

MAREK JANIK*

KONOTACJE DEMONOLOGICZNE TERMINU פֶּחַד לַיְלָה W PS 91,5-6

Można zaryzykować stwierdzenie, że biblijne relacje Starego Testamentu dotyczące demonologii są nieco aforystyczne. Jednak nie chodzi o to, że ujmują to zagadnienie w sposób zwięzły, lapidarny i błyskotliwy. Bardziej wyczuwalna jest pewnego rodzaju wstrzemięźliwość, a nawet bojaźń w podejściu do tego problemu. Wydaje się, że główną determinantą takiego stanu rzeczy były monoteizm oraz zakaz nekromancji. Idea monoteizmu zakładała odrzucenie wszelkich autonomicznych bytów, ponieważ akceptacja innych, wrogich JHWH sił stanowiłaby w pewnym sensie negację Jego mocy. Właśnie dlatego Stary Testament skutecznie eliminował znaczenie demonów, akcentując przede wszystkim ideę monoteizmu. Wiara monoteistyczna zakazywała zatem autorom biblijnym uznawania jakichkolwiek autonomicznych mocy poza JHWH. Co prawda, doświadczenie przez nich zła moralnego i fizycznego prowadziło do dopuszczenia bytów pośrednich, które jednak zawsze były niczym wobec wszechmocy Boga. Drugą przyczyną dość „skąpego” podejścia do demonologii w Starym Testamencie był zakaz nekromancji. Jak wiadomo, dość powszechny był na starożytnym Bliskim Wschodzie związek między demonami a duszami zmarłych. Z kolei w środowisku judaistycznym powszechny był zakaz zwracania się do zmarłych: „Nie znajdzie się pośród ciebie nikt (...), kto by uprawiał zaklęcia, pytał duchów i widma, zwracał się do umarłych” (Pwt 18,10-11). Nawet komunikacja między zmarłymi, a Bogiem była niemożliwa.

Kluczową kwestią w trakcie demonologicznych dociekań nad Starym Testamentem zdaje się być powiązanie tematyki demonologicznej zawartej w ST z wieloma kulturami ościennymi Starożytnego Izraela. Częstokroć mamy do czynienia z wpływem ugaryckim, akadyjskim, sumeryjskim⁷ egipskim, asyryjskim, czy też irańskim. Nie mniej, demonologia biblijna wykazując umiarkowanie i ostrożność zazwyczaj zmierzała do ukazania głównego aspektu działalności demonicznej polegającej na trwaniu w opozycji do Boga i człowieka. Nic

* Marek Janik – doktor nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej; e-mail: manec-ki_0@op.pl

więc dziwnego, że w Starym Testamencie pojawiają się terminy, które w religiach sąsiednich wyraźnie wskazują na osobowe zło. Jednak autorzy natchnienia, pomimo zapożyczeń terminologicznych kładli nacisk przede wszystkim na idee monoteizmu kształtując w ten sposób oryginalność przesłania Starego Testamentu.

Zatem tematyka demonologiczna Starego Testamentu nie była głównym przedmiotem zainteresowania pisarzy natchnionych. Nie mniej, dawni komentatorzy często dopatrywali się nawet w emotywnych pojęciach stosowanych dla określenia negatywnego zjawiska zagrażającego człowiekowi osobowego działania demonów. Przykładem takiego określenia jest פְּחַד לַיְלָה, w którym niektórzy komentatorzy widzą istotę demoniczną.

Jeżeli chodzi o polskie publikacje, to nie istnieje żadne opracowanie książkowe dotyczące פְּחַד לַיְלָה. Krótkie informacje na temat tego terminu można znaleźć w opracowaniach z zakresu demonologii biblijnej¹.

Etymologia פְּחַד לַיְלָה

Niektórzy komentatorzy w swoich rozważaniach etymologicznych odnoszą termin פְּחַד לַיְלָה do istoty demonicznej, ze względu na zapożyczenie terminologiczne. Dotyczy to głównie drugiego członu tego wyrażenia. Hebrajski termin לַיְלָה oznacza noc, co nasuwa konotacje demonologiczne, ponieważ ciemności stanowiły królestwo demonów. W przypadku demonologicznego rozpatrywania terminu לַיְלָה należy odnieść go do terminu לַיְלִית², ponieważ całkiem możliwe, że noc została uosobiona w tym demonie. Bardzo prawdopo-

¹ Por. Szczególnie cenne mogą okazać się dwie publikacje: K. Kościelniak, *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje Szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Kraków 1999 oraz W. Kardyś, *Szatan w Starym Testamencie oraz w judaizmie Drugiej Świątyni. Studium z historii tradycji*, Lublin 2015. Jeżeli chodzi o publikacje zagraniczne to należy przede wszystkim wymienić: A. J. Schmutzer, *Psalm 91. Refuge, Protection and its Use in the New Testament*, w: *The Psalms. Language for All Seasons of the Soul*, red. D. M. Howard, Chicago 2013, s. 85-110 oraz C. A. Evans, *Jesus and Psalm 91 in Light of the Exorcism Scrolls*, w: *Celebrating the Dead Sea Scrolls. A Canadian Contribution*, red. W. Flint i in., Atlanta 2011, s. 541-55.

² Termin לַיְלִית pojawia się w Biblii tylko raz (Iz 34,14) stanowiąc hapax legomenon. Septuaginta tłumaczy termin לַיְלִית jako *δυσκόενταυροι, μιᾶς ψ ψψμ ωψραζαμι εσοτ προεχινεακ πο νμ βραα σπαχσί χηψβα ζε το εδεεν ωψραζ..* Z kolei Wulgata oddaje termin לַיְלִית za pomocą terminu „Lamia”. Bardzo prawdopodobną przyczyną takiego przetłumaczenia tego terminu przez Hieronima jest odniesienie się Wulgaty do tłumaczenia Symmachusa Ebionity. Symmachus doskonale posługiwał się językiem greckim, przez co jego tłumaczenie było w zasadzie wolne od hebraizmów, a on starał się przede wszystkim dokładnie oddać sens oryginalnego tekstu. W jego greckiej wersji przekładu z języka hebrajskiego termin לַיְלִית został oddany za pomocą terminu *Λαμια*, który był używany na określenie demona o kobiecej postaci. Shelly R. Adler odnosząc się do tłumaczenia Wulgaty zwraca uwagę na fakt, że nie da się jednoznacznie utożsamić Lilit z żeńskim nocnym demonem. Stąd też zastąpienie terminu לַיְלִית przez *Λαμια* jest dość odważnym posunięciem. Zob. S. R. Adler, *Sleep Paralysis. Nightmares, Nocebos, and the Mind-body Connection*, Piscataway 2011, s. 38-40.

dobne jest jego zapożyczenie od akadyjskiego „lilītu”. Termin ten zaś niesie za sobą odwołanie do sumeryjskiego „lil”. O zaczerpnięciu motywu tego demona z kultury mezopotamskiej świadczyć może pojawiający się w „Eposie o Gilgameszu” termin „ki-sikil-lil-lá”. Określenie to pojawia się przy opisie bohaterkich czynów głównego bohatera poematu, który odnosi zwycięstwo nad demonem o nazwie „ki-sikil-lil-lá”. Termin ten posiada wyraźne powiązania z hebrajskim לַיְלָה. Termin לַיְלָה posiada paralelne odpowiedniki również w postaci babilońskich terminów: „lilû”, „lilītu” oraz „ardat lili”³. Istnieje również propozycja, aby powiązać ten termin z akadyjskim demonem nocy zwanym „muttalik muši”. Często לַיְלָה uważano za stworzenie, które razem z innymi miało zamieszkiwać opustoszałe ruiny Edomu. Większość komentatorów uważa, że jest to zapożyczenie ze starożytnych języków sumeryjskiego i akadyjskiego. W większości przypadków sprowadza się do nazwy mitologicznego żeńskiego demona powietrza. W tym kontekście bardzo ciekawa jest koncepcja, którą przedstawił Godfrey R. Driver. Otóż, wywodzi on hebrajski termin לַיְלָה od rdzenia oznaczającego „wszelkiego rodzaju ruch wirowy”. Driver stwierdza, iż hebrajski לַיְלָה zawiera myśl o owijaniu się dookoła lub spowijaniu ziemi. Ponadto, dostrzega genialne w swojej prostocie powiązanie etymologiczne. Wskazuje bowiem, że termin לַיְלָה może dotyczyć po prostu lelka, a więc gatunek niewielkiego ptaka nocnego z rodziny Caprimulgidae. Ptak ten znany jest z tego, że prowadzi nocny tryb życia, a poza tym polując na ćmy, chrząszcze i wszelkiego rodzaju latające owady wykonuje przy tym błyskawiczne skręty i zwroty⁴.

Z kolei samo פָּחַד może oznaczać zarówno obawę samą w sobie, ale również obiekt obawy, jak i jej efekty fizyczno-psychologiczne. Krzysztof Kościelniak dostrzega istotne powiązanie pomiędzy פָּחַד i לַיְלָה. Zauważa, iż לַיְלָה wcale nie musi być zwykłym „genetivusem”, ponieważ לַיְלָה sama jest obiektem strachu. Stąd też w tym miejscu występuje jako genetivus explicativus, niosąc ze sobą informację o czasie pojawiania się demona⁵. Victor P. Hamilton zwraca uwagę, że ilekroć termin פָּחַד występuje w złożeniu z innym terminem, to „zawsze odnosi się do przyczyny lub źródła strachu, niż do obiektu strachu”⁶. Inni komentatorzy próbowali doszukać w terminie פָּחַד bardzo odważ-

³ Terminy te pojawiają się najczęściej w kontekście burzowego wiatru, z którym związany jest ten demon. Babilończycy wierzyli, że należy być ostrożnym wobec „lilû”, która może wlecieć przez okno. Ważniejsze jednak w kontekście hebrajskich zapożyczeń wydaje się zwrócenie uwagi na erotyczny wymiar działalności tego demona. Babilońskie teksty opisują demony rodzaju żeńskiego o nazwach „lilītu” oraz „ardat lili”, które wędrują po świecie w poszukiwaniu mężczyzn, aby ich następnie zniewolić w swych siłach. K. Kościelniak, *Złe duchy...*, dz. cyt.

⁴ Zob. G. R. Driver, *Lilith. Isa 34,14*, PEQ 91, London 1959, s. 55-57.

⁵ Zob. K. Kościelniak, *Złe duchy...*, dz. cyt., s. 44.

⁶ V. P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 18-50*, Grand Rapids 1995, s. 310. Wspomniany autor podaje następujące przykłady: „strach przed Żydami” (Est 8,17); „strach przed

nych (choć wcale nie wykluczonych) etymologicznych znaczeń. Jedną z takich prób jest nawiązanie do ugaryckiego zapisu słowa *phd*. W takim wypadku פחד można oddać jako „sfora psów”. W czasach biblijnych sfory wygłodniałych psów stanowiły niebezpieczeństwo dla człowieka. Zatem z całą pewnością słowo to zawiera negatywne konotacje, niekoniecznie jednak wskazujące na istotę demoniczną. Zresztą w tym miejscu wydaje się, iż bardzo reprezentatywne dla szukania demonologicznych odniesień może być tłumaczenie Septuaginty. Stwierdzenie to – na pierwszy rzut oka – niedorzeczne, opiera się na skłonności LXX do częstego oddawania wątpliwych nazw zwierząt oraz nazw obcych bóstw za pomocą terminu δαιμόνια. W tym przypadku jednak Septuaginta oddaje zwrot פחד לילה jako φόβος νυκτερινός, a więc „strach nocny”. Odzwierciedlenie takiego podchodzenia do tego zwrotu znajdziemy również w Wulgacie, która oddaje go jako „timor nocturnus”.

Istota problemu

Na podstawie dociekań etymologicznych trudno jest jednoznacznie dostrzec w określeniu פחד לילה tajemnicze działanie demonów. Z pewnością na takie postrzeganie tego terminu miał wpływ kontekst bliższy i dalszy, jak również zastosowanie psalmów apokryficznych z Qumran (11Q11) do odprawiania egzorcyzmów nad opętanymi⁷.

Trudności pogłębia słownictwo oraz tematyka Psalmu nadająca mu formę niemal apotropaiczną. Warto w tym miejscu podkreślić, iż tekst Psalmu powstał w okresie, w którym antropomorfizacja naturalnych fenomenów nie była niczym dziwnym.

Ważną rolę w apotropaicznej recepcji Psalmu 91 odegrały przede wszystkim:

1. Znajdująca się wśród zwojów znad Morza Martwego kolekcja tzw. Psalmów apokryficznych (11Q11), zawierająca katalog demonologiczny⁸. Społeczność quamrańska używała go przeciw różnego rodzaju siłom demonicz-

Mordocheuszem” (Est 9,3); „strach przed Jahwe” (1 Sm 11,7); „bojaźń Boża” (Ps 36,2); por. tamże.

⁷ Por. J. A. Sanders, *A Liturgy for Healing the Stricken (11QPsAp=11Q11)*, w: *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations. Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers*, red. bez kursywy J. H. Charlesworth, Tübingen 1997, s. 216-234.

⁸ Por. M. Henze, *Psalm 91 in Premodern Interpretation and at Qumran*, w: *Biblical Interpretation at Qumran*, red. M. Henze, Grand Rapids 2005, s. 168-193; H. Lichtenberger, *Demonology in the Dead Sea Scrolls and the new Testament*, w: *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity. Proceedings of the Ninth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, Jointly Sponsored by the Hebrew University Center for the Study of Christianity*, red. R. A. Clements, D. R. Schwartz, Leiden 2009, s. 267-280, 271-73; B. Breed, *Reception of the Psalms. The Example of Psalm 91*, w: *The Oxford Handbook of the Psalms*, red. W. P. Brown, Oxford 2014, s. 297-312, 299.

nym, widząc w nim swoistego rodzaju egzorcyzm⁹. Wchodzący w ich skład Ps 91 był postrzegany jako apotropaiczna pieśń mówiąca o posiadaniu przez wiernego Bogu mocy zdolnej przeciwstawić się złym duchom.

2. Średniowieczny łaciński komentarz biblijny „Glossa ordinaria”, który w odniesieniu do Ps 91 zawiera następujące stwierdzenie: „est enim psalmus iste hymnus contra daemones”¹⁰.

3. Średniowieczny midrasz „Bamidbar rabba 12,3” wzmiankujący o naturze demonów w Ps 91,5-6. Midrasz ten zawiera informację zgodnie z którą Ps 91 został po raz pierwszy wyśpiewany przez Mojżesza w trakcie wchodzenia na górę Synaj, aby odpędzić złośliwie atakujące demony¹¹.

4. Renesansowy grymuar magiczny „Szimusz Tehilim” przypisujący Psalmowi 91 skuteczność w odpędzaniu złego ducha¹².

Andrew Schmutzer podkreśla, iż Ps 91,5-6 zawiera cztery terminy, które wcale nie są metaforami. Chodzi tu o: מַפְחָד לַלַּיְלָה („strach nocy”); חַיַּת עֵרָה („leżąca strzała”); דִּבְרַר („zaraza”); קֶטֶב („mór”). Wspomniany autor zauważa, iż terminy te korespondują z określeniami noc – dzień, ciemność – światło¹³. W tym miejscu wydaje się bardzo zasadne przeprowadzenie analizy egzegetycznej Ps 91,5-6 ze szczególnym naciskiem na powyższe cztery określenia.

Analiza egzegetyczna Ps 91, 5-6

W. 5. Tradycja rabiniczna zapewnia, iż autorem tego Psalmu jest Mojżesz, który rzeczywiście widział okazanie łaski JHWH dla swego ludu, a jednocze-

⁹ K. J. Cathcart stwierdza, iż wersety 5-6 Psalmu 91 są najbardziej interesujące i nasuwają na myśl nocne niebezpieczeństwa. Wspomniany autor przypomina o amulecie z Arslan Tash zawierającym zaklęcia przeciwko demonom. Ponadto zwraca uwagę na apotropaiczną recepcję Psalmu 91. Zob. K. J. Cathcart, *The Phoenician Inscriptions from Arslan Tash and Some Old Testament Texts (Exodus 12; Micah 5,4-5[5-6]; Psalm 91, w: On Stone and Scroll. Essays in Honour of Graham Ivor Davies*, red. B. A. Masti i in., Berlin-Boston 2011, s. 87-100, 96-97. Szerzej na temat „antydemonicznego” stosowania Psalmu 91 przez społeczność quamrańską zob. M. S. Pajunen, *Quamranic Psalm 91. A Structural Analysis*, w: *Scripture and Tradition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*, red. A. Voitila, J. Jokirata, Leiden 2008, s. 87-100, 96-97; tenże, *The Function of 11QPsAp as a Ritual*, w: *Text and Ritual*, red. A. K. Gudme, Copenhagen 2009, s. 50-60.

¹⁰ W odniesieniu do Ps 91 stwierdzenia takiego użył Walafrid Stabo. Wspomina o tym Doris Ruhe również opowiadająca się za antydemonicznym znaczeniem Psalmu, który od najdawniejszych czasów zalecany jest przez Kościół jako modlitwa chroniąca przed działaniem demonów. Ruhe stwierdza: „Psalm von alters her von der Kirche als Gebet gegen die Wirkung der Dämonen empfohlen wurde. Bei Walafrid Stabo heißt es: est enim psalmus iste hymnus contra daemones”. Zob. D. Ruhe, *Gelehrtes Wissen, Aberglaube und pastorale Praxis im französischen Spätmittelalter. Der Second Lucidaire und seine Rezeption*, Wiesbaden 1993, s. 50.

¹¹ Demonologiczna interpretacja terminów zawartych w Ps 91,5-6 została podjęta również przez późniejszą literaturę midraszową tj. Tanchuma Naso 23 oraz Szocher Tow Tehilim 91.

¹² Por. B. Breed, *Reception of the Psalms...*, dz. cyt. s. 301.

¹³ Szerzej na ten temat zob. A. J. Schmutzer, *Psalm 91: Refuge, Protection and its Use in the New Testament*, w: *The Psalms. Language for All Seasons of the Soul*, red. D. M. Howard, Chicago 2013, s. 85-110.

śnie karę dla bezbożnych. Z pewnością w tym miejscu można rozpoznać dobrze znany język modlitwy Mojżesza z Księgi Wyjścia 32,12. Zawarty tam termin שׁוּב w założeniu modlącego się jest nie tyle prośbą o powrót do Boga Izraela, co bardziej błaganiem o odwrócenie Jego gniewu. W wielu miejscach Psalmu widać odniesienia do Księgi Wyjścia.

Rozpoczynający w. 5 termin ירא – qal imperfect, (w tym miejscu użyty w 2 os. liczby pojedynczej) oznacza obawę, bądź strach z powodu jakiegoś zagrożenia. Pierwszym zagrożeniem jest פָּחַד לַיְלָה. Warto zauważyć iż samo פָּחַד może oznaczać zarówno obawę samą w sobie, ale również obiekt obawy¹⁴. W połączeniu zaś z terminem לַיְלָה nabiera jeszcze większej intensywności. Noc i ciemność tworzyły bowiem w tamtym okresie naturalny kontekst dla pojawiania się demonów. Cóż bowiem innego mógł mieć na myśli autor Pnp 3,8, który stwierdza: „Wszyscy wprawieni we władaniu mieczem, wyćwiczeni w boju. Każdy ma miecz u boku przez wzgląd na nocne przygody”. Jeszcze więcej zdaje się mieć do powiedzenia w tej kwestii autor Prz 3,25 stwierdzając: „Nagły strach (מִפְּחַד פְּתָאם) cie nie przerazi (...)”. Z całą pewnością widać więc analogię pomiędzy לַיְלָה פָּחַד i מִפְּחַד פְּתָאם¹⁵. Co prawda nie ma pewności co do osobowego charakteru tych terminów, jednak istnieją przesłanki do interpretacji demonologicznych. Należy jednak nadmienić, iż bardzo wielu komentatorów widzi w tych określeniach odniesienie do wrogów.

Jeżeli chodzi o drugie z interesujących nas wyrażań, to należy nadmienić, iż współczesna demonologia biblijna raczej odrzuca identyfikację חַן יַעֲרָךְ jako demona. Rzeczywiście, biorąc pod uwagę etymologiczne odniesienia tego terminu do kultur ościennych nie znajdziemy podstaw do takiej identyfikacji. Kluczowa wydaje się jednak analogia treściowa. Starożytne wierzenia sąsiednich narodów wspominają bowiem o rażącej strzale przynoszącej choroby i nieszczęścia¹⁶. Z hebrajskim terminem חַן יַעֲרָךְ zdaje się korespondować treściowo grecko-fenicckie teksty. W nich spotykamy bowiem boga plag i nieszczęść – Reszefa. Symbolem tego bóstwa była strzała. Świadczą o tym teksty określające go jako „Reszefa, pana strzały” (*b'l hz ršp*)¹⁷. W innym tekście określany

¹⁴ Szerzej na temat występowania terminu פָּחַד w ST zob. H. P. Müller, פָּחַד *pahad*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G. J. Botterweck i in., t. 11, Grand Rapids-Michigan-Cambridge 2001, s. 517-525.

¹⁵ Por. R. J. Clifford, *Proverbs. A Commentary*, Louisville – London – Leiden 1999, s. 57; H. Frey-Anthes, *Unheilmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von „Dämonen“ im alten Israel*, Göttingen 2007, s. 88.

¹⁶ Warto w tym miejscu przytoczyć stwierdzenie D. I. Block'a, który w odniesieniu do חַן יַעֲרָךְ pisze: „Prawdopodobnie należałoby szukać pochodzenia tego wyrażenia w pogańskiej mitologii. D. I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, Grand Rapids 1997, s. 214.

¹⁷ Zauważalne są również odniesienia do *ršp hs* – „Reszefa od strzały”. Ma to miejsce w fenickiej inskrypcji z IV w. p. n. Chr. (KAI 32.3-4). Zob. Y. Yadin, *New Gleanings on Resheph from Ugarit*, w: *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, red. A. Kort, S. Morschauser, Winona Lake 1985, s. 259-274.

jest jako „Reszef – ten od strzały” (*ršp ḥs*)¹⁸. Jeśli uwzględnimy, iż demonologia biblijna często „przekształcała” obce bóstwa w demony, to wnioski nasuwają się same. Ponadto, to właśnie z Reszefem został utożsamiony przez Greków Apollin posiadający atrybuty w postaci łuku i strzał¹⁹. Jak wiadomo przymioty te symbolizowały śmierć, a sam Apollin postrzegany był jako bóg gwałtownej śmierci²⁰. Identyfikowanie Reszefa z Apollinem poświadczane jest przez grecko-fenicki tekst pochodzący ze starożytnego miasta Tamassos. Apollin w mitologii greckiej uznawany był za tego, którego strzały sieją w świecie zarzę. Zatem religie ościenne posiadały idee bóstwa posługującego się łukiem i strzałą oraz posiadającego wyraźnie negatywne konotacje. Idea ta mogła zostać przejęta przez autorów starotestamentalnych, jednak – jak określa to M. J. Mulder – w „osłabionej” formie²¹. Jeszcze dalej zdaje się iść T. H. Gaster, stwierdzając, iż פֶּהַר לִילָה to nazwa demona albo bliżej nieokreślona forma demona chcącego zniszczyć człowieka²².

Trzecim interesującym nas terminem jest דֶּבֶר („zaraza”). Termin ten pojawia się w Starym Testamencie kilkadziesiąt razy w różnych kontekstach. Często pojawia się w okolicznościach związanych z walką oraz ekwipunkiem wojennym. דֶּבֶר używany jest również niejednokrotnie dla opisanie niebezpieczeństwa śmierci. Wydaje się, iż kluczową kwestią w przedmiocie niniejszego artykułu jest istnienie paraleli językowych i treściowych w kulturach ościennych²³ oraz użycie terminu דֶּבֶר w innych miejscach Starego Testamentu w wyraźnie demonologicznym kontekście. Jeżeli chodzi o kwestie językowe, to należy wspomnieć o ugaryckich *Dbr* („zaraza”) i *dabr* („śmierć”), arabskim *dabara* (wrzód) oraz akkadyjskim *dibiru* („niepowodzenie”)²⁴. Z kolei treściowe paralele dotyczą głównie wierzeń babilońskich i asyryjskich, gdzie powszechnie przypisywano choroby demonicznej działalności złych duchów²⁵. Wydaje się

¹⁸ Por. D. I. Block, *Other Religions in Old Testament Theology*, w: *Biblical Faith and Other Religions. An Evangelical Assessment*, red. D. W. Baker, Grand Rapids 2004, s. 43-78, 54.

¹⁹ Por. J. M. Blair, *De-demonising the Old Testament. An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible*, Tübingen 2009, s. 46.

²⁰ Por. M. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, przeł. M. Filipczuk, T. Polański, Kraków 2006, s. 98.

²¹ Por. M. J. Mulder, *רֶשֶׁפַּר*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren i in., Grand Rapids 2004, s. 10-16. W/w autor stwierdza: „In the OT *rešep* represents only a weakened form of the old god, a form that over the course of Hebrew linguistic history passes through certain stages even though the original, personal character of the god can still play a role in these nuanced meanings (...). The word *rešep* evokes not only the demonic character of such plagues, but also the personified form of epidemics, tamże, s. 14.

²² Por. T. H. Gaster, *Demon, Demonology*, w: *The interpreter's Dictionary of the Bible*, red. G. A. Buttrick, New York-Nashville 1962, s. 817-824.

²³ Por. M. Belanger, *The Dictionary of Demon. Names of the Damned*, Woodbury 2010, s. 173.

²⁴ Por. K. Kościelniak, *Złe duchy...*, dz. cyt., s. 45.

²⁵ Szerzej na ten temat zob. L. Spence, *Myths and Legends of Babylonia and Assyria*, New York 2010, s. 257-288.

jednak, iż o wiele ważniejsze są starotestamentalne odniesienia traktujące w wyraźnie personalistyczny sposób termin דָּבָר. Wystarczy przytoczyć tekst z Księgi Habakuka 3,5: לִפְנֵי יְלֶךְ דָּבָר וַיֵּצֵא רֶשֶׁף לְהַגְלִיחַ. Powyższe słowa można przełożyć w następujący sposób: „Przed Jego obliczem szła zaraza, a ognista gorączka od jego stopy”. Należy jednak zaznaczyć, że w tekście występuje słowo רֶשֶׁף które może oznaczać fenickiego boga piorunów Reszefa. Jego „obecność” w niczym jednak nie przeszkadza. Wprost przeciwnie może być potwierdzeniem demonologicznego znaczenia tego wersetu. Wystarczy przytoczyć opinię E. von Schulera, który stwierdził, iż w kulturach ościennych starożytnego Izraela następowało „zdemonizowanie” i „zdegradowanie” bóstwa do świata podziemnego²⁶. Z podobnym procesem mamy do czynienia w Starym Testamencie.

Hab 3,5 posiada paralele treściowe w tradycji mezopotamskiej. Podobnie bowiem jak דָּבָר i רֶשֶׁף dają się towarzyszyć Jahwe jako jego pomocnicy, tak również Mardukowi towarzyszyły różne plagi²⁷.

Ostatnim z interesujących nas terminów jest קָטָב („mór”). Termin ten jest również problematyczny, ponieważ jego sens w dużej mierze uzależniony jest od kontekstu. Często używany jest łącznie z רֶשֶׁף i דָּבָר w znaczeniu plagi. Jeżeli chodzi o wzmianki biblijne, to najbardziej przekonująca informacja pojawia się w Pwt 32,24, gdzie można dopatrywać się mitologicznych pokładów opisujących działanie destrukcyjnych sił²⁸. Wspomniany werset zawiera bowiem zadziwiający algorytm:

- מִז רַעַב („wyczerpie (zmorzy) ich głód”),
- לַחֵם רֶשֶׁף („pałaca (trawiąca) gorączka”),
- קָטָב מֵרַר („gorzka (złośliwa) zaraza”).

Ta swoistego rodzaju triada może być rozpatrywana personalistycznie:

- „głód” jako określenie fenickiego boga śmierci Mota²⁹,
- „gorączka” jako określenie kananejskiego boga epidemii i wojny, Reszefa³⁰,

²⁶ E. von Schuler w odniesieniu do procesu zdegradowania bóstwa lapidarnie stwierdza: „in der Unterwelt hausen...die früheren Götter”. Zob. E. von Schuler, *Chthonische Gottheiten und Gottergenerationen*, w: *Wörterbuch der Mythologie*, t. 1, red. H. W. Haussig, Stuttgart 1965, s. 161.

²⁷ Por. K. Kościelniak, *Złe duchy...*, dz. cyt., s. 46-47.

²⁸ Por. Ch. Bultmann, *Deuteronomy*, w: *The Oxford Bible Commentary*, red. J. Barton, J. Muddiman, Oxford – New York 2007, s. 135-57, 155.

²⁹ Por. K. Koch, *Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II*, Göttingen 2007, s. 92-3.

³⁰ Reszef posiada wiele powiązań etymologicznych i treściowych w innych kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu. Jeśli chodzi o etymologię, to wystarczy wspomnieć o ugaryckim *ršp*, egipskim *r-š-p* czy też akadyjskim *ra-sa-ap*. Natomiast o powiązaniach treściowych może świadczyć fakt, iż niemal przez 2000 lat kananejski bóg Reszef znajdował swoje odpowiedniki w wielu kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu. Dla zrozumienia biblijnego znaczenia tego terminu szczególne znaczenie mają teksty ugaryckie. W dziele *K-r-t (A i, 18-*

- „zaraza” jako określenie demona zarazy powiązanego z Motem i Reszefem³¹.

Kluczowym w tym miejscu jest fakt, iż „triada” דבר, רשף, קטב występuje zarówno w Pwt 32,24, jak i w Ps 91,5-6. Psalmista wskazując na powyższe niebezpieczeństwa umieścił je w kontekście terminu מִפֶּחַ (w.3) podkreślając tym samym osobowy charakter ptasznika³² czy też myśliwego.

Powyższe teksty mogą posiadać jakąś mitologiczną warstwę. W tym kontekście należy przytoczyć ugarycki tekst *KTU 1.5.3.24*, w którym widnieje zapis *qzb* mogący stanowić nawiązanie do Mota. W zasadzie nie ma powodu, aby nie zaakceptować jakiegoś stopnia mitologicznych pokładów w Pwt 32,24 i Ps 91,5-6. Jak zauważa N. Wyatt terminy דבר, רשף, קטב odnosiłyby się do jednej figury stanowiąc pełną realizację niszczyielskiego działania śmierci³³.

Kolejne nawiązania do Ps 95, 5-6 potwierdzające konotacje demonologiczne

Termin לְיָלֵהּ פֶּחַר niewątpliwie należy rozpatrywać w związku z terminami דבר, רשף, קטב, a także z מִפֶּחַ. Jak już wspomniano wcześniej terminy דבר, רשף, קטב stanowią swoistego rodzaju triadę demoniczną pojawiającą się w Pwt 32,24 i Ps 91,5-6. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w Oz 13,14³⁴, z tym

19) tragiczna śmierć - „*ysitp Ršp*” - opisano jako „zabranie przez Reszefa”. Nietrudno więc się domyślić, iż Reszefa postrzegano jako boga śmierci. Ponadto w egipskich opisach bitew (*ANET 245B*) oraz innych tekstach ugaryckich (*RS 1929, 7; III,6; K-r-t B, II, 6*) zawarte są informacje na podstawie których można wnioskować, iż Reszef był kojarzony z boginią wojny Anat. Zresztą w pewnym okresie panowania XVII Dynastii z Reszefa uczyniono opiekuna wypraw wojennych. Por. K. Kościelniak. *Złe duchy...*, dz. cyt., s. 33. Na polskim gruncie najbardziej precyzyjnym i obszernym opracowaniem na temat Reszefa wydaje się opracowanie Macieja Münnicha. Wspomniany autor przedstawił i przeanalizował wszystkie źródła pisane dotyczące Reszefa ukazując jednocześnie niezwykłą popularność tego bóstwa. Wystarczy wspomnieć, że w 2. tys. przed Chr. źródła dotyczące Reszefa pojawiają się w Mari (20 wzmianek), w Babilonie (1 wzmianka), w Anatolii (3 wzmianki), w Egipcie (40 wzmianek), na Cyprze (2 wzmianki), przede wszystkim jednak w miastach syryjskich: Ugarit (181 wzmianek), Emar (180 wzmianek) i Alalach (2 wzmianki). Zob. M. Münnich, *Reszef – bóg starożytnego Orientu*, Lublin 2011.

³¹ Michael Ford zauważa, że w ugaryckich tekstach słowo „meriri” oznacza „silny”, „mocny” i związane jest z bogiem Qeteb jako silnym bóstwem, będącym na tym samym poziomie, co Reszef. Zob. M. Ford, *Dragon of the Two Flames - Demonic Magick & the Gods of Canaan*, Houston 2012, s. 189. Z kolei Judith Blair uważa, iż w Pwt 32,24 zawarty jest opis dwóch kananejskich „latających demonów” - קטב, רשף. Zob. J. M. Blair, *De-demonising...*, dz. cyt., s. 50.

³² Ptasznik był człowiekiem zajmującym się łapaniem ptaków (Ps 124,7; Prz 6,5). W tym celu wykorzystywał głównie pułapki, sidła i sieci, ale również łuki i strzały. Taki obraz wyraźnie koresponduje z ugaryckim tekstem *KTU 1.82:3*, w którym jest mowa o łuczniku przynoszącym zarazę.

³³ Zob. N. Wyatt, *Qeteb קטב*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Torn i in., Leiden-Boston-Köln 1999, s. 673.

³⁴ James Liburg podkreśla podobieństwo językowe i treściowe między Oz 13 a tekstami pochodzącymi z Pięcioksięgu, ponieważ Jahwe jeszcze raz rozważa udzielenie pomocy swoje-

jednak, że nie występuje tu termin *רשף*. Tekst ten jest istotny dla niniejszego opracowania, ponieważ terminologia i kontekst zdają się wskazywać na osobowy charakter terminów *דבר*, *רשף* i *קטב*. W Biblia Hebraica Stuttgartensia odnajdujemy słowa:

מִיָּד שְׂאוּל אֶפְדֶם מִמּוֹת אֲנָאִים אֱהִי דְבָרְךָ מוֹת אֱהִי
 קִטְבֶךָ שְׂאוּל נָחַם יִסְתֵר מֵעֵינַי:

Powyższy tekst można oddać następująco: „Z ręki Szeolu wykupię ich, wybawię ich ze śmierci. Gdzie twa zaraza o Śmierci, gdzie Twa zagłada Szeolu”³⁵.

Wydaje się zatem, iż terminy *דבר* i *קטב* mogą być rozpatrywane w powyższym fragmencie w kontekście demonologicznym, zwłaszcza przy uwzględnieniu paraleli mezopotamskich. Nie zmienia tego nawet fakt, iż Bóg, któremu towarzyszą *דבר* i *קטב* jest ich Panem i panuje nad nimi. Ważną kwestią jest również uwaga jaką w odniesieniu do Oz 13,14 czyni N. Wyatt. Wspomniany autor podkreśla, że terminy *שׂאוּל* i *מָוֶה* pojawiają się tutaj po dwa razy. W związku z powyższym może to być – jego zdaniem – analogia do boga śmierci, ponieważ również termin *שׂאוּל* oznacza w tym miejscu Mota³⁶. Ponadto za osobowym rozumieniem tego tekstu może również przemawiać nawiązanie do niego przez św. Pawła (1 Kor 15,55). Użyty przez Apostoła Narodów termin *θάνατοι* raczej nie oznacza plagi czy zarazy lub zjawisk z nimi związanych.

Kolejna cenna informacja pojawia się w Iz 28,2, gdzie również pojawia się termin *קטב*. W tym miejscu istotne jest to, iż termin ten pojawia się w towarzystwie terminu *שׁעַר*. Forma zdaje się sugerować związek z terminem *שׁעַר*, do którego komentatorzy mają ambiwalentne podejście³⁷. W każdym razie konfigura-

mu ludowi. Jednak tym razem nie będzie miłosierdzia, pomocy i współczucia o czym przekonuje zakończenie rozdz. 13. Por. J. Limburg, *Hosea – Micah*, Louisville 2011, s. 49.

³⁵ Por. K. Seybold, *Hosea*, w: *Erklärt – der Kommentar zur Zürcher Bibel*, red. M. Krieg, Zürich 2011, s. 1817-1818.

³⁶ Wyatt proponuje nawet tłumaczenie: „Wybawię ich od Mota” oraz „Gdzie twa zaraza o Mocie”. Zob. N. Wyatt, *Qeteb קטב*..., dz. cyt., s. 674.

³⁷ Hebrajski termin *שׁעַר* nie zawsze odnosi się jedynie do kozła. W czterech miejscach Starego Testamentu (Kpł 17,7; 2 Krn 11,15; Iz 13,21; 34,14) może mieć zupełnie inne odniesienie. W Księdze Kapłańskiej i Drugiej Księdze Kronik widoczne są bowiem elementy wskazujące na to, że Izraelici skazili się niedozwolonym kultem. Druga Księga Kronik wyraźnie wspomina o tym, że Jeroboam ustanowił kapłanów „dla czczenia kozłów” (2 Krn 11,15). Z bałwochwalczyimi ofiarami oraz zakazany kultem mamy do czynienia również w Kpł 17,7, gdzie czytamy: „Odtąd nie będą składać ofiar demonom, z którymi uprawiali nierząd (...)”. Użyty w tym miejscu termin *שׁעַרִים* został przez LXX oddany za pomocą terminu *ματαίους* oznaczającego „nicosć”, „niedorzeczność”. Z kolei Wulgata oddaje jednoznacznie termin *שׁעַרִים* jako *daemonibus* - „demony”. Terminy użyte w Kpł 17,7 i 2 Krn 11,15 najczęściej oddaje się jako: „demony” - Biblia Tysiąclecia (tylko Kpł 17,7, ponieważ w 2 Krn 11,15 termin *שׁעַרִים* oddano jako „kozy”) Biblia Poznańska, Biblia Warszawska, Biblia Warszawsko-Praska (w 2 Krn 11,15 - tłum. jak BT); „demony owłosione” (Biblia Lubelska); „demony polne” - Biblia Lubelska (2 Krn 11,15); „devils” - King’s James Version; „idols” - Webster Bible.

Z powyższego zestawienia można wysnuć dość jednoznaczny wniosek: *שׁעַרִים* może być terminem odnoszonym do demonów. Wystarczy również wspomnieć, że termin *שׁעַרִים* użyty

cja, w której שַׁעַר występuje wraz z קִטָּב może nasuwać demonologiczne konotacje.

Inne argumenty za interpretacją demonologiczną

Ps. 91,5-6 nie powinien być rozpatrywany w oderwaniu od kultur ościenych starożytnego Izraela. Należy bowiem uwzględnić wpływ treściowy i lingwistyczny przejawiający się w łańcuchu wzajemnych oddziaływań kulturowych. W bardzo przystępny sposób pisze o tym Andrew Schmutzer zaznaczając, że wspólna terminologia „nie tylko odzwierciedla wspólną dla świata myśl o obecności demonów i złośliwych duchów, ale to sam świat uznał, że różne części świata zawierają wzajemnie powiązaną całość. Zatem pochodzące z każdego miejsca i czasu, takie śmiertelne niebezpieczeństwo jest nieuchronne i bezwzględne (...). Na jednym poziomie terminy te wydają się być standardowym, metaforycznym określeniem niebezpieczeństwa, ale niektóre związane z nimi odsłaniają więcej. Te niebezpieczeństwa są całkowicie chaotyczne jednak niosące ze sobą groźbę śmierci poprzez spersonalizowane siły zła”³⁸. Jeszcze dosadniej wypowiada się Kraus: „Tak czy owak w ww. 5 i 6 musimy myśleć nie tylko o poetyckich personifikacjach, ale również o demonicznych siłach”³⁹. Z kolei Malul podkreśla, iż w przypadku terminu פֶּחַר nie chodzi tylko o strach sam w sobie, ale raczej o obiekt strachu. Malul nawiązuje również do Prz 3,8, gdzie jego zdaniem jest mowa o pewnym rodzaju demona⁴⁰. Wspominany autor zwraca również uwagę na odniesienia do kultury mezopotamskiej silnie przy tym akcentując, że Psalm 91 „obfituje w nazwy innych demonów”⁴¹. Othmar Keel wypowiada się w podobny sposób, podkreślając, że obecność demonów w Psalmach nie powoduje dysonansu pomiędzy wszechmocą Jahwe a ich uznaniem, ponieważ niejednokrotnie działają one na polecenie Jahwe. Niszczycielska działalność demonów nie obejmuje tych, którzy ufają Jahwe⁴². Wspominany już wcześniej A. Schmutzer podsumowuje zagad-

w Iz 13,21 tłumacze Septuaginty oddali jako „demony”. Co więcej, Apokalipsa św. Jana opisując upadek Babilonu używa słowa δαιμονίων (Ap 18,2). Bardzo możliwe, że apostoł Jan cytował w tym miejscu Septuagintę.

³⁸ A. J. Schmutzer, *Psalm 91...*, dz. cyt., s. 90.

³⁹ H. J. Kraus, *Psalms 60-150. A Continental Commentary*, Minneapolis 1989, s. 223.

⁴⁰ Por. M. Malul, *Terror of the Night לַיְלָה פֶּחַר w: Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn i in., Leiden – Boston – Köln 1999, s. 851-54, 852.

⁴¹ Tamże.

⁴² Keel stwierdza: „There are at least traces, however, of Canaanite demons and of the sickness-demons typical of Mesopotamia (Ps 78,49c; 91,5-6). In neither passage, to be sure, have they any independence whatsoever. In Ps 78,49c they appear as emissaries of Jahweh (...). In Ps 91,5-6 they are denied any power over anyone who trusts in Jahweh (...). The „arrow that flies by day” might denote one of the sickness-bearing arrows (cf. Ps 38,2) of Reshef the God of war and pestilence. Here the „lord of the arrows” (cf. Ps 76,3) is depotenized to the status of demon. Deber and qeteb are naes of diseases. In the Canaanite sphere, the appellatives seem to have had a particularly tenacious hold in regard to the names of gods and demons. Apart from Ps 91,5-6, ordinary men rather than malignant natural forces, appear in the

nienie w bardzo trafny sposób. Stwierdza on, że chociaż w teologii Izraela demoniczne znaczenie terminów zawartych w Ps 91 zostało zdepersonalizowane, to jednak przetrwało ono w poprzedzających je panteonach i codziennych zwyczajach. Ponadto Schmutzer przytacza termin חַיִּי (,„czaić się”, „prześladować” - 6a), który - jego zdaniem - związany jest z plagami. Całość ma tworzyć złośliwy portret demonicznych sił⁴³.

Ważną kwestią wydaje się być spojrzenie w czasy poprzedzające i współczesne dla działalności Chrystusa. Odniesienie do Psalmu 91 zawarte jest w Ewangeliach. Chodzi o kuszenie Jezusa na pustyni, gdzie pustynia w połączeniu z szatanem dostarcza aż nadto treści oscylujących wokół złych mocy (Mt 4,1-11; Łk 4,1-13). Craig A. Evans w odniesieniu do tej sytuacji stwierdza, że odwołanie się szatana do Ps 91 nie jest żadną niespodzianką. Jego zdaniem komentatorzy od dawna uznawali ten psalm jako modlitwę przeciw demonicznemu uciskowi. Wspomniany autor przywołuje jako przykład Testament Lewiego, sam jednak zauważa, że może on zawierać późniejsze, chrześcijańskie interpolacje⁴⁴. Niewątpliwie cennych informacji dostarczają również teksty wywodzące się ze wspólnoty qumrańskiej. Nawet uwzględniając radykalny dualizm pism qumrańskich, zauważalna jest stosunkowo duża ilość tekstów mówiących o opętaniu i egzorcyzmach. Tekstami opisującymi uwolnienie bądź ochronę przed złymi duchami są przede wszystkim: 4Q444; 4Q510-511; 6Q18; 4Q560; 8Q5; 4Q242. Dla niniejszego artykułu kluczowe znaczenie ma jednak 11Q11, ponieważ potwierdza on, że w czasach Jezusa Psalm 91 był traktowany jako modlitwa ochronna przed atakami złych duchów⁴⁵. Jeden z komentatorów bardzo trafnie stwierdza: „pojawienie się Psalmu 91 w 11Q11 silnie sugeruje, że był on rozumiany jako egzorcyzm nie tylko przez wspólnotę z Qumran, ale również między Żydami w czasach Jezusa”⁴⁶.

Z całą pewnością w argumentacji należy się również odnieść do tradycji judaistycznej. Psalm 91 miał szczególne miejsce pośród tekstów liturgicznych. Znany jako antydemoniczny tekst był rutynowo recytowany przed snem oraz w sytuacjach wymagających egzorcyzmów. Tradycja judaistyczna odzwierciedla silne powiązanie Ps 91 z demonologią. Według Rasziego⁴⁷, takie słowa

Psalms as enemies of the individual. O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, trans. T. J. Hallet, Winona Lake 1997, s. 84-85.

⁴³ A. J. Schmutzer, *Psalm 91...*, dz. cyt., s. 92. W podobny sposób wypowiadają się Malul i Kraus. Por. M. Malul, *Teror of...*, dz. cyt., s. 852; H. J. Kraus, *Psalms...*, dz. cyt., s. 223.

⁴⁴ Zob. C. A. Evans, *Jezus and Psalm 91 in Light of the Exorcism Scrolls*, w: *Celebrating the Dead Sea Scrolls. A Canadian Contribution*, red. W. Flint i in., Atlanta 2011, s. 541-555, 542.

⁴⁵ Por. H. Lichtenberger, *Ps 91 und die Exorzismen in 11QPsAp*, w: *Die Dämonen – Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, red. A. Lange i in., Tübingen 2003, s. 416-421.

⁴⁶ C. A. Evans, *Jezus and Psalm 91...*, dz. cyt., s. 543.

⁴⁷ Wyras „Raszi” jest akronimem słów „Rabbi Szlomo Jicchak” (R-Sz-I), bądź też słów „Rabban Szel Israel”, „Nauczyciel Izraela”, tudzież „Rabbenu Sze Jichje”, „Nasz Rabbi, Oby

i frazy jak: „strzała lecąca za dnia”, „zaraza idąca w mroku”, „mór niszczący w południe”, „tysiąc u twego boku” można identyfikować z demonami i demoniczną aktywnością⁴⁸.

Zakończenie

Termin לַיְלָה פֶּחַד bywa odnoszony do istoty demonicznej, ze względu na zapożyczenie terminologiczne. Niewątpliwie oprócz etymologicznych powiązań wyrażenie to zawiera negatywne konotacje mogące wskazywać na działanie osobowego zła. Z całą pewnością zaś opisuje zjawisko niebezpieczne i zagrażające człowiekowi. W przypadku całego Psalmu 91 mogło dojść do antropomorfizacji naturalnych fenomenów i w konsekwencji do jego apotropaicznej recepcji. Przeprowadzona analiza egzegetyczna wykazała, że takie terminy jak לַיְלָה פֶּחַד („strach nocy”); חֵץ יֵעוֹף („lecąca strzała”); דָּבָר („zaraza”); קָטָב („mór”) mają swoje paralele treściowe i etymologiczne w kulturach ościennych, w których zazwyczaj mają osobowe znaczenie. Zwłaszcza triada דָּבָר, קָטָב i רֶשֶׁף występująca nie tylko w Ps 91,5-6, ale i w Pwt 32,24 może być interpretowana personalistycznie. Występowanie tych terminów w innych miejscach Starego Testamentu dostarcza ambiwalentnych wniosków, jednak nie odbiegających znacznie od interpretacji demonologicznej. Z kolei nowotestamentalne odniesienie się do Oz 13,14 przez św. Pawła zdaje się być dość jednoznaczne. Apostoł Narodów użył bowiem w 1 Kor 15,55 terminu θάνατέ. Zatem konfiguracja terminów דָּבָר, רֶשֶׁף i קָטָב, teksty z Qumran oraz nowotestamentalne nawiązania do Ps 91 dostarczają argumentów za demonologiczną interpretacją terminu לַיְלָה פֶּחַד.

DEMONIC CONNOTATIONS OF THE TERM פֶּחַד לַיְלָה IN THE PSALM 91,5-6

Summary

In the Ancient Near East, religious thought held that demons were drawn to humans in major life-transitions and crises. „The terror of the night”, „the arrow that flies by day”, „the plague” and „the scourge” are terms that are no methapors. They can be of Canaanite demons and of the sickness-demons typical of Mesopotamia (Ps 78,49c; 91,5-6). However, in neither passage, to be sure, have they any independence whatsoever. In Ps 78,49c they appear as emissaries of Jahweh. In Ps 91,5-6 they are denied any power over anyone who trusts in Jahweh. At one level, the term „the terror of the night” seem to be

Żył!”. W każdym razie chodzi o cieszącego się wielką estymą mędrca, który w znaczący sposób wpłynął na kształt myśli żydowskiej.

⁴⁸ Por. M. I. Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, Leiden 2004, s. 582.

standard metaphorical description for danger, but some related terms reveal more. These dangers are utterly chaotic, casting the threat of death as personified powers of evil. Therefore in Ps 91,5-6 we will have to think not only of poetic personifications but also of demonic powers. While these demonic identities may be depersonalized in Israel's theology, the same identities were not dismantled in the antecedent pantheons and practices surrounding Israel.

These exorcism psalms are found in 11Q11. This scroll seems to comprise three extracanonical psalms plus Psalm 91, for four psalms in all. The extracanonical compositions are clearly exorcism psalms. Later rabbinic understanding of Psalm 91 and its quotation in the temptation of Jesus, the appearance of Psalm 91 in 11Q11 strongly suggests that this psalm was understood as an exorcism psalm not only at Qumran but among many Jews in the time of Jesus.

Key words: pahad laylah, dead sea scrolls, demonology.