, што ќе биде посочено и во следното поглавје, преку амбивалентноста на Сет.<sup>159</sup> Сет, имајќи ја добие-

<sup>158</sup> Дури и да се прифати пантеизмот како концепт во староегипетската религија, од археолошка гледна точка, текстовите за кои се вели дека се израз на пантеизмот не се специфично и ексклузивно поврзани со ваквите слики, туку или немаат каква било слика, или се применуваат на поконвенционални прикази на боговите. Разумно е, како што и Куак предлага, терминот „пантеос/пантеизам“ да биде заменет со неутралната форма „полиморфно божество“, затоа што го изразува она што е суштинско: визуелно очигледното додавање на екстра разновидни елементи на основната форма (J. F. Quack, „The so-called Pantheos on Polimorphic Deities in Late Egyptian Religion“, *Egyptus et Pannonia* 3, 2006, 175–186).

<sup>159</sup> Пореметувачите на социјалното уредување треба да бидат подложни на моќта на фараонот, кој го гарантира редот, како што се забележува од иконографијата на кралот кој го поразува непријателот, која има и апотропејска функција, и служи како политички потсетник за ставот кон туѓинските освојувачи – види ја палетата на

но репутацијата на демонски бог, поради асоцијацијата со Хиксите, станал цел на ритуали за проколнување, кои претходно се однесувале само на злокобните демони. Ритуалот на отфрлање на Сет и неговите следбеници го прикажувал Сет како мизерник, и повикувал на негово понижување и уништување.<sup>160</sup> Со интензивирањето на политичката важност на овие ритуали, се намалувала чисто апотропејската компонента, процес што Асман го нарекува „политизација на злото“.<sup>161</sup>

Во грчко-римскиот период, со процесите на доселување на туѓинци (и на туѓински аспирации), идејата за зол бог, Сет, станала совршен симбол за пркосењето и омразата кон религиската и политичка репресија под туѓата власт. Со Сет биле асоцирани некои демони и демонски (односно „нечисти“) животни, како свињата и магарето. Прикази на починатите или на фараонот кои ги бркаат се чести на ѕидовите од доцните гробници и храмови.<sup>162</sup> Лукарели забележува дека во хеленистичкиот и римскиот Египет биле присутни жртвувањата на свињи за време на религиските церемонии, како и дека се забележани жртвувања на магарина од истиот период и дека религиозното табу поврзано со тифонската (зла и штетна) природа на овие животни останало присутно во староегипетското религиско милје, особено во ритуалните и магиските текстови и иконографија.<sup>163</sup>

Од аспект на заштитата на јавното здравје, фасцинантно е што се сметало дека странците, туѓинците, минувачите, се носачи на болести. Истото се мислело за демоните и демонските животни, а за некои болести со туѓинско потекло, како лепрата, имало соодветно туѓински (главно семитски) имиња. Дерматолошки состојби и други болести се ширеле низ Египет низ Доцното ново кралство и Третиот преоден период, веројатно од мешањето со другите култури: во ПДД тие имаат странски имиња (како „саману/а“, сумерското и акадското име за „црвениот демон“, или „скарлетната болест“ која ги напаѓала луѓето, животните, и посеви-

---

Нармер, на која е покажано уништувањето на непријателите и обединувањето на Египет, и забелешките кај J. Assmann, *Of God and Gods. Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, 28ff. Интересно е што до Новото кралство непријателите на космичкиот ред, а со тоа и на социјалниот ред, биле и туѓинците и дивите животни, особено влекачите, што се покажува од апотропејската иконографија од периодот. Фараонот или богот е оној кој ги погазува дивите животни – одличен пример се магиските стели со Хор, победникот над крокодилите. За овие претстави се верувало дека имаат и лечебна функција од отровни угризи од животни.

<sup>160</sup> За текстот на одрекувањето, односно проколнувањето, види кај R. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, The Oriental Institute, Chicago, 2008, 136ff.

<sup>161</sup> J. Assmann, op. cit., 50.

<sup>162</sup> R. Lucarelli, „Demonology during the Late Pharaonic and Greco-Roman Periods in Egypt“, 118.

<sup>163</sup> За археолошките референци, види op. cit., ft. 40.

те),<sup>164</sup> и се наоѓаат на списоците со други опасни суштества, како злите духови, проколнатите мртви и духовите, против кои се користат овие (амајлиско-пророчки) апотропејски средства.<sup>165</sup> Во текст од грчко-римскиот период од храмот во Есна, се знае дека бил забранет влезот на оние кои страдале од ваквата болест, низ формула која наликува на таа од ПАД, а луѓето под влијание на туѓинските болести биле сметани за „опседнати од демони“, поврзувани дури со оние луѓе чии тела биле подрачје на мртвите, на некој агресивен бог, или на фрлена клетва.<sup>166</sup>

Кениг смета дека концептот на нечистотијата на туѓинецот, односно на демонот, е централна за разбирањето на староегипетските ритуали во подоцните периоди и за време на персиските освојувања.<sup>167</sup> Потребата за прочистување на светот од туѓи штетни влијанја, и потребата за чување на социјалниот ред, симболизирана низ дејствата во храмовите, веројатно придонела кон формирањето на верување во апотропејски богови и демони, кои дејствуваат како заштитници на она што е свето (храмот, премините, лиминалните простори), и домашно и блиско (домот, собата). Добар пример за ова е џуџестиот бог Бес со лавја глава, кој се појавува на многу грчко-египетски амајлии. Бес, заедно со неговата женска верзија, Бесет, бил чувар на домот, на мајките, децата, породувањето.

Чуварите и заштитниците на лиминалните зони, на влезовите, премините, и, особено на Озирис во процесот на неговото умирање и повторно раѓање, се мошне важен дел од апотропејската практика. Овие чувари веќе неколку пати беа споменати како добронамерни демони, кои, за време на фараонскиот период служеле како набљудувачи и чувари на портите кон Подземјето и кон светите места (на земјата). Карактеристиките и функциите на овие демони биле продолжение на верувањата во нивната природа од митологијата за светот отаде од претходните периоди. Може да се претпостави дека врската меѓу храмовите, гробниците и демоните чувари е резултат на развивањето на концептот за смртноста на боговите (или за смртните богови), според кој боговите, како и смртниците, стареат и умираат.

<sup>164</sup> Види ги примерите во *LGG*, vol. VI, 343; за инкантациите против болеста, кај I. L. Finkel, „A Study in Scarlet: Incantations against Samana“, S. Maul (ed.), *Eine Festschrift Fur Rykle Borger Zu Seinem 65. Geburtstag*, Brill Academic Pub, Leiden, 1998, 71–79.

<sup>165</sup> Самана-болеста е претставена како демонска во магиската формула од Рамзескиот период, каде има бројни восклицанија на „храбро те поразив, самана-демоне“, р. Leiden I 343+345 (J. F. Borghouts (ed.), *AEMT*, # 24).

<sup>166</sup> Y. Koenig, „The image of foreigner in the magical texts“, P. I. M. Kousoulis, K. Magliveras (eds.), *Moving across borders: foreign relations, religion and cultural interactions in the ancient Mediterranean*, Peeters, Leuven, 2007, 235.

<sup>167</sup> Y. Koenig, op. cit., 236–237.

Но, постоењето на демоните чувари и прилично распространетата пракса на чување на светите места од страна на натприродни суштества не се поврзуваат со, ниту одат во прилог на, концептот за смртни богови. Поедноставно и поверојатно е дека демоните чувари на храмовите, на светиот простор и на Подземјето, се особено важни поради нагласената потреба за чување на храмот-светот, односно космосот, од хаосот на непознатото и заканувачкото. Ваквото објаснување одговара со содржината на магиските формули #144-147 од *Книга на мртвите* за кои беше станало збор претходно, во кои се претставени демонски жители на Подземјето, кои се чувари на портите. Чуварите на важните елементи на Подземјето се и чувари на светите места во светиот простор.

Во храмот во Дендера, чуварите на животот после смртта се претставени опкружени со други заштитни божества и апотропејски фигури, типични за староегипетската демонологија од грчко-римскиот период. Меѓу нив се и таканаречените „седум стрели“ на божицата Бастет.<sup>168</sup> За разлика од чуварите на Подземјето, човечки фигури со животинска глава кои држат ножеви, Седумте стрели не се појавуваат во порани текстови, но се споменуваат во документи од Доцниот и Птолемајскиот период, како да потекнуваат од Бубастис на Делтата, центарот на култот на Бастет. За разлика од демоните на Подземјето, кои, како и другите демони чувари се неподвижни, односно врзани за местата кои ги чуваат, Стрелите се движат како талкачките демони. Стрелите биле управувани од агресивни заштитни божества како Бастет, Туту, Сакхмет и Неит.<sup>169</sup>

Апотропејските богови како Туту имале голема важност во тој период, особено затоа што се верувало дека тие умееле да ги контролираат ордите на демонски суштества. Затоа Туту и се смета за господар на демоните. Туту има композитна иконографија, што уште повеќе ја потврдува врската со демонското, но интересно е што демоните кои Туту ги контролира се вклучени во неговото сопствено тело. Животинските глави кои ги претставуваат Стрелите се наоѓаат на круната на Туту.<sup>170</sup> Во доцните периоди на староегипетската демонологија, демоните можеле да се одделат од групата, да добијат статус кој заслужува култ, и да бидат деи-

<sup>168</sup> Dendera X, 357–359 apud S. Cauville, op. cit., 194f; R. Lucarelli, op. cit., 121.

<sup>169</sup> Традицијата на вклучување на слики на демонски банди на наоси потоа продолжила во олтарите на грчко-римскиот период (R. Lucarelli, op. cit., 122). Еден пример, од времето на Домицијан, ги прикажува Стрелите како биваат командувани од Туту (V. Rondot, „Le naos de Domitien, Toutou et les sept fleches“, *BIFAO* 90, 1990, 303-337).

<sup>170</sup> O. Kapfer, *The Egyptian God Tutu: A Study of the Sphinx-God and Master of Demons with a Corpus of Monuments*, Peeters, Leuven, 2003, 260-262.

фицирани, за што е пример првата од Стрелите на Туту. Се чини дека Туту бил обожуван по себе, како бог, во Птолемајски и римски Египет.<sup>171</sup>

Не зачудува трансформацијата на демонското во божествено, затоа што амбивалентната природа на демонското го дозволува тоа. Демоните се опасни и штетни, казнувачи и носачи и расејувачи на болести, донесувачи на неволји, но и добри духови, чувари на светите места, помошници во Подземјето, придружници во лиминалните подрачја. Оние кои знаат да ја спречат нивната злонамерност со помош на магиски инкантации и соодветната ритуалистика добиваат помош од нив. Во фараонските извори, талкачките демони гласници се појавуваат на апотропејски списоци на опасни суштества кои треба да бидат одбивани, а во птолемајска Теба добиваат личен култ, а нивните епитети се вклучуваат во демотските лични имиња за да вршат заштитна функција. Демоните чувари од *Книга на мртвите* се исто така чувари и на храмовите, со што и ритуалноста околу нив се менува.<sup>172</sup>

Во Доцниот и грчко-римскиот период се забележува растечка тенденција на смирување на злонамерните и потенцијално опасните демони преку нивно обожување, до степен на издигнување на ниво на апотропејски бог со сопствен култ. Суштествата од староегипетскиот свет на Подземјето, изворно замислувани во погребните текстови како чувари на портите, во теологијата од храмовите стануваат чувари на светите места, особено на оние поврзани со мистериите на Озирис. Така, изворно злонамерните и штетни демони од претходните периоди се придружиле на официјалниот пантеон. Една од новините во староегипетската религија под хеленизмот е развојот на новите синкретички богови, како Серапис или Харпократ. Вклучувањето на демоните во пантеонот, пак, како што беше начнато, е можеби резултат на обидите да се запрат преголемите влијанија на туѓите богови во локалната религија.

*Пророчките амајлиски декрети* од крајот на Новото кралство содржат докази за концептите за зли и штетни демони од кои се бара заш-

---

<sup>171</sup> Види го приказот на астрономскиот таван од римскиот храм од Шенхур во Горен Египет. Во обраќањата кон Стрелите се употребува „бог“ (Поздрави кон тебе, голем богу чија моќ е е огромна – S. Cauville, op. cit., 194, повикување кон Првата стрела, *Dendera X*, 357).

<sup>172</sup> Обожувањето на чуварите на храмовите се забележува во верзиите на *КМ* од Птолемајската ера, во кои починатите им нудат храна, на пример, види M. Mosher (ed.), *The Papyrus of Hor (BM EA 10479) with Papyrus MacGregor: the late period tradition of Akhmim*, Catalogue of Books of the Dead in the British Museum 2, British Museum, London, 2001, pls. 9, 10.

тита (традиционално добивана преку инкантацији во пораните периоди). Свештеничките книжевни сведоштва од доцната фараонска ера содржат докази за процутување на нижи богови и демони. Погребните текстови стануваат извор за развојот на фигурите на демоните чувари, и се користат и во контекст на култот во храмовите. Магиската и развиената ритуална пракса за одбивање на демоните се забележува во важноста на амајлиите во грчко-римскиот период, во кои се претставени полиморфни суштества налик на доцноегипетската иконографија на заштитни богови и демони.

Пред малку беше споменат египетскиот бог Туту (односно Tutoes, а потем Tithoes и други варијанти, во римскиот период). Тој првин се појавил во Дваесет и шестата династија, а неговото име продолжило преку коптските лични имиња. Божественото име Туту се појавува во личните имиња веќе пред почетокот на Птолемајскиот период, но првите појавувања на богот во храмовите се од владеењето на Птолемај VIII Евергет II Трифон (познат како Фискон). Туту се појавил како фигура во народниот култ. Тој се распространил низ Египет во Доцниот период, и бил прифатен и зачуван во обележјата од храмовите. Туту е познат од збирка на приватни заветни стели, вообичаено без инскрипции, на кои е прикажан како сфинга. Се работи за доминантно култни стели, кои требало да се користат во ритуалните дејства, и како дарови на завет.<sup>173</sup>

Развој во култот кон Туту кој траел со векови се забележува во неговата сè посилна асоцијација со Амон-Ра од Птолемајскиот период. Од иконографски аспект, ова се забележува преку додавањето на овенска глава на вратот на сфингата. Се верувало дека Туту е манифестација на Амон-Ра, особено во случаите во кои бил прикажуван на „пантеистички“ начин, односно со множество (од минимум четири) мали животински глави. Овие додатни глави не прикажуваат специфични божествени моќи, како Седумте демони, туку ги прикажуваат бројните манифестации, бас, на богот на сонцето.

Идејата дека Туту е „пантеистичко божество“, „Tutu Pantheos“, е проблематична во филозофско-религиска смисла (не толку во иконографска). Имено, како што беше претходно споменато, терминот „пантеистички“, иако често употребуван во религиологијата на Стар Египет за да ја означи сеопфатната природа на египетските богови, не ја доловува суштината на пантеизмот. Пантеизмот се смета за правец, или верување, во кое постои јасно изедначување на бог (Бог) со сиот создаден свет, со сета природа. Стожерната идеја на пантеизмот е дека Бог е во природата, односно дека е природата, што, потем, е во тесна врска со панентеизмот,

<sup>173</sup> О. Карег, *op. cit.*, 206.

односно ставот дека и создадениот свет, природата, сето што постои, е во Бога. Вака јасно и неоспорно идентификување на сета создадена природа со Бог не може без задршка да се примени на сиот староегипетски светоглед. Создадената природа на Стар Египет не е наполно и неоспорно обожена, та да може да се препознае и посочи пантеистичко верување. Не сите нешта содржат божественост, а покрај ова, јасни се елементите на хаос (или блиска непосредна закана за доминација на хаосот) во редот на создадениот свет, во космосот.

Асман, на пример, смета дека идејата за пантеизмот не само што е комплементарна со, туку и наполно вклучена во староегипетското верување. Асман го разгледува постоењето на концептот на светски бог во Рамзеско време – бог на светот, или поклопувањето на бог со светот, односно бог чие тело е создадено од самиот свет.<sup>174</sup> Според Асман, Амон-Ра се развил во трансцендентен бог, кој можел да биде прикажуван само преку бас, односно неговата екстериоризација, или манифестација, низ различните класи и видови на богови и животни. Теологијата од Рамзескиот период го сметала создадениот свет како наполно под божествена контрола, односно како манифестација на различни богови земени заедно (како пантеон). Идејата е дека постои подлежечка, единствена моќ под (и зад) партикуларните моќи на индивидуалните божества, во формата на трансцендентниот Амон-Ра. Ваквото тврдење, треба да се подвлече, не се протега отаде она што може да се потврди за Рамзескиот период и подоцна.

Во Доцниот период, со појавата на Туту како вишо суштество кое може да се претстави како демон со композитна (односно хибридна) иконографија, се јавува додатен проблем. Иконографски, „пантеистичката“ слика може да се фокусира во лицето на еден од неколку богови, потем надополнето со форми на мали животински глави и други симболи (лицето на божествената слика е најважниот дел, кој го прикажува карактерот на богот). Во случајот на Туту, „пантеистичкиот“ изглед се поврзува со додатна лавовска глава на вратот на сфингата.<sup>175</sup>

Туту имал бројни називи и епитети, како „со голема сила“, „великиот“, „господарот на (...)“, „синот на Неит“, „лавот“, и други. Тој бил сметан за моќен и победоносен бог, божествен крал, господар на демоните, личен спасител, бог на локалниот храм, оној кој ги набркува талкачките

<sup>174</sup> види J. Assmann, *The Search for God in Ancient Egypt*, Cornell University Press, Ithaca - London, 2001, 9.3; J. Assmann, *Moses the Egyptian*, Harvard University Press, Cambridge MA. – London, 1998, 197ff (во овој дел има и споменување на апофатичкиот пристап кон божественото).

<sup>175</sup> O. Karer, *op. cit.*, 86.

демони или оној кој ги победува демоните гласници, оној кој го набркува злото, и т. н. Туту бил сметан за воинствено божество.<sup>176</sup>

Изгледот на Туту се карактеризира со лавовски елементи, иако не бил често претставуван како целосен лав. Конзистентно со претставите на хибридноста, тој бил прикажуван како делумно човек и делумно лав, најчесто во форма на сфинга. Активната природа на овој бог била нагласувана од позицијата на движење, што го разликува Туту од другите сфинги, кои се прикажани прилегнати.<sup>177</sup> Туту е познат според многуте атрибути кои може да се додадат на сликата на сфингата (како опашка која завршува со змија, или кобра под шепите на сфингата) – секој од атрибутите требало да ја нагласи моќноста на сликата, често водејќи кон комплексна појава. Демонската природа, додава Капер, ја овозможувала оваа нагласена употреба на сè повеќе и повеќе впечатливи атрибути.<sup>178</sup> Сликите на Туту биле збогатувани на неколку начини. Неговата блиска врска со демоните може да наведе кон тоа дека Туту самиот има демонски аспекти, а со тоа и дека треба да биде прикажуван соодветно со нив. Во претставите, затоа, Туту држи оружје во рацете или шепите (нож или неколку ножеви, но и оружја со хибриден изглед, како скорпии наместо шепи, двојни секири, стрели наместо раце и слично).<sup>179</sup> Додавањето на оружја, објаснува Капер, ја илустрира моќта на сфингата во победувањето на непријателите и во заштитувањето на оние кои ѝ се посветени.

Како заповедник на Седумте демони, за Туту се верувало дека има контрола врз судбината на индивидуите, што во иконографијата се изразува со повремено вклучување на симболи на божествена одмазда, како грифонот на Петбе/Немезис, или додавањето на Бес, исто така демонска фигура, или асоцијацијата со Хор.

Во контекстот на ова истражување, најважниот аспект на Туту е неговата врска со групата Седум демони. Овие демони биле контролирани од Неит, мајката на Туту. Идејата е дека Седумтемина можеле да бидат пратени низ светот од страна на Неит (или Бастет или Мут, според различни верзии на верувањата), за да шират смрт и несреќи. Според функционирањето на овој механизам на контрола врз демоните – токму божествата по чиј налог тие дејствуваат во светот, и нивните деца, како Туту, се одговорни и за нивното скротување и држење под контрола (Туту како син на Неит, односно на Бастет, Мут или Секхмет).<sup>180</sup>

<sup>176</sup> За јазичката позадина на називите, или титулите на Туту, кај О. Капер, *op. cit.*, 25-30.

<sup>177</sup> О. Капер, *op. cit.*, 35

<sup>178</sup> О. Капер, *op. cit.*, 37.

<sup>179</sup> О. Капер, *op. cit.*, 40.

<sup>180</sup> Во овој контекст неизбежно е да се забележат паралели со месопотамските Седуммина демони.

Туту, затоа, бил познат како господарот на целатите на Секхмет и на талкачките демони на Бастет, та демоните-гласници дејствувале според неговиот збор.<sup>181</sup> Како што беше споменато, овие демони биле претставувани на различни начини и нарекувани со разни страшни имиња (најчесто се познати како „Стрели“, „Гласници“, „Они кои колат“, „Талкачи“). Често биле прикажувани како седум машки фигури со животинска глава (крокодилска или лавовска), кои држат оружје. Како и во случајот со Месопотомија, бројот седум (или седум помножен со некој друг позитивен цел број) има силно симболичко значење (може да се смета дека седум укажува на немерливо количество, или потенцијал за немерливо количество).<sup>182</sup> Како господар на демоните, Туту и самиот има демонска природа (односно, токму затоа што има демонска природа може вистински да господари со демоните). Како син на божество, Туту на разни локации имал култ посветен на него.<sup>183</sup>

Туту бил сметан за лесно достапен бог – луѓето можеле да му се обратат за помош во секојдневниот живот, затоа што се верувало дека може да ги спаси луѓето од злото, односно да ги штити.<sup>184</sup> Така, се верувало дека тој е способен да го продолжи човековиот животен век, и дури да ги спаси луѓето од Подземјето (можеби затоа и бил познат како „господарот на Книгата“ – на *Книгата на смртта и животот*, во која се содржеле инструкции кон демоните за одземањето на човечки животи).<sup>185</sup> Во оваа смисла, може да се претпостави дека обожувањето на Туту било поврзано со (и веројатно вкоренето во) традицијата на лична набожност, односно можноста верникот да бара лична помош од бог. Се чини дека е општо прифатено дека Туту бил главно вклучуван во заштитната магија,<sup>186</sup> со тоа што неговите претстави можело да служат како магиски алатки или оружја против заканувачки ситуации, особено такви во кои напаѓале Седумте демони. Капер, меѓутоа, не смета дека може да се потврди таквата претпоставка, затоа што Туту не се појавува во магиски текстови, а неговата слика се појавува сосема ретко во форма на амајлии (односно, се работи за десет амајлии од околу осумстотини години верување во

<sup>181</sup> Според спомениците R-16, R-17, S-65, кај O. Капер, op. cit., 61.

<sup>182</sup> види J.-Cl. Goyon, „Nombre et Univers : réflexions sur quelques données numériques de l'arsenal magique de l'Égypte pharaonique“, A. Roccati, A. Siliotti (eds.), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Atti convegno internazionale di studi, Milano 29-31 Ottobre 1985, RICA, Arte e natura libri, Verona, 1987, 62.

<sup>183</sup> На стела S-16 тој е определен како „божествен демон“, што, се чини, ја покажува неговата посредничка позиција меѓу бог и демон.

<sup>184</sup> O. Капер, op. cit., 63.

<sup>185</sup> D. Meeks, op. cit., 45, n. 165.

<sup>186</sup> G. Pinch, *Magia in Ancient Egypt*, British Museum Press, London, 1994, 36; Капер, op. cit., 201.

Туту). Туту бил прикажуван во храмовите, на култовите стели и на статуите, и не е сосема јасно, смета Капер, зошто бил надвор од магискиот дофат, особено што постоеле амајлии за други заштитни (или амбивалентни) суштества.<sup>187</sup> Се чини дека недостатокот од амајлии противречи на широката популарност на Туту, која се гледа од разните дарови и лични имиња кои на него се однесуваат.

Амбивалентноста на демонското која може да се лоцира во верувањата во штетни и корисни демони, во касапи, одмаздници, и во чувари и заштитници, додатно се потврдува во трансформацијата на статусот на демоните во суштества кон кои се развива и одржува култ. Демоните, општо земено, немаат култови, но во Доцниот и грчко-римскиот период во египетската религиозна практика се развиваат ритуални дејства и теолошка рамка на посветување на демоните. Како демонско божество се издвојува амбивалентниот Туту, кој има демонски карактеристики и се смета за господар на демоните, и во врска со кого постојат култови верувања и дејства. Во следното поглавје ќе биде разгледан случајот на Сет. Концепциите за Сет и многуслојните верувања во него изобилуваат со контрадикторности, конфузија и многузначност.

---

<sup>187</sup> О. Капер, *op. cit.*, 202.



## 8.

# АМБИВАЛЕНТЕН ИЛИ ДЕМОНСКИ СЕТ

---

### СЕТ ПРЕКУ МИТОТ ЗА ОЗИРИС

Постојат различни, напати контрадикторни концепции за Сет, што е очекувано за верување во божество кое се одржува, трансформирајќи се, со милениуми. Концепциите за Сет ја одразуваат амбивалентноста на демонското: Сет е божество кое во својата природа има демонска деструктивност, но кое исто така извршува корисни функции, и кое претставува нужен чинител во одржувањето на редот (и безредието) на светот. Во следните оддели ќе бидат понудени неколку определби на Сет низ староегипетската митологија и религија, со што тој ќе биде позициониран како божество кое е демонско, но никако не е демон (затоа што е бог), и како божество кое предизвикува страв и аверзија како демонски претставник на хаосот, на туѓинското и непријателското.

Како и во останатите делови на ова истражување, треба да се нагласи дека не станува збор за историска анализа, или социо-политички пристап кон сложените односи во древните цивилизации, и затоа тие аспекти ќе бидат одбегнати. Ваквото занемарување на она што во подлабинско истражување би било суштинско и неодминливо, е резултат на недостигот на широкоопфатна плуриперспективност во истражувањето. Посветена мултидисциплинарна плуриперспективна анализа, пак, би произвела сосема инаков вид на истражување, и затоа не е соодветна за предвидената насока на овој текст.

Сет е бог на пустините, бурите, нередот, насилството и туѓинците во древната египетска религија. Сет е еден од боговите кои ја сочинуваат Големата енеада, или Енеадата на Хелиополис: Атум, Шу и Тефнут, Геб и Нут, Озирис и Изида, Сет и Нефтида. Сет, едно од петте деца на Нут (божицата на небото, ѕвездите, космосот, мајките, астрономијата), и Геб (богот на Земјата), бил сметан за бурниот бог, амбициозен и насилен. Тој бил познат како непријател на својот брат, Озирис, и ривал на својот внук Хор во борбата за превласт.

Според староегипетското верување, во примордијалното време (изворното свето време на Почетокот), времето пред да се има појавено двојноста на земјата, богот Атум, господарот на сето, во првиот чин на

создавање произвел машко-женски близнак преку процесот на себеоплодување – богот Шу и божицата Тефнут.<sup>1</sup> Овој „близнак“ произвел друг пар: богот на земјата, Геб, и божицата на небото, Нут, кои потем ги произвеле Озирис и Изида. До овој степен на создавање двојноста е на машки и женски, комплементарни принципи. Сепак, Геб и Нут не произвеле само еден пар (близнаци), туку и Сет и Нефтида, што го прекинува хармоничниот развој на создавањето, во кое е очекувано еден пар богови да произведе нов пар богови.<sup>2</sup>

Се верувало дека сестрата на Сет, Нефтида (асоцирана со оплакувањето, ноќта или темнината, служењето во храмовите, породувањето, мртвите, магијата, здравјето, балсамирањето, и, на повесела нота, пивото), и туѓинските божици Анат и Инана (односно Иштар или Астарта) биле меѓу неговите придружнички. Можно е култот на Сет да започнал во Горен Египет, а подоцна Сет да бил идентификуван со туѓинските божества од култовите на источната делта. Ова ќе биде разгледано понатаму во текстот.

Во староегипетските митови Сет има улога на предизвикувач на настани, или на катализатор на случувањата. Лекомислен и брзоплет, Сет започнува дејства кои по себе се лоши, но кои може да доведат во добри пресврти, како кога Озирис станал владетел на Подземјето. Во оваа света сказна, грубата снага на Сет им била корисна на боговите во одбраната на сончевиот чамец од чудовиштето на хаосот во подрачјето на мртвите, односно подземниот свет.

Сет, злокобниот демон (односно божество) на смртта и злото во староегипетската митологија, се одликува како силен бог (a-rahuti), од чиј гнев треба да се има страв. Сет се поврзува со сонцето: се замислува како сонцето што убива со стрелите на врелината; тој е убиец со железни коски. Му се посветуваат животните кои служат како дивеч, а неговите симболи се грифонот, нилскиот коњ, крокодилот, свињата, желката, и други.<sup>3</sup> Старите Грци го идентификувале Сет со чудовишниот Тифон, кој се побунил против боговите, и морало да биде уништен од страна на Севс. Идентификацијата е очекувана, затоа што нивната митска позадина е речиси идентична: обајцата се синови на божества што ја претставу-

<sup>1</sup> *CT*, II, 396b; *CT*, III, 27b.

<sup>2</sup> Во ваквото раѓање на Сет, Те Велде го лоцира почетокот на конфузијата: Сет е оној кој предизвикал безредие уште пред да постои неговото име; Сет е „авторот на конфузијата“ (H. Te Velde, *Seth, God of Confusion - a study of his rule in Egyptian mythology and religion*, 27, 59; види *КМ* #39, #14).

<sup>3</sup> Види ја одредницата кај G. Hart, *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, Routledge, London-New York, 2005, 143-145.

ваат Земјата (Геб и Гаја), кои ги напаѓаат врховните божества во обид за превласт.

Сет често се претставува како контраст на Озирис: додека Сет е божество на пустината, на сушата, трескавичната жед и неплодниот океан, Озирис ги претставува влагата, Нил, плодните моќи, растечкиот живот. Идејата е дека месечината, за која се верувало дека го претставува Озирис, со нејзината оплодувачка и облагородувачка моќ е благонаклона кон произведувањето на животни и растењето на билки. Сонцето, пак, кое го претставува Тифон, со неговиот непосредуван оган ги прегрева и суши животните; сонцето често ја освојува и месечината.<sup>4</sup>

Сет се идентификува со деструкција, тој е непријател на животот: намалувањето на месечината, повлекувањето на водите на Нил, заоѓањето на сонцето. Сет бил сметан за левото око (асоцирано со настраност или злокобност), или црното око на опаѓачкото сонце, кое владеело со годината меѓу летната долгодневица и зимската краткодневица. Тоа било спротивно на десното око, или светлото око на Хор, растечкото сонце, кое го симболизирало растежот на животот и проширувањето на светлината од зимската краткодневица кон летниот период. Секако, не може да се претера, та Сет да се изедначи со непоматено ѓаволска концепција, ниту да се тврди дека е сатанско божество за Старите Египќани. Тој бил

---

<sup>4</sup> Сет се поистоветува со абортус, со закана за бременоста (Изида се плаши од Сет (CT, #148), со неплодност, односно спречување на плодноста. Во грчкиот период бремените жени носеле амајлии за заштита против Тифон (C. Bonner, *Studies in magical amulets chiefly Graeco-Egyptian*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1950, 84). Плутарх споменува дека Сет бил напуштен од неговата придружничка Таварет (заштитничката на раѓањето и на плодноста), која била конципирана како двоножна нилска кобила, во периодот кога била бремена (*De Iside et Osiride*, 19C-E, користено е изданието на Plutarch, J. G. Griffiths (transl., ed.), *Plutarch's De Iside et Osiride*, University of Wales Press, Cardiff, 1970). Значи, и самата заштитничка на бременоста била загрижена поради деструктивната моќ на Сет. Покрај ова, Сет е претставен како експлицитно да вели дека тој, човек од милион лакоти, е нарекуван „Зол ден“, и дека поради него нема породување и дрвјата немаат овошки (J. G. Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth*, Liverpool University Press, Liverpool, 1960, 52).

Постои и спротивна идеја, дека Сет е, напротив, бог на плодноста, поради големата снага на Сет, особено поради неговата пансексуална снага (J. Zandee, „Seth als Sturmgott“, ZAS 90, 1963, 153 sqq). Ова се чини плаузибилно - дождот, на кој Сет е господар, им помага на растенијата да 'ртат и растат. Но, од друга страна, растенијата и плодноста на почвата околу Нил зависат од водостојот на Нил, кој не зависи од локалниот дожд. Кога Сет бива споредуван со бик, тоа е поради неговата снага, а не плодноста. Според Плутарх, Тифон (Сет) е обратно од бог на плодноста (Тифон нема ништо светлечко или заштитно во врска со него, пишува тој, ниту има ред, создавање, или движење кое има мерка и разум, туку токму спротивното: како и огнена врелина што ги уништува животните и растенијата, *De Iside et Osiride*, 51E).

обожуван во провинциите западно од Нил, географската природна меѓуница, односно почетокот на патот кон северната оаза. Според локацијата, разбирливо е тоа што жителите чии занимања гравитирале околу водењето на транспортот на пустинските каравани имале врска со Сет, господарот на пустината.

Во Раниот династички период, Сет, господарот на Омбос (Ком Омбо), бил сметан за врховниот бог на источната пустина и богатите рудници на злато. Во западната пустина Сет се задржал како господар на оазите и нивните лозја, сè до грчко-римскиот период. Сепак, постојано бил асоциран со опасните елементи на пустината, како неочекуваните поплави и песочните бури. Одредени пустински животни и митскиот грифон биле сметани за негови суштества. Тој, пак, бил претставуван како злокобно, „неприродно“ комбинирано суштество. Сет, значи, исто така одлично се вклопува во концептот за хибридноста поврзана со чудовишното, страшното, заканувачкото.<sup>5</sup> Во митските сказни, во напливи на извршување на зли и насилни дејства, Сет ја прима формата на различни животни, како бикови, свињи, нилски коњи, диви магариња, крокодили и пантери. Од *Текстовите од пирамидите* понатаму, Сет бил обвинет за нападот на Озирис, што го овозможило развојот на приказната за Сет како за штетно или опасно божество.

Култот кон Озирис станал значителен (по застапеност и интензитет) за време на Петтата династија (2494-2345 п. н. е.). Се чини дека постепено надвладаел над атрибутите на другите погребни божества, како Анџети од Бузирис и К/Хентиаменти (К/Хенти-Аменти/-у) од Абидос. Името на К/Хентиаменти(у), што значело „Главниот/Првиот на Западните“ станало епитет на Озирис, означувајќи го неговото водство на духовите и на демоните на Дуат. Постојат неколку текстови што го опишуваат Озирис како застрашувачка личност што ги испраќа демоните гласници да ги одвлечат живите во мрачното подрачје на мртвите. Се раскажува дека Озирис се родил веќе носејќи круна, и бил избран да го наследи татка си Геб, од страна на богот на сонцето. Постојат варијанти на насилна борба за династијата меѓу Геб и Озирис. Доцен текст од Ком Омбо тврди дека Озирис бил убиен и повторно роден (темата на воскреснувањето се повторува, значи, како и темата за „раѓање“ од хомосексуален полов чин), после спојување меѓу неговите татко и дедо (Шу).

<sup>5</sup> Тој бил претставуван како амалгамска фигура со кучешко тело, коси очи, уши со квадратест врв, чулава (и подоцна, разделена) опашка, и долга, искривена, зашилена муцка; за ваквата композиција може да се посочи инспирација од различни животни. Тој е одличен пример за митски збир на („неприродни“ физички) карактеристики, особено имајќи ја предвид неконзистентноста (или, поскоро, разновидноста) и во изворните староегипетски претстави.

Во *Текстовите од пирамидите*, Озирис е или опишан како срушен и прегазен од страна на Сет, или како задавен во Нил (имајќи предвид дека за да се убие божество била потребна „двојна смрт“). Во приказната неговите роднини го бараат и го спојуваат неговото распарчено тело. Во подоцнежните извори се нагласува дека Сет намерно го распарчил телото, но во *Текстовите од пирамидите* се работи веројатно за природно распаѓање, кое Изидата магиски го пресвртува.<sup>6</sup>

Староегипетските текстови се воздржани во врска со распарчувањето, а и во врска со убиството. Според Франкфорт, тешко дека приказната според која Сет го распарчил телото на Озирис, а Изидата ги барала деловите и потем ги закопала онаму каде ги пронашла, е изворно староегипетско верување. *Текстовите од пирамидите* избобилуваат со инкантацији во кои Изидата и Нефтида, Хор и Нут ги соединуваат деловите на мртвиот Озирис, но никаде не се споменува претходно намерно распарчување.<sup>7</sup> Приказната е позната од подоцнежните автори, кои биле под влијание на митот за Дионис и Адонис. Поентата на Франкфорт е дека во ваквите настани не се зема предвид староегипетското убедување дека презервацијата на телото е првиот услов за животот после смртта. Боговите ги поправаат физиолошките резултати на распаѓањето, а митот за распарчувањето може да се смета за рационализација на фактот дека на многу различни места се тврдело дека се наоѓа гробницата на Озирис,<sup>8</sup> но ова е под голем знак прашалник.

Од друга страна, без да се навлегува во историските опции за реконструкцијата на верувањето, токму стравот од распарчувањето и неопходноста деловите од телото да бидат соединети ја прават целата ситуација поморничава, а улогата на Сет подеструктивна - тој го спречува првиот чекор за сигурно патување после смртта. Не се забележуваат знаци според кои може да се тврди дека распарчувањето на Озирис било ритуално одбележувано. Сепак, иако убиството на Озирис од страна на Сет не било директно одбележувано, неизразената претпоставка за воскреснувањето на Озирис подразбира дека постоело претходно распарчување, кое потем одвело кон соединувањето на деловите и мумификацијата.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Приказната за касапењето на телото на Озирис од страна на Сет, во *De Iside et Osiride*, 18A-E.

<sup>7</sup> H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, University of Chicago Press, 1978, 200.

<sup>8</sup> H. Frankfort, *op. cit.*, 201.

<sup>9</sup> Кас го прифаќа поврзувањето на потребата за соединување на распарчените делови на починатиот со митот за распарчувањето на Озирис од страна на Сет, но го отфрла распарчувањето како дел од погребниот ритуал (H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten, Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches*, Berlin, Akademie Verlag, 1956, 16).

Прашање е до кој степен смртта на Озирис треба да се смета за жртвување на бог, а до кој степен како дел од редот на постоењето.<sup>10</sup> Според Јенсен, убивањето на полубогот кај раните земјоделски култури е централно митско-ритуална позиција во култот, токму во смисла на ритуал на убивање.<sup>11</sup> Темата за жртвувањето на небесниот крал е централна во ритуалистичката теорија на Фрејзер, и со тоа, во англиската антрополошка школа. Ритуалниот колеж е присутен во култот на Озирис, но не е Озирис, туку неговиот непријател оној кој бива ритуално убиван во рамките на култот (се реактуализира победата врз Сет). Во култот се одбележува воскреснувањето на Озирис, и се оплакува неговата смрт, но нема реактуализација на негово распарчување/убиство.

Фрејзер го поврзува светиот (или небесниот крал) со сончево божество во рамките на периодично изведуваниите ритуали за плодност. Без да се навлегува во ритуалното значење и природа на годишното жртвување на небесниот крал, идејата е дека тој ја претставува плодноста, односно цутењето на животот. Ваквиот дух на вегетацијата (плодноста на растенијата) е вид, или мотив, на бог кој умира и оживува. Како примери Фрејзер ги зема Тамуз, Озирис, Дионис, Адонис, Атис, и други личности од грчката митологија и од други митски системи. Светиот крал, според ова верување, се смета за човечка инкарнација на богот на вегетацијата кој умира и повторно се раѓа. Фрејзер претпоставува дека светиот крал изворно бил личност избрана да владее извесно време, која морала да биде жртвувана како понуда (назад) на земјата, за нов крал да може да владее наместо него. Примери на богови кои умираат и повторно се раѓаат се наоѓаат во религиите на стариот Исток, и кај традициите кои биле на некој начин под нивно влијание. Со оглед на огромниот материјал кој Фрејзер се обидува да го вклопи во оваа идеја, доколку се постапи рестриктивно, може да се упатат критики дека дел од божествата на кои реферира се примери за умирање без повторно раѓање, и во таа смисла би требало да се задржат само инстанциите од блискоисточните митологии и подоцнежните мистеријски култови од доцната антика.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> H. Te Velde, op. cit., 91.

<sup>11</sup> Како лажмотив во E. A. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Schröder, Stuttgart, 1948, и всушност низ целиот негов опус; види, на пример, E. A. Jensen, A. Ellegard, *Myth and Cult among Primitive Peoples*, University of Chicago Press, Chicago, 1963.

<sup>12</sup> Воскреснувачкото божество (бог кој умира и се раѓа) е класифицирано како „смрт или заминување на боговите“ (A192) и „воскреснување на боговите (A193) во *Индексот на мотиви* на Томсон (S. Thompson, *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*, Bloomington, Indiana University Press, 1955-1958).

Според Јунг, оние кои учествуваат во фестивалот на реактуализација на митот за Озирис, и кои, според тоа, го изведуваат ритуалот на неговата смрт и расфрлувањето

Старото магиско верување во промената на годишните времиња, или верувањето во (магискиот) ритам на промената на годишните времиња и флукуацијата на плодноста на флората и фауната, било заменето, односно дополнето, со религиозното верување, според кое годишниот циклус на промените кореспондира со промените во божествата. Ова не значи дека магијата се изгубила, туку била инкорпорирана во ритуалноста на одржување на принципот на животот (односно божеството кое го претставува).<sup>13</sup> Фрејзер објаснува дека ваквите ритуали за одржување на плодноста биле најшироко и најсвечено славени во земјите што граничат со источниот Медитеран. Под имињата на Тамуз, Озирис, Адонис или Атис, народите на Стар Египет и Западна Азија ги претставувале годишните пропаѓања и оживувања на земјата (главно на флората), персонафицирајќи ги како бог кој годишно умира и повторно се враќа од мртвите, на тој начин реактуализирајќи го иницијалното умирање и воскреснување од митовите. Додека ритуалите варираше според името и детаљите, во суштина биле исти во нивната природа и цел.<sup>14</sup>

Фрејзер тврди дека во воскреснувањето на Озирис Египќаните гледале завет за вечен живот за сите нив, за живот отаде смртта. Верувале дека секој би можел да живее вечно во другиот свет доколку на земјата се почитуваат посмртните ритуали кои, според приказните, биле направени со телото на Озирис. Со секој закоп се реактуализирало претставувањето на божествената мистерија од митот за Озирис, конкретно, собирањето на деловите од неговото тело во првата мумија, која подоцна била „реанимирна“, односно преку која се овозможило Озирис да започне нов живот отаде смртта.<sup>15</sup> Секоја мумија, односно секој починат станувал (небаре) Озирис. Така, секој починат Стар Египќанец се идентификувал со Озирис (покрај тоа што и се викал „Озирис“, значи го добивал името). Од Средното кралство понатаму, било вообичано починатите да се нарекуваат „Озирис тој-и-тој (личното име)“, како и самите да биле мртвиот бог.<sup>16</sup> Функцијата на Озирис како владетел или господар на мртвите била поважна за Египќаните, кои огромен дел од својот живот го посветувале на подготовка за (после) смртта, отколку неговата функција

---

на неговото тело, за да го започнат новиот вегетациски циклус како повторно раѓање, всушност искусуваат трајност и континуитет на животот, кои траат подолго од каква било промена (C. G. Jung, R. F. C. Hull, *The Archetypes and The Collective Unconscious*, *Collected works*, vol 9 (part 1), Princeton University Press, New Jersey, 1969, 117).

<sup>13</sup> J. G. Frazer, *The Golden Bough*, The Floating Press, 2009, 763.

<sup>14</sup> J. G. Frazer, *op. cit.*, 764.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, 863.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, 864. За концептот на Озирис како бог на пченката види (888), Озирис како дух на дрвјата (894) и Озирис како бог на плодноста (895).

на одржување на плодноста на земјата, забележува Фрејзер.<sup>17</sup> Односно, може да се претпостави дека во ваквото верување двете функции, или подрачја, се тесно поврзани: положувањето на починатите е во функција на надежта на премин од прав и pepел кон вечен живот, онака како што Озирис предизвикува живот после (односно и од) смртта.

Потребата за мумификација, односно идејата дека Египќаните очекувале распарчување после смртта може да се објасни низ подлежечкиот страв од безредието: Сет го пореметува редот на животот и смртта не само при убиството, туку и во периодот меѓу смртта и воскресението. Идејата била дека во овој меѓу-период, починатиот би бил суспендиран на моќите на Сет. Се верувало дека Сет има моќ врз починатиот: Сет го зграпчува починатиот во своите раце, го парализира и го врзува.<sup>18</sup> Сет е деструктивниот демон на смртта, кој живее ограбувајќи ги починатите.<sup>19</sup>

Озирис се поврзува со животна моќ, праведно владеење и владеењето на Ма'ат (идеалниот природен и социјален ред бил една од најважните цели во староегипетската култура). Сет, пак, се поврзува со насилството и безредието, и затоа колежат на Озирис (и неговото надминување на смртта) ја симболизира борбата меѓу космосот и хаосот, и прекинувањето на животот со смртта. Во некои верзии на митот Сет има мотив да го убие Озирис – како одмазда што тој го клоцнал (од инкантиција во *Текстовите од пирамидите*), односно љубомора и гнев за копулацијата на Озирис со Нефтида (текст од Доцниот период).<sup>20</sup> Во некои верзии на приказната, Сет се трансформира во диво животно, како бик или крокодил, за да го убие Озирис, во други верзии телото на Озирис е фрлено во реката и тој се дави (што може да се поврзе со верувањето во светоста на оние кои се удавиле во Нил). Традицијата сепак главно гравитира околу распарчување на телото, како и околу верувањето дека Сет ги расфрлил деловите низ Египет (се велело дека има четириесет и два дела, онолку колку што имало провинции, што нуди интересна симболика).<sup>21</sup>

<sup>17</sup> J. G. Frazer, op. cit., 897.

<sup>18</sup> *CT*, III, 349 e, f; *CT*, IV, 55j, 56a, b; *BD*, 23, 2; 86, 6. Постои и молба кон Ра, да го избави човека од овој бог (Сет), кој ги зема душите и го лиже она што е скапано, кој живее во отпадоците, во темнина и мрачнотија, кој ги плаши страховливите (*CT*, IV, 319-321b).

<sup>19</sup> *CT*, VI, 294 l.

<sup>20</sup> Поради староегипетското верување во перформативната сила на напишаните зборови, нема записи за лоши настани, меѓутоа (G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, 6, 78).

<sup>21</sup> G. J. Griffiths, „Osiris“, D. B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* 2, Oxford University Press, Oxford, 2001, 615–619. Во верзијата на Плутарх, Сет (Тифон) злосторнички се здружува против Озирис со седумдесет и двајца соучесници, како и со кралица од Нубија. Во оваа варијанта Сет има изработено ковчег со точните мерки на Озирис, и на прослава, објавува дека ќе го подари на кој и да е кого ќе го збере внатре. Гостите, еден по еден, легнуваат во ковчегот, но никој освен Озирис не

Со помошта на Анубис и Тот, телото на Озирис бива зачувано, и тој станува првата мумија. Се верувало дека сексуалната моќ на Озирис била доволно силна за да опстои после смртта: во приказната Изида зачнува негово дете. Исполнувајќи ја потребата да го осигури продолжувањето на космосот преку прокреацијата, Озирис се враќа во инертна состојба. Другите божества, како Изида, Тот и Хор, треба да го изложат неговиот случај пред божествениот суд. Озирис бива одмазден, затоа што поседува ма'ат (вистината или праведноста). Се одлучува Озирис, поради неправедноста на неговата смрт, да ја напушти својата мумија и да владее со кралството на мртвите.

Телото на Озирис има голема улога низ митската перцепција на природата. Ритуал од Средното кралство го изедначува телото на Озирис со јачмен (поврзувајќи го со годишниот циклус на сеење и жнеење, а со тоа и општо со земјоделството и фертилноста), а Сет го споредува со магарињата кои го уништуваат родот газејќи по него. Од периодот на Новото кралство, сите течности што произлегле од телото на Озирис, како сперма, пот, и течностите од распаѓањето, се асоцирале со надоаѓачките води на Нил, а благодарение на тоа, и со плодноста на земјата. Телото на Озирис е важно и во некои од *Книгите на Подземјето* од Новото кралство. Се раскажува дека во најтемниот час на ноќта, душата на Ра посегнала во пештерата во која лежело телото и станала едно со душата на Озирис. Ова му овозможило на Озирис да оживее, и на сите мртви да се пробудат и да заживеат повторно. Во *Книга на мртвите*, Озирис е покажан на престолот во Одајата на двете вистини, како претседава со судењето на мртвите. Тој е споменат како најголемиот од боговите во молитва од

---

одговара. Кога Озирис легнува во ковчегот, Сет и соработниците го затвараат, го запечатуваат и го фрлаат во Нил. Со телото внатре, ковчегот отпловува кон морето, и доаѓа до градот Библос, каде околу него никнува дрво. Кралот на Библос го сече дрвото и го изделкува во столб за неговата палата, сè уште со ковчегот во него. Изида мора да го отстрани ковчегот од дрвото за да го земе телото на својот сопруг. Таа го зема ковчегот, но го остава дрвото, и тоа станува објект на обожување на локалното население. Оваа епизода, што не е позната од староегипетски извори, дава етиолошко објаснување на култот на Изида и Озирис во Библос од времето на Плутарх (култ кој можеби постоел уште од времето на Новото кралство, *De Iside et Osiride*, 13A-20E; види ги и коментарите на Грифитс, op. cit., 319–323).

Според Плутарх, Сет го распарчува телото дури откако Изида го зема назад (што е конзистентно со текот на настаните во приказната). Изида потем ги наоѓа и закопува сите делови, освен гениталиите, кои ги реконструира со помош на магија, затоа што биле изедени од рибите. Според Плутарх, ова делумно го објаснува табуто на јадење риби. Сепак, во староегипетската верзија нема ништо такво. Сличност може да се најде во „Приказната за двајцата браќа“, народна сказна од Новото кралство во која има трансформирани елементи од митот за Озирис, смета Грифитс (*De Iside et Osiride*, 145, 342–343; „The Tale of the Two Brothers“, W. K. Simpson (ed.), 80–90).

Новото кралство, затоа што на крајот сите Египќани мора да дојдат при него.<sup>22</sup>

Во митот за Озирис двојноста (на двата бога) може да се смета за дихотомија на животот и смртта: Сет прави разлака меѓу животот и смртта.<sup>23</sup> Повторното враќање на единството на животот е понатаму симболизирано од раѓањето на Хор (особено што е зачат од мртвоживиот Озирис). Сепак, Сет исто така го лимитира постоењето на Хор и мајка му (Изида), и детето Хор бива произведено во осаменост.

Митот за Озирис е секогаш поврзан со митот за Хор. Скудните податоци за таканареченото казнување на Сет се однесуваат не на некаков суштински дел од митот за Озирис (особено ако се тврди дека главниот дел од митот за Озирис не е неговата смрт, туку неговото воскреснување), туку се појавиле веројатно како обид за објаснување на жртвувачкиот ритуал. При врзувањето, убивањето и распарчувањето на жртвените животни се искажува дека Сет и неговите следбеници страдаат од истата судбина.<sup>24</sup>

Според Ван дер Лееув, жртвеното животно се смета како непријателот, и обратно, непријателот го претставува жртвувањето на бог,<sup>25</sup> што е честа концепција и во постаро и во поново време. Значи, според него, жртвувањето на животните не е директно одигрување на казна или одмазда на Сет. На слична позиција е Кристенсен, кој објаснува дека индивидуалниот бог е нешто како индивидуалниот дух кој го оспособува човекот да живее. Човековиот живот е божествена сила која го анимира и го штити.<sup>26</sup> Во ова објаснување Кристенсен не го споменува случајот на

<sup>22</sup> *PT*, 219, 532, 576; *BD* #17, 175, 181, 185–6; Ramesseum Dramatic Papyrus (K. Sethe (ed.), *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysteryspielen*, J. Hinrichs, Leipzig, 1928); Osiris hymns (R. V. Parkinson (ed.), *Voices from Ancient Egypt*, British Museum, London, 1991, 118–120; „The Contendings of Horus and Seth“ (Papyrus Chester Beatty I Recto), M. Lichtheim (ed.), *Ancient Egyptian Literature* 2, 214–223, како и кај W. K. Simpson (ed.), 91–103; *Amduat* (*Book of What Is in the Underworld*, односно *Book of the Hidden Chamber*); *The Book of the Day*, A. Piankoff (trans.), N. Rambova (ed.), *The Tomb of Ramesses VI, Part 1: Texts*, Pantheon Books, New York, 1954, 327–376; *Book of Gates*, J. Coleman Darnell, C. Manassa Darnell, op. cit., 249–336; *Setna cycle*, M. Lichtheim (ed.), *Ancient Egyptian Literature*, vol. III, *The Late Period*, University of California Press, Berkeley, 1980, 125–151; p. Salt 825, B.M. 10051.

<sup>23</sup> Види ги идеите за преклопувањата на човечкото и божественото, и на смртта и (не)умирањето кај H. Bonnet, „Der Gott in Menschen“, *Studii in memoria di Ippolito Rosellini nel primo Centenario della morte* I, Università di Pisa, 1949, 235–252.

<sup>24</sup> *PT*, 575, 643; *CT* IV, 85 q, 97 i–l, 105 e, f, VI, 125 d, e, 213 i.

<sup>25</sup> G. van der Leeuw, *Godsvoorstellingen in de oud-aegyptische pyramidetekster*, 81, apud te Velde, 94–96 /non vidi.

<sup>26</sup> W. B. Kristensen, *The Meaning of Religion*, M. Nijhoff, The Hague, 1960, 461.

Сет, но претходно (неодминливо) се повикува на теоријата за жртвувањето од француската социолошка школа, реферирајќи на ставовите на Мос (Mauss) и Убер (Hubert). Идејата за анимирачката и заштитна моќ на божеството се применува во жртвената понуда: она што било создадено од страна на бог, и живее благодарение на моќта на бог, или пројавува божествен живот, може да послужи како понуда на бог.<sup>27</sup> Ова Кристиенсен (не одејќи далеку од Робертсон Смит и од француската социолошка школа) го определува како мошне широка, но многу важна дефиниција на жртвеното дарување. Животот од бога е подарок, кој преку жртвениот дар се дава назад на бог (без да се претпоставува дека бог воопшто има потреба од тоа). Жртвувањето е препознавањето и актуализацијата на божествениот живот во светот.

Те Велде инсистира на тоа дека значењето на Сет во митот за Озирис е во тоа што тој го пореметува редот на животот и смртта убивајќи го Озирис, кој морал да умре.<sup>28</sup> Сепак, ако морал да умре, се поставува прашањето околу тоа дали сепак не би се работело за извесна детерминираност, односно предвидливост или предвиденост, во рамките на редот на животот и смртта. Старите Египќани едвај ги споменуваат мотивите за чинот, и се чини дека Озирис не го предизвикал Сет на каков било начин. Но, токму ваквото недејствување, ваквата пасивност, биле предизвикувачки за Сет. Идејата за неопходноста на смртта може да се објасни и на следниов начин. Во една верзија Сет се правда за убиството поради тоа што Озирис премногу му се приближил и со тоа го предизвикал.<sup>29</sup> Ако се претпостави дека Озирис морал да умре, тоа би значело дека неговата смрт била предетерминирана. Односно, смртта била во неговата суштина. Ако е така, тогаш самото негово постоење-кон-смртта, самата пасивност, биле предизвик за Сет, со неговата непосредувана и нескротлива страст за животот.

Беше спомената неплаузибилноста на претпоставката за намерното распарчување на Озирис од страна на Сет, за кое нема подлога во изворната египетска традиција, ниту има потврда во одбележувачките ритуали. Озирис е бог кој ја има смртта како суштина, како нужност, тој е господарот на Подземјето. Ако верувањето подразбира дека распарченото тело не може да продолжи отаде, кон светот на мртвите, тогаш смислата на постоењето на Озирис како мртов бог се губи. Ако се претпостави дека Сет му е космички сопоставен (персонифициран разуздан живот

<sup>27</sup> За идеите за жртвувањето, покрај неодминливиот Робертсон Смит, (W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, A. & C. Black, London, 1889); и кај H. Hubert, M. Mauss, „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice“, *Année sociologique*, II, 1899, 29-138.

<sup>28</sup> H. Te Velde, *Seth, God of Confusion*, 95.

<sup>29</sup> *PT*, 959c.

наспроти насоченоста кон смртта), а со тоа, дека е предетерминирано тој да треба да го убие Озирис, за да се врати космичката рамнотежа, од почеток се очекува Озирис да го земе своето место како господарот на мртвите.

Затоа, се поставува прашањето зошто Сет намерно би го распарчил неговото тело, ако тоа го спречува успешното исполнување на избалансираната (божествена) реалност. Озирис ја победува смртта за да стане господарот на мртвите. Неговата судбина може да се толкува како ветување за вечен живот за сите. За тоа да биде можно, неопходно било да се ублажат бариерите кои ги одделуваат кралот и поданиците, бог и небожествените. Озирис е мртвиот крал, кој владее со моќите иманентни на земјата, и, особено, со мртвите. Сите мртви се (симболички) Озирис. Сите кралеви преживуваат во светот отаде како Озирис, а луѓето се стремат да имаат таков соодветен погреб, за да постигнат воскреснување. Озирис, мртвиот крал, е обожуван како прототип и спасител на „обичните“ починати.<sup>30</sup>

Кристенсен резимира дека, според Плутарх, жрвувањето се изведува со (односно врз) телата на животните во кои душите на неправедните луѓе се трансформираат; покрај ова, свињата се смета за нечиста и се верува дека предизвикува болест. Во специјални ритуални околности, свињата била жртвувана и месото било конзумирано. Свињата (и црната крава) била едно од животните на Сет. Кога тие му се принесуваат на Озирис, тоа е за одмазда врз Сет, смета Плутарх, со што Кристенсен не се согласува.<sup>31</sup> Сет го убил Озирис, но со тоа што тој е бог на апсолутниот живот, смртта е дел од неговата суштина.

Озирис-Сет и Хорус-Сет се двојни богови, споени богови. Иако во староегипетските текстови пишува дека се принесува жртва на непријателот на Озирис, според Кристенсен зборот треба да биде земен во преносна смисла. „Непријателот“ Сет бил исто така бог кој се обожувал, иако бог со демонска природа. Ова е нешто различно од „зол дух“, кој само треба да се држи на растојание. Демонската природа имплицира дека богот се карактеризира со смртта, која, дури и кога го означува апсолутниот живот (односно, допринесува во одржувањето на апсолутниот живот), предизвикува страв.

Те Велде има интересен став за улогата на Сет во митот на Озирис, и братоубиството го толкува како самоубиство. Ова е поддржано, забележува, не толку од неколкуте текстови според кои Озирис е ка (животната суштина) на Сет,<sup>32</sup> или дека Сет бил произведен од Озирис,<sup>33</sup> туку

<sup>30</sup> Н. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 197.

<sup>31</sup> W. B. Kristensen, op. cit., 467.

<sup>32</sup> види *PT*, 587 b.

од поопшти насоки.<sup>34</sup> Толкувањето на Те Велде е онтолошки базирано. Така, тој потсетува дека во сукцесивното настанување на боговите, Шу и Тефнут, и Геб и Нут, секој пат се појавува еден пар, но дека во произведувањето на Озирис и Изиде, се појавува уште еден божествен пар, Сет и Нефтида. Идејата е дека ако Озирис е бог на апсолутниот живот, чија суштина (неопходно) ја вклучува, односно ја подразбира смртта, тогаш двојноста на Озирис и Сет е дихотомијата на животот и смртта (се чини дека Те Велде прескокнува една премиса, односно претпоставката дека Сет е бог на спротивноста на животот, на смртта и уништувањето). Озирис е смртта од која потекнува животот (ова е претерано редуцирано, но не несоодветно тврдење), а Сет е живот кој произведува смрт. Поради двојноста на Озирис и Сет која сега се појавува, смртта, која претходно имала создадено единство со животот, станала очигледна засебно, се издвоила (како принцип) во чудниот брат. Сет се обидува да се ослободи од смртта, односно од Озирис, кој мора да умре, така што го убива. Но, ставот на Те Велде е дека не се работи за фратрицид, туку за суицид. Смртта не останува скриена во животот на Сет сè додека тој не е потполнет или надвлдаен од неа, туку смртта му се појавува како двојник, како алтер-его, и тој чувствува потреба да ја „убие смртта“, одземајќи си го сопствениот живот.<sup>35</sup>

Убивајќи го Озирис, Сет се убил себе си, и се дал себеси како жртва.<sup>36</sup> Но, ако Сет се смета за (само)жртва, тогаш ритуалното жртвување на Сет и неговите следбеници во култовата практика е драматизација на убиството на Озирис во неговата вистинска перспектива. Конзистентно, тоа би значело дека Сет престанува да биде демон на смртта, и се соединува со неговиот брат, Озирис, богот на мртвите. Убиството не е врвот, туку разрешувањето на хаосот. Со ова се враќа рамнотежата меѓу онтолошките принципи, односно космичкиот ред. Ова не значи дека бива славено убиството *per se*: Сет е манифестирано зло, персонифицирана смрт, демонски бог, но и неопходен елемент во редот на постоењето.

Сет има корисна улога кога го придружува Ра на неговиот брод да ги одбие нападите на Апопис, змијата на хаосот, и клучна улога како помирен (или измирен) противник. Тој бил господарот на црвената (пустинска) земја, каде служел како рамнотежа на улогата на Хор како госпо-

<sup>33</sup> *PT*, 1145.

<sup>34</sup> H. Te Velde, *op. cit.*, 95.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Прашање е на што/кого се понудил како жртва, меѓутоа, дали токму за одржување на животот и победа на смртта? Тешко дека тоа би бил мотивот на едно деструктивно божество, но како што беше споменато, тој е амбивалентен, што значи дека ова не е незамисливо. Секако, ваквата концепција останува отворена за интерпретации.

дар на црната (плодна) земја. Во митот за Озирис, Сет е претставен како узурпатор на престолот, кој го убил и осакатил својот брат Озирис. Не смее да се занемари дека митското касапење и примордијално насилство е често во космогониските и етиолошките митови, а мотивите од борбите меѓу Озирис и Сет, и подоцна, Сет и Хор, ги следат вообичаените митски линии. Жената (и сестра) на Озирис, Изида, го споила неговото распарчено тело, доволно за привремено да го воскресне, за да може да го зачне неговиот син и наследник, Хор. Во класична митска раскажувачка линија, Хор потоа му се одмаздува на Сет, и приказната ги опишува нивните соочувања.<sup>37</sup>

### РАЗДОРОТ СО ХОР

Јазот меѓу животот и смртта е уште повеќе нагласен со симболиката на тешкотиите и опасностите со кои мајката и детето (Изида и Хор) мора да се соочуваат, и тоа не во уреденото општество, туку во негосто-примливите мочуришта на Ахмим - величествениот изворен божествен живот е засенет, речиси исчезнат. Не само што космосот е опкружен со хаос (што се подразбира), туку и самиот е напукнат поради постоењето на Сет. Покрај тоа, за разлика од боговите пред него, Хор нема женски ко-принцип; и е прикажан како дете, како некој кој мора да порасне, спротивно од готово произведените возрасни божества од претходната генерација. Од Хор се очекува да порасне, да стане силен (физички) и стабилен (емоционално), да го научи начинот на божествено живеење. Раздорот со Сет, поради ваквата оштетеност на реалноста, станува неминовен.

Во приказната од Новото кралство, *Раздорот на Хор и Сет*, двата бога или се бијат или ги изложуваат своите случаи пред божествениот суд.<sup>38</sup> Сет замавнува со боздоган или со уас-скиптар кого само тој може

<sup>37</sup> „The Contendings of Horus and Seth“; *PT*, 215, 222, 356, 359, 477; *BD* #39; P. Jumilhac, J. Vandier (trans.), *Le Papyrus Jumilhac*, CNRS, Paris, 1961; во p. Leiden I 343 + 345; p. Salt 825; во *Демонските магиски папируси (PDM)*, XII, H. D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, University of Chicago, Chicago, 1992, 195–251, 286–292, 323–330; *Грчките магиски папируси (PGM)* XXXVI, H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, Vol. 1: Texts, Chicago University Press, Chicago, 1992, 3–169, 251–323.

<sup>38</sup> *Раздорот на Хор и Сет* е митска сказна од Дваесеттата династија, и се однесува на битките за престолот, во кои треба да се определи кој ќе биде наследникот на Озирис. Низ разновидните натпреварувања во кои треба да се одреди кој ќе победи, а со тоа, и кој ќе биде крал, Хор во секоја битка излегува надмоќен. Ова е најдолгата од приказните од Новото кралство, без којзнае колку непредвидливи заплети. Во сказната постои дел (кој се појавува и независно во два папируса од Рамзесовиот период, кои се календари на среќни и несреќни денови), во кој Изида ги прободува

да го подигне. Во сказната е прикажан како неверојатно снажен, но лично будалест, слично на невешт џин или глупав трол од подоцнежните народни сказни. Во храмовите на Хор, верзијата на приказната завршува со апсолутна воена победа за Хор и уништување на Сет и неговите следбеници. Во други извори, условите на помирувањето се такви што двата господара (Хор и Сет) треба да соработуваат за да го обединат Египет и да го бранат космосот.

Една од тајните откриени во кралските *Книги на Подземјето* е спојувањето на двата господара во едно двоглаво суштество, кое треба да се бори против силите на хаосот во времето на најголемата опасност.<sup>39</sup> Како велик по сила во бродот на милионите (сончевиот брод на Ра, нарекуван „брод на милионите години“) Сет го прободувал и врзувал Апопис секоја ноќ. Апопис (или Аеп) е најопасното од сите чудовишта на хаосот, кое постојано му се заканувало на божествениот ред. Понекогаш Апопис бил опишуван како огромен крокодил, но најчесто како џиновска змија.<sup>40</sup> Секоја ноќ Апопис го напаѓал бродот на Ра додека минувал низ Подземјето, се верувало. Во приказните за ноќното патување на сонцето низ Подземјето, Апопис вообичаено напаѓал во седмиот и во дванаесеттиот час од ноќта. Сет бил задолжен за тоа да го опфаќа со ланци, да го удира или да го прободува и да предизвикува регургитација. Секоја ноќ било потребно Апопис повторно да биде заклан, затоа што независно од тоа колку пати бил убиван, се враќал назад. Во староегипетските

---

со харпун соперниците кои се имале трансформирано во нилски коњи. Некои од епизодите, како хомосексуалното општење на личностите, се навестуваат во пораната религиозна книжевност на Старото и Средното кралство (E. F. Wente, Introduction to "The Contendings of Horus and Seth", W. K. Simpson (ed), 91). Однесувањето на боговите во оваа приказна е повремено толку скандалозно, што може да се претпостави дека иницијално имала забавна функција (во владеењето на Рамзес V), односно дека имплицитната хумористичност е намерна. Секако, религиската вредност на приказната е во тоа што таа изобилува со основни митски концепти. На крајот, иако Хор како победник го добива престолот на татка си, Сет сепак не е наполно победен, затоа што добива место како помошник на Ра. Како типичен митски мотив, раздорот во оваа приказна за наследување и воведување ред е прикажан како неопходен за да се доведе мир и хармонија во заедницата.

<sup>39</sup> Првичното одделување на Сет и Хор завршува со спојување – додека Хор и Сет се два одделни бога во митологијата, тие биле обожувани како еден бог во локалниот култ. Нејасни податоци информираат дека постоел храм посветен на Хор-Сет, и дека постоел и свештеник на Хор-Сет (види H. Kees, *Horus und Seth als Götterpaar*, Hinrichs, Leipzig, 1924, 82sq).

<sup>40</sup> Можно е идејата за змијата Апопис да дошла од африканскиот питон, змија која може да ја отвори устата толку широко, што може да проголта човек. Апопис, покрај ова, можеби е именуван и змиски демон за кого се раскажувало дека се обидел да ги проголта примордијалните води (Нун), но бил принуден да ги искашља.

митови, змиите може да бидат божествени заштитници или симболи на повторно раѓање, но Апопис е чисто деструктивна сила, односно зол противник на змиската форма на богот создател.<sup>41</sup> Апопис бил сметан за „великиот бунтовник“ или „Злобниот“, кој ги водел силите на хаосот против богот на сонцето. Се верувало дека очите на Апопис испуштаат ужасен крик, и затоа предизвикувале страв. Движењето на неговото циновско тело, пак, ја затресувало земјата и ги превртувало бродовите на Нил.

Се очекувало духовите на мртвите да се придружат во борбата против Апопис, а во храмовите се изведувале ритуали за да се осигура неговиот пораз. Во *Книгата на поразувањето на Апопис*, најстрашните божества од староегипетскиот пантеон биле повикани да се борат со змијата на хаосот и да ги уништат сите аспекти од нејзиното постоење (телото, името, сенката и магијата). Свештениците се придружувале на оваа непрестајна борба така што цртале цртежи или правеле макети на Апопис, кои потоа биле проколнувани и насилно уништувани со прободување, газење и палење.<sup>42</sup> Со тоа што Сет е суштински дел од борбата против Апопис, се јавува нова, или пресвртена деструктивна улога: Сет, кој е зол и штетен, во оваа позиција е добар и корисен, и не е претставник на хаотични сили, туку напротив, важен противник на чудовиштето на хаосот.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> G. Pinch, *Handbook of Egyptian Mythology*, ABC-Clio, Santa Barbara-Denver-London, 2002, 104-105

<sup>42</sup> *CT*, 414; *BD* 17, 39, 108; Амдуат; види и низ p. Bremner-Rhind; *Книгата на денот, Книгата на портите*; E. Hornung, „The Triumph of Magic: The Sun God's Victory over Apophis“, C. N. Reeves (ed.), *The Valley of the Kings: Horizon of Eternity*, K. Paul International, London-New York, 1990, 103–113.

<sup>43</sup> Концептот на вечна борба меѓу Сет и Апопис бил придружуван од приказната за една битка која се одиграла во митското „минато“. Кога светот бил сè уште директно владеен од боговите, Сет се борел со Јам, незаситното море кое се заканувало да ја проголта земјата. Во единствената раскажувана верзија на митот недостига крајот, но во магиските формули од Новото кралство, во кои маѓесникот ги победува демоните онака како што Сет го победил морското чудовиште, очигледен е триумфот на Сет над најголемата закана. Без да се навлегува во проблемот на интертекстуалноста, и само за контекст: Јам е богот на морето во канаанскиот пантеон, односно, ја игра улогата на непријателот на Баал (Хадад) во угаритскиот Циклус приказни за Баал. Сет, пак, може да се изедначи со Баал. За семантичката потврда на оваа претпоставка, кај N. Allon, „Seth is Baal - Evidence from the Egyptian Script“, *Ägypten und Levante / Egypt and the Levant* 17, 2007, 15-22.

Јам е божество на примордијалниот хаос и ја претставува моќта на нескротеното море. Борбата на Баал-Хадад со Јам може да се изедначи со мотивот на борбата со хаосот од месопотамската митологија, односно на митемата на убиството на морското чудовиште. Седумглавиот змеј Лотан бил сметан за слуга на Јам, кој, пак, бил изедначуван и со змија (или некаков циновски змеј). Со внимание да не се претера со па-

Хомосексуалните односи од приказната за Хор и Сет водат кон кавга меѓу двајцата, но пред да се најде решение и да се постигне помирување, меѓу двата бога се случува одделување, со што конфликтот завршува. Според Те Велде, одделувањето не е идеално решение, но е неопходно, затоа што без тоа, конфузијата би станала општа, со што космосот би завршил во хаос.<sup>44</sup> Одделувањето на Хор и Сет се изедначува со поставување на граница меѓу космосот и хаосот што го обиколува како поплава. Затоа и Тот, кој настанува како резултат на безредието меѓу двата бога, е познат како оној кој ја ограничува поплавата. Разделувањето има креативно значење, затоа што е одлучувачки митски настан, преку кого се правеле дистинкции или контрасти: небото и земјата; земјата и Подземјето; десната и левата страна; црното и црвеното; да се биде роден и да се биде зачат; владеење и снага; живот и превласт.<sup>45</sup> Одделувањето значи и поделување на светот.

Најпрвин нејасните алузии за Сет кој го прегазил или го распарчил Озирис потоа се развиле во сложени приказни со заплет на добро елаборирани убиства. Парот на Сет и Озирис, затоа, често се претставува како спротивставен, противнички пар. Може да се генерализира дека Озирис го претставувал редот, и сè што било карактеристично (домашно) египетско, а Сет го претставувал безредието и сè што било туѓо. Додека Озирис владеел со плодната црна почва на Нилската долина, Сет владеел со подрачјето на голата црвена пустинска земја.

Како бог кој предизвикува облаци и бури, Сет бил и природен противник на сончевиот сокол, небескиот Хор постариот.<sup>46</sup> Од политичко-владетелски аспект, овој конфликт може да се разгледува и низ приказната на раздор во династијата, и борбата за превласт и правда меѓу Сет узурпаторот и Хор помладиот, постхумниот син на Озирис. Во долготрајниот раздор, на Сет му биле повредени тестисите, а на Хор, очите. Ако се симплифицира, според една интерпретација, Сет губи тестис, што ја објаснува неплодноста на пустината, која Сет ја претставува, а левото

---

ралелите, може да се забележат врски со месопотамската Тиамат и Левијатан од *Библијата*, и да се претпостави влијание и врз приказните за борбата на Севс со Тифон. Конфликтот меѓу Јам и Баал може да се смета и за прототип на визијата од *Даниил 7*, спомената во одделот за *Визијата на Подземјето*.

За угаритските приказни од Циклусот на Баал, види кај М. S. Smith (trans.), *The Ugaritic Ba'al Cycle; Vol. I: Introduction with Text, Translation & Commentary of KTU 1.1-1.2*, E. J. Brill, New York, 1994.

<sup>44</sup> H. Te Velde, op. cit., 60.

<sup>45</sup> *PT*, 518 a, b; 601 d, f; 211 b; *CT* VI, 327 d, e; p. Chester-Beatty, VII, 8, 4; види и *Urkunden des ägyptischen Altertums* IV, 366, 4, 5; 249, 14.

<sup>46</sup> G. Pinch, op. cit., 192.

око на Хор бива ископано, што објаснува зошто месечината, која тоа ја претставувало, е толку слаба во однос на сонцето. Те Велде забележува дека не е историска случајност што окото и тестисите, светлината и сексуалноста, се симболички спарени на овој начин во Стар Египет.<sup>47</sup>

Елијаде раскажува мит, кој е тибетски и неповрзан со Стар Египет, во кој сексуалноста и светлината се спротивставени: според овој мит човештвото изворно немало сексуални желби; луѓето ја носеле во себе светлината и зрачеле, но кога се разбудил сексуалниот нагон, се појавиле сексуалните органи, и светлината во човекот била изгасната, а сонцето и месечината се појавиле на небото. Додатокот од тибетски монах е дека изворно човештвото се придвижувало низ контемплација и светлина, а дека физичкиот контакт и сексуалното општење биле дегенеративна појава. Елијаде пишува дека според верувањата, светлината и сексуалноста се антагонистички: додека едната доминира, другата не може да се манифестира, и обратно. Тој се прашува дали во тоа верување не треба да се бара објаснувањето на тантричкиот ритуал (маитуна, ритуалното единство со Шакти): ако појавувањето на сексуалноста ја принудува светлината да се повлече, светлината не може да се пронајде во самата суштина на сексуалноста.<sup>48</sup> Во староегипетската митологија светлината се повлекува: окото на Хор се намалува поради хомосексуалните односи меѓу Хор и Сет, и светлината се крие во семето; месечината се произведува од Сет, кој го има проголтано семето на Хор. Треба да се има предвид дека постојат и огромни разлики: тогашен свештеник воопшто не би сметал дека сексуалноста е појава на дегенерација. Дури и сексуалноста која е неплодна, која во нејзиниот симбол на тестисите на Сет е покажана како хомосексуална, не се наоѓа во некаков конфликт со светлината. Хор и Сет, светлината и сексуалноста,<sup>49</sup> се помируваат. Во жртвувањето на око

---

<sup>47</sup> H. Te Velde, op. cit., 51. Без да се навлегува во сложената симболика на хомосексуалното општење и значењето на тестисите во приказната за борбите меѓу Сет и Хор, и подоцнежниот ритуал на кастрација, интересно е сопоставувањето на концепцијата за Сет како бог на неплодноста, на запирањето на зачнувањето и растењето, со идејата за тестисите на Сет како симбол на плодноста (види W. B. Kristensen, *Het leven uit den dood*, Erven F. Bohn, Haarlem, 1926, 19sqq). Ван дер Лееув смета дека (се верувало дека) плодноста престанува поради осакатувањето на Сет, но Те Велде не смета дека во текстот има потврда за ова (H. Te Velde, op. cit., 54).

<sup>48</sup> M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgynie*, Gallimard, Paris, 1962, 49.

<sup>49</sup> Други текстови од Новото кралство го опишуваат Сет како извршува сквернавечки злосторства, како сечење свети дрвја, ловење на свети риби и птици, и како мошне често прекршува сексуални табуа. Имајќи незауздано сладострасна природа, претставуван е како често влегува во несоодветни хетеросексуални и хомосексуални односи (бива казнет поради парењето со божицата на семето; сексуално го напаѓа Хор, што води кон неприродното раѓање на Тот, богот на месечината, на пример).

и тестис, светлината и семето се поврзуваат, односно, според староегипетскиот концепт на соединување, мора да се поврзат.

Од Доцното ново кралство понатаму, ритуалните текстови и митовите се однесуваат на нападот на Сет на телото на Озирис. Се раскажувало дека излучувањата од телото играле значајна улога во надоаѓањето на водите на Нил, растењето на посевите, и способноста за зачнување, поради што нападите на телото на Хор имплицирале напад на самите животворни моќи, на самиот живот. Покрај ова, се раскажува и дека Сет се преправал за да се обиде да ги украде амајлиите што го заштитувале телото на Озирис. Во верзиите на оваа приказна, тој секогаш бил препознаван и брутално казнуван од страна на Анубис и Тот. Свештенството на Хор во Едфу одбележувало ден на кастрирање на Сет и негово распарчување, како одмазда за касапењето на телото на Озирис, и повредата на окото на Хор. Ритуалноста на ова прославување вклучувала жртвување и распарчување на диво магаре пред статуа на Озирис.

Митот за Озирис придонел кон честото карактеризирање на Сет како на деструктивен, штетен бог. Постојат елементи од староегипетската традиција во кои Сет има добри одлики, но во митот за Озирис, најсложената и највлијателната сказна од староегипетската митологија, доминираат настраните или зли аспекти на Сет. Хор и Сет често биле претставувани како спротивставени, но всушност комплементарни принципи: како доброто и злото, интелектот и инстинктот, односно различните подрачја на светот со кои владееле, кои формираат хармонична целина. Во мудросните текстови постои јукстапозиција на идеалната личност со непрекорен карактер, спокојниот и разумен „тивок“ лик, и импулсивната, неразумна „вжештена глава“, кои биле определени како тип на личност слична на Хор, и тип на личност како Сет. Хор и Сет биле обожувани заедно во некои локални култови; во уметноста биле претставувани како ги поврзуваат амблемите на Горен и Долен Египет како симбол на единство; во погребните текстови се појавуваат како единствено божество со главите и на Хор и на Сет, навидум претставувајќи ја сеопфатната природа на Дуат.<sup>50</sup>

Совршенството на Почетокот е речиси универзално распространет митски мотив. Во неговото постојано инсистирање на светоста на Почетокот, на изворното свето време на космогонијата и потребата тоа потем да биде реактуализирано во рамките на религискиот култ, Елијаде ја посочува неопходноста за одржување на она што било. Ова бездруго

---

<sup>50</sup> G. Englund, „The Treatment of Opposites in Temple Thinking and Wisdom Literature“, G. Englund (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions*, S. Academiae Ubsaliensis, Uppsala, 1989, 77–79, 81–83.

важи и во рамките на староегипетската религија, како очекувана консеквенција на теологијата според која космичкиот ред е врховно божествено дело, а секоја промена е можна опасност за повторно запаѓање во хаосот и триумфот на демонските сили.<sup>51</sup>

Во своето резиме на тоа кои принципи треба да ги следи создавањето на митови (колку и да се понекогаш чудни и само парцијално разбирливи), Рандл Кларк наведува неколку главни точки. Сите постоечки нешта (од природните појави до религиозните и културните дејства - плановите на храмовите, календарот, пишувањето, сета ритуалност и т. н.) ја должат својата валидност и оправданост на фактот дека биле создани за време на иницијалниот, свет период – ова е, впрочем, типично за сите архаични религии кои акцентот го ставаат на светоста на Почетокот (ова е една од неколкуте доминантни и постојано докажувани тези и од опусот на Елијаде).

Дел од принципите се следниве. Основите на животот, природата и општеството биле определени од боговите многу одамна, во Првото време (од Врховниот бог над примордијалните води, до искачувањето на Хор на престолот).<sup>52</sup> Првото време го сочинува Златното време на потполно совршенство, пред гневот, или бучавата, или конфликтот или безредието да се појават; ниту смртта ниту болеста биле познати во овој прекрасен период на Ра (или Озирис или Хор). Сè што постои, сите појави, дејства и институции мора да се навраќаат до, односно да го црпат својот легитимитет од, Првото време. Сето покажување на моќ, природна или човечка, било реактуализација на некаков мит: сонцето изгреало на почетокот на светот, што се повторува со секое изгрејсонце и се слави со секоја Нова година. Секогаш кога сонцето ќе ги истерало облаците кои носат громови, се работело за поразот на Апопис од страна на Ра во митското време; секогаш кога ќе зарикал громот, тоа било Сет кој крикнува; кога билките почнувале да растат, тоа било душата на Озирис како се издигнува.<sup>53</sup> Потоа, Златното време било пореметено: општо земено се сметало дека навлегувањето на злото се случило кога окото на Високиот (Врховниот) бог се налутило затоа што било преку пресврт заменето во негово отсуство. Главна тема на ритуалите е делумното реактуализирање, односно реставрација, на Златното време, поради што акцентот бил ставан на задржувањето на злите сили и победата на моќта врз хаосот.

<sup>51</sup> M. Eliade, *History of Religious Ideas*, vol. 1, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, 87.

<sup>52</sup> R. T. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, Thames and Hudson, London, 1991, 263.

<sup>53</sup> R. T. Rundle Clark, *op. cit.*, 264.

После триумфот на култот на Озирис, Сет бил сметан за главниот пореметувач на космичката хармонија.<sup>54</sup>

Како важен елемент Рандл Кларк ја зема амбивалентноста на божествената моќ. Мирот и благосостојбата се секогаш фрагилни, и зависат од постојаното држење на безбедно растојание на силите кои им се закануваат. Воинствените бранители на редот се, всушност, силите на злото и хаосот кои се ставени под контрола, и на кои им се најдени праведнички, корисни цели. Ова е подлежаечката тема на митскиот циклус поврзан со „Окото“. И богот на сонцето мора да биде бранет од страна на Сет, за да го победи демонот на темнината.<sup>55</sup> Ова е особено важна поента, која го сведува злото на Сет на искупувачка корисност во одржувањето на безбедноста на космосот. Понатаму, Рандал Кларк резимира дека заканувачките сили се поделени на главни непријатели и нивните подредени. Ниедно божество, освен Озирис, не може да биде убиено, затоа што така митот би престанал да биде релевантен во врска со организацијата на светот. Затоа, космичките непријатели, Сет и Апопис, се контролирани, а нивните следбеници се уништени. Иако ја посочува извонредната важност на космогониското свето време, Рандл Кларк ја има предвид и амбивалентноста која е, ако не содржана во иницијалната совршеност, тогаш неопходно придружувачка – светиот космос е во постојана активна самозаштита од хаосот, а хаосот понекогаш потекнува од светото.

Тенденцијата на задржување на првобитната света состојба, која европските теоретичари на религијата ја определуваат како имобилизам, прави непрекинати напори да ја одржи безбедна иницијалната света ситуација (создаденото), за која се смета дека е совршена од космолошки, религиски, социјален, аксиолошки аспект. Сукцесивните фази на космогонијата јасно се претставуваат во разновидните митолошки традиции. Митовите, всушност, се однесуваат само на настаните што се случиле во ова извонредно време на Почетокот.

Овој период, „Првото време“, повикувајќи се на Рандл Кларк, Елијаде го лоцира меѓу појавувањето на богот создател на примордијалните води, до освојувањето на престолот од страна на Хор. Од една страна, ова е чудно: излегува дека колеж, борба, раздор, страдање и неправда се случува во Златното време (Озирис е познат како „мртвиот бог“, и самиот Елијаде го нарекува „убиениот бог“). Од друга страна, Сет сепак е дел од Енеадата, од иницијалната божественост, само што е првиот кој не се вклопува во совршенството. Ако се тврди дека случувањата во кои учес-

<sup>54</sup> Op. cit., 264-265.

<sup>55</sup> Op. cit., 265.

твува Сет се дел од совршеното време, тогаш Сет не може да смета за штетно, демонско суштество преку кое се заканува хаосот.

Без да елаборира, Елијаде определува дека во одреден момент, како резултат на натрапничкото навлегување на злото, се случува безредие, кое го донесува крајот на Златното време. Секако, реитерирајќи ја (како и секогаш) својата поента за реактуализацијата на космогонијата и на светоста на Почетококот, Елијаде додава дека овој митски период не е заборавен во минатото што си го истрошило своето време, туку, накратко, ритуалите, кои се насочени кон уништувањето на демонските сили, како цел ја имаат реставрацијата на иницијалното совршенство.<sup>56</sup> Реферирањето на уништувањето на демонските сили, имајќи ги предвид ритуалите на реактуализација на поразот на Сет, односно ритуалите во кои Сет бива понижуван или уништуван, повторно води кон позиционирањето на Сет како на зло постоење, спротивставено на иницијалната светост и одржувањето на космосот (колку и да е дел од таа иницијална светост).

Те Велде смета дека демонизацијата на Сет се случила после освојувањето на Египет од неколку туѓински народи во Третиот преоден период и во Доцните периоди. Сет, како бог на туѓинците, бездруго се поврзал со туѓи освојувачи (како Асирците и Персијците).<sup>57</sup> До грчко-римскиот период Сет бил определен како зол и штетен, поради што неговиот пораз од страна на Хор бил нашироко прославуван.<sup>58</sup>

Сет, значи, имал амбивалентна природа (и засебно, и како дел од дихотомијата со природата на Хор), сè додека не почнал да биде сметан за зло(намерно) и деструктивно божество околу првиот милениум п. н. е. Покрај влијанието на митот за Озирис, ваквата трансформација може да се поврзе и со туѓинските влијанија. Култните практики почнале да подразбираат ритуално уништување на Сет. Во следниот оддел ќе биде разгледана трансформацијата на Сет во опасно, заканувачко, туѓинско божество.

---

<sup>56</sup> M. Eliade, *op. cit.*, 88.

<sup>57</sup> H. Te Velde, *op. cit.*, 138-140.

<sup>58</sup> Сет-Тифон, меѓутоа, имал и корисна функција: бил повикуван во инкантиции за да ги уништи непријателите, исто како што го убил својот брат, или, во помалку убиствен размер, да раздели (несакано спарени) љубовници, исто како што ги имал разделено Озирис и Изида (G. Pinch, *op. cit.*, 193).

## БОЖЕСТВЕН ТУЃИНЕЦ ИЛИ ТУЃИНСКО БОЖЕСТВО

Сет е бисексуален убиец (на Озирис), но и заштитник кој постојано му се спротивставува на Апопис.<sup>59</sup> Сет, беше начнато, се сметал за туѓински бог, господарот на туѓите земји. Поради таквата туѓинска карактеристика, тој бил сметан и за претставник на божествата обожувани во туѓи земји. Исто така, карактеристиките на Сет биле лесно претопливи во/со оние на туѓите божества. Врховниот либиски бог, Аш, врховниот господар на западните Семити, Баал, главното божество на Хетитите, Тешуб, во различни временски контексти биле препознавани како форми на манифестацијата на Сет. Со резерва може да се предложи дека ако Сет се смета за господар на Либијците и Аш може да се идентификува со него, и ако Сет е господар на Хетитите и Тешуб може да се идентификува со него, тогаш Сет може да се смета за господар на Семитите, што значи дека нивниот врховен бог, Баал, може да се идентификува со него (ова веќе беше споменато во контекст на паралелите меѓу конфликтот на Сет и Апопис, односно Сет-Баал и Јам).

Недовербата во туѓинското божество не може да се генерализира. Така, не може да се забележи недоверба (или омраза) во некои од инстанциите на третманот на Сет: во времето на прифаќање на (или барем на помирување со) западно-семитската доминација, Сет бил воведен во дворот, фараоните ги добивале своите имиња инспирирани од него (Сети, Сетнехт), и во еден краток период тој бил издигнат до позиција еднаква на таа на Птах, Амон и Ра (односно Амон-Ра во Новото кралство). После пропаѓањето на Новото кралство, контактите со семитската култура и интересирањето за туѓинската божественост се намалиле. Со семитските Асирци и аријските Персијци со семитски сојузници, и освојувањето и пљачкосувањето на Египет, се јавиле очекувани анти-семитски чувства. Тогаш ксенофобијата и идентификацијата на Сет со семитска божественост (поради врската со Баал во Рамзескиот период), предизвикала презир и уништување на култот кон него: привременото интересирање и подоцнежната незаинтересираност се претвориле во презир и омраза. Како непријател на боговите Сет се задржал сè до крајот на староегипетската религија. Или, како што формулира Те Велде, „хомосексуалецот бил кастриран, убиецот убиен, а набркувачот набркан“.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> Ова може да се тврди ако се имаат предвид хетеросексуалните односи со божиците, и хомосексуалните односи со Хор. Сет може да се смета и за пансексуално божество, како резултат на неговата (сексуална, и општа) разузданост.

<sup>60</sup> Н. Te Velde, *op. cit.*, 109.

Се претпоставува дека продолжиле да кружат гласини дека Сет, или грчкиот Тифон, демонот со магарешка глава, бил обожуван во туѓите земји, како на пример во храмот

Бројни приказни од староегипетската книжевност (*Насуканиот морнар*, *Синухе Египѓанецот*, *Патувањето на Уну-Амон* и други) раскажуваат за авантурите, или, поскоро, неволјите што се случуваат кога човек ќе заталка во туѓи земји. Седентарен народ како староегипетскиот бил очекувано претпазлив во врска со авантурите и туѓоста. Во приказната *Поучувањето за кралот Мерикара*, идејата за барбарите подразбирала дека живеат во негостопримлив дел на светот, без пристап до вода, принудени на номадско живеење и мачно патување низ шуми и планини. Барбарите не може да бидат наполно победени уште од времето на Хор, затоа што се толку итри, што не го најавуваат денот на битката, се раскажува.<sup>61</sup>

Во староегипетската *Книга на соништата* се наведени карактеристиките на следбениците на Сет (кои се „Азијци“).<sup>62</sup> Следбениците на Сет мора да се типични туѓинци (а кон туѓинците се пристапува со претпазливост затоа што тие се народи на Сет). За нив се раскажува дека имаат одвратно сексуално однесување, дека се пијанчат, се караат и се бијат. Тие нема да го достигнат западот, туку ќе се закотват во Подземјето. Дури и таква (туѓинска) личност да стане службеник на фараонот, сè уште ја задржува својата непријатна, непристојна природа на туѓинец.<sup>63</sup>

Вклучувањето на божества во официјалните договори на меѓународното право било вообичаено, затоа што се верувало дека само директно повикување на боговите може да обезбеди соодветни средства за да се гарантира почитувањето на договорот.<sup>64</sup> Во мировниот договор со

---

во Ерусалим. Може да се претпостави дека гласините за еврејската (и, со резерва, христијанска) почит кон магарето потекнале во Египет – види во А. М. А. Hospers-Jansen, *Tacitus over de Joven*, J. В. Wolters, Groningen-Batavia, 1949, 125. Сепак, ова тврдење е мошне дубиозно, затоа што нема потврда на таквата претпоставена почит, или дури, како што формулира Хосперс-Јансен, обојување на магарето. Оваа и слични неосновани претпоставки, меѓутоа, се значајни од аспект на тоа дека го свртуваат вниманието кон одржувањето на верувањето во нешто/некого, низ трансформациите на објектот на светоста, и низ нештата со неа асоцирани.

<sup>61</sup> W. K. Simpson (ed.), op. cit., „The Teaching for King Merikare“, 152-165.

<sup>62</sup> P. Chester-Beatty III, 11, 16.

<sup>63</sup> Во *Книгата на соништата* се смета дека лошите соништа се зли, валкани нешта кои ги направил Сет, синот на Нут (op. cit., III, 10, 15). Човек кој, откако ќе се разбуди, е вознемирен од такви слики од соништата мора да каже дека го гледа она што е далеку од него во неговиот град (III, 10, 11). Во сонот, значи, сонувачот отишол отаде местото каде живее, и затоа може да падне под влијание на Сет (туѓото подразбира опасност). За да може да се врати во реалноста и да си го поврати душевниот мир, сонувачот мора да изрецитира магија во која се идентификува со Хор (кој, спротивно на туѓиот Сет, е домашен, „обичен“ Египќанец).

<sup>64</sup> D. L. Magnetti, „The Function of the Oath in the Ancient Near Eastern International Treaty“, *The American Journal of International Law* 72, 4, 1978, 815.

Хетитите, официјален државен документ, се наведуваат божества кои биле непознати во Стар Египет. Се очекува божествените сведоци да бидат илјада богови, од машките богови и од женските богови од земјата Хати, заедно со илјада богови од машките богови и од женските богови од египетската земја. Тие богови се: Ра, богот на небото, Ра од градот на Арина; Сет, господарот на небото; Сет од Хати, Сет од градот Арина, Сет од градот Зипаланда; Сет од градот Пе(т)ијарик; Сет од градот Хисас(ха)па; Сет од градот Сариса; Сет од градот Алепо; (...) Сет од градот Сахпин; Антарет од земјата на Хатите и т. н. Потоа има неколку опскурни божества, за текстот да продолжи со набројување на кралицата на небото; боговите кои се господари на заветите; господарката на тлото; господарката на планините и реките во земјата на Хатите; потоа Амон; Ра; Сет; машките и женските богови; планините и реките на земјата Египет; небото; земјата; големото море; ветриштата; и облаците. За оние кои ги почитуваат условите од договорот се најавува дека по илјада бога од секоја страна ќе предизвикаат да живеат добро во благосостојба.<sup>65</sup> Договорот се смета за *modus vivendi* што Ра и Сет го постигнале за Египет и земјата на Хетитите.

На стелата на Мернептах (или израелската стела), Ра е прикажан како богот кој бдее над интересите на Египет, а Сет е бог на Хетитите, Тешуб. Во клинописна копија на договорот, именувани се Шамаш и Тешуб.<sup>66</sup> Хетитскиот бог на громот, Тешуб, е претставен во Теба од Сет, богот-туѓинец *par excellence*, идентификација за која Лангдон и Гардинер сметаат дека од староегипетска гледна точка, ја примила, а не ја изгубила, злокобната асоцијација со непријателот на Озирис и Хор.<sup>67</sup>

Беше спомената идентификацијата на Сет со туѓинските божества, а со тоа и со семитскиот Баал. Нема траги од таквиот (можен) синкретизам во староегипетските кралски текстови од Осумнаесеттата династија. Името на Баал, за разлика од имињата на разни други семитски богови и божици, не се појавува на официјалните документи од тој период – небаре намерно било избегнувано, и како навидум да била одбегнувана идентификацијата на Баал и Сет. Ова, секако, може да се објасни со владеењето на Хиксите и нивниот религиски култ.

На Сет, како на бог на војната, му бил посветен храм во Танис, близу до мочуриштата меѓу источните гранки на делтата, град кој служел како седиште на туѓинците Хикси („владетелите на туѓи земји“, кралевите од Петнаесеттата династија). Хиксите го почитувале Сет како ужасен

<sup>65</sup> „Treaty between the Hittites and Egypt“, J. V. Pritchard (ed.), *ANET*, 199-201.

<sup>66</sup> S. Langdon, A. H. Gardiner, „The treaty of alliance between Hattušili, king of the Hittites, and the pharaoh Ramesses II of Egypt“, *JA* 6, 1920, 187.

<sup>67</sup> S. Langdon, A. H. Gardiner, *op cit.*, 185.

бог на извонредна моќ, на груба сила, на војна и уништување. Постои ѕидна слика од Карнак, од ерата на Осумнаесеттата династија, во која богот Сет е прикажан како учител по стрелаштво на кралот Тутмос III.<sup>68</sup> Може да се претпостави дека името на Сети I, вториот крал од Деветнаесеттата династија, произлегува од богот Сет (односно Сутех), како знак за голема почест во рамките на „туѓинската“ династија.<sup>69</sup>

Можно е Хиксите да го одбрале за заштитник Сет, божеството на туѓинците, затоа што им се чинел сличен на нивниот бог Хадад. Апофис, така, го обожувал само Сет. Тој го одбрал за негов господар, не обожувал ниедно друго божество од целата земја, освен Сет, и редовно се појавувал во храмот во зорите за да му принесува жртва.<sup>70</sup> Асман смета дека поради тоа што старите Египќани не можеле да замислат „осамен“ бог кој нема определена личност, Сет, пустинскиот бог, кој бил обожуван сам, претставувал манифестација на злото.<sup>71</sup>

Најголемиот удар по достоинството од кој пострадале Старите Египќани било освојувањето и владеењето од страна на туѓинците од Азија, кралевите-пастири (Хиксите), определува Бенет Причард.<sup>72</sup> Има сосема малку споменувања во староегипетската книжевност, имајќи предвид какви огромни промени направила туѓинската доминација во националната психологија: премин од самоуверена домашна безбедност, до агресивно чувство на општа опасност. Сепак, Бенет Причард додава, не било во природата на древните народи да творат на темата на сопствениот пораз и поробување од страна на некој друг, туку во книжевноста би се задржало само победничкото отстранување на опасноста и злото.<sup>73</sup>

Постоеле обиди да се поистовети времето на „туѓинската“ династија, или династијата на „пастири кралеви“ со библиското населување на

<sup>68</sup> Karnak, L. D., iii. 36 b, apud A. Erman, *Life in Ancient Egypt*, MacMillan and Co, London and New York, 1894, 282.

<sup>69</sup> За оваа династија, се чини, Сет (односно Сутех) бил единствено божество достоино за обожување. Според Елијаде, Хиксите донеле божества како Баал или Тешуб, кои ги идентификувале со Сет, но треба да се има на ум дека култот на Сет веќе постоел во Делтата во деновите на Четвртата династија. Сепак, издигнувањето на убиецот на божествениот Озирис на највисока позиција претставувало сурово понижување, додава Елијаде (M. Eliade, op. cit., vol. I, 105).

<sup>70</sup> „The Quarrel of Apophis and Sekenenre“, W. K. Simpson (ed.), op. cit., 70. J. B. Pritchard (ed.), op. cit., 230.

<sup>71</sup> J. Assmann, *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the rise of monotheism*, University of Wisconsin Press, Madison, 2008, 47–48.

<sup>72</sup> J. B. Pritchard (ed.), op. cit., 230.

<sup>73</sup> Ibid. За војната против Хиксите и набркувањето, op. cit., 232-234.

синовите на Јаков во Стар Египет. Името „Хикси“ за династијата од семитско потекло која владела како Петнаесетта династија (с. 1630-1523 п. н. е.) било употребувано од египетскиот историчар Манетон, кој, според Јосиф Флавиј го превел зборот како „кралеви-пастири“ или „заробеници-пастири“.<sup>74</sup> Јосиф Флавиј сакал да ја покаже древноста на Евреите, што одело во контекст на идентификувањето на Хиксите со библискиот избран народ. Сепак, веројатно е дека терминот „Хикси“, бил египетски збор за „владетели од туѓа земја“, денотирајќи туѓа династија, а не етничка група. Повеќето од имињата на кралевите од оваа династија имаат семитски имиња. Тие практикувале обичаи карактеристични за Левант и Канаан, но и бројни египетски обичаи.<sup>75</sup>

Значењето на зборот „Хикси“ предизвикува извесни недоразбирања, особено поради импликациите на различните позиции. Од една страна, за терминот се сметало дека е име на дефинирана и релативно голема група или народ (или дури, кои било Азијци), а од друга страна, се смета дека веројатно се работи само за кралската титула која се давала само на индивидуалните владетели од Петнаесеттата династија.<sup>76</sup> Јосиф Флавиј ги претставувал како народ, како етничка група, наместо како династија.<sup>77</sup> Јосиф Флавиј го употребувал името „Хикси“ како етнички термин за народ од туѓо потекло, кој извесен период ја имал освоено власта во Египет. Битак тврди дека треба да не се заборава дека строго говорејќи, со терминот се означуваат само кралевите од Петнаесеттата династија, и симултани помали династии.<sup>78</sup> Кога Саракински го споменува недоволно утврденото потекло на т. н. Хикси, забележува дека веројатно се работело за збир од бројни различни племиња, кои во почетокот на вториот милениум п. н. е. „... се сјатиле во земјите на источното Средоземје; дел од нив се населиле и создале свои држави, а некои продолжиле понатаму“. Делови од некои племиња (вклучувајќи западни Семити, Хурити и Израелци), околу 1700 г. п. н. е. со силен налет навлегле во Египет, каде

<sup>74</sup> J. Assmann, *The mind of Egypt: history and meaning in the time of the Pharaohs*, Harvard University Press, Boston, 2003, 197.

<sup>75</sup> Види го објаснувањето кај J. Bourriau, „The Second Intermediate Period (с. 1650-1550 BC)“, I. Shaw (ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University Press, Oxford, 2000, 182.

<sup>76</sup> D. Candelora, „Entangled in Orientalism: How the Hyksos Became a Race“, *Journal of Egyptian History* 11 (1-2), 2018, 46-47.

<sup>77</sup> M. Bietak, „Hyksos“, R. S. Bagnell et al. (eds.), *The Encyclopedia of Ancient History*, John Wiley & Sons, Malden, 2012, 136.

<sup>78</sup> Види ги објаснувањата за потеклото на Хиксите, односно за можната погрешна употреба од страна на Јосиф Флавиј во M. Bietak, „From Where Came the Hyksos and Where did they Go?“, M. Marée (ed.), *The Second Intermediate Period (Thirteen-Seventeenth Dynasties): Current Research, Future Prospects*, Peeters, Leuven, 2010, 139-181.

ги нарекле „Хикси“, или „водачи на туѓинците“.<sup>79</sup> Според Канделора, во Стар Египет, терминот „Хикси“ реферирал и на различни нубиски и азиски владетели и пред и после Петнаесеттата династија.<sup>80</sup> Канделора потсетува дека етничката употреба која започнала од Јосиф Флавиј сè уште опстојува во некои академски трудови.<sup>81</sup> Сепак, може да се генерализира дека во недостаток на сигурни податоци, Хиксите се владетелска династија со очигледно спорно, а веројатно западно семитско, левантско потекло.

Емери смета дека Сет бил и останал богот на домородните жители на Стар Египет, а дека туѓинската династија што него го освоила го обожувала Хор.<sup>82</sup> Ова не објаснува како Сет е бог на туѓинците, но ваквата поставеност сепак е конзистентна со приказната за раздорите меѓу двата бога, и може да се смета како ехо на обожувачите на Хор и обожувачите на Сет. Пред соединувањето на Стар Египет постоело мноштво култови кои биле неповрзани и сосема локализирани, пишува Емери, така што култот бил изграден околу обожувањето на племето на некој бог. Еволуцијата на овие култови е дел од политичкиот развој на Стар Египет, затоа што онака како што племенските подрачја се спојувале во поголеми одредници, за конечно да станат двете одделни кралства на Северот и Југот, така и митологијата почнала да ги спојува претходно засебните племенски божества.<sup>83</sup>

Оваа претпоставка оди во контекст на претпоставката за „преживувањето на најсилните“ божества, што оди заедно со исчезнувањето на оние со локализирани значења и функции. Повеќе божества конвергираат во неколку, и тие, имајќи ги инкорпорирано карактеристиките или приказните на сите други претходни(ци), продолжуваат да постојат. Сепак, немајќи ја зачувано митологијата и народната религија на ниските класи, на верувањата без писмена трага, претерано е да се генерализира дека ова може да се реконструира (или барем да се претпостави) од политичкиот развој на кралствата (кои, впрочем, исто така престанале да постојат). Религијата не бива создавана од политичките случувања, туку обратно, основата на политиката лежи во религијата. Не треба религиозниот живот едноставно да се смета за епифеномен на политичкиот живот. Политичкото организирање било иницијално свето, односно рели-

<sup>79</sup> В. Саракински, *Историја на стариот Исток*, 150.

<sup>80</sup> D. Candelora, „Defining the Hyksos: A Reevaluation of the Title ḥꜥꜣ-ḥꜣswt and Its Implications for Hyksos Identity“, *Journal of the American Research Center in Egypt* 53, 2017, 208-209.

<sup>81</sup> D. Candelora, „Entangled in Orientalism: How the Hyksos Became a Race“, 65.

<sup>82</sup> W. B. Emery, *Archaic Egypt*, Penguin Books, Harmondsworth, 1961, 110.

<sup>83</sup> Ibid.

гиозно организирање, и во таа смисла религијата му претходи. Односно, религијата и му претходи на политичкото организирање и резултира од него, затоа што се работи за процеси на взаемно дејствување и взаемно влијание. Така, како што религијата има влијание врз политиката, и политиката е фактор во развојот на религијата.

Според верзијата на Јосиф Флавиј на Манетон, кога Хиксите биле избркани од Египет, го основале Ерусалим.<sup>84</sup> Нејасно е дали ова е изворен податок, или интервенција на Јосиф, но не се споменуваат „Евреи“, забележува Асман.<sup>85</sup> Јосифовото раскажување на Манетон го поврзува исфрлањето на Хиксите со настан од двесте години подоцна, кога група лепрозни, водени од свештеникот Озарсиф (Озарсеф) биваат протерани од Египет во напуштениот Аварис. Таму тие стапуваат во сојуз со Хиксите и владеат над Стар Египет, репресирајќи ги Египќаните и уништувајќи ги нивните храмови. Идејата е дека се работи за Мојсеј – после протерувањето Осарсиф си го променува името во „Мојсеј“.<sup>86</sup> Асман тврди дека оваа приказна е мешавина од искуствата од подоцнежниот период на инвазијата на Хиксите, и дека Осарсиф го означува Акенатон (Ехнатон), фараон од Осумнаесеттата династија.<sup>87</sup>

Одредени автори тврдат дека навидум автентичните староегипетски елементи од *Библијата* ја покажуваат плаузибилноста на приказната за престојот и егзодусот на Евреите.<sup>88</sup> На пример, Брајт тврди дека и староегипетските и библиските податоци посочуваат дека семитските народи имале пристап во Египет низ сите периоди на неговата историја, како и дека е предизвикувачка претпоставката дека Јосиф, кој според *Стариот завет* бил во милост на египетскиот двор и имал високи административни позиции, бил поврзан со владеењето на Хиксите. Ваквата врска била олеснета од споделеното (семитско) потекло.<sup>89</sup> Според Битак, приказната повеќе соодветствува со амбиентот на подоцната Дваесетта династија, особено ксенофобичната позиција на фараонот Сетнахт.<sup>90</sup> Ис-

<sup>84</sup> Josephus Flavius, *Contra Apion*, I.90, Josephus, *The Life, Against Apion*, H. St. J. Thackeray (trans.), Harvard University Press, Boston, 1926.

<sup>85</sup> J. Assmann, *The Invention of Religion: Faith and Covenant in the Book of Exodus*, Princeton University Press, New Jersey, 2018, 39.

<sup>86</sup> *Contra Apion*, I.227-250.

<sup>87</sup> J. Assmann, *The mind of Egypt: history and meaning in the time of the Pharaohs*, Harvard University Press, Boston, 2003, 227-228; *The Invention of Religion*, 40.

<sup>88</sup> M. Bishop Moore, B. E. Kelle, *Biblical History and Israel's Past: The Changing Study of the Bible and History*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2011, 92-93.

<sup>89</sup> J. Bright, *A History of Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville – London, 2000, 97.

<sup>90</sup> M. Bietak, „On the Historicity of the Exodus: What Egyptology Today Can Contribute to Assessing the Biblical Account of the Sojourn in Egypt“, T. E. Levy, T. Schneider, W. H. C.

тражувачи како Асман и Редфорд се приврзаници на ставот дека приказната за библскиот егзодус од Египет била делумно или наполно инспирирана од набркувањето на Хиксите.<sup>91</sup> Покрај ова, идентификацијата со Хиксите само минимално би дивергирала од прифатената библска хронологија.<sup>92</sup> Битак, пак, пишува дека Хиксите одреден период владееле со (Стар) Египет, и ја искусиле славата на контролирањето на делтата и на дел од долината на Нил во тек на повеќе од сто години. Ова не се вклопува со традицијата на племињата на Израил, ниту со искуството на репресија во Египет. Затоа, врската меѓу Хиксите и нивниот народ и прото-Израелитите не може да се одржи.<sup>93</sup>

За религијата на Хиксите се знае сосема малку, а и тоа преку староегипетски извор. Според Египќаните, Хиксите го обожувале Сет. Така, беше споменато претходно во текстот, кралот Апофис го направил Сет господар и не служел на ниеден бог во земјата освен Сет. Тој му изградил храм како совршена и вечна куќа покрај палатата, и се појавувал во зората да принесува дневни жртви.<sup>94</sup> Се поставува прашањето за тоа кој бил бог на Хиксите. Како владетели со семитско, левантско потекло, спорно е постоењето на нивниот култ на Сет. Ако се смета дека се народ, збир на народи, или збир на семитски племиња, и се тврди дека Хиксите се старозаветниот еврејски народ, и тоа во период на растечки монотеизам, тогаш излегува дека Бог е Сутех (Сет). Доколку се претпостави дека монотеизмот на Хиксите е коренот на религијата на Мојсеј, се предизвикува додатен проблем. Така, Карус се радува на темата за размислување

---

Propp (eds.), *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*, Springer, New York, 2015, 20.

<sup>91</sup> D. V. Redford, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton University Press, New Jersey, 1992, 412-413; J. Assmann, *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change*, Oxford University Press, Oxford, 2014, 26-27.

<sup>92</sup> C. A. Redmount, „Bitter Lives: Israel In and Out of Egypt“, M. D. Coogan (ed.), *The Oxford History of the Biblical World*, Oxford University Press, Oxford, 2001, 78.

<sup>93</sup> M. Bietak, op. cit., 32.

Ова е нејасно тврдење, имајќи предвид дека ретко кој го негира семитското потекло на Хиксите, кое наложува некаква врска со племињата на Израил. Постои и позиција според која е можно еврејскиот егзодус од Египет да се случил во Деветнаесеттата династија, според јасната одделеност на културата во археолошките наоди. Можно е, покрај ова, приказната за егзодусот да се развила од сеќавањата на протерувањето на Хиксите, но во контекст на поттикнувањето на отпорот во седмиот век против доминацијата на Египет над Јудеја (види ја претпоставката кај L. T. Geraty, „Exodus Dates and Theories“, T. E. Levy, T. Schneider, W. H. C. Propp (eds.), op. cit., 58).

<sup>94</sup> P. Sallier I, 1, 204. Превод и коментари на она што е останато од првите страници на р. Sallier I, кај G. Maspero, *Études égyptiennes I*, Imprimerie nationale, Paris, 1879, 195-216. Исто така, види ги преведените делови со коментари во G. Maspero, *Les contes populaires de L'Égypte Ancienne*, Arbre d'Or, Genève, Septembre, 2006, 209-213.

што претерано и без каква било историска или компаративна основаност ја лоцира во фактот (sic!) според кој истата стравопочит од страшна сила што се надвиснува во животот кај Египќаните се развива во демонологијата на Сет, а кај Израелитите во култот на Бог (Јахве).<sup>95</sup>

Во *Книга на мртвите* постојат бројни талисмани против Сет и неговите соработници. Се верувало дека кога некој умира, минува низ западниот хоризонт и се спушта низ живеалиштето на Атму во Аменти, нижиот свет, Подземјето. Спасението на личноста зависи од одржувањето на двојникот, другото „себство“, кое останува во гробот, во мумијата, или во статуа од неговото тело. Двојникот, небаре жив, треба да има потреба од храна и пијалок, кои се „доставуваат“ со помош на магиски инкантаци. Магиските формули ја задоволуваат гладта и жедта на двојникот во гробот, и ги осуетуваат, преку повикување на добрите божества, злите намери на Сет и приврзаниците.<sup>96</sup> Ужаснатоста од глад, жед и други маки, како и од уништувањето на двојникот во гробот, биле постојан извор на покорен страв на побожните, и поттик за посветено одржување на практиките на култот. Сепак, и покрај акцентот што се ставал на физичката страна на пост-смртта, погребните и пост-погребните ритуали, важно било и живеењето на праведниот живот, за колку што е можно по сигурно да се одбегне досегот на злите влијанија после смртта.

Сет, и покрај товарот на раскажувачката традиција на убиството на Озирис, сепак, како што беше споменато, игра и особено важна улога во врска со душите на мртвите, со тоа што ја победува змијата (чудовиштето) Алопис.<sup>97</sup> Карус го лоцира сè поголемото лишување на Сет од неговото достоинство и сè почестото карактеризирање како зол демон во потиснувањето на алегориското значење на приказната за Озирис, и неговото конципирање како вистинска личност која е претставник на моралната исправност, која се бори со злото и умира.<sup>98</sup> Во стариот канон Сет секогаш се споменува меѓу големите божества (божествената Енеада), а подоцна престанува да биде препознаван како бог, и неговото име постепено се заменува. Во Дваесет и втората династија името на Сет било избришано од бројни стари записи, и заменето во имињата на претходните кралеви кои го содржеле како кованици.

Карус, небаре заборавајќи дека претходно имплицира дека стравот од заканувачкото божество во едната линија од бифуркацијата на

<sup>95</sup> P. Carus, *The History of the Devil and the Idea of Evil From the Earliest Times to the Present Day*, Open Court, La Salle, 2002, 18-19.

<sup>96</sup> Записот на Едфу во H. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1885, 767.

<sup>97</sup> *BD*, #108, 4-5.

<sup>98</sup> P. Carus, *op. cit.*, 27.

старозаветниот монотеизам и староегипетската религија се развива како страв од Бог, а во другата како страв од демонскиот Сет во неговото изедначување на Хиксите со племето Израилево, во следната формулација тврди дека Сет, големиот и силен бог на предисториските времиња, се конвертирал во Сатаната со растењето на обожувањето на Озирис.<sup>99</sup> Сет бил доволен силен да го уништи Озирис, објаснува Карус, како што ноќта ја потиснува светлината на сонцето, а тоа повторно се раѓа; како што Озирис продолжува да живее во неговиот син Хор, кој го победува Сет, и благодарение на кого Сет е задолжен да се бори против змијата на смртта. Идејата на оваа метафора, се чини, е дека човек повторно се раѓа после смртта, како зајденото сонце во зората, односно дека се одигрува незапирлив циклус на причини и последици. Моќта на злото е полна со ужаснувачка закана, но праведниот не може да биде уништен, затоа што и покрај смртта, животот наоѓа начин.

Идентификацијата на Баал со Сет се поврзувала со освојувачите на Египет, та дури и кога се развил поопуштен однос кон „азиските“ божества, тоа не се однесувало на Баал. Во Осумнаесеттата династија култот на Сет бил мошне намален во однос на Деветнаесеттата и Дваесеттата династија, но неговото име не било одбегнувано. Сепак, Те Велде забележува дека името што се споменува се однесува не на Сет во неговата „азиска“ форма, туку на претходниот, изворен Сет од древната египетска традиција.<sup>100</sup> Но, ова не значи дека идентификацијата можела да се одложи, односно занемари. Сет во форма на Баал не можел да биде држен настрана од Египет, не толку поради воено-службеничките дејства, туку поради најчестиот разлог за синкретизам: трговските односи и морепловството.

Жртвување на Баал се споменува во владеењето на Аменотеп II. Се претпоставува дека постоел храм на Баал во Мемфис уште од Осумнаесеттата династија, што е очекувано, затоа што се работи за пристаништен град со меѓународни врски. Според угаритските верувања, Баал можел да се смета и за управувач на морето, што уште повеќе ја потврдува претпоставката за неговата важност во Мемфис (тешко е, меѓутоа, да се замисли дека аспектот на управителот на морето играл важна улога во култот на Хиксите, иако - повторно, нема доволно податоци за да се тврди што било со барем делумна сигурност). Во раскажувањето на угаритскиот мит за борбата со морето, Астарта (односно Инана/Иштар) е претставена како ќерка на Птах, кој бил врховниот бог на Мемфис. Ваквото преклопување на митологиите може да упати кон одомаќеноста на Баал

<sup>99</sup> Op. cit., 28.

<sup>100</sup> H. Te Velde, op. cit., 122.

во Мемфис. Сепак, Баал воопшто не се споменува, и се чини дека оној кој го контролира морето не е Баал, туку Сет.<sup>101</sup> Кога ова би бил мит раскажуван во култот (и во храмот на Баал), би се очекувало неговото име да биде споменувано.

Во Лајденскиот папирус (Leiden I 343+345), пронајден во Мемфис, содржан е збир на инкантаци и цел список на имиња на египетски божества, од кои едно е тоа на Сет. Покрај Сет, вклучени се божествата како Баал, Решеф (персонификација на чумата, божество на војната и понекогаш на громот во старата канаанска религија); Анат (важна семитска божица која во угаритскиот *Циклус на приказни за Баал* се појавува како божица на војната); Астарта; Нингал (божицата на трските од сумерската митологија), и други. Покрај ономастичкото изобилство, се појавуваат и референци на митови од азиско потекло.<sup>102</sup>

Бројните инкантаци од Лајденскиот папирус (I 343+345) асоцираат на магиско-свештеничка традиција која би ја знаеле посветените на култот на Баал. Во оваа средина гостопримлива за туѓите влијанија и мешањето на традициите, Сет бил често повикуван. Во таа смисла, Сет, чија магија е моќна во изгонувањето на непријателите,<sup>103</sup> секогаш игра улога на *agathos daimon*.<sup>104</sup> Се чини дека храмот на Баал во Мемфис бил центарот на „пропагандата“ за Сет. Овој папирус е сведоштво за регрупирањето на староегипетските религиски идеи околу Сет, придружуван од сите други божества од Азија - тоа е митологијата на движењето околу Сет, под закрила на Сети и Рамзес.

Добриот дух, или дајмон (*agathos daimon*), бил разнообразно божество во античката медитеранска религија. Вообичаено бил претставуван како змија, имајќи ги своите корени во концептот за божество на домот или на огништето (змиите ги чувале домовите од штетници, а со тоа од уништување и болест). Дајмонот бил чувствуван во грчката и римската религија, и почитуван како некој кој носи среќа. Најразвиената форма се појавила во птолемајски и во римски Египет, каде добриот дајмон било

<sup>101</sup> Види го транскриптот на „The Legend of Astarte“, A. H. Gardiner, *Late-egyptian stories*, Édition de la Fondation égyptologique Reine Élisabeth, Bruxelles, 1932, 76-82; приказната кај W. K. Simpson (ed.), op. cit., 108-111.

<sup>102</sup> Во коментарите на преводот Бек ги дообјаснува не само инкантациите во контекстите од папирусот, туку наоѓа и поврзувања од наодите на современата медицина (види S. Beck, *Exorcism, Illness and Demons in an Ancient Near-Eastern Context - The Egyptian magical Papyrus Leiden I 343 + 345*, PALMA: Papers on Archaeology of the Leiden Museum of Antiquities, Leiden, 2018).

<sup>103</sup> Harris Magical Papyrus (BM 10042), V, 8 (C. Leitz, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, 31-50).

<sup>104</sup> The Leiden magical papyrus I 343+345, 54, n. 18 (S. Beck, op. cit., 21-105).

божество издигнато многу над статусот на бог на домот. Тој се асоцирал со староегипетските богови создатели, кои, според зачуваната иконографија, исто така биле претставувани како змии, и добил сончеви атрибути, што предизвикало спојување со концептот за Хелиос. Таквото синкретичко божество е централна личност во *Грчките магиски папируси*, каде изобилува бројни ритуали, молитви, и општо, теолошки материјал поврзан со добриот дајмон. Како резултат на религискиот процут на Медитеранот во хеленистичкиот и римскиот период (со корени во Египет и Мала Азија, каде се наоѓале главните интелектуални центри), добриот дајмон станал универзално божество со разновидни карактеристики. Тој бил заштитник на Александрија претставен на римски парички, бил сметан за соларно божество, демиург иманентен во космосот и природата, а имал и други слоеви и функции од други божества. Главните извори за *agathos daimon* се содржат во *Грчките* и *Демотските магиски папируси*, *Hermetica* (каде повремено се јавува како протагонист), доцната староегипетска религиозна книжевност, и богатата иконографија на римски Египет.<sup>105</sup>

Преку влијанието на туѓинците, египетскиот „туѓински“ бог, кој претходно имал неугледна позиција, добивал сè повеќе внимание - некое време пред Деветнаесеттата династија обожувањето на Сет во неговата „азиска“ форма станало прифатливо и на дворот. На *Стелата за 400 година* (за која се претпоставува дека ја прикажува четирестотата годишница од некаков настан поврзан со Сет), тој е прикажан не на типичниот ран староегипетски начин, туку како Баал со човечка глава, со фенотипски карактеристики на странец, и облечен „егзотично“, носејќи дијадема. Сепак, типично за египетските богови, во десната рака го држи симболот анк, а во левата уас скиптар.<sup>106</sup>

Те Велде претпоставува дека фараонот Сетос не го славел почетокот на владеењето на Сет и доминацијата на Хиксите, туку фактот дека Сет веќе владеел пред Хиксите.<sup>107</sup> Сетос се навраќа четирестотини годи-

<sup>105</sup> H. D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, 195–251, 286–292, 323–330. Темелна анализа на развојот на концептот во J. P. Feliciano, „The Agathos Daimon in Greco-Egyptian religion“, *The hermetic tablet – Journal of Western Ritual Magic*, Summer Solstice, 2016, 171-192.

<sup>106</sup> За комеморативните стели на Сети I и Рамзес II, види кај J. V. Pritchard (ed.), *ANET*, 252-255. Не може да се направи јасна и недвосмислена разлика меѓу азискиот Сет со човечка глава, и египетскиот Сет со комбинација на главата – како и другите староегипетски божества, и Сет можел да биде претставуван и со животинска и со човечка глава (O. Koefoed-Petersen, *Catalogue des statues et statuettes égyptiennes*, Munksgaard, Copenhagen, 1950, 95-97).

<sup>107</sup> O. Koefoed-Petersen, op. cit., 126.

ни кон времето во кое култот на Сет не бил под сомнение, ниту контаминиран од влијанието на омразените Хикси. Ова би значело дека доколку обожувањето на Сет (во форма на Баал) веќе било стотици години старо, тогаш не било некаква новина за презир. Култот на Сет, значи, не е религиозната практика на Хиксите, туку се навраќа кон древните египетски традиции. Уште повеќе - тоа би значело дека се губи туѓинската конотација и потребата за воздржување и презир: Сет можел да биде обожуван во неговата туѓинска манифестација без задршка и од страна на типичните Египќани.

Како што беше споменато, во почетокот на Рамзескиот период постоело несомнено обожување на Сет во неговата манифестација како Баал. Кралевите кои доаѓале од семејства на свештеници на Сет не би биле спротивставени на таквиот култ. Со сето свое повикување на традицијата, *Стелата за 400 години* се навраќа на важноста на Сет, односно го реформира Сет во современите околности. Божествениот туѓинец се појавува како човек со туѓински физички карактеристики и облека, во време во кое има силна размена на луѓе, стоки и божества меѓу Африка и Азија. Мошне симплифицирано: се покажува дека божествениот туѓинец бил „домашен“, познат и обожуван барем четиристотини години; богот странец е туѓинец, но и Египќанец.

Врската меѓу Сет и Баал може да се разгледа низ хипотезата на локалниот синкретизам, односно низ мошне плаузибилната претпоставка за неминовното поклопување на функциите, а со тоа и на идентитетот на божествата. Извесно време се верувало дека било докажано дека Сет бил обожуван како локалниот бог на пристанишниот град Сетро (односно Хераклеополнис, денешен Тел Белим) на североисточната Делта од Четвртата династија и уште од пред династичко време,<sup>108</sup> односно од Втората династија.<sup>109</sup> Се претпоставувало дека Хиксите го пренеле локалниот култ на Сет кога го изградиле главниот град, Аварис, во ова подрачје, извршувајќи и свои влијанија врз традицијата. Според ова, бог на Хиксите бил, спротивно на она што се говорело, бог кој бил чисто староегипетски, кој дури потем, токму поради улогата која Хиксите му ја дале, почнал да биде идентификуван со Баал и Решеф од семитските племиња, односно со хититскиот Тешуб.<sup>110</sup>

Се чини дека во меѓувреме било покажано дека свештеничката титулата *Phmfr* за која пишувал Јункер, била од него погрешно преведена,

<sup>108</sup> H. Junker, „Phmfr“, *ZAS* 75, 1938, 84.

<sup>109</sup> J. Černý, „La date de l'introduction du culte de Seth dans le nord-est du Delta“, *ASAE* 44, 1944, 295-298.

<sup>110</sup> J. Vandier, *La religion égyptienne*, PUF, Paris, 1949, 149.

потсетува Те Велде.<sup>111</sup> Сепак, не е незамисливо, и дури е и очекувано, дека како бог на туѓите земји, Сет бил обожуван покрај североисточната граница и пред владеењето на Хиксите. Од една страна се јавува хипотезата на идентификацијата на Сет со Баал поради локалните политички и религиозни околности; од друга страна, веројатно е дека Хиксите обожувале туѓ бог, кого Египќаните го именувале „Сет“, и дека Хиксите го определиле нивниот бог во хиероглифите на спомениците. Баал, чиј култ цветал во Новото кралство, бил бог на громовите и на бурите, и како таков, бил идентификуван со Сет, смета Вандие.<sup>112</sup>

Идентификацијата на Сет и Баал се должела и на препознавањето во Баал на карактеристиките на Сет како бог на бурите. И Баал и Сет имаат функција на богови на громот и на бурите, но и бројни други функции. Покрај ова, функцијата има различно значење во двете култури. Во западниот семитски контекст, бурите се поврзани со громовите и со дождот, од кого зависи плодноста на почвата. Како што беше споменато, со тоа што египетската почва ја должи својата плодност на Нил, потребата од локален дожд е небитна.

Постои уште една точка на поклопување, која во оваа идентификација како да прескокнала од еден на друг брат. И во приказната за Баал има епизода на негова смрт и воскреснување, што прави тој да може да се идентификува со Озирис; Озирис, пак, како поттикнувач на животворните сили, има функција слична на богот на бурите. Сепак, Баал е Сет, не Озирис. Разлогот за препознавањето во Баал на карактеристиките на богот на бурите (Сет), Занде го лоцира во фактот што Египќаните ги поврзувале бурите и громовите, како „нелокални“, со богот кој имал врски со туѓите (нелокални) земји.<sup>113</sup> Сет е божествениот туѓинец, со тоа и богот на громот и бурите, а Баал е манифестација на Сет, што значи дека карактеристиките што ги споделувале биле нагласувани и добивале различни функции (соодветни, во случајов, на богот на војната, а не на плодноста), а карактеристиките кои не се вклопувале во концепцијата за Сет како господар на туѓите земји биле отфрлани.

<sup>111</sup> H. Te Velde, op. cit., 72. Обидот на Черни да го лоцира претпоставуваното воведување на култот на Сет во Делтата (Сетро) во владеењето на Перисбен се покажал како неточен (ibid.). Кас (*Das alte Agypten*, Berlin 1955, 11) тврдел дека свештеничката титула на Phmfr била погрешно преведена (apud H. Junker, op. cit., 77): Перисбен не е освојувач на Сетро, туку освојувач на Азија. Ова би значело дека нема докази за постоење на локален култ на Сет во североисточната Делта пред времето на Хиксите.

<sup>112</sup> J. Vandier, op. cit., 218.

<sup>113</sup> J. Zandee, „Seth als Sturmgott“, ZAS 90, 1963, 148.

## ДЕМОНСКИ СЕТ

Постоеле бројни лични имиња што го содржеле името на Сет (како Сет-е-роден, или Сет-се-појави, како и Слуг/слуѓинка на Сет, Обожувач на Сет, Избран од Сет, Син/ќерка на Сет, Припаѓам на Сет, и други).<sup>144</sup> Но, после тој ономастички процут кој се должел на силата на култот, се чини дека немало нови храмови посветени на Сет после Дваесеттата династија. Се чини дека култот опаднал, и името на Сет, кое се појавувало често и добро асоцирано, потоа се изгубило.<sup>145</sup>

После Дваесеттата династија, значи, заинтересираноста за Сет и обожувањето на него престанале. Ова веројатно се должи на растечката сомничавост кон Азија и кон туѓинците општо земено. Може да се претпостави дека после освојувањето на Египет од туѓинци (Асирците и Персијците), немало како да се верува дека силите корисни за одржувањето на космосот потекнуваат од божествениот туѓинец, кој и така имал амбивалентна репутација од минатото. Пореметувањето на космичкиот ред од инцијалниот мит за Озирис може да се смета како дел од таквиот ред (како што беше споменато - суштината на Озирис и на Сет подразбирала конфликт и потем враќање на рамнотежата). Озирис, кој ја имал смртта во својата суштина, морало да биде лишен од животот, за да стане господар на подрачјето на мртвите. Во таа смисла, Сет може да се позиционира на соодветно место на почит (и на обожување). Во *Приказната за раздорот меѓу Хор и Сет*, Хор мора да се докаже себеси како достоинствен владетел. Сет бил и физички корисен, како што беше споменато, отстранувајќи го Апопис од патот на Ра. Позицијата на Сет, како еден од одржувачите на космичкиот ред и како амбивалентен неразумен и брзоплет бог била нестабилна. Во *Текстовите од пирамидите* Сет е доминантно прикажуван во лош контекст, како злокобен и штетен.

Според Хорнунг, во обид за историско лоцирање на почетокот на одметнувањето, односно отстранувањето (*Verfemung*) на Сет, треба да се посочи реакцијата на владеењето на Хиксите во Осумнаесеттата династија. Во *Амдуат* е опишано како божицата на седмиот час од ноќта е онаа која ја одбива бандата на Сет. Сет е прикажан како Апопис, како да треба да биде одвраќан, одбиван, исфрлан.<sup>146</sup> За Хорнунг ова е значајна

<sup>144</sup> Види кај Н. Ranke, *Die aegyptische Personennamen* I-II, J. J. Augustin, Gluckstadt, 1935-1952, vol. I, 91-92, 284, 294, 321-322; vol. II, 291, 294, 317, 332, etc.

<sup>145</sup> E. Otto, *Die biographischen Inschriften der aegyptischen Spätzeit*, Brill, Leiden, 1954, 115; види и низ монографијата што служи како надоврзување на делото на Ото, J. Heise, *Erinnern und Gedenken: Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, Academic Press/Vandenhoeck Ruprecht, Fribourg/Göttingen, 2007.

<sup>146</sup> E. Hornung, *Das Amduat: die Schrift des verborgenen Raumes, I-Text, II-Uebersetzung und Kommentar*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1963-1967, I, xi; II, 15 sqq. За *Амдуат* претходно

трага за датирањето на *Амдуат*: граматичките и лексички критериуми се неубедливи, поради недостатокот на речникот и граматиката од *Текстовите на саркофазите*. Таквиот анатемисувачки став кон Сет би бил незамислив во Средното кралство, смета Хорнунг, а со оглед на тоа што традицијата на *Амдуат* е очигледна во гробницата на Тутмос I (с. 1500 г. п. н. е.), потеклото на *Амдуат* може да се смести на почетокот на Осумнаесеттата династија, по периодот на Хиксите.

Каузалната релација на омразата кон Хиксите и отфрлањето на Сет не може да се занемари. Но, не смее да се занемари и позицијата и значењето на Сет во изворните митови и приказни, која е далеку од ласкава (иако може да се чита низ ласкава призма). Идеите за набркувањето на Сет и неговите следбеници (бандата) се наоѓаат во традиционалните текстови на Озирис за мртвите долго пред Новото кралство.<sup>117</sup> Сет е изворно од божествената Енеада, и си го задржува местото во пантеонот, и покрај предизвикувањето на смртта на Озирис и третманот на неговото тело. Преголемата амбивалентност на Сет во митологијата (изворните митови и традицијата) не дозволува да се увиди, ако се следи само широко распространетиот култ на Озирис низ староегипетската митска традиција, како обожувањето на Сет преминало во отфрлање, изгонување. Сет од почеток има деструктивна, но стабилна божествена позиција. Додека претпоставката за влијанието на асоцијацијата на Сет со омразените Хикси е плаузибилна, разлогот за трансформацијата на Сет во некој кој треба да се одбегнува, отфрла, изгонува, е веројатно надвор од претходно долготрпачката традиција на култот на Озирис. Дури откако Сет се одделува од култот на Озирис, тој поминува низ трансформација од божествен туѓинец и катализатор на случувањата, неопходен антагонист и (де)стабилизатор на космичкиот ред, кон демонски убиец, уништувач, хаотична сила. Може да се претпостави дека лошата репутација од митот за Озирис и неговиот култ секако помогнала за насоката на трансформацијата на Сет, но не може наполно да ја објасни.

Во врска со ова се јавува уште еден теолошки проблем. Поставувањето на Сет како антагонист на (добриот) бог, односно како зла противтежа на (се)моќното, главното и единствено, или врховно божество, подразбира дека системот на верување е монотеистички, или политеистичко-хенотеистички. Вообичаеното претставување на староегипетската митологија и теологија е низ разновидноста на божествата, и (навидум) очигледниот политеизам. Во таквата средина Сет се појавува како еден

---

беа користени изданијата A. Piankoff (trans.), N. Rambova (ed.), op. cit., 227–318, и Book of the Hidden Chamber, J. Coleman Darnell, C. Manassa Darnell, op. cit., 127–248.

<sup>117</sup> Одбивањето на Сет, *CT IV*, 97 k.

бог од многу, со карактеристики на брзоплетост и штетност, и низ случувањата се покажува како убиец, уништувач и напаѓач, а потем и заштитник (кој сепак се асоцира со неплодност и закана). Ако се претпостави дека системот е хенотеистички, пак важи истото - Сет никому не е му директен непријател, не е „каменот на сонување“ на врховното божество, затоа што не е онтолошки толку висок поставен.

Ако се земе предвид монотеизмот што може да се лоцира уште во *Текстовите од пирамидите* (господарот на севкупноста; оној кој нема граница);<sup>118</sup> односно да се смета како имплицитен многу пред Новото кралство, тогаш појавувањето на Сет како непријател или уништувач значи негово сопоставување на бог, како да претставува збир на функции кои подоцна би се сметале за ѓаволски. Сепак, имплицитниот ран монотеизам не може да се смета за структуриран така за да може да го објасни Сет како зла контратежа (во секој случај, нема доволно податоци). Јасниот монотеизам на религијата на Амарна веќе дозволува издвојување на, односно неопходно предизвикува произведување на контрапункт на бог, или анти-бог, и Сет, поради митските предиспозиции и утврдениот карактер, ја добива улогата на (нешто како) ѓавол.<sup>119</sup>

Монотеизмот на Амарна, сепак, е исклучок во општата слика за религијата во Стар Египет, а и култот на Сет процутел после времето на Ехнатон (Акенатен), иако можеби основите за процутот биле поставени во неговото време. Претпоставката на Клем за неопходно издвојување на антагонист, на ѓаволска (контра-божествена) личност, не се потврдува во импликациите на верувањето на Амарна. Покрај ова, Те Велде има важна забелешка: имплицитниот монотеизам не подразбирал сенешто. Апопис, кого Египќаните го знаеле многу пред Акенатен, ниту припаѓал на пантеонот, ниту кој било го сметал за бог. Токму затоа, Те Велде смета дека нему многу повеќе би му прилегала улогата на ѓаволот, отколку на Сет.<sup>120</sup> Сепак, ова е непотврдено: може да се тврди дека ако толку добро му прилегала улогата, одамна ќе ја имал добиено. Апопис не е ѓаволска фигура, или демонско-божествено суштество, токму затоа што го нема божествениот статус на Сет. Дуализмот на доброто и злото, на благотворното и деструктивното, подразбира речиси еднакво онтолошко ниво на двете страни. Во староегипетската религија има бројни демони, а сепак никој го нема амбивалентниот статус на Сет, кој поминал низ обожу-

<sup>118</sup> *PT*, 305a; 1434b; види и кај R. Anthes, „Egyptian Theology in the Third Millennium B.C.“, *JNES* 18, 1959, 191.

<sup>119</sup> Види ги претпоставките кај P. Klemm, „Die Verfemung des Seth als Folge der Reform Echnatos“, *Studium Generale* 8, 1955, 301-309.

<sup>120</sup> H. Te Velde, op. cit., 142.

вање и низ омраза, низ процут на култот и отфрлање. Токму затоа што Сет е божествен, тој е и (нешто како) ѓаволски.

Може да се претпостави, но никако и да се потврди, дека Сет како (божествен) демон или како „ѓаволска“ фигура се појавува како резултат на монотеизмот на Амарна, или како резултат на неговата позиција во култот на Озирис, како што беше претходно образложено. Исто така, може да се земе предвид и политичката и религиска доминација на култот на Амон Ра од Теба над култот на Сет од Делтата. Во оваа смисла, сè уште е нејасно од каде точно потекнува демонизацијата на Сет.

Почетокот на прогонството на Сет може да се лоцира на крајот на Дваесеттата династија, како резултатот на војната со „нечистите“, кога, според Јосиф Флавиј, кој го цитира Манетон, „нечистите“ го окупирале Танис и од таму го тероризирале Египет.<sup>121</sup> После опасна борба, Египќаните ги изгониле од земјата нечистите, на кои Хиксите им имале понудено поддршка. Со оглед на тоа што „нечистите“ биле приврзаници на Сет (господарот на Аварис-Танис), после нивното набркување, опаднал култот на Сет. Бездруго, според насоката на движењето на веќе наведените опции, и во оваа инстанција ситуацијата не е јасна. Така, кон историската вредност на приказните на Манетон и другите може да се пристапи со сомнеж.<sup>122</sup>

За оваа војна не се понудени убедливи докази од староегипетскиот историски материјал, туку од грчки извори од Дваесеттата династија. Сите извори, односно сите верзии за оваа војна се, всушност, пророчки формулации, секогаш им претходи некакво пророчко изрекување, претскажувачки исказ. Јојот забележува дека за разлика од *Пророштвото на Неферти*, *Пророштвото на јагнето* и *Претскажувањето на грнчарот*, кои се, соодветно, претскажувања за/во идно време, грчките текстови ги даваат пророштвата не во форма на приказна која допрва ќе се случи, туку приказна која веќе се случила. Затоа, наликуваат на пропагандна книжевност, насочена против туѓинските освојувачи.<sup>123</sup> Ако се разниша идејата за омразата на нечистите, потекната од овој книжевен контекст, ксе-нофобијата и омразата на Сет би требало да се помести од Дваесеттата династија кон асирскиот период и подоцна.

Во текстот од *Израелската стела* (*Стелата на Мернептах*) сите оние кои ја нарушуваат границата на Египет се определени како буда-

<sup>121</sup> *Contra Apionem* I, 227-277.

<sup>122</sup> Види ја генерализираната сомничавост околу идејата кај J. Yoyotte, *L'Égypte ancienne et le origines de l'antijudaïsme*, *RHR* 163, 1963, 133-143.

<sup>123</sup> J. Yoyotte, *op. cit.*, 138.

ли.<sup>124</sup> Сет е еден од боговите кои го штитат Египет, иако е господар на туѓинците - тој им го врти грбот на напаѓачите.<sup>125</sup> Сепак, после бројните и долготрајни опасности, гневот поради туѓинските освојувања и пљачко-сувањето на избраната земја Египќаните не го насочувале кон целиот пантеон, туку го концентрирале на Сет, богот на туѓинците, кој, иако имал и искупувачки карактеристики низ развојот на верувањето во него, сепак имал доволно нестабилна божествена позиција. И на овој став има уште едно „сепак“ (секако): може да се каже дека нема докази дека лошите искуства на Египќаните се доволни за да го објаснат отфрлањето (и омразата) на Сет, дури и имајќи го предвид богатото минато на перципирање на Сет како штетен и злобен.<sup>126</sup> Но, не се потребни докази за разумно да се претпостават емоциите на луѓето, кои биле долготрајно освојувани, тероризирани и понижувани, и кои оддишка се обидуваале да најдат во омразата кон еден (дезигниран) непријател (механизмите на оваа појава може да се поврзат со определувањето на и насилството кон жртвениот јарец, што ќе биде разгледано во следното поглавје).

Ган и Гардинер сметаат дека прогонството и омразата кон Сет за време на Дваесет и шестата династија и подоцна, кога неговата слика била систематично бришена од спомениците, биле веројатно резултат на оживување на религиската традиција, кога сите стари предрасуди и непријателства била извлечени на површина преку бран на „акутен национализам“.<sup>127</sup> Сет веќе не бил обожуван (барем официјално) кога Египет повторно станал независен, а пред освојувањето од страна на Етиопјаните (кои и не биле којзнае какви туѓинци, поради претходното освојување на Нубија), и на Асирците, во чие освојување може да се лоцира напливот на новопронајдена омраза кон Сет.

Ган и Гардинер претпоставуваат дека домородното религиозно реактуализирање на старите емоции го предизвикало прогонувањето на Сет, иако нема текстуални докази во современите документи. Во Рамзескиот период (Деветнаесеттата и Дваесеттата династија, доцниот период на Новото кралство), стариот египетски бог на пустината и божествен туѓинец имал семитски карактеристики. Кога Стар Египет го освоиле Асирците, а потоа и Персијците (со семитските сојузници), повторно се појавил египетскиот анти-семитизам. Кога односите со семитскиот свет биле добри, култот на Сет имал процутено, а со тоа и неговите обожува-

<sup>124</sup> „Hymn of Victory of Mer-ne-Ptah (The 'Israel Stela')“, I, 12, 13I, J. B. Pritchard, *ANET*, 376-378.

<sup>125</sup> *Op. cit.*, I, 11.

<sup>126</sup> P. Klemm, *op. cit.*, 302.

<sup>127</sup> B. Gunn, A. H. Gardiner, „New rendering of Egyptian texts 2. The Expulsion of the Hyksos“, *JEA* 5, 1918, 45.

чи, кои, доколку на време не се дистанцирале од него, ризикувале да ги искушат последиците на анти-семитските, анти-Сет чувства.<sup>128</sup>

Постојат пророчки формулации кои се однесуваат на Сет, како *Претскажувањето на грнчарот*, зачувано во ракописи на грчки јазик. Во него се забележува националистичка атмосфера непријателски на-строена кон Сет. Се претпоставува дека текстот датира од птолемајскиот период и подоцна, а поттикот за него може да се следи наназад до асирскиот период. Во претскажувањето се предвидуваат разни ужаси. Така, пишува дека реката ќе тече без доволно вода, што значи дека жетвата ќе биде недоволна, и тоа ќе предизвика проблеми; (земјата (...)) ќе биде воспалена, но спротивно на природата. Во времето на Тифонците (односно следбениците на Сет, мрачниот господар), Египет ќе биде оштетен од ужасни неправди против него, стои во текстот.<sup>129</sup>

Се предвидува дека сонцето ќе биде замрачено, не сакајќи да гледа врз злите нешта во Египет. Земјата не ќе ги прима посеаните семиња, туку тие ќе бидат растурани од ветрот. Поради ова, земјоделецот нема да може да жнее, а сепак од него ќе се очекува да плати данок. Ќе се водат битки во Египет, поради недостигот од храна. Она што на земјоделците ќе им успее да го израснат, друг ќе го ожнее и ќе си го однесе. Во оваа генерација ќе има војна и убиства, кои ќе уништат брат со брат, и сопрузи и сопруги. Овие нешта ќе се случат кога великиот Хефајст (грчкиот еквивалент на Птах) ќе посака да се врати во градот, и туѓинците, Тифонците, ќе се уништат себеси – злото ќе биде изгонето. Тој ќе оди пешки до морето во гнев, и ќе испогази многумина од нив поради нивната непобожност. Од Сирија, пак, пишува понатаму (иако со извесни прекини во текстот), ќе дојде оној кој ќе биде омразен на сите луѓе (...) ќе дојде од Етиопија (...) и од подрачјата на непобожните во Египет, и ќе се утврди во градот кој потоа ќе биде уништен. Понатаму, после други изгубени делови од текстот, пишува дека нивните деца ќе бидат победени. Земјата ќе биде раселена, и не малкумина од оние кои живеат во Египет ќе ја напуштат својата земја и ќе одат во туѓи места. Пријателите ќе се убиваат меѓусебно. Ќе има липање и нивните маки ќе бидат полоши од оние на

<sup>128</sup> Во Доцниот период теолог можел да дискредитира одреден религиозен култ, асоцирајќи го со Сет: култот на Собек, во некакво скриено село, бил наречен „култ на Сет“. Собек бил Сет кој се претворил во крокодил, а свештеникот на култот бил вознемирувач, пореметувач на мирот (р. Jumilhac XXII, 19-23).

<sup>129</sup> Користено е „The Potter's Oracle“, А. Kereslager (trans.), „The Apology of the Potter: A Translation of the Potter's Oracle“, *Jerusalem Studies in Egyptology*, 1998, 67-79; види го коментарот кај R. B. Gozzoli, *The Writings of History in Ancient Egypt during the First Millennium BC (ca. 1070-180 BC): Trends and Perspectives*, Golden House Publications, London, 2006, 297-301.

другите. Луѓето ќе се убијат меѓусебно. И тогаш, пишува, *agathos daimon* ќе го напушти основаниот град и ќе влезе во Мемфис, и туѓинскиот град (можеби Александрија) што ќе биде изграден ќе биде испразнет.

Сите овие нешта ќе се случат на крајот на злото (што како концепт може да се поврзе со ритуалот за уништувањето на Сет и следбениците), кога ќе паѓаат лисјата на туѓинците. Градот на туѓинците ќе биде опустошен како во печка, поради незаконските дела што му ги сториле на Египет. Статуите пренесени таму ќе се вратат во Египет. Градот покрај морето (повторно, можеби Александрија) ќе стане место за сушење за рибарите, затоа што *agathos daimon* и Кнеп (односно Хор) ќе имаат отидено во Мемфис, така што оние кои поминуваат низ него ќе кажат дека овој град, во кој живеела секаква раса луѓе, бил седарежливо хранителен.<sup>130</sup> И тогаш, Египет ќе се зголеми, кога во траење на педесет и пет години, оној кој е соодветен, кралот распространувач на доброто, роден од Сонцето, утврден од големата божица Изиди, ќе биде присутен.

Се најавува дека оние кои ќе преживеат ќе се молат за воскреснувањето на оние кои претходно умреле, само за да може да учествуваат во добрите нешта. На крајот дрвјата ќе имаат лисја, запуштениот Нил ќе биде полн со вода; зимата, лишена од нејзиниот природен плашт, ќе си го заврши сопствениот циклус; ќе започне летото, а ветровите ќе бидат добро уредени и нежно стишени. Сонцето повторно ќе почне да свети, затоа што во времето на Тифонците било смрачено, имајќи светено на злите обичаи, и бедотијата на туѓинците. Грнчарот претскажува време во кое оние кои ќе имаат преживеано ќе посакуваат мртвите да станат, за да уживаат во убавите нешта, во што повторно се забележува темата на воскреснувањето. Идејата е, значи, дека пред доаѓањето на ваквата утописка добросостојба, земјата ќе биде опустошена од туѓинци, нарекувани Тифонци. Од Сирија, се претскажува, ќе тргне крал кој ќе биде омразен од сите. Последниот период, кој се состои од сто и десет години (еквивалентно на она што се сметало за идеален животен век), е поделен меѓу тифонскиот крал и египетскиот крал, кој се симнува од Хелиос и за кого се верува дека ќе биде назначен од Изиди.

<sup>130</sup> Фелисиану забележува дека вклучувањето на терминот во дело со толку нагласено критичка, анти-птолемајска природа, може да покаже дека Египќаните го употребувале реферирајќи на домородниот бог Шаи, а не увезената грчка верзија. Синкретизмот, а со тоа и конфузијата, се неизбежни, J. Feliciano, „The Agathos Daimon in Greco-Egyptian religion“, s. a. [https://www.academia.edu/27115429/The\\_Agathos\\_Daimon\\_in\\_Greco\\_Egyptian\\_religion](https://www.academia.edu/27115429/The_Agathos_Daimon_in_Greco_Egyptian_religion). Agathos daimon се појавува насекаде во *Грчките магиски папируси*, каде е закотвен во египетското потекло како (Π)с/шаи, и затоа често асоциран со грчкиот соларен бог Хелиос.

Поделбата на Тифон (Сет) и Египќанецот одбран и почестен од Изида асоцира на дихотомијата Сет-Хор. Во контекст на хетерогенизацијата на светите простор и време, поделбата на периодот во пророштвото (времето) одговара на поделбата на подрачјата на светот (просторот) меѓу Хор и Сет. Пророштвото има есхатолошко значење - утопијата е *noch nicht* ситуација, во која идното подрачје на мир наликува на владеењето на Хор. Во таквата совршена состојба нема да има бури, никакви катастрофи од космички или социо-политички аспект, инаку предизвикувани од туѓите, зли Тифонци.

Храмовите, сликите и спомениците на Сет или биле запоставувани со неодржување, или (можеби) намерно уништувани. Во текстовите на колнење на Сет (од персиско до птолемајско време), се содржат радосни опсервации за тажната слика и бедната состојба на спомениците и градовите на Сет (Ком Омбо е срушен, нивните храмови се уништени, и сите кои им припаѓале веќе ги нема; нивниот господар не постои);<sup>131</sup> Хор го победил Сет и ја уништил неговата банда; ги разурнал неговите градови и области и го изгребал неговото име од земјата, откако ги скршил сите статуи.<sup>132</sup> Те Велде забележува дека дури и да не се интерпретира религиозниот текст како доказ за историски иконокластички потфат против Сет, таквото дејство се легитимира од теолошка гледна точка: ако богот Хор бил иконокласт, и некои од неговите приврзаници можеби го имитирале.<sup>133</sup>

Името на Сет (а и на неговите свештеници) требало да падне во заборава. Религиозната ревност кон „непроблематичните“ чисто египетски божества го предизвикала уништувањето на култот на туѓинецот, така што тој се трансформирал во ужаснувачки демон на злите магови. Сет доживеал бришење, односно менување на историјата. Во ритуалите името на Сет било заменето со името на другите богови, односно, во текстовите од птолемајскиот период било отстрането од секаде каде што било употребено во добар контекст.

Името „Тифон“ имало толку лошо значење, што во денешно време би било „говор на омраза“. Фактот што и потеклото на името е од туѓ јазик додава на навредата, затоа што го подвлекува туѓото потекло на носителот.<sup>134</sup> Покрај ова, Сет бил нарекуван и врескач (природно непожелно суштество во култура која ја цени молчеливоста), лажго и глупак.<sup>135</sup> Се

<sup>131</sup> S. Schott (ed.), *Urkunden des ägyptischen Altertums*, VI, 17, 1-3.

<sup>132</sup> Pap. Jumilhac XVII, 10-11.

<sup>133</sup> H. Te Velde, op. cit., 147.

<sup>134</sup> *WB*, V, 262, 7; 439, 5. Името на Сет е зло, тој е лошиот, синот на злото (*WB*, I, 443, 18; I, 443, 18; I, 48, 14; V, 549, 21; III, 409, 15); види ги преводите и кај Те Велде, op. cit., 149.

<sup>135</sup> *WB*, II, 164, 13.

проколнува Сет, кој е определен како крадец, господар на лагите, крал на измамата, водач на банда криминалци, кој се задоволува со напуштање и го мрази пријателството, фалбација меѓу боговите, кој предизвикува непријателство и убиство; Тифон, кој создава бунт; господар на пустошењето, кој се радува на алчноста; крадец кој поттикнува грабежи; навредувач.<sup>136</sup>

Чувствата кон Сет од времето кога Стар Египет веќе не бил независен се содржат во текстовите што го проколнуваат Сет, непријателот на боговите и убиецот на Озирис, оној кој се побунил против редот на врховниот бог; оној од пустината.<sup>137</sup> Во дневниот ритуал во храмовите на Озирис се реактуализирало победувањето и отфрлањето на Сет и неговите следбеници, така што се правеле и уништувале цртежи на Сет, или восочни фигури што го претставувале.

Во ова поглавје староегипетското божество Сет беше покажано како амбивалентно на неколку нивоа: на онтолошко ниво, како зачетник на конфузијата и катализатор на безредието; на теолошко ниво во релацијата со Озирис, како негов убиец, и со Хор, како негов противник, како и во неговата искупувачка, корисна функција во Подземјето; на политичко ниво, како повеќезначно туѓинско опасно божество; и на ритуално ниво, како демонско присуство кое мора да биде редовно понижувачки отстранувано.

Сет е бог конципиран како да има демонска природа, демонски карактеристики и моќи, и демонски штетни дејства. Истовремено, тој е божеството кое претставува нужен, дури стожерен дел од уредувањето и функционирањето на онтолошките слоеви на светот (небото, земјата и Подземјето), и активен учесник во космичките настани, и често, нивен катализатор. Домашен и туѓински, корисен и штетен, добронамерен и деструктивен, божествен и демонски, Сет е одличен пример за конципирањето на амбивалентноста, односно за потребата од разгледување на различните аспекти на демонското во древните верувања.

<sup>136</sup> *Urkunden des ägyptischen Altertums*, VI, 7, 13-21.

<sup>137</sup> *Op. cit.*, 17.



## 9.

# ИЗГОНУВАЊЕ НА ЗЛОТО – МЕХАНИЗМОТ НА ЖРТВЕНИОТ ЈАРЕЦ

---

### ФУНКЦИЈАТА НА ЖРТВЕНИОТ ЈАРЕЦ

Демонското е амбивалентно, но злото не е. Злото бива препознано, превенирано, држено на дистанција, изгонувано; неговата природа е јасна, иако потеклото не е; неговите последици се очигледни, иако причината не е. Злото, во форма на демонски напади; злосторнички натприродни здружувања; сложени принципи на злосторство и казна, или казна и одмазда; чудовишни изблици на суровост; или баналност на непредизвикано измачување, треба да се држи што подалеку. Механизмите на превенција на таложее на злото, односно на изгонување на злото, се присутни во архаичните религиозни идеи, како и во поразвиените религиозни верувања на древните цивилизации. Во ова поглавје ќе бидат покажани механизмите на жртвувањето на жртвениот јарец, преку редовното справување со наталоженото колективно зло, посебните ситуации на демонски напади, и интервентните изгонувања при неочекувана несреќа.

Потеклото на концептот за жртвениот јарец најчесто се асоцира со старозаветниот ритуал на прочистување на гревовите и неволјите на заедницата, иако неговите претходници се од поодамна. Ритуалот на изгонувањето на колективното зло од заедницата игра стожерна улога во ритуалистиката на Јом кипур, опишана во Тората (во Трета Книга Мојсеева, или Левит, 3 Мој. 16). Јом кипур е еврејскиот Ден на искупување, најсветиот религиски празник, во кој се врши покајание и искупување на гревовите и се бара прошка од, односно вид на помирување со, Бога. Јом кипур е шабат над шабатите, ден во кој свеченоста и прекилот на работата се потполни. Со Јом кипур завршуваат десетте дена на покајание, кои започнуваат со еврејската Нова година (Рош хашана), во кои се врши лично и колективно прочистување преку искрено каеење за сопствените трансгресии и гревови, и преку практикувањето на прошка за гревовите на другите. Пред уништувањето на храмот во Ерусалим, се изведувала сложена церемонија на жртвување, во која првосвештеникот ги признавал сопствените гревови, гревовите на свештениците и гревовите на Израел.

Потоа, тој влегувал во Светињата над светињите (дејство дозволено само на Јом кипур), да ја попрска крвта на ритуалната жртва. Ритуалот завршувал кога жртвениот јарец, според 3 Мој. 16, симболички носејќи ги гревовите на заедницата, односно акумулираното зло, бил изгонуван во дивината.

Во своето дело *Златна гранка*, Фрејзер нуди огромна збирка на примери на разни варијации на изгонувањето на злото преку механизмот на жртвениот јарец, анализирајќи го пренесувањето на злото врз предмети, животни и луѓе. Претпоставката на Фрејзер е дека „примитивните луѓе“ погрешно ја сфаќале дистинкцијата меѓу вистинските, реални дејства од физичкиот свет, и когнитивните процеси и фактите на психата, и затоа верувале дека концептот на физичкото натоварување на товари, или оптоварувањето на нечистотии, може да се транспонира на менталното и психичкото подрачје, за да подразбира избавување од гревови и зла, така што тие ќе се пренесат на некоја избрана жртва, на некаков симболички носител на таквиот емоционален и морален товар. Фрејзер го покажува ова преку разгледување на јавните изгони на злото; идејата за сеприсутноста на демоните и механизмите на повремени и периодични протерувања на злото; концептот на јавни жртвени јарци и истерувањето на инкарнираното зло; повремениот и периодичниот истерување на злото низ некаков материјален пренесувач; и човечките жртвени јарци од антиката.<sup>1</sup>

Фрејзер наведува примери за тоа што би можел, односно кој би можел да биде жртвениот јарец, покрај, секако, буквален јарец. Така, носителот врз кој гревовите на луѓето периодично биваат префрлани може да биде човечко суштество, божествено животно, или божествен човек.<sup>2</sup> Прегледот на обичајот на јавното изгонување на акумулираното зло на заедницата овозможува неколку општи опсервации, резимира Фрејзер. Она што тој го има поделено во две категории – на директно и посредно изгонување на злото, е всушност механизам со идентична намера. Потоа, независно од тоа дали злото се замислува како невидливо или како инкарнирано, телесно, во материјална форма, тоа е околност која е подредена на главната цел на церемонијата - прочистувањето на сите проблеми и болки што го имаат зафатено колективот.

Втора важна поента е дека во периодичното изгонување на злото, времето од годината во кое церемонијата вообичаено се одвива коинцидира со некаква јасно означена промена на сезоната (како почетокот или крајот на зимата во студените или умерените климатски зони, или

<sup>1</sup> J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 1260-1371.

<sup>2</sup> J. G. Frazer, op. cit., 1331, 1334, 1335.

почетокот или крајот на дождовната сезона во тропските предели), што се поврзува со зголемена смртност кај луѓето кои се сусцептибилни на температурните промени. Ваквата одвишна смртност можеби се поврзувала со (прекумерно) дејство на демони, кои, затоа, морало да бидат набркани. Сепак, која и да е сезоната, продолжува Фрејзер, општиот изгон на демони, ѓаволи и разновидно зло вообичаено го одбележува почетокот на новата година, неоптоварена од минатите проблеми, и свечено ослободена од злите дејствители, од моралните потфрлања, вината, и гревовите.<sup>3</sup>

Трета поента на Фрејзер е дека на јавното периодично набркување на злото вообичаено му претходи или му следува период на генерално допуштање на што било, во кое вообичаените стеги на општеството се занемаруваат, и прекршоците се дозволуваат.<sup>4</sup> Ова соодветствува со привремената социјална промена на парадигмите во периодот како римските Сатурналии. Конечно, и конзистентно со придржувањето на Фрејзер кон ритуалистичката теорија за жртвувањето на светиот, или небесниот крал, тој става силен акцент на употребата на божествен човек (или божествено животно) како жртвен јарец – обичај на истерување на злото во кој се верува дека злото се префрла на божествено суштество кое потоа бива заклано.<sup>5</sup>

Ова може само делумно да се поврзе со старозаветниот ритуал на истерувањето на јарецот при Азazel (демонот од пустината), затоа што јарецот има абивалентен онтолошки и теолошки статус, а и затоа што се коле јарецот определен за Бога, а не тој наменет за Азazel, кој се отфрла во лиминалното подрачје. За статусот на Азazel ќе стане збор подоцна во овој оддел. Фрејзер, кој инсистира на овој аспект од религиологијата, смета дека обичајот на убивање на божеството (што бројни ритуалисти го сметаат за прото-ритуал), потекнува од толку одамнешен период на човековата историја, што во подоцнежните времиња, дури и кога продолжува да се практикува, е подложен на погрешно толкување: божествената природа на животното или на човекот се заборава, и тоа/тој почнува да се смета како обична (небожествена, првенствено профана) жртва.<sup>6</sup>

Постојат истражувачи кои во праксата на елиминирање на злото преку набркување на жртвен јарец не гледаат само прочистувачки и искупувачки цели. Манхард (Mannhardt) предлага теза според која жртве-

<sup>3</sup> Op. cit. 1344. За светото време и реактуализирањето на светото во празнувањето на Новата година, кај М. Тодоровска, *Дијаболичната природа на светото*, 280-282, 290 sqq.

<sup>4</sup> J. G. Frazer, op. cit., 1345.

<sup>5</sup> Op. cit., 1346.

<sup>6</sup> Ibid.

ниот јарец „изворно“ бил дух на природата, на вегетацијата, кој морало да биде набркуван, и дури убиван, за да може повторно да се роди, односно да може природата повторно да „оживее“. Буркерт во ова гледа импресивен мит, но повеќе во смисла на схема на сказна која била пренесувана само колку да понуди објаснување, без да биде анализирана по себе. Ваквата сказна ја употребува и мистеријата на жртвувањето, христијанската идеја на смртта и воскресението.<sup>7</sup>

Во теоријата на Фрејзер, претпоставката е дека „изворно“ кралот со неговите моќи бил оној кој ја контролирал плодноста, или, попрецизно, кралот бил поставуван годишно, да го претставува или имитира духот на природата (на вегетацијата), и потоа бил истеруван или убиван, за да не се дозволи неговата снага да опадне со текот на времето. Ова е, повторно, во духот на ритуалистичката претпоставка на Фрејзер за жртвувањето на небесниот крал. Буркерт смета дека преку предложениот модел на Фрејзер не се одговара на ситуациите на војни, непријателства и неволји, во кои мора интервентно ритуално да се дејствува. Бабилоиските и хетитските примери на „заменски крал“ не одговараат со оваа претпоставка (Манхард-Фрејзеровата хипотеза), затоа што ритуалот не припаѓал на сезонскиот фестивал на Новата година, туку се работело за специјална (и не така често изведувана) процедура на спасување на кралот од зло најавено од злокобни знаци – кралот се повлекувал на извесно време, а неговата судбина се префрлала на замена.<sup>8</sup>

Буркерт објаснува дека јарецот служи да ја пренесе „чумата“ од сопствената страна кон друга страна. Азazel ја претставува оваа „друга“ страна, во противпоставеност на Бог и неговиот народ, онака како што пустината е противтежа на плодните полиња на човекот.<sup>9</sup> Злото кое се

<sup>7</sup> W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California Press, Los Angeles-London, 1979, 68.

<sup>8</sup> W. Burkert, *op. cit.*, 68-69.

Постапно, значењето на овие ритуали станува појасно, изразува надеж Бремер. Онаму каде пораните генерации, сè уште под влијание на Манхарт често забележувале траги на ритуали за плодност во комплексот на жртвениот јарец, сега се смета дека заедницата жртвува еден од своите членови за да се избави себеси од злото (J. Bremmer, „Scapegoat Rituals in Ancient Greece“, *Harvard Studies in Classical Philology* 87, 1983, 300). За статусот и амбивалентноста (непријател и спасител), и значењето на жртвениот јарец во античкиот грчки ритуал, види *op. cit.*, 303-307.

<sup>9</sup> Треба да се има предвид широката слика во истражувањето на Буркерт, односно неговото објаснување на религијата (и културата) низ хомоспецијацијата *homo pesans*. Така, елаборирајќи концепти разгледувани од Мојли (Meuli), кој забележал сличности меѓу грчките жртвени практики и обичаите на некои заедници на ловци и сточари, и Лоренц (Logenz), преку идеите за ритуалот како суштински религиозен, и на ритуалот во животинското однесување, односно врските меѓу етологијата и тео-

префрла во 3 Мој. е гревот, наместо поконкретната опасност од битката или заразата во другите инстанции. Грчкиот еквивалент на жртвениот јарец, како што е општо познато, е *pharmakos*.<sup>10</sup> Во Колофон од шестиот век, особено одбивна личност била одбирана за да биде *pharmakos*, ѝ бил даван оброк, и потоа била удирана и набркувана од градот.<sup>11</sup> Важно е дека несомнено се работело за вид на прочистување, или катарза. *Pharmakos*, иако очигледно поврзан со *pharmakon*, е поим тежок за разбирање, особено затоа што и *pharmakon* има амбивалентно значење на лек и на отров (може да спаси или да уништи). Сличноста ја нагласува амбивалентноста на *pharmakos*, затоа што ритуалот на жртвениот јарец може да се гледа како еквивалентен на мотивот на трагедијата на кралот (тема истражувана кај Буркерт и кај Жирап/Girard).

Во поглавјето за трансформацијата на жртвениот јарец во делото *Структура и историја во грчката митологија и ритуал*, Буркерт нуди обид за следење на варијациите на саможртвувањето во ситуациите на непријателство (битка или стратешко планирање) во хетитските, грчките и римските ритуали и митови, заклучувајќи дека заедничката схема е позната – схемата на жртвениот јарец, во старозаветниот ритуал, од Јом кипур, или денот на искупувањето. Буркерт идентификува јасна схема на ритуалот: иако приликите поради кои се изведува се разликуваат (како глад, зараза, војна, или регуларно прочистување во редовни, годишни или подолги интервали), она што им е заедничко е ситуацијата на анксиозност (загриженост и паника).

Серијата на дејства се одвива на следниов начин. Прво има одбирање врз база на некаква прилично амбивалентна одлика (на пример, најодбивната личност, кралот, жената како објект на желба, сепак помалку вредна од мажот, некакво животно). Потоа доаѓаат ритуалите на комуникација: понудувањето на храна, украсување или облекување во специјална облека. Потоа доаѓаат свечените ритуалеми на контакт и одделува-

---

риите за религијата, Буркерт го поврзува ритуалното убивање со потеклото на лавот. Тој предлага дека се работи за екстериоризација на тензија низ колективниот процес, која е ослободена и симболизирана во религиското жртвување (W. Burkert, *Homo Necans – The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press, Los Angeles-London, 1983, 12-13, 23-29, ff). Религијата е производ на убивањето, според Буркерт, кое потем се трансформира во живот, преку ритуално конзумирање на жртвата. На овој начин се работи за јукстапозиција на хаосот на убивањето и беспрекорниот ред на ритуалната гозба.

<sup>10</sup> За проблемот на преводот на *pharmakos* како *жртвен јарец* (scapegoat), и анализа на разни извори кои ги употребуваат термините, кај B. McLean, „On the Revision of Scapegoat Terminology“, *Numen* 37, 2, 1990, 168–173.

<sup>11</sup> Види варијанти на ритуалот кај W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, 64-66.

ње, за да се воспостави поларната спротивставеност меѓу оние кои се активни и кои се безбедни од една страна, и пасивната жртва на другата страна. Жртвениот јарец се набркува низ границите на живеалиштето на заедницата, а несомнената последица на процедурата е спасението од злото и наталожената неволја (а со тоа и анксиозноста), кои исчезнуваат со жртвата.<sup>12</sup>

Со оглед на тоа што во дискусија за жртвениот јарец не може да биде занемарен Жирар, во продолжение ќе биде на кратко изложен дел од неговите ставови, со внимание да не се измести фокусот од општата идеја за истерувањето на злото и справувањето со демонското. Жирар наведува три значења што треба внимателно да се разликуваат кога се разгледува жртвениот јарец како концепт – библиско, антрополошко и психосоцијално.<sup>13</sup> Во библиското значење, во Мојсеевиот ритуал на Јом кипур, жртвениот јарец се праќа жив во дивината, со гревовите на луѓето симболички префрлени врз него. За Жирар, насилството е во срцето на светото. Како јадро на својата миметичка теорија тој ја зема претпоставката дека луѓето се водени од желба за нешто што е или поседувано од некого друг, или посакувано од некого друг, миметичка желба. Триангуларноста на оваа желба создава конфликт и умножува насилство.

Централната точка на оваа теорија е идејата дека желбата се основа врз имитација: го посакуваме објектот што другите го поседуваат, но исто така посакуваме *како* го посакуваат. Желбите се различни од основните физиолошки потреби и апетити, кои, кога се задоволени, го отвараат патот за желбите. Човекот го посакува она што другиот го поседува, тој се стреми кон постоењето. Желбите на другите посредуваат за нашите желби и ги создаваат нашите желби, и обратно, тие се контагиозни. Тријангуларноста на желбата како миметичка категорија значи дека не се работи за директна релација меѓу субјект и објект, туку за триаголник меѓу субјектот и објектот преку посредникот кој го прави објектот

<sup>12</sup> Op. cit., 67. Интересно е што Буркерт применува, како што ја нарекува, „речиси совршена Леви-Стросовска формула“, така што жртвениот јарец е медијаторот кој го овозможува пресвртот од заедничка опасност кон заедничко спасение. Ситуацијата на 'заедница загрошена' наспроти 'индивидуа одликувана' се претвора во 'индивидуа проколната' наспроти 'заедница спасена' (op. cit., 67-68). За формулата види М. Todorovska, „The Scapegoat: Ritual, Mechanism, Significance“, *Bible and Literature Conference, Context/Контекст – Review for Comparative Literature and Cultural Research* 16, 2017, 53.

<sup>13</sup> R. Girard, „Generative Scapegoating“, R. G. Hamerton-Kelly (ed.), *Violent Origins - Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford University Press, Stanford, 1987, 73-74.

посакуван. Концептот на жртвениот јарец служи да се успокои насобраното насилство, да се помират инволвираните страни. Отстранувањето на ова суштество од заедницата ги решава проблемите, пред циклусот повторно да почне. Жртвениот јарец, во разни форми присутен во различни заедници и култури, служи за психичко помирување, тој донесува оддишка во групата зафатена со конфликт.

Миметичкиот конфликт, кој се развива поради желбата да се поседуваат одредени нешта, е контагиозен и ескалира до целосно развиено насилство. Желбата да се поседува она што бива посакувано од друг се развива не поради нештото (објект, квалитет), туку поради заканата од другиот. Така, овој објект се запоставува, а миметичкиот конфликт се претвора во општ антагонизам. Механизмот додатно се комплицира: антагонистите не ги имитираат желбите на другиот, туку антагонизмот. Од желбата да се поседува истото нешто се доаѓа до желбата да се уништи заеднички непријател. Идејата е дека напливот на незадоволство и насилство ќе се фокусира на случајна жртва, или „виновник“, кон кого од страна на двете засегнати страни ќе се чувствува миметички интензивираната антипатија. Елиминацијата на оваа жртва ја намалува желбата за насилство, и во групата која пострадала од конфликт сега се јавува смирување.

Жртвата бива обвинета за конфликтот, но и славена за повторно воведениот мир. Амбивалентноста и значајноста на жртвата ја прават света. Функцијата на жртвувањето, инсистира Жирар, е да се скроти насилството и да се превенира ескалацијата на конфликтите.<sup>14</sup> Жирар се обидува да покаже, преку петделна типологија, дека извесен број на мотиви се појавува низ митовите, на тој начин овозможувајќи текстуален доказен материјал за неговата претпоставка за жртвената криза и жртвувањето преку сурогат. Тие се следниве: безредие или недиференцираност; некаква трансгресија од страна на индивидуа, која затоа се смета одговорна за состојбата на недиференцираност; некакви жртвени знаци на одговорната индивидуа; опис на протерување или убивање на виновникот; и смирување на конфликтот и регенерација, или враќање на редот.<sup>15</sup>

Почетокот на митовите често опишува состојби на недиференцираност, како и насилство извршено против некаква недолжна жртва, што е конзистентно со инсистирањето на Жирар на миметичкиот антагонизам и жртвената криза што ги брише значајните културни диференцијации.<sup>16</sup> Присуството на жртвени знаци (стигмата) на „виновникот“ е опи-

<sup>14</sup> R. Girard, *Violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, 30.

<sup>15</sup> R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris, 1978, 128.

<sup>16</sup> R. Girard, *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982, 47.

шано низ митското истражување на видовите на извонредност: од физички проблеми, чудовишност, хибридноста, до недостатокот на недостаток (во смисла, непостоењето на никаква маана во херојските карактеристики), и случај на божествена прекрасност.<sup>17</sup> Извонредноста на опишаните жртви, кои често се амалгами на животинско, човечко, и божествено, значи, хибриди со различни нивоа на суштествување, оди во контекст на укинувањето на разлаките, и изместувањата предизвикани од ескалацијата на антагонизмот,<sup>18</sup> што води кон перципирано исто однесување од страна на антагонистите.<sup>19</sup> Митовите ги опишуваат жртвите кои се истерани или убиени од страна на заедницата која дејствува како целина, или една личност која дејствува како целата заедница, што, според Жирар, е показател дека чинот на жртвувањето е плод на миметичката поларизираност предизвикана од миметичката криза.<sup>20</sup> Редот повторно се воведува благодарение на истерувањето на виновникот, и мирот се враќа во заедницата. Ова ја прави жрвата света, затоа што е одговорна за новонастанатата добросостојба, таа е спасителот на заедницата.<sup>21</sup>

## ИЗВОРНИТЕ МЕХАНИЗМИ НА БОРБАТА СО ДЕМОНСКОТО И ИЗГОНУВАЊЕТО НА ЗЛОТО

Во следниов оддел од ова поглавје, вниманието ќе биде вратено на древниот механизам на изгонувањето на злото, преку примери од Левитскиот ритуал и од други традиции. Во *Стариот завет*, две кози од заедницата му се даваат на свештеникот за да изврши ритуал на жртвувачко прочистување. Едниот јарец се одбира за Бога, а другиот е за Азazel,<sup>22</sup>

<sup>17</sup> R. Girard, op. cit., 49.

<sup>18</sup> R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 130-132.

<sup>19</sup> R. Girard, *Le bouc émissaire*, 51.

<sup>20</sup> R. Girard, J. G. Williams (ed.), *The Girard Reader*, Crossroad Herder, New York, 1996, 119.

<sup>21</sup> Флеминг забележува дека Жирар, преку истакнувањето на овие врски во рамките на ритуалното жртвување и употребата на сурогат-жртва дава интересно решение за прашањата за парадоксалната природа на примитивните божества, истовремено злонамерни и добронамерни (C. Fleming, *René Girard - Violence and Mimesis*, Polity, Cambridge, 2004, 81).

<sup>22</sup> Не се знае кој бил Азazel, но, според Буркерт, тоа е „врвно неважно“ (W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, 64). Личноста (или ликот, зависи како се смета) кој се асоцира со овој Азazel од пустината, е Азazel/Аса(с)ел од *Емионската* (или *Прва*) *книга на Енох*. Аза(з)ел е дел од групата Набљудувачи, небесни суштества, идентификувани со паднатите ангели. Во еден дел од приказната за Набљудувачите, тие се вмешуваат во човечките, земски дејства, учејќи ги да изработуваат оружја, што го олеснува војувањето; учејќи ги на разни научно-магиски вештини, и учејќи ги жените за вештачкото забавување, што ја поттикнува страста [(4QEnoch b Col. II (= 1 Enoch 5 : 9 - 6 : 4 + 6 : 7 - 8 : 1 ), 26-29)], F. Garcia Martinez (ed), W.

демонот од пустината. Јарецот определен за жртвување на Бог се жртвува во вообичаен, сложен крвен ритуал. Вториот јарец жив се поставува пред олтарот/храмот, и преку допир и говорен чин свештеникот врз неговата глава ги префрла гревовите на заедницата. Откако јарецот ќе стане носител на колективните гревови, тој се изведува во пустината, и се остава таму.

Азazel во овој контекст не се чини како гневно божество кое треба да биде одоброvolено, ниту како пустински демон, како некаков чувар на злото, наведува Кармајкл (Carmichael), повикувајќи се на други автори, туку е сосема лишен од функција.<sup>23</sup> Изворно Азazel имал функција слична на улогата што им била припишувана на божествата и демоните на Блискиот исток, додава Кармајкл.<sup>24</sup> Кармајкл го разгледува потеклото на ритуалот на жртвениот јарец низ начинот на воведување на закони од страна на древниот законодавец. Прочистувачките ритуали Кармајкл силно ги врзува со сеќавањето, и затоа постојано се навраќа на приказната за Јосиф. Кармајкл сугерира дека се работи за сеќавање на стари индивидуални злодела, и, еднакво важно, за навраќање кон почетоците на народот, особено кон првиот пат кога се јавило простување на гревовите и партикуларниот настан кој довел до тоа. Јарецот кој ги носи гревовите во дивината при Азazel е примарно дел од ритуал на сеќавање.<sup>25</sup>

Треба да се внимава, меѓутоа: не сите жртви на искупување се примери на ритуалот на жртвениот јарец, ниту сите човечки жртви (или симболични жртви), припаѓаат во схемата на прочистувачкото искупу-

---

G. E. Watson (trans.), *The Dead Sea Scrolls Translated – the Qumran Texts in English*, Brill, Leiden, 1996. Овој дел од приказната води кон неминовни проблеми: дел од Набљудувачите се спојуваат со човечките жени, кои раѓаат џинови (Нефилим), преголеми и прегладни за земјата да може да ги издржи и да ги храни, што води кон пропаст.

За Азazel од *Трета книга Мојсеева*, види С. Carmichael, *Illuminating Leviticus – a Study of its Laws and Institutions in the Light of Biblical Narrative*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2006, 49-51. За приказната за чуварите, накратко кај М. Todorovska, „A Brief Introduction to Some Aspects of the Origin of Evil ‘Incarnate’“, *Annuaire de la Faculté de Philosophie de l’Université „St. Cyrille et Methode“ de Skopje* 70, 2017, 70-73.

<sup>23</sup> С. Carmichael, „The Origin of the Scapegoat Ritual“, *Vetus Testamentum* 50, 2, 2000, 167-168.

<sup>24</sup> Ibid.

Сепак, логички несоодветно е да се тврди дека Азazel е истовремено сосема лишен од функција (што, впрочем, на ниедно ниво не е точно), и да извршува демонска или божествена функција. Затоа, ваквото тврдење е проблематично.

<sup>25</sup> Се работи за навраќање кон измамите на браќата на Јосиф, кон пустината во која го извршуваат предавството, како и на префрлањето на гревот врз коза, и нејзиното претворање од домашно во диво животно. Како што козата се поврзува со зол свер, церемонијата од Левит го поврзува јарецот со демонското суштество, кое му наликува и по име (С. Carmichael, op. cit., 177).

вање. Во често интерпретираната приказна за жртвувањето на Исак (1 Мој. 22:13), тој не е жртвен јарец. Овенот кој се појавува да биде жртвуван наместо Исак исто така не соодветствува со механизмот на жртвениот јарец, иако е пример на еден од видовите на жртвено префрлување на зло-то (во смисла на болка, страдание, проблеми и слично), токму затоа што се зема на местото на Исак, стои како замена за Исак. Во фактот што овенот кој се појавува со провидение да го спречи убивањето на Исак, Д Вертеиј (De Verteuil) наоѓа јасно сведоштво за преминот во човековата историја од човечка кон животинска жртва.<sup>26</sup>

Жртвувањето пред Бога често подразбира впечаток кај верникот дека Бог треба да биде смирен или одоброволен, односно создава слика на разгневен Бог. Сликата за гневен бог е очекувана во примордијалните религиозни заедници: неопходноста од себезаштита и самоодржување подразбира и потреба за одоброволување на надмоќните невидливи сили кои владеат со светот. Чувството на закана од (нат)природното подразбира постојано пронаоѓање на механизми за превенција на штета од него. Иако не може да се симплифицира, како што прави Д Вертеиј, дека „гневниот бог е деификација на деструктивните природни сили, како молњите, поплавите, гладот, војната и инфекцијата“<sup>27</sup> (настрана што војната, дури и во примордијален контекст, не може да се замисли како сосема натприродна), туку „... исто така, и мошне појасно, проекција на сè уште нескротеното дивјаштво на примитивниот човек“,<sup>28</sup> сепак не е тешко да се замисли дека надмоќноста на (нат)природата била третирана со желба за смирување, припитомување, одоброволување, преку принесувањето на соодветни жртви.

Во суровите околности на преживувањето, тешко дека божествата (или инаку конципираните натприродни суштества) можеле да бидат замислувани како нежни и милостиви. Од историјата на религијата е јасно дека појавата на милостив седобар бог, персонифицирана љубов и прошка, е доста подоцнежна. Секако дека старозаветната концепција за Бог е мошне посложена од примордијалната сурова уплашеност на верникот – Бог е застрашувачки нумен кој казнува и владее, добивајќи и метафизички слоеви на негово идентификување со битието, самото постоење, персонифицирана мудрост. Бог е создател, животодарител, семоќен одржувач на космосот, способен за уништувачки гнев, но и за праведна сомилост.

Во ваквата амбивалентност се антиципира преминот од заканувачки кон проштевачки Бог. Оваа преодна, или амбивалентна слика на

<sup>26</sup> R. De Verteuil, „The Scapegoat Archetype“, *Journal of Religion and Health* 5, 3, 1966, 211.

<sup>27</sup> R. De Verteuil, op. cit., 212.

<sup>28</sup> Ibid.

Бог, е конзистентна со потребата за одоброволување преку жртвување, со преминот од гнев кон сомилост и љубов. Старозаветниот ритуал на жртвување на два јарца, еден на Бог и еден на демонот Азazel од пустината, пак, е конзистентен со оваа дуалност: едното животно бива благословено, принесено на Бог, а другото бива проколнато, протерано. Едното станува свето (за праведниот, или милостив Бог), а другото бива напуштено, отстрането, оставено на немилоста на Азazel (за која не се знае ништо). Едното се понудува на Бог, и освен таа очигледна функција, нема поголема вредност. Јарецот за Азazel, иако проколнат и отфрлен, има извонредна вредност, служејќи како носител на гревовите на колективот.

Ваквата дихотомија (на добро и зло), односно имплицитна градација на вредно и повредно (благословениот јарец е вреден и корисен, проколнатиот јарец е безвреден, а всушност многу повеќе вреден, затоа што е незаменливо корисен), соодветствува со концепцијата за Бог низ божјиот гнев и божјата милост. Обата јарца одбрани со жреб, се жртвени: иако Бог и Азazel се во теолошка смисла спротивставени (како добро и зло), ситуацијата има уште еден слој на амбивалентност. Ако Бог се замислува како (потенцијално) разгневен, некој кој треба да биде одоброволуван, тогаш има потенцијал за штетност, инаку очекувана од злото. Значи, Бог има трага на демонска разбеснетост, на необјаслива закана, а Азazel има трага на божествена моќ, штом бива снабдуван со жртви, и штом е еден дел од механизмот на прочистување на заедницата.

Старозаветната библистика распознава повеќе извори за *Мојсеевото Петокнижие* или *Тората*, кои подоцна биваат слеани во постоечкиот текст. Се работи за извори познати како *J* - Јахвистички (со честа употреба на името *Јахве* во текстот), *E* - Елохистички (наречен така поради честата употреба на името *Елохим* во текстот), *D* - Девтерономски и *P* - Свештенички (*Priestercodex*, или *Priestly Source*, оттаму и почетната латинична буква *P*).

Свештеничкиот извор главно се задржува на теми што се однесуваат на старозаветното свештенство и свештеничката пракса, потеклото на старозаветното богослужение, родословите, и слично, и сето тоа изразено на многу формален, репетитивен начин. Свештеничкиот извор се однесува, значи, на свештенички прашања, како ритуалното право, потеклото на култовите практики, како богослужението во храмовите, и на формални, репетитивни генеалогии. Теологијата на *Трета книга Мојсеева*, како дел од *P*, е специфична, во смисла на тоа дека не се изразува толку низ објави, изјави и изреки, туку преку религискиот ритуал и формите на религиозниот живот. Секое дејство, гестикулација или интервенција врз

стварноста е полно со значење. Космолошката концепција на *P* не подразбира дека светот е онтолошки идентичен со Бог. Јасна е дихотомијата меѓу Бог, кој е свет и од кого потекнува светоста на местата, времињата, луѓето и дејствата, и профаната сфера.

Бог не може да биде виден, не на начин на кој е сугерирано во *J*, затоа што постои јасна свесност за дистинкцијата меѓу човековата перцепција на Бог и тоа како(в) Бог е по себе. Во *P* се воведува идејата дека луѓето може да го видат само отсјајот на божјото присуство на земјата, славата на Бога, трагата на теофанијата, и покрај концептот (или дури, поради концептот) за Бог како истовремено трансцендентен и иманентен. Славата божја како симбол на божјата манифестација на земјата ја подвлекува разликата меѓу ограничените слики што луѓето ги формираат за Бог, и светоста на самиот Бог. Ова може да се разгледа како противпоставено на претходното антропоморфизирање во религијата: низ *P* на човековото познание не му е достапен самиот Бог, туку неговата света манифестација, или теофанијата.

Божествата во архаичните религии, иако е проблематично да се генерализира на ваков начин, се често зависни од, и под влијание на, некакво метабожествено подрачје. Така, постојат идеи за подлежечка или натпростирачка необјаслива моќ која го овозможува постоењето и дејствувањето на сите суштества, за некакво надбожествено подрачје во кое владеат принципи кои го одржуваат светот. Ваквото подрачје може да се состои од основните принципи на космосот, и да опфаќа мноштво на различни суштества, добронамерни и злонамерни. Во оваа смисла, не се неочекувани примордијалните верувања дека луѓето може да ги одобролат боговите, и да предизвикаат тие да дејствуваат во нивна полза.

Може да се забележи впечатокот дека во секојдневната религија во Месопотамија доминирал стравот од злите сили и штетната магија, наместо обожувањето на боговите. Така, светот бил замислен како да е полн зли демони кои предизвикуваат проблеми во која било сфера од животот. Нападот од демоните подразбирал соодветен ритуал за да се најде лек или решение против проблемот. Луѓето, како и „ѓаволите“, понекогаш морало да дејствуваат зло против „мрачните сили“, и за тоа постоеле бројни ритуали.

Теологијата од *P* не ги следи овие премиси. Со поставувањето на еден врховен Бог, се губи идејата за повисоко подрачје, инаков подлежечки создавачки принцип, или борбата меѓу натпреварувачки принципи. Затоа, светот на демоните нема никаков релевантен онтолошки статус, нема борба против автономни непријатели во основата и во секојдневието на постоењето. Ова не значи дека злото се елиминира, туку дека

се менува неговото значење. Со ваквиот пад на демоните, и непостоењето на ревносен пандемониум посветен на тоа да прави проблеми во светот, суштество со „демонски“ моќи останува да биде главно човекот.

Слободната волја подразбира дека на човекот му се атрибуира повеќе моќ за дејствување отколку во архаичните пагански религиозни заедници. Човекот може да му пркоси на Бог, и да го осквернави светото, поради што постојат бројните правила на негативниот и на позитивниот култ за заштита на светоста и пребивалиштата на божественото. Во овој опасен, сквернавечки аспект на пркосење и создавање (ритуални, а со тоа и секакви) проблеми, луѓето на некој начин ја играат улогата на демоните од претходно. Не демоните, туку луѓето се тие кои може да ги извалкаат светите места, предмети и дејства, со нивната морална расипаност и ритуални гревови. Затоа постојат бројни правила за ритуално прочистување на храмовите и другите свети елементи на култот од страна на свештениците. Покрај ова, тие им влијаат на луѓето да се искупуваат за нивните несоодветни дејства.

Ова темелно искоренување на демонското исто така го променило и концептот на нечистотијата, смета Милгром.<sup>29</sup> Нечистотијата која не била ритуална, не била проблематична, но добивала моќ поврзана со светите нешта. Преку несоодветно или неморално однесување луѓето стануваат нечисти, и не смее да го одложуваат прочистувањето на нечистотијата преку прочистувачки ритуали, за нечистотијата да не пролиферира во светилиштата, низ светите нешта, во храмовите, низ светите места. Храмот служел и за да го симболизира божјото присуство, а луѓето кои непокајнички го валкале светото место, всушност го набркувале Бог, како од светилиштето, така и од нивните животи, резимира Милгром.<sup>30</sup>

Основниот извор на светоста се наоѓа во Бог, и појавата на нечистотија мора да се контролира за да не влијае врз божјото подрачје. Силите кои се насочени едни против други во космичка борба не се добронамерните и злонамерните, демонски божества, туку силите на животот и смртта, на преуспевањето и уништувањето, предизвикани од дејствувањето на човека, преку неговото почитување или пркосење на божјите заповеди. Целта на теологијата, а со тоа и на законите за нечистотијата, е истата: да се дистанцира нечистотијата од демонското, за да се реинтерпретира како симболички систем околу божествениот императив на одржување на светото и на животот, а отфрлање на опаѓањето и на смртта.

<sup>29</sup> J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, Yale University Press, New Haven, 1998, 43.

<sup>30</sup> Ibid.

Според Милгром, *P* полемизира против идејата дека физичката нечистотија потекнува од дејствата на демоните кои мора да бидат или истерани или одоброvolени.<sup>31</sup> Одделувањето на нечистотијата и на проблемите од демонското тој го илустрира со ставовите за лепрата<sup>32</sup> и за телесната нечистотија (во форма на генитален излив (13-14, односно 15) од 3 Мој. Прочистувањето не е ниту исцелување ниту теургија. Личноста зафатена со кожна болест или хроничен излив бива прочистена дури откако ќе биде излекувана. Инкантациите и ритуалната гестикулација, како и другите ритуалеми од паганскиот исцелителен процес, не се присутни во Левитското справување со непосакуваните состојби. Облека зафатена со лепра (13:47-58) или куќа во која се појавила лепра (14:33-53) не е одраз на карактерот на сопственикот, кој не треба да принесе жртва или да изврши ритуал што ќе укаже на неговата вина. Личноста која ја навјасала лепра донесува жртви за можна трансгресија (во смисла на „за секој случај“), но единственото зло, односно трансгресија, што може да се определи, е дека нечистотијата го загрозува светилиштето. Милгром смета дека не сите видови на дерматовенеролошки состојби опишани во 3 Мој:13 се заразни, што го поддржува неговиот заклучок дека кожната болест е дел од поголем симболички систем.<sup>33</sup> Сепак, разумно е да се мисли дека се работи и за прашања на рудиментарно јавно здравје, во кое свештеникот ја игра улогата на епидемиолог: одделувањето на болниот од страна на свештеникот веројатно е и за заштита на другите луѓе, а не само поради ритуалната нечистотија.

Друг пример за начинот на кој *P* го отстранува демонското од нечистото (нечистотијата) е преку случаите на личности со хроничен генитален излив (15, 1-15; 25-30). Не е нечиста личноста, туку изливот, и не контаминира личноста, туку изливот од нејзиното тело. Предметите кои се под личноста, како постелата, седиштето или седлото, кои биваат зафатени со изливот, се сметаат за нечисти, но не се сметаат за нечисти и другите предмети. Во Месопотамија пренесувачи на нечистотија се и масата и пехарот на човекот. Левитскиот страдалник од оваа состојба не контаминира преку допир, сè додека одржува редовна хигиена на рацете. Затоа, тој не бива набркан или изолиран, туку останува дома. Жената која менструира, универзално привремено отфрлана, ги следи истите правила (иако бива одделена седум дена, односно додека трае излевањето на крвта) - и таа го валка само она што е под неа. Интересно е што допирањето на таквите предмети предизвикува поголема нечистотија от-

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Се работи за цараат (или сараат/с), болести на кожата, косата на главата и на брадата, како и на облеката од платно или волна, и камењата од кои се изградени домовите.

<sup>33</sup> J. Milgrom, *op. cit.*, 43-44, 100off.

колку директното допирање на неа самата.<sup>34</sup> Ова се чини нелогично, но одговара со тезата на Милгром за целта на *P* во врска со отстранувањето на демонското, односно, во случајов, да го отстрани вкоренетото верување дека онаа која менструира е поседната од демонски моќи.<sup>35</sup>

Древноста и распространетоста на концептот на прочистување преку жртвен јарец ја покажува длабоко вкоренетата потреба за одржување на уредена средина, преку набркување, или егзорцизам на нечистотијата. Моќта на нечистото, на сквернавечкото, на конфликтното мора да се „неутрализира“, затоа не е доволен само егзорцизмот. Уништувањето на злото може да се изврши преку клетва, разорување, или набркување. Злото често се бркало назад кон неговото место на потекло, или на места каде нема како или кому да наштетува (како Подземјето, дивината, пустината, лиминалните зони, периферијата на космосот). Покрај ова, злото може да игра додатна улога – тоа може да биде испратено на непријателска територија, за да штети таму.

Концептот на дивината во Месопотамија, како и во Стар Египет, е како на лиминално место, како што беше неколку пати споменато, а исто така се употребува и за симболичко означување на Подземјето. Навлегувањето на демоните од Подземјето во надземниот свет се одвивало низ пукнатини, или дупки, на земјата.<sup>36</sup>

Демоните доаѓаат низ пукнатините на земјата, како растенијата, никнуваат како тревата, ги разболуваат луѓето и носат секакви неволји. Демонот е опишан и како никнува од недрите на Подземјето – зла кашлица што доаѓа од подземната длабочина, неодрлив дух кој доаѓа од Подземјето.<sup>37</sup> Демоните се набркуваат во ритуали на елиминација, така што се истеруваат од пациентите или местата кои ги запоседнале и се протеруваат назад кон нивното потекло, кон Подземјето. Милгром забележува дека јарецот за Азazel, кој ги носи гревовите на племето, иако се испраќа во пустелијата, во дивината, всушност е пример на зло кое се враќа кон неговиот извор, кон Подземјето.<sup>38</sup> Ова е голем скок, затоа што потеклото на Азazel не е потврдено, ниту тој се смета како подземен демон,

<sup>34</sup> 15:19 - таа е одделена седум дена, и секој што ќе се допре до неа е нечист сè до вечерта; односно, 21-22, секој што ќе се допре до постелата или до она на кое седела, треба да ги испере алиштата, да се измие, и ќе биде нечист сè до вечерта.

<sup>35</sup> J. Milgrom, op. cit., 44.

<sup>36</sup> На пример, види во *Епос за Гилгамеш* – Нергал треба да отвори дупка во Подземјето, за духот на Енкиду да се појави од Подземјето, како наплив на ветер (XII, 78-80).

<sup>37</sup> The Babylonian Theodicy, 40, 52-54 (преводот, кај W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1996, 71-91). За овие и други референци, кај H. Tawil, „Azazel, the Prince of the Steepe – a Comparative Study“, *ZAW* 92, 1980, 48-50.

<sup>38</sup> J. Milgrom, op. cit., 1072.

сосема сличен на месопотамските демони. Сепак, во широка смисла, дури и да не се тврди дека се враќа во Подземјето, се работи за лиминална зона, за демонско или нејасно, опасно подрачје (што традиционално се поврзува со Подземјето), и затоа паралелата е точна.

Хетитите ја отстранувале нечистотијата преку различни механизми, како трансфер, употреба на прочистувачки супстанции, супституција, одоброволување, и други.<sup>39</sup> Трансферот подразбирал помавтување со ритуален предмет врз личноста која бива ослободена од злото, или поплукување при контактот. Прочистувачките супстанции се природни состојки како вода, глина, растенија, волна, крв, искри од оган или чад, со кои се отстранувала нечистотијата. Понатаму, супституцијата подразбира одредување на некаков нежив предмет врз кој се очекува дека ќе се струплат консеквенциите на злото, наместо тоа да биде врз пациентот/страдалникот од неволјата.

Доколку се вклучи потребата од помош од некакво божество, тогаш со жртвена понуда за одоброволување се повикува наклонетоста на тоа божество. Преку процесот на аналогича, како дел од симпатетичката магија, се уништува некаков предмет кој бил присутен во ритуалните материјали или средината (се крши сад, или се отплеткуваат конци кои претходно сочинувале јаже, и слично). Слично, преку процесот на отстранување ритуално се отстрануваат предмети или материјали кои го симболизираат злото, или за кои се смета дека се зафатени со злото. Покрај ова, може да се дејствува со процес на поништување, односно пресвртување: ритуалот го враќа злото назад кај оној кој го предизвикал. Откако ќе се отстрани злото, се изведуваат ритуали на превенција, да се осигура дека злото и неволјата нема да се вратат, и се изведуваат ритуали со молитви и молби за трајно здравје и добросостојба после отстранувањето на злото.

Во хетитските ритуали против епидемијата во армијата, или низ земјата, за кои пишува Рајт, доминантни се механизмите на одоброволувањето и супституцијата, кои ги нема во *Трета книга Мојсеева*.<sup>40</sup> Во *Библијата* се отстрануваат нееднаквостите, трансгресиите и гревовите на членовите на заедницата што бива прочистена. Кај Хетитите, злото што се отстранува е чумата (контагион), вештерството, и моќта на злите јазници. Кај нив, исто така, се забележува претпоставката дека има навредено божество, кое мора да биде одоброволено за да се исчисти чумата, преку некаква пригодна, примамлива понуда. Покрај ова, божеството може да

<sup>39</sup> D. P. Wright, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*, Scholars Press, Atlanta, 1987, 32-45.

<sup>40</sup> D. P. Wright, op. cit., 45-60.

служи како објект на супституција, односно, да ја прими чумата на себе, така спасувајќи ја заедницата. Азazel од *Стариот завет* ниту бил навреден, ниту се мисли дека некако се одмаздува, та да треба да биде одоброволуван. Се подразбира дека јарецот ќе си отиде при Азazel, без потреба од молитва или убедување. Бог е активниот (нат)природен дејствител во 3. Мој. 16, но и кон него нема директна молитва, ниту очекувано инволвирање во социо-религискиот ритуал.

Во ритуалите на Амбазии и Хурвали се содржи механизмот на трансфер, и во таа смисла може да се споредат со набркувањето на Азazel. Во ритуалот Амбазии/Амбаци се врзува малку калај на жицата од лакот; се става на десната рака и нога на учесниците во прочистувањето, потоа се зема назад и се става на глушец.<sup>41</sup> Се изговараат зборовите со кои се одзема злото од луѓето и се префрла на глушецот, за тој да го однесе високо во планините, и длабоко во долините и во далечните патишта. Се повикува Алауаими, да го протера глушецот, а во замена му се нуди коза за јадење.

Очигледно е дека злото се префрла на животно, во случајот глушец, кој потоа бива набркан во лиминални, далечни места. Глушецот не се нуди како жртва на божество. Алауаими се повикува да го протера глушецот (значи го потпомага чинот на набркувањето), за што му се ветува жртвена понуда. Нејасна е функцијата на жицата, но се чини дека служи како привремен носител на злото, а нејзиното префрлање го овозможува отстранувањето на злото.

Во ритуалот од Хуварлу се зема живо мало куче, за да се придвижи над пациентот.<sup>42</sup> Кучето се помавтува врз кралот и кралицата и тие го разнесуваат на раце низ палатата. Потоа се вели „кој и да е (магичен) збор во кралот и кралицата, во нивното тело и во оваа палата, да се внимава. Тој, 'магарето', ќе го носи; тој го надминал – та нека го земе злото и нека го однесе магичниот збор. Каде и боговите да одредиле, таму нека биде однесено“ („магарето“ е замена за носителот, кој во случајов е куче, но, како што беше наведено, може да биде и друго животно). Потоа кучето се одведува (текстот од ритуалот овде завршува, така што не се знае што се случува потем со кучето).<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Рајт цитира од F. Laroche (ed.), *Catalogue des textes hittites*, Éditions Klincksieck, Paris, 1971, 391, II, 34-52. Слично во J. V. Pritchard (ed.), *ANET*, 348, прочистувачки ритуал во кој се повикува помошта на заштитни демони.

<sup>42</sup> F. Laroche (ed.), op. cit., 398, II, 5-14.

<sup>43</sup> Постојат ритуали во кои откако свиња или куче се држат над пациентот, тие се горат (F. Laroche (ed.), op. cit., 409, III, 17-42); пациент плука во устата на кучето, на тој начин префрлувајќи го злото, после што кучето се убива и закопува (op. cit., 404, III,

Во месопотамските ритуални текстови исто така може да се забележат механизмите на справување со злото преку негово префрлување и отстранување, слично како во ритуалот со жртвениот јарец и Азazel. Во овие случаи целта не е цикличното отстранување на колективното зло (проблеми, неволји и гревови), туку лечењето на конкретен пациент. Така, демонски предизвиканата болест на пациентот, неволјите надвиснати над некогo (луѓе, места), се префрлуваат на некаков објект (како заклано животно, леб, квасец, фигурина изработена од глина или друг материјали и слично), за потоа да бидат отстранети на соодветно место, со што ќе се неутрализира нивната закана.

Во еден од овие ритуали пациентот има болест која не му дозволува ниту да јаде ниту да пие. За да се излечи, коза се врзува на заглавјето на креветот на болниот. Се поставува и стап со замотани врвки од волна, шолја со вода, и бадемово гранче. Следното утро козата и трите предмета се однесуваат во дивината. Стапот и шолјата се оставаат на едно место, а козата и гранчето на друго место.<sup>44</sup> Козата, потем, се коле, и со деловите од телото се постапува според прецизни правила, за да се формира сложена композиција од деловите и предметите, полеани/исполнети со мед и масло. Текстот потем станува нејасен. Во овој случај, иако се работи за сличност со жртвениот јарец – и не само поради употребата на истиот вид на животно, козата не служи за трансфер и отстранување, туку поверојатно, како замена за човекот (значи се работи за механизмот на супституција). Според Милгром, композицијата на мед, масло и делови од телото повеќе наликува на жртвено дарување отколку на отстранување на нечист жртвен јарец,<sup>45</sup> и ова се чини сосема разумно. А сепак, ако пациентот потем го јаде месото, ова објаснување станува проблематично: зошто би го јадел месото од козата која е супституција за него самиот (небаре некаков пост-интервенциски канибализам), и зошто би го јадел месото наменето како жртвено дарување?

Механизмите за отстранување на злото преку жртвен јарец може да се идентификуваат и во таканарачените еднојазични инскрипции К. 138 и К. 3232, во кои се содржат инкантиции за ритуал кој потсетува на оној од 3. Мој. 16. Еднојазичните натписи К. 138 и К. 3232 (само на сумерски јазик, без вообичаениот асирски превод) се поврзуваат со семитската

---

14-16), но може да се надеваме дека кучето едноставно било набркано подалеку од учесниците во ритуалот. Идејата е дека со кучето се однесува злото од пациентот. Милгром забележува дека со тоа што кучето се нарекува „магаре“, се зголемуваат неговите моќи, за да биде поуспешно во отстранувањето на злото (J. Milgrom, *op. cit.*, 1076).

<sup>44</sup> Види и кај Н. Tawil, *op. cit.*, 54.

<sup>45</sup> J. Milgrom, *op. cit.*, 1077.

идеја дека болеста (и гревот, за кого обете култури имале длабока свесност) може да се отстранат преку пренесување и натоварување врз животни од видот на кози или елени, кои потоа формално-ритуално се одведуваат и оставаат во дивината.<sup>46</sup>

Механизам на употреба на животни во директното прочистување од болеста (конкретно од лепрата) во 3. Мој. може да се забележи во употребата на две птици: ако лепрозните лезии имаат исчезнато од пациентот, на денот кога лепрозниот се прогласува за чист, свештеникот заповеда пациентот за своето очистување да земе две чисти птици (како и кедрово дрво, светлоцрвено платно и исоп). Едната птица бива заклана над земјен сад со вода од поток; по што живата птица и останатите предмети се потопуваат во крвта на закланата птица. Потем со ова се попрскува седум пати оној кој се очистил од лепрата (што, од денешен аспект, е медицински неточно), а живата птица се пушта во полето (3. Мој. 14: 1-7).<sup>47</sup> Дајнли Принс забележува паралели меѓу дел од инскрипциите и старозаветниот ритуал на жртвениот јарец.

Во инскрипцијата бр. 2, Еа му заповеда на Мардук да донесе газела која ја намалува болката пред пациентот (кој е споменуван како „кралот“ низ целиот текст на инскрипциите) и да ја стави покрај неговата глава главата на животното. Газелата, која на тој начин ја „префаќа“ болеста, која е предизвикана од демони, потоа се истерува далеку од пациентот (кралот), кој станува чист.

ASKT, no. 2. е инконтација за газелата која ја олеснува болката, односно го намалува злото. Принсот на прочистувањето, Мардук, синот на Ериду, чисто говори, стои во текстот.<sup>48</sup> Еа, кралот на бездната, му наредува на сина си Мардук да оди (да стори нешто), затоа што непријателите го совладеле пациентот.<sup>49</sup> Мардук треба да ја земе газелата што ја намалува болката, да ја стави врз/до главата на пациентот, и да ја набрка од кралот, синот на неговиот бог.<sup>50</sup> Нека кралот биде прочистен, чист, се посакува, а непријателите, кои се, очигледно, непријателските демони

<sup>46</sup> Во наведувањето на текстот од инскрипциите, користен е преводот од J. Dyneley Prince, „The Unilingual Inscriptions K. 138 and K. 3232“, *JAOS* 21, 1900, 1-22.

За превод Дајнли Принс ги користи инскрипциите од P. Haupt, *Akkadische und sumerische Keilschrifttexte*, Hinrichs, Leipzig, 1881, 104-106.

<sup>47</sup> Комплементарната врска меѓу две животни е типична карактеристика на ритуалот на жртвениот јарец, потсетува Sareli (I. Zatelli, „The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: the Evidence of two Eblaite Texts“, *Vetus Testamentum* 48, 1998, 260).

<sup>48</sup> ASKT, no. 2., 30-31. Следните наводи се од овие инконтации, со назнака за кој број станува, и потоа бројот на редот/редовите.

<sup>49</sup> 34-36.

<sup>50</sup> 35-40.

на болеста, нека не разберат (се мисли - нека демоните не го разберат методот на лечењето), туку само да се оттргнат од телото на болниот.<sup>51</sup>

Во бр. 3, кралот, откако излегува од куќата на прочистување, ја погодува газелата (која потоа се става пред олтарот на божеството), со лак направен од чисти раце, но не ја убива. Сите болки од кои кралот страдал се префрлаат на газелата, или се отпуштаат врз газелата, како стрелата од лакот. Жртвениот јарец – во случајов жртвена газела – потоа се ослободува во полето, и се верува дека клетвата на болеста си пронашла живеалиште во неа. ASKT, по. 3. е инкантација во која се раскажува за Бел кој оди во полето, заедно со големиот господар Еа, за да ги фатат сверките од пасиштата во полето.<sup>52</sup> Водачите на козите, дивите кози и газелите биваат набркани; газелите и нивните младенчиња тој ги фаќа во полето.<sup>53</sup> Како ветрот тој беснее, и како молњата светнува, продолжува инкантацијата, Еа го подигнува погледот и милостиво ги набркува.<sup>54</sup>

Во инкантацијата се бара синот на Шамаш, Шаган (Нергал?), да донесе газела од полето, и да донесе лак направен од чисти раце; да направи талкачката газела да застане пред Шамаш, и да му го даде лакот на кралот, синот на неговиот бог (пациентот). Кога тој ќе излезе од местото (куќата) на прочистувањето, тој треба да ја покоси газелата пред Шамаш.<sup>55</sup> Идејата тука, како што продолжува текстот, е кога кралот ја погодува газелата со лакот, судбоносната болест што му ја исцицува силата, болеста, магијата, кое и да е тоа зло што било населено во неговото тело од изгрејсонце, да си замине од неговото тело, како што стрелата си минува од лакот.<sup>56</sup> Така се очекува дека злбниот демон, злбниот алу, ќе биде одоброволен. Газелата потоа се пушта во полето, за кога таа ќе си се раскомоти таму, злбните јазици, урокливата уста, општо злото, да си се раскомотат во неа, а кралот (пациентот) да биде чист.<sup>57</sup>

Во бр. 1 се наоѓа варијација на идејата – дивите рогасте газели ги претставуваат демоните. Ним им се наредува да не му се приближуваат на кралот, и Мардук им заповеда да заминат кон границите на големиот амбис. После оваа општа божествена наредба на нечистите демонски газели да заминат, свештеникот го прочистува пациентот.<sup>58</sup> Потоа доаѓа наредбата да се набрка „таа рогата газела“, што наликува на ритуалемите

<sup>51</sup> 42-43.

<sup>52</sup> No. 3, 1-3.

<sup>53</sup> 4-6.

<sup>54</sup> 7-8.

<sup>55</sup> 9-17.

<sup>56</sup> 19-21.

<sup>57</sup> 24-29.

<sup>58</sup> No. 1, 2-15.

од бр. 2 и 3, иако во овој случај, забележува Дајнли Принс, нема податок дали газелата доаѓа во контакт со пациентот.<sup>59</sup> Со тоа што во овој случај таа уште од почетокот се смета за демонска, директното префрлување и не е неопходно. Со заминувањето на газелата, која мора да оди во нечисто место, се посакува сите зли болести да се тргнат од кралот.

Во ASKT, no. 1 се повикува рогастите газели кои скитаат по полињата, газелите од планините и нивните младунчиња, да не се приближат на скиптарот (на кралот).<sup>60</sup> Садот на животот кој е чист тие нема да го превртат. Мардук подготвува уништување на овие рогасте газели, велејќи им да се отстранат себеси кон границите на големиот амбис.<sup>61</sup> Потоа во инкантацијата има други наредби за извршување на ритуалот - да се истури вода или да се запали оган (кое било одговара за прочистувањето), и да се набрка газелата, та злбниот демон, алу, галу, или екиму, болеста, да биде проколнат.<sup>62</sup> Во полето, нека си замине далеку (газелата/демонот), продолжува текстот, а на кралот му се посакува месечината и сонцето секогаш да бидат пред него и зад него, та тој цврсто да го воспостави местото на животот.<sup>63</sup> Потоа се повторува злбниот демон (алу, екиму, галу) да се држи настрана од телото на кралот, синот на неговиот бог; и се посакува добронамерен демон, и благонаклонетата ламасу да бдеат над неговото тело, за време на неговото владеење и сувереноста на земјата негова.<sup>64</sup>

Во кратка споредба на Левитскиот ритуал и овие церемонии, Дајнли Принс забележува и дека животните од типот на кози биле препознани како демони од пустината, обдарени со штетно влијание врз луѓето, и затоа поврзани со болестите, како нивни предизвикувачи или поттикнувачи.<sup>65</sup> Дајнли Принс смета дека во овие инскрипции се наоѓаат единствените наводи на асирски церемонии на жртвениот јарец, но е свесен дека идејата за отстранувањето на гревот и болеста е вообичаена во клинописната книжевност.<sup>66</sup>

<sup>59</sup> J. Dyneley Prince, op. cit., 4.

<sup>60</sup> ASKT, no. 1, 2-6.

<sup>61</sup> 7-9.

<sup>62</sup> 14-18.

<sup>63</sup> 19-21.

<sup>64</sup> 25-28.

<sup>65</sup> J. Dyneley Prince, op. cit., 4-5.

<sup>66</sup> Совршено е возможно некои делови, особено од аспект на култовата практика, од 3. Мој., да се под влијание на бабилонските претходници (види P. Haupt, „The Origin of the *Pentateuch*“, PAOS, 1894, cii-ciii). Во оваа смисла, во овие инскрипции може да се забележи прототипот на хебрејскиот жртвен јарец.

Фоси, во делото *Асирска магија*, недвосмислено го порекнува постоењето на жртвениот јарец кај Бабилонците.<sup>67</sup> Во дискусија за текстот бр. 44, од инскрипцијата ASKT. 105, 104-106, односно 105, ред 37 ss., меѓу Фоси и Дајнли Принс, се забележува несогласување околу механизмите и функцијата на носителите на улогите. Во текстот стои наредба да се земе козлето кое ја однесува/олеснува болката, да се стави покрај главата на болниот; покрај кралот, синот на неговиот бог (односно, пациентот), и да се набрка. Нека плунката, стои понатаму, слободно тече од неговата уста (односно, нека биде пуштена), и нека кралот биде чист, нека биде оздравен. Така, Фоси тврди дека Дајнли Принс во текстот пронаоѓа прототип на ритуалот (на жртвениот јарец), а самиот не пронаоѓа сличност меѓу двата. Дајнли Принс смета дека Фоси препознава дека се зборува за животни од овој вид, но се чини дека не разбира дека се работи точно и јасно за пренос на болеста од пациентот на овие животни преку непосреден контакт.

Постојат и несогласувања околу преводот на некои зборови. Дајнли Принс се навраќа на основните точки од ритуалот од 3. Мој. 16, за потоа да го повика вниманието кон сопствениот превод на натписите од сумерски јазик, преку кого тој го докажува постоењето на бабилонскиот жртвен јарец. Така, Дајнли Принс потсетува дека се работи за козлиња (односно козорожиња), диви и рогати, опишани како демони од ист тип како тие во хебрејските верувања. На нив им е забрането да му се приближат на болниот, и строго им се наредува, од страна на богот Мардук, да заминат кон работ на огромната бездна. Фоси се прашува како се одвива преносот на болеста/неволјата на пациентот ако на козорозите им е забрането да му се приближат.<sup>68</sup> После божествената наредба, свештеникот пристапува кон прочистување на кралот (пациентот). Потоа доаѓа наредбата да се набркаат од местото рогастите козлиња, што, според Дајнли Принс, е очигледен показател дека се работи за ритуалот на жртвениот јарец, иако не е констатирано дека јарецот бил ставен во контакт со пациентот.<sup>69</sup> Сепак, префрлањето (а со тоа и контактот), се содржи во редовите 37-39, кои веќе беа наведени.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> M. C. Fossey, *Magie assyrienne*, E. Leroux, Paris, 1902, 85ff.

<sup>68</sup> J. Dyneley Prince, „Le bouc émissaire chez les Babyloniens“, *Journal Asiatique du Recueil de Mémoires d'Extraits et de Notices Relatifs à la Philosophie, aux Langues et à la Littérature des Peuples Orientaux*, 1903, 136.

<sup>69</sup> J. Dyneley Prince, op. cit., 137.

<sup>70</sup> Транскрипцијата и францускиот превод на ASKT. 12, 2-44; 1-21, кај Dyneley Prince, op. cit., 137-143. Следи дискусија со Фоси околу некои преводни решенија. Во статија од 1904 година, Дајнли Принс се навраќа на претходната дискусија со Фоси од „Le bouc émissaire“, но сака уште еднаш да ги повтори и да ги нагласи своите мислења во

Во бабилонскиот фестивал на Новата година покајувањето и прочистувањето биле стожерните ритуални цели, со што, иако текстот е фрагментарен, се забележува јасна сличност со Јом Кипур. На петтиот ден од месецот Нисан, свештеникот поставува платнена наметка пред богот Бел и божицата Белтија. [...] Кога прочистувањето на храмот (на Бел и Белтија) е завршено, шешгалу-свештеникот влегува во храмот Езида, во нишата на богот Набу, со жар, факел, и ритуален сад за прочистување. Тој потоа попрскува вода од Тигар и Еуфрат врз светилиштето, ги премачкува вратите со елеј, поставувајќи и сребрени садови со жар, во кои се додаваат и ароматични состојки и кипарис. Потоа свештеникот повикува колач да обезглави овен, чие тело се користи за изведување на прочистувачкиот ритуал на храмот. Потоа се рецитираат инкантациии за егзорцизам на демони и/или неволји од храмот. Машмашу-свештеникот го фрла телото на овенот во реката, а потоа оди надвор, на отворен простор. Касапот го прави истото со главата од овенот. Во текстот стои дека ако богот Набу е во Бабилон, свештеникот и колачот (касапот) нема да се вратат назад во градот, туку ќе останат на отворениот (надворешен) простор од петтиот до дванаесеттиот ден (на Нисан). Шешгалу-свештеникот од храмот на Екуа нема да го набљудува прочистувањето на храмот, а ако го набљудува, тој веќе не е чист [...].<sup>71</sup>

Понатаму, пишува дека кога кралот доаѓа до (претпоставеното место на) присуството на богот Бел, шешгалу-свештеникот го напушта светилиштето, земајќи ги скиптарот и мечот од кралот, и поставувајќи ги пред богот Бел. Потоа свештеникот ритуално го удира образот на кралот, го придружува пред Бел, го влече за ушите и го принудува да се поклони до земја. Кралот треба да изговори зборови во кои тврди дека не извршил грев, дека не ги занемарувал должностите кон и очекувањата од бојжеството, дека не го уништил Бабилон, не наредил тој да биде освоен, дека не ги заборавил ритуалите на храмот, дека внимавал на Бабилон. Текстот е фрагментарен, но стои и правилото според кое ако кога свештеникот го удри лицето на кралот нему му потечат солзи, тоа значи дека богот Бел е пријателски настроен, а ако не се појават солзи, тој е гневен, што значи дека непријателот ќе се појави и ќе го предизвика неговиот пад.

---

врска со ритуалите опишани во K. 138 и K. 3232 (ASKT,104-106) (J. Dyneley Prince, „The Assyro-Babylonian Scapegoat Controversy“, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 20, 3, 1904,173-181).

<sup>71</sup> Се работи токму за програма на храмот за фестивалот, види ги насоките во „Temple Program for the New Year's Festivals at Babylon“, *Accadian Rituals*, J. B. Pritchard (ed.), *ANET*, 332-334.

Постојат очигледни сличности меѓу ритуалите од бабилонскиот фестивал на Новата година и израелскиот Јом кипур. Така, нечистотијата се отстранува преку колење на животни. Во обата случаи учесниците стануваат нечисти, а кралот, односно првосвештеникот, извршува ритуал на исповедување и покајување. Сепак, додека во Вавилон се набркува демонот-натрапник, израелската верзија подразбира прочистување на човечки проблеми и гревови. Прочистувачкиот ритуал во Новата година е само еден дел од целиот фестивал, и опфаќа само подготвување на една од многуте ниши во храмот на Бел (односно Мардук) за привремениот престој на богот Набу, а прочистувањето е главната цел на ритуалот на жртвениот јарец, односно на Јом Кипур.

Во Вавилон се отстранува прочистувачката супстанција, односно жртвата (во овој случај, телото на овенот). Во израелската верзија, прочистувањето се постигнува со набркување на јарецот кој на себе ги носи гревовите на Израел. Сепак, во овој случај се гори телото на прочистувачката жртва, што наликува на бабилонската процедура на отстранување, забележува Милгром.<sup>72</sup> Според ова, тој заклучува дека праќањето на јарецот за Азazel било, всушност, дискретна техника на елиминација, додадена на прочистувањето на светилиштето, за фокусот да се сврти кон моралното потфрлање на Израел, наместо на нечистотиите што го валкале светилиштето. Разлика има и во должината на траењето на нечистотијата на учесниците (седум дена во Вавилон и само еден во Израел), како и во фактот што, поради тоа што високиот свештеник станува нечист преку гледање на прочистувањето во Вавилон, ритуалот бил изведувач од пониски службеници на храмот, додека израелската верзија целосно ја изведува првосвештеникот.

Понатаму, разликата е во тоа што во Вавилон фокусот е на кралот, преку ритуалите на понижување, неговото исповедање и покајување, политичките пораки за заштитата на градот и правата на заедниците, и количеството на пролеани солзи како критериум за (не)благонаклонетоста на божеството, а ритуалот на жртвениот јарец го става акцентот на заедницата, на моралното потфрлање и прочистување на колективот. Или, како што резимира Милгром, “додека одржливоста на општеството во Вавилон зависи само од вредноста на кралот; во Израел, определувачот на националната судбина е моралната состојба на народот”.<sup>73</sup> Древноста на ритуалот на годишно прочистување низ слични механизми се потврдува и низ ваквата компарација.

---

<sup>72</sup> J. Milgrom, *op. cit.*, 1069.

<sup>73</sup> *Op. cit.*, 1069.

Механизам на прочистување се забележува во исцелувачките инкантациии против злите демони од Месопотамија, како што беше навестено во одделот за *Удуг-хул инкантациите*. Концептот на жртвениот јарец фигурира ретко во ваквите примери, но сличностите со дел од механизмите на ритуалот на жртвениот јарец не може да бидат занемарени. Така, во една од овие инкантациии против злите демони, Еа му објаснува на неговиот син Мардук како да прочисти пациент навјасан од демони. Покрај бројните споменати ритуали што треба да се извршат, коза (односно, поскоро, крзното/кожата од козата) се донесува покрај телото на пациентот, и неговата глава се врзува со лентата за глава на козата. Егзорцизмот на демоните се прави преку изговарање на зборовите „од телото на вознемираниот/пореметениот човек, нека се дигне кое било зло, нека си замине кај Ерешкигал (во Подземјето)“. Кожата од козата потоа се отстранува од телото на пациентот, и се исфрла на улица, за да го означат враќањето на злото во Подземјето.<sup>74</sup> Се работи за ритуал на трансфер во кој кожата од козата служи како инструмент преку кој се отстранува злото. Со тоа што кожата на себе го собира сето зло, станува нечиста, и мора да биде отстранета. Во овој случај, како и во Фестивалот за новата година, се работи за отстранување на демонско влијание што го заразува пациентот (односно просторот), а не за прочистување на акумулираната нечистотија од човековата вообичаена (човечка, недемонска) средина.<sup>75</sup>

Во друга прилика, исцелителот треба да зборува со Шамаш, за тој да може да понуди обновен живот. Во овој ритуал треба на piedestal да се постави црна коза со шарено лице, или овца со рогови, или силно животно, животно кое може да биде заштитник, како бизон (односно фигурина која го претставува), и да се прочисти.<sup>76</sup> На црната коза треба да ѝ се каже инкантација, та жртвениот јарец (козата) да го одржува здивот на живот за жртвата. Се посакува и се повикува жртвата нормално да из-

<sup>74</sup> УН, 12, 99-11.

<sup>75</sup> Постои сличен ритуал, во кој човек опседнат од демони не може да спие или да одмори, па затоа се побарува помош од Мардук, така што се поставува бела коза во близина на пациентот. Срцето на козата се отстранува и се става покрај главата на пациентот, се кажува инкантација, после што се поминува по телото на пациентот со козата, и со леб и тесто. Материјалите со кои се допрело (односно, „избришало“) телото на пациентот, како и придружните жар и факел, се исфрлаат на улица (CT, 17, 10-11, 68-87 apud R. Campbell Thompson, *Devils and Evil Spirits of Babylonia - Being Babylonian and Assyrian Incantations against the Demons, Schools, Vampires, Hobgoblins, Ghosts, and Kindred Evil Spirits, which Attack Mankind*, 1903-14, reprint Defender Publishing, Crane, 2017, II, 33-37).

<sup>76</sup> УН, 12, 63-66.

дише, и на тој начин да го исфрли злобниот демон од себеси.<sup>77</sup> Според Гелер, фактот дека козата се жртвува за здивот на жртвата (значи, за животот на пациентот), е показател дека се работи за ритуалот на жртвениот јарец: чинот на жртвување го враќа здравјето на пациентот, го обновува животот.<sup>78</sup>

Во друг дел од текстот се посакува заштитниот дух на здравјето да се приближи кон жртвата со здрава коза, пациентот да биде избришан соодветно, а неговиот личен бог да биде повикан да биде присутен покрај неговата глава. Ритуалот подразбира врзување на козата до главата на пациентот, кој, доверен во добронамерните раце на богот, бара милост. „Да се направи оваа здрава коза жртвен јарец“, експлицитно се бара во оваа инкантација, за да може пациентот да биде излечен.<sup>79</sup> Црната коза, или рогатата овца со шарено лице, здравата коза здебелена за време на пасењето е тој човек, се вели во оваа инкантација (значи, експлицитна е употребата на жртвениот јарец како замена за оној кој треба да се исцели). Нека се жртвува оваа здрава коза како жртвен јарец, се посакува во инкантацијата, и нека се изрече инкантација врз нејзината кожа.<sup>80</sup> Синтактичкото изедначување на козата со болниот, што е точно поентата на постоењето на жртвениот јарец како замена, е јасен показател дека се работи за класичен жртвен јарец, смета Гелер.<sup>81</sup>

Во *Шурпу инкантациите* се споменува медицинско прочистување преку отфрлање на злото во дивината. За разлика од инкантациите *Маклу*, кои служеле за спротивставување на злата магија (*kišpū*), серијалот *Шурпу* („Горење“, иако горењето и не е доминантен механизам, барем не според зачуваните табlici), содржи ситуации и ритуали против клетва (*māmitu*). Главните механизми на справување со последиците од клетвата се горењето на тесто кое било ставено врз пациентот за апсорпција на злото, или пренос на гревовите кон предмет кој потоа се гори или се протерува. На овој начин се олеснувале или поправале последиците од прељубништво, убиство, кражба, клеветење, маѓепснiштво, горделивост, или занемарување на боговите. Од пациентот се барало да фрли во огнот предмети (како луспи од лук, или црвена волна) кои симболички ги претставувале неговите трансгресии, кажувајќи инкантација во која (во случајот на лукот, на пример), се повикува болеста, слабоста, вината, злосторството, гревот, трансгресијата, болеста присутна во телото,

<sup>77</sup> УН, 12, 67-71.

<sup>78</sup> M. J. Geller, *Healing magic and evil demons: canonical Udug-Hul incantations*, 412.

<sup>79</sup> УН, 12, 74-77.

<sup>80</sup> УН, 12, 79-81

<sup>81</sup> M. J. Geller, *op. cit.*, 414.

во месото и вените, да биде излупена како лукот, та огнот да ја изеде (и да ја однесе). На сличен начин, се посакува да си отиде клетвата, за пациентот да може повторно да ја види светлината. Нечистиот материјал од ритуалите на прочистување, покрај ова, се отстранува во дивината, каде дејствуваат пустинските божества.<sup>82</sup>

Постои инкантација во која се опишува како болеста се појавила од средината на Апсу, и демони се пробивале низ земјата како плевел, ширејќи ги своите страшни зраци по четирите страни на земјата, спржувајќи сè како оган. Демоните ги чумосувале бројните жители на градовите, измачувајќи ги нивните тела; тие предизвикувале плач по градовите и селата, правејќи младите и старите да се удираат по градите од очај.<sup>83</sup> Демоните ги врзувале младите луѓе, полнејќи ги со очај, тие истурале болест во небото и врз земјата, како бура со грмотевици, предизвикувајќи епилепсија. Демоните брзаат, објаснува оваа инкантација, кон местата кон кои богот го имал насочено својот гнев, местата кои ги отфрлил и презрел.<sup>84</sup> Начинот на дејствување на демоните е да го сретнат човекот од кого боговите ја повлекле својата заштита, и да го покријат како наметка, да скокнат врз тој човек и да го исполнат со нивниот отров, да му ги врзат рацете, да му ги парализираат нозете, да го покријат неговото телото со красти и да го попрскаат со жолчка.<sup>85</sup> Човекот станува воспален, кашлица и шлајм му ги ослабуваат градите; устата му се полни со пена; мутавост и зашеметеност го спопаѓаат човека, та тој станува сосема слаб, скита наоколу деноноќно и горко плаче.<sup>86</sup>

Во инкантацијата се раскажува дека Мардук забележал ваков страдалник, и отишол во куќата на татка си, Еа, и го повикал на помош, кажувајќи дека не знае што да прави, за да го смири човекот. Еа му одговара на Мардук дека сè што тој знае, и Мардук веќе го знае (претходно, во одделот за лама и удуг беше спомената Мардук-Еа формулата на исцелителски инкантацији). Мардук треба да земе седум сомуна леб од чисто тврдо брашно, да ги врзе на бронзен ражен, да ги покрие со монистра од карнеол (сердолик), и со нив да го избрише човекот кого го спопаднала болеста. Пациентот треба да поплука по нечистотијата што од него бива избришана, да ја фрли магијата на Ериду врз неа, и потем да ја однесе во

<sup>82</sup> *Šurpu*, II, 134-172; III, 61-185; IV, 60-109. Користен е текстот од E. Reiner (trans.), *Šurpu: A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, Biblio Verlag, Osnabrück, 1970. Следните референци се од Шурпу, во формат [број на таблица, ред/ови].

<sup>83</sup> VII, 1/2-11/12.

<sup>84</sup> VII, 13/14-17/18.

<sup>85</sup> VII, 19/20-25/26.

<sup>86</sup> VII, 27/28-35/36.

рамницата, во чистото место, и да ја стави покрај трнлива грмушка.<sup>87</sup> На овој начин ќе ја извади болеста од своето тело, ќе ја пренесе клетвата, така што за неа ќе се погрижи Господарката на рамницата и на полињата.

Нека Нинкилим, господарот на животните, продолжува инкантацијата, ја пренесе оваа тешка болест на штетниците на земјата; нека другите божествени присуства во дивината помогнат. Така, од Гула, исцелителката, која ги оживува мртвите, се бара да го освежи болниот со нејзините чисти раце, а од Мардук, милостивиот бог, да ги олабави стегите преку неговата чиста, животодаровна магија. Така, овој човек, наместо болен, се очекува да стане чист, очистен, блескав, да свети како алабастер, и како чиста тегла за путер; да биде доверен при Шамаш, водачот на боговите, за тој да го чува безбеден и во благопријатните божески раце.<sup>88</sup>

Во потрага по потеклото на ритуалот за истерување на злото преку концептот на жртвениот јарец, Сатели посочува примери од два текста од Ебла.<sup>89</sup> Одбраниот дел од текстот гласи: „го прочистуваме мавзолејот; пред влегувањето на Кура и Барама, коза, со сребрена алка (која виси од) вратот на козата, накај степата на Алини ја отпуштаме да си замине“; односно, „и го прочистуваме мавзолејот; коза, сребрена алка (која виси од) вратот (на козата), пред влезот на Кура и Барама, накај степата на Алини ја ограничуваме (насочуваме)“.<sup>90</sup> Се работи за текстови кои се по многу нешта паралелни, и обата се однесуваат на свадбата на кралицата и крунисувањето на кралицата и кралот.<sup>91</sup>

Алката која виси од вратот означува понуда, речиси некаков вид на плаќање за прочистувањето. Пред започнувањето на ритуал, треба да се изврши прочистување, а после завршувањето на ритуалот се изведувал процес на десакрализација, потсетува Сатели. Прашање е дали козата имала симболичка вредност, но се знае дека во Ебла имало гроб на Гос-

<sup>87</sup> VII, 37-64.

<sup>88</sup> VII, 67/68-86/87.

<sup>89</sup> Се работи за текстови пронајдени во Ебла во 1975 година, од кои дел имаат ритуална природа. Овие текстови се единствените од жанрот кои може да се сметаат за „декриптивни“, и имаат очигледно наративен карактер, кој не се среќава во други ритуални текстови од Блискиот исток, забележува Сатели (I. Zatelli, op. cit., 254).

<sup>90</sup> Текстовите на кои Сатели се осврнува се ARET XI, 1 v. I. 19-II 7, и XI 2 v. I 7-21 користејќи ја транскрипцијата од Фронсароли (P. Fronzaroli, *Testi rituali della regalita'* (Archivio L. 2769), Missione archeologica italiana in Siria, Roma, 1993).

<sup>91</sup> Сатели смета дека се работи за свадбени ритуали, иако кралот веројатно владеел неколку години пред венчавката. Поентата веројатно било да ѝ се даде легитимитет на жената на кралот, преку патување кон храмот на Кура и мавзолејот на Ненаш, и преку сложени и детални жртвени ритуали и понуди на боговите и на предците, при што мора да има прочистување пред доаѓањето (влегувањето) на боговите и на кралот и кралицата.

подарот на козите (од околу 1800 г. п. н. е.), израз на аморитската култура. Тронот на господарот имал украси со кози, а средината укажува на врска меѓу животното и подземниот свет на мртвите. Впрочем, козите биле прикажувани во гробниците и како вид на хтонска сила. Секако, треба да се има предвид дека во оваа церемонија нема никакво споменување на префрлување на гревови, трансгресии или неволји врз козата. Сатели смета дека во ваквите случаи „заедницата дејствува да превенира ситуации на опасност и ризик во антрополошка и онтолошка смисла“, кои би можеле да бидат предизвикани од нечистотија и сквернавање.<sup>92</sup>

Како што беше споменато, ритуалите на отстранување на злото од месопотамската книжевност често не содржат живи животни кои служат како носител на злото што подалеку. Се забележуваат концептуални сличности, но секако не се работи за идентичност – во инкантациите против злбните демони Мардук го допира пациентот со коза, за злото да се соедини со животното и да се тргне од болниот, одејќи си во Подземјето. Во *Шурпу* ритуалите, Мардук ја отстранува клетвата од пациентот бришејќи го со парчиња леб наденати на раженче, а од Господарката на отворената рамница се очекува да ја прифати клетвата и да ја префрли врз штетниците на земјата.

Во сириските корени на ритуалот не се работи за состојба на итност (ако се следи претпоставката на Милгром, дека библскиот ритуал треба да се гледа во неговата изворна форма како ритуал на итност),<sup>93</sup> туку како ритуал поврзан со некакво важно место или настан (венчавката и крунисувањето на владетелите во присуство на боговите во соодветно прочистениот мавзолеј).

Сатели потсетува дека други, типолошки слични ритуали за отстранување на злото во неговите различни форми (болест, клетви, несреќи и слично), биле чести, но имале природа на итност низ Истокот. Ритуалот на жртвениот јарец можеби станал итен ритуал за прочистување на светилиштето после особено сериозни контаминации, и можеби преку функционална промена станал носител на прочистувањето на трансгресиите на народот, но сепак останува поврзан и со светилиштето (или мавзолејот) и со одредени специјални прилики. Изворно, значи, се работи за прочистувачки ритуал, кој се состои од елиминација на нечистотиите кои преку трансгресиите, намерни или случајни, на групата или на заедницата, го запоседнале светилиштето, како клучно место на религиозно обожување.<sup>94</sup>

<sup>92</sup> I. Zatelli, op. cit., 258.

<sup>93</sup> J. Milgrom, op. cit., 1061, passim.

<sup>94</sup> I. Zatelli, op. cit., 261.

Примерите на дејствување на некакво зло (суштество, принцип, или неидентификувана категорија) се и примери на одбрана, на храбро спротивставување, обмислена ритуалност, посветено опстојување во борбата против тоа зло и заштитата од него. Примерите на дејствување на злото, дури и кога е само навестено или претпоставено, ја покажуваат и необесхрабената воља тоа да биде победено, отстрането, изгонето, потиснато. Злото не се губи, но може привремено да се победи, да се одбие, да се исфрли, да се зароби. Злото не се губи, но не ни победува. Нема да престане, да исчезне, да се самоукине, туку ќе продолжи да биде токму тоа, зло, да прави зло. Но, злото не победува во секој пример во кој некој му се спротивставува: кога егзорцистот кажува инкантација против демони; кога мајката изговара молитва за заштита на детето; кога човек си става амајлија за заштита на домот; кога заедницата колективно се прочистува за наталожените гревови; кога грешникот се покајува и злосторникот се испува.

Злото ќе направи штета, ќе разори и ќе уништи – тоа е во природата на злото. Инкантации, апотропејски средства, молитви, прочистувања и преколнувања нема да ги спречат таквите (зли и штетни) последици. Но, во секој чин на препознавање на злото, на презирање на злото, на спротивставување на злото, тоа не победува, затоа што не останува неказнето. Во секој чин на борба против злото во магиско-медицинската сфера, во религиозните претстави и дејства, во секојдневните, навидум обични, безначајни чинови на заштита на себеси и на другите, на одржување на себеси и на другите, злото не победува. Злото не се губи, ниту може тоа од него да се очекува. Она што може да се очекува се механизмите на заштита, на одбрана, на борба и отпор против него. Во ова поглавје, и општо, во ова истражување, беше покажан само еден мал дел од нив.

# ЗАВРШНИ ЗБОРОВИ

---

Во овој текст е направен прелиминарен обид за доближување кон локалната публика на верувањето во демоните како дел од широкиот и разновиден концепт на „инкарнираното“ зло, низ амбивалентноста на концепциите за демонското од религиските и книжевните извори од Месопотамија и од Стар Египет. Многубројните и повеќеслојни концепции за древните демони покажуваат дека во месопотамското и староегипетското поимање, претставување и позиционирање на демонското постои голема разновидност во демонските природи, карактеристики, функции и дејства, односно, очигледна амбивалентност. Демонското не е чисто зло и штетно, туку може да биде вредносно неутрално, зависно од контекстот, како и добро и корисно. Низ текстот се посочени разни релевантни извори од религијата и книжевноста на месопотамските и староегипетските културни традиции, преку кои се покажува и барем делумно се расветлува комплексноста на поимањата на демонското, чудовишното, хибридно, натприродното, лиминалното, периферното, посредничкото, злото и доброто, штетното и корисното.

Во првото поглавје се понудени основни терминолошки и концептуални определби на демонското, низ вообичаените дефиниции на „демон“ или „дајмон“, карактеристиките на општиот поим *демон*, и можните типологии, или класификации на демонското.

Со оглед на тоа што месопотамските религиозни верувања се извонредно сложено поле за обработка, а неколку основни идеи за главните божества, и божествата најзначајни за истражувањето на демонското и злото се корисни како вовед во месопотамската религиозна, митолошка и книжевна традиција, понудена е основна скица на божествата на Месопотамија. Во ова поглавје се наброени главните божества, нивните потекла и функции, и дел од нивните релации со демоните.

Потоа вниманието е насочено кон главната тема на ова истражување: демоните од месопотамскиот „пандемониум“. Прво се направени неколку значајни концептуални определби на древното сфаќање и претставување на чудовишното, хибридно и демонското, преку примери од космогониските сказни, и од зачуваните замисли за партикуларните ви-

дови на демонски, зли, или неутрални натприродни присуства во светот. Потоа, за да се понуди подобро разбирање на претставувањето на чудовишното и хибридно, анализирани се хибридните суштества од неоасирската *Визија на Подземјето*. Овие суштества, иако се хибридни, не се демонски, но извршуваат страшни и заканувачки, всушност заштитни, божествено доделени функции во Подземјето. Посебно се разгледани беспоговорно злите демони од серијалот инкантации *Удуг-хул*, или *Инкантации против зли демони*. Во овој оддел е направен обид да се посочи дека злобниот демон (удуг хул) кој фигурира во инкантациите има сосема малку дефинирани физички карактеристики, и дека она што е суштинско за верникот, за неговата жртва (за пациентот, страдалникот), и за исцелителот кој го извршува егзорцизмот, се штетните и ужасни дејства на демонот. Природата на демоните останува непозната, а она што е важно да се препознае, да се отстрани и да се држи на дистанција, се последиците на нивните напади. Против злото се пристапува со сите расположливи религиски, магиски, медицински и социјални средства, во надеж дека ќе биде барем привремено победено и изгонето.

Во следното поглавје, амбивалентноста е покажана во концептот за добрите, или заштитнички суштества, кои во одредени ситуации манифестираат зла природа, екстериоризираат лоши карактеристики и изведуваат штетни дејства. Ова е прикажано низ примерот на лама, општо добронамерно заштитничко суштество (како дух или дури божество), кое во одредени контексти потфрла во својата мисија на заштита, а во други контексти, спарена со зол удуг, извршува зла функција. Спротивно на ова, удуг, кој е доминантно или речиси сосема зол и штетен, е всушност добар и корисен, доколку е во релација со добра лама. Ова значи дека природата на доминантно злото, или доминантно доброто суштество, е всушност релационистичка, односно зависи од другата половина на парот во кој суштеството се појавува и дејствува.

Амбивалентноста во концепциите за Седумтемина (Седумте демони, Себету/Sebetu), е покажани низ бројни извори од месопотамската книжевност: преку приказната за Гилгамеш и Хувава, во која амбивалентна природа се забележува и кај чудовишниот заштитник Хувава, покрај кај седумте страшни браќа, чувари и водичи во походот на Гилгамеш кон Кедровата шума; авантурите на Лугалбанда во дивината и во сказната за анзу, со акцент на неговото ноќно видение (или сон) на седум духови, или демони, или заштитници, со нејасен онтолошки и религиски статус; низ химната кон богот Хендурсага, во која седумте се осветлувачи на ноќта, ноќни чувари на градот и на сонувачите, но и агресивни, ужаснувачки демонски моќни суштества; во *Песната за Ера*, или *Ера и Ишум*, каде Седумтемина се пеколни служители на Ера, и го подбуцнуваат да се

вдаде во разбеснет поход на непредизвикано насилство и уништување на светот; и во уште еден, едвај зачуван езотеричен ономатопејски текст, и една Кутејска легенда. Седумтемина имаат толку разновидни природи, атрибути, функции и позиции, што не може да се тврди дека се чисто демонски и зли суштества (како што не може, впрочем, ни да се тврди дека во сите нивни појавувања станува збор за истата група на натприродни Седуммина). Затоа, групата на (демонски) Седум натприродни, божествено поврзани или назначени суштества претставува одличен пример за амбивалентноста во концепциите за демонското, чудовишното и хибридноста во месопотамските културни и религиски традиции.

Меѓусебната зависност во постоењето, односно каузалноста во дејствувањето, е покажана во концептот на поставување на злото против злото, низ примерот на демонот Пазузу кој игра апотропејски улоги, и често се спротивставува на демонот Ламашту, подмолната крадачка на деца и уништувачка на судбини. Пазузу е себезадоволен страшен и силен демон, но неговите моќи се најдобро пројавени и најповолно искористени во неговото спротивставување на Ламашту. Во самата логичка поставеност на злото против злото во овој пар демони лесно се забележува амбивалентноста на концептот.

Во следното поглавје вниманието се префрла кон демонското во староегипетските извори. Најпрвин се понудени концептуални и терминологички разграничувања во можностите да се лоцира и дефинира демонското во староегипетските системи на верување, како и можни класификации на типовите демони. Од поделбата на видовите демони на штени - гласници, касапи, донесувачи на болести, зарази, неволји и маки, и корисни - чувари на светите премини, лиминалните зони, храмовите, и портите меѓу нивоата на светот, а со тоа, кон Подземјето, очигледно е дека не може да се говори за општо зли демони во староегипетските верувања и претстави. Демоните се страшни, тие се вектори на зараза, донесувачи на немир и болка, но и заштитници на преодните свети места, на онтолошки супериорните зони кон Подземјето и кон божественото, и на оние кои се претходно добро подготвени и запознаени со нивните имиња и карактеристики. Овие заштитнички демони исто така се страшни и заканувачки, но во функција на нивната улога на чувари: тие не се страшни кон оние кои не претставуваат закана. Покрај на групите зли гласници и заштитничките корисни демони, во ова поглавје е обрнато внимание и на запоставените духови (акху) и на други видови на штетни дејствители од староегипетските пророчки амајлиски текстови и други извори. Накратко е покажана и трансформацијата на статусот на демоните: со текот на времето тие стануваат суштества кон кои се развива

култ, што се забележува од ритуалистиката во храмовите и промената на сфаќањата за нив.

Амбивалентноста во староегипетските теолошки, митолошки и социјални концепции за демонското особено добро се забележува преку примерот на богот Сет. Амбивалентниот Сет, убиец и одмаздник, борец и непријател, но и корисен одржувач на космичкиот ред, катализатор на божествените настани и нарушувањето и повторното воспоставување на хармонијата, е разгледан низ напасти спротивставените збирови на карактеристики и функции; низ митологијата во врска со Озирис; приказните за раздорот со Хор, и искупувачката функција на бродот на Ра и вечната битка против Апопис; низ историско-политички условеното поимање на Сет како туѓинско, а со тоа зло и непријателско божество; и низ неговото демонизирање и потребата да биде ритуално понижуван и уништуван.

Во последното поглавје се понудени неколку примери од древните цивилизации на функционирањето на механизмите на изгонувањето на злото преку ритуален жртвен јарец. Амбивалентноста овде се содржи во самиот механизам: жртвениот јарец е примател или носител на колективно наталоженото, или инцидентно надвиснатото индивидуално зло, со што станува извонредно корисен спасител на заедницата или жртвата. Во примерите на изгонување на злото уште еднаш се покажува неопходноста против злото активно да се дејствува, против него да се бори, односно тоа да биде држено што подалеку. Инаку, тоа би останало, би победило, би надвладеало, и би се проширило и продлабочило, зашто тоа е во природата на злото. Во раните религиозни и социјални заедници им било јасно кои се последиците на препознаеното и неказнето зло, и голем дел од примерите, како во ова поглавје, така и од дел од претходните поглавја, ја покажуваат посветеноста на заштитата од злото и важноста тоа да биде, ако не победено, тогаш што поефикасно ограничувано и попречувано.

Овој преглед на месопотамските и староегипетските концепции на демонското, хибридно, чудовишното, лиминалното, натприродно моќното, нуди можност да се запознаат главните карактеристики и функции на демоните од древните верувања; начините на справување со штетните демони и на комуницирање со корисните демони; и амбивалентноста во поимањето на демонското и натприродното постоење низ различните периоди и контексти од книжевноста и ритуалистиката на овие културни и религиозни традиции.

# БИБЛИОГРАФИЈА

---

## ПРИМАРНИ ИЗВОРИ

- A hymn to Hendursanga (Hendursanga A)*: translation, Black, J., Cunningham, G., Flückiger-Hawker, E., Robson, E., Taylor, J., Zólyomi, G. (eds.), *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL)*, Faculty of Oriental Studies, Oxford University, <<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section4/tr4061.htm>>.
- A shir-gida to Nininsina (Nininsina A)* (translation), Black, J., Cunningham, G., Flückiger-Hawker, E., Robson, E., Taylor, J., Zólyomi, G. (eds.), *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL)*, Faculty of Oriental Studies, Oxford University, <<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section4/tr4221.htm>>.
- Abusch, T., *The Magical Ceremony Maqlû - A Critical Edition*, Brill, Leiden-Boston, 2016.
- Acrostic Hymn to Marduk*, Livingstone, A. (ed.), *Court Poetry and Literary Miscellanea*, Helsinki University Press, Helsinki, 1989, 6-11.
- Adapa and Enmerkar*, Foster, B. R. (trans.&ed.), *Before the Muses: an Anthology of Akkadian Literature*, vol. I, CDL Press, Bethesda, MD, 1996, 435-436.
- Allen, J. P. (trans.), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Brill Academic Pub, Leiden, 2005.
- Allen, T. G. (trans.), *The Book of the Dead or the Book of Going Forth by Day*, University of Chicago Press, Chicago, 1974.
- Amduat (Book of What Is in the Underworld)*, Piankoff, A. (trans.), Rambova, N. (ed.), *The Tomb of Ramesses VI, Part 1: Texts*, Pantheon Books, New York, 1954, 227-318.
- Anzu*, Foster, B. R. (trans.&ed.), *Before the Muses: an Anthology of Akkadian Literature*, vol. I, CDL Press, Bethesda, MD, 1996, 458-481.
- Apuleius, *Apologia Florida. De Deo Socratis*, Jones, C. P. (trans. & ed.), Harvard University Press, Cambridge, 2017.
- Аристофан, *Комедии: Жаби, Облаци, Птици, Лусистрата*, Тошева, Д. (прев.), Три, Скопје, 2013.
- Atrahasis*, Pritchard, J. B. (ed.), *Ancient Near Eastern texts: relating to the Old Testament*, Princeton University Press, New Jersey, 1969, 104-106.
- Betz, H. D. (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, University of Chicago, Chicago, 1992.
- Black J. et al. (eds.) *The Literature of Ancient Sumer*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- Book of Gates*, Coleman Darnell, J., Manassa Darnell, C., *The Ancient Egyptian Netherworld Books*, SBL Press, Atlanta, 2018, 249-336.
- Book of the Hidden Chamber*, Coleman Darnell, J., Manassa Darnell, C., *The Ancient Egyptian Netherworld Books*, SBL Press, Atlanta, 2018, 127-248.
- Borghouts, J. (trans., ed.), *Ancient Egyptian Magical Texts, Nisaba 9*, Brill, Leiden, Brill, 1978.
- Borghouts, J. F. (trans.&ed.), *The magical texts of Papyrus Leiden I 348*, Oudheidkd Meded Rijksmus Oudheiden, Leiden, 1970.

- Breasted, J. H. (translit.&trans.), *The Edwin Smith Surgical Papyrus*, Vol. 1, The University of Chicago Press, Chicago, 1930.
- Burchhardt, G. (trans.), *Das Gilgamesch-Epos – Eine Dichtung aus dem alten Orient*, Rütten & Loening, Berlin, 1958.
- Цепенков, М. К., *Македонски народни приказни*, Македонска книга, Скопје, 1989, том 5.
- Cicero, *De Natura Deorum, Academica*, Rackham, H. (trans.), Harvard University Press, Cambridge, 1933/1994.
- Cory, I. P. (trans.&ed.), *The Ancient Fragments; containing what remains of the writings of Sanchoiatho, Berossus, Abygenus, Megasthenes, and Manetho*, William Pickering, London, 1828.
- De Buck, A., Gardiner, A. H., Allen, T. G. (eds.), *The Egyptian Coffin Texts*, 8 vols., The University of Chicago Oriental Institute publications, Chicago, 1935.
- Edwards, I. E. S. (ed.), *Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom*, 2 vols., Trustees of the British Museum, London, 1960.
- Enki and Ninmah* (translation), Black, J., Cunningham, G., Flückiger-Hawker, E., Robson, E., Taylor, J., Zólyomi, G. (eds.), *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL)*, Faculty of Oriental Studies, Oxford University,
- Enki and the World Order* (translation), Black, J., Cunningham, G., Flückiger-Hawker, E., Robson, E., Taylor, J., Zólyomi, G. (eds.), *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL)*, Faculty of Oriental Studies, Oxford University,  
<<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr13.htm>>.
- Erra and Ishum*, Foster, B. R. (trans.&ed.), *Before the Muses: an Anthology of Akkadian Literature*, vol. II, CDL Press, Bethesda, MD, 1996, 757-789.
- Esiodo, *Opere e giorni*, Ercolani, A. (a cura di), Carocci, Roma, 2010.
- Eugenio, D. L., *Philippine Folk Literature: an Anthology*, University of the Philippines Press, Quezon City, 2008.
- Farber, W. (trans.&ed.), *Lamaštu: An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.E.*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2014.
- Garcia Martinez, F. (ed), Watson, W. G. E. (trans.), *The Dead Sea Scrolls Translated – the Qumran Texts in English*, Brill, Leiden, 1996.
- Gardiner, A. H. (ed.), *Chester Beatty Gift, Hieratic Papyri in the British Museum*, 2 vols., British Museum, London, 1935.
- Gardiner, A. H. (transcr.), *Late-egyptian stories*, Édition de la Fondation égyptologique Reine Élisabeth, Bruxelles, 1932.
- Gardiner, A. H., Sethe, K. (eds.), *Egyptian Letters to the Dead: Mainly from the Old and Middle Kingdoms*, Egypt Exploration Society, London, 1928.
- Geller, M. J. (trans.&ed.), *Forerunners to Udug-hul, Sumerian Exorcistic Incantations*, Franz Steiner, Freiburg, 1985.
- Geller, M. J. (trans.&ed.), *Healing magic and evil demons: canonical Udug-Hul incantations*, De Gruyter, Boston, 2015.
- George, A. R., *The Babylonian Gilgamesh epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Gilgamesh and Huwawa, version A* (translation), Black, J., Cunningham, G., Flückiger-Hawker, E., Robson, E., Taylor, J., Zólyomi, G. (eds.), *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL)*, Faculty of Oriental Studies, Oxford University,  
<<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr1815.htm>>.

- Gilgamesh und Huwawa*, version B (translation), Black, J., Cunningham, G., Flückiger-Hawker, E., Robson, E., Taylor, J., Zólyomi, G. (eds.), *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL)*, Faculty of Oriental Studies, Oxford University, <<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr18151.htm>>.
- Griffiths, J. G. (trans.&ed.), Plutarch, *Plutarch's De Iside et Osiride*, University of Wales Press, Cardiff, 1970.
- Хомер, *Илијада*, Петрушевски, М. Д. (прев.), Детска радост, Скопје, 1995.
- Hornung, E. (ed.), *Ancient Egyptian Books of the Afterlife* (D. Lorton, trans.), Cornell University Press, Ithaca-London, 1999.
- Hornung, E. (übers.&erl.), *Die Unterweltbücher der Ägypter*, Patmo, Düsseldorf, 2002. <<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr112.htm>>.
- Hymn of Victory of Mer-ne-Ptah (The 'Israel Stela')*, Pritchard, J. B. (ed.), *Ancient Near Eastern texts: relating to the Old Testament*, Princeton University Press, New Jersey, 1969, 376-378.
- Iamblichus, *De mysteriis Aegyptiorum, Iamblichus, Theurgia or The Egyptian Mysteries, Reply of Abammon, the Teacher to The Letter of Porphyry to Anebo together with solutions of the Questions Therein Contained*, Wilder, A. (trans.), William Rider & Son Ltd, London, 1911.
- Inana's descent to the nether world* (translation), Black, J., Cunningham, G., Flückiger-Hawker, E., Robson, E., Taylor, J., Zólyomi, G. (eds.), *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL)*, Faculty of Oriental Studies, Oxford University, <<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr141.htm>>.
- Inanna and Enki* (translation), Black, J., Cunningham, G., Flückiger-Hawker, E., Robson, E., Taylor, J., Zólyomi, G. (eds.), *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL)*, Faculty of Oriental Studies, Oxford University, <<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.3.1#>>.
- Josephus, *The Life, Against Apion*, Thackeray, H. St. J. (trans.), Harvard University Press, Boston, 1926.
- Kereslager, A. (trans.), „The Apology of the Potter: A Translation of the Potter's Oracle“, *Jerusalem Studies in Egyptology*, 1998, 67-79.
- Kocher, F., „Der babylonische Göttertypentext“, *MIO* 1, 1953, 57-107.
- Kramer, S. N., Maier, J. (trans.), *Myths of Enki, the Crafty God*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1989.
- Le Papyrus Salt 825, B.M. 10051*, Derchain, P. (trans.&ed.), *Rituel pour la conservation de la vie en Egypte*, Palais des académies, Bruxelles, 1965.
- Leitz, C. (ed.), *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom, Hieratic Papyri in the British Museum* 7, British Museum Press, London, 1999.
- Lugalbanda in the mountain cave* (translation), Black, J., Cunningham, G., Flückiger-Hawker, E., Robson, E., Taylor, J., Zólyomi, G. (eds.), *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL)*, Faculty of Oriental Studies, Oxford University, <<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr1821.htm>>.
- Lyre Fragment Bull Head, Object B17694B, Penn Museum Collections, <[https://www.penn.museum/collections/object\\_images.php?irn=9347#image4](https://www.penn.museum/collections/object_images.php?irn=9347#image4)>.
- Maspero, G., *Les contes populaires de L'Égypte Ancienne*, Arbre d'Or, Genève, Septembre, 2006.
- Mayer Burstein, S., *The Babyloniaca of Berossus*, Sources from the Ancient Near East 1.5, Undena Publications, Malibu, 1978.

- Mosher, M. (ed.), *The Papyrus of Hor (BM EA 10479) with Papyrus MacGregor: the late period tradition of Akhmim*, Catalogue of Books of the Dead in the British Museum 2, British Museum, London, 2001.
- Myths from Mesopotamia*, Dalley, S. (trans.), Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Omero, *Odisea*, Ferrari, F. (a cura di), Unionie Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 2001.
- Osiris hymns*, Parkinson, R. B. (ed.), *Voices from Ancient Egypt*, British Museum, London, 1991, 118–120.
- p. Leiden I 343+345*, Borghouts, J., *Ancient Egyptian Magical Texts*, E. J. Brill, Leiden, 1978.
- Papyrus Salt 825*, British Museum, EA10051,4,  
<[https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y\\_EA10051-4](https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA10051-4)>.
- Penn Museum Collections,  
<[https://www.penn.museum/collections/object\\_images.php?irn=9347#image4](https://www.penn.museum/collections/object_images.php?irn=9347#image4)>.
- Plato, *Complete Works*, Cooper, M. J. (trans.&ed.), Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997.
- Ramesseum Dramatic Papyrus*, Sethe, K. (ed.), *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, J. Hinrichs, Leipzig, 1928.
- Reiner, E. (trans.), *Šurpu: A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, Biblio Verlag, Osnabrück, 1970.
- Reisner, G. A. (trans.), *The Hearst medical papyrus: hieratic text in 17 facsimile plates in collotype*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1905.
- Rogers R. W. (trans.&ed.), *Cuneiform parallels to the Old Testament*, Oxford University Press, London, 1912.
- Scholtz, P., Treweek, C., *Tales of the Tokoloshe*, Struik Publishers, Cape Town, 2005.
- Schott, S. (ed.), *Urkunden des ägyptischen Altertums VI*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1929.
- Setna cycle*, Lichtheim, M. (ed.), *Ancient Egyptian Literature*, vol. III, *The Late Period*, University of California Press, Berkeley, 1980, 125–151.
- Stadhouders, H. (trans.), „The Pharmacopoeial Handbook *Šammu šikinšu* - A Translation“, *Le Journal des Médecines Cunéiformes* 19, 2012, 3–51.
- The Adventures of Setna and Si-Osire (Setna II)*, Simpson, W. K. (ed.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, Yale University Press, New Haven-London, 2003, 470–489.
- The Book of the Day*, Piankoff, A. (trans.), Rambova, N. (ed.), *The Tomb of Ramesses VI, Part 1: Texts*, Pantheon Books, New York, 1954, 327–376.
- The Contendings of Horus and Seth (Papyrus Chester Beatty I Recto)*, Lichtheim, M. (ed.), *Ancient Egyptian Literature*, Vol. II: The New Kingdom, University of California Press, Berkeley, 1976, 214–223.
- The Contendings of Horus and Seth*, Simpson, W. K. (ed.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, Yale University Press, New Haven-London, 2003, 91–103.
- The Cyinders of Gudea, *The Harps that Once ... - Sumerian Poetry in Translation*, Jacobsen, T. (trans.), Yale University Press, New Haven-London, 1987, 386–444.
- The Quarrel of Apophis and Sekenenre*, Simpson, W. K. (ed.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, Yale University Press, New Haven-London, 2003, 72–74.

- The Standard Babylonian Creation Myth - Enūma Eliš*, Talon, P. (trans.), The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Institute for Asian and African Studies, University of Helsinki, 2005.
- The Standard Babylonian Epic of Anzu, SAA-CT 3*, Dalley, S. M. (trans.), *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford University Press, New York, 1989, 203-227.
- The Teaching for King Merikare*, Simpson, W. K. (ed.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, Yale University Press, New Haven-London, 2003, 152-165.
- The Underworld Vision of an Assyrian Prince*, Livingstone, A. (ed.), *Court Poetry and Literary Miscellanea*, Helsinki University Press, Helsinki, 1989, 68-76.
- Treaty between the Hittites and Egypt*, Pritchard, J. B. (ed.), *Ancient Near Eastern texts: relating to the Old Testament*, Princeton University Press, New Jersey, 1969, 199-201.
- Vandier, J. (trans.), *Le Papyrus Jumilhac*, CNRS, Paris, 1961.
- Wreszinski, W. (trans.), *Der Londoner medizinische Papyrus (BM 10059) und der Papyrus Hearst*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1912.
- Wreszinski, W. (übers.), *Der grosse medizinische Papyrus des Berliner Museums (Pap. Berl. 3038)*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1909.
- The Tale of the Two Brothers*, Simpson, W. K. (ed.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, Yale University Press, New Haven-London, 2003, 80-90.

## СЕКУНДАРНИ ИЗВОРИ

- Ahmad, A. Y., Grayson, A. K., „Sennacherib in the Akitu House“, *Iraq* 61, 1999, 187-189.
- Albright, W. A., „What were the Cherubim?“, *Biblical Archeology* 1, 1938, 1-3.
- Allon, N., „Seth is Baal- Evidence from the Egyptian Script“, *Ägypten und Levante / Egypt and the Levant* 17, 2007, 15-22.
- Al-Rawi, F., „Temple of the Sebettu at Khorsabad“, *Sumer* 13, 1957, 219-221.
- Alster, B., „Demons in the Conclusion of Lugalbanda in Hurrumkurra“, *Iraq* 67, 2, 2005, 61-71.
- Alster, B., „Early Patterns in Sumerian Literature“, Eichler B. et al. (eds.), *Kramer Anniversary Volume, AOAT* 25, Kevelaer, 1976, 13-24.
- Alster, B., Vanstiphout, H. L. J., „Lahar and Ashnan. Presentation and Analysis of a Sumerian Disputation“, *Acta Sumerologica* 9, 1987, 1-43.
- Altenmüller, H., „Götter, apotropäische“, Helk, W., Westendorf, W. (eds.), *Lexikon der Ägyptologie* II, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1977, 635-640.
- Anthes, R., „Egyptian Theology in the Third Millennium B. C.“, *JNES* 18, 1959, 169-212.
- Assmann, J., *Moses the Egyptian*, Harvard University Press, Cambridge MA – London, 1998.
- Assmann, J., *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change*, Oxford University Press, Oxford, 2014.
- Assmann, J., *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the rise of monotheism*, University of Wisconsin Press, Madison, 2008.
- Assmann, J., *The Invention of Religion: Faith and Covenant in the Book of Exodus*, Princeton University Press, New Jersey, 2018.
- Assmann, J., *The Search for God in Ancient Egypt*, Cornell University Press, Ithaca - London, 2001.
- Assmann, J., *The mind of Egypt: history and meaning in the time of the Pharaohs*, Harvard University Press, Boston, 2003.

- Aster, S. Z., *The Unbeatable Light: Melammu and its Biblical Parallels*, AOAT vol. 384, Ugarit-Verlag, Münster, 2012.
- Astour, M. C., „Ezekiel's Prophecy of Gog and the Cuthean Legend of Naram-Sin“, *JBL* 95, 4, 1976, 567-579.
- Ataç, M.-A., „The Underworld Vision' of the Ninevite Intellectual Milieu“, *Iraq* 66, *Nineveh. Papers of the 49th Rencontre Assyriologique Internationale*, Part One, 2004, 67-76.
- Attinger, P., Krebernik, M., „L'Hymne à Ḫendursaġa (Ḫendursaġa A)“, Rollinger, R. (ed.), *Von Sum-mer bis Homer. Festschrift für Manfred Schretter zum 60. Geburtstag am 25. Februar 2004*, Alter Orient und Altes Testament 325, Ugarit-Verlag, Münster, 2005, 21-104.
- Avalos, H., *Illness and Health Care in the Ancient Near East: The Role of the Temple in Mesopotamia, Greece and Israel*, Scholars Press, Atlanta, 1995.
- Bach, J., „A Transtextual View on the 'Underworld Vision of an Assyrian Prince'“, Panayotov, S. V., Vacín L. (eds.), *Mesopotamian Medicine and Magic - Studies in Honor of Markham J. Geller*, Brill, Leiden-Boston, 2018.
- Barguet, P., „Le Livre des Portes et la transmission du pouvoir royal“, *REG* 27, 1975, 30-36.
- Baynes, N. H., „St. Antony and the Demons“, *JEA* 40, 1954, 7-10.
- Bazin, G., „The Devil in Art“, Levack, B. P. (ed.), *Witchcraft and Demonology in Art and Literature*, Vol. 12, Garland, New York, 1992, 25-43.
- Beck, S., *Exorcism, Illness and Demons in an Ancient Near-Eastern Context - The Egyptian magical Papyrus Leiden I 343 + 345*, PALMA: Papers on Archaeology of the Leiden Museum of Antiquities, Leiden, 2018.
- Behrens, H., *Die Nineschala-Hymne: die Wohnungnahme Inannas in Nippur in Altbabylonischer Zeit*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1998.
- Betz, H. D., „Fragments from a Catabasis Ritual in a Greek Magical Papyrus“, *History of Religions* 19, 4, 1980, 287-295.
- Bietak, M., „From Where Came the Hyksos and Where did they Go?“, Marée, M. (ed.), *The Second Intermediate Period (Thirteen-Seventeenth Dynasties): Current Research, Future Prospects*, Peeters, Leuven, 2010, 139-181.
- Bietak, M., „Hyksos“, Bagnell, R. S., et al. (eds.), *The Encyclopedia of Ancient History*, John Wiley & Sons, Malden, 2012, 136-143.
- Bietak, M., „On the Historicity of the Exodus: What Egyptology Today Can Contribute to Assessing the Biblical Account of the Sojourn in Egypt“, Levy, T. E., Schneider, T., Propp, W. H. C. (eds.), *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*, Springer, New York, 2015, 17-37.
- Biggs, R. D., „Pre-Sargonic Riddles from Lagash“, *JNES* 32, 1973, 26-33.
- Bishop Moore, M., Kelle, B. E., *Biblical History and Israel's Past: The Changing Study of the Bible and History*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2011.
- Black, J., „The Sumerians in Their Landscape“, Abusch, T. (ed.), *Riches hidden in secret places: ancient Near Eastern studies in memory of Thorkild Jacobsen*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2002.
- Black, J., Green, A., *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia - An Illustrated Dictionary*, The British Museum Press, London, 1992.
- Bodi, D., *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Göttingen, 1991.
- Bonner, C., *Studies in magical amulets chiefly Graeco-Egyptian*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1950.

- Bonnet, H., „Der Gott in Menschen“, *Studii in memoria di Ippolito Rosellini nel primo Centenario della morte I*, Università di Pisa, 1949, 235-252.
- Borger, R., „The Incantation Series Bit Mēseri and Enoch’s Ascension to Heaven“, Hess, R. S., Tsunamura, T. D. (eds.), *“I studied inscriptions from before the flood”, Ancient Near Eastern, literary, and linguistic approaches to Genesis 1-11*, Eisebrauns, Winona Lake, 1994, 224-233.
- Borghouts, J. F., „Lexicographical Aspects of Magical Texts“, Grunert, S. Hafemann, I. (eds.), *Text-corpora und Wörterbuch. Aspekte zur ägyptischen Lexikographie*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 1999, 149-177.
- Bourriau, J., „The Second Intermediate Period (c. 1650-1550 BC)“, Shaw, I. (ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University Press, Oxford, 2000, 172-206.
- Boyer, P., *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York, 2001.
- Bremmer, J., „Scapegoat Rituals in Ancient Greece“, *Harvard Studies in Classical Philology* 87, 1983, 299-320.
- Brenk, F., „In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period“, *ANRW*, II, 16. 3, 1986, 2068-2145.
- Bright, J., *A History of Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville – London, 2000.
- Brisch, N., „Anunna (Anunnaku, Anunnaki) (a group of gods)“, *Ancient Mesopotamian Gods and Goddesses*, University of Pennsylvania Museum, 2016, <http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/anunna/index.html>.
- Brown, P., *The Making of Late Antiquity*, Harvard University Press, Boston, 1993.
- Brugsch, H., *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1885.
- Bulmer, R. N. H., Tyler, M. J., „Karam Classification of Frogs“, *Journal of the Polynesian Society* 77, 1968, 333-385.
- Burkert, W., *Homo Necans – The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press, Los Angeles-London, 1983.
- Burkert, W., *Orientalizing revolution - Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Harvard University Press, Cambridge MA-London, 1995.
- Cagni, L., *L’epopea di Erra*, Istituto di Studi del Vicino Oriente Roma, 1969.
- Campbell Thompson, R., *Devils and Evil Spirits of Babylonia - Being Babylonian and Assyrian Incantations against the Demons, Schools, Vampires, Hobgoblins, Ghosts, and Kindred Evil Spirits, which Attack Mankind*, 1903-14 (reprint 2017), Defender Publishing, Crane, 2017.
- Candelora, D., „Defining the Hyksos: A Reevaluation of the Title ḥꜥ-ḥꜥswt and Its Implications for Hyksos Identity“, *Journal of the American Research Center in Egypt* 53, 2017, 203-221.
- Candelora, D., „Entangled in Orientalism: How the Hyksos Became a Race“, *Journal of Egyptian History* 11 (1-2), 2018, 45-72.
- Carmichael, C., „The Origin of the Scapegoat Ritual“, *Vetus Testamentum* 50, 2, 2000, 167-182.
- Carmichael, C., *Illuminating Leviticus – a Study of its Laws and Institutions in the Light of Biblical Narrative*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2006.
- Carus, P., *The History of the Devil and the Idea of Evil from the Earliest Times to the Present Day*, Open Court, La Salle, 2002.
- Cassin, E., *La splendeur divine: Introduction à l’étude de la mentalité mésopotamienne*, Mouton & Co, Paris, 1968.
- Cauville, S., *Le temple de Dendara: Les chapelles osiriennes*, vol. 2, Institut français d’archéologie orientale du Caire, Le Caire, 1997.

- Černý, J., „La date de l'introduction du culte de Seth dans le nord-est du Delta“, *ASAE* 44, 1944, 295-298.
- Chiera, E., *Sumerian religious texts*, Upland, Pa., 1924,  
[http://www3.lib.uchicago.edu/cgi-bin/eos/eos\\_title.pl?callnum=PJ4075.C53](http://www3.lib.uchicago.edu/cgi-bin/eos/eos_title.pl?callnum=PJ4075.C53).
- Civil, M., Gelb, I. J., Landsbeger, B., Oppenheim, A. L., Reiner, E. (eds.), *The Assyrian Dictionary*, part 2, Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 1968.
- Coleman Darnell, J., Manassa Darnell, C., *The Ancient Egyptian Netherworld Books*, SBL Press, Atlanta, 2018.
- Collins, J. J., „Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man by Helge S. Kvanvig - A Review“, *JBL*, 109, 4, 1990, 715-718.
- Collins, J. J., *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Brill, Leiden, 1997.
- Collon, D., *First Impressions: Cylinder Seals in the Ancient Near East*, British Museum Press, London, 2005.
- Cooley, J. L., „I Want to Dim the Brilliance of Šulpae!“ Mesopotamian Celestial Divination and the Poem of 'Erra and Išum“, *Iraq* 70, 2008, 179-188.
- Cunningham, G., *Deliver Me from Evil: Mesopotamian Incantations, 2500-1500 BC*, Studia Pohl: Series Maior, 17, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2007.
- Daly Thompson, K., *Popobawa: Tanzanian Talk, Global Misreadings*, Indiana University Press, Bloomington, 2017.
- Darnell, J. C., *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity: Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX*, Academic Press, Fribourg; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004.
- Dawkins, R., *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, 1976.
- De Jong Ellis, M., „Gilgamesh' Approach to Huwawa: A New Text“, *AfU*, 28, 1981/1982, 123-131.
- De los Reyes, I., *El Folk-Lore Filipino*, Imprenta de Santa Cruz, Manila, 1890.
- De Verteuil, R., „The Scapegoat Archetype“, *Journal of Religion and Health* 5, 3, 1966, 209-225.
- De Schauensee, M., *Two lyres from Ur*, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia, 2002.
- Dodds, E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965.
- Dunn Friedman, F., „Akh“, Redford, D. B. (ed.), *The ancient gods speak: a guide to Egyptian religion*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2002, 7-9.
- Dyneley Prince, J., „Le bouc émissaire chez les Babyloniens“, *Journal Asiatique du Recueil de Mémoires d'Extraits et de Notices Relatifs à la Philosophie, aux Langues et à la Littérature des Peuples Orientaux*, 1903, 135-156.
- Dyneley Prince, J., „The Assyro-Babylonian Scapegoat Controversy“, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 20, 3, 1904, 173-181.
- Dyneley Prince, J., „The Unilingual Inscriptions K. 138 and K. 3232“, *JAOS* 21, 1900, 1-22.
- Eliade, M., *History of Religious Ideas*, vol. 1, The University of Chicago Press, Chicago, 1981.
- Eliade, M., *Méhistophèles et l'androgynie*, Gallimard, Paris, 1962.
- Eliade, M., *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Arkana, Penguin Books, London, 1988.
- Emery, W. B., *Archaic Egypt*, Penguin Books, Harmondsworth, 1961.
- Englund, G., „The Treatment of Opposites in Temple Thinking and Wisdom Literature“, G. Englund (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions*, S. Academiae Ubsaliensis, Uppsala, 1989, 77-88.
- Erman, A., *Life in Ancient Egypt*, MacMillan and Co, London and New York, 1894.

- Erman, A., Grapow, H., *Wörterbuch Der Ägyptischen Sprache*, Band. III, Akademie Verlag, Berlin, 1971.
- Falkenstein, A., „Die Anunna in der sumerischen Überlieferung“, Güterbock, H., Jacobsen, T. (eds.), *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday, April 21, 1965, Assyriological Studies* 16, Oriental Institute Press, Chicago, 1963, 127-140.
- Faulkner, R. O., „The Bremner-Rhind Papyrus I“, *Journal Of Egyptian Archaeology* Vol. 22, 1936, 121-140.
- Feliciano, J. P., „The Agathos Daimon in Greco-Egyptian religion“, *The hermetic tablet – Journal of Western Ritual Magic*, Summer Solstice, 2016, 171-192.
- Feliciano, J., „The Agathos Daimon in Greco-Egyptian religion“, s. a.  
[https://www.academia.edu/27115429/The\\_Agathos\\_Daimon\\_in\\_Greco\\_Egyptian\\_religion](https://www.academia.edu/27115429/The_Agathos_Daimon_in_Greco_Egyptian_religion).
- Finkel, I. L., „A Study in Scarlet: Incantations against Samana“, Maul, S. (ed.), *Eine Festschrift Fur Rykle Borger Zu Seinem 65. Geburtstag*, Brill Academic Pub, Leiden, 1998, 71-79.
- Fleming, C., *René Girard - Violence and Mimesis*, Polity, Cambridge, 2004.
- Fleming, D. E., „Ur: After the Gods Abandoned Us“, *The Classical World* 97, 2003, 5-18.
- Fleming, D., Milstein, S., *The Buried Foundation of the Gilgamesh Epic: the Akkadian Huwawa Narrative*, Brill, Leiden, 2010.
- Fossey, M. C., *Magie assyrienne*, E. Leroux, Paris, 1902.
- Frankfort, H., *Kingship and the Gods*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1978.
- Frankfurter, D., *Evil Incarnate: Rumors of Demonic Conspiracy and Satanic Abuse in History*, Princeton, 2007.
- Frayne, D. R., *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, vol. 1, Pre-Sargonic Period: Early Periods (2700-2350 BC)*, University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, Toronto, 2004.
- Frazer, J. G., *The Golden Bough*, The Floating Press, 2009.
- Gardiner, A. H., „A New Letter to the Dead“, *JEA* 16, 1930, 19-22.
- Gardiner, A. H., *Ancient Egyptian Onomastica*, Oxford University Press, London, 1947.
- Geller, M. J., *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice*, Wiley-Blackwell, Malden, MA, 2010.
- Geller, M., „The Faceless Udug-demon“, *Studi e Materiali de Storia delle Religioni* 77/2, 2011, 333-341.
- Genette, G., *Palimpsests*, University of Nebraska Press, Lincoln-London, 1997.
- George, A. R., „The Dogs of Ninkilim: Magic against Field Pests in Mesopotamia“, *Landwirtschaft in alten Mesopotamien – Ausgewählte Vorträge der XLI. Rencontre Assyriologique Internationale, Berlin 4.-8.7. 1994*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 1999, 291-299.
- George, A. R., „The Gods Išum and Ḫendursanga: Night Watchmen and Street-lighting in Babylonia“, *JNES* 74, 1, 2015, 1-8.
- George, A. R., „The Poem of Erra and Ishum: A Babylonian Poet's View of War“, Kennedy, H. (ed.), *Warfare and Poetry in the Middle East*, I B Tauris, London, 2013, 39-72.
- George, A., Al-Rawi, F., „Back to the Cedar Forest: the Beginning and End of Tablet V of the Standard Babylonian Epic of Gilgameš“, *JCS* 66, 2014, 69-90.
- Geraty, L. T., „Exodus Dates and Theories“, Levy, T. E., Schneider, T., Propp, W. H. C. (eds.), *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*, Springer, New York, 2015, 55-64.
- Girard, R., „Generative Scapegoating“, Hamerton-Kelly, R. G. (ed.), *Violent Origins - Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford University Press, Stanford, 1987, 73-145.

- Girard, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris, 1978.
- Girard, R., *Violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972.
- Girard, R., Williams, J. G. (ed.), *The Girard Reader*, Crossroad Herder, New York, 1996.
- Goyon, J.-C., *Le papyrus d'Imouthès, fils de Psintaès. Au Metropolitan Museum of Art de New York* (P. MMA 35.9.21), MMA, New York, 1999.
- Goyon, J.-Cl., „Nombre et Univers : réflexions sur quelques données numériques de l'arsenal magique de l'Égypte pharaonique“, Roccati, A., Siliotti, A. (eds.), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Atti convegno internazionale di studi, Milano 29-31 Ottobre 1985, RICA, Arte e natura libri, Verona, 1987, 57-76.
- Gozzoli, R. B., *The Writings of History in Ancient Egypt during the First Millennium BC (ca. 1070-180 BC): Trends and Perspectives*, Golden House Publications, London, 2006.
- Graff, S. B., *Humbaba/Huwawa, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy*, Institute of Fine Arts, New York University, 2012.
- Green, M. W., „The Uruk Lament“, *JAOS* 104, Apr. - Jun., 1984, 253-279.
- Green, A., „Beneficent Spirits and Malevolent Demons. The Iconography of Good and Evil in Ancient Assyria and Babylonia“, *Visible Religion* 3, 80-105.
- Griffiths, G. J., „Osiris“, Redford, D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* 2, Oxford University Press, Oxford, 2001, 615-619.
- Griffiths, J. G., *The Conflict of Horus and Seth*, Liverpool University Press, Liverpool, 1960.
- Guilhous, N., „Génies funéraires, croque-mitaines ou anges gardiens? Étude sur les fouets, balais, palmes et épis en guise de couteaux“, Aufrère, S. H. (ed.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal*, Montpellier, 1999, 365-417.
- Guilmot, M., „Lettre a une épouse défunte (Pap. Leiden i, 371)“, *ZÄS* 99, 1973, 94-103.
- Gunn, B., Gardiner, A. H., „New rendering of Egyptian texts 2. The Expulsion of the Hyksos“, *JEA* 5, 1918, 36-56.
- Hallo, W. W., „Lugalbanda Excavated“, *JAOS* 103, 1983, 165-180.
- Hansman, J. F., „The Question of Aratta“, *JNES* 37, 1978, 331-336.
- Hansman, J., „Gilgamesh, Humbaba and the Land of the Erin-Trees“, *Iraq* 38, 1, 1976, 23-35.
- Hart, G., *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, Routledge, London-New York, 2005.
- Haupt, P., „The Origin of the Pentateuch“, *PAOS*, 1894, cii-ciii.
- Heefsel, N. P., „Evil against Evil: the Demon Pazuzu“, Edzard, D.-O., Streck, M. P. (eds.), *Demoni Mesopotamici*, Sapienza University, 2011, 357-368.
- Heefsel, N. P., „Diagnosis, divination and disease: Towards an understanding of the rationale behind the Babylonian Diagnostic Handbook“, Horstmanshoff, H. F. J., Stol, M., Van Tilburg, C. (eds.) *Magic and rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Brill, Leiden, 2004, 97-116.
- Heise, J., *Erinnern und Gedenken: Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, Academic Press/Vandenhoeck Ruprecht, Fribourg/Göttingen, 2007.
- Herzfeld, M., „Meaning and Morality: A Semiotic Approach to Evil Eye Accusations in a Greek Village“, *American Ethnologist* 8.3, 1981, 560-574.
- Himmelfarb, M., *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1983.
- Holloway, S. W., *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, Brill, Leiden, 2001.

- Hornung, E., „Black Holes Viewed from Within: Hell in Ancient Egyptian Thought“, *Diogenes* 42, 133–156.
- Hornung, E., „Komposite Gottheiten in der ägyptischen Ikonographie“, Uehlinger, C. (ed.), *Images as media: Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE)*, University Press, Fribourg - Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2000, 1-20.
- Hornung, E., „The Triumph of Magic: The Sun God's Victory over Apophis“, Reeves, C. N. (ed.), *The Valley of the Kings: Horizon of Eternity*, K. Paul International, London-New York, 1990, 103–113.
- Hornung, E., *Conceptions of God in Ancient Egypt: the One and the Many*, Routledge & Kegan Paul, London, 1982.
- Hornung, E., *Das Amduat: die Schrift des verborgenen Raumes, I-Text, II-Uebersetzung und Kommentar*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1963-1967.
- Horowitz, W., *Mesopotamian Cosmic Geography*, Eisen, Winona Lake, IN, 1998.
- Hospers-Jansen, A. M. A., *Tacitus over de Joven*, J. B. Wolters, Groningen-Batavia, 1949.
- Hubert, H., Mauss, M., „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice“, *Année sociologique*, tome II, 1899, 29-138.
- James, E. A., *The Worship of the Sky-god: A Comparative Study in Semitic and Indo-European Religion*, Athlone Press, London, 1963.
- Jensen, E. A., *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Schröder, Stuttgart, 1948.
- Jensen, E. A., Ellegard, A., *Myth and Cult among Primitive Peoples*, University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- Johnston, S. I., *Restless Dead – Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1999.
- Jung, C. G., Hull, R. F. C., *The Archetypes and The Collective Unconscious, Collected works*, vol 9 (part 1), Princeton University Press, New Jersey, 1969.
- Junker, H., „Phrnfr“, *ZAS* 75, 1938, 63-84.
- Kaper, O., *The Egyptian God Tutu: A Study of the Sphinx-God and Master of Demons with a Corpus of Monuments*, Peeters, Leuven, 2003.
- Katz, D., *The Image of the Netherworld in Sumerian Sources*, CDL Press, Bethesda, MD, 2003.
- Kees, H., *Der Götterglaube im alten Ägypten, Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches*, Berlin, Akademie Verlag, 1956.
- Kees, H., *Horus und Seth als Götterpaar*, Hinrichs, Leipzig, 1924.
- Kienast, B., „Igigiū and Anunnakkū nach den akkadischen Quellen“, Güterbock, H., Jacobsen T. (eds.), *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday, April 21, 1965, Assyriological Studies* 16, Oriental Institute Press, Chicago, 1963, 141-158.
- Kinnier Wilson, J., „The Assyrian Pharmaceutical Series URU.AN.NA : MAŠTAKAL“, *JNES* 64, 1, 2005, 45-52.
- Klemm, P., „Die Verfemung des Seth als Folge der Reform Echnatos“, *Studium Generale* 8, 1955, 301-309.
- Knudsen, E. E., „Two Nimrud Incantations of the *Utukku* Type“, *Iraq* 27, 1965, 160–170.
- Koefoed-Petersen, O., *Catalogue des statues et statuettes égyptiennes*, Munksgaard, Copenhagen, 1950.
- Koenig, Y., „The image of foreigner in the magical texts“, Kousoulis, P. I. M., Magliveras K. (eds.), *Moving across borders: foreign relations, religion and cultural interactions in the ancient Mediterranean*, Peeters, Leuven, 2007, 223–238.

- Konstantopoulos, G. V., *They are Seven: Demons and Monsters in the Mesopotamian Textual and Artistic Tradition. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Near Eastern Studies)*, University of Michigan, 2015.
- Konstantopoulos, G., „Shifting Alignments: The Dichotomy of Benevolent and Malevolent Demons in Mesopotamia“, Bhayro, S., Rider C. (eds.), *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period*, Koninklijke Brill, Leiden-Boston, 2017, 19–38.
- Kousoulis, P., „Dear Entities in Living Bodies: the Demonic Influence of the Dead in the Medical Texts“, Goyon, J.-Cl., Gardin, C. (eds.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists*, Peeters, Leuven, 2007, 1043-1050.
- Kousoulis, P., „Introduction: The Demonic Lore of Ancient Egypt: Questions on Definition“, Kousoulis, P. (ed.), *Ancient Egyptian Demonology: Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic*, Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, Leuven – Paris – Walpole, Ma, 2011, I-XXI.
- Kramer, S. N., „Gilgamesh and the Land of the Living“, *JCS* 1, 1947, 3-46.
- Kramer, S. N., „The Sumerian Deluge Myth: Reviewed and Revised“, *Anatolian Studies* 33, British Institute, Ankara, 1983, 115–121.
- Kramer, S. N., *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1961.
- Kramer, S. N., *The Sumerians – Their History, Culture, and Character*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1963.
- Kristensen, W. B., *Het leven uit den dood*, Erven F. Bohn, Haarlem, 1926.
- Kristensen, W. B., *The Meaning of Religion*, M. Nijhoff, The Hague, 1960.
- Kvanvig, H. S., „An Akkadian vision as background for Dan 7?“, *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* 35:1.1981, 85-89.
- Kvanvig, H., *Primeval History: Babylonian, Biblical, and Enochic: An Intertextual Reading*, Brill, Leiden, 2011.
- Kvanvig, S., *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1988.
- Lambert, W. G., „Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation“, Hecker, K., Sommerfeld, W. (eds.), *Keilschriftliche Literaturen*, Reimer, Berlin, 1986, 55-60.
- Lambert, W. G., „Review of F. Gössmann, Das Era-Epos (Würzburg, 1955)“, *AfO* 18, 1957–58, 395–401.
- Lambert, W. G., „Sultantepe Tablets: IX. The Birdcall Text“, *AS* 20, 1970, 111-117.
- Lambert, W. G., *Babylonian Wisdom Literature*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1996.
- Langdon, S., Gardiner, A. H., „The treaty of alliance between Hattušili, king of the Hittites, and the pharaoh Ramesses II of Egypt“, *JEA* 6, 1920, 179-205.
- Lefebvre, G., *Essai sur la médecine égyptienne à l'époque pharaonique*, PUF, Paris, 1956.
- Leitz, C. (ed.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen* VI, Peeters, Leuven, 2002.
- Lenzi, A., „The Uruk List of Kings and Sagen and Late Mesopotamian Scholarship“, *JANER* 8.2, 2008, 137-169.
- Leprohon, R. J., „Gatekeepers of this and the other world“, *JSSEA* 24, 1994, 77–91.
- Lewis, T. J., „CT 13.33-34 and Ezekiel 32: Lion-Dragon Myths“, *JAOS* 116, 1, 1996, 28-47.
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., McKenzie, R., *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, University of California, Irvine, 2011 <<https://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj>>.

- Livingstone, A., *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2007.
- Lucarelli, R., „Gods, Spirits, Demons of the Book of the Dead“, Scalf F. (ed.), *Book Of The Dead, Becoming God in Ancient Egypt*, Chicago, 2017, 127-138.
- Lucarelli, R., „Demonology During the Late Pharaonic and Greco-Roman Periods in Egypt“, *JANER* 11, 2011, 109–125.
- Lucarelli, R., „Demons in the Book of the Dead“, Backes, B., Munro, I., Stöhr, S. (eds.), *Totenbuch-Forschungen: Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums, Bonn, 25. bis 29. September 2005*, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2006, 203-212.
- Lucarelli, R., „Illness as Divine Punishment. The nature and function of the disease-carrier demons in the ancient Egyptian magical texts“, Bhayro, S., Rider, C. (eds.), *Demons and Illness from Antiquity to the Early-Modern Period*, Brill, Leiden-Boston, 2017, 53-60.
- Lucarelli, R., „Le formule magiche contro il mal di testa (papiro Chester Beatty V) e la demonizzazione delle malattie nell'antico Egitto“, Daglio, C. (ed.), *Medicina Egizia*, RAHP, Sassari, Italia, 2010.
- Lucarelli, R., „Popular Beliefs in Demons in the Libyan Period: The Evidence of the Oracular Amuletic Decrees“, Broekman, G. P. F., Demarée, R. J., Kaper, O. E. (eds.), *The Libyan Period in Egypt - Historical And Cultural Studies into The 21th – 24th Dynasties: Proceedings Of A Conference At Leiden University, 25-27 October 2007*, Peeters, Leuven, 2009, 231-240.
- Lucarelli, R., „The Guardian-demons of the Book of the Dead“, *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 15, 2010, 85–102.
- Lucarelli, R., „Towards a Comparative Approach to Demonology in Antiquity: The Case of Ancient Egypt and Mesopotamia“, *AJR* 14, 17, 2013, 11-25.
- Lucarelli, R., *The Book of the Dead of Gatseshen: Ancient Egyptian funerary religion in the 10th century BC*. Doctoral thesis, University of Leiden, 2006.
- Machinist, P., Sasson, J. M., „Rest and Violence in the *Poem of Erra*“, *Studies in Literature from the Ancient Near East, by Members of the American Oriental Society, Dedicated to Samuel Noah Kramer*, *JAOS* 103, 1, 1983, 221-226.
- Magnetti, D. L., „The Function of the Oath in the Ancient Near Eastern International Treaty“, *The American Journal of International Law* 72, 4, 1978, 815-829.
- Maiden, B., „Counterintuitive Demons: Pazuzu and Lamaštu in Iconography, Text, and Cognition“, *JANER* 18, 2018, 86–110.
- Majidzadeh, Y., „The Land of Aratta“, *JNES* 35, 1976, 105-113.
- Marwick, E. W., *The Folklore of Orkney and Shetland*, Birlinn, Edinburgh, 2000.
- Maspero, G., *Études égyptiennes* I, Imprimerie nationale, Paris, 1879.
- McLean, B., „On the Revision of Scapegoat Terminology“, *Numen* 37, 2, 1990, 168–173.
- Meeks, D., „Demons“, Redford, D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* I, Oxford, 2001, 375-378.
- Meeks, D., *Génies, anges et démons : Egypt - Babylone - Israël - Islam - Peuples altaïques - Inde - Birmanie - Asie du Sud-Est - Tibet – Chine*, Éditions du Seuil, Paris, 1971.
- Meier, G., „Keilschrifttexte nach Kopien von T. G. Pinches. Aus dem Nachlass veröffentlicht und bearbeitet. 10. Ritual für das Reisen über Land“, *AJO* 12, 1937-1939, 141-144.
- Michalowski, P., „Maybe Epic: the Origins and Reception of Sumerian Heroic Poetry“, Konstan, D., Raaflaub, K. A. (eds.), *Epic and History*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2010.

- Michalowski, P., „Presence at the Creation“, Abusch, T. et al (eds.), *Lingering Over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, Scholars Press, Atlanta, 1990, 381-96.
- Milgrom, J., *Leviticus 1-16*, Yale University Press, New Haven, 1998.
- Morgenstern, J., *The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion*, Book Tree, San Diego, 2002.
- Munnich, M. M., *The God Resheph in the Ancient Near East*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013.
- Münster, S., *Cosmographia Universalis - Briefe Collection and compendious extract of straüße and me/morable things, gathered oute of the Cosmographye of Sebastian Munster*, 1544, Early English Books Online Text Creation Partnership, 2011,  
<https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A07871.0001.001?rgn=main;view=fulltext>.
- Nemet-Nejat, K. R., *Daily Life in Ancient Mesopotamia*, Greenwood, Santa Barbara, Ca., 1998.
- Nickell, J., „The Sceptic-raping Demon of Zanzibar“, *Skeptical Briefs*, vol. 5, 4, 1995,  
[https://web.archive.org/web/20180413052602/https://www.csicop.org/sb/show/skeptic-raping\\_demon\\_of\\_zanzibar](https://web.archive.org/web/20180413052602/https://www.csicop.org/sb/show/skeptic-raping_demon_of_zanzibar).
- Nock, A. D., „Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments“, *Mnemosyne* 4-5, 1952, 177-213.
- Noegel, S. B., „Wordplay in the Song of Erra“, Heimpel, W., Frantz-Szabó, G. (eds.), *Strings and Threads: A Celebration of the Work of Anne Draffkorn Kilmer*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2011.
- Nuttall, Z., „A Note on Ancient Mexican Folk-Lore“, *The Journal of American Folklore* 8 (29), 1895, 117-129.
- Ornan, T., *The Triumph of the Symbol: Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*, Academic Press Fribourg and Vandenhoeck & Ruprecht Gottingen, Fribourg, 2005.
- Otto, E., *Die biographischen Inschriften der aegyptischen Spaetzeit*, Brill, Leiden, 1954.
- Paraiso, S., *The baleté book: A collection of demons, monsters, elves and dwarfs from the Philippine lower mythology*, Giraffe Books, Quezon City, 2003.
- Parpola, S., „The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy“, *JNES* 52, 3, 1993, 161-208.
- Pinch, G., *Handbook of Egyptian Mythology*, ABC-Clio, Santa Barbara-Denver-London, 2002.
- Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, British Museum Press, London, 1994.
- Pryke, L. M., *Ishtar*, Routledge, New York-London, 2017.
- Pyysiäinen, I., *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*, Brill, Leiden, 2001.
- Quack, J. F., „The so-called Pantheos on Polimorphic Deities in Late Egyptian Religion“, *Egyptus et Pannonia* 3, 2006, 175-186.
- Ranke, H., *Die aegyptische Personennamen I-II*, J. J. Augustin, Gluckstadt, 1935-1952.
- Redford, D. B., *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton University Press, New Jersey, 1992.
- Redmount, C. A., „Bitter Lives: Israel In and Out of Egypt“, Coogan, M. D. (ed.), *The Oxford History of the Biblical World*, Oxford University Press, Oxford, 2001, 59-89.
- Reinach, S., *Orpheus: A General History of Religions*, W. Heinemann, London - G. P. Putnam and Sons, New York, 1909.
- Reiner, E., „Plague amulets and house blessings“, *JNES* 19, 1960, 27-36.
- Riley, J., „Demon“, Van der Toorn, K., Becking, B., Van der Horst P. W. (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 235-240.

- Ritner, R. K., „O. Gardiner 363: A Spell Against Night Terrors“, *Journal of the American Research Center in Egypt* 27, 1990, 25-41.
- Ritner, R., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, The Oriental Institute, Chicago, 2008.
- Robertson Smith, W., *Lectures on the Religion of the Semites*, A. & C. Black, London, 1889.
- Roccati, A., „Demons as reflection of human society“, Kousoulis, P. (ed.), *Ancient Egyptian Demonology, Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic*, Peeters, Leuven, 2011, 89-96.
- Rogers, J. H., „Origins of the Ancient Astronomical Constellations: I: The Mesopotamian Traditions“, *Journal of the British Astronomical Association* 108, 1, 1998, 9-28.
- Römer, W., „Einige Beobachtungen zur Göttin Nini(n)sina auf Grund von Quellen der Ur III-Zeit und der altbabylonischen Periode“, Bergohf, K., Dietrich, M., Lorenz, O. (eds.), *Lišān mit[h]urti, Eine Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65 Geburtstag*, Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, Neukirchen-Vluyn, 1969, 279-305.
- Rondot, V., „Le naos de Domitien, Toutou et les sept fleches“, *BIFAO* 90, 1990, 303-337.
- Rundle Clark, R. T., *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, Thames and Hudson, London, 1991.
- Рудок, Н. Г., „Развитие формулы Мардук-Эа в III-II тыс. до н. э. 2005“, Dandamayeva, M., Kogan, L., Koslova, N., Medvedskaya, I. (eds.), *Эдубба вечна и постоянна, Proceedings of the Conference Held in Commemoration of the 90th Birthday of Igor Mikhailovich Diakonoff*, The State Hermitage Publishers, St. Petersburg, 222-234.
- Russell, J. M., „The Program of the Palace of Assurnasirpal II at Nimrud: Issues in the Research and Presentation of Assyrian Art“, *American Journal of Archaeology* 102, 1998, 665-715.
- Saint Athanasius, Meyer, R. T., *The Life of Saint Antony*, Newman Press, New York, 1978.
- Sanders, S. L., „The First Tour of Hell: from Neo-Assyrian Propaganda to Early Jewish Revelation“, *JANER* 9, 2009, 151-169.
- Саракинки, В., *Историја на стариот Исток*, Филозофски факултет, Скопје, 2017.
- Sass, D., *Slaughterers, Knife-Bearers and Plague-Bringers*, Master's thesis, Department of Ancient History, Faculty of Arts, Macquarie University, Sydney, 2014.
- Schipper, B., „Angels or Demons? Divine Messengers in Ancient Egypt“, Reiterer, F., Nicklas, T., Schopflin, K. (eds.), *Angels: The Concept of Celestial Beings: Origins, Development and Reception*, Walter de Gruyter, New York 2007.
- Schneider, T. J., *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2011.
- Scholl, S., *Der Papyrus Ebers: die größte Buchrolle zur Heilkunde Ägyptens*, Universitätsbibliothek Press, Leipzig, 2002.
- Schott, S., „Eine Kopfstütze des Neuen Reiches“, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 83, 1958, 141-144.
- Scurlock, J., *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*, Brill, Leiden, 2005.
- Selz, G., „Studies in Early Syncretism: the Development of the Pantheon in Lagaš, Examples for Inner-Sumerian Syncretism“, *Acta Sumerologica* 12, 1990, 111-142.
- Simpson, W. K., „The Letter to the Dead from the Tomb of Meru (N 3737) at Nag' ed-Deir“, *JEA* 52, 1966, 39-50.
- Sjöberg, Å. W., „A Hymn to dLama-sa6-ga“, *Journal of Cuneiform Studies* 26, 1974, 157-177.
- Sjöberg, Å. W., „A Hymn to Inana and her Self-Praise“, *JCS* 40, 1988, 165-186.

- Sjöberg, Å. W., „The Ape from the Mountain who Became the King of Isin“, Cohen, M. E., Snell, D. C., Weisberg, D. B. (eds.), *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, CDL Press, Bethesda, 1993, 211-220
- Smith, J. Z., „Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity“, *ANRW* 2, 16, 1, 1978, 425-439.
- Sonik, K., „Mesopotamian Conceptions of the Supernatural: A Taxonomy of Zwischenwesen“, *AfR* 14, 2013, 103-116.
- Sperber, D., *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Blackwell, Cambridge, 1996.
- Szpakowska, K., „Demons in Ancient Egypt“, *Religion Compass* 3, 5, 2009, 799-805.
- Szpakowska, K., „Demons in the Dark: Nightmares and other Nocturnal Enemies of Ancient Egypt“, Kousoulis, P. (ed.), *Ancient Egyptian Theology and Demonology: Studies on the Boundaries between the Divine and Demonic in Egyptian Magic*, Peeters, Leuven, 2011, 63-76.
- Szpakowska, K., „Feet of Fury: Demon Warrior Dancers of the New Kingdom“, Landgráfová, R., Mynářová, J. (eds.), *Rich and Great - Studies in Honour of Anthony J. Spalinger on the Occasion of his 70th Feast of Thoth*, Charles University in Prague - Faculty of Arts, Prague, 2016, 313-323.
- Szpakowska, K., „The Open Portal: Dreams and Divine Power in Pharaonic Egypt“, Noegel, S., Walker, J., Wheeler, B. (eds.), *Prayer, Magic and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, Penn State University Press, Philadelphia, 2003, 111-124.
- Tannahill, R., *Sex in History*, Stein and Day Publishers, New York, 1980.
- Tasman Napurrurla, M., *The Pangkarlangu and the Lost Child*, Working Title Press, Kingswood, 2002.
- Tawil, H., „Azazel, the Prince of the Steepe – a Comparative Study“, *ZAW* 92, 1980, 43-59.
- Te Velde, H., „Dämonen“, Helck, W., Westendorf, W. (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. I, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1975, 980-984.
- Te Velde, H., *Seth, God of Confusion - a study of his rule in Egyptian mythology and religion*, Brill, Martinus Nijhoff, 1967.
- Terramorsi, B., „La figure mythique du cauchemar - Une écrasante presence“, *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 11, 2004, 46-55.
- The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, vol. 1-26, Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 1956-2011.  
<<https://oi.uchicago.edu/research/publications/assyrian-dictionary-oriental-institute-university-chicago-cad>>.
- Thompson, S., *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*, Bloomington, Indiana University Press, 1955-1958.
- Tinney, S., „On the Curricular Setting of Sumerian Literature“, *Iraq* 61, 1999, 159-172.
- Todorovska, M., „A Brief Introduction to Some Aspects of the Origin of Evil ‘Incarnate’“, *Annuaire de la Faculté de Philosophie de l'Université „St. Cyrille et Methode“ de Skopje* 70, 2017, 67-78.
- Тодоровска, М., „Воведни забелешки за персонифицираната мудрост (Софија) и концептот за Логосот во античките извори“, *Зборник од меѓународната конференција „Света Софија – премудроста која си изгради дом“*, Охрид – Струга, 11-13 октомври 2019, Православен богословски факултет, Скопје, 2020, 157-176.
- Тодоровска, М., *Дијаболичната природа на светото*, Филозофски факултет, Скопје, 2016.
- Тодоровска, М., „Љубовта како грижа – односот меѓу верникот и светото“, *Зборник на трудови од Меѓународната научна конференција „За љубовта“*, Здружение за компара-

- тивна книжевност (ЗКММ) – Здружение на класични филолози „Антика“, Скопје, 2016, 247-268.
- Тодоровска, М., *Неискажливата природа на божественото*, Филозофски факултет, Скопје, 2020.
- Тодоровска, М., „Одредени аспекти од онтолошките системи на Апулеј и на Нумениј“, *Филозофска трибуна*, 41, 22-23, 2018, 175-195.
- Todorovska, M., „The Scapegoat: Ritual, Mechanism, Significance“, *Bible and Literature Conference, Context/Контекст – Review for Comparative Literature and Cultural Research* 16, 2017, 49-65.
- Tonietti, M. V., „Un incantesimo sumerico contro la Lamaštu“, *Orientalia* 48, 1979, 301–323.
- Traill Dennison, W., „Orkney Folklore. Sea Myths“, *The Scottish Antiquary, or, Northern Notes and Queries*, Vol. 5, No. 19 (1891), 130-133.
- Трубачев, О. Н. (ред.), *Этимологический словарь славянских языков, Праславянский лексический фонд*, Наука, Москва, 1990.
- Vandier, J., *La religion égyptienne*, PUF, Paris, 1949.
- Vanstiphout, H. L. J., „Sanctus Lugalbanda“, Abusch, T. (ed.), *Riches hidden in secret places: ancient Near Eastern studies in memory of Thorkild Jacobsen*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2002, 259-289.
- Vanstiphout, H. L. J., *Epics of the Sumerian Kings: the Matter of Aratta*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003.
- Verderame, L., „'Their Divinity is Different, Their Nature is Distinct!' Nature, Origin, and Features of Demons in Akkadian Literature“, *AJR* 14, 2013, 117-127.
- Verderame, L., „Il concetto di male nelle tradizioni dell'antica Mesopotamia“, Mura, G. (ed.), *Bene e male nelle religioni*, Aracne, Roma, 2014, 45-56.
- Verderame, L., „On the Early History of the Seven Demons (Sebetu)“, Kertai, D., Nieuwenhuys, O. (eds.), *From the Four Corners of the Earth: Studies in Iconography and Cultures of the Ancient Near East in Honour of F. A. M. Wiggermann*, Ugarit-Verlag, Münster, 2017, 283-296.
- Verderame, L., „Pleiades in Ancient Mesopotamia“, *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 16, 4, 2016, 109-117.
- Verderame, L., „The Seven Attendants of Hendursaĝa: A study of animal symbolism in Mesopotamian cultures“, Feliu, L., Karahashi, F., Rubio, G. (eds.), *The First Ninety Years: A Sumerian Celebration in Honor of Miguel Civil (SANER 12)*, De Gruyter, Berlin, 2017, 396-415.
- Von Deines, H., Westendorf, W., *Grundriss der Medizin der Alten Ägypter VII*, Wörterbuch der medizinischen Texte, erste Hälfte, Akademie Verlag, Berlin, 1961.
- West, D. R., „Gello and Lamia, Two Hellenic Daemons of Semitic Origin“, *Ugarit-Forschungen* 23, 1991, 361-368.
- Westendorf, W., *Handbuch der altägyptischen Medizin*, 1. Band, Brill, Leiden, 1999.
- Wiggermann, F. A. M., „Dogs, Pigs, Lamaštu, and the Breast-Feeding of Animals by Women“, Groneberg, B., Shehata, D., Weiershäuser, F., Zand, K. V. (eds.), *Von Göttern und Menschen - Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Groneberg*, Brill, Leiden-Boston, 2010, 407-414.
- Wiggermann, F. A. M., „Lamaštu, Daughter of Anu. A Profile“, Stol, M. (ed.), *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting, Cuneiform Monographs 14*, Styx Publications, Groningen, 2000, 217–252.

- Wiggermann, F. A. M., „Mischenwesen“, Ebeling, E., Meissner B. (eds.), *Reallexikons der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, B. 8, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1994, 222-246.
- Wiggermann, F. A. M., „Pazuzu“, *RLA* 10 (2003-2005), 372-381.
- Wiggermann, F. A. M., „Siebengötter“, Streck, M. P. (ed.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 9, Walter de Gruyter, Berlin, 2009, 459-466.
- Wiggermann, F. A. M., „The Four Winds and the Origins of Pazuzu“, Hazebos, J., Zgoll, A., Wilcke, C. (eds.), *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient Beiträge zu Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2007, 125-165.
- Wiggermann, F. A. M., „The Mesopotamian Pandemonium - A Provisional Census“, *SMSR* 77, 2/2011, 298-322.
- Wilkinson, R. H., „Demons“, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, Thames and Hudson, London, 2003, 81.
- Winter, I., „The Eyes Have It: Votive Statuary, Gilgamesh's Axe, and Cathected Viewing in the Ancient Near East“, Nelson R. S. (ed.), *Visuality Before and Beyond the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, 22-44.
- Wisnom, S., „Blood on the Wind and the Tablet of Destinies: Intertextuality in Anzû, *Enûma eliš*, and *Erra and Išum*“, *Journal of the American Oriental Society* 139.2, 2019, 269-286.
- Wolkstein, D., Kramer, S. N., *Inanna: Queen of Heaven and Earth – Her Stories and Hymns from Sumer*, Harper&Row Publishers, New York City, 1983.
- Wood, A., *Of Wing and Wheels: A Synthetic Study of the Biblical Cherubim*. Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2008.
- Wright, D. P., *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature* Scholars Press, Atlanta, 1987.
- Zandee, J., „Seth als Sturmgott“, *ZAS* 90, 1963, 144-156.
- Zatelli, I., „The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: the Evidence of two Eblaite Texts“, *Vetus Testamentum* 48, 1998, 254-263.
- Zolyomi, G., „*Hymns to Ninisina and Nergal on the Tablets Ash 19n.235 and Ni 9672*“, Baker, H. D., Robson, E., Zolyomi, G. (eds.), *Your Praise Is Sweet: A Memorial Volume for Jeremy Black from Students, Colleagues, and Friends*, British Institute for the Study of Iraq, London, 2010, 413-428.



*Издавач* Филозофски Факултет – Скопје  
*Уредник на изданието* проф. д-р Ратко Дуев  
*Рецензенти* проф. д-р Војислав Саракински  
проф. д-р Ратко Дуев  
*Идејно решение и корица* проф. д-р Марија Тодоровска  
*Лектура и коректура* Ивана Стојановска  
*Техничка обработка* Филозофски Факултет – Скопје  
*Печати* Европа 92 – Кочани  
*Тираж* 105

CIP - Каталогизација во публикација  
Национална и универзитетска библиотека „Св. Климент Охридски“,  
Скопје

2-167:ш.84(358)

2-167:ш.84(32)

398.41:ш.84(358)

398.41:ш.84(32)

ТОДОРОВСКА, Марија

Амбивалентноста на демонското во Месопотамија и во Стар Египет /  
Марија Тодоровска. - Скопје : Филозофски факултет, 2022. - 344 стр. ; 17 см

Фусноти кон текстот. - Библиографија: стр. 325-342. - Резиме

ISBN 978-608-238-225-8

а) Демони -- Претстави и верувања -- Амбивалентност -- Месопотамија б)  
Демони -- Претстави и верувања -- Амбивалентност -- Стар Египет

COBISS.MK-ID 58699269

© 2022 Филозофски факултет, Скопје.

Сите права за печатеното издание се заштитени.

Електронското издание подлежи на Creative Commons Attribution/ No Derivatives  
License, која дозволува преземање на делото со задолжително цитирање на  
изворот и на неговиот автор.