

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

---

NR 2

ROK LV

2002

---

A R T Y K U Ł Y

---

Maciej Münnich

## AZAZELU, KIM JESTEŚ?

Kim jest Azazel, postać od dwóch tysięcy lat wprawiająca w zakłopotanie ludzi zajmujących się Biblią? A może to nie żadna osoba, lecz rzecz, bądź tylko pusta nazwa? Tak wiele już pojawiło się propozycji, a jednak wciąż nowe próby interpretacji są przedstawiane przez kolejne pokolenia naukowców. Ostatnio znowu zainteresowanie Azazelem oraz całym biblijnym rytuałem wypędzenia kozła na pustynię wzmożło się, czego świadectwem są liczne prace publikowane w ciągu ostatniej dekady, a szczególnie dwa artykuły, które właśnie ukazały się w czasopismach biblistycznych<sup>1</sup>. Wydaje się, że warto przedstawić ich propozycje oraz określić własne stanowisko.

C. Carmichel w swym artykule stawia tezę, że wszystkie rytuały biblijne mają źródło w zdarzeniach z historii Izraela. Twórca D miał w szukać w dziejach swego narodu okoliczności, które mogłyby się powtórzyć w przyszłości i na podstawie tego, co było, układał reguły postępowania. Owe reguły przybierały postać prawa bądź rytuałów.

---

<sup>1</sup> C. CARMICHAEL, *The Origin of the Scapegoat Ritual*, „Vetus Testamentum” 50 (2000), 167-182; J. C. R. DE ROO, *Was the Goat for Azazel Destined for the Wrath of God?*, „Biblica” 81 (2000), 233-241.

Jako przykład takiej sytuacji C. Carmichel podaje opis choroby Miriam (Lb 12, 9-15), który miał być pierwowzorem dla zasad rozpoznawania i rytualnego oczyszczenia z trądu (Pwt 24, 8-9; por. Kpł 13, 1-14, 57)<sup>1</sup>. Podobnie rzecz się miała z rytuałem sprawowanym podczas Dnia Przebłagania. C. Carmichel przychyła się do twierdzenia zawartego w Księdze Jubileuszów (34, 18-19), iż źródłem tego święta miała być historia Józefa i jego braci. Twierdzi bowiem, że jest to pierwszy moment w historii Izraela, gdy pojawia się problem przebaczenia<sup>2</sup>. Pierwotnie koziół miał być znakiem upamiętniającym przestępstwo braci. Argumentem potwierdzającym tę tezę ma być miejsce, gdzie wypędzano zwierzę, czyli pustynia, na której to bracia dopuścili się niegodziwości wobec Józefa. Również sam wybór zwierzęcia ma świadczyć za tezę C. Carmichela, bowiem bracia poświęcając koziółka starali się zrzucić swą winę na dzikie zwierzęta. Wreszcie samo imię „Azazel” według autora ma bez żadnych wątpliwości pochodzić od wyrazu „koziół”<sup>3</sup>. Zatem cały rytuał to po prostu wspomnienie dawnego wydarzenia, a Azazel to nic innego, jak sam koziół.

Taka interpretacja budzi jednak wiele zastrzeżeń. Przede wszystkim wychodzi ona z założenia, iż dopiero Deuteronomista w VII w. wprowadza Dzień Przebłagania i rytuał wygnania kozła, posługując się jako wzorem starą opowieścią o patriarchach. Jeśli jednak przyjrzeć się opisowi święta widać, że jest ono zakorzenione w starej tradycji pasterskiej. Samo wypędzenie kozła na pustynię musiało sprawiać społeczności miejskiej, jaką byli mieszkańcy Jerozolimy, znaczną trudność. Realnym zagrożeniem był powrót wygnanego zwierzęcia do domu, a co za tym idzie, powrót oddalonych grzechów. Dla półkoczowników wędrujących po obrzeżach pustyni taki problem z pewnością nie istniał choćby z racji ogromu obszaru, po którym się poruszali. Kłopotliwość przestrzegania rytuału doskonale potwierdzają opisy sięgające do święta z czasów Drugiej Świątyni. Misznaicki traktat Yoma (ok. 200 A. D.) wspomina, że koziół był wyprowadzany poza

---

<sup>1</sup> Zob. C. CARMICHEL, *Law, Legend and Incest in the Bible: Leviticus 18-20*, Ithaca 1997, 9-10.

<sup>2</sup> C. CARMICHEL, *The Origin*, 169-170.

<sup>3</sup> Tamże, 177.

miasto na skraj głębokiego wąwozu, po czym spychany w czeluść<sup>1</sup>. Trudno sobie wyobrazić, żeby tworząc zupełnie nowy rytuał Deuteronomista wymyślił na tyle niepraktyczną jego formę, że w rzeczywistości trzeba było od razu wprowadzać zmiany. Raczej, o ile w ogóle opis święta jest jego dziełem, korzystał ze starych tradycji święta nomadów. Zatem święto to istniało od bardzo dawna i nie sposób twierdzić, że jest wyłącznie dziełem autora D. Ponadto w żaden sposób nie można udowodnić, że rytuał wygnania kozła ma cokolwiek wspólnego z Józefem i jego braćmi. Powoływanie się na przykład Miriam jest tutaj nietrafne choćby z tego względu, że Pwt 24, 8-9 wprost wspomina chorobę Miriam opisaną w Lb 12, 9-15, natomiast w całym opisie Dnia Prześlągania ani jedno słowo nie nawiązuje do uwięzienia i sprzedaży Józefa przez braci. Fakt, że w zarówno w opowiadaniu, jak i w rytuale występuje pustynia, nie jest żadnym argumentem, ponieważ dla półkoczowników było to miejsce bytowania i praktycznie całe ich życie przebiegało na skraju pustyni. Ponadto nietrafną wydaje się etymologia wywodząca imię Azazel (אָזָזֵל 'āzā'zēl) od hebrajskich słów 'ēz (עֵז „kozył”) i 'ōzēl (אָזֵל part. qal czasownika אָזַל 'āzal „odejść”), co dawałoby znaczenie „odchodzący kozioł”. Opiera się ona na tłumaczeniu LXX (ὄσποπομπαῖος) i Vg (caper emisarius), ma jednak podstawową wadę, bowiem według niej jeden kozioł przeznaczony jest dla Jahwe, drugi zaś dla... samego siebie. Takie tłumaczenie niczego nie wyjaśnia, a pokazuje jedynie, że greccy translatorzy, a za nimi św. Hieronim, sami nie rozumieli już, kim lub czym był Azazel. Jednak obok takiej etymologii istnieją jeszcze inne, o których autor przezornie nawet nie wspomina, a które będą przedstawione niżej. Wreszcie powoływanie się tylko na Księgę Jubileuszów wydaje się być wyborem co najmniej zastanawiającym, ponieważ spośród licznych wspomnień o Dniu Prześlągania w apokryfach jedynie to źródło wiąże rytuał wygnania kozła z Józefem i jego braćmi.

<sup>1</sup> Tak opisuje święto zarówno cały szósty rozdział Yomy w Talmudzie Babilońskim: *Yoma*, ed. I. EPSTEIN, (Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud), London 1974, 62a-68a; jak i wers 6, 5 Yomy z Talmudu Jerozolimskiego: *Yoma – Versöhnungstag*, ed. F. AVEMARIE (Übersetzung des Talmud Yerushalmi 2/4), Tübingen 1995, 172-173. Podobnie pisze o święcie późniejszy Targum Pseudo-Jonata (Kpł 16, 21-22), z tą jedynie różnicą, że to sam Bóg spycha kozła gwałtownym podmuchem wiatru: *Targum Jonathan ben Uziel on Pentateuch*, ed. D. RIEDER, Jerusalem 1974, 170.

Wszystkie wymienione wątpliwości wykluczają tezę C. Carmichela o stworzeniu święta Dnia Przebłagania przez Deuteronomistę w oparciu o opowiadanie o Józefie i złych braciach. Zresztą cała koncepcja sztucznego tworzenia praw i rytuałów w oparciu o zdarzenia z historii Izraela wydaje się nieprawdopodobna. Prawa, a szczególnie rytuały, powstają na ogół w wyniku długotrwałej ewolucji, nie zaś jednorazowej decyzji. Co najwyżej spotkać można akty, które sankcjonują bądź też uwspółcześniają dawne zwyczaje. Zupełnie zresztą zaskakujące byłoby stworzenie święta w kilkaset lat po domniemanym wydarzeniu, do którego miałyby się ono odwoływać. Należy zatem uznać tezę C. Carmichela za nieuzasadnioną i pozbawioną podstaw źródłowych.

Inaczej na problem wypędzenia kozła ofiarnego patrzy J. de Roo. Dla niej kluczem do rozwiązania zagadki jest etymologia imienia Azazel. Uważa ona, że imię to w tekście masoreckim zostało błędnie zapisane, a poprawna forma brzmi  $\text{עזזאל}$ . Taki właśnie zapis pojawia się jeden raz w Pięcioksięgu samarytańskim. Ta sama forma jest również jeden raz poświędzona na Zwoju Świątynnym z Qumran (11Q19 26, 13)<sup>1</sup>, a także dwakroć w tzw. Peszerze na okresy (4Q180 1, 7-8)<sup>2</sup>. J. de Roo twierdzi, że taki był oryginalny kształt imienia Azazel<sup>3</sup>, a forma masorecka jest wynikiem metatezy<sup>4</sup>. Autorka wyjaśnia, iż imię  $\text{עזזאל}$  jest zbudowane z dwóch członów:  $\text{אל}$  i  $\text{עזז}$ . Pierwszy z nich to oczywiście wyraz „Bóg” ( $\text{אל}$  'ēl), zaś drugi miałby być rzeczownikiem pochodzącym od czasownika  $\text{עזז}$  'āzaz „być silnym”. Rzeczownik ów byłby podobny do istniejących wyrazów  $\text{עז}$  'ōz /  $\text{עזז}$

---

<sup>1</sup> Inny spotykany skrót: 11QTemple a 26, 13.

<sup>2</sup> Inny spotykany skrót: 4QAgasCreat 1, 7-8. Do tego przykładu podanego przez autorkę należałoby jeszcze dodać 4Q181 2, 1 (4QAgasCreat 2, 1).

<sup>3</sup> Podobnie, choć wyciągając z tego diametralnie różne wnioski, twierdzi również H. TAWIL, *Azazel the Prince of the Steepe* [sic!]: *A Comparative Study*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 92 (1980), 58-59; D. P. WRIGHT, *Azazel*, [w:] *ABD*, vol. 1, 536. Również B. JANOWSKI, G. WILHELM, *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*, ed. B. JANOWSKI, K. KOCH, G. WILHELM, (Orbis Biblicus et Orientalis 129), Fribourg-Göttingen 1993, 126 i przyp. 98 oraz B. JANOWSKI, *Azazel*, [w:] *DDD*, 240-241 uznają taką formę za prawdopodobną, jednak zaznaczają, iż jest to tylko hipoteza i nie decydują się na kategorię stwierdzenia.

<sup>4</sup> J. DE ROO, *Was the Goat for Azazel*, 235

‘ôz bądź אַזַּז ‘êzûz, które na ogół tłumaczy się jako „siła, moc”. Niekiedy mają one jednak znaczenie „dzikość, srogość” (np.: Pwt 28, 50; Ps 59, 4; 66, 3; 90, 11; Koh 8, 1; Iz 19, 4; 42, 25; Dn 8, 23; Ezd 8, 22), co ważne również w odniesieniu do Jahwe. J. de Roo sugeruje ponadto znaczenie „wściekła moc”, „gwałtowna złość”<sup>1</sup> i stąd wyprowadza znaczenie imienia Azazel: „potężny gniew Boga”<sup>2</sup>. Zatem kozioł dla Azazela (אֲזַזֵּל la‘ăzâ‘zêl) to po prostu kozioł dla przebłagania „potężnego gniewu Jahwe”<sup>3</sup>. Według autorki takie tłumaczenie świetnie pasuje do kontekstu, ponieważ całe Święto Przebłagania ma na celu uśmierzenie gniewu Boga wywołanego grzechami Izraela. Kolejnymi argumentami, jakie przytacza J. de Roo dla poparcia swej tezy są przykłady z literatury apokryficznej. W etiopskiej Księdze Henocha (8, 1-2; 9, 6; 10, 4. 8; 13, 1; 54, 5-6; 55, 4; 69, 2) zbuntowany anioł Azazel<sup>4</sup> zostaje obarczony odpowiedzialnością za wszystkie grzechy ludzkości, podobnie jak kozioł z Kpł 16 niesie wszystkie winy Izraela. Ponieważ kozioł ofiarny jest przeznaczony „dla gniewu” (= dla Azazela), więc również samo imię anioła (Azazel) oznacza, że ten, kto je nosi, spotyka się z gniewem i karą ze strony Boga. A zatem imię opisuje tragiczny los, jaki ma dotknąć osobę tak nazwaną – gniew Jahwe<sup>5</sup>. Z przedstawionych powyżej wywodów autorki należy wnioskować, że Azazel w rzeczywistości nie jest ani osobą, ani miejscem, lecz jedynie cechą Jahwe – Jego gniewem. W omawianym artykule brak jest rozważań, czy cecha ta nosi ślady personifikacji. Cały Dzień Przebłagania i wszelkie rytuały wówczas sprawowane mają ów gniew ułagodzić.

Ta misterna interpretacja ma jednak swoje słabe punkty. Przede wszystkim zakłada błąd tekstu masoreckiego i istnienie rzeczownika אַזַּז. Nie jest on jednak nigdzie poświadczony. Oczywiście można uważać, iż jest to *scriptio defectiva* wyrazu אַזַּז ‘êzûz, bądź błąd w zapisie

<sup>1</sup> „Furious power, violent anger”, tamże 236.

<sup>2</sup> „The powerful wrath of God”, tamże 237.

<sup>3</sup> Autorka wzoruje się tutaj na wcześniejszej pracy B. JANOWSKI, G. WILHELM, *Der Bock*, 162, gdzie naukowcy ci oddają wyrażenie „dla Azazela” przez „dla (usuńnięcia) boskiego gniewu” („für [die Beseitigung von] Gotteszorn”).

<sup>4</sup> Jeden raz w tekście etiopskim (6, 7) oraz regularnie w zachowanych fragmentach przekładu greckiego znaleźć można formę Asael = hebrajski Azazel; zob. L. L. GRABBE, *The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation*, „Journal for the Study of Judaism” 18 (1987), 153-4.

<sup>5</sup> J. DE ROO, *Was the Goat for Azazel*, 238-9.

עוּז, jednak ciągle zostajemy w sferze nie potwierdzonych domysłów. Proponowane przez autorkę przykłady użycia formy עוּזאל w innych tekstach nie wydają się w decydujący sposób rozwiązywać problemu, jasno bowiem widać, że imię Azazel było zapisywane w różny sposób, często w tekstach nader blisko ze sobą spokrewnionych, o ile nie wprost w tych samych. Na przykład we wspomnianym przez J. de Roo Pięcioksięgu samarytańskim obok jednego przykładu zapisu עוּזאל kilka wersów dalej dwukrotnie spotkać można znaną z TM formę עוּזאל. W tekstach qumrańskich również brak zdecydowania. Obok przytoczonych powyżej przykładów występowania imienia עוּזאל znaleźć można w 4Q203 7, I, 6<sup>1</sup> formę עוּזאל[א]. Etiopska Księga Henocha jeden raz przekształca imię na Asael ('*asa'el*, 6, 7). Z taką formą spotkać się można również w 4Q201 3, 23<sup>2</sup> oraz 4Q204 2, 26<sup>3</sup>. Nie pomaga także słowiańska Apokalipsa Abrahama, w której imię Azazel pojawia się w dwóch formach: Азазиль i Азъзиль (13, 6; 14, 5; 20, 5. 7; 22, 5; 23, 10; 29, 6-7; 31, 6), co również niczego nie wyjaśnia. Wobec takiej wielości form zapisu jednego imienia opieranie daleko idących wniosków tylko na niepewnej etymologii wydaje się być zabiegiem ryzykownym. Należy to podkreślić niezależnie od faktu, że proponowana przez J. de Roo wersja jest spośród możliwych jedną z najbardziej prawdopodobnych i autor niniejszego artykułu również ku niej się skłania. Taka etymologia może jednak być używana jako potwierdzenie tezy wynikającej z innych przesłanek, nie zaś jako podstawa do budowania nowych koncepcji. Jeśli jednak zgodzić się z autorką co do pierwotnego wyglądu imienia Azazel oraz co do jego etymologii (עוּז + אל), to nie sposób pominąć milczeniem pytania, kim lub czym jest ów „potężny gniew Boga”? J. de Roo bez najmniejszych wątpliwości wskazuje, że jest to cecha Jahwe. Stąd wynika, że praktycznie oba kożły z rytuału Święta Przebłagania są przeznaczone dla Boga Izraela: pierwszy jako ofiara składana na ołtarzu, drugi zaś jako swego rodzaju ofiara na pustyni, wprawdzie nie zabijana, lecz bez wątpienia skazana

<sup>1</sup> Inny spotykany skrót: 4QEnGiants a 7, I, 6; tekst blisko związany z aramejską Księgą Henocha.

<sup>2</sup> Inny spotykany skrót: 4QEn a 3, 23, lub rzadziej 4QEn 8, 1; jest to fragment aramejskiej Księgi Henocha.

<sup>3</sup> Inny spotykany skrót: 4QEn c 2, 26, lub rzadziej 4QEn 6, 7; jest to fragment aramejskiej Księgi Henocha.

na śmierć. Skąd taka dziwna forma ofiary, autorka nie próbuje dociekać. Nie zastanawia się także nad problemem personifikacji „gniewu Boga”, traktując go jako pojęcie abstrakcyjne. Nie wydaje się to zgodne ze schematami myślenia Semitów. Nawet pod wpływem greckim, wyodrębniając jakąś cechę Jahwe, Żydzi nadawali jej kształt osobnego bytu. Wystarczy tu wspomnieć bodaj najbardziej znany biblijny przykład Mądrości (Mdr 6-9). Można więc przypuszczać, że tym bardziej w czasach, gdy myśl grecka nie była znana na Bliskim Wschodzie, hebrajski sposób postrzegania świata domagał się konkretów, co w tym wypadku musiało prowadzić do personifikacji. W ten sposób myśląc należałoby widzieć w Azazelu uosobiony gniew Jahwe, któremu jako osobnemu bytowi składano również osobną ofiarę. Jak silny byłby taki hipotetyczny związek pomiędzy „właścicielem” upersonifikowanej cechy a nią samą trudno powiedzieć, jednak wydaje się, że zmierzałby on raczej do rozluźnienia i samodzielnego funkcjonowania obu bytów. Takie przynajmniej wnioski można wyciągnąć obserwując mitologie, gdzie poszczególne cechy bóstwa otrzymały własną osobowość. Najlepszym przykładem jest mitologia irańska<sup>1</sup>, choć można również wymieniać bóstwa tego typu z panteonu greckiego lub rzymskiego<sup>2</sup>, czy wreszcie chrześcijańską Zofię. Osobowość takich upersonifikowanych cech była oczywiście wzorowana na innych bóstwach, w praktyce więc rozbudowywano panteon o kolejne postacie. Nie można się więc zgodzić z tezą autorki mówiącą, że Azazel to tylko abstrakcyjna cecha Jahwe, bowiem taka interpretacja sprzeczna jest z całym bliskowschodnim postrzeganiem świata. Kluczem do zrozumienia poglądów J. de Roo jest stwierdzenie, iż „izraelska religia jaką widzimy w tekście biblijnym jest czysto monoteistyczna”<sup>3</sup>. To idealistyczne założenie uniemożliwia jej spojrzenie na Azazela jako na osobny byt, to bowiem burzyłoby domniemy „czysty monoteizm”. Co ciekawe, jeśli przyjrzeć się argumentacji autorki można zauważyć, że niekoniecznie musi ona prowadzić do tłumaczenia imienia Azazel jako „potężne-

---

<sup>1</sup> Dobre Amszaspany Ormuzda: Bahman (Dobra Myśl), Ardibeheszt (Ład Należyty), Szahirwar (Królewskość Zwycięska), Spandarmat (Święta Cierpliwość), Chordad (Zdrowie), Mordad (Nieśmiertelność) oraz złe Dewy Arymana: Akoman (Zła Myśl), Andar (Zły Obyczaj), Sowar (Bezprawie), Nakaheh (Zniechęcenie), Tairew (Choroba), Zairik (Zgnilizna).

<sup>2</sup> Eris – Niezgoda; Plutos – Bogactwo.

<sup>3</sup> J. DE ROO, *Was the Goat for Azazel*, 236.

go gniewu Boga = Jahwe”. Pozostając nawet przy proponowanej dyskusyjnej etymologii tego imienia wyraz  $\text{אֵל}$  'ēl wcale nie musi się odnosić do Boga Izraela. Jest to nazwa stosowana w Biblii nie tylko do Jahwe, jak chciałaby autorka<sup>1</sup>, ale także do innych osób: ważnych ludzi (Wj 15, 15; 2 Krl 24, 15; Hi 41, 17; Ez 17, 13; 31, 11), zmarłych (Ez 32, 21), bytów nadludzkich z otoczenia Jahwe (Ps 29, 1; 89, 7), bogów innych narodów (Wj 15, 11; 34, 14; Pwt 3, 24; 32, 12; Ps 44, 21; 81, 10; Iz 43, 10; 44, 10. 15. 17; 46, 6; Dn 11, 36; Ml 2, 11), czy wreszcie do syro-kananejskiego boga Ela (Sdz 9, 46)<sup>2</sup>. Ponieważ wygnanie kozła na pustynię z pewnością jest obrzędem kultowym, zatem podmiotem, ku któremu ów rytuał jest skierowany musi być osoba nadludzka, boska. W tym kontekście trzy ostatnie możliwości są szczególnie istotne, ponieważ wskazują, że możliwa jest inna interpretacja imienia Azazel aniżeli „potężny gniew Boga = Jahwe”. Może to bowiem być gniew jakiegokolwiek innego bóstwa, który Izraelici starali się załagodzić. Zatem możliwe jest również tłumaczenie: „potężny gniew bóstwa”, bądź „potężny gniew Ela”, a nawet „potężny gniew istoty nadludzkiej = demona”. Taką możliwość dopuszcza znaczenie ogólnosemickiego rdzenia  $\text{עז}$  'zz, który w języku akadyjskim stosuje się zarówno do bogów, jak i do demonów<sup>3</sup>. Oczywiście J. de Roo nie mogła sugerować takich wniosków zakładając apriorycznie, że tekst biblijny jest konsekwentnie monoteistyczny. Nie wydaje się jednak niczym nadzwyczajnym dostrzegać w tym rytuale korzenie politeistyczne. Oczywiście mogło to przy dawnym podejściu do Biblii wzbudzać problemy natury religijnej, stąd rabini chcąc uniknąć wrażenia, że starożytni Izraelici oddawali cześć komukolwiek innemu niż Jahwe, widzieli w Azazelu tylko nazwę miejsca<sup>4</sup>. Jednak przenoszenie tego typu

<sup>1</sup> Tamże, 235.

<sup>2</sup> Pominięto tu imiona teoforyczne z członem  $\text{אֵל}$  'ēl.

<sup>3</sup> CAD E, czasownik *ezēzu* w odniesieniu do bogów: 427, do demonów: 428; przymiotnik *ezzu* w odniesieniu do bogów: 433, do demonów: 433. Podobnie AHw, Bd. 3, 269-270.

<sup>4</sup> Tak babilońska *Yoma*, 67b, która w Azazelu widzi miejsce w górach. Zgadza się z tym G. R. DRIVER, *Three Technical Terms in the Pentateuch*, „Journal of Semitic Studies” 1 (1956), 97-98, według którego imię Azazel jest pokrewne z arabskim 'azāzu(n) z dodanym formatywnym lamed. Również M. H. SEGAL, *The Religion of Israel before Sinai*, „The Jewish Quarterly Review” 53 (1963), 249-251 opowiada



myślenia na współczesne badania biblistyczne jest zabiegiem chybiącym.

W tym miejscu należy wspomnieć o innym artykule, z którego bez wątpienia korzystała J. de Roo. Mowa tu o pracy B. Janowskiego i G. Wilhelma. Obaj ci autorzy również uważali, że wyrażenie „dla Azazela” pierwotnie oznaczało „dla (usunięcia) boskiego gniewu”<sup>1</sup>, jednak wnioski takie wyciągali z nieco innych przesłanek. Przede wszystkim twierdzili oni, że imię Azazel wywodzi się z hurycyckiego wyrazu spotykanego w tekstach z Alalach *aza/ushi*, który był nazwą ofiary sprawowanej dla uspokojenia gniewu bóstwa<sup>2</sup>. Ten rodzaj ofiary miał być popularny w północnej Syrii i południowej Anatolii, a następnie za pośrednictwem ugaryckim przeniknąć do Palestyny. Jednak w oczach redaktorów Księgi Kapłańskiej Azazel stał się już nie rodzajem ofiary czy też pojęciem, ale osobą, co B. Janowski i G. Wilhelm tłumaczą zaskakująco wpływem monoteizmu Hebrajczyków<sup>3</sup>. Wydaje się jednak, że zwolennicy monoteizmu raczej staraliby się eliminować inne osoby o ponadludzkiem charakterze poza Jahwe, nie zaś personifikować typ ofiar i w ten sposób nadawać tekstowi cechy politeistyczne. Zresztą samo przejście od *aza/ushi* do אֲזָזֵל *‘āzā’zēl* jest nader kontrowersyjne. Ponadto B. Janowski i G. Wilhelm podając przykłady, które mają uprawdopodobniać ich tezę posługują się głównie rytuałami znalezienia substytutu, które jak to niżej zostanie wyjaśnione, zewnętrznie mogą być wprawdzie podobne do biblijnego obrzędu wypędzenia kozła, jednak w swej istocie są od niego różne. Wreszcie wobec założenia tychże autorów, że kozioł dla Azazela miał służyć pierwotnie uspokojeniu gniewu Jahwe, a dopiero redakcja kapłańska widziała w nim osobę, postawić należy pytanie podobne do zadawanego podczas omawiania artykułu J. de Roo: Dlaczego pierwotnie Azazel miałby być tylko czystą abstrakcją, ideą gniewu Jahwe, a później zaczął być postrzegany jako postać mająca nadludzkie cechy? Jest to tym dziwniejsze, że B. Janowski i G. Wilhelm uważają, iż Azazel należał do

---

się za rozumieniem imienia Azazel jako nazwy miejsca. Naukowcy ci są jednak w swych poglądach osamotnieni.

<sup>1</sup> Zob. przypis 12.

<sup>2</sup> D. J. WISEMAN, *Alalah Texts*, London 1953, 126:17. 24. 28; B. JANOWSKI, G. WILHELM, *Der Bock*, 152-158.

<sup>3</sup> B. JANOWSKI, G. WILHELM, *Der Bock*, 161-162; B. JANOWSKI, *Azazel*, 245.

najwcześniejszej warstwy Księgi Kapłańskiej, mającej wspólne cechy z religijno-magicznym światem Syro-Kanaanu<sup>1</sup>. Jest to konieczne założenie, by twierdzić, że Azazel wywodzi się od starych hurycyckich rytuałów *aza/ushī*. Prowadzi to jednak do zaskakującego wniosku, iż Hebrajczycy z okresu monarchii o ile nie jeszcze wcześniejsi, z pewnością dalecy jeszcze od konsekwentnego monoteizmu, posługiwali się czystym, nieosobowym pojęciem gniewu Jahwe, któremu składali ofiarę, obok ofiary dla samego Jahwe, zaś ortodoksyjnie monoteistyczne koła kapłańskie z okresu powygnaniowego widziały w Azazelu osobę o cechach demonicznych. Na dodatek załagodzenie owego bezosobowego gniewu Jahwe miałoby być wzorowane na hurycyckich rytuałach, które wprowadzie mają na celu uciszenie gniewu bóstwa, jednak nigdy nie występują obok, czy niezależnie od ofiary dla owego boga. Zatem interpretacja B. Janowskiego i G. Wilhelma musi budzić wiele wątpliwości. Oczywiście można hipotetycznie założyć, że rytuał ukojenia gniewu bóstwa, popularny w północnej Syrii i południowej Anatolii przez kilka stuleci wędrował do Palestyny, tam następnie został zaadoptowany dla potrzeb kultu Jahwe, by wreszcie po kolejnych kilku wiekach jego zmieniona nazwa zaczęła oznaczać samodzielne bóstwo. Jednak słabości tej tezy, to jest wątpliwe przejście *aza/ushī* – Azazel, odmienny typ przytaczanych jako przykłady rytuałów oraz brak wyjaśnienia dla osobnej ofiary dla gniewu Jahwe równocześnie z ofiarą dla samego Boga powodują, że taka teoretyczna konstrukcja staje się nader mało prawdopodobna.

Powracając do artykułu J. de Roo należy podkreślić, że autorka ta całą swą argumentację zbudowała na prawdopodobnej, dalekiej jednak od pewności etymologii imienia Azazel. Nie jest to solidna podstawa do snucia rozbudowanych refleksji. Jeśli jednak nawet przyjąć proponowaną przez autorkę etymologię, to bynajmniej nie musi ona prowadzić do prezentowanych przez nią wniosków, bowiem abstrakcyjne i bezosobowe pojmowanie gniewu Jahwe w kontekście składania temuż właśnie gniewowi ofiary z kozła nazbyt kłóci się z semickim, realistycznym postrzeganiem świata. Ponadto, jak wykazano, wyraz ʾēl wcale nie musi odnosić się do Jahwe, lecz może dotyczyć innych bogów, bądź nawet demonów. Tak więc, choć propozycje J. de Roo,

---

<sup>1</sup> Tamże.

stanowiące nieco uproszczoną wersję poglądów B. Janowskiego i G. Wilhelma, są teoretycznie możliwe do zaakceptowania, jednak ich prawdopodobieństwo wraz z kolejną tezą maleje, by wreszcie osiągnąć poziom na tyle niski, że zasadnym jest poszukiwanie innych dróg rozwiązania problemu Azazela i rytuału opisanego w szesnastym rozdziale Księgi Kapłańskiej.

Jakie zatem są owe inne drogi? Podstawowy słownik BDB proponuje, aby imię Azazel rozumieć jako abstrakt: „całkowite usunięcie”<sup>1</sup>. Takie znaczenie buduje na etymologii opartej na rdzeniu \*זל ‘zl, który miałyby się łączyć z arabskim czasownikiem ‘azala, czyli „odsunąć, odłożyć na bok”. Imię Azazel powstało według tej hipotezy przez intensyfikującą reduplikację זל זל, a następnie kontrakcję \*זלזל ‘z’zl<sup>2</sup>. Zatem kozioł przeznaczony dla Azazela to kozioł, który ma być „całkowicie usunięty”, podobnie jak grzechy Izraela. Obok niepewnej etymologii najczęściej podnoszonym przeciw tej koncepcji zarzutem jest brak przekonującego wyjaśnienia dla paraleli kozioł dla Jahwe – kozioł dla Azazela, która sugeruje widzenie w Azazelu osoby. Ponadto brak jakichkolwiek podstaw do takiej interpretacji w późniejszych źródłach talmudycznych. Wreszcie fakt wygnania kozła na pustynię, nie zaś jego złożenie w ofierze wskazuje na wyjątkowość rytuału i każe szukać podobieństw w sąsiednich kulturach, w których jednak brak jest źródeł, które wskazywałyby na poprawność tezy proponowanej przez BDB<sup>3</sup>.

Ostatecznie należy więc zwrócić się ku pogładowi najczęściej spotykanemu w apokryfach, mówiącemu że Azazel to rodzaj demona lub upadłego anioła. Tak przedstawiają Azazela wspomniane już powyżej etiopska Księga Henocha oraz Apokalipsa Abrahama. Z przyjęcia takiej koncepcji wynika, że rytuał wygnania kozła dla Azazela miał w jakiś sposób zabezpieczyć Izraelitów przed ewentualnym wrogim działaniem demona. Oczywiście nie do utrzymania w tym kontekście

---

<sup>1</sup> „Entire removal”; BDB 736.

<sup>2</sup> Tak już D. HOFFMAN, *Das Buch Leviticus*, Bd. 2, Berlin 1906, 444; CH. L. FEINBERG, *The Scapegoat of Leviticus Sixteen*, „Bibliotheca Sacra” 115 (1958), 331; por. : T. H. GASTER, *Azazel*, [w:] *IDB*, vol. 1, 325-326.

<sup>3</sup> Zbiór zarzutów przeciw takiej hipotezie podaje D. P. WRIGHT, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*, (Society of Biblical Literature. Dissertation Series 101), Atlanta 1987, 21-22.

jest teza J. de Roo mówiąca o czystym monoteizmie Księgi Kapłańskiej. Natomiast ewentualna akceptacja etymologii wyprowadzającej imię Azazel od zbitki אַז and עַז wpasowywałaby się w hipotezę widzącą w Azazelu demona. Niezależnie od znaczenia rdzenia עַז w tym imieniu („siła” bądź „gniew”) otrzymujemy: „gniew / siła – Boga / bóstwa / Ela / istoty nadludzkiej”. Tego typu imię nie powinno być żadnym zaskoczeniem, bowiem na całym starożytnym Bliskim Wschodzie nieszczęścia, których bezpośrednimi sprawcami były zwykle demony, wynikały z gniewu boga i zarazem były przejawem jego siły. Postrzeżenie Azazela jako demona daje również dobrą paralełę dla występowania imienia Jahwe w Kpł 16, 8. Wszak oba kozły są przeznaczone dla istot ponadludzkich. Wreszcie niespotykana w Biblii forma rytuału, jakim jest wypędzenie zwierzęcia na pustynię (pomijając Kpł 14, 7. 53, o czym niżej) zyskuje w takiej hipotezie swe uzasadnienie, bowiem to właśnie pustynia jest naturalnym miejscem przebywania demonów i to zarówno w tradycji biblijnej<sup>1</sup>, jak i innych ludów Bliskiego Wschodu<sup>2</sup>. Problemem pozostaje jednak rodzaj demona czy też bóstwa, jakim mógłby być biblijny Azazel.

H. Tawil widział w nim zredukowanego przez monoteizm do rzędu demona syro-kananejskiego boga śmierci Mota<sup>3</sup>. Autor ten uważał, że decydującym argumentem za taką właśnie identyfikacją jest dzikość i zawziętość boga podziemi, co wiązało się z proponowaną przez niego etymologią imienia Azazel: אַז + אַז, czyli „gwałtowny bóg”. Imię to miało być pierwotnie tylko jednym z epitetów czy też tytułów Mota. Wedle H. Tawila biblijny Azazel (= Mot) „personifikuje wszelkie zło, zniszczenie i opuszczenie, wojny i rozlew krwi, zarazy i choroby”<sup>4</sup>.

Taka identyfikacja wzbudza jednak kontrowersje. Pomijając przedstawione wyżej problemy z etymologią imienia Azazel, należy zwrócić uwagę na fałszywy obraz Mota ukazany przez H. Tawila. Wedle niego Mot jest aktywnym roznościelem wszelkich nieszczęść,

---

<sup>1</sup> Iz 13, 21-22; 34, 11-15; Tb 8, 3; prawdopodobnie także Kpł 17, 7; por. Mt 12, 43.

<sup>2</sup> Szerzej zob. A. HALDER, *The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions*, Uppsala-Leipzig 1950; N. WYATT, *Sea and Desert: Symbolic Geography in West Semitic Religious Thought*, „Ugarit-Forschungen” 19 (1987), 375-389.

<sup>3</sup> H. TAWIL, *Azazel*, 59.

<sup>4</sup> Tamże.

pełnym dzikości i nieokiełznania. Teksty ugaryckie, które najwięcej mówią o Mocie, nie pokazują go jednak jako aktywnego władcy podziemia, raczej widzą w nim potwora z ogromną paszczą i przerażającym apetytem, który jedynie leży i czeka na zmarłych, którzy i tak wpadną w jego gardziel. Nie wykazuje żadnej aktywności, nie jest sprawcą śmierci, ani przez wojnę, ani przez chorobę. Jedynie raz stanął do walki, by pokonać Baala. Jest „personifikacją śmierci w jej stałej (to jest statycznej) formie”<sup>1</sup>. Jeśliby szukać w ugaryckim panteonie postaci, która bardziej odpowiadałaby obrazowi „gwałtownego boga” proponowanemu przez H. Tawila, należałoby zwrócić się ku Reszeфовi, łąconemu z mezopotamskim bogiem podziemia Nergalem. Jednak cała koncepcja sugerująca degradację boga do rzędu demona wydaje się być zbyt prosta, ponieważ prostszym i bardziej prawdopodobnym rozwiązaniem jest postrzeganie Azazela jako demona od samego początku, bez proponowanej przez H. Tawila pierwotnej boskości.

Pozostaje zatem pytanie, jakiego rodzaju demonem mógł być Azazel? Czy w ogóle można coś na ten temat powiedzieć?<sup>2</sup> Aby odpowiedzieć na to pytanie najpierw należy sięgnąć do tekstów najbliższych opisowi rytuału z Kpł 16, a więc do biblijnego źródła P. Niestety poza krótką wzmianką w Kpł 17, 7 brak tam jakichkolwiek wątków demonicznych. Ponieważ Kpł 17, 7 wspomina o *še'irîm*, czyli o demonach, których nazwę można przetłumaczyć jako „kosmacze, satyry”, domyślać się należy, że owe istoty wyobrażano sobie jako kozłopodobne stwory. Być może tu tkwi przyczyna wyboru akurat kozła dla Azazela. *Še'irîm* pojawiają się jeszcze w Iz 13, 21; 34, 14; 2 Krn 11, 15; prawdopodobnie również w 2 Krl 23, 8. Dysponujemy także materiałem ikonograficznym z terenów Palestyny, przedstawiającym demona w kształcie kozła. Jest to plakietka z kości słoniowej znaleziona w Megiddo<sup>3</sup>. Oczywiście nawet zakładając, że starożytni Hebrajczycy często wyobrażali sobie demony jako istoty zbliżone wyglądem do kozłów, nie mamy

---

<sup>1</sup> M. C. ASTOUR, *The Nether World and its Denizens at Ugarit*, [w:] *Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVI<sup>e</sup> Rencontre assyriologique internationale*, (Mesopotamia 8), ed. BENDT ALSTER, Copenhagen 1980, 231.

<sup>2</sup> Np. D. P. WRIGHT, *The Disposal of Impurity*, 24, postrzega Azazela jako postać nieaktywną, w związku z czym uważa, że nic na jego temat nie można powiedzieć.

<sup>3</sup> Jej pierwsza publikacja w G. LOUD, *The Megiddo Ivories*, (Oriental Institute Publications 52), Chicago 1939, pl. 5, 4. 5. Nie wszyscy zgadzają się jednak na taką interpretację plakietki, zob. B. JANOWSKI, G. WILHELM, *Der Bock*, 119-123.

żadnej pewności, że również Azazel miał taką postać. Taką rekonstrukcję można traktować jedynie jako hipotezę. Ponadto w dalszym ciągu nie jesteśmy w stanie bliżej określić charakteru Azazela. Ponieważ Biblia nie może nam pomóc, należy zwrócić się do źródeł pochodzących z innych kultur starożytnego Bliskiego Wschodu i spróbować określić ku jakiemu bóstwu/demonowi skierowane są rytuały przypominające wygnanie kozła na pustynię z Księgi Kapłańskiej.

Najczęściej przytacza się paralele zaczerpnięte z rytuałów hetyckich, syryjskich i mezopotamskich<sup>1</sup>. W przypadku tekstów hetyckich są to rytuały nazywane od imion osób je sprawujących: Rytuał Pulisy, Aszelli, Uhamuwy, Ambazzi i Huwarlu<sup>2</sup>. Pierwszy z nich opisuje rytuał wypędzenia mężczyzny, kobiety, byka i owcy, co ma odsunąć od hetyckiego wojska zarazę spowodowaną przez nieznaną bliżej bóstwo pochodzące z wrogiego kraju. W związku z tym miejscem wypędzenia jest właśnie ów wrogi kraj. Drugi rytuał ma ten sam cel, choć użyte są w nim barany obwiązane kolorowymi strzępkami wełny i kobieta oraz wspomniana jest ofiara z piwa, mleka dla bóstwa, które mogło zarazę spowodować. Wodzowie armii podczas tego rytuału kładą swe ręce na baranach i oznajmiając, że są one tłuste i dorodne przeznaczają je dla bóstwa, po czym razem z kobietą wypędzają z obozu. Rytuał Uhamuwy również dotyczy odsunięcia zarazy. Tym razem dla bóstwa wypędzany jest tylko baran ozdobiony „koroną” z kolorowej wełny. Kolejny tekst opisuje rytuał polegający na położeniu owiniętej cynową blaszką cięciwy na pacjencie, a następnie na myszy. Zwierzątko zostaje później wypędzone, a bóstwu (tu wymienionemu z imienia: Alawaimi) dodatkowo zapowiada się ofiarowanie kozła „do jedzenia”. Ostatni z rytuałów mówi o odsunięciu od pary królewskiej i całego pałacu „magiczne- go słowa”, które jest oczywiście złym zaklęciem rzuconym na władcę i jego małżonkę. Dokonuje się to poprzez kołysanie małego psa ponad głowami monarszymi i w komnatach pałacu. Następnie podczas wypowiedzania prośby, aby pies odniósł zło właściwemu bogu, zwierzę jest

---

<sup>1</sup> Pomijam tu koncepcję łączącą Azazela z rytuałami egipskimi, jako nie znajdującą uznania wśród naukowców. Jej zwolennikiem jest M. GÖRG, *Beobachtungen zum sogenannten Azazel-Ritus*, „Biblische Notizen” 33 (1986), 10-16. Zob. krytykę tej tezy: B. JANOWSKI, G. WILHELM, *Der Bock*, 123-129.

<sup>2</sup> D. P. WRIGHT, *The Disposal of Impurity*, 45-60; M. POPKO, *Magia i wróżbiarstwo u Hetytów*, Warszawa 1982, 65-69.

wypędzane. Wszystkie te rytuały mają wspólny cel: odsunięcie zła od konkretnej osoby bądź społeczności. Zło również jest nader konkretne – choroba. Ewentualnie wyjątkiem może być rytuał Huwarlu, choć najprawdopodobniej „magiczne słowo” również powoduje chorobę. Zatem bóstwa, którym obrzędy są poświęcone, jawią się jako władcy choroby. Wymienione rytuały są najbliższe opisowi wypędzenia kozła dla Azazela ze względu na brak zabicia zwierzęcia. Nie jest to zatem typowa ofiara dla bóstwa, ale ryt przekazania nieszczęścia, które spotyka ludzi, bogu, który jest „gospodarzem”, czy lepiej „włodarzem” owego nieszczęścia. Środkiem transportu jest tu zwierzę, bądź rzadziej człowiek wypędzany ze społeczności pragnącej uwolnić się od zła. Jeden raz pojawia się gest położenia rąk znany z Kpł 16, oznaczający przekazanie nieczystości na zwierzę.

Istotne znaczenie ma tutaj odróżnienie hetyckich rytuałów, mających na celu oddanie nieszczęścia jego boskiemu władcy za pośrednictwem zwierzęcia bądź człowieka, od rytuałów polegających na znalezieniu substytutu. W tym drugim przypadku choroba lub nieczystość zostaje magicznie zaklęta i zmuszona do przejścia w zwierzę bądź rzecz. Bóstwo nie jest wówczas proszone o przyjęcie z powrotem zesłanego nieszczęścia, ale jest ono mu podstępnie odsyłane w postaci zwierzęcia, figurki czy innego przedmiotu. Najczęściej zwierzę jest zabijane, zwykle w odludnym miejscu, aby demon w nim zaklęty nie mógł szkodzić innym. Z rzadka jednak bywa ono wypędzane do kraju zamieszkiwanego przez nieprzyjaciela, oczywiście po to, by w ten sposób sprowadzić nań zarazę. Jest to więc swego rodzaju praprzodek broni biologicznej. Taki rytuał znalezienia substytutu może być myląco podobny do rytu oddania nieszczęścia bogu<sup>1</sup>. Zwykle jednak zwierzę lub przedmiot wprost są określone jako elementy zastępcze wobec osoby, dla której obrzęd jest sprawowany, a przede wszystkim brak jest zwrócenia się do bóstwa o przyjęcie nieszczęścia z powrotem. Zatem mimo podobieństwa zewnętrznego istota rytuałów oddania nieszczęścia bogu i znalezienia substytutu jest zasadniczo różna. W pierwszym zwierzę służy tyl-

---

<sup>1</sup> Na przykład hetycki rytuał cytowany przez B. JANOWSKIEGO, G. WILHELMA, *Der Bock*, 144: „Zdobi się byka jako substytut (*puḫugari*-) i władca kładzie na nim rękę. [Następnie] jest on wypędzany do kraju Kumanni”. Zob. także inne ryty tego typu tamże cytowane, 137-142 oraz liczne rytuały znalezienia substytutu opisane w M. POPKO, *Magia*, 62-65.

ko jako środek transportu i nie jest zabijane przez ludzi, w drugim zaś zwierzę lub rzecz mają zastąpić człowieka jako ofiara demona lub bóstwa i z reguły są zabijane bądź niszczone. Ponadto w pierwszym obrzędzie bóstwo zsyłające nieszczęście jest proszone o przyjęcie go z powrotem, w drugim zostaje ono przechytrzone przez człowieka i zmuszone do zadowolenia się substytutem. Zatem w pierwszym rytuale znaleźć można odwołanie się głównie do mocy bogów, w drugim zaś przede wszystkim do mocy magicznych<sup>1</sup>. Oczywiście biblijny obrzęd wygnania kozła na pustynię jest bliższy rytuałowi oddania nieszczęścia bogu<sup>2</sup>. Nie wydaje się więc, aby ryty znalezienia substytutu mogły być używane jako ważny argument w dyskusji nad Kpł 16, jak to na przykład zrobili B. Janowski i G. Wilhelm.

Mezopotamskie obrzędy podawane jako paralele dla biblijnego wygnania kozła należą właśnie do grupy rytuałów znalezienia substytutu. Jest ich wiele i są dość obszerne<sup>3</sup>, może więc warto przytoczyć tylko jeden, bodaj najczęściej cytowany ze względu na wykorzystanie koziołka. Przy wezłowiui pacjenta, który nie mógł jeść ani pić, przywiązywano koziołka. Obok kładziono patyk obwinięty wełną, kubek wody i gałązkę migdałowca. Następnego ranka koziołek wraz z wspomnianymi przedmiotami był prowadzony na pustynię. W jednym miejscu pozostawiano patyk i kubek, w drugim gałązkę i koziołka, którego zarzynano. Odcinano głowę, zdzierano skórę nie rozłączając od niej nóg, zaś mięso gotowano. Następnie przynoszono brązowe misy z miodem i olejem. Skórę rozkładano wokół gałązki migdałowca, przy czym przednie nogi krępowano sznurami. Kopano dół, do którego wlewano miód i olej, a następnie odcinano przednie nogi i jedną z nich wkładano do dołu. Na nią kładziono gałązkę migdałowca i wreszcie drugą nogę. W tym miejscu tekst jest uszkodzony, z ostatnich czytelnych linii można wnioskować, że pacjent został uzdrowiony<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Popko podkreśla różnice pomiędzy tymi dwoma typami rytuałów sugerując, że ryty znalezienia substytutu sprawowane przez Hetytów wzorują się na podobnych zabiegach mezopotamskich i są od nich zależne. Tegoż, *Magia*, 65, 68-69.

<sup>2</sup> Wbrew S. H. HOOKE, *The Theory and Practice of Substitution*, „Vetus Testamentum” 2 (1952), 8-9, który widział w wypędzeniu kozła rytuał substytucji.

<sup>3</sup> D. P. WRIGHT, *The Disposal of Impurity*, 60-72, gdzie autor cytuje rytuały należące do grup zaklęć *Utukki Lemnūti*, *Asakkī Maršūti*, *Šurpu*, *Namburbi*, przeciwko atakom *Lamaštu* oraz fragment liturgii z piątego dnia święta *Akitu*.

<sup>4</sup> KAR 33.



Jest to typowy rytuał znalezienia substytutu, w którym wykorzystano całonocną bliskość chorego człowieka i koziołka, co dzięki magii przenośnej<sup>1</sup> miało spowodować przejście demona choroby z pacjenta na zwierzę. Pomagać w tym miały wymienione wyżej przedmioty. Nie jest to więc rytuał identyczny z opisanym w Kpł 16, lecz jedynie do niego podobny.

Spośród rytuałów syryjskich wymieniany jest ugarycki tekst KTU 1. 127:29-31, jednak jego odczytanie i interpretacja jest na tyle niepewna, że trudno wyciągać jakiegokolwiek wnioski na jego podstawie. Nie wiadomo, czy jest to opis wróżby z wnętrzości (cały tekst jest napisany na glinianym modelu płuca), podczas której należy złożyć ofiarę z kozła, czy też mowa jest o posłaniu kozła na pustynię, by oddalić atak bądź plagę<sup>2</sup>. Najlepszym przykładem problemów wynikających z tekstu jest sprzeczne wyjaśnienie etymologii imienia Azazel. O. Loretz i M. Dietrich widzą w nim po prostu „mniejsze bóstwo” w oparciu o formę ‘zb’l z KTU 1. 102:27<sup>3</sup>, na co nie zgadzają się B. Janowski i G. Wilhelm, bowiem burzyłoby to ich hipotezę wywodzącą Azazela z nazwy hurycyckiego rytuału *aza/ushī*<sup>4</sup>.

Ostatnio jako paralełę dla biblijnego obrzędu wypędzenia kozła na pustynię zaproponowano dwa krótkie teksty z Ebla<sup>5</sup>. Mówią one o oczyszczeniu świątyni poprzez złożenie nieczystości na kozła, którego następnie wypędzano na pustynię. Bez wątplenia są to obrzędy bliższe Kpł 16 aniżeli rytuały znalezienia substytutu, jednak brak jest w nich istotnego elementu – imienia, czy choćby określenia bóstwa, ku któremu kozioł został wypędzony. Ponadto ich niewielkie rozmiary (oba teksty mają zaledwie po osiem krótkich wersów) nie pozwalają na dalej idące porównania.

Spośród wymienionych rytuałów najbliższymi opisowi z Księgi Kapłańskiej są bez wątpienia hetyckie rytę oddania nieszczęścia bóstwu i właśnie w oparciu o nie należy, wobec braku materiału porów-

---

<sup>1</sup> Posługując się tu frazerowskim pojęciem „contagious magic”.

<sup>2</sup> Zob. np. J. M. DE TARRAGON, *Le culte é Ugarit*, Paris 1980, 40-42.

<sup>3</sup> M. DIETRICH, O. LORETZ, *Mantik in Ugarit: Keilalphabetische Texte der Opferschau, Omensammlungen, Nekromantie*, (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 3), Münster 1990, 22.

<sup>4</sup> B. JANOWSKI, G. WILHELM, *Der Bock*, 131-133.

<sup>5</sup> I. ZATELLI, *The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: The Evidence of Two Eblaite Texts*, „Vetus Testamentum” 48 (1998), 254-255.

nawczego w samej Biblii, wyjaśniać cały obrzęd wygnania kozła na pustynię i szukać odpowiedzi na pytanie, kim jest Azazel? Ponieważ rytuały hetyckie zawsze zwracają się do różnych bóstw i ku nim wypędzane są zwierzęta, względnie ludzie, należy również w Azazelu widzieć osobę o cechach przekraczających kondycję ludzką. Potwierdza to zresztą paralela kozioł dla Jahwe – kozioł dla Azazela. Wszystkie rytuały hetyckie wiążą się z uleczeniem choroby, zatem bóstwa muszą być traktowane jako osoby mogące zesłać niemoc, a przede wszystkim z niej uzdrowić. Miejsce dokąd wysyła się zwierzę lub człowieka, któremu wyznaczono misję „odniesienia” choroby wskazuje z pewnością na teren, który pozostaje pod szczególną kontrolą bóstwa. Tak jest na przykład w rytuale Pulisy, gdzie osoby i zwierzęta przenoszące zarazę wysyłane są do obcego kraju, z którego pochodzi bóg odpowiedzialny za nieszczęście. W rytuale Aszelli jest to bliżej nieokreślony otwarty teren, step lub pustynia, przy czym ostatecznie niosące chorobę zwierzę i kobieta muszą przekroczyć granicę. Podobnie jest w obrzędzie Uhhamuwy, natomiast Ambazzi nakazuje, aby mysz wygonić w „wysokie góry, głębokie doliny (i) odległe strony”. W rytuale Huwarlu brak jest zakończenia, stąd nie sposób powiedzieć, dokąd wypędzany jest szczeniak. W pierwszych trzech wypadkach kraj wroga jako miejsce wypędzenia jest oczywisty, ponieważ mamy do czynienia z rytuałami odprawianymi w armii hetyckiej podczas wyprawy przeciwko nieprzyjacielowi. Jasnym zatem było, że to bogowie przeciwnika stanęli w jego obronie i ich właśnie trzeba udobruchać specjalnym obrzędem.

Odnosząc informacje zawarte w rytuałach hetyckich do biblijnego wygnania kozła należy wnioskować, że Azazel, dla którego kozioł był przeznaczony, miał możliwość zesłać na Izraelitów jakieś nieszczęście, najpewniej chorobę, miejscem zaś jego przebywania była pustynia. Przypuszczenie, że rytuał opisany w Kpł 16 może mieć coś wspólnego z oddaleniem choroby znajduje potwierdzenie w jedynym biblijnym obrzędzie zbliżonym w swej formie do wypędzenia kozła na pustynię, to jest w wypuszczeniu ptaka podczas obrzędu oczyszczenia z trądu (Kpł 14, 7. 53). W ten sposób wracamy do jednej z najstarszych hipotez odnoszących się do Azazela, która widzi w nim demona pustyni

mogącego szkodzić Hebrajczykom<sup>1</sup>. Rytuwał opisany w szesnastym rozdziale jest już przetworzoną wersją kananejskiego odpowiednika rytu obserwowanego u Hetytów. Zamiast prośby o oddalenie zarazy znajdujemy w nim prośbę o przyjęcie grzechów popełnionych przez Izrael. Są one dla wierzących niczym choroba w ich ciele. Być może rację mają również ci, którzy uważają, że cały rytuał jest bliżej związany z oczyszczeniem wspólnoty i Namiotu Spotkania<sup>2</sup>, jednak należy pamiętać, że każda choroba jako zachwianie naturalnego stanu człowieka powoduje swego rodzaju nieczystość<sup>3</sup>. Zatem postrzeganie rytuału wygnania kozła na pustynię jako oczyszczenia nie wyklucza hipotezy o pierwotnym „uzdrawiającym” celu obrzędu, raczej go tylko uzupełnia. Możliwe jest wszak połączenie obu tych celów w jednym rytuale. Obecny tekst biblijny otrzymał jednak nowe znaczenie poprzez podkreślenie wartości etycznych obrzędu, a wyeliminowanie pierwotnego znaczenia terapeutycznego. Podstawową innowacją jest wyznanie win podczas rytuału, nie zaś jak proponowano gest położenia rąk<sup>4</sup>, ten bowiem znany jest także z obrzędów hetyckich. Ze względu na zmianę celu rytu również i Azazel musiał zmienić swą funkcję i z pierwotnego demona, najpewniej powodującego choroby, stał się swego rodzaju przeciwieństwem Jahwe, osobą, ku której można odesłać wszelki grzech, zło i nieczystość.

Należy więc przypuszczać, że pierwotny, stary obrzęd dotyczył odesłania nieszczęścia, najprawdopodobniej choroby, do władającego nim bóstwa – Azazela. Terenem szczególnie mu podlegającym była pustynia, co nie jest niczym szczególnym, wobec częstego umieszczania siedzib demonów w miejscach odludnych. Zatem Azazel to demoniczna postać władająca nieszczęściem, zamieszkująca tereny pustynne, być może wyglądem zbliżona do kozła. Niewykluczone, że samo imię Azazel wiąże się z gniewem, bądź siłą bóstwa. Hipoteza ta znajduje potwierdzenie w rytuałach hetyckich, które są zdecydowanie naj-

---

<sup>1</sup> Tak już H. DUHM, *Die böse Geister im Alten Testament*, Tübingen-Leipzig 1904, 56. Teza ta jest często spotykana w różnych komentarzach biblijnych.

<sup>2</sup> Taka jest główna teza D. P. WRIGHT, *The Disposal of Impurity*; podobnie uważa I. ZATELLI, *The Origin*, 261-262.

<sup>3</sup> Zob. ogólne rozważania nad problemem czystości i choroby: M. DOUGLAS, *Purity and Danger: An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966.

<sup>4</sup> I. ZATELLI, *The Origin*, 262; ale odmiennego zdania był już M. NOTH, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, Göttingen 1962, 107.

bliższe biblijnemu obrzędowi wypędzenia kozła na pustynię. Błędne natomiast, jak się wydaje, jest opieranie się w badaniach porównawczych na rytuałach znalezienia substytutu. Zupełnie nie przekonują również próby znalezienia hurycyckich początków Azazela, ani postrzeżenie go jako „gniewu Jahwe”, choć teoretycznie są one możliwe. Z pewnością należy odrzucić wiązanie Dnia Przebłagania z opowieścią o Józefie i jego braciach. W ten sposób jedna z najstarszych i najprostszych prób interpretacji szesnastego rozdziału Księgi Kapłańskiej jawi się jako zdecydowanie prawdopodobniejsza od współcześnie podawanych rozwiązań.

*Lublin*

*MACIEJ MÜNNICH*

## **o. Augustyn Jankowski OSB**

### **Z PEDAGOGII JEZUSA WOBEC APOSTOŁÓW: PIERWSZYM WYMAGANIEM – PEŁNA WIARA W NIEGO**

„Ja wszystkich, których kocham, karzę i ćwiczę” (Ap 3, 19)

Nowy Testament ukazuje nam całą Trójcę Bożą zajęta zbawieniem wszystkich ludzi. I tak przede wszystkim Nowy Testament pada od Boga Ojca Dobrą Nowiną, że są powołani do tego, aby byli „święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1, 4). Najobszerniej przedstawiają księgi Nowego Testamentu ziemskie życie Syna Bożego, nie tylko nauczanie i dzieło zbawienia, ale również bogaty materiał o tym, jak Syn Boży powoli wychowywał wybranych przez siebie pośredników tego dzieła – apostołów. Wreszcie przedstawia nam, jak Duch Paraklet w Kościele kontynuuje dzieło Chrystusa natchnieniami, prowadząc ich dalej.

Z tych trzech działów obecnie rozważymy drugi – wychowawcze działanie Jezusa Chrystusa wobec apostołów. Przyjrzymy się mu jako dziś aktualnemu, a więc praktycznemu, programowi życia dla osób konsekrowanych, a więc tych stuprocentowych uczniów Pańskich spod „znaku Jonasza”, których zadaniem w Kościele i wobec wszystkich ludzi jest nadal składać świadectwo Panu (por. Dz 1, 8).