


Egzorcyzm w *Apokryfie Księgi Rodzaju* (1Q20^{ar}) na tle demonologii Starego i Nowego Testamentu

Exorcism in the *Genesis Apocryphon* (1Q20^{ar}) in the Light of Biblical Demonology

Wojciech Kardyś

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

wokard@wp.pl

 <https://orcid.org/0009-0000-5657-2241>

ABSTRACT: In the *Genesis Apocryphon* (1Q20^{ar}), there is a story containing a description of an exorcism (col. 20). In that text, Abraham is asked to free Pharaoh who is plagued by a “spirit of pestilence”. By becoming an exorcist, the patriarch causes the demon to be banished. The aim of the article is to show this story against the background of biblical demonological texts. After presenting the figure of the evil spirit and its activity in 1Q20^{ar}, the issue of the presence of demons in the Holy Scriptures is discussed (the evil spirit that harms Pharaoh most resembles the “lying spirit” from 1 Kings 22:19–22 and Satan from the Book of Job). The course of exorcism in the apocryphon and the means used by Abraham are also described, followed by a review of exorcisms in the Old and New Testaments. It turns out that the story about the expulsion of the demon in 1Q20^{ar} differs from the one found in the Book of Tobit and in the descriptions present in the Gospels. In recapitulation, the conclusion is reached that despite some similarities in this field, the story in 1Q20^{ar} retains its original and incomparable character. Perhaps it is a form of bridge between the “restrained” demonology of the Old Testament and the more developed doctrine of evil spirits in the New Testament.

KEYWORDS: apocrypha, Qumran, evil spirit, demon, demonology, exorcism

SŁOWA KLUCZOWE: apokryfy, Qumran, zły duch, demon, demonologia, egzorcyzm

Literatura okresu Drugiej Świątyni prezentuje dużo bardziej rozbudowaną demonologię niż przekazy obecne na kartach Starego Testamentu. Pojawiają się w niej często różne imiona lub określenia szatana, liczne postaci demoniczne oraz opisy wypędzania złych duchów. Nad tym ostatnim zagadnieniem zatrzymamy się w niniejszym artykule, a konkretnie nad egzorcyzmem opisanym w *Apokryfie Księgi Rodzaju*, aby zobaczyć, jak wygląda on na tle demonologii Starego i Nowego Testamentu. Zanim jednak zaprezentowany zostanie zły duch i jego szkodliwa aktywność, a potem opis samego egzorcyzmu (tak w apokryfie, jak i w Biblii), trzeba po krótko przyjrzeć się informacjom wstępnym dotyczącym pisma sklasyfikowanego jako 1Q20^{ar1}.

¹ Pełna nazwa pisma brzmi *Apokryf Księgi Rodzaju* (w wersji angielskiej *The Genesis Apocryphon*). Skrótowy zapis to 1QapGen lub 1Q20^{ar}. Samo 1Q20 odnosi się do *Apokalipsy Łamecha*; por. P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego* (BZ.TNT 7; Kraków: Enigma Press 2000) 279.

1. Wstęp i przekład

Apokryf Księgi Rodzaju to pismo pochodzące z przełomu pierwszych tysiącleci. Opinie na temat czasu powstania i kompozycji dzieła różnią się nieznacznie. Zwykle przyjmuje się I wiek przed Chr.², jakkolwiek należy rozróżnić czas powstania i kompozycji od czasu spisania tekstu. Nie ma wątpliwości, że apokryf można zaliczyć do pism z okresu Drugiej Świątyni i jednocześnie do tzw. pism qumrańskich. Został napisany w języku aramejskim, a dokładnie w jednej z odmian aramejskiego „średniego”, wykazującego cechy typowe dla I wieku przed Chr. – I wieku po Chr.³ W tekście widać silne wpływy języka hebrajskiego⁴. Na całość składają się dwadzieścia dwie kolumny, z których trzy ostatnie są najlepiej zachowane. Brak jest części początkowej i końcowej.

Na treść pisma składa się rozwinięcie narracji obecnej w Księdze Rodzaju, a konkretnie w Rdz 5–15. Pierwsza część opowiada historię Lameka (kol. 0–5,27), druga – Noego (kol. 5,29–18,23), a trzecia Abrahama (kol. 18,24–22,34)⁵. Autor opisuje wydarzenia związane z pobytem patriarchy w różnych miejscach, m.in. w Egipcie (kol. 19–22). I w tym właśnie fragmencie (a dokładnie w kol. 20) znajduje się opis egzorcyzmu, który jest przedmiotem niniejszego artykułu. W apokryfie czytamy, że po zabraniu urodziwej Sary na dwór faraona jej mąż modlił się do Boga o jej ochronę. Skutkiem tej modlitwy była choroba władcy spowodowana przez ducha zarazy, jaka spadła na niego i na jego dwór. Poproszony o pomoc Abram, pomodlił się i nałożył na chorego swe ręce, przywracając mu zdrowie. Czynności, jakie patriarcha wykonał, uznaje się za egzorcyzm, a on sam ukazany został jako egzorcysta i mędrzec⁶. W narracji, oprócz ewidentnego nawiązania do historii w Rdz 12,10–20, przebiega się również epizod związany z Abimelekiem, opisany w Rdz 20,1–20.

2 Za końcem I wieku przed Chr. lub początkiem I wieku po Chr. opowiadają się: L. Stefaniak, „Apokryf aramejski Księgi Rodzaju”, *RBL* 10 (1957) 450; S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej* (Kraków: Enigma Press 1994) 83; Muchowski, *Komentarze*, 279; D.A. Machiela, „Genesis Apocryphon (1QapGen)”, *EBR* IX, 1144. Niektórzy uczeni wskazują na okres wcześniejszy: II wiek przed Chr. (S. Docherty, „Abraham in Rewritten Scripture”, *Abraham in Jewish and Early Christian Literature* [red. S.A. Adams – Z. Domoney-Lyttle] [LSTS 93; London et al.: Clark 2019] 65–69; S. White Crawford, „The Rewritten Bible at Qumran”, *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls* [red. J.H. Charlesworth] [Waco, TX: Baylor University Press 2006] 145) lub III, a nawet IV wiek przed Chr. (T.W. Mackay, „Abraham in Egypt. A Collation of Evidence for the Case of the Missing Wife”, *Brigham Young University* 10/4 [1970] 423). Zwykle zwraca się uwagę na rozbieżność między czasem powstania pisma a jego spisaną wersją, którą dysponujemy współcześnie, a ta wskazuje na czas późniejszy, tzn. I wiek po Chr. (por. M. Parchem, „Księga Rodzaju 12–50 w Qumran. Interpretacja opowiadań o patriarchach w wybranych tekstach z Pustyni Judzkiej”, *CT* 88/4 [2018] 150). Przegląd opinii badaczy w: J.A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20). A Commentary* (BibOr 18B; Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 2004) 26–28; D.K. Falk, *The Parabiblical Texts. Strategies for Extending the Scriptures among the Dead Sea Scrolls* (LSTS 63; London: Clark 2007) 28–29.

3 Jest to rodzaj pisma herodiańskiego z elementami ortografii typu qumrańskiego; por. Muchowski, *Komentarze*, 279.

4 Por. Muchowski, *Komentarze*, 279. Ludwik Stefaniak („Apokryf aramejski Księgi Rodzaju”, 451), jeden z pierwszych badaczy pisma na gruncie polskim, pisze, że „jest to język aramejskim silnie shebraizowany”.

5 Dokładna struktura dzieła w Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 46; Muchowski, *Komentarze*, 281.

6 Faraon prosi Abrahama o pomoc, kiedy już wszyscy mędrcy i uczeni Egiptu zawiedli, a ten – jako prawdziwy mędrzec – zdołał władcy pomóc (o Abramie jako mędrцу por. Parchem, „Księga Rodzaju 12–50

W opiniach badaczy istnieje rozbieżność co do literackiego gatunku pisma. Jedni twierdzą, że mamy tu do czynienia z targumem, inni – że z midraszem. Joseph A. Fitzmyer przywołuje różne opinie, samemu opowiadając się za „prototypem midraszu”⁷. Apokryf rzeczywiście swą formą przypomina midrasze rabiniczne⁸, jakkolwiek lepiej widzieć w nim formę midraszu haggadycznego⁹. Moshe J. Bernstein klasyfikuje kol. 0–17 jako teksty parabiblijne, a kol. 19–22 (w tym tę, która jest przedmiotem naszego zainteresowania) jako *rewritten Bible*¹⁰, czyli „Biblię na nowo napisaną”¹¹. Uczony zaznacza jednak, że nie ma jednolitego gatunku literackiego, jaki można by odnieść do całego apokryfu. Utwór jest jednym z wielu dokumentów qumrańskich mających charakter komentarza do Księgi Rodzaju (z aluzjami, reminiscencjami lub parafrazami tekstu biblijnego)¹². Kolumna 20 przyjmuje formę opowiadania autobiograficznego, jako że główny bohater (Abram¹³) opowiada historię w pierwszej osobie liczby pojedynczej, a zarazem formę dydaktycznego opowiadania mądrościowego¹⁴.

Podstawą niniejszego artykułu jest tekst oryginalny zawarty w publikacji Fitzmyera¹⁵, a także rekonstrukcje obecne w książkach Daniela A. Machieli oraz Florentina Garcíi Martíneza i Eiberta J.C. Tigchelaara¹⁶. Poniżej zostanie zaprezentowane tłumaczenie własne interesującego nas passusu (a więc ww. 16–29), jakkolwiek istnieją już przekłady polskie apokryfu dokonane przez Piotra Muchowskiego i Antoniego Troninę¹⁷.

w Qumran”, 152). Poza tym wydaje się, że intencją autora 1Q20^{nr} było wybielenie obrazu patriarchy. O ile na podstawie Rdz 12,14–16 można by go oskarżyć o to, że wręcz sprzedał swoją żonę (skoro otrzymał za nią liczne dary), a więc była to sucha transakcja, tak w apokryfie widać, jak bardzo przeżywał jej zabranie na dwór faraona i jak czule się modlił. Natomiast dary od faraona otrzymał dopiero po dokonaniu egzorcyzmu. W Rdz 12,13 kazał Sarze kłamać, że jest jego siostrą, w apokryfie zaś motyw kłamstwa się nie pojawia. Więcej na ten temat w: J. van Ruiten, *Abraham in the Book of Jubilees. The Rewriting of Genesis 11:26–25:10 in the Book of Jubilees 11:14–23:8* (Leiden – Boston: Brill 2012) 110; Docherty, „Abraham in Rewritten Scripture”, 67; White Crawford, „The Rewritten Bible at Qumran”, 146.

7 Por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 16–25.

8 Por. Muchowski, *Komentarze*, 280.

9 Por. Mędała, *Wprowadzenie*, 83.

10 Por. M.J. Bernstein, *Reading and Re-Reading Scripture at Qumran* (STDJ 107; Leiden – Boston: Brill 2013) I, 217–240.

11 Autor apokryfu interpretuje biblijny tekst, na nowo porządkując materiał, rozwijając jego fabułę i odpowiadając na stawiane przez tekst pytania; por. A. Tronina, *Wokół Biblii w Qumran. Od targumu (11Q10) do midraszu (1Q20)* (BZ.TNT 15; Kraków: Enigma Press 2012) 62.

12 Por. Parchem, „Księga Rodzaju 12–50 w Qumran”, 140.

13 W qumrańskich tekstach pozabiblijnych imię אַבְרָם występuje 31 razy (5 razy w tekstach hebrajskich i 26 w aramejskich – w tym także w naszym fragmencie), natomiast w wersji אַבְרָהָם pojawia się 47 razy (43 razy w tekstach hebrajskich i 4 razy w aramejskich); por. Parchem, „Księga Rodzaju 12–50 w Qumran”, 142.

14 Tak uważa Antoni Lange. Jego opinię przywołuje Antoni Tronina (*Wokół Biblii w Qumran*, 144).

15 Por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 100, 102.

16 Por. D.A. Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon. A New Text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13–17* (STDJ 79; Leiden – Boston: Brill 2009) 74–77; F. García Martínez – E.J.C. Tigchelaar *The Dead Sea Scrolls. Study Edition* (Leiden – New York – Köln: Brill 1999) 40–42.

17 Przekład Muchowskiego jest bardziej dosłowny (zbliżony do angielskiej wersji Fitzmyera), natomiast tłumaczenie Troniny (*Wokół Biblii w Qumran*, 69; oparte na wydaniu Machieli), służy za podstawę do komentarza bardziej egzegetycznego i teologicznego niż filologicznego. Interesujący nas tekst znajduje się w P. Muchowski,

Kolumna 20

16. [...] Tej nocy¹⁸ Bóg Najwyższy posłał do niego [tj. do faraona] ducha zarazy, żeby go dręczył i wszystkich ludzi jego domu; ducha złego,

17. który dręczył jego i wszystkich ludzi jego domu. Nie był w stanie zbliżyć się do niej [tj. do Saraj] ani nie miał z nią stosunku, mimo że ona była z nim

18. przez dwa lata. Po upływie dwóch lat plagi i udręki stały się surowsze i bardziej intensywne dla niego i dla wszystkich ludzi jego domu. Posłał więc

19. po wszystkich [męd]rc[ów] Egiptu, wszystkich magów, razem ze wszystkimi lekarzami Egiptu, (żeby zobaczyli) czy będą w stanie wyleczyć z tej plagi jego i ludzi

20. jego domu. Ale żaden z lekarzy, magów ani żaden z mędrców nie był w stanie go podźwignąć i go uzdrowić, ponieważ ten duch dręczył [również] ich wszystkich,

21. dlatego uciekli. (vacat). Wówczas przybył do mnie Hirqanos¹⁹ i błagał mnie, abym przyszedł i modlił się

22. za króla i położył swe ręce na nim, aby został uzdrowiony, ponieważ [on wcześniej] widział [mnie] we śnie. Lot jednak rzekł do niego: „Abram, mój wujek, nie będzie w stanie modlić się za

23. króla, kiedy jego żona Saraj jest wraz z nim. Teraz idź, powiedz królowi, żeby odesłał jego żonę od siebie do jej męża. Wtedy on (Abram) pomodli się za niego, aby został uzdrowiony”.

24. (vacat) Kiedy Hirqanos usłyszał słowa Lota, poszedł (i) powiedział do króla: „Wszystkie te plagi i udręki,

25. którymi mój pan, król, jest osaczony i dręczony, (są) z powodu Saraj, żony Abrama. Niech Saraj będzie zwrócona swemu mężowi Abramowi,

26. a ta udręka opuści cię, podobnie jak duch zaropienia”. Wtedy on (faraon) wezwał mnie i rzekł do mnie: „Cóż mi uczynił? Dlaczego mówisz

27. mi: «ona jest moją siostrą», podczas gdy była twoją żoną? Dlatego wziąłem ją sobie za żonę. Oto twoja żona! Zabierz ją sobie; idź, wyjedź ze

28. wszystkich prowincji Egiptu. Teraz módl się za mnie i za mój dom, aby ten zły duch został od nas odegnany”. Więc modliłem się za tego [prześ]ladowcę

29. i położyłem moje ręce na jego [gło]wie. Udręka została od niego odjęta i zły [duch] został wygnany [od niego], a on wyzdrowiał.

Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba`at – Masada (BZ.TNT 5; Kraków: Enigma Press 1996) 14–16; Tronina, *Wokół Biblii w Qumran*, 101–104.

18 Chodzi o noc, podczas której Abram usilnie się modlił, wznosząc swe pełne emocji modlitwy do Boga, aby Ten wymierzył sprawiedliwość względem faraona. Patriarcha skarżył się na władcę, który zabrał na swój dwór jego żonę Saraj. Prosił Pana o ochronę dla niej i o odpowiednie potraktowanie faraona.

19 Jest to dostojnik egipski, który nie pojawia się na kartach Biblii. Wokalizacja jego imienia jest niepewna. Tronina (*Wokół Biblii w Qumran*, 102, przyp. 230) w przekładzie na język polski używa formy Chorkanosz.

2. Zły duch w 1Q20^{ar} i jego aktywność

W w. 16 czytamy, że Pan (określony jako „Bóg Najwyższy”; אל עליון), odpowiadając na pełną emocji modlitwę Abrama, zesłał na faraona i na jego dwór złego ducha przynoszącego zarazę. Określenie „duch” (רוח) pojawia się w apokryfie trzynastcie razy, w tym sześciokrotnie w kol. 20 będącej przedmiotem naszego zainteresowania: 16(2x).20.26.28.29²⁰. Machiela podaje tłumaczenie słowa רוח jako „duch”, „wiatr” lub „uczucie”²¹. Do jego spostrzeżeń jeszcze wrócimy. Na tym etapie warto pamiętać, że to ostatnie znaczenie terminu רוח jest częściej spotykane w literaturze qumrańskiej niż w tekstach Starego Testamentu.

Zanim spróbujemy ocenić, jaki charakter przyjmuje rzeczownik רוח w naszym tekście i jakie ma znaczenie, najpierw przyjrzyjmy się słowom, które mu towarzyszą i go określają. W w. 16 jest to מִכְרַשׁ רוח, czyli „duch plagi”, „duch zarazy”²². W całym apokryfie rzeczownik מִכְרַשׁ („plaga”, „zaraza”) pojawia się tylko w tym miejscu. W połączeniu z רוח tworzy łańcuch *constructus*. Jeśli natomiast potraktować to wyrażenie jako przydawkowe, można by – idąc za Takamitsu Muraoką – odczytywać je jako *rûḥ makdēš*, czyli jako imiesłów rodzaju męskiego czasownika כָּחַשׁ w koniugacji *aphel*, i traktować *maktēš* jako równoważne z *makdēš*, w którym doszło do częściowej dysymilacji²³. Wydaje się to tym bardziej uzasadnione, że w opowiadaniu pojawia się termin מִכְרַשׁ (także jako rzeczownik oznaczający „plaga”, „zaraza”), i to pięciokrotnie w całym interesującym nas tekście (20, 18.19.24.26.29).

Innym wyrażeniem określającym ducha, który uciskał faraona i jego dwór, jest בַּאִישׁ רוח „zły duch” (ww. 16–17). Podstawową formą tego przymiotnika jest בַּאִישׁ²⁴. Termin ten pojawia się w całym apokryfie czterokrotnie, z czego trzykrotnie w naszym opowiadaniu (ww. 17.28.29) i jeden raz poza nim (4,3). W kol. 20 występuje w towarzystwie rzeczownika רוח (za wyjątkiem w. 17, jako בַּאִישׁתָּא דָּא רוחָא w w. 28 i בַּאִישׁתָּא [מִנָּה רוחָא] w w. 29²⁵).

Trzecim dookreśleniem rzeczownika רוח jest שְׁחֻלְיָא. W w. 26 pojawia się w zwrocie רוח שְׁחֻלְיָא. Rzeczownik שְׁחֻלְיָא (w formie podstawowej שְׁחֻלְיָא) nie pojawia się nigdzie indziej

20 Poza tym również w innych kolumnach: 2,13 (w znaczeniu „uczucie”, „emocja”); 13,16(2x).17(2x).18 i 22,8 (w znaczeniu „wiatr”).

21 Por. Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon*, 300.

22 Choć mamy tu zestawienie dwóch rzeczowników w łańcuchu *constructus*, niekiedy w tłumaczeniach używa się formy przymiotnikowej lub imiesłowowej: „a pestilential spirit” („morowy duch”) (Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 101; Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon*, 75), „chastising spirit” („zaraźliwy duch”) (García Martínez – Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls*, 43). W polskich przekładach tłumacze zostają przy rzeczowniku i tłumaczą zwrot jako „duch zarazy” (Muchowski, *Rękopisy*, 15; Tronina, *Wokół Biblii w Qumman*, 103). Podobny przekład został zastosowany w niniejszym przedłożeniu.

23 Por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 204–205.

24 Fraza בַּאִישׁ רוח stoi w apozycji do מִכְרַשׁ רוח i należy traktować rzeczownik רוח jako *absolutus* liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego zmodyfikowany przez przymiotnik בַּאִישׁ (rodzaju żeńskiego z finalnym אַ zamiast הַ), chociaż w naszym tekście רוח wcześniej jest rodzaju męskiego; Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 205.

25 Forma רוחָא w obu wierszach ma charakter emfaticzny i występuje w liczbie pojedynczej w rodzaju żeńskim; por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 211. O rodzaju gramatycznym i liczbie czasownika רוח w pismach qumrańskich por. S. Tengström – H.-J. Fabry, „רוחָא”, *TDOT* XIII, 396.

na kartach apokryfu. Bywa on różnie tłumaczony: „ropienie”²⁶ („duch ropienia”), „ropne zło”²⁷ („duch ropnego zła”), „smród”²⁸ („duch smrodu”), „złoć”²⁹ („duch zółci”), „plugaństwo”³⁰ („duch plugaństwa”). To jedyna bardziej precyzyjna informacja dotycząca natury cierpienia faraona i jego dworu³¹.

Jak wyżej wspomnieliśmy, sprawcą bolesti, jakimi został dotknięty faraon i jego dworzanie, jest duch, określany jako „duch zarazy”, „zły duch”, „duch ropienia”. Teraz warto zatrzymać się nad szkodami, jakie tenże duch wyrządził ludziom. Była to „zaraza”, „plaga”, o czym była mowa już wyżej. Wyrażają je rzeczowniki: מוכרש i מכחש. Pierwszy z nich pojawia się w w. 16 i towarzyszy rzeczownikowi רוח („duch zarazy”). Drugi zaś pojawia się pięciokrotnie (ww. 18.19.24.26.29) w naszym opowiadaniu (i ani razu poza nim). W w. 18 towarzyszy rzeczownikowi נגר („cierpienie”, „ucisk”) i przyjmuje formę מכתשיא. Są to dwa określenia opisujące boleść faraona w liczbie mnogiej („plagi i udręki”). W w. 19 przyjmuje formę מכתשא i poprzedzony jest przymikiem מן (chodzi o uzdrowienie faraona „z zarazy”). W w. 24 pojawia się zwrot w liczbie mnogiej „wszelkie plagi i udręki” (כול מכתשיא ונגריא), a w ww. 26 i 29 ponownie w liczbie pojedynczej. W w. 26 rzeczownik מכתשא jest podmiotem czasownika יתורך („odejść”), a w w. 29 czasownika פלי („usunąć”). Raz jeszcze trzeba, chcąc określić szkody poczynione przez ducha, przywołać rzeczownik שחלניא (wskazujący na ropne dolegliwości ludzi), który poza w. 26 nie występuje ani w narracji, ani w całym piśmie, stanowi więc *hapax legomenon*.

Wspomniany został wyżej jeszcze rzeczownik נגר, którym opisano dolegliwość faraona i jego ludzi. Pojawia się on tylko dwukrotnie (ww. 18 i 24) i towarzyszy rzeczownikowi מכחש. W pozostałych miejscach apokryfu jest on nieobecny.

Warto przyrzeć się także czasownikom wyrażającym zarazę. Są to כחש i נגר. Pierwszy z nich („dotknąć cierpieniem”, „dręczyć”) – rdzeniowo związany z rzeczownikiem מכחש – pojawia się czterokrotnie w naszym opowiadaniu (i ani razu poza nim), a mianowicie: w ww. 16.17.20.25. W w. 16 występuje w formie למכתשא³² i określa cel działania ducha jako sprawcy ucisku oraz wskazuje na jego ofiarę. W w. 17 czasownik כחש przyjmuje postać כתשא³³, a więc imiesłowu czynnego, co sugeruje dłuższy i ciągły czas działania czynnika szkodzącego (z tekstu dowiadujemy się, że były to dwa lata). W w. 20 pojawia się forma כחש³⁴. Tutaj także mamy imiesłów czynny, występujący w charakterze orzecznika

26 Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 103: „purulence” („the spirit of purulence”).

27 García Martínez – Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls*, 43: „purulent evils” („the spirit of purulent evils”).

28 Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon*, 76: „foulness” („the spirit of foulness”).

29 Muchowski, *Rękopisy*, 15.

30 Tronina, *Wokół Biblii w Qumran*, 103.

31 Pochodzący najpewniej od tego słowa syryjski przymiotnik *šahlānāyā* oznacza „gnijący”, „cieknący”, „ropny”; por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 210.

32 Jest to *infinitivus* koniugacji *peal* wraz z sufiksem zaimkowym rodzaju męskiego („[żeby] go uciskać”).

33 Jest to *participium activi* rodzaju żeńskiego liczby pojedynczej. Wraz z czasownikiem רוח wyraża ciągłą czynność przeszłą.

34 Jest to *participium activi* rodzaju męskiego liczby pojedynczej.

dla podmiotu, jakim jest רוח, co tłumacze zwykli przekładać w formie przeszłej³⁵. Wreszcie w w. 25 pojawia się ״מַחֲרַחֵשׁ״³⁶ jako orzecznik dla podmiotów נַגֵּר מִכַּחֲשׁ z w. 24. Jedni tłumacze przekładają tenże czasownik w stronie biernej (faraon „jest/był uciskany” [„dręczony”, „nękany”]) zarazami i plagami³⁷, inni w czynnej (zarazy i plagi „dręczą” [„uciskają”, „nękają”] faraona)³⁸. W tym ostatnim przypadku czasownikowi כַּחֵשׁ towarzyszy czasownik נַגֵּר, który ma podobne znaczenie („dotknąć cierpieniem”, „zranić”). Poza tym jednym razem czasownik ten więcej w tekście się nie pojawia.

Chociaż brakuje precyzyjnych informacji dotyczących natury bolączek faraona (za wyjątkiem wzmianki o ropieniu, smrodzie czy żółci, względnie nieokreślonym bliżej pląga-stwie oraz ogólnych określeniach – „zaraza”, „plaga”), możemy o nich powiedzieć, że musiały być intensywne, skoro w niektórych miejscach zostały określone za pomocą dwóch podobnych w znaczeniu rzeczowników (obecność dwóch rzeczowników intensyfikuje znaczenie czynności – może też być odczytana jako figura retoryczna *hendiadys*). Sposób pojawiania się i znikania zarazy został opisany za pomocą czasowników ruchu (יָרַד [„odejść”] i פָּלַי [„usunąć”]). Pojawienie się zatem zarazy przypomina nagle przybycie wroga, a jej zniknięcie – jego oddalenie się i ustąpienie problemu. Z kolei czasowniki wyrażające dotknięcie cierpieniem wskazują na uciążliwość i szkodliwość działania złego ducha. Na czym to cierpienie polegało? Tego z tekstu się nie dowiemy. Na niewiele zda się odwołanie do Księgi Rodzaju opisującej pobyt Abrama w Egipcie. W 12,17 czytamy: „Pan jednak dotknął faraona i jego otoczenie wielkimi karami za zabranie Saraj, żony Abrama”³⁹. Zbyt ogólne określenie cierpienia wzmiankowane w Biblii Hebrajskiej (נִגְעִים גְּדֹלִים) nie mówi nam w zasadzie nic o tym, jaką przybrało ono formę. W opowiadaniu o Abimeleku, które wyraźnie zainspirowało autora 1Q20^{ar}, mowa jest o tym, że Bóg „dotknął niepłodnością wszystkie łona w domu Abimeleka za Sarę, żonę Abrahama” (Rdz 20,18). Dzięki modlitwie patriarchy zdolność rozrodcza kobiet powróciła (por. 20,17). Czy zatem karą zesłaną na faraona była niepłodność egipskich kobiet?⁴⁰ A raczej powodem niepłodności byłoby mężczyźni (bo zwrot „ludzie” na dworze faraona można przetłumaczyć jako „mężczyźni”). Chcąc

35 Przekłady: „that spirit afflicted all of them” (Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 101); „the spirit began afflicting all of them” (Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon*, 75); „the spirit attacked all of them” (García Martínez – Tigheelaar, *The Dead Sea Scrolls*, 43); „dręczył ich wszystkich” (Muchowski, *Rękopisy*, 15); „zaczął dręczyć (także) ich wszystkich” (Tronina, *Wokół Biblii w Qumran*, 103).

36 Jest to koniugacja *ithpeel* rodzaj męski liczba pojedyncza.

37 Tak jak: Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 103; García Martínez – Tigheelaar, *The Dead Sea Scrolls*, 43; Muchowski, *Rękopisy*, 15.

38 Tak jak: Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon*, 76; Tronina, *Wokół Biblii w Qumran*, 103.

39 Cytaty biblijne (także te wplecione w tłumaczenie apokryfu) pochodzą z przekładu BT⁵.

40 Michael O. Wise („Healing”, *EDSS* I, 336) uważa, że była to rzeżączka, a duch powodował wypływ ropy („discharges of pus”). Ida Fröhlich („Medicine and Magic in Genesis Apocryphon. Ideas on Human Conception and Its Hindrances”, *RevQ* 25/2 [2011] 177–198), badając nasz tekst od strony medycznej, dochodzi do wniosku, że demon uczynił faraona niezdolnym do odbycia stosunków seksualnych z Sarą. Wpisuje się to w przekonanie starożytnych ludzi o demonicznym pochodzeniu dysfunkcji ludzkiego ciała i o konieczności zastosowania antydemonicznych praktyk (egzorcyzm poprzez nałożenie rąk) w celu przywrócenia fizycznej sprawności.

bardziej sprecyzować naturę zarazy, należy sięgnąć do tekstów pozabiblijnych, które do tego epizodu nawiązują⁴¹.

W świetle przywołanych wyżej danych możemy odpowiedzieć na pytanie, jakie znaczenie w naszym opowiadaniu przyjmuje rzeczownik רוח. W całym apokryfie pojawia się on jako „duch”, „wiatr” lub „uczucie”. Zaczniemy od ostatniego znaczenia. Heinz-Josef Fabry podaje przykład z 1Q20^{ar}, wskazując, że w 2,13 rzeczownik רוח może być rozumiany jako siedlisko ludzkich emocji⁴², w pewnym sensie zbliżone do rzeczownika רוח⁴³. Czyżby problemy faraona i jego otoczenia dotyczyły sfery psychicznej? Wówczas mianem „plagi”, „zarazy” zostałyby określone przynębenie, zmartwienia, niepokoje. Taka interpretacja wydaje się mało prawdopodobna. Niektórzy komentatorzy widzą w רוח „wiatr”. Fitzmyer przywołuje opinię Nahmana Avigada i Yigaela Yadina, Millara Burrowsa, Henriego Michauda i Hansa Bardtkego, którzy uważają, że to wiatr był zarazą zesłaną przez Boga jako kara dla faraona⁴⁴. Być może na wzór późniejszych plag egipskich, które miały charakter anomalii przyrodniczych, niszczycielski wicher pustoszył przez dwa lata Egipt. Wydaje się jednak, i za tym słusznie opowiada się Fitzmyer, że רוח w naszym opowiadaniu należy rozumieć jako „duch”. W czasach kompozycji apokryfu w świecie starożytnym panowało przekonanie, że choroby, zarazy i inne nieszczęścia bywały powodowane przez duchy. I w tym kontekście należy postrzegać opowiadanie o pladze, jaka dotknęła faraona⁴⁵. Ta interpretacja wydaje się najpewniejsza. Nie wyjaśnia ona jednak, jakie jest powiązanie między Bogiem a złym duchem. Czy duch był posłańcem Boga (biczem Bożym na faraona i jego dworzan) i w pewnym momencie, dzięki pośrednictwu Abrama, jego misja została zakończona, czy też był on demonem, który działał za przyzwoleniem Wszechmogącego i wskutek egzorcyzmu przestał szkodzić ludziom? Odpowiedzi na powyższe pytania trzeba szukać w tekstach biblijnych.

3. Złe duchy w Biblii

W hebrajszczyźnie Starego Testamentu termin רוח oznacza „wiatr”, „wietrzyk”, „oddech”, „tchnienie” oraz oczywiście „duch”⁴⁶. O niszczycielskim „wietrze” jako formie kary ze strony Boga lub wskutek Jego dopustu możemy przeczytać w różnych starotestamentowych tekstach. Księga Hioba łączy wiatr z aktywnością złego ducha. Jeden z posłańców oznajmił głównemu bohaterowi: „Wtem powiał szalony wicher z pustyni, poruszył czterema węglami domu, zawałił go na dzieci, tak iż poumierali” (Hi 1,19). Sprawcą, który wykorzystał „duży

41 Dla Flawiusza był to „wybuch choroby i niepokoje polityczne” (*Ant.* 1.8.1); por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 204.

42 Mowa jest tu o żonie Lameka, która „stłumiła swe emocje”, dosł. „stłumiła swego ducha”.

43 Por. Tengström – Fabry, רוח, *ruah*, 400.

44 Tłumacząc zwrot מורש רוח jako „a pestilential wind” lub „a crushing wind”; Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 204.

45 Por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 204.

46 Por. KBL, II, 246–250.

wiatr” (רוח נדולה), był szatan, a działał on z przyzwolenia samego Jahwe⁴⁷. „Wiatr niszczący” (רוח מנחית), jaki zgodnie z zapowiedzią Pana miał uderzyć w Babilończyków, będzie wywołany bez pośredników (por. Jr 51,1). W Starym Testamencie mamy więcej przypadków, kiedy kogoś spotyka jakieś nieszczęście, którego sprawca działa na zlecenie Boga⁴⁸. W tym miejscu zatrzymamy się jedynie nad znaczeniem „duch”⁴⁹. Nie zawsze, jak się okazuje, słowo רוח oznacza jakąś konkretną duchową istotę.

W Księdze Sędziów czytamy o tym, że Bóg zesłał „złego ducha” pomiędzy Abimelekiem a możnymi z Sychem (por. Sdz 9,23). Określenie רוח רעה należy tu rozumieć jako obrazowe wyrażenie niezgody między zwaśnionymi ludźmi⁵⁰. W wielu przekładach Biblii Hebrajskiej (np. w BT⁵) używa się tłumaczenia „duch niezgody”. Jawi się on zatem jako manifestacja wzajemnej wrogości, nie zaś duch spersonifikowany⁵¹. Warto także zwrócić uwagę na Boga jako tego, który „posłał” (שלח) ducha dla wykonania zadania⁵² mającego zabarwienie negatywne. Podobnie metaforyczne znaczenie przyjmuje zdanie: „Pan rozlał w nich ducha obłądu” (Iz 19,14). Wspomniany tu רוח עוה nie jest na pewno osobą. Nie jest nią również zesłany przez Jahwe „duch [głębokiego] snu” (רוח תרדמה) wspomniany w Iz 29,10. Duch (רוח) w Iz 37,7, którego Bóg da królowi asyryjskiemu, oznacza z kolei określone usposobienie.

Dyskusje wywołuje charakter i tożsamość złego ducha, który dręczył króla Saula. W 1 Sm 16,14 czytamy: „Saula opuścił duch Pański, a opętał go duch zły, zesłany przez Pana”. Mowa o nim również w kolejnych miejscach księgi. Określany jest on jako „zły duch [zesłany przez] Boga” (רוח-אלהים רעה) w 1 Sm 16,15.16; 18,10; „zły duch od Jahwe” (רוח יהוה רעה) w 16,14; i „zły duch [zesłany przez] Jahwe” (רוח יהוה רעה) w 19,9. Wszystkie te zwroty są metaforycznymi określeniami nastrojów króla Saula⁵³, jego wielkiego przygnębienia, smutku, utraty panowania nad sobą lub nawet choroby psychicznej⁵⁴. Zatem mamy tu również – tak jak w dotąd przywołanych przypadkach – przykład użycia רוח w sposób niespersonalizowany⁵⁵. Nie brakuje jednak uczonych, którzy w objawach choroby Saula widzą realne działanie złego ducha. Władcę uspokajała jedynie muzyka

47 Por. W. Kardys, *Szatan w Starym Testamencie oraz w judaizmie Drugiej Świątyni* (Studia Biblica Lublinensia 12; Lublin: Wydawnictwo KUL 2015) 146–149.

48 Obszernie na ten temat w publikacji: M Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii Hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2004).

49 Sam szatan, jakkolwiek pojawia się pod różnymi imionami i określeniami, w Qumran nie występuje zbyt często. Rdzeń שטן można znaleźć tylko w sześciu tekstach, i to w większości przypadków w znaczeniu rzeczownika pospolitego; por. W. Kardys, „The Figure of Satan (שטן) in Qumran Literature”, *QC* 25 (2017) 127–150.

50 Por. Kardys, *Szatan w Starym Testamencie*, 146.

51 Por. P.K. McCarter, „Evil Spirit of God”, *DDD*, 320. My też, mówiąc, że czynimy coś „w duchu pokory” czy „w duchu służby”, w podobny sposób wyrażamy naszą postawę, nie personifikujemy ducha.

52 James D.G. Dunn i Graham H. Twelftree, „Demon-Possession and Exorcism in the New Testament”, *Churchman* 94 [1980] 215 nazywają „ducha niezgody” mianem „emisariusza Jahwe”.

53 Por. Kardys, *Szatan w Starym Testamencie*, 146; J. Łach, *Księgi Samuela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy* (PST 4.1; Poznań – Warszawa: Pallottinum 1973) 207.

54 Widać tu symptom paranoi, depresji maniakalnej; por. P.K. McCarter, *I Samuel* (AB 8; New York: Doubleday 1980) 280–281.

55 Por. McCarter, „Evil Spirit of God”, 320.

wygrywana przez Dawida. Muzyka, jak mniemano w czasach starożytnych, ma w sobie jakąś tajemniczą moc, która może uspokajać, wzywać do walki, a także odpędzać złe duchy⁵⁶. Czyżby demon rzeczywiście opętał Saula, a dzięki Dawidowej grze na cytrze z niego uciekał? Merrill G. Greene uważa, że muzyka ta była swego rodzaju apotropaicznym rytuałem⁵⁷, a Ralph W. Klein pisze wprost, że zły duch poddawany był egzorcyzmom⁵⁸. Taka interpretacja nie wydaje się jednak uzasadniona. Podobnie jak uważa większość egzegetów, musimy stwierdzić, że w tejsze perykopie opisu egzorcyzmu nie ma.

Najbardziej sensownym wytłumaczeniem obecności „złego ducha” jest potraktowanie go na sposób metafory określającej nastroje przygnębienia, w jakie popadał Saul. A rola Boga jako tego, który zesłał „złego ducha”, ma uwypuklić prawdę, że Duch Jahwe (רוח יהוה; 1 Sm 10,6), jakim wcześniej został obdarowany władca (por. 10,10), a którego następnie Pan Go pozbawił (z powodu jego złego postępowania), został zastąpiony „duchem złym od Jahwe” (רוח רעה מאת יהוה)⁵⁹.

W dalszym poszukiwaniu רוח jako posłanej przez Boga osoby szkodzącej ludziom musimy sięgnąć do epizodu opisanego w 1 Krl 22,19–22. Jest to wizja proroka Micheasza, syna Jimli, opisująca scenę, jaka odbyła się w niebie. Bóg, ukazany jako król otoczony zastępami niebieskimi (jako dworzanami), zaproponował wysłanie któregoś z duchów z konkretną misją skierowaną przeciwko królowi Achabowi. Zgłosił się jeden ochotnik, który zaproponował: „Ja go zwiodę” (22,21), i zadeklarował, że stanie się „duchem kłamstwa” (רוח שקר) (22,22). W ten oto sposób wystąpił jako wysłannik Boga („Idź i tak uczyn!” – usłyszał; 22,22) realizujący Jego wolę. Nie wykonywał własnej misji, lecz działał tylko i wyłącznie w ramach prerogatyw udzielonych mu przez niebieskiego Władcę. Misję swoją wypełnił, szkodząc Achabowi. I chociaż różnie interpretuje się „ducha kłamstwa”⁶⁰, traktowanie go w sposób spersonalizowany – jako konkretnej nadprzyrodzonej istoty⁶¹ – wydaje się jak najbardziej uzasadnione.

„Duch kłamstwa” pozostaje w pełni posłuszny woli Jahwe (jakkolwiek Pete Kyle McCarter widzi w nim istotę częściowo niezależną od Niego⁶²) i wypełnia Jego rozkazy. Nigdzie nie jest określony przymiotnikiem „zły”, choć wyruszył, by zaszkodzić człowiekowi. Nie ma także mowy o potrzebie egzorcyzmu, skoro nic nie wskazuje na to, że posłaniec przekroczył granice swej szkodzącej działalności. „Duch kłamstwa” wydaje się być jedyną duchową istotą we wszystkich przywołanych wyżej przypadkach, w których użyto

56 Por. Łach, *Księgi Samuela*, 207.

57 Por. M.G. Greene, *Sectually Transmitted Demons. Categorizing the Apotropaic Dead Sea Scrolls* (Dys. McMaster University; Hamilton 2022) 39–40.

58 Por. R.W. Klein, *1 Samuel* (WBC 10; Dallas, TX: Nelson 1983) 167.

59 Zły duch służy w opowiadaniu jako uprzedmiotowienie opuszczenia Saula przez Jahwe, i to na zasadzie kontrastu; por. McCarter, „Evil Spirit of God”, 319.

60 Na przykład Fredrik Lindström traktuje „ducha kłamstwa” jako personifikację natchnienia prorockiego; por. Tengström – Fabry, רוּחַ rūah, 390.

61 Tak uważają: McCarter, „Evil Spirit of God”, 320; Kardyś, *Szatan w Starym Testamencie*, 146.

62 Por. McCarter, „Evil Spirit of God”, 320.

rzeczownika רוח, i jednocześnie najbliższą analogią do „ducha” pojawiającego się na kartach *Apokryfu Księgi Rodzaju* – choć, jak widać, analogią dalece niedoskonałą.

W Nowym Testamencie rzeczownik „duch” (greckie πνεῦμα) występuje wiele razy jako określenie złych istot szkodzących ludziom. Pojawia się on zarówno w liczbie pojedynczej (por. Mt 12,43; Mk 9,17; Łk 4,33), jak i mnogiej (por. Mt 12,45; Mk 3,11; Łk 10,20). Niekiedy nie towarzyszą mu żadne dookreślenia (występuje samo πνεῦμα, ale wiadomo, że chodzi o ducha „złego”; por. Mk 9,20; Łk 9,39) (5x). Częściej bywa wprost nazwany „złym” (πονηρόν; Łk 7,21; 8,2) (6x) lub „gorszym” (πονηρότερον; Mt 12,45; Łk 11,26) (2x); najczęściej towarzyszy mu przymiotnik „nieczysty” (ἀκαθάρτου; Mt 12,43; Mk 3,11; Łk 6,18) (23x); rzadziej inne dookreślenia przymiotnikowe lub rzeczownikowe (Mk 9,17) (6x). Na szczególną uwagę zasługują: „duch niemocy” (πνεῦμα ἀσθενείας), który spowodował chorobę kobiety (por. Łk 13,11), „duch niemy i głuchy” (ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα), będący przyczyną niesprawności zmysłowych człowieka (por. Mk 9,25; por. też 9,17), a także „duchy złe i słabości” (w dopełniaczu liczby mnogiej: πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν) w Łk 8,2. To ostatnie określenie koresponduje ze zwrotem מַכְשֵׁי וְנִדְרִיָּא w 1Q20^{ar} i też występuje w liczbie mnogiej.

Innym terminem, jaki w Nowym Testamencie odnosi się do złych duchów, jest rzeczownik „demon” (δαίμονιον). Występuje on 63 razy (w tym 20 razy w liczbie pojedynczej) i prawie zawsze odnosi się do złych duchów (Mt 7,22; 10,8; Mk 7,26.30; Łk 4,33; 10,17; J 7,20; 10,20 i in.; wyjątek stanowi Dz 17,18).

Złe duchy w różny sposób szkodzą swoim ofiarom. Z relacji ewangelicznych wiemy, że demon jest w stanie człowieka zranić, wrzucić w ogień i w wodę, miotać nim, przewracać na ziemię, próbować pozbawić życia (por. Mt 17,17; Mk 9,14–15; Łk 9,31). Potrafi też ofiarą targać (por. Mk 1,26), rzucać (por. Łk 4,35), porywać ją i wieźć na pustynię (por. 8,29). Szatan ma ponadto możliwość powodowania chorób natury somatycznej (por. 13,15)⁶³.

W Nowym Testamencie zbyt wiele jest przypadków, by je dokładnie analizować, ale podsumowując, należy zauważyć, że: (1) demony i złe duchy są sprawcami opętań i czasem chorób natury somatycznej (tak jak w 1Q20^{ar}); (2) w Nowym Testamencie nie ma mowy, że duchy zostały posłane przez Boga w celu szkodenia ludziom.

4. Egzorcyzm w 1Q20^{ar}

W niniejszym paragrafie przyjrzymy się przebiegowi egzorcyzmu opisanego w narracji 1Q20^{ar}. Najpierw zbadamy słownictwo związane z samym uwolnieniem faraona od jego dolegliwości, następnie zatrzymamy się nad rolą modlitwy i nałożenia rąk, wreszcie nad terminami opisującymi odegnanie złego ducha.

⁶³ Michał Wojciechowski („Healing or Exorcisms? Evil Spirits as Impersonal Powers in Gospels”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 7/4 [2014] 65–72) uważa, że w Ewangelii demony nie mają nic wspólnego z szatanem. Są to nieokreślone siły półboskie, czasem personifikowane. Egzorcyzmy są podobne do innych opisów uzdrowień i nie powinny być od nich oddzielane.

Hirqanos poprosił Abrama, aby ten przybył do faraona, pomodlił się za niego i wyciągnął ręce, tak aby przywrócić mu zdrowie. W opowiadaniu dwukrotnie pojawia się rdzeń **רפא** w znaczeniu „uzdrowić”, „wyleczyć”. W w. 19 występuje w relacji o mędrcach, magach i lekarzach egipskich, jakich polecono sprowadzić, aby uleczyli faraona (**לרפאותו**⁶⁴). Czasownik użyty w tej samej formie w w. 20 (w prośbie Hirqanosa) sugeruje, że cierpienie króla i jego dworzan miało charakter dolegliwości natury fizycznej. W takim samym znaczeniu należy rozumieć rdzeń **קם** / **קום**, za pomocą którego autor opisuje możliwość „powstania”, czyli powrotu króla do zdrowia i sam powrót (odpowiednio w w. 20 w formie **למקם**⁶⁵ i w w. 29 jako **אתקום**⁶⁶). Przywołuje on ideę stanięcia na nogi wyrażaną w grece za pomocą czasownika *ἀνίστημι*. Trzecim wreszcie rdzeniem opisującym pokonanie choroby jest **חי** („żyć”). Pojawia się on w narracji dwukrotnie w formie **ויהיה**⁶⁷ (ww. 22 i 23). Zawiera on ideę przeżycia w obliczu zagrożenia śmiercią i pokonania zarazy. W tym kontekście przyjmuje znaczenie „wyzdrowieć”⁶⁸.

Z treści apokryfu dowiadujemy się, że istnieją dwie czynności konieczne do pokonania demona, jakie ma wykonać egzorcysta: modlitwa i nałożenie rąk. Rdzeń **צלי** („modlić się”) pojawia się sześciokrotnie w naszym opowiadaniu. Jest to modlitwa Abrama po zabraniu Saraj na dwór faraona oraz w trakcie przeprowadzania egzorcyzmu (**צליה** – ww. 12 i 28 oraz **צלי** – w. 28), dalej modlitwa, o którą prosi Hirqanos (**הצלה** – w. 21), oraz modlitwa, o której wspomina Lot (**צליה** – w. 22 i **צלה** – w. 23). Analizując technikę egzorcyzmu w 1Q20^{ar}, zauważamy, że – obok mocy Boga – pojawia się egzorcysta, za którego pośrednictwem Bóg wypędza demona. Nacisk położony jest na modlitwę Abrama – bo on występuje jako ów egzorcysta. W przeciwieństwie do wielu pozabiblijnych przekazów dotyczących egzorcyzmów⁶⁹ zwraca uwagę fakt, że w naszym opowiadaniu nie ma żadnych zaklęć, amuletów, rytów magicznych, specjalnych słów czy ceremonii ani też prób kontrolowania bóstwa jako źródła mocy po to, aby egzorcyzm się powiódł⁷⁰. Modlitwa i wypowiedziane w jej trakcie na głos lub niewypowiedziane głośno słowa (oraz nałożenie rąk, o czym będzie mowa niżej)

64 Jest to *infinitivus constructus* koniugacji *paal* z sufiksem zaimkowym.

65 Jest to *infinitivus constructus* w koniugacji *paal*.

66 Jest to *perfectum* koniugacji *ittaphel*.

67 Jest to *imperfectum* trzecia osoba liczby pojedynczej.

68 Por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 301.

69 Motyw egzorcyzmu pojawia się w pismach qumrańskich. Esther Eshel (a jej opinię przywołuje Beate Ego) dokonała klasyfikacji opisów egzorcyzmów. Wśród różnych rodzajów wymienia dwie główne formy: (1) zaklęcia (które towarzyszą egzorcyzmom; por. 4Q560; 11Q11) oraz (2) hymny apotropaiczne (prośby skierowane do Boga o ochronę przed złymi duchami; por. 4Q560–4Q510; 4Q444; 6Q18); por. B. Ego, „The Figure of Abraham in the Genesis Apocryphon’s Re-narration of Gen 12:10–20”, *Qumran Cave 1 Revisited. Texts from Cave 1 Sixty Years After Their Discovery. Proceedings of the Sixth Meeting of the IOQS in Ljubljana* (red. D.K. Falk et al.) (STDJ 91; Leiden: Brill 2010) 240; o egzorcyzmach opisanych w poszczególnych utworach okresu Drugiej Świątyni por. A. Hauw, *The Function of Exorcism Stories in Mark’s Gospel* (Eugene, OR: Wipf & Stock 2019) 33–58.

70 W świecie starożytnym magia i teksty magiczne były wykorzystywane m.in. podczas egzorcyzmów, uzdrowień i do ochrony przed demonami, czego ślady można znaleźć także w pismach qumrańskich; por. P.S. Alexander, „Magic and Magical Texts”, *EDSS* I, 502.

stanowią jedyny środek wykorzystywany przez egzorcystę; przypomina w swym przekazie hymniczny egzorcyzm obecny w *Jub.* 10,3–6⁷¹.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden – jak się okazuje dość znaczący – szczegół. Z pism qumrańskich przebija przekonanie o związku między chorobą i grzechem⁷². Grzesznik powinien najpierw żałować za popełnione zło, następnie uzyskać przebaczenie, dopiero wtedy może liczyć na uzdrowienie. Uzdrowieniu fizycznemu towarzyszy uzdrowienie duchowe. W przypadku faraona aktu skruchy można się dopatrzeć w wyrzucie, jaki skierował on do Abrama: „Cóż mi uczynił? Dlaczego mówiłeś do mnie: «ona jest moją siostrą», podczas gdy była twoją żoną? Dlatego wziąłem ją sobie za żonę. Oto twoja żona! Zabierz ją sobie; idź, wyjedź ze wszystkich prowincji Egiptu” (ww. 26–28). Wyznaje przez to, że czyn, jakiego dopuścił się (lub zamierzał się dopuścić), wynikał z jego niewiedzy. Nie miał bowiem świadomości, że Saraj – wbrew słowom Abrama – nie była jego siostrą, lecz żoną. Nieświadomy grzech musiał najpierw zostać odpuszczony, aby potem można było przegnać złego ducha i przezwyciężyć dolegliwości. Tę rolę spełniła modlitwa Abrama⁷³ zanoszona do Boga za „prześladowcę” (מַרְדָּפָא – w. 28) – bo takim mianem określono faraona⁷⁴.

Drugą czynnością wykonywaną podczas przeprowadzania egzorcyzmu było nałożenie rąk na ofiarę demonicznego zniewolenia. Wyraża ją rdzeń סמך („nałożyć”) oraz rzeczownik יד („ręka”), a także przyimek על („na”). Zwrot ten pojawia się najpierw w prośbie Hirqanosa skierowanej do Abrama (w tej samej, w której błaga o modlitwę) (סמכה⁷⁵ – w. 22), a następnie w relacji patriarchy podczas dokonywania egzorcyzmu (סמכוך⁷⁶ – w. 29). Obok modlitwy to właśnie nałożenie rąk w geście epiklezy stanowi czynność towarzyszącą przebiegowi egzorcyzmu.

Czynność oddalenia się złego ducha (a więc zakończenia zarazy i powrotu faraona do zdrowia) wyraża albo zwykły czasownik ruchu (יורד [„odejść”) – w. 26), albo znamieny,

71 Por. E. Rac, *‘Thy Kingdom Come.’ A Theological Analysis of the Methodology of Exorcisms in the Gospel According to Luke* (Dys. Edinburgh Theological Seminary; Edinburgh 2019) 21; G.H. Twelftree, *Jesus the Exorcist. A History of Religious Study* (Dys. University of Nottingham; Nottingham 1981) 44–45. We wskazanym fragmencie *Księgi Jubileuszów*, Apokryfy Starego Testamentu (red. R. Rubinkiewicz) (PSBib; Warszawa: Vocatio 1999) 281.

72 Eric Sorensen (*Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity* [WUNT 2.157; Tübingen 2002] 20–29), badając wpływ demonów/złych bogów na wywoływanie chorób i nieszczęść w wierzeniach Mezopotamii i Persji oraz na egzorcyzmy Nowego Testamentu i judaizmu, podaje trzy przyczyny cierpień, jakich są one źródłem. Pierwsze z nich to przestępstwo człowieka, z którym niekiedy wiąże się obraza bóstwa. Występuje tu powiązanie między grzechem człowieka a atakiem złego ducha czy boga. Inne przyczyny to inicjatywa samych demonów oraz działanie złośliwych czarowników. W każdym przypadku pojawia się człowiek mediator/uzdrowiciel, którego możemy nazwać „egzorcystą” – w naszym przypadku funkcję tę pełni Abraham.

73 Mająca charakter przebłagalny, ekspiacyjny.

74 Podobny przypadek znajdujemy w modlitwie Nabonida. O związku między grzechem a chorobą oraz przebaczeniem grzechu a uzdrowieniem zob. Wise, „Healing”, 336–337.

75 Jest to *perfectum*.

76 Jest to *imperfectum*.

jak się okaże, czasownik *נער*. Oznacza on „zgromić”, „nakazać opuszczenie”, „wygnać”. Rdzeń *נער* nie oznacza zwykłego „opuszczenia”, „odejścia” złego ducha, skoro podstawowym jego znaczeniem jest „zgromić”; zawiera ideę przepędzenia demona, i to z krzykiem⁷⁷, z czasem przybrał znaczenie „wypędzać”, „wyganiać”, „wyrzucać” kogoś⁷⁸, a nawet „egzorcyzmować”⁷⁹. W takiej roli funkcjonuje w starożytnych aramejskich tekstach z zaklęciami magicznymi. Rdzeń *נער* pojawia się też w innych pismach qumrańskich, zarówno tych napisanych po aramejsku, jak i w hebrajskich⁸⁰.

Rdzeń *נער* pojawia się dwukrotnie w naszym opowiadaniu (i ani razu poza nim w 1Q20^{ar}): w w. 28 faraon zwraca się do Abrama z prośbą o modlitwę, aby zły duch „został wypędzony” od niego (*וַתַּחַנְנֵהוּ*)⁸¹ w połączeniu z przyimkiem i sufiksem zaimkowym *מֵנַח* – „od nas”), a w w. 29 sam Abram stwierdza, że zły duch „został wypędzony” (*וַתַּחַנְנֵהוּ*)⁸² oraz zaimek i sufiks (*מֵנַח*). W obu przypadkach zostały użyte koniugacje biernie, tzn. że duch jawi się jako gramatyczny podmiot bycia wypędzonym⁸³. Niektórzy badacze na tej podstawie sugerują, że rola Abrama sprowadza się jedynie do modlitwy o Bożą interwencję. Nie jest on zatem, ich zdaniem, egzorcystą, a jedynie pośrednikiem, dzięki którego modlitwie to Bóg sam (i tylko On) dokonuje egzorcyzmu. On jest wykonawcą czynności wygnania złego ducha, choć na poziomie gramatycznym podmiotem pozostaje sam duch⁸⁴.

5. Egzorcyzmy w Biblii

W kolejnym kroku analiz należy przejść do tekstów biblijnych, aby odnaleźć w nich wskazane wyżej elementy. Najpierw zajmiemy się powiązaniem choroby z działaniem złego ducha oraz modlitwą o jej ustanie. Pierwszym przypadkiem, jaki zapewne najpierw przychodzi na

77 Czasownik ma znaczenie onomatopeiczne i naśladuje dźwięk dzikiego zwierzęcia, które warczy, przepędzając inne zwierzęta (por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 212, przyp. 267). Do podobnego wniosku doszedł A.A. Macintosh („A Consideration of Hebrew *נער*”, *VT* 19 [1963] 471–479), analizując analogiczne terminy w innych starożytnych językach: etiopskim, arabskim, aramejskim i syryjskim; por. S.C. Reif, „A Note on *נער*”, *VT* 21 (1971) 241–244.

78 Por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 211.

79 Por. Wise, „Healing”, 336; Jan Joosten („The Verb *נער* ‘to Exorcize’ in Qumran Aramaic and Beyond”, *DSD* 21/3 [2014] 347–355) uważa, że czasownik *נער* w 1Q20^{ar} przybrał znaczenie „egzorcyzmować” na podstawie jego użycia w Za 3,2 oraz posługiwania się nim podczas przeprowadzania egzorcyzmów.

80 Por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 211–212.

81 Jest to 3 osoba rodzaju żeńskiego w koniugacji *ithpeel* czasu *imperfectum*.

82 Jest to 3 osoba rodzaju żeńskiego w koniugacji *ithpeel* czasu *perfectum*.

83 Strona bierna w w. 28 pojawia się również w przekładach Muchowskiego („aby został odwołany”) i Troniny („aby był odpędzony”), a w w. 29 tylko u tego pierwszego („został odwołany”), podczas gdy Tronina (*Wokół Biblii w Qumman*, 104) tłumaczy w stronie czynnej („zły [duch] go opuścił”); por. Muchowski, *Rękopisy*, 16.

84 Todd Klutz (*The Exorcism Stories in Luke – Acts. A Sociostylistic Reading* [SNTSMS 120; New York: Cambridge University Press 2004] 193) zwraca uwagę, że Abram nie wypowiada słów zgromienia złego ducha (w przeciwieństwie do egzorcyzmów dokonywanych przez Jezusa). Większość badaczy określa jednak czynność Abrama mianem egzorcyzmu; por. m.in.: T.W. Proctor, *Rulers of the Air: Demonic Bodies and the Making of the Ancient Christian Cosmos* (Dys. University of North Carolina; Chapel Hill, NC 2017) 44; Tronina, *Wokół Biblii w Qumman*, 145.

myśl, jest „trąd złośliwy” (שחין רע), którym szatan obsypał Hioba (por. Hi 2,7). Jest to efekt działania przeciwnika, który wcześniej zjawił się wraz z „synami Bożymi” przed obliczem Jahwe i dwukrotnie rozmawiał z Nim o Hiobie. Podał w wątpliwość motywację sprawiedliwego bohatera i po złożeniu propozycji, uzyskał od Wszechmogącego przyzwolenie na dokonanie dwóch drastycznych prób. W ramach drugiej z nich pozbawił Hioba zdrowia. W tym przypadku choroba ewidentnie powiązana jest z demonicznym działaniem⁸⁵ i pojawia się bez winy zaatakowanego człowieka. Brakuje tu motywu modlitwy jako środka prowadzącego do uzdrowienia.

Modlitwy nie zabrakło natomiast w przypadku nękaných przez złego ducha Asmodeusza bohaterów Księgi Tobiasza. Swe modły zanosił do Pana zarówno Tobiasz (por. 3,26), jak i Sara (por. 3,11–15), i – jak informuje narrator – zostały one wysłuchane (por. 3,16). Następnie „został posłany Rafał, aby uleczyć obydwójce: Tobiasza, aby mu zdjąć bielmo z oczu, tak, aby oczyma swymi znowu oglądał światło Boże, i Sarę, córkę Raguela, aby ją dać Tobiaszowi, synowi Tobiasza, za żonę i odpędzić od niej złego ducha Asmodeusza” (3,17). Tenże demon zabijał kolejnych mężów kobiety podczas nocy poślubnej. Rafał obiecał przyjść jej i Tobiaszowi z pomocą. Przed dokonaniem egzorcyzmu polecił, by oboje modlili się i pościli podczas czynności przepędzania złego ducha (to już kolejna modlitwa; por. 6,18). W przeciwieństwie do opowiadania w 1Q20^{ar} nie ma tu egzorcysty (sam pan młody miał przepędzić Asmodeusza) ani osoby opętanej. Także zastosowane praktyki (położenie wątroby ryby i serca na rozżarzonych do kadzenia węglach mające wywołać zapach, który przepędzi demona; por. Tb 6,17) odbiegają od czynności wykonanych przez Abrama. Nie tu zatem należy szukać analogii do naszego apokryficznego opowiadania.

O roli modlitwy jako środka koniecznego do wyrzucenia złego ducha dowiadujemy się z ewangelicznego epizodu o chłopcu chorym na epilepsję (Mt 17,14–21). Uczniowie Jezusa nie zdołali uwolnić opętanego młodzieńca od działania złego ducha, a kiedy zapytali Mistrza, dlaczego tak się stało, usłyszeli, że zabrakło im wiary (por. 17,10) oraz że: „Ten rodzaj złych duchów wyrzuca się tylko modlitwą i postem” (17,21). Wskazany tu przypadek jest jednym z kilku przykładów, gdy przyczyn dolegliwości fizycznych upatruje się w działaniu złego ducha. Podobnie o uzdrowionej kobiecie, która chodziła przez kilkanaście lat pochyłona, Jezus powiedział, że to szatan trzymał ją „na uwięzi” (por. Łk 13,16). Wypędzenie złego ducha w Łukasowym opisie uratowania epileptyka zostało określone jako uzdrowienie. Jezus „uzdrowił” chłopca (ἰάσατο od ἰάομαι; Łk 9,42). Również opętanego, który stracił wzrok i głos, Pan „wyleczył”, przywracając mu sprawność oczu i mowy (czasownik ἐθεράπευσεν od θεράπεύω; Mt 12,22). Tenże czasownik pojawia się również w odniesieniu do egzorcyzmu w Łk 6,18. We wskazanych wyżej przypadkach, podobnie jak w 1Q20^{ar}, demoniczne dręczenie przybrało formę dolegliwości natury fizycznej, a egzorcyzm przywrócił sprawność choremu/opętanemu.

⁸⁵ Żona Hioba i jego przyjaciele, zgodnie z zasadą retrybucji, byli przekonani, że bohater musiał grzechem obrazić Boga, a nieszczęścia, które nań spadły (w tym utrata zdrowia), są wyrazem Bożej kary. Pojawia się tu zatem motyw przyznania się do winy, który jest warunkiem powrotu do zdrowia.

Druga czynność w ramach przeprowadzanego egzorcyzmu w 1Q20^{ar}, czyli gest nałożenia na faraona rąk przez Abrama, nie znajduje żadnych analogii w tekstach Starego Testamentu w kontekście uzdrowienia⁸⁶ czy egzorcyzmu⁸⁷ i stanowi bodaj najstarszy tego typu opis w całej literaturze żydowskiej⁸⁸. W hebrajszczyźnie biblijnej pojawia się co prawda czasownik סָמַךְ („nałożyć”) oraz rzeczownik יָד („ręka”, wraz z przymikiem עַל), ale w zupełnie innych sytuacjach. Jakąś daleką analogią może być ryt stosowany w Dniu Przebłagania, kiedy to arcykapłan nakładał ręce na kozła, symbolicznie wylewając na niego grzechy ludu; następnie zwierzę było wypędzane na pustynię i przekazywane demonowi Azazelowi (por. Lb 16,21). Nie jest to jednak ceremonia egzorcyzmu, jakkolwiek motyw grzechu i złego ducha się pojawia.

W Nowym Testamencie jest jeden analogiczny fragment odpowiadający naszemu apokryfowi: opowiadanie o dokonanej w szabat uzdrowieniu wspomnianej już wyżej pochylonej kobiety (por. Łk 13,10–17). W w. 13 ewangelista wzmiankuje, że Jezus „położył na niej ręce” (ἐπέθηκεν αὐτῇ τὰς χεῖρας)⁸⁹. Połączenie czasownika ἐπιτίθημι z rzeczownikiem χεῖρ pojawia się wielokrotnie jako gest towarzyszący cudownym uzdrowieniom chorych, dokonywanym przez Jezusa (por. Mt 8,3; 9,18; Mk 1,31; 5,23; 6,5; Łk 4,40; 5,13 i in.), ale nigdy już więcej w kontekście działania złego ducha czy opętania. W tych ostatnich przypadkach Pan gestów nie wykonywał. Wypowiadał natomiast słowa gromienia i nakazu, czego brakuje w 1Q20^{ar}.

Naszą uwagę powinien zwrócić czasownik גָּעַר, który pojawia się 14 razy na kartach Starego Testamentu. Szczególnie istotny dla naszego tematu jest fragment Za 3,1–5. Podczas niebieskiego sądu, gdzie Jahwe jawi się jako Sędzia, w miejscu oskarżonego postawiono arcykapłana Jozuego. Nie wiemy, co było przedmiotem oskarżenia⁹⁰, ale znamy tożsamość oskarżyciela: jest nim szatan (הַשָּׂטָן). Tenże usłyszał następujące słowa: „Niech cię zgromi Jahwe, szatanie, niech cię zgromi Jahwe, który wybrał Jeruzalem” (3,2). W zdaniu tym dwukrotnie pojawia się czasownik גָּעַר, i to w tej samej formie – גָּעַר⁹¹. Rdzeń גָּעַר zawiera w sobie ideę nagany, krzyku, reprimendy. Oznacza „zarzucać” coś komuś, „ganić” kogoś⁹². Poza trzema wyjątkami jego występowania w Biblii Hebrajskiej (Rdz 37,10; Rt 2,16; Jr 29,27) to sam Bóg jest podmiotem czasownika גָּעַר⁹³. Wszechmogący gromi (lub zapowiada, że zgromi) pogan (por. Ps 9,6), dzikie zwierzęta (por. 68,31), pyszałków (por. 119,21) i innych

86 Nie licząc greckiego tekstu z 2 Krl 5,11, gdzie w tekście hebrajskim pojawia się gest „kołysania” nad dotkniętym trądem Naamanem, a w Septuagincie mowa jest: ἐπιθήσει τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τὸν τόπον („nałoży swą rękę nad miejscem [chorym]”).

87 Więcej o tym Mackay, „Abraham in Egypt”, 436–440.

88 Por. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 45.

89 O wzajemnej relacji Lukaszowego opowiadania i 1Q20^{ar} w G.J. Brooke, „Aramaic Traditions from the Qumran Caves and the Palestinian Sources for Part of Luke’s Special Material”, *Vision, Narrative, and Wisdom in the Aramaic Texts from Qumran. Essays from the Copenhagen Symposium, 14–15 August, 2017* (red. M. Bundvad – K. Siegmund) (Leiden – Boston: Brill 2020) 212–215.

90 Por. Kardys, *Szatan w Starym Testamencie*, 167–173.

91 Jest to *qal imperfectum* w funkcji *jussivum*.

92 Por. KBL, I, 189.

93 Jest to antropopatycznie wyrażone uczucie Boga; por. A. Caquot, „גָּעַר גָּעַר”, *TDOT* III, 50–51.

ludzi (por. Ml 2,3) oraz szkodniki polne (por. 3,11), a przede wszystkim morskie wody (por. Ps 106,9; Iz 17,13; Na 1,4). To na te wody należy zwrócić uwagę, bo mogą one odbijać znane ze starożytnych mitologii przekonanie o ich powiązaniu z działaniem złych mocy, demonów lub bóstw kojarzonych z niszczycielską aktywnością⁹⁴. Za pomocą czasownika נָעַר manifestuje się Boży gniew pełen grózb⁹⁵. W zetknięciu z nim „ofiara” nie ma najmniejszych szans, aby się ostać.

Greckim odpowiednikiem rdzenia נָעַר jest czasownik ἐπιτιμάω. Pojawia się on sześciokrotnie w miejscach, gdzie czytamy o egzorcyzmach dokonywanych przez Jezusa. Pan nakazuje demonom, aby wyszły z epileptyka (por. Mt 17,18; Mk 9,25; Łk 9,42), z opętanego przez ducha nieczystego w synagodze w Kafarnaum (por. Mk 1,25; Łk 4,35) oraz ze wspomnianych zbiorowo opętanych (por. Łk 4,41). Co ciekawe, również do gorączki, jaka trawiła teściową Piotra, Jezus zwraca się tak, jak to byłby zły duch, i nakazuje jej opuścić ciało chorej (por. 4,39). Wspomniano wyżej gromienie przez Jahwe morza, także (być może) jako siedliska złych mocy. Podobnie Jezus uspokajał wichry i wody, o czym ewangelści pisali, używając czasownika ἐπιτιμάω (por. Mt 8,26; Mk 4,39; Łk 8,24). Jeszcze w trzech innych miejscach pojawia się czasownik ἐπιτιμάω w połączeniu z siłami demonicznymi: (1) kiedy złe duchy proklamowały tożsamość Mesjasza, On nakazywał im milczenie (por. Mk 3,12)⁹⁶; (2) Piotr próbujący pouczać Nauczyciela, dostał od Niego reprimendę i usłyszał słowa: „Zejdź mi z oczu, szatanie” (Mk 8,33); (3) w Liście św. Judy pojawia się zwrot skierowany do diabła, podobny do tego, o jakim była mowa w Za 3,2: „Pan niech cię skarci!” (ἐπιτιμήσαι σοι κύριος⁹⁷).

Zakończenie

Porównując opowiadanie o nękanii faraona i jego dworzan przez złego ducha oraz przebieg egzorcyzmu, który miał ich uzdrowić, z przekazami demonologii biblijnej, możemy dostrzec zarówno szereg podobieństw i analogii, jak i znaczących różnic. W Starym Testamencie znamy przypadki, kiedy to Bóg posyłał aniołów, którzy mieli zaszkodzić ludziom, nie tylko w ramach kary. Najbardziej sztandarowym (i korespondującym z 1Q20^{ar}) przypadkiem jest „duch kłamstwa”, który został wysłany, aby zwieść króla Achaba. Podobnie szatan z prologu Księgi Hioba (być może będący aniołem współtworzącym dwór Jahwe) przeprowadził dwie serie ataków na tytułowego bohatera, w tym także pozbawił go zdrowia. O ile Ahab został przez Pana słusznie ukarany, o tyle Hiob na karę nie zasłużył, stał się jedynie ofiarą testu mającego zweryfikować prawość jego postępowania. „Duch zarazy”, jaki dotknął faraona, miał być odpowiedzią na jego zły postępek (przetrzymywanie Sary na dworze królewskim). Dopiero próba ukazania winy (uświadomienie sobie popełnionego

⁹⁴ Jest to tzw. *combat myth*.

⁹⁵ Por. Kardys, *Szatan w Starym Testamencie*, 165–166.

⁹⁶ Jest to tzw. sekret mesjański.

⁹⁷ Jest to *optativus*.

zła i modlitwa o przebaczenie dla prześladowcy) zdecydowała o skuteczności egzorcyzmu. Nie można wreszcie nie zauważyć połączenia choroby z działaniem złego ducha. To, co wybrzmiewa z apokryfu, koresponduje z *casusem* Hioba oraz z przypadkiem pochylonej kobiety z Ewangelii.

Sam przebieg egzorcyzmu może zaskakiwać. Pierwszym jego etapem jest modlitwa. O modlitwie poprzedzającej przepędzenie złego ducha (Asmodeusza) czytamy zarówno na kartach Księgi Tobiasza, jak i w Ewangelii (gdzie połączona jest z koniecznością postu). W tym kontekście nie dziwi nas modlitwa Abrama w intencji faraona. Druga czynność, czyli nałożenie rąk na chorego, nie znajduje analogii demonologicznych w Biblii Hebrajskiej, a w Nowym Testamencie koresponduje jedynie z uzdrowieniem pochylonej kobiety, jakkolwiek jest to opis cudownego przywracania zdrowia, nie zaś egzorcyzmu. A sam egzorcyzm opisany w Księdze Tobiasza, jedyny w Starym Testamencie, różni się zdecydowanie od tego, o którym czytamy w 1Q20^{ar} (choćby ze względu na zastosowanie praktyk quasi-magicznych). Także egzorcyzmy dokonywane przez Jezusa miały inny przebieg. Nie towarzyszyły im żadne gesty, lecz surowe słowa. Jednym z tych słów było hebrajskie נִעַר, które pojawia się dwukrotnie w apokryfie, a jego demonologicznym źródłem jest Księga Zachariasza. Ostra reprymenda dana szatanowi przez Jahwe sprawiła, że czasownik stał się niemal *terminus technicus* w opisach egzorcyzmów i jako taki w greckiej formie ἐπιτιμῶν przeszedł do Nowego Testamentu.

Biorąc pod uwagę wszystkie podobieństwa między opisem egzorcyzmu w *Apokryfie Księgi Rodzaju* a demonologicznymi treściami zawartymi w Biblii, możemy dojść do dwóch finalnych wniosków: (1) egzorcyzm dokonany przez Abrama częściowo wpisuje się w nurt biblijny, częściowo pozostaje oryginalny i od niego niezależny; (2) być może opowiadanie zawarte w 1Q20^{ar} należy traktować jako pośredni etap w rozwoju demonologii starożytnego Izraela i swoisty pomost między dość powściągliwym przekazem na ten temat w Starym Testamencie a mocno rozwiniętą nauką o złych duchach w Nowym.

Bibliografia

- Alexander, P.S., „Magic and Magical Texts”, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (red. L.H. Schiffman – J.C. VanderKam) (New York: Oxford University Press 2000) I, 502–504.
- Bernstein, M.J., *Reading and Re-Reading Scripture at Qumran* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 107; Leiden – Boston: Brill 2013) I.
- Brooke, G.J., „Aramaic Traditions from the Qumran Caves and the Palestinian Sources for Part of Luke’s Special Material”, *Vision, Narrative, and Wisdom in the Aramaic Texts from Qumran. Essays from the Copenhagen Symposium, 14–15 August, 2017* (red. M. Bundvad – K. Siegmund) (Leiden – Boston: Brill 2020) 203–220.
- Caquot, A., „נִעַר gār”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1979) III, 49–53.

- Docherty, S., „Abraham in Rewritten Scripture”, *Abraham in Jewish and Early Christian Literature* (red. S.A. Adams – Z. Domoney-Lytle) (Library of Second Temple Studies 93; London et al.: Clark 2019) 59–74.
- Dunn, J.D.G. – Twelftree, G.H., „Demon-Possession and Exorcism in the New Testament”, *Churchman* 94 (1980) 210–225.
- Ego, B., „The Figure of Abraham in the Genesis Apocryphon’s Re-narration of Gen 12:10–20”, *Qumran Cave 1 Revisited. Texts from Cave 1 Sixty Years After Their Discovery. Proceedings of the Sixth Meeting of the IOQS in Ljubljana* (red. D.K. Falk et al.) (Studies on the Texts of the Desert of Judah 91; Leiden: Brill 2010) 233–246.
- Falk, D.K., *The Parabiblical Texts. Strategies for Extending the Scriptures among the Dead Sea Scrolls* (Library of Second Temple Studies 63; London: Clark 2007).
- Fitzmyer, J.A., *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20). A Commentary* (Biblica et Orientalia 18B; Roma: Pontificio Istituto Biblico 2004).
- Fröhlich, I., „Medicine and Magic in Genesis Apocryphon. Ideas on Human Conception and Its Hindrances”, *Revue de Qumran* 25/2 (2011) 177–198.
- García Martínez, F. – Tigheelaar, E.J.C., *The Dead Sea Scrolls. Study Edition* (Leiden – New York – Köln: Brill 1999).
- Greene, M.G., *Sectually Transmitted Demons. Categorizing the Apotropaic Dead Sea Scrolls* (Dys. McMaster University; Hamilton 2022).
- Hauw, A., *The Function of Exorcism Stories in Mark’s Gospel* (Eugene, OR: Wipf & Stock 2019).
- Joosten, J., „The Verb גִּזַּר ‘to Exorcize’ in Qumran Aramaic and Beyond”, *Dead Sea Discoveries. Aramaic Literature and Language in the Dead Sea Scrolls* 21/3 (2014) 347–355.
- Kardys, W., *Szatan w Starym Testamencie oraz w judaizmie Drugiej Świątyni* (Studia Biblica Lublinensia 12; Lublin: Wydawnictwo KUL 2015).
- Kardys, W., „The Figure of Satan (שָׂטָן) in Qumran Literature”, *The Qumran Chronicle* 25 (2017) 127–150.
- Klein, R.W., *1 Samuel* (Word Biblical Commentary 10; Dallas, TX: Nelson 1983).
- Klutz, T., *The Exorcism Stories in Luke – Acts. A Sociostylistic Reading* (Society for New Testament Studies Monograph Series 120; New York: Cambridge University Press 2004).
- Koehler, L. – Baumgartner, W. – Stamm, J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio 2008) I–II (= KBL).
- Kondracki, A., „Księga Jubileuszów”, *Apokryfy Starego Testamentu* (red. R. Rubinkiewicz) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio 1999) 262–342.
- Łach, J., *Księgi Samuela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu 4.1; Poznań – Warszawa: Pallottinum 1973).
- Machiela, D.A., *The Dead Sea Genesis Apocryphon. A New Text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13–17* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 79; Leiden – Boston: Brill 2009).
- Machiela, D.A., „Genesis Apocryphon (1QapGen)”, *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (red. H.-J. Klauck et al.) (Berlin: de Gruyter 2014) IX, 1143–1147.
- Macintosh, A.A., „A Consideration of Hebrew גִּזַּר”, *Vetus Testamentum* 19 (1963) 471–479.
- Mackay, T.W., „Abraham in Egypt. A Collation of Evidence for the Case of the Missing Wife”, *Brigham Young University* 10/4 (1970) 429–440.
- McCarter, P.K., *1 Samuel* (Anchor Bible 8; New York: Doubleday 1980).
- McCarter, P.K., „Evil Spirit of God”, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, wyd. 2 (red. K. van der Toorn – B. Becking – P.W. van der Horst) (Leiden – Boston – Köln: Brill 1999) 319–320.

- Mędala, S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej* (Kraków: Enigma Press 1994).
- Muchowski, P., *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego* (Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu 7; Kraków: Enigma Press 2000).
- Muchowski, P., *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada* (Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu 5; Kraków: Enigma Press 1996).
- Münnich, M., *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii Hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2004).
- Parchem, M., „Księga Rodzaju 12–50 w Qumran. Interpretacja opowiadań o patriarchach w wybranych tekstach z Pustyni Judzkiej”, *Collectanea Theologica* 88/4 (2018) 139–162.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* [Biblia Tysiąclecia], wyd. 5 (red. A. Jankowski – L.R. Stachowiak – K. Romaniuk) (Poznań: Pallottinum 2000) (= BT^s).
- Proctor, T.W., *Rulers of the Air. Demonic Bodies and the Making of the Ancient Christian Cosmos* (Dys. University of North Carolina; Chapel Hill, NC 2017).
- Rac, E., *‘Thy Kingdom Come.’ A Theological Analysis of the Methodology of Exorcisms in the Gospel According to Luke* (Dys. Edinburgh Theological Seminary; Edinburgh 2019).
- Reif, S.C., „A Note on נֶזֶר”, *Vetus Testamentum* 21 (1971) 241–244.
- van Ruiten, J., *Abraham in the Book of Jubilees. The Rewriting of Genesis 11:26–25:10 in the Book of Jubilees 11:14–23:8* (Leiden – Boston: Brill 2012).
- Sorensen, E., *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.157; Tübingen: Mohr Siebeck 2002).
- Stefaniak, L., „Apokryf aramejski Księgi Rodzaju”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 10 (1957) 445–451.
- Tengström, S. – Fabry, H.-J., „רִיחַ rūḥ”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2004) XIII, 365–402.
- Tronina, A., *Wokół Biblii w Qumran. Od targumu (11Q10) do midraszu (1Q20)* (Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu 15; Kraków: Enigma Press 2012).
- Twelftree, G.H., *Jesus the Exorcist. A History of Religious Study* (Dys. University of Nottingham; Nottingham 1981).
- White Crawford, S., „The Rewritten Bible at Qumran”, *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls* (red. J.H. Charlesworth) (Waco, TX: Baylor University Press 2006) 131–147.
- Wise, M.O., „Healing”, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (red. L.H. Schiffman – J.C. VanderKam) (New York: Oxford University Press 2000) I, 336–338.
- Wojciechowski, M., „Healing or Exorcisms? Evil Spirits as Impersonal Powers in Gospels”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 7/4 (2014) 65–76.