

Marek Janik – Świętochłowice

BAAL A BELZEBUB – DEGRADACJA BÓSTWA

Wstęp

Poszukiwania w Starym Testamencie fragmentów dotyczących demonów bądź wypędzania złych duchów, albo też przeprowadzania egzorcyzmów należy uznać za bardzo trudne. O ile jeszcze pojawiają się terminy, które można odnieść do istot demonicznych, to znalezienie opisu wypędzenia złego ducha można ograniczyć jedynie do Tb 8,1-3. W przypadku egzorcyzmów, co prawda często pojawia się motyw wyzwolenia, ale nigdy nie ma on bezpośredniego odniesienia do znajdowania się pod władzą złego ducha. Autorzy starotestamentalni często używali kategorii wyzwolenia (wyjście z Egiptu, obrazowe wskazanie na ponownie zjednoczenie z Bogiem, powrót z wygnania w krainie grzechu, bałwochwalstwa i obojętności do nowej Jerozolimy). Niemniej niewola w Starym Testamencie nie wskazywała na pozostawanie pod władzą złego ducha w kategoriach znanych nam jako opętanie demoniczne. Taka „zachowawczość” autorów starotestamentalnych wynikała z faktu, iż dążyli do tego, aby nie narazić na szwank idei monoteizmu, choć nie oznacza to, że posiadali oni jakąś ponadhistoryczną wiedzę o świecie duchowym. Idea monoteizmu nie została dana narodowi wybranemu raz na zawsze w jakimś konkretnym momencie dziejowym. Raczej chodzi o ideę, do której naród ten stopniowo dojrzywał, a wykrystalizowała się ona w pełni niedługo przed niewolą babilońską. Żydzi wierzyli, że zarówno zło, jak i dobro pochodzi od Jahwe. Nie wskazuje to jednak na Boga jako bezpośredniego sprawcę wszystkich zdarzeń. Istnieją bowiem byty zdolne do działania, które mogą nawet to robić na „zlecenie” Jahwe. Biblia zawiera opisy świadczące o realizowaniu celów Jahwe poprzez działanie różnych demonów (1 Sm 16,14). Całkowita dependencja wszystkich złych duchów od woli Jahwe jest oczywista, aczkolwiek w samym czynieniu zła i szkodzeniu człowiekowi może przejawiać się ich stosunkowa autonomia. Stąd też doświadczenia zła moralnego i fizycznego prowadziły do dopuszczenia bytów pośrednich,

które jednak zawsze były niczym wobec wszechmocy Boga. Wiara monoteistyczna zakazywała bowiem autorom biblijnym uznawania jakichkolwiek autonomicznych mocy poza Jahwe. Każde działanie w świecie powodujące dobro lub zło postrzegano jako wypadkową działania Boga. Kult Jahwe miał świadczyć o bezwzględnym monoteizmie, gdzie nawet dualizm (dobro – zło, światło – ciemność) określał naturalne granice, w obrębie których losy świata i poszczególnych ludzi są zawsze kierowane przez wszechmocną wolę Boga.

Powyższy wstęp z pewnością może zawierać zbyt kategorięczne stwierdzenia, zwłaszcza przy uwzględnieniu wewnętrznej różnorodności Starego Testamentu. Ponadto konieczne jest dostrzeżenie wielostronności podejść do demonologii i jej poszczególnych aspektów, co wynika między innymi z faktu długotrwałego powstawania tekstów starotestamentalnych. Zgoła odmienna sytuacja ma miejsce w Nowym Testamencie. Posiada on bowiem o wiele bardziej uporządkowaną naukę o złych duchach. Przy czym należy wspomnieć o swoistego rodzaju ewolucji demonologii biblijnej¹, która doprowadziła do wykrystalizowania się rozumienia osobowego zła w Nowym Testamencie. Niemniej, demonologia nowotestamentowa niejednokrotnie posiada ambiwalentny charakter. Chodzi tu przede wszystkim o odniesienia etymologiczne. Nowy Testament często bowiem dla wyrażenia nowych treści posługuje się określeniami znanymi ze Starego Testamentu. Przykładem takiego zastosowania jest termin Belzebub², niewątpliwie posiadający swoje źródło w Starym Testamencie.

I. „Stara” etymologia Belzebuba

Termin Βεελζεβούλ jest przede wszystkim nowotestamentowym określeniem złego ducha. Βεελζεβούλ to synonimiczne określenie władcy wszystkich demonów. Co ważne, termin ten posiada również paralelne zapisy na gruncie Starego Testamentu. Druga Księga Królewska zawiera bowiem określenie זְבוּל בְּעַל (2 Krl 1,2.3.6.16). Wyrażenie to zdaje się nawiązywać w sposób szczególny do terminologii ugaryckiej, gdzie pierwszy

¹ Konieczne w tym miejscu jest zaakcentowanie wielkiej roli literatury pozabiblijnej tamtego okresu, którą również wywarła swój wpływ na kształt demonologii nowotestamentalnej.

² Abstrahując od terminologii biblijnej, należy podkreślić niezwykłą popularność terminu Belzebub w codziennym życiu. Bywa on wielokrotnie używany nawet w sytuacjach, w których rozmawiający ze sobą ludzie nie do końca zdają sobie sprawę, o czym mówią. Przykładem może być audycja „Gość Poranka” w TVP Info z dnia 6 stycznia 2017 r., gdzie poseł Platformy Obywatelskiej Arkadiusz Myrcha wyliczając Trzech Króli, obok Kacpra i Melchiora wymienił... Belzebuba.

człon wskazuje na bóstwo mitologii ugaryckiej, zaś drugi jest w Ugarit tytułem księżącym wskazującym na panowanie. Należy również uwzględnić, że nowotestamentowa forma Βεελζεβούλ stanowi ugarycką transpozycją *bʿl zbl* na grunt Nowego Testamentu, zaś formy Βεελζεβουλ i Βεελζεβούβ obecne w niektórych kodeksach zdają się być późniejszymi innowacjami leksykalnymi³. Prawidłowe wskazanie pochodzenia terminu בעל זבול dostarczyło badaczom wielu trudności. Przy tym należy nadmienić, iż żadne z rozwiązań nie jest do końca przekonujące. Zasadniczo בעל זבול jest imieniem filistyńskiego bóstwa Ekronu⁴. Dawniejsi komentatorzy w swoich egzegetycznych dociekaniach wyprowadzali termin בעל זבול ze źródłosłówów hebrajskich⁵. Istotną kwestią jest zasygnalizowanie w tym miejscu ważnego rozróżnienia, ponieważ termin זבוב – „mucha” to rzeczownik geminowany. Z kolei w imieniu bóstwa nie ma geminacji, zatem to inny rdzeń, a w konsekwencji inny wyraz. Niemniej utożsamianie tych dwóch terminów znajdowało swoje uzasadnienie na gruncie języków semickich, gdzie w terminie *zebūb* można dostrzec termin określający muchy w znaczeniu zbiorowym⁶. Fundamentem podobnego umotywowania miały być zwłaszcza takie semickie analogie, jak: ugarycki *dbb*, akadyjski *zubbu*, syryjski *debbaba* czy aramejski דביבא. Bardzo znamienne jest w tym kontekście tłumaczenie LXX, która oddaje בעל זבול za pomocą Βααλ μυῦν⁷. Zatem fenickiego boga Ekronu można określić jako „władcę much” bądź też „pana much”. Dostrzegalne jest jednak swoiste przekształcenie, do jakiego mogło dojść na gruncie judaizmu, a po linii którego może iść Septuaginta. Otóż nazwa Belzebub może być logionem pierwotnym pochodzącym ze źródła wcześniejszego od Ewangelii. Nazwa ta odnieszona była początkowo do filistyńskiego bóstwa mającego chronić przed chorobami. Najbardziej zaś rozpowszechnionymi nosicielami chorób były muchy. Z kolei w muchach żerujących na padlinie, szczególnie zaś na zwierzętach ofiarowanych w Świątyni Jerozolimskiej dopatrywano się

³ Szerzej na ten temat zob. K. Kościelniak, *Implikacje ugaryckiej etymologii Belzebuba w Nowym Testamencie*, „Polonia Sacra”, 5 (1999), s. 173–181.

⁴ Por. M. Beck, *Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben*, Berlin – New York 1999, s. 139–141.

⁵ Por. B. Lehnart, *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel – Elija – und Elischa – Überlieferungen*, Leiden – Boston 2003, s. 269.

⁶ Taki pogląd przedstawia Wolfram Herman, stwierdzając, iż *zebūb* jest kolektywnym określeniem much w języku ugaryckim, akadyjskim, hebrajskim, aramejskim, syryjskim oraz w innych językach semickich. Zob. W. Herrmann, *Von Gott und den Göttern. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, Berlin – New York 1999, s. 185.

⁷ Zob. K. Kościelniak, *Implikacje ugaryckiej...*, dz. cyt., s. 174.

demonów. Ponadto król żydowski Ochozjasz, który wypadł przez kratę swej komnaty i chorował, wysłał posłańców do filistyńskiego bóstwa, aby się dowiedzieć, czy wyzdrowieje (2 Krl 1,2-16). Nic więc dziwnego, że Żydzi zdeformowali jego imię na *Zebul*, czyniąc w ten sposób z boga Ekronu „pana gnoju”⁸. Belzebuba jako „pana much” łatwo skojarzyć ze znaną w starożytnym świecie semickim statuą Baala z muchami, analogiczną do mezopotamskiego Nintu. Podobieństwa znajdują się także w mitologii greckiej, w której Zeusa określa się jako „odpędzającego muchy”. Warto jednak wspomnieć o tym, że termin Βεελζεβούλ posiada inne wersje zapisu w postaci Βεελζεβουλ i Βεελζεβούβ. Jednak ewangeliczne wzmianki o Belzebubie – tj. Mk 3,22; Mt 10,25; 12,24.27 oraz Łk 11,15.18-19 – posiadają formę Βεελζεβούλ. Co więcej, w Starym Testamencie w zasadzie nie ma wątpliwości co do pojmowania nazwy בעל זבול. Egzegeci są bowiem w większości zgodni, iż należy ją rozumieć jako nazwę własną bóstwa sąsiedniego narodu. W związku z tym abstrahują również od przypisywania nazwie בעל זבול „właściwości” demonologicznych. Jednakże istniejące analogie etymologiczne oraz tradycja żydowska skłoniły niektórych badaczy do dopatrywania się w nazwie Belzebub czegoś więcej. Niebiblijna tradycja żydowska przekształcając (a zarazem ośmieszając) nazwę obcego bóstwa, mogła przyczynić się do nadinterpretacji ze strony niektórych egzegetów.

II. „Nowa”⁹ etymologia Belzebuba

Nowsze interpretacje etymologiczne zakładały, iż obecne w ST pojęcie זבול stanowi paralelę do słowa *zbl* z ugaryckich wyrażen *zbl bʿl* oraz *zbl bʿlʿ ars*¹⁰. Pojawiły się propozycje etymologiczne, zgodnie z którymi בעל זבול to „pan wysokiego domu”, „władca mieszkania” bądź też „pan posiadłości niebieskich”. Podstawą do takiej interpretacji było odczytywanie terminu *zebul* jako „mieszkania”, „siedziby”¹¹. Inne interpretacje etymologiczne

⁸ Por. M. Martinek, *Wie die Schlange zum Teufel wurde. Die Symbolik in der Paradiesgeschichte von der hebräischen Bibel bis zum Koran*, Wiesbaden 1996, s. 85; T. Trębacz, *Szatan jako źródło zła*, Kraków 2013, s. 39.

⁹ Określenie „nowa” nie należy rozumieć dosłownie, bowiem mowa o kilkudziesięcioletnich propozycjach. Chodzi tu bardziej o zmianę podejścia do tego zagadnienia etymologicznego.

¹⁰ Opierając się na monografii Rahmouniego, pierwsze z tych ugaryckich wyrażen można oddać jak „książę Baal”, zaś drugie jako „pan Ziemi”. Szerzej na ten temat zob. A. Rahmouni, *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts*, Leiden – Boston 2008, s. 159–164.

¹¹ Por. W. Herrman, *Baal Zebub*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn u. a., Leiden – Boston – Köln 1999, s. 154–156.

odnosiły hebrajski זְבוּל do ugaryckiego *ḏbb*. W owym ujęciu בעל זְבוּל należałoby oddać jako „Baal płomień”¹². Interpretacja ta nie jest jednak do końca uzasadniona, ponieważ ugarycki rzeczownik *ḏbb* jest w znacznej mierze enigmatyczny i mało przydatny w ustalaniu religijnych paraleli. Inna propozycja utożsamiała termin זְבוּל z ugaryckim *zbl* oznaczającym chorobę. Ściślej rzecz ujmując, przymiotnik *zbl* oznacza „słaby”, „chory”¹³.

W. F. Albright przedstawił interpretację etymologiczną, która nieco zmodyfikowana jest uważana za powszechnie „obowiązującą”. Wspomniany autor dokonał interpretacji ugaryckiego *zbl* jako imiesłowu biernego *zabul*. Poprzez wyprowadzenie formy זְבוּל z rdzenia czasownikowego *zbl* doszedł do wniosku, że termin ten oznacza „księcia” albo „wywyższonego”. Oparł się w tym miejscu na języku akadyjskim oraz arabskim, w których *zbl* często był używany jako tytuł bogów¹⁴. Propozycja Albrighta jest najbardziej przekonująca i jako taka doczekała się kilku modyfikacji¹⁵. J. C. de Moor odszedł od imiesłowu biernego *zabul* i odczytał go jako *zi-bulu* („jego wysokość”, „pan”). Z kolei W. van Soden poprzez wokalizację *zubul[um]* odniósł ten termin do ugaryckiego *zubultum*. W takiej formie ów termin był uważany za tytuł księżęcy¹⁶. Wydaje się jednak, iż najbardziej uzupełnili i dopracowali teorię Albrighta dwaj profesorzy związani z Uniwersytetem w Münster – Manfred Dietrich i Oswald Loretz. Założyli oni, że *Ba'al zebub* jest błędem wymowy *bʿl zbl*. W związku z powyższym epitet *zbl bʿlʿ ars*¹⁷ powinien przyjąć znaczenie „książę podziemnego świata”

¹² Por. J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, London – New York 2010, s. 79.

¹³ Taką propozycję przedstawił M. J. Mulder, który uznał określenie *bʿl zbl* jako oryginalną formę imienia. W konsekwencji należałoby odczytać to wyrażenie jako „pan choroby”. Zob. M. J. Mulder, *Kanaanitische Goden in het Oude Testament*, Den Haag 1965, s. 142–144.

¹⁴ Zob. W. F. Albright, *Zabul Yam and Thapit Nahar in the Combat between Baal and the Sea*, JPOS 16(1936), s. 17–20; Podobne, nieco rozszerzone podejście do tego zagadnienia William F. Albright zaprezentował w swojej monografii 32 lata później. Tenże, *Yahweh and the Gods of Canaan*, Garden City 1968, s. 140–145.

¹⁵ Szerzej na temat modyfikacji teorii Albrighta zob. K. Kościelniak, *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Kraków 2002, s. 163–164.

¹⁶ Por. J. Gamberoni, זְבוּל *zēbhul*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 4, red. G. J. Botterweck – H. Ringgren, Grand Rapids 1980, s. 29–31. Aicha Rahmouni przywołując sporą bibliografię, stwierdza wprost, że sam zwrot „*zbl* jako tytuł bóstwa oznacza księcia”. A. Rahmouni, *Divine Epithets...*, dz. cyt., s. 159.

¹⁷ Sam termin *ars* może odnosić się do „ziemi”. Jest on etymologicznie związany z akadyjskim *eršetū*. Por. G. del Olmo Lete – J. Sanmartin, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, przeł. W. G. E. Watson, Leiden – Boston 2003, s. 106.

czy „pan podziemia”¹⁸. Takie podejście zdaje się być potwierdzone przez ugaryckie zaklęcia, na podstawie których dochodzimy do wniosku, iż Baal był uznawany za bóstwo powodujące choroby i leczące z nich. Zaklęcia ugaryckie przyzywały Baala, aby wyrzucić demona choroby. Krzysztof Kościelniak zauważa w związku z tym, że Nowy Testament mógł zachować poprawną formę¹⁹.

Współcześni egzegeci często wyprowadzają etymologię Belzebub z rdzenia ugaryckiego *zbl* – „być wysokim” użytym rzeczownikowo. Termin ten oznacza wysokie miejsce, pałac, mieszkanie (por. 1 Krl 8,13; 2 Krl 6,2; Iz 63,15; Ps 49,15). Natomiast użyty osobowo znaczy „jego wysokość”, a więc władcę, panującego. Najczęściej spotykanymi zestawieniami są: *zbl fin* – „władca morza” oraz *zbl bl 'rs* – „wielki pan świata” (określenie to dotyczy również świata zmarłych). Te zestawienia dały podstawę do utożsamiania Belzebuba z szatanem.

III. Baal (Belzebub) w religii Ugarit

Baal prawdopodobnie początkowo nie należał do ugaryckiego panteonu, gdyż nie uchodził za syna Ela, lecz za syna Dagona. Jak zaś wiadomo, Dagon był bóstwem Amurru²⁰, stąd wejście Baala do panteonu mogło mieć związek z zajęciem kraju Amorytów. Ponadto widoczne są liczne podobieństwa łączące go z huryckim bogiem burzy i pogody Teszupem²¹. Wydaje się, iż „wkroczenie” Baala do ugaryckiego panteonu dodało mu nieco kolorytu. W odróżnieniu bowiem od starego, mądrego i dostojnego Ela, Baal był porywczym, pełnym młodzieńczego zapału bogiem burzy i życiodajnego deszczu. Przy czym należy nadmienić, iż Baal bywa przedstawiany jako syn Ela, co może mieć związek z faktem, iż w późniejszych tekstach wszedł już na dobre do mitologii Ugarit²².

Kluczowe dla właściwego rozumienia, czym było to bóstwo okazały się odkrycia z Ras Szamra. Stwierdzono bowiem, że imię Baal należałoby

¹⁸ W taki sposób pojmują to również autorzy opracowań wydawanych przez ludzi powiązanych z takimi mrocznymi środowiskami, jak „luciferian witchcraft” oraz „succubs productions”. Por. M. Ford, *Dragon of the Two Flames. Demonic Magick and the Gods of Canaan*, Houston 2012, s. 228.

¹⁹ Por. K. Kościelniak, *Zło osobowe...*, dz. cyt. s. 163.

²⁰ Por. A. Bertholet, *A History of Hebrew Civilization*, Eugene 2004, s. 68.

²¹ Por. A. Ravinell – W. Green, *The Storm-God in the Ancient Near East*, Winona Lake 2003, s. 170.

²² Por. J. C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, London – New York 2004, s. 5; G. Massey, *A Book of the Beginnings*, New York 2007, s. 296; M. Eliade, *History of Religious Ideas. From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, Chicago 2014, s. 152.

raczej uważać za tytułaturę, gdyż oznacza ono dosłownie „pan” i mogło być używane w odniesieniu do różnych bogów²³. Właściwe imię ugaryckiego boga burzy zapisywano *hd*. Ów zapis mógł być wokalizowany przez *Had-du*. Inną możliwością było zapisywanie tego imienia jako *hdd* (wokalizacja *Hadad*). Jest to uzasadnione, ponieważ ten zapis i wokalizacja odpowiada aramejskiemu *Hadad* oraz akadyjskiemu *Adad*²⁴. W podobnym ujęciu *Baal Hadad* oznaczałoby więc „Pana Hadad”. R. Dussand już w 1936 r. ustalił, iż to jest imię własne tego bóstwa. Wspomina o tym Marcin Majewski, zaznaczając, że przed odkryciami w Ras Szamra Baal-Hadad uchodził za jedno z mniej istotnych bóstw Syrii. Dopiero teksty ugaryckie zarysowały najlepiej jego sylwetkę i pozycję. Wcześniej egzegeci musieli się opierać na pochodzących z późniejszych epok i dość ogólnikowych wzmiankach o Baalu. Na podstawie tych danych trudno było wskazać indywidualne cechy tego bóstwa. Były to bowiem dość skąpe informacje źródeł epigraficznych fenickich, aramejskich i punickich oraz polemiczne wypowiedzi autorów biblijnych²⁵. Przydomek *bʿl* „pan”, który przylgnął do Hadada, zdaje się odzwierciedlać jego wiodącą rolę wśród bóstw Ugarit. Literatura Ugarit może zaś być w pewnym stopniu reprezentatywna dla całego regionu Bliskiego Wschodu, gdyż zawiera opisy zwycięskiej walki Baal-Hadada z innymi bóstwami. Chodzi tu przede wszystkim o tzw. Cykl Baala, który opowiada o zwycięstwie Baala nad Morzem (Jamem) i Śmiercią (Motem) oraz o ustanowieniu go potężnym władcą na niebie. Określenie „cykl” wynika z faktu corocznej walki toczony z Motem, w wyniku której ginął i zstępował do świata podziemnego, aby z nastaniem wiosny powstać z martwych. Stąd mogła się wziąć jego uprzywilejowana rola w panteonie Ugarit. Epitet *Baal* wyparł prawdopodobnie w końcu imię Hadad²⁶, a przy okazji także imiona innych lokalnych bogów

²³ Por. N. Wyatt, *The Religion of Ugarit. An Overview*, w: *Handbook of Ugaritic Studies*, red. W. Watson – N. Wyatt, Leiden – Boston – Köln 1999, s. 529–586, zwł. s. 544–545.

²⁴ Por. M. Majewski, *Ugarit – historia, religia, literatura, język na tle Biblii Starego Testamentu*, Kraków 2010, s. 42.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Sytuacja nie jest jednak tak jednoznaczna jakby się mogło wydawać. Kwestia wyparcia epitetu *Hadad* przez termin *Baal* jest bardziej złożona. Zauważa to James S. Anderson, który wypowiadając się w tym temacie, stwierdza: „The term Baal was an epithet for Hadad, as it carried a connotation of lord and the like and later became a proper name for this deity. However evidence from Mari, Ebla and Ur III suggests that Baal was the proper name of a Northwest Semitic divinity already in third and second millennium in Mesopotamia. This line of interpretation is based on a list of divinities from Abu Salabikh which dates to around 2600 BCE. It is the earliest attestation of a deity specifically named „Baal”. In this list, the insertion of a generic appellative like „lord” appears most unlikely. It is reasonable to postulate some

burzy na terenie Kanaanu. W ten sposób Baal stał się wiodącym kananejskim bóstwem burzy i życiodajnego deszczu i w takiej formie przedostał się do historii i literatury biblijnej. Baal bywa określany w tekstach ugaryckich jako *rkb ʿrpt* („dosiadający chmury”)²⁷. Będąc odpowiedzialnym za sprowadzanie deszczu, posiadał boskie atrybuty w postaci wiązki piorunów w jednej ręce oraz błyskawicy w drugiej. Przedstawiano go jako młodzieńczego boga-wojownika w szpiczastym hełmie ozdobionym rogami. Inne wyobrażenia ukazują Baala stojącego na byku i trzymającego pioruny w rękach. W niektórych tekstach przedstawiany jest jako byk zapładniający stada jałówek. Miało to służyć podkreśleniu jego niespożytej siły seksualnej²⁸. Bardzo doniosłą rolę w dostarczeniu informacji o Baalu odegrały tabliczki spisane przez Ilimilku. Większość z nich może stanowić jeden nieprzerwany poemat poświęcony w całości Baalowi. Do takich wniosków skłania między innymi umieszczony na jednej z tablic (KTU 1.6) nagłówek *l-B ʿl*, co można odczytać jako „(na)leżąca do Baala”²⁹.

IV. Baal w Starym Testamencie – ogólny zarys

Termin *בַּעַל* pojawia się w Starym Testamencie wiele razy. Fakt ten oraz odkrycia z Ras Szamra zdają się potwierdzać duże znaczenie Baala w rejonie Kanaanu. Z tym jednak, że ów termin odnosi się nie tylko do samego bóstwa, ale także do ogólnej nazwy kultów pogańskich. Odnosi się również do:

- małżonka (Rdz 20,3; Wj 21,3,22; Pwt 22,22; Kpł 21,4; Jł 1,8)³⁰.
- nazw miejscowości (Rdz 36,38; Wj 14,2,9; Lb 22,41; 32,38; 33,7;

fluidity and that the term baal oscillated between a proper and common noun in the course of its long history while the origins of the term and its original usage remain elusive”. J. S. Anderson, *Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal*, London – New York 2015, s. 48.

²⁷ Por. G. Leick, *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, New York 2002, s. 18; A. Rahmouni, *Divine Epithets...*, dz. cyt., s. 288.

²⁸ Odmiennego zdania jest Klaus Koenen, który uważa, że byk w tych tekstach nie wyraża siły seksualnej, ale po prostu wszechmoc. Zob. K. Koenen, *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie*, Göttingen 2003, s. 121.

²⁹ Por. M. West., *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, tłum. M. Filipczuk, T. Polański, Kraków 2006, s. 138.

³⁰ Nad tym zagadnieniem pochyla się Thalia Gur-Klein, która bardzo szczegółowo i z wielu punktów widzenia rozpatruje użycie terminu „baal” jako określenie małżonka i małżeństwa w Starym Testamencie. Wspomniana autorka poświęca temu zagadnieniu dwa rozdziały, w szczególności zaś rozdział zatytułowany: „Baal marriage of dominion”. Szerzej na ten temat zob. T. Gur-Klein, *Sexual Hospitality in the Hebrew Bible. Patronymic, Metronymic, Legitimate and Illegitimate Relations*, New York 2014, s. 85–158.

Pwt 4,3; Joz 11,17; 13,17; 15,60; 18,14; Sdz 3,3; 2 Sm 5,20; 1 Krn 4,33; 5,23; 14,11; 2 Krn 26,7; Ez 25,9; Oz 9,10)³¹.

– imion (Rdz 36,39: 1 Krn 1,49.50; 5,5; 8,34; 9,40; 27,28)³².

– właściciela, stanu posiadania (Wj 21,28.34; Pwt 15,2; Joz 24,11).

Powyższe rozróżnienie nie oddaje wszystkich możliwości, ponieważ w starożytnym Kanaanie władzę nad rzekami, lasami i innymi terenami niejednokrotnie przypisywano niewidzialnym bóstwom zwanym baalami. Dość często nazwy miejscowości zawierają element teoforyczny – בעל.

Nazwy takich miejscowości, jak בעל מעו (Lb 32,38), בעלת באר (Joz 19,8), בעל ברית (Sdz 8,33), בעל המר (Sdz 20,33), בעל פעור (Lb 25,3) oraz góry צפון בעל (Wj 14,2), בעל הרמון (Sdz 3,3) wskazują, że poszczególne miejsca czciły tego samego Baala tylko pod innymi nazwami³³.

Całkiem możliwe, że naród wybrany miał do czynienia z kultem Baala jeszcze przed opuszczeniem Egiptu. W Tachpanches już na kilkanaście wieków przed Chr. znana była jedna z odmian kultu Baala. Znamiennym w tym miejscu wydaje się fakt, iż niektóre fragmenty historii Izraela, jak chociażby trasa wędrówki z Egiptu do Ziemi Obiecanej (Wj 14,2.9; Lb 25,3.5; 33,7; Pwt 4,3), potwierdzają tezę o uprzednim zetknięciu się z kultem Baala. W takim wypadku zachodzi z kolei pytanie, czy określenia בעל nie stosowano w odniesieniu do Jahwe³⁴. W zasadzie nie ma na to jednoznacznych dowodów, ale do refleksji skłaniają imiona Izraelitów zawierające element teoforyczny. W Księdze Sędziów czytamy: „I od tego dnia nazwano Gedeona Jerub-baal (ירבעל), mówiąc: «Niech Baal z nim walczy, bo zburzył jego ołtarz»” (Sdz 6,32). Podobna sytuacja zachodzi w przypadku: אשבעל (1 Krn 8,33), מריב בעל (1 Krn 8,34), בעליה (1 Krn 12,6). Umacnianie się doktryny monoteistycznej doprowadziło do przekształcenia tych imion: אשבעל z 1 Krn 8,33 na איש בשת (2 Sm 2,8), בעל מריב z 1 Krn 8,34 na מפיבשת (2 Sm 4,4). Biblia Tysiąclecia nie przekształca tych imion, wychodząc prawdopodobnie z założenia, że w każdym przypadku chodzi o tę samą osobę. Wydaje się jednak, że bardziej prawdopodobne jest nawiązywanie treściowe niż samo nazewnictwo. Wystarczy w tym miejscu wspomnieć o poetyckich utworach biblijnych, zawierających wyraźne aluzje do walki Baala z potworami morskimi³⁵. Dotyczy

³¹ Por. M. Beck, *Elia und die Monolatrie...*, dz. cyt., s. 228–230; M. Pietsch, *Die Kultreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit*, FAT 86, Tübingen 2013, s. 251.

³² Por. M. Beck, *Elia und die Monolatrie...*, dz. cyt. s. 231–233.

³³ Por. M. Majewski, *Ugarit...*, dz. cyt., s. 44.

³⁴ Por. M. S. Smith, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids 2002, s. 65.

³⁵ Por. J. H. Walton, *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context. A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*, Grand Rapids 1989, s. 165–166; M. D. Futato, *Interpreting the Psalms. An Exegetical Handbook*,

to zwłaszcza Psalmów, a w szczególności Psalmu 29³⁶. Niektórzy komentatorzy uważają nawet Psalm 29 jako utwór poświęcony początkowo Baalowi, a następnie zaadaptowany przez autorów ksiąg Starego Testamentu³⁷. Hipoteza ta – choć odważna – nie jest do końca pozbawiona logicznych argumentów. Główne cechy Baala znajdują bowiem odzwierciedlenie w obrazie Jahwe³⁸, a opis teofanii z Psalmu 29 zawiera idee uderzająco podobne do tych pojawiających się w ugaryckim poemacie o bóstwie burzy³⁹. Niemniej nie należy z tego faktu wyciągać zbyt daleko idących wniosków, gdyż biblijny przekaz dotyczący Jahwe nie ma nic wspólnego z ukazywaniem Baala na kartach Starego Testamentu. Mogło co prawda dochodzić do synkretyzmu religijnego przejawiającego się w oddawaniu czci Jahwe w sposób podobny do kultów kananejskich, co więcej często stosowaną praktyką było oddawanie czci bóstwom określanym jako baale. Jednakże autorzy starotestamentalni dążyli głównie do ukazania konfliktu między Jahwe a naturalistycznymi kultami Baala, ponieważ strzegąc monoteizmu, nie mogli dopuścić do upowszechnienia się bałwochwalczego kultu, stojącego w opozycji do kultu Jahwe. Dobitnie świadczy o tym walka z kultem tego bóstwa proroków Jeremiasza i Ozeasza⁴⁰, a zwłaszcza Eliasza⁴¹. Na kartach Starego Testamentu

Grand Rapids 2007, s. 220–221; S. W. Flynn, *Yhwh is King. The Development of Divine Kingship in Ancient Israel*, Leiden – Boston 2014, s. 67; W. Brueggemann – W. H. Bellinger, *Psalms*, New York 2014, s. 147; J. S. Anderson, *Monotheism and Yahweh's ...*, dz. cyt., s. 76–77.

³⁶ Por. M. Majewski, *Ugarit...*, dz. cyt., s. 44–45.

³⁷ John Day zdecydowanie stwierdza: „Psalm po prostu przywłaszczył kananejski hymn o Baalu, zastępując imię Jahwe za Baala”. Przy czym nieco dalej tonuje swoje podejście: „wiersz 11 brzmi bardziej jahwistycznie niż baalistycznie... podczas gdy wiersz 8 brzmi jak aluzja do teofanii Jahwe na Synaju”. J. Day, *Psalms*, New York 1999, s. 42–43.

³⁸ Niektórzy komentatorzy nie mają żadnych wątpliwości, że opis Jahwe w Psalmie 29 stanowi echo wizerunku Baala z tekstów ugaryckich. W taki sposób do zagadnienia zdają się podchodzić Dennis Pardee i Nancy Pardey. Zob. D. Pardee – N. Pardee, *Gods of Glory Ought to Thunder. The Canaanite Matrix of Psalm 29*, w: *Psalm 29 through Time and Tradition*, red. L. K. Handy, Cambridge 2011, s. 115–125.

³⁹ Por. M. S. Smith, *The Early History...*, dz. cyt., s. 81–82. Podobieństwa treściowe nie ograniczają się jedynie do idei walki z potworami morskimi. Kolejnym podobieństwem jest opis teofanii z Księgi Izajasza (Iz 19,1), w którym zawarte jest wyrażenie *עַל-רֶב רַבָּה יְהוָה רִבְּתָהּ* uderzająco podobne do ugaryckiego *rkb 'rpt*.

⁴⁰ Por. J. Jeremias, *Der Begriff 'Baal' im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte*, w: *Hosea und Amos. Studien zu Anfängen des Dodekapropheten*, FAT 13, Tübingen 1996, s. 86–103.

⁴¹ Por. P. J. Leithart, *1&2 Kings*, Grand Rapids 2006, s. 132–138.

polemika z kultem Baala jest dość obszerna, zaś głównymi jej propagatorami byli wspomniani wyżej prorocy⁴².

V. Baal – różne warianty biblijne

Jak już wcześniej wspomniano, odkrycia z Ras Szamra pozwalają na uzasadnione przypuszczenie, iż imię Baal wskazuje na tytułaturę. Ku takiej hipotezie skłaniają różne biblijne warianty tego bóstwa:

– Baal Melkart – bóg fenickiego Tyru. W pierwszej połowie IX w. przed Chr. nastąpiła ekspansja kultu Melkarta na tereny północnego królestwa Izraela. W okresie panowania króla Achaba doszło do znaczącej integracji izraelsko-kananejskiej. Jej kulminacyjny punkt stanowiło małżeństwo króla z córką króla Sydonu. W następstwie tych wydarzeń doszło do rozwoju synkretyzmu kultu Jahwe i Melkarta⁴³, którego kult w sposób bezwzględny rozpowszechniała wspomniana Izebel. Całkiem możliwe, że Achab poślubił pogańską księżniczkę Izebel ze względów politycznych, bez oglądania się na katastrofalne skutki w sferze religijnej. Logicznym następstwem takiego związku było bowiem oficjalne uznanie przez państwo kultu Baala. To jednak nie wystarczało Izebel, pragnącej wykorzenie całkowicie kult Jahwe. W tym celu kazała zabić wszystkich Jego proroków, zaś dla kultu Baala ustanowiła 450 proroków Baala i 400 proroków Aszery, którzy byli utrzymywani przez państwo (1 Krl 18,19). Silny opór proroków Izraela nie pozwolił jednak na umocnienie się tego kultu⁴⁴.

– Baal z Peor – bóstwo czczone na górze Peor przez Moabitów i Madianitów. Niektórzy komentatorzy utożsamiają to bóstwo z Kemoszem –

⁴² Por. J. A. Dearmen, *Baal in Ancient Israel. The Contribution of Some Place Names and Personal Names to the Understanding of Early Israelite Religion*, w: *History and Interpretation. Essays in Honour of John H. Hayes*, red. P. Graham et. al., Sheffield 1993, s. 173–191.

⁴³ Melkart (*mlk qrt* – „król miasta”) jako bóstwo dominujące, był łączony z reformą religijną dokonaną przez Hiram (współczesnego Salomonowi) w X w. przed Chr. William Foxwell Albright, na podstawie tekstów ugaryckich oraz utożsamienia Melkarta z Heraklesem, odniósł drugi człon jego nazwy (*qrt*) do świata podziemnego. Por. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1942, s. 196. Z kolei Andrzej Piwowar podkreśla wielką popularność bóstwa w Tyrze i nieco mniejszą w punickich koloniach oraz jego chthoniczny charakter. Wspomniany autor uważa, że imię Melkart można zrozumieć jeszcze w inny sposób. Mianowicie: element *mlk* można odnieść do syro-palestyńskiego bóstwa Malik-Milku/i, wtedy Melkarta można odnieść do świata podziemnego. Zob. A. Piwowar, *Pochodzenie i natura kultu Molocha*, SBO 1, Lublin 2009, s. 107–134, zwł. s. 112–113.

⁴⁴ Por. M. Beck, *Elia und die Monolatrie...*, dz. cyt., s. 253–258.

głównym bóstwem Moabitów (Lb 21,29). Izraelici popadli w ten bałwochwalczy kult podczas obozowania w Szittim, nakłaniani do niego przez Moabitki, z którymi uprawiali nierząd (Lb 25,1-2; Pwt 4,3). Za złamanie przymierza spowodowane tym odstępstwem Jahwe zesłał na Izraelitów plagę, która uśmierciła wielu spośród nich⁴⁵.

– Baal-Berit – Baal z Sychem, czczony przez Izraelitów po śmierci Ge-deona (Sdz 8,33). Kult tego bóstwa był dość powszechny, skoro istniał nawet skarbiec w jego świątyni (Sdz 9,4) oraz obchodzono święto towarzyszące winobraniui (Sdz 9,27). Wspomniana świątynia w Sychem musiała posiadać rozbudowaną infrastrukturę, inaczej w jej podziemiach nie mogłoby się zmieścić ok. tysiąca osób (Sdz 9,46-49).

– Baal-Gad – można przetłumaczyć jako „pan szczęścia”, lecz chodzi o miasto w dolinie Libanu pod Hermonem, na północnej granicy ziemi kanańskiej (Joz 11,17; 12,7). Dokładna lokalizacja Baal-Gad jest niepewna. Jedną z propozycji jest próba umiejscowienia go w dzisiejszym mieście Hasbajja u podnóża góry Hermon. W zasadzie do tej samej (lub zbliżonej) lokalizacji można przypisać kult sprawowany przez Fenicjan na cześć Baal-Hermona. Przez Greków to miejsce kultu Baala zastało nazwane Paneas (Banjas) z powodu tutejszych jaskiń, w których oddawano cześć bożkowi Panowi⁴⁶. Kluczową kwestią zdaje się być jednak nie tyle nazewnictwo, co raczej powszechność kultu Baala. Wystarczy wspomnieć, iż na górze Hermon i w jej pobliżu odkryto więcej niż 20 starożytnych świątyń.

– Baal-Sefon – miejscowość na wschodniej stronie Morza Czerwonego. Izraelici po wyjściu z Egiptu, w czasie wędrówki do Ziemi Obiecanej obozowali pomiędzy Pi-Hachiroi a Baal-Sefon (Wj 14,2)⁴⁷. Rdzeń 𐤁𐤏𐤋 może sugerować podobieństwo do bożka Tyfona, w Egipcie znanego jako Set. Imię Tyfon często bywa łączone z ugarycką formą *Špn* oraz fenicką formą *Šapōn*. Baal-Sefon utożsamiane jest z Dżebel el Aqra, natomiast w wersji greckiej z górą Kasios. Martin L. West uważa, że obiekt kultu na tej górze posiadał odrębną tożsamość jako *Ba'al Šapōn*. Traktat zawarty przez Asarhaddona wskazuje, że *Ba'al Šapōnu* jest jednym z trzech bogów, którzy będą zsyłać burze na tyryjskie statki w razie zerwania traktatu. Widnieje zatem imię bóstwa,

⁴⁵ W Lb 25,9 jest mowa o dwudziestu czterech tysiącach ofiar. Do tego wydarzenia nawiązuje św. Paweł w 1 Kor 10,8. Wydawać się może, że istnieje sprzeczność co do liczby ofiar pomiędzy relacją Lb 25,9 (24 tys. osób) a opisem św. Pawła (23 tys. osób). To jednak sprzeczność pozorna, bowiem uważna lektura Lb 25,1-18 daje odpowiedź na te wątpliwości. Bardzo prawdopodobnym jest bowiem, iż św. Paweł nie wspominał o 1000 zwierchników, o których jest mowa w Lb 25,4.

⁴⁶ Por. M. F. Unger, *The New Unger's Bible Dictionary*, red. R. K. Harrison, Chicago 1957, s. 191.

⁴⁷ Por. J. K. Hoffmeier, *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford 1999, s. 190.

które w grece mogło zostać przekształcone w Tyfona⁴⁸. Zbieżność treściowa, a więc moc wywoływania burz morskich, jest oczywista.

– Baal-Hammon – określenie to pojawia się w Biblii tylko raz w Pnp 8,11, gdzie mówi się o ogrodzie (winnicy) Salomona w tym miejscu. Nie do końca przekonywujące jest uznawanie terminu Baal-Hammon za symboliczne określenie Jerozolimy albo Palestyny⁴⁹. Określenie to jest bardzo enigmatyczne. Nie wykluczone jednak, że stanowi paralelę do fenicko-punickiego bóstwa nieba i wegetacji utożsamianego z północno-semickim Elem lub Dagonem. Baal-Hammon może być również związany z egipskim bogiem Amonem⁵⁰.

– Baal-Hermon – termin ten pojawia się w Biblii dwukrotnie (Sdz 3,3; 1 Krm 5,23). Określenie to ze względu na konotacje geograficzne można powiązać z określeniem Baal-Gad.

Powyższe, skrótowe rozróżnienie miało na celu nakreślenie powszechności kultu Baala, przejawiającego się w różnych wariantach.

VI. Transformacja Belzebuba – z bóstwa w demona

Wcześniejsze analizy przeprowadzone w niniejszym artykule pozwoliły ustalić, iż Baal cieszył się niezwykłą popularnością na starożytnym Bliskim Wschodzie. Kult Baala stawał się dla Izraelitów bardziej intrygujący poprzez mity kananejskie, ukazujące go jako potężnego boga-wojownika⁵¹. Ta walka doskonale wpisywała się w tendencje dualistyczne, w których dychotomia dobro – zło stawiała Baala w charakterze walczącego po właściwej stronie zwycięzcy. Jednocześnie jednak stanowiło to zagrożenie dla monoteizmu. Nie dziwi zatem opór starotestamentalnych autorów, którzy na kartach ST zawarli opisy zacieklej walki z bałwochwalczym kultem Baala⁵². Przy czym należy zaznaczyć, iż kult Baala w zetknięciu z surowym monoteizmem izraelskim był na tyle intrygujący i atrakcyjny, że jego „demonizacja” nie nastąpiła szybko i zdecydowanie. Bardziej właściwe jest w tym miejscu użycie słowa ewolucja, zwłaszcza jeśli zestawia się Baala z innymi bóstwami. Wobec przenikających do religii Izraela motywów religijnych, wywodzących się

⁴⁸ M. L. West, *Wschodnie oblicze...*, dz. cyt., s. 406–407.

⁴⁹ Por. C. D. Ginsburg, *The Song of Songs. Translated from the Original Hebrew with a Commentary, Historical and Critical*, Eugene 2009, s. 190.

⁵⁰ Por. I. Malkin, *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge 2003, s. 167.

⁵¹ Por. G. Kittel, *Die Frage nach Gott*, w: *Einblicke Religion Ein Studienbuch*, red. R. Biewald, Göttingen 1996, s. 86–116, zwł. s. 104.

⁵² Por. D. G. Burke, *Baal*, w: *The Oxford Companion to the Bible*, red. B. M. Metzger – M. D. Coogan, New York – Oxford 1993, s. 70.

z politeistycznych systemów religijnych, podejmowane były próby ich odparcia. Dotyczy to w szczególności obcych bóstw, które wobec jedynego Boga Jahwe musiały zostać uznane przez ST za nieistniejące. W niektórych, nb. nielicznych, przypadkach zmiana znaczenia z bóstwa w demona następowała dość szybko. Wydaje się, iż reprezentatywnym przykładem będzie tu termin שָׂדִים. Ów termin, a ściślej stanowiący dla niego podstawę שָׂד, niewątpliwie jest powiązany z babilońskimi bożkami *šedu*. Kluczowy w tym miejscu jest fakt, że babilońskie *šedu* posiadały ambiwalentne znaczenie, przejawiające się w zarówno dobrym, jak i złym ich postrzeganiu⁵³. Zresztą z podobną sytuacją mamy do czynienia w kulturze akadyjskiej, gdzie termin *šedu* oznaczał symbol siły witalnej⁵⁴. W każdym razie biblijne שָׂדִים (Pwt 32,17, Ps 106,37), jako bóstwa pogańskie, w obliczu umacniającego się starotestamentalnego monoteizmu musiały zostać uznane za złe duchy. Zarówno LXX, jak i Wulgata tłumaczą שָׂדִים odpowiednio jako δαίμονια i *daemonia*. Wydaje się więc, że takie tłumaczenie jest wynikiem ugruntowanego poglądu na te kwestie. Zresztą większość tłumaczeń oddaje termin שָׂדִים jako „złe duchy”⁵⁵. W tym kontekście widoczne jest dość odmienne podejście do Baala. Septuaginta i Wulgata w żadnym miejscu nie zmieniają terminu „Baal” na δαίμονια bądź *daemonia*. Zatem przekształcenie tego bóstwa w demona z całą pewnością postępowało wolniej niż w przypadku innych bóstw, co spowodowane było jego ogromną popularnością i powszechnością. Niemniej w podejściu do Baala nastąpiła swoista degradacja. Trudno jednak precyzyjnie określić moment, kiedy to nastąpiło. Prawdopodobnie dokonało się to w okresie międzytestamentowym. W każdym razie Nowy Testament zdaje się prezentować ugruntowaną już pozycję Belzebuba jako władcy demonów. W zasadzie nowotestamentowe określenie Belzebub jest synonimicznym określeniem szatana. Zatem Belzebub z kananejckiego bóstwa został zdegradowany do poziomu przywódcy złych duchów. Jak już wcześniej wspomniano, trudno uchwycić moment, w którym nastąpiła owa degradacja. Można zaryzykować stwierdzenie, że paradoksalnie pozytywne cechy Belzebuba jako kananejckiego bóstwa posłużyły do jego przeciwnej,

⁵³ Por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii Hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin 2004, s. 183.

⁵⁴ Por. B. Reynolds, *Between Symbolism and Realism. The Use of Symbolic and Non-Symbolic Language in Ancient Jewish Apocalypses 333-63 B.C.E.*, Göttingen 2012, s. 356.

⁵⁵ W tym miejscu konieczne jest jednak małe sprostowanie, bowiem „złe duchy”, o których mowa w Pwt 32,17 i Ps 106,37, nie oznaczają istot demonicznych i w żadnym stopniu nie mogą być tak pojmowane. Chodzi tu raczej o synonimiczne określenie pogańskich bóstw. Najbardziej zaś prawdopodobnym odniesieniem terminu שָׂדִים jest Moloch i związany z nim zwyczaj składania ofiar z dzieci (Kpł 18,21; Pwt 12,31).

pejoratywnej charakterystyki jako księcia ciemności⁵⁶. Właściwe wydaje się w tym miejscu przywołanie teorii van Sodena (była o tym mowa wcześniej), który poprzez wokalizację *zubul[um]* odniósł ów termin do ugaryckiego *zubultum*, zaś w takiej formie można uważać go za tytuł książęcy. Wydaje się, że jest to uzasadniona teoria, bowiem późnobilijna demonologia postrzega szatana jako księcia (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου – J 12,31). W teorii van Sodena dobrze wpisali się Manfred Dietrich i Oswald Loretz, którzy uznali, że epitet *zbl bʿPars* powinien przyjąć znaczenie „książę podziemnego świata”.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. Otóż, Jezus odpierając zarzuty faryzeuszy, nie wskazuje bezpośrednio na Belzebuba jako przywódcę demonów. Jednocześnie jednak nie sprzeciwia się takiemu jego pojmowaniu. Brak negacji ze strony Jezusa co do samej postaci Belzebuba pozwala sądzić, że podzielał On ogólnie znane poglądy w tej kwestii, będąc przy tym konstatacją świata złych duchów.

Termin Belzebub jest przykładem ewolucji znaczeniowej, gdzie termin będący początkowo epitetem bóstwa opiekuńczego zostaje zdegradowany do poziomu złego ducha. Za proces ten „odpowiedzialny” jest monoteizm, a ściślej mówiąc dwie kwestie, z którymi monoteizm nieustannie się ścierał: obce bóstwa oraz dualizm. Wydaje się, że były to główne determinanty, które doprowadziły do tak diametralnego przekształcenia znaczeniowego.

Zakończenie

Termin Belzebub jest nowotestamentowym określeniem złego ducha, będąc jednocześnie postrzeganym jako synonimiczne określenie władcy wszystkich demonów. Termin ten posiada również paralelne zapisy na gruncie Starego Testamentu oraz w kulturze ugaryckiej. Podobieństwa treściowe i terminologiczne znajdują się ponadto w innych kulturach ościennych starożytnego Izraela. Prawdopodobnie w przypadku terminu Belzebub mamy do czynienia z jakąś jego ewolucją na przestrzeni wieków⁵⁷. Fakty są jednak

⁵⁶ Zob. K. Kościelniak, *Zło osobowe w Biblii*, dz. cyt., s. 168.

⁵⁷ Warto w tym miejscu, na koniec rozważań nad kultem Baala, pochylić się nad jedną kwestią. Otóż niektóre fakty mogą prowadzić do sensacyjnych wprost wniosków, skłaniających do podania w wątpliwość definitywne zakończenie kultu Baala. Zeszłoroczne odsłonięcie w Londynie Łuku Triumfalnego z Palmiry, dnia 19 kwietnia 2016 r. przez burmistrza miasta Borisa Johnsona, posiada ambiwalentny wydźwięk. Z jednej strony bowiem należy uznać za bardzo pozytywne dbanie o kulturowe dziedzictwo ludzkości (zabytek ten został wysadzony przez wojowników z Państwa Islamskiego w 2015 r. Budowlę udało się odtworzyć dzięki technologii 3D na podstawie zdjęć oryginalnego obiektu), z drugiej strony jednak powstaje pytanie,

takie, że w ST termin ten określa bóstwo Ekronu, a w NT władcę demonów. Brak jest w Biblii form pośrednich, a tym bardziej jakiegoś ewolucyjnego ciągu faktów. Komentatorzy nie mają wątpliwości co do tego, iż starotestamentalny termin בעל זבול należy pojmować jako nazwę własną bóstwa sąsiedniego narodu. Ów termin odnosi się jednak nie tylko do samego bóstwa, ale także do ogólnej nazwy kultów pogańskich. Na gruncie starotestamentalnym nie ma mowy o pojmowaniu בעל זבול w kategoriach demonologicznych. Dopiero niebiblijna tradycja żydowska chcąc ośmieszyć obce bóstwo, przekształciła jego imię, co walnie przyczyniło się do zmiany jego znaczenia. Doszło do tego w efekcie nieustannego ścierania się monoteizmu z kultem Baala. Ślady owej konfrontacji widoczne są głównie w walkach proroków Izraela z tym kultem, znajdując swoją kulminację w walce Eliasza. Powszechność kultu Baala przejawia się również w nazwach miejscowości oraz imion, zaś szczególnym znamieniem jest nawiązywanie treściowe autorów starotestamentalnych. Chodzi tu przede wszystkim o poetyckie utwory biblijne, które zawierają wyraźne aluzje do walki Baala z potworami morskimi. Nie bez znaczenia był również synkretyzm religijny, do jakiego mogło dochodzić wśród Izraelitów. Wszystkie te aspekty podsycone dualizmem mogły doprowadzić do ugruntowania się pojmowania Belzebuba jako władcy złych duchów. W odniesieniu do tego terminu trudno jest o wskazanie konkretnego momentu, kiedy nastąpiło przekształcenie bóstwa w demona, niemniej Nowy Testament zdaje się ukazywać już powszechnie akceptowany pogląd na ten temat. Dociekania etymologiczne naukowców przyczyniły się do konkluzji, w której termin Belzebub został odczytany na płaszczyźnie paralelnej do Starożytności jako „książę świata podziemnego”. Badania te dobrze wpisują w logiczny ciąg ewolucyjnego procesu, z tym jednak, że już w punkcie wyjścia znajdują rozwiązanie. Istnieje więc obawa, że teoria została niejako „dorobiona” do stanu faktycznego.

Bibliografia

Albright W. F., *Zabul Yam and Thapit Nahar in the Combat between Baal and the Sea*, JPOS 16 (1936), s. 17–20.

Albright W. F., *Yahweh and the Gods of Canaan*, Garden City 1968.

Anderson J. S., *Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal*, London – New York 2015.

dłaczego odsłonięcie obiektu miało miejsce 19 kwietnia. Nie chodzi tu bynajmniej o spiskową teorię dziejów, ale o uzyskanie odpowiedzi o intencję inicjatorów tego przedsięwzięcia. Być może to przypadek, jednak należy podkreślić, że 19 kwietnia to pierwszy dzień z 13-dniowego cyklu satanistycznego.

Beck M., *Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben*, Berlin – New York 1999.

Bertholet A., *A History of Hebrew Civilization*, Eugene 2004.

Brueggmann W. – Bellinger W. H., *Psalms*, New York 2014.

Burke D. G., *Baal*, w: *The Oxford Companion to the Bible*, red. B. M. Metzger – M. D. Coogan, New York – Oxford 1993, s. 70.

Day J., *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, London – New York 2010.

Day J., *Psalms*, New York 1999.

Dearmen J. A., *Baal in Ancient Israel. The Contribution of Some Place Names and Personal Names to the Understanding of Early Israelite Religion*, w: *History and Interpretation. Essays in Honour of John H. Hayes*, red. P. Graham et. al., Sheffield 1993, s. 173–91.

Del Olmo Lete G. – Sanmartin J., *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, przeł. W. G. E. Watson, Leiden – Boston 2003.

Eliade M., *History of Religious Ideas. From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, Chicago 2014.

Ford M., *Dragon of the Two Flames. Demonic Magick and the Gods of Canaan*, Houston 2012.

Flynn W., *Yhwh is King. The Development of Divine Kingship in Ancient Israel*, Leiden – Boston 2014.

Futato M. D., *Interpreting the Psalms. An Exegetical Handbook*, Grand Rapids 2007.

Gamberoni J., זִבְחִיל *zebhuil*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 4, red. G. J. Botterweck – H. Ringgren, Grand Rapids 1980, s. 29–31.

Gibson J. C. L., *Canaanite Myths and Legends*, London – New York 2004.

Ginsburg C. D., *The Song of Songs. Translated from the Original Hebrew with a Commentary, Historical and Critical*, Eugene 2009.

Gur-Klein T., *Sexual Hospitality in the Hebrew Bible. Patronymic, Metronymic, Legitimate and Illegitimate Relations*, New York 2014.

Herrmann H., *Baal Zebub*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Torn u. a., Leiden – Boston – Köln 1999, s. 154–156.

Herrmann H., *Von Gott und den Göttern. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, Berlin – New York 1999.

Hoffmeier J. K., *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford 1999.

Jeremias J., *Der Begriff "Baal" im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte*, w: *Hosea und Amos. Studien zu Anfängen des Dodekapropheten*, FAT 13, Tübingen 1996.

Kittel G., *Die Frage nach Gott*, w: *Einblicke Religion Ein Studienbuch*, red. R. Biewald, Göttingen 1996, s. 86–111.

- Koenen K., *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie*, Göttingen 2003.
- Kościelniak K., *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Kraków 2002.
- Kościelniak K., *Implikacje ugaryckiej etymologii Belzebuba w Nowym Testamencie*, „Polonia Sacra”, 5 (1999), s. 173–181.
- Leick G., *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, New York 2002.
- Lehnart B., *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- und Elischa-Überlieferungen*, Leiden – Boston 2003.
- Leithart P. J., *1&2 Kings*, Grand Rapids 2006.
- Majewski M., *Ugarit – historia, religia, literatura, język na tle Biblii Starego Testamentu*, Kraków 2010.
- Malkin I., *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge 2003.
- Martinek M., *Wie die Schlange zum Teufel wurde. Die Symbolik in der Paradiesgeschichte von der hebräischen Bibel bis zum Koran*, Wiesbaden 1996.
- Massey G., *A Book of the Beginnings*, New York 2007.
- Mulder J., *Kanaanitische Goden in het Oude Testament*, Den Haag 1965.
- Münnich M., *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii Hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin 2004.
- Pardee D. – Pardee N., *Gods of Glory Ought to Thunder. The Canaanite Matrix of Psalm 29*, w: *Psalm 29 through Time and Tradition*, red. L. K. Handy, Cambridge 2011, s. 115–125.
- Pietsch M., *Die Kultreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit*, FAT 86, Tübingen 2013.
- Piwoń A., *Pochodzenie i natura kultu Molocha*, SBO 1, Lublin 2009, s. 107–134.
- Rahmouni A., *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts*, Leiden – Boston 2008.
- Ravinell A. – Green W., *The Storm-God in the Ancient Near East*, Winona Lake 2003.
- Reynolds B., *Between Symbolism and Realism. The Use of Symbolic and Non-Symbolic Language in Ancient Jewish Apocalypses 333-63 B.C.E.*, Göttingen 2012.
- Smith M. S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids 2002.
- Trębacz T., *Szatan jako źródło zła*, Kraków 2013.
- Walton J. H., *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context. A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*, Grand Rapids 1989.

Wyatt N., *The Religion of Ugarit. An Overview*, w: *Handbook of Ugaritic Studies*, red. W. Watson – N. Wyatt, Leiden – Boston – Köln 1999, s. 529–586.

West M., *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, tłum. M. Filipczuk, T. Polański, Kraków 2006.

Summary

BAAL VS. BEELZEBUB – DEMOTION OF THE DEITY

The purpose of this article is to show the semantic change that occurred in the case of *Beelzebub*. The basis for and at the same time the starting point for these considerations was the Old Testament term בעל זבוב. The term has its etymological and semantic parallels in other Semitic languages. The transformation of the name of this deity was likely due to the unbiblical Jewish tradition, which – in an attempt to put an end to idolatric practices – slightly changed the name, causing a tremendous change in meaning. The analysis performed in the paper allows us to establish that the change in the meaning was not a rapid one, but it was rather the result of a lengthy process in which the interference of the unbiblical Jewish tradition seems to be the first stage. In addition, it was found that factors such as: as the fight of monotheism with the worship of Baal, religious syncretism, the penetration of the Baal motif into the Old Testament, and dualism led to a situation in which the New Testament understanding of Beelzebub was an established view of Beelzebub as the demonic ruler.

Keywords: demonology, Old Testament, New Testament, alien deities

Słowa kluczowe: demonologia, Stary Testament, Nowy Testament, obce bóstwa

Dr Marek JANIK – ur. w 1980 r. w Limanowej. Doktor nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej (Uniwersytet Opolski). Obecnie pracuje jako funkcjonariusz policji – KMP Świętochłowice. Autor artykułów: *Interakcja czy jednostronne oddziaływanie? Wpływ perski na biblijną koncepcję złego ducha Asmodeusza*, „Perspectiva” (Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne), 14/2 (2015), s. 16–22; *Lilit – między mitem a Biblią*, „Studia Elckie”, 18/1 (2016), s. 67–76; *Biblijny termin עליון. Egzemplifikacja wpływu kultury arabskiej na Prz 30,15*, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 15 (2016), s. 255–267; *Azazel a zakazany kult w kontekście Dnia Przeblągania. Wzajemne przenikanie kultur i ich wpływ na motyw Azazela w Starym Testamencie*, „Veritati et Caritati”, 6 (2016), s. 243–257. Adres do korespondencji: 41–600 Świętochłowice, ul. Śląska 15/14; tel. 535913174; manecki_0@op.pl.

