

Tomasz Dekert

Instytut Kulturoznawstwa WSFP „Ignatianum”

**SATAN JAKO APOSTATES U JUSTYNA MĘCZENNICA
I IRENEUSZA Z LYONU W ŚWIETLE OPISU BUNTU ANIOŁÓW
W 2 KSIĘDZE HENOCHA (29,2–5; 31,3–6)**

Zajmując się na użytek rozprawy doktorskiej problematyką demonologii Ireneusza z Lyonu, znalazłem w jego pismach, jak również w pismach nieco starszego od niego Justyna Męczennika, przekonanie, że hebrajski/aramejski termin שָׂטָן (šātān) tłumaczy się na grekę jako *apostathj*. W dalszej części artykułu przedstawię to szerzej, ale już na początku trzeba powiedzieć, że z punktu widzenia semantyki שָׂטָן obserwowanej na planie jego języków macierzystych przekonania te są nieprawdziwe. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o sens i źródła tych błędnych „definicji” doprowadziły mnie do postawienia hipotezy, że u ich podstaw stała interpretacja pseudepigraficznych tradycji żydowskich, które ukazywały Szatana w sposób pozwalający po grecku określić go jako apostatę. Hipotezę tę sformułowałem i starałem się ją uzasadnić w artykule *Problem relacji pomiędzy Szatanem a apostazją u Ireneusza z Lyonu*¹. Głównym tekstem źródłowym, w którym upatrywałem pisanej formy wspomnianych tradycji żydowskich, był midraszowy apokryf zachowany w języku łacińskim – *Vita Adae et Evae*.

W toku dalszych dociekań dotarłem do kolejnych tekstów pseudepigraficznych, które zawierają nieco odmienne, lecz ciągle uderzająco paralelne treści, i które również można z powodzeniem traktować jako podstawę semantycznego zrównania שָׂטָן i *apostathj*. Chodzi tutaj o opis buntu aniołów (i zmiany imienia zbuntowanego anioła na „Szatan”), zawarty w zachowanej w języku słowiańskim *2 Księdze Henocha*. W moim pierwotnym zamierzeniu zarówno ustalenia zawarte w artykule (po odpowiednim rozwinięciu), jak i analiza wspomnianych nowych źródeł miały wejść w skład mojej dysertacji poświęconej apostazji w *Adversus haereses* Ireneusza z Lyonu. Zrezygnowałem jednak z tego pomysłu, idąc za radą Pana Profesora Jana Drabiny, promotora mojej pracy, którego zdaniem rozszerzyłoby to nadmiernie i tak stosunkowo obszerny tekst, a poza tym dodałoby do niego zbyt dużo wątków hipotetycznych. Niniejszy artykuł ma na celu przedstawienie tych ustaleń w temacie definicji שָׂטָן u Justyna i Ireneusza – ustalenia te ostatecznie nie znalazły się ani w artykule, ani w rozprawie doktorskiej. Chciałbym

¹ T. Dekert, *Problem relacji pomiędzy Szatanem a apostazją u Ireneusza z Lyonu*, w: *Chrześcijaństwo antyczne*, red. J. Drabina, „Studia Religioologica” 39, Kraków 2006, s. 52–53.

tych ksiąg używa się terminu o' **diabol**oj). Kiedy jednak Męczennik mówi o **Satana**ł pojawia się kilka kwestii zagadkowych.

Twierdzi on, że jest to imię, którego używa w stosunku do diabła Jezus, a jednocześnie, że ten pierwszy przyjął je jako składające się z **Satan** – jego zdaniem semantycznie tożsamym z **apostath**ł – i **naj**, ze względu na „czyn, którego dokonał”. Nie wiemy z całą pewnością, czy Justyn chce powiedzieć, iż **Satana**ł jest imieniem ukutym przez Jezusa⁵. Co prawda, przyglądając się ewangeliom, zwłaszcza synoptycznym, można dostrzec, że Jezus najczęściej używa w nich właśnie tego określenia; Justynowi chodzi jednak najprawdopodobniej o konkretne wydarzenie, w czasie którego Chrystus wprost zwraca się tym imieniem do diabła, a więc o finałową scenę kuszenia na pustyni (Mt 4,10).

Stosunkowo łatwo jest odpowiedzieć na pytanie o częśćkę **naj**, o której Justyn pisze, że oznacza węża. Wydaje się, że **naj** można bez większych wątpliwości potraktować jako grecką transpozycję hebrajskiego terminu שָׁן (*nāḥāš*), czyli właśnie wąż. Zgodnie z obserwowaną w późnoantycznych językach semickich (z wyjątkiem arabskiego) tendencją do zaniku w wymowie wartości fonetycznych głosek gardłowych (w tym wypadku ש) ⁶, hebrajskie שָׁן mogło być wymawiane jako *nāāš*, co po grecku musiało brzmieć **naaj**⁷. Wyraz **naj** stanowi najprawdopodobniej efekt kontrakcji dwóch samogłosek z **naaj**. Osobnym pytaniem jest, w jaki jednak sposób ów wytwór procesów językowych dotarł do Justyna. Nie jest ono jednak istotne z punktu widzenia meritum interesującego mnie problemu.

Najbardziej interesującym zagadnieniem w zacytowanym fragmencie jest to, że zdaniem Justyna określenie **Satana**ł stanowi rodzaj przydomka wywiedzionego z jakiegoś czynu dokonanego przez upadłego anioła. O jaki czyn może chodzić? Autor *Dialogu*, poza odniesieniem do Mt 4,10, nie podaje żadnego wyjaśnienia. Owo odniesienie jest bardzo istotne, ponieważ nawiązanie do kuszenia na pustyni w kontekście utożsamienia שָׁן i **apostath**ł pojawia się również u Ireneusza, uważam jednak, że warto zarysować kilka możliwości odpowiedzi, pomijając chwilowo dane, jakie dostarcza nam traktat tego ostatniego. Pozwoli to spojrzeć na myśl Justyna niejako na jego własnych prawach.

Istnieje kilka możliwych odpowiedzi na pytanie o ową **praxi**ł diabła, którą przywołuje Męczennik. Po pierwsze, można by oprzeć się na przywoływanej przez niego tożsa-

⁵ Z pewnością nie jest tak z historycznego punktu widzenia, bowiem określenie to pojawia się w LXX w Księdze Syracha (21,27). Występuje tam zresztą w podstawowym znaczeniu terminu שָׁן, czyli jako „przeciwnik” – jest to zatem formalna greczyzacja słowa hebrajskiego. Co interesujące, Hieronim przekłada w tym miejscu **Satana**ł jako *diabolus*. Jest to trudne do wytłumaczenia tym bardziej, że zachowane manuskrypty (zob. aparat krytyczny w *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpreter*, wyd. A. Rahlfs, Stuttgart 1979) raczej nie potwierdzają występowania w tym miejscu terminu **diabol**oj.

⁶ Przykładowo w tekstach z Qumran znajdują się słowa, które z punktu widzenia ortografii powinny zawierać głoskę gardłową, jednak, ponieważ już jej nie wymawiano, piszący jej nie zanotował.

⁷ Starożytne greckie transkrypcje wyrazów hebrajskich uwzględniają tendencję fonetycznego zaniku głosek gardłowych. Por. np. Joz 2,1.3; 6,17.23.25 w LXX, w którym podobne pod względem struktury konsonantycznej (środkowe ש) i wokalicznej do שָׁן imię רָחַב (*rāḥāb*) występuje jako **Raab**. Funkcjonowanie **naaj** jako zgrecyzowanej formy שָׁן jest poświadczane przez źródła chrześcijańskie. Por. Hypopolitus, *Refutatio omnium Haeresium* V,4 (wyd. M. Marcovich, Berlin 1986): „Kaplani zatem i przywódcy [tej] nauki jako pierwsi zostali określani jako Naaseńczycy, nazwani tak z języka hebrajskiego: *naas* bowiem oznacza węża”. („Οἱ οὖν ἰερεῖς καὶ προστὰτοι τοῦ δογματῶν ἑναντιῶντων [οἱ] ἐπικληθέντων Ναασσηνοῖ (τῆ) Ἡβραϊδὶ φωνῆ/ουῶντων ἠνωμασσηνοῖ **naaj** de. o' of ij kal eītai”). W innych źródłach Naaseńczycy zwani są Ofitami (od of ij – „wąż”). Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* VI,28, (tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986).

nał na mnie gniewem”. Odpowiada mu diabeł: „Nie bój się! Bądź jedynie mym narzędziem, a ja powiem przez twoje usta coś, dzięki czemu będziesz mógł go zwieść”¹³.

Waż jest w tej optyce pierwszą „ofiara” kuszenia Szatana i dobrowolnym obiektem opętania. Gdyby za podstawę ujęcia Justyna przyjąć tę apokryficzną tradycję, to wywodziłby on *Satanaj* z aktu przejęcia przez Szatana węża jako narzędzia kuszenia Ewy, a następnie odnosił do powstałego w ten sposób złożonego tworu (Szatana-węża). Czy jednak jest to właśnie ów „czyn”, który konstituuje dla Justyna imię *Satanaj*? Moim zdaniem jest to wyjaśnienie niekompletne.

Można wysunąć jeszcze jedną propozycję interpretacji cytowanego fragmentu *Dialogu*, która uwzględniałaby nawiązanie do *Apokalipsy Mojżesza*, a jednocześnie osadzała niejasne sformułowania Justyna w szerszym wyjaśniającym kontekście. Stoi za nimi być może pewien ciąg asocjacyjny, który nie został wprost wypowiedziany (np. ze względu na jego „oczywistość” w oczach samego Justyna)¹⁴. Przywołanie postaci węża jednoznacznie wskazuje, że przytaczana przez autora *Apologii* etymologia *Satanaj* odnosi się nie tyle do Szatana w ogóle, lecz ujmuje go przez pryzmat biblijnej opowieści o upadku. Stąd uzasadnienie tejże etymologii, opierające się na sformułowaniu *apo. thj praxewj hj epraxe*, w sposób oczywisty musi również odnosić się do tego, co uczynił diabeł, kiedy doprowadził pierwszych rodziców do przekroczenia boskiego zakazu. W ten sposób desygnatem imienia *Satanaj* (jako „składającego się” z *Satan* i *naj*) mógłby być całokształt ówczesnych poczynań Szatana: stanie się przez niego apostatą (abstrahując tymczasem od pytania, jaką apostazję miał tu Justyn na myśli), przejęcie węża jako narzędzia oraz oszukanie i doprowadzenie do grzechu Adama i Ewy. Te dwa ostatnie elementy zawierałyby się niejako w części *naj* (שָׂרָא), jako niosącej z sobą asocjację z rozdziałem 3. Księgi Rodzaju lub jego apokryficznymi rozszerzeniami, takimi jak *Apokalipsa Mojżesza*.

Uważam, iż to ostatnie wyjaśnienie jest najbardziej adekwatne, jeśli chodzi o zaplecze przekonania Justyna co do pochodzenia określenia *Satanaj*. Nie tłumaczy ono jednak przywoływanej przez niego równoznaczności *שָׂרָא* i *apostathj* – pozwala tylko na wysunięcie przypuszczenia, że w myśli Męczennika moment, w którym o duchu nazywanym *Satanaj* można powiedzieć, że jest apostatą, znajduje się w bezpośredniej bliskości kuszenia pierwszych rodziców, a najprawdopodobniej je poprzedza.

Erudycyjne stwierdzenie Justyna, że „*satan* w języku Żydów i Syryjczyków to apostata” (to. gar *satan th/ foudaiwn kai. Surwn fwnh/ apostathj esti*), ma swoje paralele

¹³ *Apocalypsis Mosis* 16 (wyd. C. von Tischendorf, Leipzig 1866): *kai. eʿalhsen tw/ ofei o` diaboloj legwn\ anasta etqe. proj me kai. eipw soi rhma en wʿ ofelhqhj) tote hʿqen proj auton o` ofij(kai. legei autw/ o` diaboloj\ akouw ofi fronimwteroj ei=uper pantwn twh qhriwn(egw. de. hʿqon katanohsai se\ (...)* ofwj proskuneij ton etacistoferon) dia. ti. esqiej ek twh zizaniwn tou/ Adam kai. thj gunaikoj autou/ (kai. ouci. ek tou/ karpou/ tou/ paradnisou* anasta kai. deuro kai. poihswnen auton ekblhqhhai dia. thj gunaikoj autou/ ek tou/ paradnisou(wj kai. himeij exebhqhmen di' autou) legei autw/ o` ofij\ fobouhai nhpote orgisqh moi kurioj) legei autw/ o` diaboloj\ nh. fobou\ monon genou/ moi skeubj(kagw. lalhswn dia. stomatoj sou rhma en wʿ dunshj exapathsai auton) Jeszcze bardziej rozbudowany wątek „kuszenia węża” przez Szatana poprzez zaszczepianie mu zazdrości znajduje się w ormiańskiej *Pokucie Adama* (44).

¹⁴ Zdaję sobie sprawę ze spekulatywności cechującej to wyjaśnienie, ale sam Justyn pisze tutaj na tyle niejasno, że starając się uzyskać w miarę koherentną interpretację, można, moim zdaniem, podjąć próbę „wmyślenia się” w możliwy proces asocjacyjny stojący za nie do końca przejrzystym tekstem.

w pismach Ireneusza. Nie są one ścisłe, ale wiążą się na co najmniej dwa sposoby. W Epid. 16 biskup Lyonu pisze następująco:

Tego przykazania¹⁵ człowiek nie zachował, lecz sprzeciwił się woli Boga, zwiedziony przez anioła, który ze względu na wiele darów, jakie Bóg dał człowiekowi, zazdrościł mu i sam siebie uczynił bezużytecznym, również człowieka uczynił grzesznikiem, namawiając go do nieposłuszeństwa przykazaniu Boga. Tak więc, anioł stał się przywódcą i przewodnikiem grzechu [przez] kłamstwo, a przeciwstawiając się Bogu sam został odrzucony i spowodował, że także człowiek usunięty został z raju. A zatem, ponieważ wedle swej myśli/intencji odstąpił od Boga, nazwany został Szatanem, co według hebrajskiego języka znaczy „apostata”, ale także jest nazywany diabłem. Bóg więc przeklął węża, który nosił diabła, które to przekleństwo dotarło i do samego zwierzęcia i do utajonego w nim anioła-Szatana¹⁶.

Podobnie jak Justyn, Ireneusz uważa, że anioł nazwany został Szatanem ze względu na *h'praxij hj epraxe*. Jednakże o ile u Męczennika o naturze owego „czynu” można się wypowiedzieć mniej lub bardziej hipotetycznie, o tyle u biskupa Lyonu jest ona określona wprost. Wynika to m.in. z tego, że Ireneusz nie wspomina o rzekomym pochodzeniu *Satanaj* jako złożenia *Satan* i *naj*, lecz uwzględnia tylko oryginalne hebrajskie brzmienie tego słowa. Szatan zyskał swoje miano, gdyż „wedle swej myśli/intencji odstąpił od Boga”. Jeśli zatem moja rekonstrukcja tego, co Justyn uważał za „czyn” diabła, który doprowadził do określenia go jako *Satanaj*, jest słuszna, okazuje się, że pod tym względem podobieństwo pomiędzy nim a Ireneuszem jest pozorne. Obaj jednak zgadzają się co do znaczenia *טש*.

Kolejny tekst Ireneusza przywołujący tożsamość semantyczną *טש* i *apostathj* pojawia się w podobnym kontekście co Justynowe stwierdzenie, że Szatan jest „odstępca od woli Boga”¹⁷, stanowi bowiem część egzegezy ewangelicznych opowieści o kuszeniu na pustyni¹⁸:

¹⁵ Chodzi oczywiście o Rdz 2,16–17, które Ireneusz cytuje (w wersji LXX) na końcu Epid. 15.

¹⁶ Tłumaczę za retranslacją A. Rousseau. Epid 16: „Hoc praeceptum non servavit, sed inobavit Deo homo, seductus (planaw) ab angelo, qui, propter multa Dei munera quae dedit domini invidens-et-aemulans (f'qonew) ei, et seipsum inutilem reddidit (a'reiow) et hominem peccatorem fecit, inobaudire praecepto Dei suadens ei. Igitur, princeps-et-dux (archgoj) peccati factus angelus mendacio, et ipse extrusus est, offendens in Deum, et hominem fecit proici (ekhal lw) extra paradisum. Quia autem per arbitrium-consilii (kata. gnw'mh) desciscens-abstinit (afistamai) a Deo, Satanus vocatus est secundum hebraicam loquelam, quod est apostata; sed idem hic et diabolus vocatur. Deus ergo serpenti, qui baiulans-portavit (bastazw) diabolum, maledixit, quae maledictio in ipsum animal et in latitantem-absconsum in eo angelum Satanam pervenit (...)”.

Nawiasem mówiąc, passus ten, podobnie jak 103. rozdział Justynowego *Dialogu*, ujawnia wpływ tradycji bliskiej *Apokalipsie Mojżesza*, przede wszystkim poprzez motyw zamieszkania węża przez Szatana.

¹⁷ Por. *Dialogus...* 125,4.

¹⁸ Określenie Szatana jako apostaty w tym samym kontekście znajduje się również w pseudoignacjan-skim liście *Proj Filipiesiuj* 11,3 (w: *Patres apostolici*, wyd. F.X. Funk, F. Diekamp, t. 2, Tübingen 1913): „Ty, który jesteś Bliarzem, smokiem, odstępca, podstępny wąż, który odstąpił od Boga, odpadł od Chrystusa, oddzielił/wyobcował się od Ducha Świętego, który wypadł z chóru aniołów, pyszałek wobec boskich praw i wróg ustaw, który powstałeś przeciwko pierwszym rodzicom i naruszyłeś przykazanie [...], który przeciwko Ablowi pobudziłeś mordercę Kaina, który wypowiedział wojnę Jobowi, mówisz do Pana: «Jeśli upadnie i oddasz mi pokłon?»” (su. o' Beliar(o' drakwn(o' apostathj(o' skoliuj ofij(o' tou/ qeou/ apostaj(o' tou/ Cristou/ cwrisqej(o' tou/ ag'rou pneumatoy a'lotriwqej(o' tou/ corou/ twh aggel'wn exwsqej(o' twh nomwn tou/ qeou/ ubristhj(o' twh nom'wn ewqroj(o' toi'j prwtoplastoi'j epanastaj kai. th'j entol'j kinhsaj [...](o' tw/ Abel epanasthsaj ton anqrwpoktonon Kai'n(o' tw/ twb epistrateusaj(legeij tw/ kuriw/ Ean peswn proskunshj mi'). Tekst ten jest niezmiernie interesujący ze względu na rozpisana

A więc podwójnie został diabeł pokonany [niejako] z Pisma, gdy został zdemaskowany jako doradzający rzeczy przeciwnych przykazaniu Boga i ujawniony według swoich zamiarów/intencji jako Jego wróg. On też, będąc odparty w tak mocny sposób, jak gdyby zbierając się w sobie, przywołał wszelkie posiadane moce fałszu i na trzecim miejscu „pokazał Mu wszystkie królestwa świata i ich chwałę”, mówiąc, jak wspomina Łukasz: „Wszystko to dam tobie, bo do mnie należą i daję je komu chcę, jeśli upadniesz i złożysz mi pokłon”. Wtedy Pan, ujawniając prawdę o tym, kim jest [jego przeciwnik] powiada: „Odstąp Szatanie; napisane jest bowiem: »Panu Bogu swojemu będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz«”; obnażył go przez to imię i ujawnił kim był: hebrajskie słowo Szatan oznacza bowiem odstępce. W ten sposób, zwyciężając go po raz trzeci, odrzucił go ostatecznie od Siebie jako zwyciężonego Prawem (...)”¹⁹.

Nie sposób nie zauważyć ideowego podobieństwa tego tekstu do cytowanego już fragmentu 125. rozdziału *Dialogu*, przy czym egzegeza Ireneusza idzie jakby nieco dalej i jest silniejsza w swojej wymowie. Obaj autorzy kojarzą z sobą kwestie demaskacji i zwyciężenia Szatana przez Jezusa. To, co robi Szatan, jest sprzeczne z Pismem lub jego metonimicznie potraktowanymi odpowiednikami: Prawem, przykazaniem czy też wolą Boga. Na podstawie tej właśnie sprzeczności Jezus, w konfrontacji z Szatanem, demaskuje go: u Justyna – jako złego, zaś u Ireneusza – jako odstępce. Autor *Dialogu* w sposób ewidentny widzi główne zło Szatana w jego przeciwnym Pismu uzurpacyjnym żądaniu dla siebie czci boskiej. Moim zdaniem, Ireneusz chce powiedzieć to samo, z tym że nie wyraża tego *explicito*, lecz rozpisuje na tle szerzej potraktowanej egzegezy.

Przed wszystkim w interpretacji Ireneusza propozycja Szatana jest apogeum całej jego kusicielskiej działalności w stosunku do Jezusa, wypowiada ją bowiem „jakby zbierając się w sobie i przywołując wszelkie posiadane moce fałszu” („et quasi semetipsum colligans, universam quam habebat virtutem in mendacio ordinans”). Oznacza to ni mniej ni więcej, że treść owej propozycji, czyli rzekome posiadanie absolutnej władzy nad ziemskimi królestwami i próba „sprzedania” jej w zamian za akt czci należnej Bogu, jest szczytem Szatańskiego oszustwa. I właśnie na owo uzurpacyjne żądanie Jezus – zgodnie z narracją Ewangelii według Mateusza²⁰ – reaguje w sposób, w którym Ireneusz

w nim kategorię „wyobcowania” Szatana od Boga, której zasadą jest jego tożsamość jako apostaty. Nie wnosi jednak nic, jeśli chodzi o to, na czym polega Szatańskie odstępstwo.

¹⁹ AH V,21,2: „Et bis iam victus erat de Scriptura diabolus, cum est traductus contraria praecepto Dei suadens et secundum sententiam suam Dei hostis ostensus. Qui et magne confutatus, et quasi semetipsum colligans, universam quam habebat virtutem in mendacio ordinans, tertio ostendit ei saeculi regna omnia et gloriam ipsorum, dicens, quemadmodum meminit Lucas: *Haec omnia tibi dabo, quoniam mihi tradita sunt et cui volo do ea, si procidens adoraveris me*. Dominus itaque traducens eum qui esset: *Vade, inquit, Satana; scriptum est enim: Dominus Deum tuum adorabis et illi soli servies*, denudans eum per hoc nomen et [se] ostendens qui erat: *Satana enim verbum hebraice apostatam significat*. Et tertio itaque vincens eum, in reliquum repulit a semetipso quasi legitime victum (...)”.

²⁰ Ireneusz w sposób oczywisty żongluje w cytowanym passusie fragmentami różnych ewangelii. Najpierw cytuje Mt 4,8b („pokazał mu wszystkie królestwa świata i ich chwałę”), następnie, przytaczając propozycję Szatana, odwołuje się, w sposób niedokładny, do Łk 4,6–7, po to, by następnie przytoczyć odpowiedź Jezusa pochodzącą z Mt 4,10. Co interesujące, cała konstrukcja Ireneuszowej egzegezy opowieści o kuszeniu na pustyni (AH V,21–24), z której tutaj zacytowałem tylko fragment, opiera się na przekazie *Ewangelii według Mateusza*. Widać to przede wszystkim po kolejności pokus: u Łukasza próba „sprzedania” ziemskiej władzy za cześć boską znajduje się na drugim miejscu, zaś u Mateusza (i u Ireneusza) na trzecim. Wtręt z *Ewangelii według Łukasza* jest więc najprawdopodobniej zabiegiem Ireneusza, mającym na celu wyraźniejsze podkreślenie uzurpacji Szatana. Tylko ów tekst bowiem mówi, że Szatan przypisuje sobie absolutną władzę i prawo do rozporządzania ziemskimi królestwami.

widzi ostateczną demaskację prawdziwej tożsamości kusiciela. Imperatywne sformułowanie: „Odstąp Szatanie; napisane jest bowiem: *Panu Bogu swojemu będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz*”, jest przez biskupa Lyonu traktowane jako demistyfikacyjna definicja, której rdzeniem jest przekonanie o synonimiczności terminów שָׂטָן i **apostathj**. Według Ireneusza, Jezus powiedział **uþage**(**satana**/nie tylko po to, żeby ostatecznie pozbyć się kusiciela, lecz również, a może przede wszystkim po to, aby go nazwać, określić, ujawnić jego prawdziwą tożsamość jako apostaty. Natomiast następujące po **uþage**(**satana** nawiązanie do nakazów Księgi Powtórzonego Prawa (6,13; 10,20) pełni rolę niejako przytoczenia paragrafu, przeciwko któremu zostało dokonane wykroczenie.

Bardzo znaczący jest moment, w którym Ireneusz osadza ostateczne ujawnienie kusiciela jako odstępcy, bowiem odsłania, przynajmniej częściowo, jakościową treść, nadawaną przez biskupa Lyonu pojęciu **apostathj**. Momentem tym jest oczywiście zażądanie przez Szatana dla siebie czci boskiej, a więc przekroczenie zawartego w Piśmie przykazania określającego w sposób absolutny, że może być ona oddawana tylko i wyłącznie samemu Bogu. Sprzeczne z biblijnym zakazem idolatrii żądanie Szatana jest zatem, w interpretacji Ireneusza, znakiem rozpoznawczym, który pozwala Jezusowi z całą pewnością stwierdzić, że ma do czynienia z Szatanem, czyli apostatą.

Spróbujmy zebrać dotychczasowe ustalenia. Po pierwsze, w ujęciach Justyna i Ireneusza istnieje wspólnota struktury: obaj wyprowadzają imię złego ducha z „czynu, którego [ten] dokonał”. Wydaje się jednak, że dla Justyna, którego interesuje pochodzenie terminu **Satanaj**, owym czynem jest całokształt działań złego ducha związanych z jego działaniem przeciwko pierwszym rodzicom, natomiast dla Ireneusza, który odnosi się tylko do terminu **Satan**, geneza tego imienia wiąże się z apostazją jednego z aniołów. Imię to określa jego aktualną tożsamość oraz charakter i sposób jego działania. Wydaje się, że Ireneusz dużo silniej niż Justyn podkreśla konstytutywność zawartej w imieniu „Szatan” odstępczości dla tożsamości upadłego anioła. Zgodnie z myślą obu autorów „działanie Szatana-odstępcy, którego wzorcową egzemplifikację stanowi kuszenie Jezusa, jest przede wszystkim sprzeczne z boskim Prawem (= Pismem, przykazaniem, boską wolą). Autor *Adversus haereses* w sposób bardzo wyraźny pokazuje, że owa „bezprawność” osiąga swoje apogeum w momencie, kiedy stworzenie żąda dla siebie czci należnej jego stwórcy. Jest więc ona tożsama z naruszeniem ustalonego przez Boga porządku władzy i kosmicznej hierarchii. Jezus, odpierając na pustyni kusiciela, rozpoznaje w nim Szatana, czyli apostatę, na podstawie żądania, aby niejako sam włączył się w nurt szatańskiej anomii, polegającej na odwróceniu naturalnego *ordo*.

Porównując etymologiczne ujęcia Justyna i Ireneusza, da się na pierwszy rzut oka zauważyć dwie różnice. Po pierwsze, Justyn, pisząc o שָׂטָן jako słowie pochodzącym z „języka Żydów i Syryjczyków”, zdaje się mieć na myśli aramejski, natomiast Ireneusz wyprowadza ją z języka hebrajskiego²¹. Po drugie, autor *Adversus haereses* nie przytacza objaśnienia części naj. Obie te różnice, a także, pośrednio, brak odnośnika do dzie-

²¹ Warto zauważyć, że Ireneusz jest najprawdopodobniej świadomy różnicy pomiędzy (mówionym) „językiem Żydów” a językiem hebrajskim. Świadczy o tym przedstawiana przez niego w AH III,8,1 egzegeza Mt 6,24/Lk 16,13: „Nie możecie służyć Bogu i mamonie”. Otóż, zdaniem Ireneusza: „*Mammonas*, według języka żydowskiego, którego używają też Samarytanie, oznacza *pożądliwy* oraz *ten, który pragnie mieć więcej niż powinien*; natomiast według hebrajskiego, przez dodanie sylaby brzmi to *mamuel* i oznacza *żarłoczny*, to jest taki, który nie może napełnić przełyku” („*Mammonas* autem est secundum Iudaicam loquellam qua et

ła Justyna²², wskazują, że można rozważać inne niż *Dialog* źródło tej etymologii u Ireneusza. Interesującą kwestią jest, czy biskup Lyonu znał etymologię podobną do tej przytaczanej przez Justyna, ale wyrażającą przekonanie o hebrajskiej podstawie zrównania שטן i apostathj? Równie interesujące jest pytanie, czy jeśli takową znał, to czy zrezygnował z przedstawiania eksplikacji naj dlatego, że jej nie rozumiał (u samego Justyna jest ona przedstawiona dość mętnie), czy też dlatego, że zależało mu jedynie na jej pierwszej części i wyeksponowaniu relacji semantycznej pomiędzy שטן a apostathj? Niestety, na oba te pytania nie jestem w stanie odpowiedzieć; mogę się oprzeć jedynie na domysłach. Nie stanowią one jednak rdzenia problemu, którym jest *de facto* absolutna nieoczywistość tożsamości semantycznej שטן i apostathj.

Stwierdzenie Justyna: to gar satan th/ Ioudaiwn kai. Surwn fwnh/ apostathj esti, rozumiane w kategoriach „słownikowych”, w rzeczywistości jest bardzo niejasne (choć napisane zostało tonem autorytatywnego wyjaśnienia). Jak już zauważyłem, sformułowanie „język Żydów i Syryjczyków” zdaje się odnosić do języka aramejskiego, który był wówczas głównym językiem mówionym Palestyny, Syrii i Mezopotamii²³. Jednocześnie jednak w pisanej po aramejsku żydowskiej literaturze tego i późniejszego okresu terminy שטן lub שטן (czy też ich formy określone שטנא/שטנא) nie pojawiają się w znaczeniu odstępcy²⁴. Również syryjskie ܫܬܢܐ (soṭono²⁵) nie było raczej w ten sposób rozumiane²⁵.

Dodatkowy zamęt wprowadza eksplikacja części naj, z której, zdaniem Justyna, można wyinterpretować znaczenie węża. Trzeba zwrócić uwagę, że naj pochodzi od słowa hebrajskiego, nie zaś aramejskiego czy syryjskiego, które określają węża słowami: (aram.) חַיִּיָּא (ḥiwyā²⁶), (syr.) ܚܘܘܝܐ lub ܚܘܘܝܐ (ḥawwīto²⁷ lub ḥewwo²⁷), ewentualnie פּוֹתְנָא/ܦܘܬܢܐ (pōtṇā²⁷).

Jeśli moja rekonstrukcja jest prawidłowa, Justyn budował (czy też znał jako taką) etymologię Satanaj z domniemanej tożsamości semantycznej aramejskiego שטן (lub שטן) i greckiego apostathj oraz z powstałej w wyniku eliminacji fonetycznej głoski gardłowej na gruncie języka hebrajskiego i kontrakcji samogłosek na gruncie greki zgrecyzowanej formy hebrajskiego terminu נחש. Mamy więc podwójny problem: po pierwsze aramejskie שטן w rzeczywistości nie posiada takiego znaczenia, jak podaje Justyn, a po

Samaritae utuntur cupidus et plus quam oportet habere volens; secundum autem Hebraicam adiunctive dicitur mamuel et significat gulosum, hoc est qui non possit a gula continere”).

²² W dwóch innych miejscach AH Ireneusz przywołuje go imiennie, cytując zaginione dzieło *Przeciw Marcjonowi* (AH IV,6,2) i parafrazując zdanie z jakiegoś innego, nieznanego dzieła (Ireneusz nie podaje jego tytułu, nie robi tego również przekazujący ową parafrazę Euzebiusz – zob. *Historia kościelna* IV,18,9 – co wskazuje z dużą dozą prawdopodobieństwa, iż nie miał go w ręku). Istnieje zatem możliwość, że jeśli autor *Adversus haereses* zaczerpnąłby swoją etymologię od Justyna, podałby ten fakt w tekście.

²³ Więcej na ten temat – zob. S.A. Kaufman, hasło „Aramaic”, w: *Anchor Bible Dictionary*, t. 6, red. D.N. Freedman, New York 1992–1996 (CD-ROM Version).

²⁴ Zob. hasła שטן i שטן, w: M. Jastrow, *Dictionary of Talmud Babli, Yerushalmi, Midrashic Literature and Targumim*, t. 2, New York 1950.

²⁵ Por. hasło ܫܬܢܐ, w: C. Brockelman, *Lexicon syriacum*, Göttingen 1928. Zob. tam również na temat syryjskiego określenia na: „apostate” (ܫܬܢܐ – koṗhōro²⁵; „stać się apostatą”: ܫܬܢܐܐ – mkaṗrono²⁵).

²⁶ Tak np. w *Targum Onkelos* do Rdz 3 (wyd. A. Berliner, Berlin 1884).

²⁷ Analogicznie do hebr. פֶּתֶן (pēṭen) – „żmija”. Porównanie określeń węży w różnych językach semickich – zob. E. Firmage, hasło „Zoology (Animal Profiles)”, w: *Anchor Bible Dictionary...*, dz. cyt.

drugie łączy on w jednym słowie wyrazy z dwóch bliskich sobie co prawda, ale jednak różnych języków. Powstaje zatem pytanie, skąd naprawdę autor *Dialogu* wziął tę etymologię, a zwłaszcza jej pierwszą część? Na ile rozumianej literalnie tożsamości semantycznej שטן i apostathj należy szukać w ówczesnej literaturze czy szeroko rozumianych „słownikach”?

Dokładnie ten sam problem pojawia się w przypadku Ireneusza. Również w języku hebrajskim bowiem שטן nie jest używane w znaczeniu apostaty, i to ani w Biblii Hebrajskiej, ani w pseudepigrafach; nie jest ono znane również tłumaczom LXX.

W tekście masoreckim Biblii Hebrajskiej termin ten jest używany w znaczeniu przeciwnika, wroga, ewentualnie, w danym kontekście, oskarżyciela, przy czym, zgodnie z podziałem proponowanym przez Victora P. Hamiltona, teksty mówią bądź o „terrestrial satans” bądź też o „celestial satans”²⁸. W pierwszym przypadku „szatanem” może być np. Dawid postrzegany z punktu widzenia Filistynów (zob. 1 Sam 29,4). Książęta filistyńscy, nie ufając Dawidowi, który w owym czasie schronił się w Filistei przed Saulem i służył jednemu z nich, Akiszowi, kazali temu ostatniemu, aby odprawił Dawida. Bali się bowiem, że w zamierzonej przez nich walce z Izraelitami idący w tylnej straży Dawid może obrócić się przeciwko nim. Dosłownie: „stanie się dla nas przeciwnikiem w bitwie” (יהיה לנו לשטן במלחמה [yîhyē^h llānu ləšātān bāmmlhāmāh]). Salomon, opisując Hiramowi sprzyjające warunki do rozpoczęcia budowy świątyni, jako jedną z ich cech wymienia panujący w królestwie pokój i „brak przeciwnika” (1 Krl 5,18: אין שטן). W obu tych przypadkach LXX oddaje שטן przez przymiotnikową formę *epiboulōj* – „knujący”, „spiskujący”. Pewną specyficzną subkategorię (m.in. ze względu na przekład LXX) stanowią teksty mówiące o tym, że kiedy Salomon pod wpływem swoich żon wprowadził w Izraelu kultu idola tryczne, Bóg „wzbudził mu przeciwnika” (1 Krl 11,14: ויקם אלהים לו שטן [wayyāqem yhw h šātān lišlōmō^h]; 1 Krl 11,23: ויקם אלהים לו שטן [wayyāqem ʿēlōhīm lō šātān]), najpierw w osobie Edomity Hadada, a następnie władcy Damaszku, Rezona²⁹. Należą oni zatem do grupy „terrestrial satans”, ale działają jako narzędzia boskiej kary za królewską apostazję. Co interesujące, tłumacze LXX zaniechali w tym miejscu tłumaczenia wyrazu שטן, podali natomiast kalkę hebrajską *satana*. Wyjątkiem obecnym w niektórych manuskryptach (poświadczonym przez *recensio Origenis*) jest tekst 1 Krl 11,25, w którym używa się imiesłowowej formy *antikeimenoj* – „będący przeciwko”³⁰. Zachowanie hebrajskiego brzmienia mogłoby wskazywać na przechowaną i funkcjonującą w obrębie języka diaspory aleksandryjskiej fiksację znaczenia tego słowa, z tym że nie jest do końca jasne, o jakie znaczenie by tu chodziło: czy o zrównanie שטן z wrogiem politycznym, tak że termin nie wymagałby przekładu, czy też o obsadzenie go specyficznym znaczeniem wroga, będącego narzędziem boskiego działania, najczęściej kary. Nie ma potrzeby przytaczać wszystkich przykładów „terrestrial satans”³¹. Żaden z nich nie jest rozumiany w kategoriach apostaty, nigdzie też autorzy

²⁸ Por. V.P. Hamilton, hasło „Satan”, w: *Anchor Bible Dictionary...*, dz. cyt.

²⁹ Notabene, pseudoklementyński *Epistulae de virginitate* II,12 [w: *Patres apostolici*, dz. cyt.], w związku z czcią oddawaną przez króla idolom, określa Salomona jako „odstępę od Pana” (οἱ Solomwn [...] apostathj egeneto apo kuriou dia gunaikaj).

³⁰ Por. aparat krytyczny do tego wersetu w LXX (wyd. A. Rahlfsa).

³¹ Robi to V.P. Hamilton, hasło „Satan”, dz. cyt.

przekładu LXX nie tłumaczą שן jako **apostathj**, choć mogłoby się wydawać, że w przypadku Hadada i Rezona nie byłoby to nie na miejscu.

Postaci występujące w Biblii Hebrajskiej, które można zaliczyć do kategorii „celestial satans”, nie stanowią jednolitej grupy. W Księdze Liczb 22,22.32 „szatanem” dla Balaama jest posłany przez Boga anioł, który ma go zatrzymać w drodze do Moabu (w słynnej scenie z oślicą). W pierwszym wersecie grecki tłumacz (LXX) odczytywał שן לב (ləšāṭān) czasownikowo i przetłumaczył poprzez bezokolicznik **endiaballein** – „stać na drodze jako przeciwnik”, „odciągać od celu”, ewentualnie „rzucić kalumnie”³². W drugim natomiast, w którym anioł niejako opisuje swoją misję: „(...) oto ja przyszedłem aby być szatanem (...)” (ewentualnie „dla sprzeciwu”: Lb 22,32: הנה אנכי יצאתי לשון [hinneh^h ʔānōkī yāšāʔtī ləšāṭān]), tekst grecki przekłada שן יצאתי jako **exhūqon eij diabolh sou** – „przyszedłem aby okazać ci wrogość” lub też „przyszedłem aby cię oskarżyć”. **Diabolh**, zawiera w sobie zarazem ideę wrogości, jak też oskarżenia (zwykle fałszywego)³³. Zdaniem V.P. Hamiltona, anioł jest zarazem przeciwnikiem i oskarżycielem Balaama³⁴. Fragment Księgi Liczb (22,22.32) jest jedynym przypadkiem, w którym „celestial satan” jest powolnym narzędziem Boga. We wszystkich innych (tj.: 1 Krn 21,1; Hi 1,6.7.8.9.12; 2,1.2.3.4.6.7; Zach 3,1.2.) שן (częściej w formie określonej השן) oznacza istotę, której wrogię działanie nie wynika z Bożego nakazu, choć jej wrogość lub oskarżenia są skierowana raczej w stronę ludzi niż Boga (w Księdze Hioba Szatan jest jednym z „synów Bożych”). W tekście LXX natomiast wszędzie konsekwentnie pojawia się słowo **diaboloj**.

W pismach z Qumran termin שן pojawia się sporadycznie w znaczeniu „przeciwnika” (jak się zdaje o charakterystyce nadprzyrodzonej) i w konfiguracji z „niszczycielem” (שן ומשחית [šāṭān wəməšhīt])³⁵. W obrębie literatury apokaliptycznej, o której z dużą dozą pewności można powiedzieć, że powstała w języku hebrajskim, zwracają uwagę dwa teksty, oba zachowane w klasycznym języku etiopskim (*ge'ez*). W najmłodszej części 1 Księgi Henocha (dalej: 1 Hen), tzw. *Księdze Przypowieści*, mamy opis audiowizualnego doświadczenia, w którym Henoch widzi i słyszy „czterech aniołów Najwyższego Pana” (1 Hen 40,10), z których czwarty „[należał do tych], którzy wypędzali szatanów (etiop. sayṭan)³⁶ i nie pozwalali im stawiać się przed Panem Duchów, aby oskarżyć mieszkańców ziemi” (1 Hen 40,7)³⁷. Natomiast w *Księdze Jubileuszów*³⁸ Szatan występuje w jednym miejscu jako zwierzchnik dziesiątej części złych duchów, będących potomkami Czuwających (10,11), a następnie pojawia się tylko w opisach dobrostanu panującego w danym miejscu czy czasie, na zasadzie: „nie ma tam Szatana i nie ma zła” (23,29 [tu, podobnie jak w hymnach qumrańskich, w konfiguracji z „niszczycielem”], 40,9;

³² Por. **endiaballein**, w: H.G. Liddel, R. Scott, *Greek-English Lexicon*, dz. cyt.

³³ Por. **diabolh**, w: H.G. Liddel, R. Scott, *Greek-English Lexicon*, dz. cyt.

³⁴ Por. V.P. Hamilton, hasło „Satan”, dz. cyt.

³⁵ Por. 1QH fr. 4,6; 45,3. Podają za: W. Foerster, hasło *Satanaj*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, Logos Applications (CD-ROM Version). Por. przekład polski w: *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran, Wadi Marraba'at, Massada*, tłum. i oprac. P. Muchowski, Kraków 1996, s. 84, 85.

³⁶ Por. 1 (*Ethiopic Apocalypse*) of Enoch, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, dz. cyt., s. 32, przyp. 40 g.

³⁷ Tłum. R. Rubinkiewicz, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt.

³⁸ Tłum. A. Kondracki, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt.

46,2; 50,5). W gruncie rzeczy wydaje się, że w tej grupie dokumentów (może z wyjątkiem 10,11) termin שטן nie jest imieniem własnym – w 1 Hen 40,7 określa całą grupę duchów – i należy go rozumieć po prostu jako „wróg” lub „oskarżyciel”.

Teoretycznie można by wziąć pod uwagę problematykę innych niż שטן terminów występujących w Biblii Hebrajskiej, które w późniejszej tradycji stały się imionami demonów, i zadać pytanie, czy one nie mogą mieć czegoś wspólnego z apostazją. Myślę tu przede wszystkim o terminie בליעל (bəliyya‘al), który, w obrębie tekstów greckich lub ich pochodnych w formie Beliar³⁹, był jednym z powszechniej używanych imion najwyższego bytu demonicznego, zarówno w obrębie tradycji żydowskiej (w literaturze pseudepigraficznej i w tekstach z Qumran), jak i wczesno(judeo)chrześcijańskiej (zob. np. 2 Kor 6,15; *Wniebowstąpienie Izajasza* 1,8–9). Otóż wiadomo, że termin בליעל jest tłumaczony jako **apostasja** w przekładzie Akwili⁴⁰. Nie oznacza to jednak, że takie jest faktyczne znaczenie tego słowa. Rozmaici badacze podają około pięciu możliwych jego etymologii, żadna z nich jednak nie ociera się o semantykę odstępstwa⁴¹. Najbliższe jej jest wyjaśnienie rabinistyczne, że mianowicie ludzie, których określa się terminem בליעל, to tacy, którzy odrzucili „jarzmo” (hebr. על – ‘ōl) i będąc „bez jarzma” (על בלי – bəlî ‘ōl), działają w sposób niezgodny z Prawem⁴². Tłumaczenie to z kolei pokrywa się do pewnego stopnia z przekładem LXX, w którym בליעל jest często przekładane za pośrednictwem kategorii „bezprawia” (paranomj, ἀνομία, anomia, etc.). Znając rabiniczne koneksje Akwili, można podejrzewać, że jego rozumienie בליעל jako **apostasja** plasuje się w tym właśnie nurcie myślenia. Trop ten, jeśli chodzi o interesujący nas aktualnie problem, jest bardzo kuszący; jego podstawową wadą jest jednak fakt, iż zarówno Justyn, jak i Ireneusz piszą zdecydowanie o „Szatanie” (biskup Lyonu wręcz o „hebrajskim słowie *Szatan*”) – nie zaś o Beliarze lub np. ogólnie o głównym bycie demonicznym. Nie widzę natomiast specjalnej możliwości prześledzenia, jak rozumienie בליעל w kategoriach apostazji mogłoby przejść w rozumienie שטן jako apostaty⁴³.

³⁹ Stanowi ona efekt dysymilacji dwóch spółgłosek płynnych. Por. Th.J. Lewis, hasło „Belial”, w: *The Anchor Bible Dictionary*, dz. cyt.

⁴⁰ Por. J.E. Hogg, „Belial” in the Old Testament, „The American Journal of Semitic Languages and Literatures” 44(1927), s. 56.

⁴¹ Przedstawia je Th.J. Lewis, hasło „Belial”, *The Anchor Bible Dictionary*, dz. cyt.; zob. też D.W. Thomas, bəliyya‘al in the Old Testament, w: *Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey*, red. J.N. Birdsall, R.W. Thomson, Freiburg 1963, s. 11–17.

⁴² *Talmud Bawli, Seder Nezikin, Masechet Sanhedrin* 111b, [podaję za:] Th.J. Lewis, hasło „Belial”, dz. cyt.

⁴³ Oczywiście można spekulować na temat jeszcze innych możliwości, np. zapośredniczenia utożsamienia שטן i apostat w interpretacji „uciekającego węża” (Hi 26,13: נחש בריח – nāḥāš bārī‘h), którego grecki tłumacz (LXX) oddał jako **drakwn apostat**. Mogłaby być ona podobna do tej, którą przedstawia Orygenes, *O zasadach* I,5,5 (tłum. St. Kalinkowski, *Źródła Myśli Teologicznej* 1, Kraków 1996): „(...) dlatego zły duch został nazwany ‘władcą tego świata’, czyli ziemskiego mieszkania; sprawuje on bowiem władzę nad tymi, którzy ulegli jego występki; ponieważ ‘cały ten świat’ – a światem nazywamy teraz to ziemskie miejsce – ‘leży w mocy Złego’ (1 J 5,19), czyli w mocy tego odstępcy. O tym, że jest on odstępca, czyli buntownikiem, również Pan tak mówi u Hioba: ‘Przyciągnij na wędce węża odstępce’ (kombinacja Hi 26,13 i 40,25 – T.D.), czyli buntownika. A niewątpliwie wąż ten oznacza diabła”. Pomijając jednak fakt, że napotyamy tu analogiczny problem jak w przypadku בליעל, a więc kwestię innego nazewnictwa, to tak czy inaczej nie znajdujemy u Justyna i Ireneusza śladów procesu asocjacyjnego, który mógłby prowadzić od **drakwn apostat** do tożsamości semantycznej שטן i apostat.

Jak więc widać, próba poszukiwania uzasadnienia podawanego przez Justyna i Ireneusza znaczenia שטן w obrębie jego rzeczywistej i potwierdzonej przez teksty semantyki stanowi ślepą uliczkę. Nie dziwi to zresztą o tyle, że nie wydaje się – i dotyczy to obu autorów – żeby suponowane przez nich znaczenie tego słowa było wynikiem jakiejś wnikliwej egzegezy literatury żydowskiej (biblijnej czy pozabiblijnej), opartej przede wszystkim na porównywaniu różnojęzycznych tekstów itp.⁴⁴. Jak wiadomo, mnóstwo spośród podawanych przez starożytnych autorów etymologii i językowych objaśnień, zwłaszcza tych sięgających nie znanych im języków⁴⁵, z punktu widzenia współczesnego podejścia filologicznego nie ma żadnej wartości. Nie znaczy to jednak, że są świadectwem jakiejś lingwistycznej tępoty. Wręcz przeciwnie, wskazują one na wysoką aktywność procesów asocjacyjnych w ówczesnej umysłowości, opartych właśnie na specyficznym kojarzeniu form czy też znaczeń różnojęzycznego materiału słownego⁴⁶. Chcę przez to powiedzieć, że (prawie) każda taka etymologia w rozumieniu danego autora miała swoje uzasadnienie i stojący za nią proces nazywania i kojarzenia. Skoro więc nie odnajdujemy równoznaczności שטן i **apostathj** w obrębie „słownikowego” pola zna-

⁴⁴ Wystarczy porównać „definicje” wyrazu שטן u obu tych autorów z faktyczną definicją tego słowa, notabene strukturalnie dość podobną, którą podaje Orygenes, o którym wiadomo, że takąż wnikliwą egzegezę prowadził. W *Przeciw Celsusowi* VI,44 pisze on następująco: „To, co w dialekcie Hebrajczyków nazywane jest *satana*, a przez niektórych z grecka *satanas*, ujęte w języku greckim oznacza przeciwnika”. (O d’ Ebraiwn dialektw| Satah kai. e|l|hnikwteron upo. tinwn onomaszej| Satana|j metalanbanomenoj eij ellada fwnhn estin antikeimenoj|) Tłumacząc z wydania: *Origène. Contre Celse*, wyd. M. Borret, t. 3, Sources Chrétienne 147, Paris 1969, gdyż polski przekład Kalinkowskiego traktuje rzecz skrótowo i zapoznaje wręcz naukowo filologiczny wydźwięk definicji Orygenesesa.

⁴⁵ A za takie, jeśli chodzi o Justyna i Ireneusza, należy raczej uznać aramejski czy hebrajski. W stosunku do pierwszego z nich nikt nie wysuwał chyba nawet przypuszczenia jakoby miał znać któryś z tych języków. Natomiast dyskusja na temat znajomości hebrajskiego przez Ireneusza trwa co najmniej od 1710 r., tj. od wydania *Adversus haereses* przez Massueta (*Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis et martyris detectionis et eversyonis falso cognominatae agnitionis seu Contra Haereses libri quinque*, wyd. R. Massuet, Paris 1710). Uczony ten, komentując AH II,35,3, wyraża wątpliwości co do posługiwania się przez Ireneusza hebrajskim. Zupełnie przeciwnie uważa inny wydawca, W.W. Harvey, który w przedmowie do swojego wydania (*Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Libri quinque adversus Haereses*, t. 2, wyd. W.W. Harvey, Cambridge 1857), ma nadzieję, że nikt nie będzie kwestionował (domyślnie: od momentu publikacji jego wydania), iż Ireneusz był dobrze zaznajomiony z językiem hebrajskim (zob. t. 1, s. V). Dyskusja ożyła na nowo w latach 50. XX w. za sprawą artykułu Johna P. Smitha. Jego zdaniem, argumentacja za preegzystencją Syna Bożego w Epid. 43 oparta jest na midraszowym (ja powiedziałbym raczej: targumicznym) odczytaniu/przepracowaniu oryginalnego tekstu Rdz 1,1. W rekonstrukcji Smitha ów hebrajski, chrześcijański midrasz, cytowany przez Ireneusza, a zniekształcony przez przekład ormiański, brzmiał: „Na początku Bóg stworzył Syna, a potem niebo i ziemię” (בראשית ברא אלהים בן ואחרת השמים וארץ הארץ); borešit bārā ʾēlōhīm bēn waʾaḥar ʾeṭ haššamayim waʾeṭ hāʾāreš). Pojawienie się takiego „midraszu” w Epid. miałyby świadczyć, zdaniem Smitha, o znajomości przez biskupa Lyonu języka hebrajskiego. Zob. J.P. Smith, *Hebrew Christian Midrash in Irenaeus Epid. 43*, „Biblica” 38(1957), s. 24–34. Nie zgadza się z nim Antonio Orbe, zdaniem którego Ireneusz nie znał hebrajskiego, a cytat (już w postaci zniekształconej) pochodził ze zbioru greckich testimoniów. Zob. A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesion del Verbo*, Roma 1958, s. 132–136. Osobiście nie czuję się na siłach włączyć w tę dyskusję jakikolwiek kategorię głos. W rzeczywistości bowiem, przyglądając się stosunkowo licznym miejscom w dziełach Ireneusza, w których ów powołuje się na język hebrajski, nie można powiedzieć, że jest on mu absolutnie obcy. Jednocześnie jednak ogromna większość suponowanych przez biskupa Lyonu znaczeń jest albo zagadkowa, albo po prostu nieprawdopodobna, w każdym razie naprawdę rzadko pokrywają się one ze współczesnym stanem wiedzy na temat semantyki danego słowa.

⁴⁶ Mnóstwo przykładów podaje F. Dornseiff, *Alfabet w mistyce i magii*, Warszawa 2001.

zeniowego pierwszego terminu, należy zadać pytanie o proces, w wyniku którego doszło do ich skojarzenia i utożsamienia.

Jeśli odrzucimy wyjaśnienie przekonania o tożsamości semantycznej שטן i apostat̄h̄j u Justyna i Ireneusza jako pochodzącego z porównawczej egzegezy tekstów hebrajskich i greckich, pozostaną nam dwie hipotetyczne możliwości. Pierwsza z nich to istnienie jakiejś tradycji pseudepigraficznej, która dokonywałaby utożsamienia Satanāj lub satan z apostat̄h̄j. Stwierdzenia typu: „hebrajskie słowo šātān oznacza apostatę” wywodziłyby się natomiast ze złożenia treści takiej tradycji oraz wiedzy, że słowa te są hebraizmami czy ewentualnie arameizmami (jak u Justyna). Ta pociągająca perspektywa ma jednak jedną fundamentalną wadę: istnienie tradycji utożsamiającej *explicite* zgrecyzowane formy שטן z apostat̄h̄j nie znajduje potwierdzenia w żadnych tekstach⁴⁷.

Druga możliwość to istnienie tradycji, która, posługując się terminami Satanāj lub satan, osadzałaby je w kontekście otwierającym drogę do nadania istocie noszącej to imię statusu apostaty. Innymi słowy, chodzi o taką postać mitologii Szatana, w której jawiłby się on jako odstępca i dzięki której, w obrębie języka społeczności mających z nią kontakt, mogłaby zacząć funkcjonować równoważność pomiędzy שטן i apostat̄h̄j. Aczkolwiek i to ujęcie ma swoje słabości; chciałbym je tu rozwinąć, gdyż moim zdaniem, w obliczu bezsilności wyjaśnień „słownikowych”, jest ono najbardziej adekwatne i stwarza największe możliwości eksplikacyjne jeśli chodzi o Szatana jako apostatę u Ireneusza.

Generalnie rzecz ujmując, jeśli chodzi o zaplecze tekstualne, świadczące o możliwości istnienia tradycji pozwalającej na mówienie o aniołach-apostatach, w grę mogłyby teoretycznie wchodzić wszystkie teksty mówiące w ten czy inny sposób o buncie aniołów. Myślę tu przede wszystkim o literaturze powielającej czy też reinterpreterującej apokaliptyczną egzegezę mitycznego wątku współzycia anielskich „synów bożych” z ludzkimi kobietami (Rdz 6,1–4), jaką znajdujemy w 1 Hen⁴⁸. Jest to jeden z tematów centralnych żydowskiej literatury apokaliptycznej. Oczywiście nie sposób podejść do naszego problemu w sposób tak ogólny, a poza tym większość z tych tekstów nie posługuje się imieniem Satanāj nie spełnia więc głównego kryterium, pod kątem którego poszukujemy interesującej nas tradycji. Niemniej chciałbym zwrócić uwagę na pewien

⁴⁷ Jak dobrze wiadomo, „Szatan” nie jest w literaturze międzytestamentalnej najczęściej używanym imieniem głównego bytu demonicznego (na temat onomastyki upadłych aniołów – zob. H. Oleschko, *Aniołowie w apokryfach Starego i Nowego Testamentu*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2003, s. 376–377). Obok kryterium języka (grecki jako język oryginalny lub jako język całościowej zachowanej wersji) zawęża to zatem poszukiwania w obrębie korpusu tekstów do tej literatury należących. W grę mogłyby wchodzić, jak się zdaje, następujące utwory: *Apokalipsa Mojżesza*, *Testamenty XII patriarchów* (a ściślej: Dana, Gada i Asera) oraz *Testament Joba*. Trzeba jeszcze dodać, że w *Testamentach XII patriarchów* głównym demonem pozostaje Beliar; Szatan pojawia się tam okazjonalnie. Żaden z tych tekstów nie zawiera zrównania pod względem znaczeniowym wyrazów Satanāj i apostat̄h̄j.

⁴⁸ ST nie zawiera jakiegokolwiek opisu buntu aniołów, a jedynie teksty, które dla późniejszych interpretatorów stały się podstawą do rozmaitych spekulacji na ten temat. W NT znajdziemy tylko pewne nawiązania, również tam nie ma jednak całościowego opisu. Najstarszy taki opis, związany z apokaliptyczną hermeneutyką Rdz 6,1–4, występuje w najstarszej partii 1 Hen, czyli tzw. *Księdze Czuwających*. Jej datację konsensus badaczy określa na III w. p.n.e. Por. M.E. Stone, „*The Book of Enoch*” and *Judaism in the Third Century B.C.E.*, „*Catholic Biblical Quarterly*” 40(1978), s. 479–492. Zdaniem Herberta Oleschko (*Aniołowie w apokryfach...*, dz. cyt., s. 371) w 1 Hen znaleźć można wszystkie najważniejsze wątki angelologiczne i demonologiczne rozwijane w późniejszych tekstach.

charakterystyczny rys rozumienia buntu aniołów, występujący w tekstach odnoszących się do henochicznej interpretacji Rdz 6,1–4. Wstępując w seksualne związki z kobietami i płodząc gigantów, aniołowie przekroczyli ustalone przez Boga ontologiczne granice własnej natury. Odstąpili w ten sposób od boskiego prawa i naruszyli porządek kosmiczny⁴⁹. Ireneusz, będąc ciągle jednym z przedstawicieli teologii judeochrześcijańskiej, zna oczywiście tę tradycję, co uwidacznia się przede wszystkim w jego opisie powstania i rozprzestrzeniania się zła, który podaje w Epid. 16–18⁵⁰. Wydaje się, że choć to nie ona raczej stanowiła bezpośrednią podwalinę zrównania semantycznego אָשׁ i אַפּוֹסְטָטְהַי, to jednak ów aspekt buntu aniołów, rozumianego jako nieuprawnione przekraczanie przez nie granic własnej natury w celu zaspokojenia równie bezprawnych dążeń, bliski jest rozumieniu przez Ireneusza apostazji Szatana.

W artykule *Problem relacji pomiędzy Szatanem a apostazją u Ireneusza z Lyonu* starałem się pokazać związki i paralele, jakie zachodzą pomiędzy rozumieniem Szatana jako odstępcy u Ireneusza a ideami czy wyobrażeniami zawartymi w *Vita Adae et Evae*. Tutaj chciałbym wskazać na analogiczny tekst, poświadczający funkcjonowanie takiej mitologii Szatana, która z powodzeniem mogła stać za zrównaniem אָשׁ i אַפּוֹסְטָטְהַי i dodający do tamtego ujęcia nowe szczegóły. Koresponduje on w istotny sposób z wyróżnionymi już dwiema głównymi cechami Justynowego i Ireneuszowego rozumienia Szatana jako apostaty: jego imię pochodzi od „czynu, którego dokonał”, natomiast ów czyn to bezprawna rewolta przeciwko Bogu, polegająca przede wszystkim na zamiarze czy też pragnieniu osadzenia samego siebie w miejsce Boga. Mam tu na myśli 2 Księgę

⁴⁹ Zob. np. 1 Hen 15,2–12 (tłum. R. Rubinkiewicz, w: *Apokryfy Starego Testamentu*): „Idź, powiedz Czuwającym nieba, którzy przysłali cię tutaj, abys wstawił się za nimi: ‘To wy powinniście wstawiać się za ludźmi, nie ludzie za wami. Dlaczego opuściliście wysokie, święte i wieczne niebo i złączyliście się z kobietami i staliście się nieczyści z córkami ludzkimi, wzięliście sobie żony i postąpiliście tak, jak synowie ziemscy i zrodziliście synów gigantów? Byliście duchowymi, świętymi i żyjącymi życiem wiecznym, a staliście się nieczyści z powodu kobiet. Zrodziliście [dzieci] poprzez krew ciała. Zapałaliście ludzkim pożądaniem i stworzyliście ciało i krew tak, jak czynią to ludzie, którzy umierają i ulegają zniszczeniu. Dlatego dałem im żony, żeby siali w nich nasienie i żeby dzięki nim mogły się rodzić dzieci, tak aby niczego nie brakowało na ziemi. Ale wy pierwotnie byliście duchowymi, żyjącymi wiecznym, nieśmiertelnym życiem po wszystkie pokolenia świata. Z tej racji nie przewidziałem dla was żon, albowiem mieszkanie [bytów] duchowych jest w niebie. A teraz giganci, którzy zrodzili się z duchów i ciała, otrzymają na ziemi nazwę złych duchów i ich mieszkanie będzie na ziemi. Złe duchy wyszły z ich ciała, albowiem zostali oni stworzeni z tego, co jest na górze. Ich pochodzenie i pierwszy fundament wywodzi się od świętych Czuwających. (...) Mieszaniem duchów niebieskich jest niebo, ale mieszkaniem duchów ziemskich, którzy urodzili się na ziemi, jest ziemia. Duchy gigantów, którzy czynią zło i są zepsuci, atakują, walczą i niszczą [wszystko] na ziemi oraz powodują smutek”. Por. też: 1 Hen 9,8–9; 69,5; 106,13–15; *Księga Jubileuszów* 7,21. Bardzo interesujący pogląd, łączący wykroczenie Czuwających z idolatrią, przedstawia *Testament Nefalego* 3 (tłum. A. Paciorek, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, dz. cyt.): „Słońce i księżyc nie odmieniają swego porządku, podobnie i wy nie możecie zmieniać Prawa Bożego przez nieład waszych czynów. Narody, które zbłądziły i opuściły Pana, odmieniły porządek i oddawały cześć kamieniom i drzewom postępując za duchami fałszu. Wy zaś, dzieci moje, nie postępujcie w ten sposób. Pana, Stwórcę wszystkiego, rozpoznawajcie na firmamencie nieba, na ziemi i na morzu, i we wszystkich wielkich dziełach Pańskich, abyście nie stali się jak Sodoma odmieniająca naturalny porządek. Podobnie Strażnicy zmienili porządek swej natury, dlatego ściągnęli na siebie przekleństwo Pana w czasie potopu”.

⁵⁰ Biskup Lyonu (Epid. 18) określa związki aniołów z kobietami jako „bezprawne zmieszania” (według retranslacji Adelina Rousseau: *illegitimae [anoni] commixiones* – por. Irénée de Lyon, *Démonstration...*, dz. cyt.). Jak zauważa D.R. Schultz, koresponduje to blisko z ujęciem 1 Hen 106,14 i Jub 7,21. Por. tegoż, *The Origin of Sin in Irenaeus and Jewish Pseudepigraphical Literature*, „Vigiliae Christianae” 32(1978), s. 177.

*Henocha (recensio longior)*⁵¹ 29,2–5, z niezwykle istotnym rozszerzeniem w 31,3–6⁵². Trzeba w tym miejscu koniecznie zauważyć, że jakkolwiek narracja 2 Hen różni się pod wieloma względami od tej z *Vita Adae*, to mają one wiele wspólnego właśnie w interesującym mnie temacie buntu aniołów. W obu przypadkach opis owego buntu jest midraszem do *Księgi Izajasza* 14,12–14. Oba te teksty traktują ową część urągliwej „przypowieści (המשל)⁵³ przeciwko królowi babilońskiemu” jako odnoszącą się do buntu jednego z najwyższych postawionych w hierarchii niebiańskiej aniołów, którego łaciński przekład Biblii określa jako *Luciferus*.

2 Hen 29 stanowi reinterpretację Rdz 1,6–8. Tekst biblijny Rdz 1,6–8, opisujący drugi dzień stworzenia, mówi o stworzeniu firmamentu (hebr. רקיע – *rāqīʿ*⁵⁴) rozdzielającego wody i kończy się stwierdzeniem: „I nazwał Bóg ów firmament niebem”. Natomiast w 2 Hen 29 dzień drugi jest czasem, w którym zostają stworzone hierarchie anielskie, a także dochodzi do rozłamu pośród nich:

(...) Ze skały zaś wyprowadziłem (ewentualnie: wykrzesalem – T.D.) wielki ogień, a z ognia stworzyłem szeregi bezcielesnych armii: dziesięć miriadów aniołów. Broń ich jest ognista, a szatami ich są gorejące płomienie. I wydałem nakazy, wedle których każdy powinien stać w swoim własnym szeregu.

[Tu Satanail został zrzucony z wysokości wraz ze swoimi aniołami]

Ale jeden spośród należących do szeregu archaniołów odstąpił, razem z oddziałem [aniołów], który podlegał jego władzy. Powziął on niewiarygodną myśl, że może umieścić swój tron wyżej niż chmury, które znajdują się ponad ziemią, oraz że może stać się Mi równym pod względem mocy. I zrzuciłem go z wysokości razem z jego aniołami i unosił się bezustannie w powietrzu, ponad Otchłanią. I tak stworzyłem całe niebiosy⁵⁴.

Passus ten notuje dwa aspekty mitu o upadku aniołów, które są dla nas niezwykle istotne ze względu na wyraźne pokrewieństwo z przekonaniami Ireneusza. Pierwszy

⁵¹ Recenzja J według oznaczenia, które przyjmuje F.I. Andersen – zob. *The Old Testament Pseudepigrapha*, dz. cyt., s. 92. Posługuję się tu generalnie jego przekładem (przekład polski tej recenzji nie istnieje), odnosząc się niekiedy do tekstu oryginalnego w wydaniu A. Vaillanta.

⁵² Oczywiście nie chodzi mi o to, że teksty te są bezpośrednim źródłem zrównania *אָפּוֹסְטָטִים* i *apostathj*, lecz raczej, że stanowią świadectwa istnienia tradycji, która prawdopodobnie za nim stała. Przywołanie 2 Hen w charakterze takiego świadectwa może wydawać się nieco kontrowersyjne z uwagi na niezmiernie skomplikowane kwestie jej proveniencji, datacji oraz języka oryginalnego. Wobec znacznej rozbieżności poglądów rozmaitych badaczy, pochodzenie i czas powstania tego utworu jako całości pozostaje zagadką (problem ten analizuje F.I. Andersen, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, dz. cyt., s. 94–97). Z dużą dozą pewności można jednak stwierdzić, że interesujące mnie fragmenty, odnoszące się do Iz 14,12–14 jako do tekstu źródłowego, jeśli idzie o upadek Szatana, notują tradycję sięgającą co najmniej I w. W nieco innym kontekście bowiem, ale w sensie strukturalnym, w sposób identyczny, podchodzi do Iz 14,12–14 właśnie drugi z naszych tekstów, a więc *Vita Adae*, którego datację konsensus badaczy określa na przełom I i II w. (por. L.S.A. Wells, *The Books of Adam and Eve – Introduction*, w: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, t. 2: *Pseudepigrapha*, red. R.H. Charles, Oxford 1968, s. 126–127; J.R. Levison, hasło „Adam and Eve, life of”, w: *The Anchor Bible Dictionary*, dz. cyt.). Taka sama egzegeza Iz 14,12–14, być może jako zapożyczenie z tradycji bliskiej *Vita Adae*, występuje w pochodzących z II lub III w. greckich *Zapytaniach Bartłomieja* 4,52–56 (tłum. R. Bartnicki, M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, cz. 2, red. M. Starowieyski, Kraków 2003; problemy datacji – zob. tamże, s. 756).

⁵³ Mówi się również niekiedy o „satyrze” – por. komentarz do Iz 14,3 i n., w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Poznańska)*, red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 1992, t. 3, s. 46.

⁵⁴ 2 Hen (rec. J) 29,2–5, tłumaczą za przekładem F.I. Andersena, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, dz. cyt.

z nich to angelologia, opisująca świat anielski jako w najwyższym stopniu uporządkowany. Każdy z dziesięciu miriadów aniołów ma swoją rangę, przypisany jest do konkretnego hufca i nie może tego w żaden sposób zmieniać. Ireneusz swoje przekonanie na ten temat wyraża dobitnie w Epid 10⁵⁵. Drugi aspekt – chyba najważniejszy – to utożsamienie buntu czy też swojego rodzaju dewiacji⁵⁶ archanioła⁵⁷ z „powzięciem niewiarygodnej myśli”, aby być na równi z Bogiem. W narracji 2 Hen oba te aspekty są z sobą w sposób oczywisty powiązane. Archanioł (Satanail) wykroczył przeciwko prawu *stabilitas loci*, jakie nadał Bóg aniołom⁵⁸. Wykroczenie owo miało charakter totalny, nie sięgnął bowiem po miejsce w wyższej hierarchii anielskiej, lecz po miejsce należne tylko i wyłącznie Bogu. On i jego aniołowie zostali za to ukarani – również totalną – ekspulsją.

Imię upadłego archanioła – **САТANAИЛ** – pojawia się w 2 Hen 29,4 tylko w recenzji P. Można więc stwierdzić, że w obrębie tej tradycji główny aktor dramatu o upadku aniołów pozostaje do pewnego stopnia bezimienny. Już jednak następny jego akt, który opisuje 2 Hen 31,3–6, lukę tę uzupełnia. Jest to o tyle istotne dla naszych rozważań, że daje pewne wyjaśniające tło dla pojawiającego się w Epid. 16 stwierdzenia, iż anioł po swoim odstępstwie „nazwany został Szatanem” (a więc według Ireneusza, po hebrajsku „apostata”). Biskup Lyonu opiera się tu ewidentnie na jakiejś tradycji, mówiącej, iż „Szatan” jest imieniem nabytym, które zbuntowany anioł otrzymał dopiero po swoim odstępstwie⁵⁹. Taką właśnie zmianę imienia notuje 2 Hen 31,3–6:

A diabeł zrozumiał, że miałem zamiar stworzyć inny świat, tak aby wszystko na ziemi mogło być poddane Adamowi, żeby rządził i królował nad nim. Diabeł należy do miejsc położonych najniżej. A stał się demonem, ponieważ uciekł z niebios; [przybrał imię] Sotona, ponieważ jego imieniem

⁵⁵ „To On [Bóg] przez Słowo ustanowił cały świat, a na tym świecie są i aniołowie i ustanowił prawo dla całego świata, żeby każdy trwał w swoim (zakresie) i nie przekraczał ustalonej przez Boga granicy spełniając nakazane każdemu dzieło”. Tłum. W. Myszor, *Źródła Myśli Teologicznej* 7, Kraków 1997. Ów aspekt angelologii Ireneusza, akcentuje w swoim komentarzu Henryk Pietras – zob. tegoż, *Aniołowie w teologii Ireneusza z Lyonu na tle tradycji judeochrześcijańskiej*, w: *Księga o aniołach*, dz. cyt., s. 138. Analiza tego przekonania w kontekście problematyki apostazji u Ireneusza – zob. T. Dekert, *Apostazja w „Adversus haereses” Ireneusza z Lyonu*, (w przygotowaniu do druku).

⁵⁶ A. Vaillant (por. *Le Livre des secrets d'Hénoch. Texte slave et traduction française*, wyd. A. Vaillant, Paris 1952, s. 99) przekłada **Єдин же ѡт ѡина архангелскаго, ѡтєрацї сѧ съ ѡинои сѧцини под ним**, jako: „Un, de l'ordre des archanges, faisant défection avec l'ordre qui était sous lui (...)”. F.I. Andersen (por. *The Old Testament Pseudepigrapha*, dz. cyt., s. 148) tłumaczy to zdanie, jako: „But one from the order of archangels deviated, together with the division, which was under his authority”. Ów błąd czy też dewiacja koreluje w sposób oczywisty z „powzięciem niemożliwej myśli, aby umieścić swój tron wyżej niż chmury, które są ponad ziemią i aby być Mi [Bogu] równym pod względem mocy” (słow. „вѣспрїжт мисль немоцнїжѧ да поставит прѣстоул свои выше всеах над землеа, да бѣдет тѣчен моен силѧ”; fr. „conçut la pensée impossible d'établir son trône plus haut que les nuages au-dessus de la terre, pour être égal à ma puissance”; ang. „he thought up the impossible idea that he might place his throne higher than the clouds which are above the earth, and that he might become equal to my power”). Jak więc widać, dewiacją był sam zamiar, miała ona charakter intencji. Ona sama wystarczyła, aby Bóg dokonał ekspulsji uzurpatorów ze światów anielskich.

⁵⁷ Nagłówek do opisu buntu aniołów, który pojawia się w recenzji P, nadaje mu imię **САТANAИЛ**. Por. *The Old Testament Pseudepigrapha*, dz. cyt., s. 149, przyp. 29 h.

⁵⁸ Por. H. Pietras, *Aniołowie w teologii Ireneusza z Lyonu...*, dz. cyt., s. 143–144.

⁵⁹ Nie zaś, jak np. w *Księdze Hioba*, imieniem czy też określeniem podstawowym, sugerującym, że nazywany je „syn Boży” (por. Hi 1,6) jest „szatanem” (tj. „przeciwnikiem”) niejako ze swej natury. Zmiana imion upadłych aniołów ze względu na ich upadek jest raczej rzadkim zjawiskiem w obrębie literatury pseudepigraficznej, a zupełnie nieobecnym w literaturze biblijnej.

było Satanail. W ten sposób stał się różnym od aniołów. Jego natura nie uległa zmianie, ale uległo jej jego myślenie, gdyż zmieniło się jego pojmowanie tego, co prawe i tego, co grzeszne. I stał się świadom swojego potępienia, jak również grzechu, który popełnił wcześniej. Dlatego też obmyślił plan przeciwko Adamowi. W takiej formie wkroczył do raju i skaził Ewę. Adama jednak nie tknął⁶⁰.

W sposób oczywisty zmiana **САТАНАИЛ** na **СОТОНА** koreluje z przemianą anioła w demona. Zdaniem Andersena⁶¹, podwójne pojawienie się w tekście słowiańskim „ponieważ” (słow. **ІАКО**) implikuje w tym miejscu podwójną grę słowną. Pierwsza z nich to homojofonia **ВЪКСЬ** („demon”) i **ВЪКЖЕ** („uciekł”), natomiast druga to dość nieoczywisty związek **СОТОНА** z **САТАНАИЛ**. Nieco dziwaczne brzmienie imienia demona, obecne w większości manuskryptów, jest, jak się zdaje, ściśle związane ze słowiańskim środowiskiem językowym i ewentualnymi redakcyjnymi zmianami w tekście⁶². Niektóre jednak spośród ważnych recenzji podają w tym miejscu imię demona w brzmieniu **САТАНА**⁶³, a zatem istnieją ważne przesłanki, aby założyć, że pierwotnie, tj. w tekście stanowiących podstawę słowiańskiego tłumaczenia, chodziło po prostu o usunięcie z imienia **שַׂטָּן־אֵל** (**šātānāʿēl**) cząstki **אֵל**, czyniącej z niego imię teoforyczne⁶⁴. Gra słowna pomiędzy **САТАНА** i **САТАНАИЛ** (pierwotnie prawdopodobnie pomiędzy: **שַׂטָּן/Satan[aj]** i **שַׂטָּן־אֵל/Satanah[el]**) jest dużo bardziej oczywista i – poprzez precyzyjniejsze oznaczenie relacji pochodzenia – niejako bardziej na miejscu niż pomiędzy **СОТОНА** a **САТАНАИЛ**.

Przytoczone wersje mitu o upadku aniołów, zawarte w 2 Hen, można z powodzeniem potraktować jako zaplecze funkcjonującego u Ireneusza (jak też u Justyna) semantycznego zrównania **שַׂטָּן** i **אֵל־אֲפֹסֵטֵי**, jak również w ogóle rozumienia Szatana jako apostaty. Oczywiście sama 2 Hen nie podaje nam tego zrównania w sposób bezpośredni, stanowi jednak swojego rodzaju formę, która sprzyja niejako napełnieniu jej – za pośrednictwem pewnej interpretacji – treścią mówiącą o buncie aniołów przy użyciu kategorii apostazji/apostaty.

⁶⁰ 2 Hen (rec. J) 31,3–6, tłum. za przekładem F.I. Andersena, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, dz. cyt.

⁶¹ Zob. *The Old Testament Pseudepigrapha*, dz. cyt., s. 154–155, przyp. 31 d.

⁶² F.I. Andersen (*The Old Testament Pseudepigrapha*, dz. cyt., s. 154, przyp. 31 d) twierdzi, że imię **СОТОНА**, w toku narracji powiązane z **САТАНАИЛ**, może być oparte nie na imieniu anioła, lecz na zagadkowym wtrąceniu, obecnym w tekście słowiańskim w zdaniu „stał się demonem, ponieważ uciekł z niebios”. Brzmi ono mianowicie: „**ВЪДЕТЪ ВЪКСЬ ІАКО ВЪКЖЕ СЪТВОРИЛЪ СЪ НЕБЕСЕ**” (za: *Le Livre des secrets d'Hénoch...*, dz. cyt., s. 102; podkr. – T.D.; w rec. P² występuje forma **СОТВОРИ**), co dosłownie należałoby rozumieć, jako: „stał się demonem, ponieważ uciekł [i] stworzył (z) niebios”. **СОТОНА** mogłoby zatem nawiązywać do cząstki **СЪТ** lub **СОТ** ze słów **СЪТВОРИЛЪ/СОТВОРИ**, wchodząc jednocześnie w relację paronomastyczną ze słowiańskim terminem oznaczającym ziemię. Przekonanie, że diabeł stworzył sobie własne, niższe niebo, mogłoby być związane się z poziomem redakcji (interpolowania) tekstu przez środowisko bogomiłów. Oba środowiska – językowe i teologiczne (bogomilskie) – są, z oczywistych powodów, poza kręgiem naszych zainteresowań. Pewną uwagę zwraca fonetyczne podobieństwa słów **СОТОНА** do syr. **סוֹטוֹנָא** (**soṭonoʿ**), jest ono jednak prawdopodobnie przypadkowe, a sama relacja fonetyczna nic nie wnosi do naszych rozważań.

⁶³ Jak podaje Andersen, są to recenzje: J, P, R, P². Por. *The Old Testament Pseudepigrapha*, dz. cyt., s. 154, przyp. 31 d.

⁶⁴ Zdaniem H.E. Gaylorda (zob. *The Old Testament Pseudepigrapha*, dz. cyt., s. 658, 667, przyp. 4 o) podobny układ zawiera słowiańska wersja 3 *Księgi Barucha*. Jest to chyba jednak interpretacja samego Gaylorda, gdyż tekst tego bezpośrednio nie potwierdza. (Por. H.E. Gaylord, *How Satanael lost his 'el'*, „Journal of Jewish Studies” 33(1982), s. 303–309.) H. Oleschko (*Aniolowie w apokryfach...*, dz. cyt., s. 377) błędnie podaje, że zmianę Satanael na Satan notuje *Apokalipsa Barucha syryjska*.

Dodatkowym potwierdzeniem tej hipotezy jest fakt, że zabieg nadawania hebrajskiemu שטן znaczenia niemającego związku z jego rzeczywistą semantyką, taki jaki obserwujemy u Justyna i Ireneusza, występuje w sposób znaczący również gdzie indziej w literaturze chrześcijańskiej. Tradycja zanotowana w 2 Hen 31,3–6 nie łączy obu imion upadłego archanioła – utraconego i zyskanego – z jakimkolwiek ich semantycznym wyjaśnieniem. Tekst mówi o dwóch rzeczach: po pierwsze, o zmianie anioła w demona, a po drugie, o skorelowanej z nią zmianie imienia z **САТΑΝΑИЛ** na **САТΑНА** (**ГОТОНА**). Wydaje się, że tak sformułowana tradycja, a ściślej zawarta w niej onomastyka, była niekiedy traktowana w środowisku chrześcijańskim jako otwarta na „uściślającą” interpretację. Przykładem na to są pochodzące z II lub III w. *Zapytania Bartłomieja*, który to zresztą tekst, pod względem zawartej w nim mitologii Szatana, stanowi w sposób wyraźny mełanz tradycji bliskich 2 Hen (*Vita Aadae* zresztą również).

Bartłomiej zapytał go: „Powiedz mi, kim jesteś i jakie jest twoje imię”. (...) Beliar odpowiedział: „Jeśli chcesz poznać moje imię, to najpierw nazywałem się Satanael, co znaczy «Anioł Boga». Gdy jednak nie chciałem uznać obrazu Boga, zostałem nazwany Szatanem, co znaczy «Anioł przełożony Tartaru»”⁶⁵.

Zdaniem redaktora polskiego tłumaczenia *Zapytań Bartłomieja*, przekłady obu imion w cytowanym fragmencie są fantazyjne⁶⁶. Ma on z pewnością rację pod względem filologicznym, mnie jednak interesuje tu pewien znaczący szczegół, który umyka, jeśli poprzestaniemy na takiej konstatacji. Mianowicie w tekście *Zapytań* występuje zjawisko nadania imionom Satanael i Szatan znaczeń niemających związku z ich rzeczywistą hebrajską semantyką, ale wynikających – zwłaszcza w drugim przypadku – niejako z szerszego kontekstu samego utworu⁶⁷. Znane z tradycyjnej żydowskiej demonologii hebrajskie określenia, prawdopodobnie niezrozumiałe dla chrześcijańskich autorów, traktowane są przez nich jak swojego rodzaju puste formy, które można interpretatywnie napełnić treścią przydatną czy też funkcjonalną dla myśli danego autora lub też całego środowiska.

Moim zdaniem, podobna sytuacja nastąpiła w przypadku znanej przez Justyna i Ireneusza tradycji, utożsamiającej שטן z **apostathj**. W obrębie jakiegoś środowiska (prawdopodobnie jeszcze żydowskiego lub wczesnojuდეochrześcijańskiego), prowadzący buntu aniołów, który według 2 Hen 31,5 po swoim wyrzuceniu z nieba zmienił imię z teoforycznego שטן na demoniczne שטן, został po grecku określony jako **apostathj**, co otworzyło drogę do semantycznego utożsamienia tych dwóch terminów, a następnie do szerszego rozwinięcia rozumienia mitu o upadku aniołów (a przynajmniej tego jego typu, jaki reprezentuje 2 Hen i *Vita Aadae*) w kategoriach apostazji. Justyn zna to ujęcie

⁶⁵ *Zapytania Bartłomieja* 4,23.25 (tłum. R. Bartnicki, M. Starowieyski). Por. *Evangelium Bartholomaei* 4,23.25: kai legei autw| o Barqwlwmai|oj Eipe, tij ei=su. kai. ti. to. onoma sou* j))A apokriqejj de. o Beliar legei\ Eivqeiej maqei| to. onoma mou| prvton e|egonhn Satanahl| o| ernhneutai exaggeloj qeou\ ote de. apegwnv anti|tupon tou/ qeou/ |kai|deklhqh to. onoma mou Satanaj| o| estin aggeloj tartaroucoj| Podaje za: *Die Apokryphen Fragen des Bartholomäus*, wyd. N. Bonwetsch, Nachrichten der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, Göttingen 1897).

⁶⁶ Por. *Apokryfy Nowego Testamentu*, dz. cyt., t. 1, cz. 2, s. 768, przyp. 792.

⁶⁷ W przypadku *Zapytań Bartłomieja*, należących do korpusu pism mówiących o zstąpieniu Chrystusa do otchłani, które pociąga za sobą zwycięstwo nad śmiercią i Szatanem, ów kontekst stworzył zapotrzebowanie na zrównanie semantyczne pomiędzy Satana| a aggeloj tartaroucoj.

jako pochodzące z aramejskiego środowiska językowego, Ireneusz z hebrajskiego (zawsze pozostaje tu pytanie, czy te języki mimo wszystko im się nie myliły). Pierwszy włącza w wywód treści zaczerpnięte z tradycji bliskiej *Apokalipsie Mojżesza*, dla drugiego są one marginalne. Obaj jednak – co widać na podstawie podobnej egzegezy Mt 4,10 – zgadzają się co do tego, na czym polega odstępczość diabła, jego „bycie apostatą”. Jest nią właśnie owa „obsesja władzy”, myśl, pragnienie czy też intencja zajęcia miejsca Boga, odbierania boskiej czci. Ta sama, o której mówi mit o buncie Lucyfera opisany w 2 Hen.

***SATAN AS APOSTATES IN JUSTIN MARTYR AND IRENAEUS IN THE
LIGHT OF THE DESCRIPTION OF THE ANGEL REBELLION IN THE
2 ENOCH (29,2–5; 31,3–6)***

Summary

In the writings of Justin Martyr and Irenaeus we encounter the conviction that the Hebrew and Aramaic term *satan* is translated into Greek as *apostates*. From the point of view of the meanings of this word in the compass of first languages this is an incorrect assumption. This text develops the hypothesis of the explanation of this issue which I gave in the article „The problem of the relations between Satan and the apostasy in the work of Irenaeus” (*Studia Religiologica* 39/2006), based on additional source texts. In my opinion the semantic identity of the terms *satan* and *apostates* is rooted in the Jewish mythology of the angel rebellion, based on the demonological interpretation of the 14th chapter of the Book of Isaiah, which received its written form in apocryphal texts, especially *Vita Adae et Evae* and the 2 Enoch 29,2–5; 31,3–6. They present Satan and his deeds in a way which permitted him to be described in Greek as an apostate, which in turn was the start of this epithet being identified with the name of the fallen angel.