

Judit M. Blair, *De-Demonising the Old Testament* (Forschungen zum Alten Testament 37), Tübingen: Mohr Siebeck 2009.

Omawiana praca jest doktoratem przedstawionym w 2008 roku na uniwersytecie w Edynburgu. Promotorami byli dr Peter Hayman oraz prof. Hans Barstad. Tekst publikacji praktycznie nie różni się od tekstu obronionej dysertacji, jeśli nie liczyć drobnych zmian redakcyjnych. Podtytuł wskazuje dość wyraźnie, czego praca dotyczy: *An Investigation on Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible*.

Autorka pracy chce dowieść, że Stary Testament nie ma nic wspólnego z demonami. W tym kontekście kluczową kwestią jest definicja „demoną”. Blair omawia najpierw różne określenia demonów w dotychczasowej literaturze, po czym przedstawia swoją definicję: „»demon« może być określony jako nadnaturalna, zła istota, która istnieje i działa niezależnie od Jahwe. Demony powodują fizyczne, mentalne i moralne szkody. Nie są one czczone i nie otrzymują ofiar”¹. Takie określenie kluczowego dla pracy terminu budzi jednak wiele zastrzeżeń. Przede wszystkim nie jest jasne, na jakiej podstawie autorka zakłada, że demony muszą być niezależne od Jahwe? Jest to tym bardziej dziwne, że jako podobną do swojej definicji przytacza określenie użyte przez H.-J. Fabry’ego: „alle übermenschlichen, aber untergöttlichen Mächte, die den Menschen schädigen oder zumindest bedrohen...”². Definicja ta podkreśla, że demony, będąc istotami nadludzkimi, są zarazem podporządkowane wielkim bogom. Jest to oczywiste w źródłach bliskowschodnich, gdzie demony stanowią często gwardię różnych bóstw (np. Ereszkigal, Nergala) bądź inni bogowie są w zaklęciach przyzywani do odpędzenia demonów (np. Marduk, Ea), co w oczywisty sposób dowodzi przekonania o panowaniu bogów

¹ „...»demon« can be defined as a supernatural evil being that exists or operates independent from Yahweh. Demons cause physical, mental and moral harm. They are not worshipped and do not receive sacrifice” (s. 10).

² H.-J. Fabry, „»Satan« – Begriff und Wirklichkeit. Untersuchungen zur Dämonologie der alttestamentlichen Weisheitsliteratur”, w: *Die Dämonen: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur in Kontext ihrer Umwelt. Demons: The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of Their Environment*, red. A. Lange, H. Lichtenberger, K. F. Diehard Römheld, Tübingen 2003, 269. Należy tu zaznaczyć, że definicja ta nie jest autorstwa Fabry’ego, lecz zaczerpnął ją (co zaznaczył w przypisie) z hasła O. Böcher, „Dämonen (böse Geister). I. Religionsgeschichtlich”, *TRE VIII*, 270.

nad demonami. Nie do końca jest także jasne przypisanie wyłącznie złych cech demonom, ponieważ na przykład mezopotamski Pazuzu, obok sprowadzania nieszczęścia w postaci złego, pustynnego wiatru, pomagał także ludziom w odpędzaniu złowrogiej demonicy Lamasztu, jak to można wywnioskować z licznych amuletów. Wydaje się więc, że i w tej części definicja z *TRE* jest lepsza, ponieważ wspomina o tym, że demony mogą być groźne i niebezpieczne, niekoniecznie zaś po prostu złe. Wreszcie stwierdzenie, że demonom nie są składane ofiary, budzi zupełne zdziwienie i to zarówno w kontekście biblijnym (zob. np. Kpł 16,10), jak i pozabiblijnym, gdzie często można się spotkać z różnego rodzaju ofiarami (zastępczymi) dla demonów. Co więcej, nie jest jasne, na jakiej podstawie autorka buduje swoją definicję. Skoro bowiem przyjmujemy za Blair, że w Biblii nie ma demonów, należy wnioskować, że cech potrzebnych do ich określenia trzeba szukać w innych źródłach. Tymczasem zdanie „Mezopotamskie, kananejskie lub inne starożytne bliskowschodnie paralele wciąż grają główną rolę w identyfikacji »demonów« w Biblii Hebrajskiej”³ jest w ustach Blair zarzutem! Kluczowy zatem dla całej pracy termin wydaje się błędnie zdefiniowany, co w oczywisty sposób rzutuje na całą pracę. Niestety, na tym nie koniec problemów metodologicznych.

Autorka za podstawę swej pracy przyjmuje tekst biblijny – co jest oczywiście słuszne, skoro chcemy zbadać *biblijny* obraz wymienionych w podtytule pracy istot. Jednocześnie jednak Blair zakłada, że możemy określać pole semantyczne wyrazów *wyłącznie* na podstawie tekstu Biblii, w ogóle nie sięgając do języków pokrewnych. Takie postępowanie, szczególnie w kontekście sytuacji, gdy identyczny lub niemal identyczny wyraz występuje w pokrewnych językach semickich, jest złamaniem podstawowych reguł krytyki filologicznej i historycznej. Cel tego zabiegu jest jasny: ponieważ np. Lilit, Szedim, Reszef mają swoje oczywiste odpowiedniki w innych językach i są tam traktowani jako bogowie lub demony, należy zamknąć oczy na takie ich znaczenie, by udowodnić, że w Biblii demonami nie są. Jest to tym bardziej fałszywe założenie, że skoro my dzisiaj, przy szczątkowym zachowaniu źródeł starożytnych znamy te bóstwa i demony, to tym bardziej starożytni Izraelici, na co dzień stykający się z innymi narodami, także z pewnością je znali. Trudno wszak założyć, że autor biblijny użył imienia Lilit zupełnie przypadkowo, nie znając imion demonów mezopotamskich! Autorka na wszelki wypadek zabezpiecza się przed sytuacją występowania nazbyt oczywistych wątków mitologicznych, które wskazywałyby jednak na demoniczną naturę istot, pisząc, że w jej pracy „obecność elementów mitologicznych jest podkreślona, lecz dowiedziono, że są one użyte jako środek poetycki i nie mogą być użyte jako

³ „Mesopotamian, Canaanite or other Ancient Near Eastern similarities still play a major role in the identification of »demons« in the Hebrew Bible” (s. 12).

dowód na żywe wierzenia w demony lub inne mityczne istoty”⁴. Innymi słowy autorka chce nam powiedzieć, że jej metodologia już z góry udowadnia, iż demony nie są demonami, a jeśli już są, to na pewno tylko w poezji i nikt w nie w rzeczywistości nie wierzył.

Zgodnie z tą metodologią autorka omawia w rozdziale II dotychczasowy stan badań. Należy zauważyć, że przedstawia przy tym dobre odczytanie w literaturze biblistycznej. Nieco gorzej rzecz się ma, gdy autorka sięga do źródeł pozabiblijnych, które wszak mają ogromne znaczenie dla rozważań przedstawianych przez Blair. Wreszcie kolejne rozdziały stanowią najważniejszą część pracy i są omówieniem biblijnych fragmentów, w których pojawiają się: Azazel, Lilit, Deber, Qeteb i Reszef (rozdziały III-VII). Niestety, aprioryczne założenie, że w Biblii nie ma miejsca dla demonów, choć niesformułowane *expressis verbis*, jednak jasno wynikające z wywodów autorki, nie pozwala na bezstronną analizę tekstów biblijnych. Najlepszym tego przykładem jest rozdział mówiący o Azazelu. W podsumowaniu Blair nie jest w stanie dać jasnej odpowiedzi, kim w rzeczywistości jest Azazel z Księgi Kapłańskiej. Najpierw autorka przyznaje, że „badając termin *azazel* należy stwierdzić, iż jego znaczenie pozostaje niejasne”⁵. Jednak zestawienie Azazela z Jahwe nawet według Blair „...sugeruje, że jest to [imię Azazela] nazwa własna nadnaturalnej istoty, której miejscem jest pustynia...”⁶. W dalszym ciągu tego samego zdania autorka zastrzega się jednak, że „...nie ma niczego, co mogłoby sugerować, że odnosi się on [termin *azazel*] do »demona« imieniem Azazel”⁷. Nie trudno zauważyć sprzeczność zawartą w jednym zdaniu: skoro bowiem zestawienie z Jahwe wskazuje, że Azazel może być nadnaturalną istotą zamieszkującą pustynię, co zarówno dla starożytnego Izraela, jak i dla wszystkich mieszkańców Bliskiego Wschodu musiało oznaczać demoniczny charakter, nie sposób twierdzić, że nic na ów demoniczny charakter nie wskazuje! Dalszy ciąg podsumowania jest równie zawiły, ponieważ mimo wstępnego wyznania, że nie wiemy, kim jest Azazel, Blair w tym samym akapicie stwierdza jednak, że jest on „uosobieniem sił chaosu, które zagrażają porządkowi stworzenia”⁸. Jako żywo mamy tu zatem do czynienia bądź z bóstwem, bądź z demonem, nie można bowiem mówić o nieosobowym uosobieniu!

⁴ „The presence of mythological elements is underlined but it is argued that they are used as a poetical device and cannot be cited as a proof for a living belief in demons or other mythological creatures” (s. 15).

⁵ „Examining the term *azazel* we have found that its meaning remains unknown” (s. 62).

⁶ „...the parallelism with Yahweh in v. 8 suggests that it is a proper name for a supernatural being whose place is in desert...” (s. 62).

⁷ „...there is nothing to suggest that it would refer to a »demon« named *Azazel*” (s. 62).

⁸ „...a personification of forces of chaos that threaten the order of creation” (s. 62).

Dla ukazania w praktyce podejścia autorki do analizowanego materiału wybrano omówienie dwóch postaci: Lilit i Reszefa, dla których mamy najwięcej zachowanych źródeł pozabiblijnych, w związku z czym najmniej jest pola do subiektywnych interpretacji.

W odniesieniu do Lilit autorka zauważa, że „*Lilit* być może wywodzi się od *Lilitu* i *Ardat Lili*, które były kobiecymi odpowiednikami męskiego demona *Lil* w sumeryjskiej mitologii”⁹. W tym miejscu można by się spodziewać choć kilku słów o występowaniu, cechach, ikonografii itd. owych demonicznych stworzeń, od których wywodzi się (tu możemy opuścić „być może”) biblijna Lilit. Nie jest to wszak trudne, wystarczy sięgnąć do hasła opracowanego przez wybitnego znawcę tematu Waltera Farbera w najbardziej podstawowym słowniku, jakim jest *Reallexikon der Assyriologie*. Nawet jeśli hasło to nie jest najnowsze (tom VII zawierający hasło „Lilû, Lilitu, Ardat-lilî” wydano w 1990 r.), to z pewnością jest ono bardziej aktualne aniżeli przegląd źródeł proponowany przez Blair. Spośród tekstów jest ona w stanie wymienić tylko sumeryjską opowieść o Gilgameszu, Enkidu i świecie podziemnym (gdzie występuje demonica *lil-lá*¹⁰) oraz amulet z Arslan Tash, słusznie zaznaczając, że ten drugi przykład jest wątpliwy. Opiera się przy tym na literaturze z lat 30. i 40.! Brak nawet wzmianki o występowaniu całej trójki demonów w setkach zaklęć mezopotamskich. Mimo to autorka zdobywa się na kategoryczne stwierdzenie, że „...żadne z tradycyjnie cytowanych odniesień do *Lilit* nie może być traktowane jako pewne”¹¹. W odniesieniu do tekstów qumrańskich Blair, nie mogąc zanegować występowania Lilit, zaznacza, że „brak jest znaczących informacji o naturze Lilit”¹². Fakt występowania Lilit w tekście nazywanym często przez wydawców jako „hymn/pieśń przeciwko demonom”¹³ wśród innych złych duchów, określanych jako „duchy aniołów zniszczenia (*rwhy ml'ky hbl*), duchy bękartów (*rwhwt mmzrym*), demony (*š'd'ym*)” nie jest wspomniany. Blair zaznacza jedynie, że tekst „zawiera listę [różnych] rodzajów demonów”¹⁴, przytaczając przy tym dalszy ciąg tekstu, gdzie pojawiają się „sowy i [szakale] (*'hym w[syym]*)”,

⁹ „*Lilith* was possibly derived from *Lilitu* and *Ardat Lili* who were the female counterparts of the male demon, *Lil* in Sumerian mythology”, s. 26.

¹⁰ Blair w odczytanie znaków klinowych idzie wiernie za propozycją Kramera z 1938 r. *lil-la-ke*, co skłania ją do podania w wątpliwość związku z Lilit.

¹¹ „Thus far none of the traditionally cited references to *Lilith* can be relied upon as certain” (s. 27).

¹² „...there is no significant information on the nature of *Lilith*” (s. 27).

¹³ 4Q510//4Q511; zob. F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, Leiden 1999, 1026-1029.

¹⁴ „...a sectarian text contains a list of classes of demons” (s. 27).

co mogłoby sugerować zwierzęcą, a nie demoniczną, naturę Lilit¹⁵. Cała późniejsza (talmudyczna i po-talmudyczna) tradycja wiążąca się z demonicą Lilit nie ma dla Blair żadnego znaczenia. Dotychczasowe rozważania o Lilit autorka konkluduje: „aby zinterpretować Lilit z Iz 34,14 naukowcy odwołują się do podobieństwa terminu z imieniem demona znanego z Mezopotamii oraz do późniejszych żydowskich wierzeń, a wydają się ignorować fakt, że taka interpretacja nie pasuje do kontekstu”¹⁶. Zatem kluczowym dla autorki argumentem w odrzuceniu związków biblijnej Lilit z mezopotamską Lilitu i qumrańsko-talmudyczną Lilit, jest jej własna subiektywna ocena, że owe postacie do siebie „nie pasują”. Należy przyznać, że trudno zbić taki argument. Analiza kontekstu doprowadza Blair do stwierdzenia, że Lilit w Księdze Izajasza jest po prostu zwykłym zwierzęciem, najpewniej nocnym ptakiem, zamieszkującym ruiny Edomu, ponieważ nic nie wskazuje na jej demoniczny charakter¹⁷. Zatem według autorki omawianej pracy, ani inne źródła bliskowschodnie, ani późniejsza (niezbyt odległa w czasie w przypadku Qumran) tradycja żydowska nie mają żadnego znaczenia i można analizować tekst, wrywając go zupełnie z wszelkiego kontekstu. Najwyraźniej konieczność osadzenia źródła w kontekście historycznym (Sitz im Leben) jest dla Blair przebrzmiałą i nieaktualną zasadą. Nic dziwnego, że przy takich założeniach metodologicznych można udowodnić za pomocą analizowanego tekstu niemal każdą tezę, jaką uzna się za „pasującą”.

Podobnie rzecz się przedstawia w odniesieniu do Reszeffa. Już pierwsze zdanie autorki dotyczące Reszeffa zawiera drobną nieścisłość, ponieważ ostatnie wzmianki o tym bóstwie nie pochodzą – jak to podaje Blair – z I wieku przed Chr.¹⁸, lecz z I wieku po Chr. z Palmyry, która zresztą nawet nie jest wspomniana wśród miejsc, gdzie spotykany jest kult Reszeffa. Charakterystyczne jest, że omawiając teksty mówiące o Reszefie z Ebla i Egiptu, autorka ani razu nie odwołuje się do źródeł. Opiera się wyłącznie na opracowaniach innych autorów¹⁹. Wybór tych opracowań bywa zresztą niepełny, na przykład w odniesieniu do tekstów

¹⁵ Jednocześnie należy zaznaczyć, że zarówno „sowy”, jak i „szakale” także mogą mieć demoniczną naturę, zob. B. Janowski, „Wild Beasts”, w: DDD 897: „The *šiyyim* are evidently demonic beings...”. Oczywiście Blair nie zgadza się z taką interpretacją, zob. s.77-79.

¹⁶ „to interpret *lilith* in Isa 34:14 scholars refer to the similarity of the term with the name of a demon known from Mesopotamia and later Jewish belief and seem to ignore the fact that such interpretation does not fit the context” (s. 30).

¹⁷ „...there is nothing to support the view that *lilith* is the »demoness« or other mythological character. Like the other terms, it also refers to a animal. More specifically, the context requires that לילית is regarded as a bird” (s. 95).

¹⁸ „*Reshef* was ... attested from the 3rd millennium BCE to the end of the 1st century BCE” (s. 41).

¹⁹ Oczywiście brakuje wśród nich najnowszych prac poświęconych Reszefowi: E. Lipiński, *Resheph. A Syro-Canaanite Deity* (OLA 181, Studia Phoenicia XIX), Leuven 2009 oraz M. Münnich,

eblaickich brakuje podstawowej pracy F. Pomponio i P. Xelli²⁰, choć pojawia się ona w bibliografii! Z kolei spośród opracowań dotyczących źródeł egipskich Blair za najpełniejsze uznaje książkę W.J. Fulco²¹, nie wspominając o bardzo istotnym uzupełnieniu danych zaprezentowanym przez R. Giveona²². Dopiero w paragrafie poświęconym Ugarit pojawiają się sigła tekstów i widać, że autorka zapoznała się także ze źródłami, a nie tylko omawia je na podstawie prac innych autorów. W odniesieniu do tekstów ugaryckich należy się bez wątpienia zgodzić z Blair, że nic nie wskazuje na demoniczny charakter Reszeffa – jest on po prostu jednym z bóstw, choć raczej nie chthonicznym, jak to sugeruje autorka. W kolejnym paragrafie zbierającym źródła fenickie i aramejskie (a wspominającym jedynie o Zircirli, Karatepe i Cyprze) autorka znowu opiera się wyłącznie na opracowaniach innych autorów (w tym wypadku trzech, co przy mnogości publikacji o Reszeffie zadziwia). Brak przy tym choćby najmniejszej wzmianki o źródłach z Fenicji, ze świata punickiego oraz – jak już wspomniano – z Palmyry. Ponadto autorka w ogóle nie wspomina o źródłach z Emar (bardzo licznych) oraz z Anatolii. Dobór literatury oraz braki w materiale źródłowym świadczą, że Blair w ogóle nie badała tekstów źródłowych dotyczących omawianych postaci, a opierała się jedynie na wiadomościach z drugiej ręki. Nawet jeśli sytuację taką można częściowo wytłumaczyć pierwszeństwem danym studiom nad tekstem biblijnym, to jednak nie sposób nie zauważyć, że autorka wyraźnie odnosi się do źródeł pozabiblijnych, których po prostu nie zna (za wyjątkiem Ugarit). Zaskakujące jest, że Blair nawet nie wspomina o pobiblijnej tradycji żydowskiej w odniesieniu do Reszeffa, choć przy Lilit poświęciła talmudycznym fragmentom sporo miejsca. Można odnieść wrażenie, że autorka nie wie, iż Reszef w Talmudzie jest wprost określany jako demon (*Berachot 5a*, zob. także *Pesachim 111b*). Można się jednak domyślać, że – podobnie jak miało to miejsce w przypadku Lilit – uznałyby te świadectwa za nieistotne. Natomiast w analizie samych tekstów biblijnych widać wyraźnie błędy metodologiczne popełnione na wstępie. Mści się błędna definicja demona, co powoduje, że Reszef jest dość konsekwentnie określany przez autorkę jako „anioł Jahwe”²³, choć jednocześnie spotkać można stwierdzenie, że jest on drugorzędą

Reszef. Bóg starożytnego Orientu (Studia Historico-Biblica 3), Lublin 2011. Obie te pozycje ukazały się – nieszczęśliwie dla autorki – tuż po wydaniu jej pracy.

²⁰ F. Pomponio, P. Xella, *Les dieux d'Ebla. Étude analytique des divinités éblaïtes à l'époque des archives royales du IIIe millénaire* (AOAT 245), Münster 1997. Reszefowi poświęcone są strony 297-315.

²¹ W.J. Fulco, *The Canaanite God Resēp* (American Oriental Series, Essay 8), New Haven 1976.

²² R. Giveon, „Resheph in Egypt”, *JEA* 66 (1980), 144-150.

²³ Np. „Similarly to *Deber* and *Qeteb*, *Reshef* is best regarded as one of Yahweh's Angels of Evil...” (s. 212).

istotą boską podporządkowaną Jahwe²⁴, co zresztą jest np. w odniesieniu do Hab 3,5 jak najbardziej słuszne. Czy jednak można anioła nazywać podrzędnym bóstwem? W systemie politeistycznym być może tak, jednak w odniesieniu do Biblii jest to problematyczne. Notabene Blair nie podaje jasnej definicji anioła. Jednocześnie autorka podkreśla, że skoro w źródłach bliskowschodnich Reszef nigdzie nie jest demonem, lecz bóstwem, zatem i w Biblii nie może być demonem. Ten sposób rozumowania prowadzi jednak do prostego wniosku, że skoro w źródłach bliskowschodnich Reszef nigdzie nie jest nazywany aniołem (czyli bożym posłańcem), zatem i w Biblii nie może być aniołem! Autorka nie zauważa częstego w religiach monoteistycznych procesu degradacji obcych/dawnych bóstw do rzędu istot demonicznych. Taki jest przecież początek współczesnego znaczenia wyrazu „demon” (δαίμων), którym pierwotnie w grece określano bóstwo bez żadnych złowrogich konotacji (por. εὐδαίμονία). Dopiero pisarze chrześcijańscy rozpowszechnili negatywny sens pojęcia „demon”²⁵, w przeciwstawieniu do Jedynego Boga. Niechęć do wykorzystania źródeł pozabiblijnych w interpretacji Biblii prowadzi do podawania w wątpliwość związków biblijnego Reszefa z bóstwem znanym z innych tekstów. Autorka, nie mogąc zupełnie zanegować tego związku, podobieństwa składa głównie na karb języka poetyckiego: „Nawet jeśli możliwy jest związek [tekstów biblijnych] z semickim bóstwem *Reszefem*, mitologiczne motywy w Starym Testamencie są używane głównie jako chwyt poetycki”²⁶. Pobrzmiwa tu echo cytowanej powyżej tezy ze wstępu, że to, co mityczne w Biblii, musi być jedynie poetyckim wyrażeniem, nie może zaś odzwierciedlać rzeczywistych wierzeń. Nie wydaje się jednak, by *licentia poetica* mogła być wytłumaczeniem wszystkich omawianych przez autorkę miejsc.

Autorka bez wątpienia włożyła wiele trudu, aby zebrać literaturę biblistyczną. Dotykając jednak problematyki demonologii, konieczne jest także dogłębniejsze zapoznanie się z tekstami pozabiblijnymi, szczególnie jeśli stara się wykazać niewielki związek pomiędzy tymi – według autorki – tak bardzo różnymi światami. Przede wszystkim jednak należy zadbać o poprawne definicje oraz unikać przyjmowania apriorycznych założeń, według których następnie interpretowane są teksty. Praca Blair jest, niestety, przykładem tego, że braki metodologiczne prowadzą na manowce mimo wieloletnich i zmuudnych badań.

Maciej Münnich

²⁴ „Both *Deber* and *Reshef* appear here as secondary divine beings, members of Yahweh’s retinue” (s. 195).

²⁵ Choć dobre bóstwa od złych demonów odróżniał już Ksenokrates.

²⁶ „Even though there is a possible connection to the Semitic deity *Reshef*, the mythological motifs in the Old Testament are used merely as a poetic device” (s. 212).