Mezopotamska ikonografia demonów a „strachy nocne” poezji hebrajskiej

Abstrakt

Artykuł analizuje relację między mezopotamską ikonografią demonów — ze szczególnym uwzględnieniem Lamasztu i Pazuzu — a motywem „strachu nocnego” w poezji hebrajskiej, reprezentowanym przez Ps 91. Na podstawie materiału ikonograficznego i archeologicznego oraz analizy języko-literackiej pokazuję, że wspólne środowisko kulturowe starożytnego Bliskiego Wschodu kreowało podobne schematy wyobrażeń zagrożeń nocnych, chorób i niebezpieczeństw dla kobiet i dzieci. Niemniej brak jest bezpośredniego świadectwa przeniesienia konkretnych postaci demonicznych — takich jak Pazuzu czy Lamasztu — do Biblii Hebrajskiej. Psalm 91 posługuje się poetycką personifikacją niewidzialnego napastnika, zachowując jednocześnie teologiczną perspektywę zaufania do jedynego Boga, a nie mechanizmu magicznej ochrony.

Słowa kluczowe

Lamasztu, Pazuzu, Ps 91, paḥad lājlāh, mezopotamska ikonografia, apotropeia, kultura bliskowschodnia

---

1. Wprowadzenie: problematyka i metoda

Zainteresowanie relacją między obrazowością mezopotamską a poetyką hebrajską wynika z prostego faktu: w przestrzeni północnego Lewantu i Mezopotamii istniał długi okres kulturowych kontaktów, handlu i przemieszczeń materialnych, dzięki którym pewne motywy ikonograficzne i rytualne mogły krążyć poza swoim miejscem powstania. Badanie to nie polega więc na automatycznym wykazywaniu „zapożyczeń’’ w sensie transferu nazwy czy postaci, lecz na rozróżnieniu dwu poziomów: (a) wspólnego środowiska symbolicznego, w którym noc, choroba, wiatr i zagrożenia macierzyńskie były wiązane z działaniem niewidzialnych napastników; (b) bezpośredniego, identyfikowalnego zapożyczenia ikonograficznego lub terminologicznego. Metodologicznie łączenie ikonografii (amuletów, plakietek) z analizą tekstu hebrajskiego wymaga ostrożności: obrazy i teksty operują innymi środkami wyrazu i pełnią różne funkcje społeczno-rytualne. Niniejsze rozdziały odnajdują punkty styczne tych sfer, unikając jednak redukcji jednej tradycji do drugiej[12].

2. Lamasztu — ikonografia nocnej napastniczki

W ikonografii mezopotamskiej Lamasztu funkcjonuje jako żeńska istota demoniczna związana z zagrożeniami okresu okołoporodowego i wczesnego dzieciństwa. Teksty klinowe i amulety przedstawiają ją jako hybrydę — z elementami zwierzęcymi i ludzkimi — co w symbolice mezopotamskiej sygnalizuje przekroczenie porządku stworzenia i manifestuje groźbę biologiczną oraz społeczno-rytualną. Obraz Lamasztu skupia się na namierzaniu ofiar: kobiet w ciąży, rodzących, niemowląt, osób gorączkujących i bezbronnych śpiących. W tradycji przypisywano jej rolę sprawczą w poronieniach, utracie pokarmu, gorączkach, koszmarach oraz śmierci niemowląt[3].

Ikonograficzne atrybuty Lamasztu — które dokumentują liczne plakietki ochronne i gliniane amulety — obejmują cechy takie jak lwi czy psi pysk, ośle uszy i zęby, ptasie szpony, owłosione lub zwierzęce ciało, trzymanie węży czy sceny stojącej lub klęczącej na ośle. Równie znamienna jest seria przedstawień, w których Lamasztu „oddala się'' łodzią do świata podziemnego lub karmi piersią zwierzęta w odwróconym akcie macierzyńskim — obraz macierzyństwa przekształconego w zabójczą siłę. Ta hybrydyczność pełniła funkcję semantyczną: materializowała chaos i śmiertelną naturę zagrożenia[4].

Plakietki z wizerunkiem Lamasztu miały charakter leczniczo-apotropaiczny; służyły jako środki przeciwdziałania jej szkodliwemu działaniu. W praktyce rytualnej stosowano też przeciwobrazki i inskrypcje, które miały zneutralizować lub wydalić demonę z domu chorego bądź z kobiety rodzącej[5].

3. Pazuzu — groźny demon używany przeciw innemu demonowi

Pazuzu reprezentuje inny typ bytów mezopotamskich: groźną, apotropaiczną figurę związanych z niszczycielskimi wiatrami, epidemiami i suszami. Ikonograficznie Pazuzu łączył cechy bestialne — psią lub lwio-psią twarz, wyłupiaste oczy, rogi, skrzydła, łuskowate ciało i szponiaste kończyny — z charakterystycznymi detalami, jak wężowy element przy genitaliach. Jego wizerunek był wyrazisty, często przerażający, ale w praktyce stanowił instrument ochrony. W myśleniu apotropaicznym odnajdujemy tu klasyczną logikę: groźną moc można było rytualnie skierować przeciw jeszcze groźniejszej mocy, stawiając „demonowi demona'' jako przeciwdziałanie[6].

Stosowanie Pazuzu jako środka ochronnego dokumentują znaleziska amuletów z jego głową bądź postacią, które umieszczano przy łożach kobiet i dzieci. Praktyka ta ma wyraźny kontekst mezopotamski, ale istotne jest również świadectwo materialne z Lewantu: przedmioty ikonograficzne i amulety związane z mezopotamskimi postaciami ochronnymi odnaleziono w warstwach archeologicznych południowego Lewantu, w tym na stanowisku Bet Szean.

Obecność takich artefaktów świadczy o materialnej obecności motywów ikonograficznych Mezopotamii na południowym brzegu Lewantu, bez jednak koniecznego dowodu na literackie przejęcie konkretnych imion czy koncepcji demonologicznych do Biblii Hebrajskiej[78].

Schemat apotropaiczny, którego Pazuzu był jednym z wyrazów, pokazuje, że w regionie istniało subtelne rozróżnienie między „złą" postacią jako celem działania a „złą" postacią jako instrumentem ochrony. To rozróżnienie bywa myląco tłumaczone w popularnych rekonstrukcjach; w rzeczywistości nie obowiązywał tu prosty dualizm „dobry–zły"[9].

4. „Strach nocny" w Ps 91: język, obrazy i teologia

Psalm 91, wersety 5–6, tworzą gęsty katalog zagrożeń: „Nie ulękniesz się strachu nocnego, ani strzały lecącej za dnia, ani zarazy kroczącej w ciemności, ani zagłady pustoszącej w południe". Centralne dla tej analizy jest wyrażenie hebrajskie פַּחַד לָיְלָה (paḥad lājlāh), tłumaczone zwykle jako „strach nocny'' lub „groza nocna''. Słowo paḥad samo w sobie nie jest imieniem demonicznym; jego semantyka obejmuje subiektywny lęk, nagłe niebezpieczeństwo, przedmiot wzbudzający grozę, a także, w kontekstach narracyjnych i poetyckich, niewidzialnego napastnika poruszającego się nocą. Leksykalne ujęcie potwierdzają klasyczne słowniki hebrajskie (BDB, HALOT) i współczesne komentarze psalmów[1011].

Kolejny obraz — „zaraza krocząca w ciemności" (דֶּבֶר — deber) — jawi się jako personifikacja zagrożenia. Daber pojawia się w Biblii jako potęga zarazy czy plagi, poruszająca się jak żywy byt. W poetyce psalmicznej taka personifikacja służy antropomorfizacji i upoetycznieniu nieszczęścia: zagrożenie nie jest opisane jako bezosobowe zjawisko, lecz jako byt, który „chodzi'' i zagraża. Ten sposób przedstawienia jest kompatybilny z logiką mezopotamskiej ikonografii, gdzie nieszczęście ma cechy napastnika. Jednak w Biblii Hebrajskiej — i w Ps 91 szczególnie — poetyczna personifikacja nie implikuje mitologicznej biografii ani rozbudowanej demonologii; funkcją tekstu jest wezwanie do zaufania wobec JHWH, który opiekuje się i chroni[12].

Warto podkreślić aspekt teologiczny: Psalm 91 nie formułuje rytuału apotropaicznego ani receptury ochronnej bazującej na magicznym „przywołaniu'' postaci. Poeta wznosi deklarację przymierza i zaufania. W literaturze interpretacyjnej uwypuklono dwa plany: obrazowy repertuar zagrożeń i teologiczne zaufanie do Boga jako jedynego źródła bezpieczeństwa. Różnica między praktyką amuletową (skierowanie mocy jednego bytu przeciw drugiemu) a teologiczną proklamacją psalmiczną jest tu zasadnicza i powinna być wyraźnie rozdzielona w analizie porównawczej[1314].

5. Od obrazu demona do poetyckiej personifikacji — porównanie i implikacje interpretacyjne

Różnica między mezopotamską ikonografią a izraelską poetyką polega nie tyle na treści lęku — noc, choroba, utrata dzieci — ile na sposobie jego przedstawienia i funkcji społeczno-rytualnej. W krótkim porządku:

- Wspólne motywy kulturowe: zarówno w Mezopotamii, jak i w kręgach kultury starohebrajskiej noc łączono z zagrożeniami fizycznymi (napad, dzikie zwierzęta), medycznymi (gorączka, zaraza) i psychologicznymi (koszmary, paraliż senny). Motyw zagrożenia wobec kobiet w ciąży i niemowląt jest szczególnie silny i szeroko udokumentowany w źródłach ikonograficznych i tekstowych[15].
- Różne funkcje przedstawień: w Mezopotamii wyobrażenia Lamasztu i Pazuzu mają praktyczne zastosowanie w apotropeiach i rytuałach leczniczych; u Izraelitów psalmy używają personifikacji jako środka literackiego i teologicznego wyznania — ochrona pochodzi od Boga, nie od samego amuletu[16].
- Materialne kontakty ≠ tekstualne zapożyczenie: obecność amuletów i ikonografii mezopotamskiej w południowym Lewancie dowodzi materialnych powiązań i przepływu symboli. Nie daje to jednak automatycznego dowodu na to, że autorzy psalmów czerpali bezpośrednio imię czy kult Lamasztu albo Pazuzu. Obecność wzorca obrazowego w przestrzeni kulturowej mogła jedynie zbudować wspólny repertuar figur i metafor, które poeci hebrajscy reorganizowali w inny dyskurs religijny[17].

Z interpretacyjnego punktu widzenia podkreślić należy ostrożność hermeneutyczną: analogie między obrazami mezopotamskimi a frazeologią biblijną są ważne dla zrozumienia kontekstu emocjonalnego i symbolicznego starożytnego świata, lecz nie powinny prowadzić do uproszczonych wniosków o bezpośrednim przeniesieniu konkretnych demonów do Biblii Hebrajskiej. Wreszcie, z perspektywy teologicznej, Ps 91 pozostaje tekstem, w którym centralne miejsce zajmuje zaufanie do jedynego Boga-Opiekuna. Nawet jeśli poeta korzysta z personifikacji „strachu nocnego” i „zarazy”, czyni to po to, by uwypuklić wyższość boskiej opieki nad siłami zła, a nie by skodyfikować magiczny repertuar ochronny porównywalny z mezopotamskimi amuletami[18].

6. Nocne wizje i ich język w literaturze biblijnej

Opis doświadczeń nocnych w Księdze Hioba konstytuuje jedno z najbardziej sugestywnych przedstawień przesytu lęku, które wcześniej w kulturach mezopotamskich mogło być hermeneutycznie upakowane w postaci określonego demona. Elifazowe widzenie (Hi 4,13–16)

oraz skarga Hioba na noce (Hi 7,14) budują obraz zagrożenia, które pojawia się w godzinach snu: sen lub stan półsenny, uczucie paraliżu i przerażenia, obecność niewidzialnej istoty i głos dobiegający z ciemności. Taki repertuar doświadczeń pokrywa się ze źródłami mezopotamskimi, w których nocne napaści były opisywane zarówno w terminologii rytualnej jak i demonicznej. Nie wynika stąd jednak automatyczne utożsamienie jednego tekstu z konkretną postacią z Mezopotamii. Różnica metodologiczna ma tutaj zasadnicze znaczenie: Biblia przejmuje elementy wspólnego pola wyobraźni — noc jako czas szczególnego zagrożenia, ciało jako miejsce ataku — niekoniecznie zaś konkretne wizerunki lub imiona, jeśli brak jest historycznych świadectw bezpośredniego zapożyczenia.1

Warto zwrócić uwagę na język działań demonicznych w tekstach hebrajskich. Zagrożenie częściej opisane jest poprzez czynność niż przez statyczny opis wyglądu: „chodzi", „lata", „pustoszy", „strzela jak strzała". Taka dynamika ukazuje lęk jako czynne zło w świecie, a nie jedynie jako rzecz do rozpoznania i zawieszenia na emblemacie. Równocześnie pewne byty, jak w przypadku Lilit w Iz 34,14, uzyskują imię będące wskazówką ku szerszemu kontekstowi kulturowemu; imię to jednak nie niesie kompletnego opisu ikonograficznego ani programu kultowego, lecz funkcję symboliczną w tekście prorockim.2

7. Psalm 91 — tekst apotropaiczny czy teologiczna deklaracja zaufania?

Psalm 91 jawi się w tej perspektywie jako kluczowy przykład przekształcenia starożytnego języka ochrony. Strukturalnie i funkcjonalnie psalm spełnia rolę modlitwy o ocalenie przed „strachami nocnymi" i przed innymi niebezpieczeństwami. Jednakże jego logika jest teologicznie przesunięta: ochrona nie jest przedstawiona jako efekt neutralnej mocy amuletu ani jako wynik konfliktu dwóch demonów, lecz jako skutek przymiernego panowania jedynego Boga. W tekście pojawiają się obrazy bardzo bliskie apotropaice: „cieniem Wszechmocnego" i „pod jego skrzydłami" — obrazy, które w tradycjach ikonograficznych mogły mieć swoje odpowiedniki w figurkach ochronnych. Psalm jednak nie udostępnia wzoru magicznego działania: obietnica ochrony związana jest z relacją z Bogiem, z zaufaniem i zawołaniem do Niego, a nie z powtarzalnym rytuałem zatrzaskującym moc demoniczną w kategoriach techniki magicznej.3

Historyczna recepcja psalmu potwierdza jego późniejsze wykorzystanie w sferze apotropaicznej. W tradycji żydowskiej i we wczesnym chrześcijaństwie Ps 91 funkcjonował jako tekst modlitewny i egzorcyzmiczny, używany w praktykach ochronnych. Interpretacja ta jest jednak wtórna wobec pierwotnego sensu teologicznego, w którym podkreślone jest panowanie JHWH nad wszystkim. Przekład i komentarze egzegetyczne wskazują, że tekst psalmu raczej afirmuje relację niż formułę magiczną; późniejsze użycie apotropaiczne należy rozumieć jako recepcję funkcji tekstu, a nie dowód, że autor psalmu sam konstruował formułę ochronną analogiczną do mezopotamskich amuletów.4

8. Granice i zasady porównań między Mezopotamią a Biblią

W badaniu relacji między mezopotamską ikonografią demonów a obrazami „strachów nocnych” w poezji hebrajskiej niezbędne są wyraźne granice metodologiczne. Proponuję trzy zasady ostrożności:

- Rozróżniać wspólne środowisko kulturowe od bezpośredniego zapożyczenia. Wykrycie analogii — np. noc jako pora zagrożenia — dokumentuje wspólne sposoby odczuwania i symbolizowania świata, niekoniecznie zaś historyczne przeniesienie konkretnych wizerunków.5
- Unikać utożsamiania postaci mezopotamskich z biblijnymi bez solidnego świadectwa tekstowego lub archeologicznego. Pazuzu czy Lamasztu pozostają istotne dla zrozumienia mentalnego krajobrazu Bliskiego Wschodu, lecz ich bezpośrednie przypisanie do postaci biblijnych jest metodologicznie nieuprawnione, jeśli nie istnieją ku temu źródła.6
- Rozróżniać funkcję ikonografii od funkcji tekstu. Mezopotamskie figurki i obrazy demonów miały materialny, apotropaiczny wymiar. Biblia przetwarza tę funkcję — niekiedy ją przejmując (modlitwa jako ochrona) — lecz czyni to w kategoriach teologicznych, tam gdzie ocalenie wynika z panowania Boga, a nie z autonomicznej sprawności symbolu. Ten moment transformacji jest kluczowy dla zrozumienia różnicy między tradycjami.7

9. Perspektywa teologiczna: Bóg, ochrona i magia

Teologia biblijna dokonuje tu dwóch połączonych ruchów. Po pierwsze, utrzymuje uznanie realności zła jako siły działającej w świecie — chorób, napaści nocnych, śmierci — oraz wrażliwość na to, że ludzie doznają realnej bezbronności. Po drugie, redefiniuje podstawę ochrony. Gdy mezopotamska praktyka mogła opierać się na „technicznym” odsyłaniu groźnej mocy (drugi demon odpędzający pierwszego, figurka zaklinająca los), poezja biblijna lokuje ocalenie w osobowej i suwerennej relacji do JHWH. Psalm 91 ukazuje zaufanie do jedynego Boga, nie mechanizm magicznej ochrony. To przesunięcie nie umniejsza praktyk ochronnych w życiu wiernych, lecz zmienia ich znaczenie: modlitwa jest nie tyle „formułą”, ile wyznaniem przymierza i eksponowaniem Bożej władzy nad wszystkimi mocami.8

W perspektywie teologicznej istotne jest zatem także etyczne i pastoralne rozróżnienie. Teksty, takie jak Ps 91, niosą pocieszenie i afirmację Bożej opieki, ale nie eliminują ludzkiej odpowiedzialności za troskę o bliskich, za praktyki medyczne czy za rozwagę wobec realnych zagrożeń. Przyjęcie, że bogactwo biblijnej obrazowości apelu o ochronę przekracza prostą magię, pozwala zachować jej duchowy sens bez redukcji do przesądów.9

10. Odpowiedzialna konkluzja

Analiza wskazuje na istnienie wspólnego pola symbolicznego w środowisku starożytnego Bliskiego Wschodu: noc jako czas niebezpieczeństwa, choroba jako napastnik poruszający się w świecie, kobieta i dziecko jako kategorie szczególnej wrażliwości, przedmiot i słowo jako narzędzia ochrony. Mezopotamska ikonografia demonów ilustrowała te lęki w formach hybrydycznych i materialnych. Poezja hebrajska natomiast przyjmuje część tego języka, ale dokonuje istotnej teologicznej transformacji: obraz jest zastępowany słowem, a demoniczny strażnik — zaufaniem do jedynego Boga.

Z perspektywy badawczej oznacza to, że porównania między kulturami winny koncentrować się na funkcji i języku symboli, a nie na poszukiwaniu bezpośrednich „kopii" postaci. Z perspektywy religijnej natomiast czytelnik psalmów otrzymuje przesłanie nietechniczne: ochrona wyrażona w Psalmie 91 jest wezwaniem do zaufania i doświadczenia Bożej suwerenności, a nie instrukcją magiczną. Rozpoznanie tej różnicy pozwala godzić historyczno-kulturowe badanie tekstów z ich teologiczną zawartością i pastoralnym użyciem.

Nocne zagrożenie, modlitwa i granice analogii

Podjęcie problematyki motywu „strachu nocnego" w poezji hebrajskiej wobec zjawisk i postaci mezopotamskich — jak Pazuzu czy Lamasztu — wymaga rozróżnienia trzech poziomów analizy: typologicznego podobieństwa motywów, teologicznego przekształcenia lęku w formuły ufności oraz hermeneutycznej ostrożności wobec dosłownych odczytań obrazów poetyckich. Każdy z nich pociąga za sobą inne wymagania metodologiczne i inne konsekwencje interpretacyjne; ich rozdzielenie pomaga uniknąć przesadnych wniosków o bezpośrednich zapożyczeniach, a jednocześnie pozwala dostrzec realne sposoby, w jakie teksty biblijne reagują na uniwersalne ludzkie obawy.

1. Dlaczego podobieństwo motywu nie dowodzi zapożyczenia

Stwierdzenie, że w literaturze różnych kręgów kulturowych pojawiają się zbliżone obrazy — noc jako czas niebezpieczeństwa, zagrożenie ze strony niewidzialnych sił, praktyki ochronne — jest łatwe i często trafne. Jednak podobieństwo motywu samo w sobie nie wystarcza jako dowód na historyczne zapożyczenie. Po pierwsze, istnieje po prostu wspólnota doświadczeń: noc to uniwersalne warunki biologiczne i społeczne sprzyjające lękowi (ciemność, ograniczona widzialność, większa kruchość społecznej kontroli), więc niezależne społeczności bardzo łatwo dochodzą do podobnych metafor i praktyk apotropaicznych. Po drugie, funkcjonalny charakter motywów sprawia, że pełnią one podobne role w różnych tradycjach — zabezpieczenie przed chorobą, ochrona dzieci czy wyjaśnienie nieoczekiwanych zjawisk — co sprzyja konwergencji tematów bez konieczności bezpośredniej transmisji.

Ponadto rozpoznawanie zapożyczeń wymaga kryteriów filologicznych i kontekstualnych: identyfikowalnych leksykalnych, syntaktycznych lub seryjnych paralel, chronologicznie możliwej drogi transferu oraz dowodów na kontakt kulturowy o charakterze komunikatywnym (np. teksty pośredniczące, przekłady, świadectwa recepcji). Brak takich przesłanek — zwłaszcza gdy motywy są ogólne i funkcjonalne — powinien skłaniać do ostrożności. Nie należy też przeceniać analogii powierzchownych: podobnie brzmiący opis „strachu nocnego" może mieć zupełnie odmienne implikacje teologiczne i rytualne w dwóch tradycjach. Zatem metoda porównawcza jest użyteczna, ale tylko wtedy, gdy towarzyszy jej rygor dowodowy i wrażliwość na różne poziomy znaczenia.

1. Jak Psalm 91 przekształca apotropaiczne lęki w wyznanie ufności do Boga

Psalm 91 bywa interpretowany jako tekst o funkcji apotropaicznej — przynoszący ochronę przed chorobą i złowrogimi istotami nocy. Lektura literacka i teologiczna pokazuje jednak, że psalm nie reprodukuje mechanicznie formuł magicznych, lecz reinterpretuje i sakralizuje lęk apotropaiczny: to nie rytuał, amulet czy samodzielne zaklęcie działa, lecz relacja z Bogiem (סֵתֶר עֶלְיוֹן, מבצר וּמִשְׂגָּב) jako źródło bezpieczeństwa. W tym sensie Psalm 91 dokonuje przesunięcia aksjologicznego i etiologicznego — zamienia ludzkie strategie zabezpieczające na wyznanie wiary w opatrzność i obietnicę boskiej interwencji.

Kilka cech tekstu ilustruje to przekształcenie. Po pierwsze, język: tekst stosuje terminologię teologiczną (schronienie, tarcza, imię Boże), a nie techniczne formuły magiczne. Po drugie, syntaktyka i argumentacja: psalm łączy opisy potencjalnych niebezpieczeństw („groźba nocy", „morowe powietrze") z deklaracją przymierza — Bóg jest aktywnym podmiotem ochrony, który „cię nie dosięgnie". Po trzecie, elementy narracyjne: w tekście pojawia się obietnica przyzwolenia aniołom — ale pełnia zabezpieczenia jest opisana jako osobiste przebywanie w „siedlisku Najwyższego", co nadaje ochronie religijny i egzystencjalny charakter przewyższający zabiegi apotropaiczne.

W rezultacie Psalm 91 funkcjonuje w dwóch wymiarach jednocześnie: jako modlitwa i wyznanie dla wierzących, które ma praktyczne zastosowanie (użycie w modlitwach codziennych, liturgii, praktykach chrześcijańskich i żydowskich), oraz jako teologiczna reinterpretacja obaw ludzkich. Zamiana przyczynowej logiki magicznej (skutek = wykonane zaklęcie) na logikę wiary (skutek = Boża obietnica) ilustruje, jak tekst religijny może absorbować i nadawać nowy sens motywom apotropaicznym, bez reprodukcji lokalnych praktyk magicznych.

1. Dlaczego nie wolno czytać poetyckich obrazów jako bezpośredniej diagnozy nadprzyrodzonej

Poemat, a jeszcze bardziej poezja religijna, operuje językiem wielowarstwowym: metaforą, hiperbą, symboliką i konwencjami rytualnymi. Fundamentalną zasadą hermeneutyczną jest zatem rozróżnienie między opisem literackim a ontologicznym orzeczeniem o rzeczywistości

nadprzyrodzonej. Obrazy poetyckie służą komunikacji religijnej — wywołują emocję, budują wspólnotową tożsamość, kształtują etykę i zaufanie — ale niekoniecznie obrazują system wierzeń o drobiazgowo określonej demonologii.

Dosłowne odczytywanie metafor prowadzi do kilku błędów: po pierwsze, anachronizmu — przypisywania autorowi lub społeczności precyzyjnej ontologii, której nie da się poświadczyć z tekstu; po drugie, redukcjonizmu — zmniejszania funkcji literackiej tekstu do katalogu wierzeń technicznych; po trzecie, niewrażliwości na kontekst performatywny — recytacja psalmu w modlitwie ma inne skutki i znaczenia niż spisanie „muzyki religijnej" czy dokumentacja etnograficzna praktyk magicznych.

Metodologicznie należy więc łączyć analizę literacką (forma, obrazowość, figura retoryczna), formowo-funkcjonalną (gatunek, kontekst liturgiczny) i społeczno-historyczną (kontekst religijny i praktyki wspólnotowe), zamiast przechodzić natychmiast do ontologicznego wniosku o „istnieniu" opisywanych bytów w ścisłym sensie. Tam, gdzie źródła pokazują praktyczne użycie tekstu jako amuletu, trzeba rozróżnić użycie performatywne od teologicznej treści tekstu. Również obecność terminów „aniołów", „demonów" czy „mocy" w poezji nie oznacza, że autor intencjonalnie sporządzał klasyfikację bytów nadprzyrodzonych — częściej są to środki językowe do wyrażenia relacji człowiek–Bóg i dynamiki ochrony.

Na zakończenie: analogie między literaturą mezopotamską a poezją hebrajską są cennym źródłem pytań i inspiracji badawczych, ale ich interpretacja powinna być zrównoważona i przypisana odpowiednim poziomom wyjaśnienia. Psalm 91 pokazuje, jak tekst religijny potrafi zastosować znane motywy apotropaiczne, lecz przetworzyć je teologicznie tak, by pełniły funkcję wyznania zaufania wobec Boga. A ostatecznie lektura poezji wymaga wrażliwości na metaforyczny i performatywny charakter języka religijnego, by nie pomylić poetyckich obrazów z literalną diagnozą świata nadprzyrodzonego.

Recepcja, wyobraźnia religijna i roztropność interpretacji

W starożytnej wyobraźni Bliskiego Wschodu motywy związane z niebezpieczeństwami nocy przyjmowały postaci osobowe i symboliczne. Postacie takie jak Pazuzu i Lamasztu, znane nam z tekstów i artefaktów mezopotamskich, ukazują jeden ze sposobów, w jaki ludzie rozumieli zagrożenia: nie tylko jako przypadkowe zdarzenia, lecz jako siły, którym przypisywano wolę, osobowość i intencję. Równoległe obrazy pojawiają się w literaturze hebrajskiej, gdzie motyw nocnego lęku, zagrażających istot i wewnętrznego trwogą przesyconego świata poetyckiego staje się środkiem wyrażenia słabości człowieka i potrzeby Bożej ochrony. Ten długi ciąg symboliczny był następnie reinterpretowany w różnych kontekstach żydowskich i chrześcijańskich, nabierając nowych odcieni w homiletyce, pobożności ludowej i sztuce.

Trwałość tych motywów w wyobraźni żydowskiej i chrześcijańskiej nie oznacza jednak prostej ciągłości przekazu czy bezrefleksyjnego przejęcia wierzeń. Raczej mamy do czynienia z

napięciem między pamięcią kulturową a teologiczną interpretacją. W tradycji żydowskiej obrazy nocnych zagrożeń funkcjonowały zarówno w praktykach ochronnych, jak i w modlitwach wyznających zaufanie do Jahwe jako jedynego prawdziwego strażnika. W chrześcijaństwie motyw ten został wchłonięty w teologiczną narrację o walce dobra i zła, w której ostateczne bezpieczeństwo pozostaje w rękach Boga, a nie w technikach magicznych czy w lęku przed immanentnymi potęgami. Dla katolickiej wyobraźni pastoralnej istotne jest podkreślenie, że opieka Boża przez sakramenty, liturgię i modlitwę nie eliminuje doświadczenia zagrożenia, lecz nadaje mu sens i wskazuje drogę nadziei.

Rola badacza historii religii różni się więc zasadniczo od roli wierzącego i duszpasterza. Studium porównawcze — analizowanie mezopotamskich figur takich jak Pazuzu i Lamasztu obok hebrajskich obrazów nocnych — pozwala zrozumieć mechanizmy symboliczne i społeczne, które kształtowały wyobraźnię starożytną. To badanie przyczynia się do poznania kontekstów, w których powstawały teksty biblijne i pozabiblijne, a także do krytycznej refleksji nad tym, jakie funkcje pełniły obrazy demoniczne lub ochronne w życiu codziennym. Jednak poznanie naukowe nie zastępuje praktyki wiary: historyk opisuje, klasyfikuje i interpretując, nie powinien wypierać z praktyki duszpasterskiej nadziei i zaufania, które są istotą życia chrześcijańskiego.

Ta różnica winna kształtować postawę interpretacyjną: potrzeba roztropności i skromności w formułowaniu wniosków. Sensacyjne odczytywanie dawnych symboli — redukowanie ich do sensacji, sensu dosłownego lub wykorzystywanie jako dowodu na sensacyjne teorie — wypacza zarówno badanie, jak i praktykę wiary. W kontekście katolickim pytanie brzmi nie „jak dalece można wystraszyć” odbiorcę, lecz „jak pomóc wiernym rozeznawać”, jak odróżnić elementy kultury religijnej, które prowadzą do prawdziwego zawierzenia Bogu, od tych, które sprzyjają przesądowi czy strachowi paraliżującemu życie duchowe. Krytyczna świadomość historyczna powinna więc współgrać z pastoralną mądrością, która umie wykorzystać wyniki badań do pogłębiania wiary, a nie do jej osłabiania.

Ostatecznie wyobraźnia religijna, która w wielu kulturach zrodziła postaci nocnych zagrożeń, może zostać przekształcona w wyznanie zaufania: rozpoznanie starożytnych lęków i ich funkcji symbolicznych pomaga dziś ukierunkować dyskurs teologiczny i duszpasterski ku temu, co fundamentem jest — ku Bożej obecności w ciemnościach ludzkiego doświadczenia. Roztropność w interpretacji i pokorna ufność wobec Boga tworzą razem drogę, na której badanie przeszłości i praktyka wiary wzajemnie się ożywiają, a nie konkurują.

Przypisy

1 Por. opisy nocnych wizji w Hi 4,13–16 i Hi 7,14; ogólny przegląd motywów nocnych w literaturze mezopotamskiej zob. J. Black, A. Green, Gods, Demons and Symbols of Ancient

Mesopotamia, British Museum Press 1992; także The Context of Scripture, ed. W. W. Hallo, Brill — zbiór tekstów mezopotamskich użytecznych do porównań.

2 Na temat Lilit i jej relacji do mezopotamskich terminów lilû, lilītu, ardat-lilî zob. wpis „Lilith” w Dictionary of Deities and Demons in the Bible, ed. K. van der Toorn, B. Becking, P. van der Horst, Brill 1999.

3 Analiza literacka i teologiczna Ps 91 zob. R. Alter, The Book of Psalms: A Translation with Commentary, W. W. Norton 2007; ogólne omówienie psalmów jako gatunku ochronnego i modlitewnego por. H. Gunkel, The Psalms: A Form-Critical Introduction, Fortress Press 1967.

4 Recepcja apotropaiczna Ps 91 w późniejszych tradycjach omówiona w pracach z zakresu historii religii i recepcji psalmów; por. M. Fishbane, Biblical Interpretation in Ancient Israel, Clarendon Press 1985.

5 Na metodologiczne rozróżnienie między wspólnym polem symboli a zapożyczeniem por. M. S. Smith, The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel, Eerdmans 2002.

6 O Pazuzu, Lamasztu i mechanikach mezopotamskiej apotropei zob. J. Black, A. Green, Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia; wpisy tematyczne w DDD, Brill 1999.

7 Por. rozważania o funkcji obrazu i słowa w Biblii oraz o przeobrażeniu praktyk ochronnych w literaturze religijnej w M. S. Smith, The Early History of God; por. także DDD, hasła dotyczące obronnych rytuałów i amuletów.

8 O odróżnieniu teologicznym modlitwy od praktyk magicznych i o znaczeniu zaufania w psalmach zob. R. Alter, The Book of Psalms; M. Fishbane, Biblical Interpretation in Ancient Israel.

9 Na dialog między historyczną analizą i wymiarem pastoralnym tekstów biblijnych zob. wydania komentarzy biblijnych oraz prace z zakresu teologii praktycznej; ogólnie: M. Fishbane, Biblical Interpretation in Ancient Israel.

Bibliografia

- Black, Jeremy; Green, Anthony. Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. British Museum Press, 1992.
- Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Edited by Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst. Brill, 1999.
- Fishbane, Michael. Biblical Interpretation in Ancient Israel. Clarendon Press, 1985.
- Gunkel, Hermann. The Psalms: A Form-Critical Introduction. Fortress Press, 1967.

- Hallo, William W., ed. The Context of Scripture. Brill.
- Smith, Mark S. The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel. Eerdmans, 2002.
- Alter, Robert. The Book of Psalms: A Translation with Commentary. W. W. Norton, 2007.

(Uwaga: cytowane teksty biblijne i ich interpretacje odwołują się do tradycyjnych edycji i komentarzy; do odczytań językowych użyto zasad edycji hebrajskiej i krytyki literackiej stosowanej w badaniach nad Starym Testamentem.)

---

1. Black, Jeremy, and Anthony Green, Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary.
2. Bottero, Jean, Religion in Ancient Mesopotamia.
3. Wiggermann, Frans A. M., entries on “Lamashtu” in Reallexikon der Assyriologie.
4. Black & Green, Gods, Demons and Symbols.
5. Bottero, Religion in Ancient Mesopotamia.
6. Black & Green, Gods, Demons and Symbols.
7. British Museum, kolekcja online: obiekty związane z Pazuzu (dostęp 22 sierpnia 2026).
8. Stager, Lawrence E., prace dotyczące wykopalisk w Beth Shean i kontekstu kultur Levantu.
9. Wiggermann, Frans A. M., entries on “Pazuzu” in Reallexikon der Assyriologie.
10. Brown, Driver, Briggs (BDB).
11. Koehler & Baumgartner (HALOT).
12. Goldingay, John, Psalms: Volume 3 (Psalms 90–150).
13. Alter, Robert, The Book of Psalms: A Translation with Commentary.
14. Brueggemann, Walter, The Message of the Psalms.
15. Black & Green; Bottero.
16. Wiggermann; British Museum (kolekcja online).
17. Stager; Badania archeologiczne Lewantu.
18. Goldingay; Alter.