ANALIZA EGZEGETYCZNA

Demony mitologii mezopotamskiej w Biblii Hebrajskiej

Geneza i charakter procesu oddziaływań

Bp. Arkadiusz Andała

1 Demony mitologii mezopotamskiej w Biblii Hebrajskiej. Geneza i charakter procesu oddziaływań

Analiza egzegetyczna

1.1 Teza i zakres

Pytanie o „demony mitologii mezopotamskiej w Biblii" wymaga najpierw korekty samego sposobu postawienia problemu. Biblia Hebrajska nie zawiera przejętej z Babilonii lub Asyrii, gotowej i autonomicznej demonologii. Nie jest też zbiorem tekstów całkowicie odizolowanych od religijnego imaginarium starożytnego Bliskiego Wschodu. Trafniejsze jest stwierdzenie pośrednie: autorzy biblijni używali słów, figur, wzorów rytualnych i obrazów zagrożenia znanych w szerszym świecie semicko-mezopotamskim, lecz podporządkowywali je własnej wizji Boga, kultu i historii. W rezultacie podobne elementy nie funkcjonują w Biblii tak samo jak w mezopotamskich tekstach zaklęciowych, lecz zostają przeformułowane polemicznie, rytualnie i poetycko.

> ***Główna teza:*** *oddziaływanie mezopotamskie nie ma charakteru prostego „importu demonów", lecz* ***selektywnej transformacji wspólnego repertuaru starożytnego Bliskiego Wschodu****. W Biblii groźne byty i personifikacje zostają najczęściej pozbawione autonomii kultowej, związane z pustkowiem lub ruiną, a ostatecznie podporządkowane wyłącznemu panowaniu JHWH.*

W niniejszym studium określenie „Biblia" oznacza przede wszystkim Biblię Hebrajską, z pomocniczym uwzględnieniem Septuaginty jako wczesnego świadectwa recepcji. Z kolei „Mezopotamia" nie jest traktowana jako jednolita kultura: obejmuje długie dzieje tradycji sumeryjsko-akadyjskich, asyryjskich i babilońskich. Ponadto część najważniejszych analogii biblijnych — zwłaszcza Reszef — należy właściwiej do środowiska zachodniosemickiego, syryjskiego i ugaryckiego niż do Mezopotamii w ścisłym sensie. To rozróżnienie jest konieczne, ponieważ prosta oś „Babilon → Biblia" zaciera zarówno rolę Lewantu, jak i aktywną pracę izraelskich oraz judzkich tradentów.

Stopień wniosku	Znaczenie w dalszej analizie	Przykład
Silny	zbieżność leksykalna lub wyraźny, dobrze poświadczony kontekst historyczny	możliwe powiązanie hebrajskiego *šēdîm* z akadyjskim *šēdu*; późnobabilońskie środowisko mis inkantacyjnych
Prawdopodobny	podobieństwo słowa, funkcji i obrazu, lecz bez dowodu bezpośredniego zapożyczenia	*lilît* w Iz 34,14 a akadyjskie *lilītu*
Możliwy, lecz sporny	paralela wymaga kilku niepewnych	związek *rōbēṣ* w Rdz 4,7 z akadyjskim *rābiṣu*; konkretny status Azazela

Stopień wniosku	Znaczenie w dalszej analizie	Przykład
	kroków filologicznych lub historycznych	
Nieuprawniony	późniejsza tradycja zostaje anachronicznie wprowadzona do tekstu biblijnego	Lilith jako pierwsza żona Adama w egzegezie Iz 34,14; Azazel z 1 Henocha jako bezpośredni sens Kpł 16

1.2 1. Problem definicji: czym był „demon” w świecie starożytnym?

W nowożytnym, a zwłaszcza popularnochrześcijańskim użyciu „demon” oznacza z reguły osobowego, radykalnie złego przeciwnika Boga, należącego do spójnego królestwa ciemności. Taka definicja nie daje się bez reszty zastosować ani do Mezopotamii, ani do Biblii Hebrajskiej. Akadyjskie i sumeryjskie teksty posługują się wieloma nazwami: *udug/utukku*, *rābiṣu*, *asakku*, *alu*, *gallu*, *līlû*, *lilītu*, *Lamaštu* i innymi. Nazwy te nie oznaczają jednej klasy ontologicznej. Mogą nazywać sprawców choroby, ducha zmarłego, groźną istotę pustynną, byt progowy, wykonawcę decyzji bóstwa albo figurę włączoną w rytuał apotropaiczny. Również ich relacja do bogów nie jest jednakowa: niektóre są całkowicie złowrogie dla człowieka, inne ambiwalentne, a jeszcze inne działają w obrębie porządku ustanowionego przez bogów.[1] [2]

C. L. Crouch trafnie zwraca uwagę, że kategoria „demona jako z natury złego bytu” może zniekształcać źródła. W analizie akadyjskiego *rābiṣu* badaczka pokazuje, iż groźny byt niższego rzędu może być rozumiany jako wykonawca misji bożej, a nie niezależny buntownik przeciw najwyższemu bogu. „Zło” opisuje wtedy doświadczenie człowieka dotkniętego chorobą, nieszczęściem lub sądem, nie zaś absolutną moralną istotę sprawcy.[3] Ta obserwacja nie usuwa realności wyobrażeń o istotach atakujących ludzi, lecz wymaga ostrożności: w tekstach starożytnych groźba nadnaturalna bywa przede wszystkim **funkcją** w kosmicznym i rytualnym porządku.

Podobną ostrożność należy zachować wobec Biblii. Hebrajski nie posiada jednej technicznej nazwy odpowiadającej polskiemu słowu „demon”. Występują za to rozmaite terminy: *šēdîm* (Pwt 32,17; Ps 106,37), *śeʿîrîm* („kozły / kozłowate byty”; Kpł 17,7; Iz 13,21; 34,14), *lilît* (Iz 34,14), *ʿăzāʾzēl* (Kpł 16), a także personifikowane nazwy niszczycielskich plag: *deber*, *qeṭeb* i *rešep*. Ich status literacki jest zróżnicowany. *Šēdîm* pojawiają się w polemice przeciw ofiarom dla „nie-bogów”; Azazel w opisie rytuału oczyszczenia; *lilît* w katalogu mieszkańców ruin; zaś *deber*, *qeṭeb* i *rešep* w poezji, w której zaraza, spalenie i śmierć tworzą orszak lub narzędzia Boga. Nie można więc zaproponować jednej odpowiedzi dla całego materiału.[4] [5]

1.3 2. Mezopotamski horyzont porównawczy: choroba, próg, dom i rytuał

Najlepiej udokumentowanym obszarem mezopotamskiej demonologii jest praktyka obrony przed nieszczęściem. Teksty zaklęciowe, amulety i figurki nie budują abstrakcyjnego traktatu o złu, lecz odpowiadają na konkretne zagrożenia: gorączkę, bezsenność, duszność, komplikacje ciąży, połóg, śmierć dziecka, chorobę zwierząt, przekleństwo i czary. W tym świecie nieszczęście mogło mieć fizyczną przyczynę, ale jego zagadkowość i gwałtowność pozwalały ujmować je jako atak istoty lub siły nadludzkiej.

Odpowiedzią było rozpoznanie sprawcy, wypowiedzenie jego imienia, odwołanie się do wyższego bóstwa, wykonanie zaklęcia i zastosowanie materialnego środka ochronnego.1 2

Szczególnie wyrazistym przykładem jest Lamaštu. Kanoniczna seria zaklęć i rytuałów przeciw tej istocie należała do centralnych tekstów mezopotamskiej praktyki apotropaicznej. Lamaštu jest przedstawiana jako groźna żeńska istota zagrażająca ciężarnej, rodzącej i niemowlęciu, nieraz jako „córka Anu". Jej hybrydyczna ikonografia — lwie rysy, pazury, ptasie elementy i nagie piersi — wizualizuje naruszenie granic między ludzkim, zwierzęcym i boskim. Obiekty i teksty dotyczące Lamaštu pokazują, że dla mieszkańców Mezopotamii dom, łóżko porodowe, drzwi, okno i próg były przestrzeniami szczególnie narażonymi na wtargnięcie zagrożenia.6 7

W rytuałach przeciw Lamaštu i pokrewnym zagrożeniom stosowano figurki, węzły, amulety, zaklęcia oraz ochronne wizerunki Pazuzu. Zachowany opis rytuału przewiduje wykonanie figurki Lamaštu, umieszczenie jej przy chorym dziecku, a następnie wyniesienie i pogrzebanie jej poza domem lub przy murze. Inne zabiegi lokowały figurki psów przy progach i oknach, aby odpędzały zło.7 Nie dowodzi to, że każdy biblijny motyw pustyni, wyniesienia lub nieczystości pochodzi bezpośrednio z tekstów Lamaštu. Pokazuje jednak szeroko rozpowszechnioną logikę: zagrożenie jest lokalizowane, nazwane, materialnie odseparowane i odesłane poza chronioną przestrzeń.

To właśnie w tym punkcie widoczna staje się różnica biblijna. Kpł 16 zna akt wyniesienia win i nieczystości na pustkowie, a Ps 91 mówi o nocnych i dziennych groźbach. Jednak w opisach tych brak techniki właściwej mezopotamskiemu egzorcyzmowi: brak zaklęcia negocjującego z istotą, listy jej imion, figurki będącej zastępczym „ciałem" demona czy amuletu jako normatywnego środka obrony. Kpł 16 przedstawia liturgię sanktuarium JHWH, a Ps 91 opiera ochronę na zamieszkaniu „w ukryciu Najwyższego". Podobieństwo funkcji — usunięcie zła, zabezpieczenie przed chorobą — nie znosi odmiennej teologii sprawczości.7 8

1.4 3. Geneza kontaktu: nie jedna droga, lecz trzy nakładające się warstwy

Rozważanie wpływu wymaga odróżnienia co najmniej trzech poziomów. Pierwszym jest **wspólny zasób starożytnego Bliskiego Wschodu**. Języki semickie, handel, migracje, małżeństwa dynastyczne, służba wojskowa, administracja i praktyka skrybów sprawiały, że słowa oraz obrazy mogły krążyć długo przed ich zapisaniem w zachowanych tekstach. W takim horyzoncie podobieństwo terminu nie musi wskazywać na jednokierunkowe zapożyczenie. Może oznaczać wspólne dziedzictwo językowe, równoległy rozwój lub pośrednictwo kultur północnosyryjskich i kananejskich.

Drugą warstwą są **realne kontakty imperiale i skrybalne**. Od VIII w. przed Chr. królestwa Izraela i Judy pozostawały pod silnym naciskiem asyryjskim; następnie upadek Judy, deportacje i życie części elit w Babilonii stworzyły bezpośrednie warunki intensywniejszego kontaktu z kulturą akadyjską. Nie oznacza to automatycznie, że każdy później redagowany tekst powstał na wygnaniu albo że każdy motyw jest „babiloński". Oznacza natomiast, że autorzy i redaktorzy biblijni działali w świecie, w którym administracja, języki, tradycje mądrościowe i repertuary literackie Mezopotamii były dostępne, choć nierówno dla różnych grup społecznych.9 10

Trzecia warstwa to **późniejsza recepcja żydowska**. W okresie Drugiej Świątyni, a szczególnie w literaturze henochicznej, pismach qumrańskich, tradycjach rabinicznych i aramejskich misach inkantacyjnych z Babilonii, Azazel oraz Lilith zyskują znacznie wyraźniejsze biografie demoniczne. Jest

to rzeczywisty proces powstawania żydowskiej demonologii, ale nie może być cofany bezpośrednio do sensu Kpł 16 czy Iz 34. Trzeba zatem odróżnić **oddziaływanie na język Biblii** od **późniejszego użycia Biblii w środowisku babilońskiej magii i demonologii**.11 12

Warstwa procesu	Typ kontaktu	Co może wyjaśniać	Czego nie wolno z niej wyprowadzać
Wspólne środowisko semicko-bliskowschodnie	język, symbole, folklor, rytuały	podobieństwa nazw, pustyni, choroby, bytów progowych	tezy o konkretnym autorze kopiującym jeden tekst mezopotamski
Lewant, Ugarit, Syria	kultury zachodniosemickie i kanały handlowe	Reszefa, obrazy stepowe, część słownictwa religijnego	redukcji wszystkich analogii do Babilonu
Asyria i Babilonia	imperium, administracja, deportacje, skrybowie	intensyfikację kontaktu i możliwe zapożyczenia leksykalne	założenia, że cała Biblia jest produktem wygnania
Recepcja Drugiej Świątyni i późniejsza	interpretacja, przekład, magia, egzegeza	demonizację Azazela i rozwój Lilith	przypisania tych późnych cech tekstowi masoreckiemu

1.5 4. *Šēḏîm* i *śeʿîrîm*: polemika kultowa, nie mezopotamski katalog demonów

Najbliższym kandydatem na hebrajski wyraz o mezopotamskim tle jest *šēdîm*. Rzeczownik występuje w Biblii Hebrajskiej tylko dwa razy: w Pwt 32,17 oraz Ps 106,37. Pieśń Mojżesza mówi: „Składali ofiary *šēdîm*, nie-Bogu; bogom, których nie znali". Psalm natomiast, komentując bałwochwalstwo Izraela, stwierdza, że składano synów i córki w ofierze *šēdîm*. Kontekst obu miejsc jest jednoznacznie kultowy i polemiczny. Termin nie opisuje epizodu opętania ani samodzielnej mitologii, lecz delegitymizuje adresatów zakazanego kultu: to „nie-Bóg" w opozycji do JHWH.13

Etymologię *šēdîm* często łączy się z akadyjskim *šēdu*. Akadyjski termin może oznaczać ducha, geniusza lub istotę opiekuńczą; nie jest ograniczony do bytu z natury złego. Z tego powodu przejście od *šēdu* do biblijnych *šēdîm* nie jest prostym dowodem, że Izraelici przejęli wiarę w złe demony. Bardziej prawdopodobne jest, że znane słowo dla obcych bytów nadnaturalnych zostało w biblijnym dyskursie nacechowane negatywnie, ponieważ odnosiło się do obiektów ofiary poza wyłącznym kultem JHWH. Polemika nie zaprzecza więc koniecznie istnieniu cudzych mocy; odbiera im godność boską i legalność kultową.3 13

Ten przypadek dobrze ukazuje charakter procesu. Jeśli relacja *šēdîm* — *šēdu* jest poprawna, mamy do czynienia z możliwym przejęciem lub adaptacją **leksemu**, a nie z przejęciem całego mitu. Semantyka hebrajska dokonuje przesunięcia: byt, który w Mezopotamii może być także opiekuńczy, staje się w tekście

biblijnym nazwą obcych adresatów zakazanej ofiary. Monoteizm biblijny niekoniecznie tworzy słowo od zera; raczej reorganizuje jego wartość w obrębie sporu o wierność przymierzu.

Inny zespół tworzą *śeʿîrîm*, dosłownie „włochate kozły” albo „kozłowate istoty”. Kpł 17,7 zakazuje Izraelitom składania ofiar *śeʿîrîm*, za którymi „uprawiają nierząd”, a 2 Krn 11,15 wiąże ten termin z nieprawowitym kultem ustanowionym przez Jeroboama. W Iz 13,21 i 34,14 *śeʿîr* należy już do pejzażu opustoszałych ruin: woła do swego towarzysza pośród dzikich zwierząt, w miejscu, gdzie nie trwa ludzkie miasto. Tłumaczenie „kozłodemony” jest możliwe, lecz nie przymusowe; pole semantyczne obejmuje zarówno zwierzę, jak i wyobrażenie kozłowatego bytu pustyni.

Nie ma jednak dobrych podstaw, aby *śeʿîrîm* uznać przede wszystkim za „mezopotamskie demony”. Obraz kozy, satyra i dzikiego, włochatego mieszkańca pustkowi ma silne zakorzenienie w lokalnym świecie lewantyńskim oraz w biblijnej symbolice miejsc poza obozem i poza miastem. To, że późne przekłady i recepcja demonizują te istoty, jest ważnym świadectwem historii interpretacji, lecz nie rozstrzyga ich pierwotnego statusu. W analizie wpływów należy zatem przyjąć rozróżnienie: *šēdîm* są mocniejszym przykładem możliwego związku z akadyjskim słownictwem, *śeʿîrîm* natomiast ilustrują przede wszystkim biblijną topografię pustyni i nieuprawomocnionego kultu.5 6

1.6 5. Azazel w Kpł 16: rytualne usunięcie nieczystości, a nie ofiara dla demona

Rytuał z Kpł 16 należy do najczęściej przywoływanych tekstów w dyskusji o demonologii biblijnej. Dwa kozły stają „przed JHWH” przy wejściu do Namiotu Spotkania; Aaron losuje: „jeden los dla JHWH, drugi los dla Azazela” (Kpł 16,8). Kozioł dla JHWH zostaje złożony jako ofiara przebłagalna. Kozioł żywy jest natomiast przedstawiony przed JHWH, aby dokonać nad nim obrzędu przebłagania, po czym zostaje wysłany na pustynię. Kapłan wyznaje nad nim winy Izraela, a zwierzę „poniesie na sobie wszystkie ich nieprawości do ziemi odciętej” (16,21–22). Osoba prowadząca kozła następnie oczyszcza się przed powrotem do obozu.14

Składnia „dla JHWH / dla Azazela” sugeruje, że Azazel może być nazwą osobową. Równoległość nie przesądza jednak, że Azazel jest bóstwem równym JHWH ani że otrzymuje ofiarę. Zwierzę nie zostaje zabite na pustyni dla Azazela; zostaje odesłane poza sferę sanktuarium, obozu i uporządkowanej wspólnoty. Fundamentem rytuału jest oczyszczenie świątyni, kapłanów i ludu z nieczystości oraz grzechów, a nie negocjowanie z pustynnym przeciwnikiem Boga. Nawet jeśli tekst zakłada istnienie osobowej istoty lub konkretnego miejsca o nazwie Azazel, jej status w rytuale jest podrzędny wobec liturgii JHWH.6 14

W badaniach istnieją cztery główne rozwiązania. Pierwsze widzi w Azazelu pustynną istotę nadnaturalną, być może demona lub zdegradowane bóstwo. Drugie rozumie nazwę jako miejsce, zwłaszcza niedostępną, skalistą pustkowię. Trzecie wyprowadza sens z funkcji „kozła oddalenia”, choć szczegóły etymologii są sporne. Czwarte traktuje termin jako zachowaną nazwę własną, której pierwotne znaczenie zatarło się, lecz której funkcja w kompozycji pozostała czytelna: przeciwstawienie sanktuarium i chaosu pustyni. Egzegetycznie najbezpieczniej jest pozostawić otwarty referent nazwy, a pewny jest jej **rytualny skutek** — wyniesienie win poza obręb świętej wspólnoty.6 15

Septuaginta świadczy, że już tłumaczom greckim nazwa sprawiała trudność. W pierwszych wystąpieniach Kpł 16 używa form opartych na rdzeniu *apopomp-*, związanym z odpędzaniem lub odsyłaniem zła, a w wersecie 26 oddaje sens jako „dla wypuszczenia / odesłania” (*eis aphesis*). To nie jest dowód, że hebrajski

tekst nie znał postaci Azazela; jest to raczej świadectwo hermeneutycznej decyzji, aby rozumieć nazwę poprzez funkcję rytuału, a nie utrwalać niejasne imię własne. Późniejsze greckie i rabiniczne interpretacje jako „miejsca skalistego" idą podobnym tropem.14

Należy zwłaszcza oddzielić Kpł 16 od późniejszego Azazela z 1 Henocha 8–10. W literaturze henochicznej Azazel/Asael jest upadłym aniołem, nauczycielem przemocy, broni, ozdób i nieprawości; zostaje związany i wrzucony na pustynię. Opowieść ta twórczo rozwija elementy obecne w Kpł 16 — pustynię, wyniesienie grzechu i niezwykłą nazwę — ale nie jest prostym wyjaśnieniem intencji kapłańskiego rytuału. Kierunek zależności jest bardziej prawdopodobnie odwrotny: późniejsza tradycja odczytuje niejasny obrzęd przez mit upadłych istot i czyni z Azazela pełniejszą figurę kosmicznego zła.14 16

Porównanie z Mezopotamią ma tu wartość ograniczoną, lecz realną. Mezopotamskie rytuały znają usuwanie zagrożenia przez figurę zastępczą, przenoszenie zła i jego wyniesienie poza chronioną przestrzeń. Nie wolno jednak z tego wnioskować, że kozioł z Kpł 16 jest kopią figurki Lamaštu ani że Azazel jest akadyjskim demonem w hebrajskim przebraniu. Charakter biblijnej transformacji polega właśnie na tym, że rytuał oczyszczenia zostaje włączony do jedynego kultu JHWH i do teologii świętości, a nie do systemu egzorcyzmów specjalisty magicznego.

1.7 6. *Lilît* w Iz 34,14: nocna istota, ptak czy echo *lilītu*?

W przeciwieństwie do Azazela, *lilît* pojawia się w Biblii Hebrajskiej tylko raz. Iz 34 jest wyrocznią przeciw Edomowi. Obraz zniszczenia jest skrajny: ziemia przeobraża się w spaloną pustkowię, twierdze zarastają cierniem, a miejsce po ludziach zajmują dzikie zwierzęta i stworzenia związane z nocą. W wersecie 14 czytamy, że pustynne zwierzęta spotkają się z hienami, *śeʿîr* zawoła do swego towarzysza, a tam *lilît* „spocznie" i znajdzie dla siebie miejsce odpoczynku. Werset 15 kontynuuje katalog gniazdujących i rozmnażających się zwierząt. Najpierw trzeba więc zauważyć, że funkcją *lilît* w aktualnym tekście jest dopełnienie obrazu **totalnej desolacji**: ruiny nie są alternatywnym światem demonicznym, lecz anty-miastem, miejscem nieobecności ludzkiego życia i porządku politycznego.6 17

Związek z akadyjskimi terminami *līlû*, *lilītu* i *ardat-lilî* jest językowo oraz kulturowo prawdopodobny. W mezopotamskich źródłach nazwy te oznaczają różne, lecz pokrewne istoty i zagrożenia, kojarzone m.in. z nocą, wiatrem, erotyką, zaburzeniem relacji seksualnych lub niebezpieczeństwem dla rodziny. Ich obraz nie jest identyczny z Lamaštu. Szczególnie błędne byłoby połączenie wszystkich żeńskich bytów z jedną niezmienną „Lilith": tradycje *lilītu* i Lamaštu są odrębne, choć późniejsza wyobraźnia żydowska, magiczna i artystyczna wielokrotnie je łączyła.1 6

Czy zatem *lilît* w Iz 34,14 oznacza konkretną demonessę? Odpowiedź musi pozostać warunkowa. Za odczytaniem demonicznym przemawiają zbieżność fonetyczna z *lilītu*, żeńska forma oraz obecność w pejzażu nocnych, nieludzkich mieszkańców pustkowia. Za odczytaniem zoologicznym przemawia z kolei bezpośredni kontekst katalogu zwierząt, paralelizm z gniazdowaniem i rozmnażaniem się oraz niepewność, czy autor oczekiwał od odbiorcy rozpoznania określonej mezopotamskiej postaci. Judit M. Blair broni interpretacji „nocnego ptaka"; jest to potrzebny kontrgłos wobec automatycznego utożsamienia słowa z późniejszą Lilith.6

Najuczciwsza egzegeza zachowuje więc dwuznaczność: *lilît* może być nazwą nocnego stworzenia, której brzmienie i konotacje odwołują się do szerszego bliskowschodniego imaginarium istot nocnych. Nie należy jednak albo usuwać wszelkich nadnaturalnych skojarzeń, albo wprowadzać do tekstu pełną biografię Lilith. Sam werset nie mówi o uwodzeniu mężczyzn, zabijaniu niemowląt, nieposłuszeństwie wobec

Adama ani o konflikcie Lilith z aniołami. Wszystkie te motywy pochodzą z późniejszych warstw tradycji i mają własną historię.6 18

Septuaginta dobrze ukazuje twórczą trudność przekładu. Grecki tekst Iz 34,14 nie transliteruje *lilît*, lecz przeobraża cały katalog w język *daimonia* i fantastycznych *onokentauroi* („osłocentaurów"). Wersja grecka nie stanowi neutralnego słownika hebrajskich nazw zwierząt; świadczy, że tłumacze lub tradycja przekładowa odczytali pejzaż ruin poprzez znane im kategorie demonów i hybryd. Między tekstem masoreckim a LXX zachodzi zatem istotna różnica: hebrajski zachowuje pojedynczy, niejasny termin *lilît*, podczas gdy greka demonizuje i mitologizuje krajobraz szerzej.17

> *„Tam lilît odpocznie i znajdzie dla siebie miejsce spoczynku" (Iz 34,14, przekład sensu tekstu hebrajskiego). Nie jest to definicja jej natury; jest to element poetyckiego obrazu świata po sądzie.17*

1.8 7. *Deber*, *qeṭeb* i *rešep*: choroba jako osoba, lecz nie niezależny przeciwnik

Najbardziej złożony zespół tworzą *deber*, *qeṭeb* i *rešep*. Słowa te bywają tłumaczone odpowiednio jako „zaraza", „niszcząca plaga / zagłada" i „płomień, strzała, paląca zaraza". W pewnych kontekstach — zwłaszcza Pwt 32,24; Ps 91,3.6; Ha 3,5; Oz 13,14 — są tak silnie spersonifikowane, że część badaczy widzi w nich ślady dawnych bóstw lub demonów choroby. Inni podkreślają, że chodzi o metaforyczne personifikacje skutków sądu. Spór jest istotny, ale nie należy go rozstrzygać metodą „albo czysta metafora, albo pełnoprawny demon". Starożytna poezja może używać istotnej personifikacji bez tworzenia autonomicznego panteonu.5 19

Deber występuje w Biblii wielokrotnie, przede wszystkim w katalogach katastrof obok miecza i głodu. W Jeremiaszu i Ezechielu oznacza niszczycielską chorobę lub zarazę jako narzędzie kary za niewierność. W tych kontekstach jest zazwyczaj rzeczownikiem opisującym nieszczęście, lecz nieszczęście nie jest bezosobową przypadkowością: JHWH je „posyła". W Ha 3,5 obraz staje się bardziej dynamiczny: „Przed Nim kroczy *deber*, a za Jego stopami wychodzi *rešep*". Scena należy do hymnu teofanicznego, w którym JHWH przybywa jako boski wojownik i porusza góry oraz narody. Zaraza i niszczący żar tworzą jego orszak.5 19

To ujęcie ma wyraźne analogie w literaturach starożytnego Bliskiego Wschodu, gdzie choroba, zaraza albo uosobiona katastrofa mogą towarzyszyć wielkiemu bóstwu. Analogia nie prowadzi jednak do politeizmu w tekście Habakuka. Wręcz przeciwnie: wiersz konstruuje hierarchię. *Deber* nie podejmuje samodzielnej decyzji, nie otrzymuje kultu i nie staje do walki z JHWH; „idzie przed Nim". Nawet jeśli słownictwo zachowuje ślad starszego wyobrażenia, zostaje ono zintegrowane z językiem teofanii. To przykład nie tyle prostego „odmitologizowania", ile **rekompozycji mitu jako poezji o panowaniu JHWH**.5 19

W Ps 91 sytuacja jest jeszcze subtelniejsza. Psalm zapewnia osobę, która przebywa pod ochroną Najwyższego, że nie będzie się lękać „strachu nocy", „strzały lecącej za dnia", *deber* „kroczącego w mroku" ani *qeṭeb* „pustoszącego w południe" (Ps 91,5–6). Cztery zagrożenia tworzą rytmiczną serię: noc i dzień, powietrze i ruch, choroba oraz katastrofa. W wielu społeczeństwach starożytnych taka enumeracja mogła przywoływać konkretne demony pór dnia lub choroby. Nie ma jednak potrzeby przesądzać, że każdy wyraz był imieniem własnym. Kluczowy jest rezultat: bezpieczeństwo nie polega na poznaniu imienia demona, lecz na relacji z Bogiem, który jest „ucieczką i twierdzą".5 19

Qeṭeb występuje zaledwie cztery razy: Pwt 32,24; Ps 91,6; Iz 28,2; Oz 13,14. Jego etymologia i dokładne znaczenie pozostają niepewne. W Iz 28,2 przypomina gwałtowny deszcz i niszczącą powódź; w Ps 91 oznacza południową plagę; w Oz 13,14 jest w paralelizmie z *deber* w mowie skierowanej do Śmierci i Szeolu. Zbieżność nie uzasadnia automatycznego postulowania „demona Qeteba" o jednolitej biografii. Bardziej prawdopodobne jest, że poetyckie słowo na zagładę może przyjmować osobową dynamikę zależnie od kontekstu. Taką ostrożną ocenę proponują zarówno Blair, jak i nowsze badanie semantyczne Jancovica.6 19
Szczególnej uwagi wymaga *rešep*. Poza Biblią Reszef jest dobrze poświadczonym bóstwem zachodniosemickim, znanym z Ebli, Ugarit, Fenicji i Egiptu; wiązano go z wojną, żarem, strzałami, chorobą oraz ochroną królewską. Ugaryckie listy bóstw zestawiają go z akadyjskim Nergalem, co otwiera drogę do porównań mezopotamskich, ale nie pozwala zredukować Reszefa do akadyjskiego „demona zarazy". Jest przede wszystkim bogiem o wielorakich funkcjach, nie prostym odpowiednikiem diabelskiej figury.19
W Biblii *rešep* jest również wieloznaczny. Może oznaczać ogniste strzały (Ps 76,4), płomień miłości (Pnp 8,6), iskry lecące w górę (Hi 5,7), a w Pwt 32,24 i Ha 3,5 — niszczącą, być może zarazową siłę. Właśnie wielość użyć osłabia pogląd, że w każdym miejscu mamy do czynienia z ukrytym imieniem bóstwa. Zarazem fakt, że *rešep* w Ha 3,5 występuje obok *deber* w orszaku JHWH, a w Pwt 32,24 obok *qeṭeb*, pozwala rozpoznać świadome korzystanie z obrazów o numinotycznej intensywności. Autor nie usuwa tych obrazów z języka; używa ich, aby powiedzieć, że nawet najgroźniejszy żar, zaraza i śmierć są dyspozycyjne wobec Boga Izraela.6 19

1.9 8. *Rābiṣu* a Rdz 4,7: granice argumentu filologicznego

Rdz 4,7 zawiera zagadkowe zdanie skierowane do Kaina: „grzech leży / czai się u drzwi; ku tobie jest jego pragnienie, lecz ty masz nad nim panować". Hebrajski imiesłów *rōbēṣ* („leżący, czający się") bywa porównywany z akadyjskim *rābiṣu*, nazwą istoty czyhającej, związanej z progiem, wiatrem lub atakiem. Porównanie ma pewną atrakcyjność: scena przy drzwiach, zagrożenie oczekujące na człowieka i semicka bliskość rdzenia tworzą łańcuch skojarzeń. Crouch proponuje, by akadyjskie teksty traktować jako pomoc w odczytaniu funkcjonalnego charakteru zagrożenia, a nie jako dowód, że Rdz 4,7 opisuje demona o jednoznacznie złej naturze.3
Mimo to należy zachować powściągliwość. Podmiotem hebrajskiego zdania jest przede wszystkim „grzech" (*ḥaṭṭāʾt*), a nie imiennie nazwana istota. Gramatyczna niejednoznaczność może sygnalizować obraz drapieżnika lub siły uosobionej, ale sama nie dowodzi zapożyczenia akadyjskiej demonologii. Najbardziej wartościowe w tej paraleli jest nie to, że „odkrywa ukrytego demona", lecz to, że przypomina o starożytnym doświadczeniu progu: drzwi są punktem granicznym, gdzie chaos, choroba, zły los i społeczna przemoc mogą „czekać", aby wtargnąć do uporządkowanego świata. W Rdz 4 tekst przenosi ten obraz na płaszczyznę etyczną. Kain nie ma odprawić rytuału, lecz zapanować nad grzechem.3

1.10 9. Cztery mechanizmy biblijnej transformacji

Analizowany materiał nie tworzy jednolitej ścieżki rozwoju, ale można wyróżnić cztery powtarzające się mechanizmy. Pierwszym jest **polemizacja kultowa**. *Šēdîm* nie są opisani od środka jako grupa demonów, lecz z perspektywy wyłącznej lojalności wobec JHWH. Termin staje się etykietą dla obcych adresatów zakazanej ofiary. Pytanie ontologiczne — „czy oni istnieją?" — jest wtórne wobec pytania przymierza — „komu wolno składać ofiarę?".13

Drugim mechanizmem jest **topograficzne wygnanie chaosu**. Pustynia, „ziemia odcięta", ruiny Edomu oraz nocne pustkowia są miejscami, do których odsyła się winę albo w których zamieszkują istoty nieprzynależne do uporządkowanego miasta i sanktuarium. Azazel oraz *lilît* działają w tym rejestrze inaczej: pierwszy przez rytuał usunięcia, druga przez obraz poetyckiej desolacji. W obu przypadkach pustkowie nie stanowi równoległego królestwa zła o sile symetrycznej wobec Boga. Jest raczej negatywną przestrzenią poza świętością, ładem i ludzką ochroną.

Trzecim jest **personifikacja negatywnej mocy**. *Deber*, *qeṭeb* i *rešep* nie są jedynie abstrakcyjnymi słowami, ponieważ teksty każą im iść, kroczyć, pustoszyć, atakować lub towarzyszyć Bogu. Nie są jednak w tych tekstach autonomicznymi postaciami o własnych kultach i narracjach. Ich „osobowość" jest poetycka oraz funkcjonalna: uobecnia grozę choroby i zniszczenia, a jednocześnie pozwala ukazać ją jako siłę poddaną Bogu. To znacznie bardziej złożone niż proste określenie „demon" albo „metafora".5 19

Czwarty mechanizm to **monoteizująca hierarchizacja**. Biblia Hebrajska niekoniecznie usuwa wszelkie ślady bytów niższych, aniołów, duchów, potworów chaosu czy obcych bóstw. Wielokrotnie umieszcza je jednak na niższym poziomie: są „nie-bogami", elementami krajobrazu, agentami sądu albo nazwami nieczystości usuwanej sprzed oblicza JHWH. W tej perspektywie najważniejsza różnica wobec wielu mezopotamskich tekstów nie polega na braku groźnych istot, lecz na reorganizacji ich władzy. Mezopotamski *āšipu* musi rozpoznać i odpierać wiele zagrożeń za pomocą wyspecjalizowanych rytuałów; biblijny poeta może nazwać zarazę i południową zagładę, ale wyznaje, że człowiek znajduje bezpieczeństwo w Bogu.2 5

Element	Środowisko mezopotamskie	Biblia Hebrajska	Charakter transformacji
Choroba i nieszczęście	możliwy atak wielu istot; diagnoza i egzorcyzm	zaraza jako katastrofa, czasem agent sądu JHWH	podporządkowanie sprawczości Bogu
Dom i próg	amulety, figurki, zaklęcia, ochrona przed wtargnięciem	próg jako obraz groźby; brak normatywnego katalogu egzorcyzmów	etyzacja i literacka personifikacja
Pustkowie	miejsce oddalenia, niebezpieczeństwa i bytów obcych	Azazel, ruiny Edomu, *śeʿîrîm*, *lilît*	symboliczne przeciwieństwo sanktuarium i miasta
Imiona istot	znajomość nazwy jest częścią kontroli rytualnej	nazwy są rzadkie, niejasne i nie tworzą praktycznego podręcznika magii	ograniczenie systemu demonologicznego
Bóstwo i zło	złożona sieć bogów, demonów i specjalistów rytualnych	JHWH jako najwyższy sędzia, obrońca i źródło ocalenia	monoteizująca hierarchizacja

1.11 10. Późniejsza demonizacja: dlaczego Azazel i Lilith wydają się bardziej „biblijni", niż są

Dla współczesnego czytelnika Azazel i Lilith są niemal automatycznie demonami. Wynika to z potężnej historii recepcji. Azazel zyskał postać upadłego anioła, nauczyciela zła i pustynnego więźnia w tekstach Drugiej Świątyni; później stał się figurą bliską diabłu. Lilith natomiast została rozbudowana w tradycjach rabinicznych i magicznych jako nocna napastniczka, zagrożenie dla rodzących i dzieci, a w średniowiecznym *Alfabecie Ben Syry* otrzymała opowieść o konflikcie z Adamem. W późnej starożytności żydowskie misy inkantacyjne z Babilonii pokazują, że imiona i teksty biblijne uczestniczyły w świecie praktyk ochronnych o wyraźnym mezopotamskim dziedzictwie.14 20

Nie jest to jednak powód, aby ignorować tekst biblijny. Przeciwnie, późniejsza recepcja dowodzi, że jego ciemne, niejasne i sugestywne figury miały ogromny potencjał interpretacyjny. Kpł 16 dostarczył schematu pustyni oraz przeniesienia win; Iz 34,14 — enigmatycznego żeńskiego imienia nocnego; Rdz 6,1–4 — możliwego punktu wyjścia dla mitów o upadłych aniołach; Ps 91 — języka obrony przed nocnym i dziennym zagrożeniem. Późne teksty nie są zatem bezwartościowym dodatkiem, lecz świadectwem **dalszego życia** biblijnych obrazów. Błędem jest tylko zastąpienie nimi ich znaczenia w pierwotnym kontekście.

W tym świetle proces ma charakter dwukierunkowy. Z jednej strony starożytne środowisko Mezopotamii i Lewantu dostarczało Biblii słów oraz obrazów rozpoznawalnych dla odbiorców. Z drugiej strony sama Biblia, przepracowawszy te obrazy w teologii JHWH, stała się później zasobem, z którego żydowskie i chrześcijańskie demonologie tworzyły bardziej rozwinięte figury. Nie mamy zatem tylko „wpływu Mezopotamii na Biblię"; mamy długą historię wzajemnego przetwarzania tradycji w regionie.

1.12 Zakończenie

Egzegetyczna odpowiedź na pytanie o demony mitologii mezopotamskiej w Biblii Hebrajskiej musi odrzucić dwa uproszczenia. Pierwsze mówi, że Biblia nie zna żadnych demonów, ponieważ jest monoteistyczna. Drugie głosi, że wszystkie trudne terminy są dowodami na ukrytą, wypartą demonologię babilońską. Pierwsze nie dostrzega realnej obecności groźnych istot, personifikacji, pustynnych nazw i polemik kultowych; drugie nie czyta dostatecznie uważnie funkcji tych elementów w konkretnych tekstach.

Najsilniejszy wynik porównania jest następujący. Biblia pozostaje w dialogu z religijnym językiem starożytnego Bliskiego Wschodu: możliwe mezopotamskie tło *šēdîm*, prawdopodobny związek *lilît* z rodziną *lilītu*, mezopotamsko-zachodniosemickie analogie do personifikacji chorób, a także wspólna logika rytuałów oddalenia wskazują na prawdziwe kontakty kulturowe. Jednak każdym z tych elementów tekst biblijny rozporządza inaczej niż mezopotamski rytuał zaklęciowy. *Šēdîm* są „nie-bogami" obcego kultu; Azazel jest funkcją rytuału oczyszczenia, nie odbiorcą ofiary; *lilît* zamieszkuje literackie ruiny; *deber*, *qeṭeb* i *rešep* uobecniają grozę, lecz wędrują w cieniu Boga wojownika.

> ***Charakter procesu jest zatem selektywny, polemiczny i teologiczny.*** *Wspólne motywy nie zostają wymazane, lecz przestawione w nowej hierarchii. Nie są samodzielnymi władzami, z którymi człowiek musi handlować poprzez magię; są nazwami, obrazami albo agentami granicznymi w świecie, którego ostatecznym Panem pozostaje JHWH.*

Właśnie ta transformacja — a nie proste zapożyczenie — najlepiej wyjaśnia zarazem podobieństwo i różnicę między mezopotamską demonologią a Biblią Hebrajską.

1.13 Bibliografia i źródła