

Azazel a zakazany kult w kontekście Dnia Przebłagania. Wzajemne przenikanie kultur i ich wpływ na motyw Azazela w Starym Testamencie

Kultury ościenne starożytnego Izraela posiadały gigantycznie rozwiniętą demonologię, wobec czego musiał istnieć realny wpływ tychże demonologii na literaturę starotestamentalną. Stary Testament stanowi jednak pewnego rodzaju ewenement na tle starożytnego Bliskiego Wschodu, ponieważ na pierwszy rzut oka zdaje się zupełnie nie zauważać tej problematyki. Można powiedzieć, że relacje Starego Testamentu dotyczące demonologii są nieco aforystyczne. Jednak nie chodzi o to, że ujmują to zagadnienie w sposób zwięzły, lapidarny i błyskotliwy. Bardziej wyczuwalna jest pewnego rodzaju wstrzeźliwość, a nawet bojaźń w podejściu do tego problemu. Wydaje się, że główną determinantą takiego stanu rzeczy były monoteizm oraz zakaz nekromancji. Idea monoteizmu zakładała odrzucenie wszelkich autonomicznych bytów, ponieważ akceptacja innych, wrogich Jahwe sił stanowiłaby w pewnym sensie negację Jego mocy. Właśnie dlatego Stary Testament skutecznie eliminował znaczenie demonów, akcentując przede wszystkim ideę monoteizmu. Wiara monoteistyczna zakazywała zatem autorom biblijnym uznawania jakichkolwiek autonomicznych mocy poza Jahwe. Co prawda, doświadczenie przez nich zła moralnego i fizycznego prowadziło do dopuszczenia bytów pośrednich, jednak zawsze były one niczym wobec wszechmocy Boga. Drugą przyczyną dość „skąpego” podejścia do demonologii w Starym Testamencie był zakaz nekromancji. Jak wiadomo, dość powszechny był na starożytnym Bliskim Wschodzie związek między demonami a duszami zmarłych. Z kolei w środowisku judaistycznym powszechny był zakaz zwracania się do zmarłych: „Nie znajdzie

się pośród ciebie nikt [...], kto by uprawiał zaklęcia, pytał duchów i widma, zwracał się do umarłych” (Pwt 18, 10-11). Nawet komunikacja między zmarłymi a Bogiem była niemożliwa. Jakikolwiek działania w świecie powodujące dobro lub zło – postrzegano jako wypadkową działania Boga. Kult Jahwe miał świadczyć o bezwzględnym monoteizmie, w którym nawet dualizm (dobro – zło, światło – ciemność) określał naturalne granice, w obrębie których losy świata i poszczególnych ludzi są zawsze kierowane przez wszechmocną wolę Boga. Wobec tego nie powinien dziwić fakt całkowitego milczenia Biblii na temat pochodzenia demonów. Niemniej jednak same wzmianki o demonach są na kartach Pisma Świętego obecne, świadcząc o wzajemnym przenikaniu praktyk, idei i motywów kultur starożytnego Bliskiego Wschodu. Przykładem takiego stanu rzeczy jest postać Azazela, dostarczającego wielu kontrowersji badaczom podejmującym ten temat. Jest on bowiem postrzegany zarówno w sposób tradycyjny – jako demon pustyni, jak również dostrzegalne są różne rozwiązania alternatywne.

1. Etymologia ‘AZĀ’ZĒL

Termin ‘*azā’zēl*’ pojawia się w Biblii czterokrotnie (Kpł 16, 8; 16, 10 – dwukrotnie; 16, 26). Istnieje wiele poglądów na temat etymologii tego wyrazu. Jedną z hipotez odnośnie etymologii terminu ‘*azā’zēl*’ jest tzw. przestawienie konsonantyczne. Hipoteza ta skupia się na dwóch rdzeniach konsonantycznych. Mianowicie *zz’* (być silnym) oraz *’l* (bóstwo). Kluczową kwestią w tej hipotezie jest powstanie z rdzeni *zz’i’l* formy ‘*zz’l*’, a w następnej kolejności z ‘*z’l’*’. Jeśli zaś chodzi o etymologiczne dociekanie odnośnie treści ukrytej pod terminem ‘*azā’zēl*’ dostrzegalne są trzy kierunki eksplikacji:

- a. Termin ten wskazuje na imię demona. Warto zwrócić uwagę, iż termin ‘*azā’zēl*’ wyraźnie harmonizuje z syntagmą *ljhwh*, tym samym wskazując na osobowy charakter tego demona².
- b. Słowo to wskazuje na geograficzne odniesienie. W takim ujęciu termin ‘*azā’zēl*’ odnosiłby się do jakiegoś miejsca (prawdopodobne znaczenie: „otchłanne miejsce”, bądź też „bezdenne miejsce”).

¹ J.M. BLAIR, *De-demonising the Old Testament. An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible*, Tübingen 2009, 21.

² H. FREY-ANTHES, *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von „Dämonen” im Alten Israel*, Göttingen 2007, 159-160.

- c. Ostatnia teoria odwołuje się do złożenia terminów 'ez (kozył) i 'ozel (uciekać). Wydaje się, że w ten sposób podchodzi do zagadnienia zarówno Septuaginta, jak i Wulgata. W LXX mamy: ἀποπομπαῖος (Kpł 16, 8), ὁ διασταλμένον εἰς ἄφειον (Kpł 16, 26), zaś w Wulgacie: „caper emissarius” (Kpł 16, 8. 26)³.

Istnieje więcej poglądów na temat etymologii terminu 'azā'zēl. Najogólniej można również przyjąć, że pisownia tego terminu w tekście masoreckim stanowi połączenie dwóch rdzeni: „kozył oraz „znikać”. Wydaje się, że w taki sposób rozumieli ten termin twórcy Septuaginty oraz Wulgaty⁴.

2. Identyfikacja figury 'AZĀ'ZĒL

Termin 'azā'zēl, a ściślej mówiąc treść z nim związana, z pewnością należy do wczesnego etapu rozwoju demonologii biblijnej. Wskazuje na to odwołanie się autorów biblijnych do terminologii oraz idei kultur ościennych. Ponadto motyw składania ofiar dla Azazela wskazuje, że z jednej strony zdawano sobie sprawę z istnienia osobowego zła, z drugiej zaś widoczny jest jeszcze brak dokładnie sprecyzowanej demonologii. Opierając się na literaturze fachowej z zakresu demonologii biblijnej bez trudu można wskazać, że argumentacja związana z identyfikacją figury 'azā'zēl przebiega głównie w czterech kierunkach:

- a. Wariant nomadyczny – teza związana jest z usytuowaniem działania Azazela. Plemiona koczownicze starożytnego Bliskiego Wschodu żywiły głębokie przekonanie, że Azazel działał na pustyni i symbolizował osobowe zło. Stąd też w celu ograniczenia jego zgubnego działania ofiarowano mu kozła. Miało to złagodzić jego demoniczne zapędy.
- b. Wariant egipski – opierający się na hieroglificznym zapisie. Teza ta (często krytykowana i mocno wątpliwa) odwołuje się do słów 'd₃ - „zły duch”, 'dr - „wypędzać” oraz dr - „trzymać dystans”. Zatem zapis: 'd₃dr wskazuje na usunięcie winowajcy, świadcząc tym samym o egipskim wpływie na biblijną koncepcję Azazela. Teoria ta akcentuje analogie w odniesieniu do Azazela, jednocześnie podkreślając,

³ K. KOŚCIELNIAK, *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje Szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Kraków 1999, 60-61.

⁴ M. MARTINEK, *Wie die Schlange zum Teufel wurde. Die Symbolik in der Paradiesgeschichte von der hebräischen Bibel bis zum Koran*, Wiesbaden 1996, 7.

że pustynny demon ma cechy uderzająco podobne do egipskiego boga Seta⁵. Trzeba podkreślić, że teza ta wydaje się tyleż odważna, co niedorzeczna.

- c. Wariant północno-syryjski – opierający się na paralelnych pozabiblijnych tekstach, nawiązujących do praktyki eliminacji wszelkich win przez „delegata” człowieka w postaci jakiegoś zwierzęcia⁶. O ile w wersji biblijnej reprezentantem człowieka był jedynie kozioł, o tyle wersja syryjska zakładała najrozmaitsze zwierzęta, od bydła począwszy na myszach kończąc.
- d. Wariant południowo-anatolijski – wariant bardzo zbliżony do poprzedniego. Niemniej jednak w południowej Anatolii wątek kozła ofiarowanego w celu usunięcia winy znany był już za czasów hetycko-huryckich⁷. Co więcej, niektórzy komentatorzy dostrzegają zbieżność hebrajskiego *'azā'zēl* ze znanym w kulturze huryckiej terminem *azus/zhi*⁸. Termin taki pojawia się w akkadyjskim rytuale zwanym „iktalzi”. Całkiem możliwe, że rdzeniem dla *azus/zhi* może być *azas*, który z kolei może pochodzić od akkadyjskiego *ezezu* - „być złym”.

Warto zauważyć, iż każdy z powyższych wariantów posiada mniejsze bądź większe uzasadnienie. Niemniej jednak wydaje się, iż najbardziej uzasadnione jest przyjęcie wariantu 3 i 4.

3. Kozioł jako dar ofiarny – zakazany

Warto zwrócić uwagę na fakt, iż hebrajski termin *sā'ir* nie zawsze odnosi się jedynie do kozła. W czterech miejscach Starego Testamentu (Kpł 17, 7; 2 Krn 11, 15; Iz 13, 21; 34, 14) może mieć zupełnie inne odniesienie. W Księdze Kapłańskiej i Drugiej Księdze Kronik widoczne są bowiem elementy wskazujące na to, że Izraelici skazili się niedo-

⁵ Na podobieństwo Azazela do egipskiego boga Seta wskazywał już na początku ubiegłego stulecia Daniel Völter. Zob. D. VÖLTER, *Aegypten und Die Bibel Die Urgeschichte Israels Im Licht Der Aegyptischen Mythologie*, Leiden 1909, 77-8.

⁶ B. JANOWSKI, *Azazel*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn i in., Leiden – Boston – Köln 1999, 128-131.

⁷ J.M. BLAIR, *De-demonising*, 16-22.

⁸ B. JANOWSKI – G. WILHELM, *Der Bock. der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev 16,10.21f*, w: *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Klein-asien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, red. G. Wilhelm i in., OBO 129, Freiburg-Göttingen 1993, 109-169.

zwolonym kultem⁹. Druga Księga Kronik wyraźnie wspomina o tym, że Jeroboam ustanowił kapłanów „dla czczenia kozłów” (2 Krn 11, 15). Z bałwochwalczymi ofiarami oraz zakazanym kultem mamy do czynienia również w Kpł 17, 7, gdzie czytamy: „Odtąd nie będą składać ofiar demonom, z którymi uprawiali nierząd”. Użyty w tym miejscu termin *śe‘îrim* został przez LXX oddany za pomocą terminu *ματαίους* oznaczającego „nicość”, „niedorzeczność”. Z kolei Wulgata oddaje jednoznacznie termin *śe‘îrim* jako *daemonibus* - „demony”. Terminy użyte w Kpł 17, 7 i 2 Krn 11, 15 najczęściej oddaje się jako:

- „demony” – Biblia Tysiąclecia (tylko Kpł 17, 7, ponieważ w 2 Krn 11, 15 termin *śe‘îrim* oddano jako „kozły”) Biblia Poznańska, Biblia Warszawska, Biblia Warszawsko – Praska (w 2 Krn 11, 15 - tłum. jak BT),
- „demony owłosione” – Biblia Lubelska,
- „duchy polne” – Biblia Lubelska (2 Krn 11,15),
- „devils” – King’s James Version ,
- „idols” – Webster Bible.

Z powyższego zestawienia można wysnuć dość jednoznaczny wniosek: *śe‘îrim* może być terminem odnoszonym do demonów. Wystarczy również wspomnieć, że termin *śe‘îrim* użyty w Iz 13, 21 tłumacze Septuaginty oddali jako „demony”¹⁰. Co więcej, Apokalipsa św. Jana opisując upadek Babilonu używa słowa *δαίμωνίων* (Ap 18, 2). Bardzo możliwe, że apostoł Jan cytował w tym miejscu Septuagintę¹¹. Jednakże istnieje również drugi punkt widzenia. Termin *śe‘îrim* może być związany z zakazanym kultem, którego dopuścili się Izraelici. Naród Wybrany bowiem przed wyjściem z niewoli egipskiej dopuścił się w jakimś stopniu oddawaniu czci i składaniu ofiar obcym bóstwom. Bardzo wymowne w tym kontekście są słowa Jozuego: „[...] Usunięcie bóstwa, którym służyli wasi przodkowie po drugiej stronie Rzeki i w Egipcie, a służcie Panu” (Joz 24, 14). Wielu tłumaczy oddaje termin *śe‘îrim* jako „kozło-

⁹ David Biale (*Blood and Belief. The Circulation of a Symbol Between Jews and Christians*, Berkeley – Los Angeles – London 2007, 23) pisząc o chtonicznym kulcie starożytnego Izraela zwraca uwagę, iż termin *śe‘îrim* pojawia się w Księdze Izajasza dwukrotnie w nawiązaniu do zakazanego kultu. Z kolei odnosząc się do słów z Drugiej Księgi Kronik: „Sam sobie ustanawiał kapłanów na wyżynach dla czczenia kozłów i cielców, które sporządził” (2 Krn 11, 15), mówi wprost o kulcie kozłów.

¹⁰ M.F. UNGER, *Biblical Demonology. A Study of Spiritual Forces at Work Today*, Grand Rapids 1994, 60.

¹¹ Termin *δαίμωνίων* często bywa jednak używany jako pogardliwe określenie pogańskich bożków.

kształtnych”, co w konsekwencji może prowadzić do wniosku, że Izraelici mogli popaść w jakąś odmianę kultu kozłów. Trudno powiedzieć, czy ma to związek z egipskim bogiem Ba-neb-Dzedem, którego kult został z kolei związany z greckim bożkiem Panem¹². Na potwierdzenie tej tezy w pewnym stopniu wskazuje fakt, że Ba-neb-Dzed nie był pojmowany jako bóstwo lokalne, ale wprost przeciwnie – jako jedno z potężnych prabóstw¹³. Zatem termin *ś^e ‘irim* może wskazywać na kozły, ale – co ważne – również na bóstwa ukazywane pod ich postacią. Istnieje jednak jeszcze jedna możliwość: księgi natchnione chcą za pomocą słowa *ś^e ‘irim* wyrazić pogardę dla wszelkich obcych bóstw. W Pięcioksięgu bowiem spotykamy pogardliwe wypowiedzi w stosunku do bogów innych niż Jahwe (Kpł 26, 30; Pwt 29, 17).

4. *ś^e ‘irim* – kozłopodobne stwory

Miejsca odosobnione, a w szczególności pustynia, uważane były przez starożytnych Izraelitów za siedzibę demonów. Niemniej jednak samo słowo *ś^e ‘irim* często bywa oddawane jako „kozły”. W przypadku dwóch wersetów, które zasygnalizowano już wcześniej (Iz 13, 21; 34, 14) mamy do czynienia z ambiwalentnym podejściem badaczy. Niektórzy z nich dopatrują się bowiem w tych wersetach związku z zakazanym kultem. Z kolei druga grupa komentatorów agituje za przetłumaczeniem terminu *ś^e ‘irim* jako „kozły”. Kluczowym argumentem jest w tym przypadku fakt, że termin *ś^e ‘irim* pojawia się w tych wersetach wśród nazw innych zwierząt i ptaków. Niektórzy próbują tłumaczyć ten termin jako „satyr”. Nie wydaje się to jednak zbyt właściwe. O ile bowiem „satyrowie” jako istota nieprzyjazna człowiekowi (choć raczej nieingerująca w świat ludzki) posiada jakieś wspólne cechy z demonami, o tyle zestawienie „satyrowie” z kozłami nie posiada głębszego uzasadnienia. Ponadto należy podkreślić, że w omawianych wersetach Księgi Izajasza jest mowa o spustoszeniu i opuszczeniu krain zamieszkiwanych przez wrogów Izraela. „Satyr” zaś to termin związany z orszakiem dionizyjskim¹⁴, którego uczestnicy uwielbiali wino, śpiew, taniec i rozkosz.

¹² D. LIVINGSTONE, *The Dying God. The Hidden History of Western Civilization*, New York – Lincoln – Shanghai 2002, 291.

¹³ W późniejszym okresie był nawet identyfikowany z Ozyrysem.

¹⁴ Chodzi o złocisty rydwan, na którym leżał Dionizos. Cały zaprzęg był ciągnięty przez trzy pantery, dwa lamparty i dwa lwy. Całości towarzyszył radosny, gwarny i rozentuzjasmowany tłum podążający za rydwanem w rytmie muzyki.

„Satyrowie” uwielbiali stan upojenia, grali na fletni i cymbałach oraz tańczyli z nimfami. Zatem nie mają oni nic wspólnego z opustoszeniem, ruinami czy pustynią. Wydaje się zatem, że we wspomnianych wersetach Księgi Izajasza termin *śe ‘irim* oznacza zwierzęta przypominające kozły bądź też po prostu kozły. Hebrajskim terminem określającym kozła jest *‘ēz* (Rdz 49, 3; Kpł 3, 12; 17, 3; 22, 27; Lb 15, 27; 18, 17). Do kozła bywa również często odnoszony termin *śā ‘ir*, który znaczy „włochaty”¹⁵. Używano również terminu *‘attūd*, jednak jedynie w znaczeniu samca przewodzącego stada¹⁶. Najogólniej rzecz ujmując koza należała do najpopularniejszych zwierząt w starożytnym Izraelu, zaś jej najbardziej wartościową odmianą była *Capra hirus mambrica* (koza syryjska). Zatem wydaje się że w Iz 13, 21 i 34, 14 termin *śe ‘irim* posiada swoje najbardziej przyziemne znaczenie. Znając jednak zręczność i kunszt autorów biblijnych nie można odrzucić, że celem Izajasza było ukazanie jeszcze innej prawdy. Możliwe bowiem, że Izajaszowi nie chodziło o to, że demony materializowały się w postaci ptaków i zwierząt, ale że poganie postrzegali opuszczone miejsca jako nawiedzane przez złe duchy. Jak powszechnie wiadomo w Arabii oraz Syrii asocjowano ruiny z różnego rodzaju demonicznymi istotami. Wystarczy w tym miejscu wspomnieć o arabskich dżinach, ukazywanych jako horrendalne, owłosione stwory.

5. Dzień Przebłagania – rola Azazela

Wydaje się, że niezbyt przesadzone będzie stwierdzenie, iż Azazel reprezentuje siłę przeciwną Jahwe¹⁷. Teza ta wydaje się zbyt odważna jedynie w obliczu izraelskiego monoteizmu. Nie będzie jednak przesadzona po dostrzeżeniu faktu, że kozioł dla Azazela jest wyraźnie skonstrastowany z kozłem dla Jahwe. Wobec tego wydaje się dużym uproszczeniem niedostrzeżenie motywu Azazela¹⁸. Zauważalna jest bowiem

¹⁵ W Biblii Hebrajskiej termin *śā ‘ir* został użyty w Rdz 27, 11, gdzie termin ten został w BT oddany jako „owłosiony”

¹⁶ P. MAIBERGER, עֲתוּד, *‘attūd goat*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. H. Ringgren i in., t. 11, Grand Rapids 2001, 452-55.

¹⁷ W. FAUTH, *Auf den Spuren des Biblischen Azazel (Lev 16). Einige Residuen der Gestalt oder des Namens in jüdisch-aramäischen, griechischen, koptischen, äthiopischen, syrischen und mandäischen Texten*, ZAW 110, Berlin 1998, 514-534.

¹⁸ M.F. ROOKER, *Leviticus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture. The New American Commentary*, t. 3A, Nashville 2000, 215-217.

tendencja zupełnego marginalizowania kozła dla Azazela, przejawiająca się w akcentowaniu jedynie przeniesienia nieczystości¹⁹. Tymczasem bez trudu można przywołać szereg argumentów o demoniczności Azazela jako siły przeciwnej Jahwe²⁰. Po pierwsze, widoczna jest w opisie Dnia Przełagania paralela między kozłem dla Jahwe a kozłem dla Azazela²¹. Fakt ten zdaje się sugerować istotę osobową, stojącą w opozycji do Jahwe. Po drugie, bardzo sugestywna jest wzmianka o konieczności obmycia swojego ciała i szat przez mężczyznę wypędzającego kozła. Wskazuje to na wielką niegodziwość, zło i nieczystość, która była uosobiona w kozle przekazanym dla Azazela. Musiał istnieć zatem związek między nieczystością reprezentowaną przez kozła a tym, dla którego miał on być „ofiarowany”. Po trzecie, należy zwrócić uwagę na miejsce, do którego był wypędzany kozioł. Było to miejsce pustynne, niezamieszkałe przez ludzi, będące uosobieniem siedziby demonów²². Kolejnym argumentem jest kwestia tłumaczenia terminu *śe'irim* oddawanego jako „demony”, ale również jako „kozły”. Pozwala to na dokonanie spostrzeżenia, iż „kozły” mogą być po prostu eufemizmem dla „demonów”. Bez trudu można w tym miejscu stwierdzić, że tabu kulturowym, a raczej religijnym był monoteizm, niedopuszczający do istnienia bytów pośrednich²³. Następnym argumentem jest opis Sądu Ostatecznego, w którym wyznawcy Chrystusa są przyrównani do owiec, zaś naśladowcy szatana do kozłów (Mt 25, 31-46). Ponadto apokryfy Starego Testamentu ukazują Azazela jako upadłego anioła, będącego uosobieniem zła i nieczystości (Apokalipsa Abrahama 13, 7-11) oraz istotę diaboliczną (Apokalipsa Abrahama 14, 4-6; 22, 5; 23, 11; 31, 5; 1 Księga Enocha 55, 4; 69, 2)²⁴. Z apokryfów dowiadujemy się również, że Azazel dostarczył ludzkości narzędzi wojny i nauczył ich wszelkiej nieprawości (1 Księga

¹⁹ Bardzo szerokie spektrum rytuału oczyszczenia oraz roli Azazela przedstawia w 11 rozdziale (zatytułowanym: „The Purification Ritual of Azazel's Goat”) swojego monumentalnego opracowania Roy Gane. Zob. R. GANE, *Cult and Character: Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*, Winona Lake 2005, 242-264.

²⁰ H. TAWIL, *Azazel the Prince of the Steppe. A Comparative Study*, ZAW 92, Berlin 1980, 43-59.

²¹ E.S. GERSTENBERGER, *Leviticus. A Commentary*, Louisville – London 1996, 221.

²² C. KÖRTING, *Der Schall des Schofar: Israels Feste im Herbst*, Berlin – New York 1999, 172-178.

²³ M. DOUGLAS, *The Go-Away Goat*, w: *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, Leiden – Boston 2003, 121-141.

²⁴ C. MOLENBERG, *A Study of the Roles of Shemihaza and Asael in 1 Enoch 6-11*, JJS 35, Oxford 1984, 136-146; M. MARTINEK, *Wie die Schlange*, 76-79; D. RUDMAN, *A Note on the Azazel-goat Ritual*, ZAW 116, Berlin 2004, 396-401.

Enocha 8, 1-3; 9, 6). Wreszcie bardzo wymowny w kontekście identyfikacji Azazela jest 20 rozdział Apokalipsy św. Jana. Język i symbolika tego rozdziału wskazują, iż św. Jan prawdopodobnie nawiązał do ceremonii usunięcia grzechów w Dniu Prześlągania.

Wszystkie przytoczone powyżej argumenty nie rozwiewają jednak wątpliwości. Kluczową kwestią wydaje się zatem chociaż pobieżne prześledzenie ceremonii opisanej w 16 rozdziale Księgi Kapłańskiej. Dzień Prześlągania był obchodzony dziesiątego dnia siódmego miesiąca tiszri. Hebrajskie słowo *kippur* pochodzi od rdzenia *kpr* najogólniej oznaczającego „pokutę” i „pojednanie”. Święto *jóm kippur* poprzedzone było dziesięcioma dniami postu, które często były określane jako „straszne dni”. Istotą tego okresu poprzedzającego Dzień Prześlągania był: umiar w jedzeniu, uznanie własnej grzeszności, żal za popełnione występki, próba wynagrodzenia krzywd bliźnim, a przede wszystkim przeproszenie Boga za grzechy. Dzień Prześlągania był jednocześnie jedynym dniem w roku, w którym arcykapłan mógł wejść do Miejsca Najświętszego. Charakterystyczną cechą tego wejścia było zabranie przez arcykapłana młodego cielca na ofiarę prześlągalną oraz barana na ofiarę całopalną (Kpł 16, 3). Później kapłan musiał wykąpać swoje ciało i ubrać święte lniane szaty. Następnie miało miejsce przekazanie dwóch kozłów otrzymanych od ludu, nad którymi arcykapłan ciągnął losy. Jeden z kozłów miał być poświęcony dla Jahwe jako prześląganie za grzechy, drugi zaś dla Azazela. Istotą przekazania kozła dla Azazela było wypędzenie go na pustkowie, a wraz z nim wszystkich grzechów i występków ludu²⁵. Tekst z Kpł 16, 21-22 wskazuje bowiem jednoznacznie, że po włożeniu przez kapłana rąk na głowę kozła przeznaczonego dla Azazela, miał on zniknąć na pustyni razem z winami ludu: „Aaron położy obie ręce na głowę żywego kozła, wyzna nad nim wszystkie winy Izraelitów, wszystkie ich przestępstwa dotyczące wszelkich ich grzechów, włoży je na głowę kozła i każe człowiekowi do tego przeznaczonemu wypędzić go na pustynię. W ten sposób kozioł zabierze z sobą wszystkie ich winy do ziemi bezpłodnej”.

Powyższy opis nie pozostawia złudzeń, co do roli drugiego kozła. Pojawia się jednak pytanie jak to możliwe, aby monoteistyczna wiara

²⁵ Szerzej na temat Dnia Prześlągania i szczegółowych aspektów związanych z ofiarowaniem kozła dla Jahwe i przekazaniem kozła dla Azazela zob. B. JANOWSKI, *Das Geschenk der Versöhnung. Leviticus 16 als Schlussstein der priesterlichen Kulttheologie*, w: *The Day of Atonement. Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions*, red. T. Hieke – T. Nicklas, Leiden – Boston 2012, 3-32.

Izraelitów pozawalała im na „ofiarowanie” kozła Azazelowi. W zasadzie słowo „ofiarowanie” (nawet umieszczone w cudzysłowie) nie powinno być używane w tym kontekście. Wystarczy bowiem pobieżne spojrzenie na rytuał Dnia Przebłagania, aby się przekonać, iż jedyną ofiarą był kozioł składany w świątyni dla Jahwe²⁶. Krew drugiego kozła, wypędzanego na miejsce pustynne, nie była przelewana. Zgodnie zaś ze starotestamentalną zasadą dotyczącą ofiar: nie ma ofiary bez przełania krwi (Kpł 8, 15. 24. 30; 9, 12. 18). Poza tym przekazanie kozła Azazelowi miało drugorzędne znaczenie i nie mogło być postrzegane jako ofiara. Wypędzenie kozła na pustynię zaczynało się bowiem w momencie, gdy oczyszczenie z grzechów dokonało się już w świątyni przez krew kozła ofiarowanego dla Jahwe. Kluczową kwestią jest zatem dostrzeżenie faktu, że ofiarę symbolizował jedynie kozioł dla Jahwe²⁷. Z kolei kozioł dla Azazela nie był ofiarą, a jedynie obrazem tego, co ma się stać z siłami przeciwnymi Jahwe²⁸. Znamienny w tym miejscu wydaje się być sposób oddawania przez Septuagintę i Nowy Testament miejsca pustynnego (postrzeganego jako siedziba demonów) i bezludnego jako ἄβυσσος. Widoczna jest gołym okiem genialna analogia za-

²⁶ C.M. WOODS – J. ROGERS, *Leviticus and Numbers*, Joplin 2006, 103.

²⁷ Bardzo ciekawe spostrzeżenia na temat symboliki ofiar składanych w celu oczyszczenia zawarte są w monografii Jennifer K. Berenson McClean. Wspomniana autorka próbuje odnaleźć w świecie grecko-rzymskim podobnych rytuałów do tych z Kpł 16. Ponadto dokonuje bardzo odważnego porównania kozła dla Azazela z Barabaszem. Opierając się na Mk 15, 6-15 oraz Mt 27, 15-26 usiłuje znaleźć wspólny mianownik dla obu postaci. W zakończeniu swojego opracowania McClean konkluduje jednak: „The following scenario seems plausible: over time and especially in light of the destruction of the temple. Christological interests reflected in early versions of the Passion Narratives shifted from temple purity to the removal of sin itself, for which the scapegoat was a more fitting. While betraying some vestiges of this earlier Christology, these narratives assimilated Jesus to the scapegoat through narrative embellishments such as his royal robing and abuse. Barabbas, however, was too deeply imbedded in the tradition to be entirely lost. [...]. Perhaps later Christian writers avoided extended focus on a figure whose experience was dangerously close to their own understanding of Jesus. This eclipse of Barabbas's original purpose may unfortunately be responsible for the disastrous misinterpretation of Matt 27:25 in which originally the crowd took responsibility not for Jesus' death, but for the demise of Barabbas”. Zatem można powiedzieć, że nastąpiło niewłaściwe przesunięcie akcentów, co zresztą często prowadzi do niewłaściwej nadinterpretacji w szukaniu porównań z kozłem dla Azazela. Szerzej na ten temat zob. J.K.B. McCLEAN, *Barabbas, the Scapegoat Ritual, and the Development of the Passion Narrative*, HTR 100, Cambridge 2007, 309-334.

²⁸ C. CARMICHAEL, *Illuminating Leviticus. A Study of Its Laws and Institutions in the Light of Biblical Narratives*, Baltimore 2006, 49-50.

warta na kartach Pisma Świętego. Jak bowiem kozła przeznaczonego dla Azazela czekał marny los na pustkowiu, tak również termin ἄβυσσος wskazuje miejsce wygnania i unicestwienia szatana²⁹ (Ap 20, 1-10). Pozostając jednak w realiach towarzyszących Staremu Testamentowi należy stwierdzić, że opis rytuału przekazania kozła dla Azazela z Księgi Kapłańskiej stanowi w pewnym stopniu odzwierciedlenie uprzednich tradycji politeistycznych starożytnego Bliskiego Wschodu³⁰. Teza dość odważna, jednak należy mieć na uwadze, że mieszkańcy starożytnego Bliskiego Wschodu wypracowali w pewnym sensie bardzo zbliżony i wzajemnie się przenikający system religijno – kulturowy. Pomimo tego, że izraelski monoteizm był w tamtym czasie ewenementem, to jednak musiał zostać oparty – zwłaszcza na polu rytualnym – na istniejących już praktykach obrzędowych.

6. Interakcja starożytnych kultur a motyw Azazela

Warto zwrócić uwagę, że wszelkiego rodzaju obrzędy, niezależnie od czasu i religii, zazwyczaj bazują na znacznie wcześniejszej tradycji. Obrzędy te przez lata są modyfikowane, bądź też usuwa się z nich niezrozumiałe dla społeczności elementy. Wydaje się, iż w większości starożytnych rytuałów dotyczących oczyszczenia można zasadniczo wyodrębnić trzy wspólne elementy:

- a. Rytuał mający na celu usunięcie grzechów.
- b. Czynności związane z oddaleniem nieczystości.
- c. Uzyskanie czystości.

W przypadku obrzędów Dnia Przebłagania anulowanie grzechów i występków następowało na skutek włożenia przez arcykapłana rąk na głowę kozła oraz głośne wyznanie wszystkich win Izraelitów. Odpowiednikiem drugiego elementu było zaś wypędzenie zwierzęcia na pustynię. Z kolei ostatnim elementem była kąpiel zarówno kapłana, jak i osoby, która „ekspatriowała” kozła.

Zatem widoczne jest w pewnym sensie wkomponowanie się obrzędów Dnia Przebłagania w starożytny bliskowschodni model. Zwierzę jako „nośnik” nieczystości to dość częsty motyw w kulturach ościen-

²⁹ H. LICHTENBERGER, *The Down-throw of the Dragon in Revelation 12 and the Down-fall of God's Enemy*, w: *The Fall of the Angels*, red. C. Auffarth – L.T. Stuckenbruck, Leiden – Boston 2004, 119-147, zwł. 122.

³⁰ V. HASS – H. KOCH, *Religionen des Alten Orients. Hethiter und Iran. Grundrisse zum Alten Testament*, Göttingen 2001, 285-87.

nych starożytnego Izraela. Do oddalenia nieczystości używane były zarówno zwierzęta dzikie, jak i domowe. Różnica polegała na sposobie postępowania z nimi. Zwierzęta domowe należało bowiem wypędzić na tyle daleko, aby nie odnalazły drogi powrotnej, zaś dzikie po prostu wypuścić na wolność³¹. Hetyci do usunięcia nieczystości posługiwali się myszą. Grzechy były przez nich usuwane poprzez przeniesienie na mysz nieczystości z osoby, nad którą starucha odprawiała rytuał. Dokonywało się to za pomocą cyny, która była po uprzednim wypowiedzeniu odpowiedniej formuły umieszczana na myszy. Formuła zaś dotyczyła tego, co miało następnie stać się gryzoniem. Zgodnie z zamysłem rytuału mysz miała zabrać ze sobą całe zło i przemieścić się wraz nim do wysokich gór oraz głębokich dolin. Z kolei w starożytnej Syrii jako nośnika nieczystości wykorzystywano kozę. Pochodzące z III w. p. n. Chr. rytuały z Ebli ukazują motyw przeniesienia skazy na kozę. W celu dokonania oczyszczenia przywiązywano na szyi zwierzęcia pierścień ze srebra, a następnie wypędzano je na miejsca pustynne. W obrzędach Hetytów rytuał dotyczący oczyszczenia posiadał nie tylko podłoże moralne, ale również militarne. Chodzi w tym miejscu o pozbycie się zła i jednocześnie przeniesienie je do wrogich krajów. W tym przypadku osioł będący nośnikiem nieczystości miał odwrócić nieszczęście od armii. Za pomocą głośnego wypowiedzenia specjalnej formuły nieczystość zstępowała na osła, który następnie był wygnany w stronę nieprzyjacielskiego narodu. Zazwyczaj chodziło o uwolnienie się od epidemii i wszelkich chorób.

Zakończenie

Trudno jest jednoznacznie ukazać związek motywu Azazela z zakazanym kultem, którego dopuścili się Izraelici. Pewne ślady takiego związku można dostrzec na poziomie terminologicznym. Wielu tłumaczy oddaje termin *śe'irim* jako „kozłokształtnych”, co w konsekwencji może prowadzić do wniosku, że Izraelici mogli popaść w jakąś odmianę kultu kozłów. Starotestamentalne nakazy usunięcia bóstw, zawarte zwłaszcza w Pięcioksięgu, zdają się potwierdzać dopuszczenie się przez Naród Wybrany jakiegoś rodzaju bałwochwalstwa. Być może ma to

³¹ S. NOWICKI, *Kozioł dla Azazela. Zwierzęta jako nośniki nieczystości na Wschodzie starożytnym*, w: *Starożytna Palestyna – między Wschodem a Zachodem*, red. M. Münich – Ł. Niesiołowski-Spano, SHB 1, Lublin 2008, 49-59.

związek z egipskim bogiem Ba-neb-Dżedem, którego kult został z kolei związany z greckim bożkiem Panem. Są to jednak jedynie spekulacje. Ważniejsze w tym kontekście wydaje się bowiem dostrzeżenie, iż termin *ś^e 'irim* może wskazywać na kozły, również na bóstwa ukazywane pod ich postacią. Możliwe również, że księgi natchnione chcą za pomocą słowa *ś^e 'irim* wyrazić pogardę dla wszelkich obcych bóstw.

Jest rzeczą bardzo prawdopodobną, że biblijny motyw Azazela i związanego z nim oczyszczenia został zapożyczony z obrzędowości sąsiednich narodów. Na pewno jednak nie chodzi o główną myśl religijną Izraelitów i jej zasadnicze treści, ale raczej o praktyczne aspekty rytualne. Widoczna jest bowiem w izraelskich obrzędach oczyszczenia trzyczęściowa struktura tych rytuałów, tak charakterystyczna dla kultur ościennych. Jednakże precyzyjne wskazanie, z której konkretnie kultury motyw Azazela i związane z nim rytuały weszły do rytuałów Dnia Przebłagania, jest raczej karkołomnym zadaniem. Kluczową w tym miejscu wydaje się być kwestia położenia geograficznego starożytnego Izraela, która powodowała nieustanną wymianę myśli i zwyczajów, a także wszelkiego rodzaju rytuałów. W związku z powyższym można wnioskować, że rytuał Dnia Przebłagania dotyczący oczyszczenia i związany z nim motyw wypędzenia kozła dla Azazela stanowi jeden z wariantów, wpisany we wspólną rytualną koncepcję oczyszczenia praktykowaną na starożytnym Bliskim Wschodzie.

Azazel and Prohibited Worship
in the Context Day of Atonement.
Shared Infiltration of Cultures and their Influence
for the Theme of Azazel in the Old Testament
Summary

In the Bible, the term *'azā'zēl* is used in Leviticus 16. The most popular view is that it is the name of a demon. Usually, wilderness and desert were believed to be the haunting place of demons in ancient religions. Besides the Hebrew Bible acknowledges, that the wilderness is the place of demons and demonic creatures. In intertestamental literature *'azā'zēl* is a fully developed demon. In many case Azazel could be a name, however, does not imply it being a demon or evil spirit. What is important, Azazel has no part in the Sanctuary ministry on the Day of Atonement. Since Azazel's blood has not been shed, he cannot be

used for remission of sin, and without the shedding of blood there is no remission of sin.

Mesopotamian rituals the transfer impurity often see animal as a substitute for a man. A substitute that will now become the object of impurity. Similarly Hittite rituals feature the transfer of evil to an animal that is then sent away. Nevertheless such rituals was quite common throughout the ancient Near East. Such rituals sought to return to the demons the evil that was afflicted a person. The animal carried the evil away, and the intention was to return it to its place of origin.

Słowa kluczowe: Azazel, demonologia, Stary Testament.

Keywords: Azazel, demonology, Old Testament.

Bibliografia

- Biale D., *Blood and Belief. The Circulation of a Symbol Between Jews and Christians*, Berkeley – Los Angeles – London 2007.
- Blair J.M., *De-demonising the Old Testament. An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible*, Tübingen 2009.
- C. Carmichael, *Illuminating Leviticus. A Study of Its Laws and Institutions in the Light of Biblical Narratives*, Baltimore 2006.
- Douglas M., *The Go-Away Goat, w: The Book of Leviticus. Composition and Reception*, Leiden – Boston 2003, 121-141.
- Fauth W., *Auf den Spuren des Biblischen Azazel (Lev 16). Einige Residuen der Gestalt oder des Namens in jüdisch-aramäischen, griechischen, koptischen, äthiopischen, syrischen und mandäischen Texten*, ZAW 110, Berlin 1998, 514-534.
- Frey-Anthes H., *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von „Dämonen“ im Alten Israel*, Göttingen 2007.
- Gane R., *Cult and Character. Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*, Winona Lake 2005.
- Gerstenberger E.S., *Leviticus. A Commentary*, Louisville – London 1996.
- Hass V. – Koch H., *Religionen des Alten Orients. Hethiter und Iran. Grundrisse zum Alten Testament*, Göttingen 2001.
- Janowski B. – Wilhelm G., *Der Bock. der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev 16,10.21f, w: Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, red. G. Wilhelm i in., OBO 129, Freiburg-Göttingen 1993, 109-169.

- Janowski B., *Das Geschenk der Versöhnung. Leviticus 16 als Schlussstein der priesterlichen Kulttheologie*, w: *The Day of Atonement. Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions*, red. T. Hieke – T. Nicklas, Leiden – Boston 2012, 3-32.
- Kościelniak K., *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na korańskie koncepcje Szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*. Kraków 1999.
- Lichtenberger H., *The Down-throw of the Dragon in Revelation 12 and the Down-fall of God's Enemy*, w: *The Fall of the Angels*, red. C. Auffarth – L.T. Stuckenbruck, Leiden – Boston 2004, 119-147.
- Livingstone D., *The Dying God. The Hidden History of Western Civilization*, New York – Lincoln – Shanghai 2002.
- Maiberger P., עִזָּה, 'attūd goat, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. H. Ringgren i in., t. 11, Grand Rapids 2001, 452-455.
- Martinek M., *Wie die Schlange zum Teufel wurde. Die Symbolik in der Paradiesgeschichte von der hebräischen Bibel bis zum Koran*, Wiesbaden 1996.
- McClellan J.K.B., *Barabbas, the Scapegoat Ritual, and the Development of the Passion Narrative*, HTR 100, Cambridge 2007, 309-334.
- Nowicki S., *Kozioł dla Azazela. Zwierzęta jako nośniki nieczystości na Wschodzie starożytnym*, w: *Starożytna Palestyna – między Wschodem a Zachodem*, red. M. Münnich – Ł. Niesiołowski-Spano, SHB 1, Lublin 2008, 49-59.
- Rudman D., *A Note on the Azazel-goat Ritual*, ZAW 116, Berlin 2004, 396-401.
- Tawil H., *Azazel the Prince of the Steppe. A Comparative Study*, ZAW 92, Berlin 1980, 43-59.
- Völter D., *Ägypten und die Bibel. die Urgeschichte Israels im Licht der Ägyptischen Mythologie*, Leiden 1909.