

CZY BIBLIJNA NAUKA O ZŁYCH DUCHACH JEST ZAPOŻYCZONA Z DEMONOLOGII PERSKIEJ?

Postawione w tytule pytanie nie jest bynajmniej problemem szkolnym. Zarówno negatywne jak i pozytywne odpowiedzi niosą bowiem ze sobą poważne konsekwencje teologiczne. Negacja bezpośrednich wpływów dualizmu perskiego na Pismo Święte wskazuje na oryginalność demonologii biblijnej. Z kolei odpowiedź twierdząca na postawione pytanie równa się przyjęciu tezy, że biblijna nauka o złych duchach jest wtórna względem dualizmu perskiego. Ta ostatnia możliwość dla niektórych uczonych była podstawą do uznania demonologii biblijnej jedynie za podlegające ewolucji zjawisko kulturowe i negacji realnego istnienia szatana¹.

Niniejszy artykuł, celem uporządkowania złożonej problematyki dotyczącej wpływów perskich na *Sitz im Leben* Biblii, został podzielony na trzy części dotyczące: istoty problemu (punkt 1), zaratusztriańskiej etiologii biblijnego Asmodeusza (punkt 2) i oryginalności demonologii biblijnej na tle perskich wpływów kulturowo-religijnych na Bliskim Wschodzie (punkt 3).

1. Istota problemu

Niniejsze analizy porównawcze demonologii biblijnej (głównie *Księgi Tobiasza*) z dualizmem perskim zostały zainspirowane ciągle lansowaną – choć dawnego pochodzenia – tezą sprowadzającą demonologię biblijną do prostych zapożyczeń z zaratusztrianizmu. Tego rodzaju uproszczenia metodologiczno-historyczne propaguje dziś G. Messadie, który uważa, że właśnie w Persji „narodził się diabeł”, a zaratusztriański dualizm stanowi pierwowzór dla wszystkich późniejszych demonologii². Rzeczywiście na poziomie biblijnej nauki o złych duchach można zaobserwować terminologiczno-etymologiczne i treściowe podobieństwa do demonologii zaratusztriańskiej, które bynajmniej nie są ani repliką, ani modyfikacją wierzeń perskich.

¹ Np. H. Haag, *Abschied von Teufel*, Einsiedeln 1971; tenże, *Teufelsglaube*, Tübingen 1974.

Jednak zdaniem zwolenników perskiej etiologii biblijnego diabła, terminami potwierdzającymi tezę o bezpośredniej zależności demonologii biblijnej od dualizmu zaratusztriańskiego są: nazwa złego ducha Ἀσμοδαῖος (Tb), Janowe określenie ó ἀρχῶν τοῦ κόσμου τούτου 12, 31; 14, 30, 16, 11 – niektóre wersje drobnymi przedstawieniami w dookreśleniach ἀρχῶν), czy też Pawłowe określenia ó ἀρχῶν τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος (Ef 2, 2) i ó κοσμοκράτωρ τοῦ σκότους τούτου (Ef 6, 12)³. Dopatrywano się też podobieństw do treści pism Janowych i Pawłowych⁴, w których – podobnie jak w zaratusztrianizmie – pojawia się idea walki dobra ze złem, światła i ciemności. Właśnie na tym tle pojawia się swoista ambiwalencja. Z jednej strony nie ma podstaw do negacji faktu istnienia pewnych podobieństw pomiędzy ideami zaratusztrianizmu a biblijną nauką o przebiegu historii, zmartwychwstaniu, końcu świata, aniołach i demonach, z drugiej zaś strony analogii tych nie należy przeceniać⁵.

W niniejszym studium na plan pierwszy wysuwa się analiza porównawcza terminu Ἀσμοδαῖος ze względu na bezpośrednie zależności etymologiczne od perskiego *Aēšma dēva*. W *Księdze Tobiasza* spotykamy zaczerpnięte z folkloru imię złowrogiego demona Ἀσμοδαῖος, które oznacza demona rozwiązości⁶. Pomijając całą warstwę legendarno-folklorystyczną, pod którą kryje się złowroga, osobowa rzeczywistość, warto zatrzymać się na chwilę przy etymologii imienia Ἀσμοδαῖος. To demoniczne imię biblijne znamy jedynie w formie greckiej. Wynika to z faktu, iż *Księga Tobiasza*, która co prawda napisana została po aramejsku (hebrajsku?), w dzisiejszym zbiorze istnieje tylko w opracowaniu greckim i to w trzech dość różnych recenzjach. Badacze posiadają wiele wątpliwości co do należytego wprowadzenia tego terminu z języka hebrajskiego. Terminy hebrajskie na oznaczenie Asmodeusza אַשְׁמֹדַי (*Ašmedáy*) oraz אַשְׁמֹדַי (*Ašmedayy*) pochodzą z Talmudu

² „Et c'est en Iran que le Diable apparaît donc pour la première fois”, G. Meessadié, *Histoire générale du diable*, Paris 1993, s. 112. Zob. też cały rozdział *Zoroastre et la véritable naissance du diable*, w: tamże, ss. 101–124.

³ Por.: W. Bousset, H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, Tübingen 1926, ss. 332–335; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes, Kritisch-exegetischer Kommentar über des Neuen Testament 2*, Göttingen 1968, s. 330.

⁴ Na temat większej ilości szczegółów dotyczących „władcy” (ἀρχῶν) w odniesieniu do świata demonicznego, jego powiązań z demonologią biblijną oraz Pawłowymi „Mocami i Potęgami” zob. np.: W. Carr, *Angels and Principalities*, Cambridge 1981; tenże, *The Rulers of this Age – 1 Corinthians 2.6–8*, w: *New Testament Studies* 23(1976–1977), ss. 20–35; M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen 1909, ss. 88–99.

⁵ Na niebezpieczeństwo uogólnień, bezpodstawnie sprowadzających chrześcijaństwo do zapożyczeń perskich, zwracano już od dawna uwagę: zob. np. S. Szydelski, *Kilka uwag przeciwko przecenianiu wpływów perskich na eschatologię żydowską i chrześcijańską*, w: *Księga pamiątkowa ku czci prof. W. Abrahama*, Lwów 1931, t. II, ss. 103–119. Na temat tradycji biblijnych w Iranie zob. też: F. Machalski, *Tradycje biblijne w Iranie*, w: *Ruch biblijny i liturgiczny* 4/5–6(1951), ss. 385–402.

⁶ Por. A. Jankowski, *Demonologia biblijna*, w: E. Dąbrowski [red.], *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, t. 1, Warszawa 1959, s. 276.

Czy biblijna nauka o złych duchach jest zapożyczona z demonologii perskiej?

i najprawdopodobniej wywodzą się od pnia רע ⁷, który należałoby tłumaczyć „niszczyć” (stąd „burzyciel”, „niszczyciel”). Jako dużo późniejszy zapis hebrajski z literatury talmudycznej jest jednak dość niepewny⁸.

2. Wokół zaratusztriańskiej etiologii biblijnego Asmodeusza

Niezależnie od tego wątpliwego, hebrajskiego źródłosłowu Asmodeusz wiąże się z długą historią religii azjatyckich. Uczeni odnajdują analogie Ἀσμοδαῖος do średnioperskiego świata duchów z *Awesty*, gdzie *Aēšma* jest jednym z siedmiu duchów tam występujących. Ciekawe, że *Aēšma* przeszedł z hinduizmu do kultury irańskiej; w języku średnio-perskim spotykamy jego transpozycję w formie *xēšm-dēv* (zapis w zbiorze Pahlaviego). Odnośnie zapożyczeń indyjskich w kulturze perskiej wiadomo, że najdawniejsze wierzenia i kultury religijne Irańczyków wykazują wiele cech wspólnych z wierzeniami Hindusów epoki wedyjskiej. Pozwala to na stwierdzenie istnienia pierwotnej wspólnoty kulturowo-religijnej indoirañskiej⁹. Między innymi dowodem na istnienie takiej wspólnoty są nazwy bóstw u Hindusów *asura* i *dewa*, a u Irańczyków *ahura* i *dēv* (później jako *dew*, czy nowoperskie *dīw*). Jednak na gruncie perskim nastąpiła zmiana znaczeniowa tych pojęć. Persowie zaczęli określać *ahurami* bóstwa dobre, natomiast *dewami* nazywali demony, czyli odwrotnie niż w wierzeniach wedyjskich. Fakt ten był wynikiem zarządzeń państwowych króla Kserksesa (486–465 prz. Ch.), który specjalnym rozporządzeniem zniósł kult dewów, ogłaszając je złymi duchami¹⁰.

Zatem – pod względem etymologicznym – droga wedyjskiego *dewa* do Biblii, w której pojawia się formie Ἀσμοδαῖος, przebiegała następująco:

WEDYZM: *dewa* = „dobre bóstwo”

↓

ZARATUSZTRIANIZM: *dēv* = zmiana znaczenia: „demon”

ZARATUSZTRIANIZM: jeden z demonów *Aēšma*, czyli *Aēšma dēv*

↓↓

BIBLIA: forma grecka Ἀσμοδαῖος

⁷ Por. *Edytorial Staff Encyclopaedia Judaica, Asmodeus*, w: *Encyclopaedia Judaica Jerusalem*, t. 3, Jerusalem 1971, s. 754. Na temat etymologii Asmodeusza zob. szerzej: K. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament*, Augsburg 1930; J. Goetsberger, *Asmodäusi*, w: *Theologische Revue* 34(1935), ss. 144–145.

⁸ Wydaje się, że nie ma do końca przekonujących danych potwierdzających – jak chce S. Łach – tezy o rabinistycznej etymologii Asmodeusza. S. Łach, *Asmodeusz*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, k. 1000.

⁹ Por. F. Machalski, *Religie Iranu*, w: *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1986, s. 272.

¹⁰ Por. F. König, *Zaratusztra*, w: F. König, H. Waldnfelds [red.], *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 540. Szerzej o kontekście tych przemian zob.: J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, t. 1, *Veda und älterer Hinduismus*, Stuttgart 1960; tenże, *Vedic Literature. Samhitas and Brahmanas*, Wien 1975; H. Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Avesta dargestellt*, Tübingen 1930; W. Hinz, *Zarathustra*, Stuttgart 1961; A. L. Basham, *The Wonder that was India*, London 1956, tłum. pol. *Indie od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, Warszawa 1973.

Jednak obraz perskiego *Aēšma*, który zdradza podobieństwa etymologiczne i w niewielkiej mierze treściowe, zupełnie nie przylega do zastosowania terminu Ἄσμοδαῖος w Biblii. *Yasna* ukazuje drogę złego człowieka idącego w ślady *Aēšma*¹¹. Tak więc gdy naśladowcy *Aēšma* przynoszą zło i szkodę dla świata, naśladowcy Ahura Mazdy walczą przeciw wszelkiej niegodziwości. W zaratusztrianizmie siły zła za pomocą *Aēšma* mogą przynieść choroby ludziom, a nawet sprawić, że mężczyźni, na których spadł „ich wyrok” zachowywali się jak Angra Manyu czyli „zły duch”. Ponadto w *Hymnie Śraoša* mowa jest o pokonaniu złego *Aēšma* i ochronie ludzi przed jego wpływami¹². *Aēšma* posiada strach przed maczugą, która jest najbardziej potężna z całego uzbrojenia walczącego z nim Mitry. Identyfikującym epitetem *Aēšma* jest określenie „krwawo-maczugasty”, stąd zdaniem M. Huttera możemy sobie tego demona wyobrazić jako barbarzyńskiego przestępcę¹³. Godnym zainteresowania jest również fragment, w którym jest mowa, że *Aēšma* przynosi ludziom ciemność¹⁴. Późniejszy rozwój zaratusztrianizmu przynosi „wskreszenie” staroirańskich bogów i wzrost ilości demonów. Tak więc *Aēšma* (*xēšm-dēv*) jest osobnym demonem w pismach Pahlaviego. Stał się on tam jedną z głównych sił złych mocy, będąc w jawnej opozycji do Ahura Mazdy. Zgodnie z *Bundahišn* *Aēšma* jest jednym z siedmiu *dēv*, które zostały stworzone przez Arymana¹⁵. Pahlavi przekazuje również relację z rozmowy pomiędzy *Aēšma* a Arymanem¹⁶, podczas której ten drugi zakazuje zniszczenia dobra i stworzenia. *Aēšma* jest odtąd ucieleśnieniem Wratha, który może przynosić wszelkiego rodzaju historyczne niepokoje. Tak więc uzurpator *Aēšma* walczy z Dahaka królem Yima i zabija go. W *Zādspram* *Aēšma* jest jednym z następców pięciu braci, którzy są wrogami samego Zaratusztry¹⁷, podczas gdy relacja w *Denkard* stwierdza, że *Aēšma* podjudza Aryspasa, by stawiał czoła Vištaspowi, który był pod opieką Zaratusztry¹⁸, co równało się postawie opozycji do proroka¹⁹.

¹¹ Por. *Yasna* 29, 2; 30, 6.

¹² Por. *Yasna* 57, 10.25.

¹³ Por. M. Hutter, *Asmodeus* Ἄσμοδαῖος, w: *Dictionary of deities and demons in the Bible*, K. van der Toorn i inni (ed.), Leiden 1995, s. 197.

¹⁴ Por. *Yasna* 10, 8.

¹⁵ Por. *Bundahišn* 1, 3.

¹⁶ Por. *Rivayat* 56, 13–15.

¹⁷ Por. *Zādspram* 9, 1.

¹⁸ Por. *Denkard*, księga 8.

¹⁹ Por. i szerzej zob.: M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, t. 1, Leiden 1975, s. 87, 201; M. Boyce, F. Grenet, R. Bech, *A History of Zoroastrianism*, t. 3, Leiden – New York – Kobenhavn 1991, ss. 41, 425–426, 446; S. Pines, *Wrath and Creatures of Wrath in Pahlavi, Jehwish and New Testament Sources, Irano – Judaica*, Jerusalem 1982, ss. 76–82.

Czy biblijna nauka o złych duchach jest zapożyczona z demonologii perskiej?

Z kolei według *Księgi Tobiasza* Asmodeusz wymordował siedmiu mężów Sary, skoro tylko usiłowali się do niej zbliżyć²⁰. Jego szkodliwą działalność przerwał Tobiasz za pomocą sposobu, jaki mu przekazał anioł Rafał²¹. Mianowicie Tobiasz położył cząstkę serca i wątroby ryby na rozżarzonych węglach²². „Zapach ryby powstrzymał demona i uciekł on aż do Górnego Egiptu”²³. Tam został unieszkośliwiony przez Rafała²⁴.

Porównując staroirañskiego demona *Aēšma* z biblijnym Asmodeuszem, należy zwrócić uwagę na pewne podobieństwa, ale też zasadnicze różnice. Zoroastrański *Aēšma* jest jedną z autonomicznych mocy w dualizmie perskim. Odgrywa tam ważną rolę w walce pomiędzy dobrem i złem oraz posiada znaczny wpływ na historię. W przypadku biblijnego Asmodeusza można mówić o zapożyczeniu idei głównej (demon) i terminologii (hebrajska adaptacja *Aēšma*). Niemniej kontekst, w jakim autor biblijny przedstawił tego demona wskazuje na typowe dla monoteistycznej religii treści, w której demonologia podporządkowana jest mocy Boga, a ewentualne sukcesy osobowego zła są przejściowe. Pełne folkloru opowiadanie w *Księdze Tobiasza* daje pouczenia moralne, mówi o roli modlitwy w poskromieniu demona, a cierpienie wynikające z jego przewrotnej działalności jest przejściowe i może być rozpatrywane w kategorii próby. Opis działalności Asmodeusza wskazuje na jego osobowe rysy (działanie). Ten etap objawienia wskazuje na wyraźnie rozwijającą się angelologię (Rafał) i demonologię (Asmodeusz), które zostają sobie przeciwstawione. Wreszcie można dopatrywać się tu pierwszych elementów apokaliptycznych.

Patrząc z punktu widzenia etymologicznego na „drogę” Asmodeusza z kultury wedyjskiej przez zaratusztrianizm do Biblii, można powiedzieć, iż jest to przykład terminu z grupy języków indoeuropejskich, który został przyswojony w świecie semickim²⁵. Nieuzasadnione jednak wydają się te opinie, które chcą widzieć w Pawłowych i qumrańskich pismach replikę dualizmu zaratusztriańskiego. Same wpływy i idee zaczerpnięte z kultury perskiej nie przesądzają o treści doktrynalnej. Aby uchronić się przed tego typu uproszczeniami, wypada przeanalizować dogłębnie również treści, które kryją się pod konkretnymi tekstami biblijnymi. Asmodeusz (termin występujący tylko w Starym Testamencie!), nie może być jedynym odniesieniem do listów św. Pawła, którego dualizm jest odmienny od perskiego.

²⁰ Por. Tb 3, 8; 6, 14–17.

²¹ Por. Tb 6, 8.

²² Por. Tb 8, 2.

²³ Tb 8, 3.

²⁴ Egzegezę tych fragmentów oraz obraz Asmodeusza prezentuje szerzej P. Deselaers, *Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 43, Fribourg 1982, ss. 87, 98, 147–148.

²⁵ Na temat legend i roli Asmodeusza w folklorze żydowskim zob. *Edytorial Staff Encyclopaedia Judaica*, Asmodeus, w: *Encyclopaedia Judaica Jerusalem*, t. 3, Jerusalem 1971, s. 755.

Wydaje się, że bliższych podobieństw można by dopatrywać się w pismach qumrańskich, z tym, że i w tym wypadku należy zauważyć odmienne opcje.

Asmodeusz należy do grupy imion niewątpliwie odnoszących się do osobowo rozumianego złego ducha. Pomijając kontekst księgi Tobiasza, imię to ujawnia typowe cechy bytu rozumnego działającego przeciw człowiekowi i porządkowi ustalonemu przez Boga. Warto odnotować, iż tradycja jahwistyczna nie wahała się, co do demonicznego charakteru Asmodeusza. Według niektórych jej nurtów był on „królem demonów”. J.C. Swaim odnajduje w nim paralele do nowotestamentowego Belzebuba (Βεεζεβούλ) rozumianego jako władcę złych duchów (Mk 3, 22)²⁶, a R.K. Harrison zauważa, że w tym nurcie termin ten był rozumiany również jako ekwiwalent Abbadona i Apollina (Hi 31, 12; Ap 9, 11)²⁷.

3. Oryginalność demonologii biblijnej na tle perskich wpływów kulturowo-religijnych na Bliskim Wschodzie

Czy zatem zaratusztrianizm był środowiskiem kulturalno-religijnym, które – jak chcą niektórzy badacze²⁸ – wpłynęło najmocniej na dualizm biblijny? Odpowiedź twierdząca jest zbyt uproszczona, ponieważ istnieje szereg trudności.

Najpierw należy zaznaczyć, że trudno jest dokładnie odtworzyć etapy rozwoju zaratusztrianizmu. Zbieżności mitologii staroperskiej z wedyjską są aż nazbyt widoczne²⁹; *dēva*, jeden z kluczowych terminów demonologii perskiej wywodzi się ze świata wedyjskiego³⁰. Zaratusztra, który zwalczał dawny politeizm nazywał bóstwa demonami (*dēvami*); od niego właśnie pochodzi to znaczenie słowa *dēva*. Ale tu naukowcy napotykają poważną trudność: poszczególne etapy rozprzesztrzenia się mazdaizmu nie są dokładnie znane³¹. Religia ta z naczelnym bóstwem Ahura Mazda cieszyła się wielką protekcją Dariusza III (521–485). Jednak już

²⁶ Por. J. Swaim, *Asmodeus*, w: *The interpreter's dictionary of the Bible*, G. A. Buttrick (ed.), t. 1, New York, ss. 259–260.

²⁷ Por. R. K. Harrison, *Asmodeus*, w: *International Standard Bible Encyclopedia*, t. 1, Michigan 1979, ss. 329–330.

²⁸ Por. W. Bousset, H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, ss. 332–335; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, s. 330.

²⁹ Dla przykładu *Mitra* w obydwu systemach był opiekunem umów i bogiem słońca, a *Haoma* (indyjski *Soma*) był bogiem i napojem, który spożywali kapłani.

³⁰ Por. V. Möller, *Die Mythologie der vedischen Religion und des Hinduismus*, w: *Wörterbuch der Mythologie*, Stuttgart t. 5, s. 60; C. Colpe, *Geister (Dämonen): B. Nichtchristlich. I. Alter Orient. d. Iran*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum, Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt*, Stuttgart t. 9, s. 586.

³¹ Por. H. von Glasenapp, *Die nichtchristlichen Religionen*, Frankfurt 1957, tłum. pol. *Religie niechrześcijańskie*, Warszawa 1966, ss. 356–357; M. Składanek, *Źródła zoroastryzmu*, w: *Przegląd Orientalistyczny* 4(1963), ss. 277–284.

Czy biblijna nauka o złych duchach jest zapożyczona z demonologii perskiej?

Artakserkses II Mnemon (401–358) obok Ahura Mazdy, wymienia także Mitrę i Anahitę, stąd można wnioskować, że zaratusztranzizm ponownie przyjął elementy wierzeń, które wcześniej zwalczał. Odtąd pojawiała się coraz więcej bogów i demonów (okres średniego państwa; główne źródła do tej epoki: Pahlavi). Za czasów Seleucydów przenikała do Persji myśl grecka, ale dopiero w epoce przedmużmańskiej za Arsacydów i Sassanidów (226–642 po Ch.) mazdaizm, jako oficjalna religia państwowa, został systematycznie uporządkowany³².

Dualizm perski ukazuje świat jako miejsce walki pierwiastka dobra, który reprezentuje Ahura Mazda („Biały Pan”) z Angra Manyu – wspomnianym już „złym duchem” zwanym później Arymanem³³. Istnieją jednak znaczne różnice pomiędzy obrazem dualizmu perskiego w poszczególnych epokach³⁴. Według najstarszych warstw zaratusztrianizmu (Awesta), obaj wspomniani bogowie istnieli od początku obok siebie³⁵. W epoce Sassanidów (zerwanizm) obaj bogowie pochodzą z „nieograniczonego czasu”. Natomiast dzisiaj mazdaiści wierzą, że Ahura Mazda zawsze był ponad wszystkim i on również stworzył Angra Manyu. Zarówno Ahura Mazda jak również Angra Manyu posiadają swoje „obozy” analogicznie dobrych i złych duchów. I tak Ahura Mazda działa poprzez nieśmiertelne duchy *amešas spentas*, które są abstrakcjami cnót: np. *Wohu Manah* – „dobra myśl” (panuje nad bydłem), *spenta Ārmaiti* „święta uległość” (bogini ziemi) itd. Podobnie zorganizowany jest świat złych duchów podległych Angra Manyu, demony (*dēva*) były bądź utożsamiane z niektórymi dawnymi bogami, bądź jako uosobienie negatywnych cech np. *Drug* „kłamstwo”³⁶. W demonologii mazdaizmu można powiedzieć, iż wszystkie złe duchy podporządkowane są tej jednej zasadniczej walce. Jeśli nawet demony występują w różnych rozbudowanych kontekstach mitologii perskiej, niemniej zawsze, czy to wprost, czy też zwalczając zwolenników „sprawiedliwości”, walczą przeciw bogu Ahura Mazda. Ten ostatni jednak odniesie kiedyś druzgocące zwycięstwo nad Angra Manyu³⁷. Omawiając perski dualizm należy również pamiętać, że mimo warstw politeistycznych, naczelny bóg Ahura Mazda nie posiada małżonki i nie jest spo-

³² Por. H. von Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, ss. 356–357.

³³ Por. G. Meessadié, *Histoire générale du diable*, ss. 112–113.

³⁴ Pewien niuans na temat dualizmu perskiego: „Teologia Zaratusztry nie jest «dualistyczna» w ścisłym znaczeniu tego słowa, bo Ahura Mazda nie jest przeciwstawiany jakiemuś «antybogu»; wyraźne przeciwieństwo istnieje od początku między dwoma duchami”. M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. 1, *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris 1976, tłum. pol. *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988, s. 217.

³⁵ Por. *Yasna*, 30, 3–5.

³⁶ Por. C. Colpe, *Geister (Dämonen): B. Nichtchristlich. I. Alter Orient. d. Iran*, ss. 590–592; H. von Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, ss. 362–364.

³⁷ Szerzej na temat bohaterów i demonów w dawnej Persji zob. M. Składankowa, *Bohaterowie, bogowie i demony dawnego Iranu*, Warszawa 1974.

krewniony z innymi bóstwami. Ten swoisty henoteizm nie doprowadził jednak mazdaizmu do statusu religii światowej, chociaż odegrał on pewną rolę w historii religii judaizmu, chrześcijaństwa i islamu³⁸.

W tym miejscu warto zatrzymać się na podobieństwach treściowych demonologii apokryficznej, qumrańskiej i biblijnej w stosunku do zaratustranizmu³⁹. Podobieństwa te ujawniają się na kilku płaszczyznach. Po pierwsze, zarówno w mazdaizmie, apokryfach, pismach z Qumran jak i w Biblii występuje element zmagania się sił dobra i zła. We wszystkich przypadkach siły zła i dobra organizują się w przeciwstawne sobie obozy. Ponadto można tam spotkać „ciemność” jako element zasadniczy działania świata demonicznego w przeciwstawieniu do „jasności” obozu Boga. Wreszcie występuje aspekt ostatecznego „pokonania” Złego (demonów) na końcu świata.

Nie wykluczając pewnych wpływów zaratustranizmu (poprzez apokryfy i Qumran) na Biblię, wypada zwrócić uwagę na zasadnicze różnice, które nie pozwalają traktować inaczej dualizmu perskiego, jak tylko jako jeden z nurtów oddziałujących w trakcie rozwijającej się w sposób sobie właściwy demonologii biblijnej.

Po pierwsze, zanim Izraelici weszli w kontakt z Persami, posiadali już własną (starszą niż objawienie Jahwe na Synaju) angelologię i demonologię⁴⁰. Np. we wczesnych etapach rozwoju judaizmu zapamiętano wszelkiego rodzaju pustkowia, ruiny oraz miejsca opuszczone przez ludzi obecnością potworów i straszydeł, mieszających się z dzikimi zwierzętami, takimi jak np. שַׁעֲרִים (*še'arim* – „kosmate satyry” Iz 13, 21; 34, 14 LXX), לִילִית (*Lilith* – Iz 34, 14). Obrzęd ekspiacji nakazuje wygnąć kozła obarczonego winami Izraela demonowi znanemu ludom nomadycznym o nazwie עֲזָזִיל (*'Azā'zel* – Kpł 16, 10). Wokół chorych wyczuwano obecność nękających człowieka złych duchów. Wiele nieszczęść jak zaraza (דֶּבֶר – *Deber* Ps 91, 6, Ha 3, 5), gorączka (קֶטֶב – *Qeteb* Pwt 32, 24; Ha 3, 5) uważano również jako dopust Boży. W atmosferze ścisłego monoteizmu unikano elementów, które mogłyby w czymkolwiek osłabić władzę Boga nad światem. Toteż Bóg zsyła na ludzi obciążonych występkiem złego ducha (רוּחַ – *rūah*). Tak było w przypadku Saula, (duch, który powodował ataki szału 1 Sm 16, 14n.23; 18, 10; 19, 9n) i Egipcjan (Anioł-Niszczyciel zabijający prześladowców Izraela Wj 12,23).

³⁸ Por. H. von Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, s. 367. Zob. szerzej: J. Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman*, Paris 1953.

³⁹ Różne podobieństwa zaratustranizmu do w/w kręgów religijnych omawia szczegółowo M. Boyce, F. Grenet, R. Bech, *A History of Zoroastrianism*, ss. 441–447; o roli manicheizmu w procesie przenikania idei perskich do innych kultur zob. E. G. Browne, *A Literary History of Persia, From the Earliest Times until Firdawsī*, London and Leipsie 1909, ss. 160–163.

⁴⁰ Por. H. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament*, s. 23; J. Meier, *Geister (Dämonen): B.I. c. Israel...*, ss. 579–585; A. Jankowski, *Demonologia*, s. 277; E. Zbinden, *Die Djin des Islam und der allorientalistische Geisterglaube*, Bern 1959, s. 121.

Czy biblijna nauka o złych duchach jest zapożyczona z demonologii perskiej?

Po wtóre, tym co najbardziej powstrzymuje przed przecenianiem wpływów zaratustrańskich na Biblię, jest fakt, iż w religii perskiej występuje dualizm metafizyczny, zdecydowanie obcy Biblii i jej *Sitz im Leben*. Mazdaizm w starożytności, chociaż występował w różnych formach, zawsze zakładał odwieczne istnienie pierwiastka dobra i zła. Przez sam ten fakt układa się na zupełnie odmiennej niż Biblia płaszczyźnie, w której szatan (demony) są również stworzeniami Boga.

Po trzecie, elementy będące eksponowane w mazdaizmie, a następnie Biblii wraz z jej *Sitz im Leben*, takie jak ciemność, organizacja sił zła, zmaganie się z dobrem znane są w różnych, niezależnych od siebie kulturach⁴¹. Niewątpliwie w apokryfach, pismach Esseńczyków, a także po części w Biblii (zwłaszcza u św. Jana) można zauważyć coś zaratusztrańskiego „kolorytu”, który najprawdopodobniej był jednym z elementów rozwijających wyrażenie Objawienia. Odnosi się wrażenie, iż oddziaływanie elementów dualistycznych religii perskiej przyspieszyło proces wyrazu i zapisu Objawienia na odcinku demonologii⁴².

Po czwarte, zastanawiające jest, że użyty w Księdze Tobiasza Ἄσμοδαῖος nie zdradza podobieństw do tak typowej dla mazdaizmu walki *Ahura Mazdy i Angra Manyu*⁴³. Analogiczne do zaratusztrianizmu idee zmagania się osobowego zła i dobra w Biblii można zauważyć wyraźnie w Piśmie Świętym u św. Jana i św. Pawła, ale z kolei bez używania perskiej terminologii i w zupełnie odmiennym kontekście. Zdaniem M. Huttera, nie należy zapominać o tym niezwykle ważnym fakcie, iż pomiędzy koncepcjami św. Jana i św. Pawła nie istnieje żadne lingwistyczne ogniwo z perską demonologią⁴⁴. Wreszcie, w zupełnie odmiennym świecie V–III w. przed Ch., w którym dominowały kultury perska i hellenistyczna, jest rzeczą zrozumiałą, iż rozwijające się objawienie wyrażone zostało przy pomocy nowych środków wyrazu zrozumiałych w tamtych czasach⁴⁵.

⁴¹ Przekonuje o tym materiał zebrany przez historyków religii i etnologów. Nie wszystkie elementy demonologii zaratusztrańskiej są do tego stopnia nowatorskie, aby można było wprost mówić o jakimś „źródle perskim” dla późniejszych demonologii w systemach monoteistycznych. Z punktu widzenia etnologii równie nie wykluczony jest fakt, iż do pewnych przedstawień demonologii biblijnej zbieżnych z perską, mogli dochodzić autorzy biblijni na drodze ogólnoludzkich doświadczeń zła.

⁴² Rozpowszechnione elementy zaratusztrianizmu (łącznie z wątkami na temat małżeństwa *Rivayat* 56, 16; por. z. Tb) posłużyły do wyrażenia zasad judaizmu.

⁴³ Nazwa ta jest użyta bardziej do określenia demona zakłócającego szczęście człowieka, choć niewątpliwie działalność tego ducha godzi też w porządek natury, ustalony przez Boga. Przy czym nie należy zapominać o fakcie, iż w mazdaizmie *Ahura Mazda* niejako potrzebuje pomocy wiernych do ostatecznego zwycięstwa (*Awesta Yašt* 13, 12–13), a w Tb wszystko zależy od samego Boga; człowiek bez Jego pomocy jest zupełnie bezsilny.

⁴⁴ Por. M. Hutter, *Asmodeus*, s. 199.

⁴⁵ Analogiczne zjawisko obserwujemy w przypadku epoki dominacji mocarstw mezopotamskich i egipskich, kiedy w tradycjach biblijnych pojawiła się obca terminologia.

Analogia w postaci perskiego *Aēšma* (*xēšm-dēv* zapis z pism *Pahlaviego*), choć ewidentnie wpłynęła na zapis konsonantyczny demona z Księgi Tobiasza, w mazdaizmie reprezentuje zupełnie odmienny dualizm i używana jest w innych kontekstach. Asmodeusz pojawiający się w Biblii potwierdza więc zasadę, że nie można na podstawie samej etymologii dowodzić treści teologicznych. Zatem uwzględniając istnienie oddziaływań perskich na kształtującą się demonologię biblijną należy pamiętać, że dotyczyły one aspektów terminologicznych i pewnych idei, które jednak po zapożyczeniu przez autorów biblijnych zostały użyte do wyrażenia zupełnie nowych, oryginalnych treści. Stąd nie wolno przeceniać wpływów perskich na powstawanie Biblii, tym bardziej, że zaratusztranzizm nie był nigdy progresywną religią misyjną.

Summary

Rev. Krzysztof Koscielniak – The Pontifical Academy of Theology, Department of Ancient History

Are biblical Teachings about Evil Spirits borrowed from Persian Demonology?

The present article compares analysis of biblical demonology (mainly the Book of Tobias) with Persian dualism which were inspired by the thesis bringing the biblical demonology to simple borrowings from “zaratusztrianism”. Not excluding some influences of zaratusztrianism (through apokryphs and Qumran) on the Bible, the focus is placed on finding main differences. Firstly, before the Israelites came in contact with the Persians they already had their own angelology and demonology (older than revelation of Yahweh in Zion). Secondly, in the Persian religion metaphysical dualism can be found which is decidedly foreign to the Bible and its environment. Thirdly, the elements raised in mazdaizm, and next in the Bible, such as: darkness; the organization of the forces of evil; struggle with good; are known in various, independent from each other cultures. Without a doubt in apokryphs, the writings of Essenes, as well as partially in the Bible (especially in St. John’s gospel) one can notice something from zaratusztrianistic flavor, which most likely was one of the elements developing the writings of revelation. The elements of a dualistic Persian religion had an effect on speeding up the process of expression and writing of revelation related to demonology but it didn’t bring any new meaning. The analogy in the form of Persian *Aēšma* (*xēšm-dēv*) taken from writings of Pahlavi, although evidently influenced consonantic recording of demon from the Book of Tobias, in the mazdaism, it represents totally different dualism which is used in different context. Asmodeaios found in the Bible supports the principle that the theological substance cannot be developed based on etymology alone.