

Ks. HENRYK DRAWNEL SDB

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

**NAUCZANIE I TOŻSAMOŚĆ UPADŁYCH ANIOŁÓW
W KSIĘDZE CZUWAJĄCYCH
W KONTEKŚCIE RELIGIJNYM I SPOŁECZNYM
BABILONII OKRESU PERSKIEGO I HELLENISTYCZNEGO¹**

TEACHING AND IDENTITY OF THE FALLEN ANGELS
IN THE *BOOK OF WATCHERS*
INTERPRETED IN THE RELIGIOUS AND SOCIAL CONTEXT
OF PERSIAN AND HELLENISTIC BABYLONIA

ABSTRACT: During the Persian and Hellenistic periods in Babylonia, the cuneiform culture moved into the temple precincts and stayed there until the extinction of cuneiform writing. The priestly groups of *āšipu*, or incantation priests, and *kalû*, or lamentation priests, became the main bearers of cuneiform writing and culture, astronomy, astrology and mathematics included. The influence of Late Babylonian culture on Jewish tradition is palpable in the Enochic texts and in the *Visions of Levi* (so-called *Aramaic Levi*) in the following texts: Aramaic versions of the lexical lists (*VLev* 32a–36), lunar visibility periods (4Q208 and 4Q209), and the general characterization of Babylonian magic and divination (*1 En* 8:3; 4Q201 frg. 1 4; 4Q202 frg. 1 3). The list of sciences taught by the Watchers in *1 En* 8:3 closely corresponds to what we know today about the profession of the Babylonian *āšipu*. Such an influence together with the critical attitude towards the *āšipu* disguised as Watchers is most probably due to the Jewish appropriation of the Aramaic version of Babylonian scholarship; it is not certain how the appropriation occurred, although the intermediary of the Aramaic scribes, *sepīru*, might be assumed. There are no historical accounts to prove that the Jewish scribes in Babylonia were trained in the highly sophisticated and profoundly specialized areas of cuneiform scholarly literature.

SŁOWA-KLUCZE: *Księga Czuwających*, upadli aniołowie, Babilonia

KEYWORDS: *the Book of the Watchers*, fallen angels, Babylonia

Pierwsza Księga Henocha jest apokryfem Starego Testamentu o charakterze apokalipsy, który zachował się w całości jedynie w języku staroetiopskim.

¹ Poniższe studium jest spolszczoną i nieco przepracowaną wersją mojego artykułu, który ukazał się w języku angielskim w „Revue de Qumran” w roku 2010.

Odkrycia w Qumran pozwoliły jednak ustalić, że językiem oryginalnym, w którym ta księga powstała jest język aramejski. Najstarsze manuskrypty z Qumran pochodzą z III w. przed Chr., księga ta jest więc z pewnością najstarszym apokryfem Starego Testamentu, przechowującym tradycje apokaliptyczne sięgające początku żydowskiej literatury apokaliptycznej w Izraelu. Dzieli się ona na pięć odrębnych części, z których każda ma swoją złożoną historię redakcji: *Księga Czuwających* (rozd. 1–5; 6–36), *Księga Przypowieści* (37–71), *Księga Astronomiczna* (72–82), *Księga Snów* (rozd. 83–90) oraz *List Henocha* (rozd. 91–105; 106–108). Pierwsza część księgi w rozdz. 6–11 zawiera mit o upadłych aniołach, który jest elementem wyróżniającym literaturę *Pierwszej Księgi Henocha*. Mit ten przypisuje początek zła na świecie aniołom określanym jako „czuwający”, którzy zstępują na szczyt góry Hermon z nieba, wiążą się przysięgą, oraz wchodzą w związki seksualne z kobietami, z których to rodzą się giganci, przyczyna przemocy i rozlewu ludzkiej krwi na ziemi. Aniołowie czuwający ponadto przekazują ludzkości wiedzę dotyczącą wytapiania metali, magii oraz astrologii. Prawzory na których opierali się pisarze żydowscy w kompozycji tego mitu szukane są przez współczesnych naukowców w mitologii greckiej², zwłaszcza w micie o Prometeuszu³. Niniejszy artykuł skupia się na analizie aramejskich terminów zawartych w 1 Hen 8,3, które tworzą listę dziedzin wiedzy przekazanej przez aniołów czuwających ludzkości. Analiza ta wykazuje, że lista aramejska jest silnie powiązana z kulturą i religią Babilonii okresu perskiego i hellenistycznego. Wydaje się więc, że mit o upadłych aniołach jest żydowską reakcją na politeistyczną kulturę i religię starożytnej Babilonii, a upadłych aniołów należy identyfikować z głównymi nosicielami i nauczycielami tejże kultury.

Począwszy od końca XIX w. naukowcy wskazują na silne powiązania kulturowe i religijne pomiędzy niektórymi tekstami żydowskimi a starożytną Babilonią. Adaptacja w *Aramejskiej Księdze Astronomicznej* schematycznej astronomii wzorującej się na tekstach pisma klinowego jest jednym z elementów wskazujących na powiązanie i wpływ babilońskiej kultury na religijne tradycje żydowskie⁴. Inny przykład to aramejskie *Wizje Lewiego*, zwykle datowane na wczesny okres hellenistyczny, które jednoznacznie wykazują podobieństwo do babilońskiego *Listenwissenschaft*, podstawowego narzędzia w kształceniu pisarzy w Mezopotamii we wszystkich okresach jej historii⁵.

² P.D. Hanson, *Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6–11*, „Journal of Biblical Literature” 96 (1977), s. 195–233.

³ G.W.E. Nickelsburg, *Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6–11*, „Journal of Biblical Literature” 96 (1977), s. 383–405.

⁴ Por. H. Drawnel, *Moon Computation in the ‘Aramaic Astronomical Book’*. „Revue de Qumran” 23 (2007), s. 3–41.

⁵ Zob. tenże, *An Aramaic Wisdom Text from Qumran: A New Interpretation of the Levi Document* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 86), Leiden: E.J. Brill, 2004,

Zarówno *Wizje Lewiego* 32a–36, jak i większą część *Aramańskiej Księgi Astronomicznej* (4Q208–4Q211) cechuje ten sam styl literacki, czyli krótkie zdania z liczbami, które układają się w schematyczne paradygmaty znajdujące swoje odzwierciedlenie w skrybalnej literaturze Babilonii. Asymilacja babilońskich sposobów edukacji skrybalnej przez żydowskich autorów *Wizji Lewiego* wskazuje na to samo zaplecze kulturowe, z którego wyrasta *Aramejska Księga Astronomiczna*.

Żydowska asymilacja niektórych elementów babilońskiej wiedzy skrybalnej obleczonej w formę języka aramejskiego i powiązanej z tekstami leksykalnymi oraz schematyczną astronomią nieuchronnie prowadziła do pytania o politeistyczne asocjacje religijne ściśle powiązane z babilońską kulturą. Mit o upadłych aniołach „czuwających” (1 Hen 6–11) posiada skomplikowaną redakcyjną historię, a jego utworzenie jest prawdopodobnie rezultatem splotu wielu złożonych elementów religijnych i kulturowych. Jednakże prezentacja upadłych aniołów jako nauczycieli różnego rodzaju wiedzy skrybalnej (7,1; 8,3; por. 8,1; 9,8)⁶ odczytana w kontekście społecznego środowiska babilońskiego w okresie perskim, hellenistycznym oraz arsadzkim sugeruje, że określenie „czuwający i święci” odnosi się do grupy społecznej, która kultywowała i przekazywała kolejnym pokoleniom wiedzę magiczną i wróżbiarską. Dostępne źródła babilońskie wymieniają dwie grupy kapłańskie: *āšipu*, czyli kapłani wypowiadający magiczne zaklęcia („lekarze” i zarazem „egzorcyci”), oraz *kālû* czyli kapłani śpiewający lamentacje. Kapłani *kālû*, wymieniani są zwykle jako członkowie jednej ważnej rodziny skrybalnej wywodzącej się od

s. 280–293. Przełożenie sumero-akkadyjskich list leksykalnych na aramejski jest pośrednio poświadczane w staroperskim Pahlawi. Ebeling udowodnił, że ideogramy Pahlawi w dziele Frahang-I-Pahlavik wzorują się na sumeryjskich, akkadyjskich oraz aramejskich słowach, co znaczy, że „der Verfasser des arsakidischen Frahang ein Verzeichnis in (sumerisch-)akkadisch-aramäischer Sprache in Buchstabenschrift benutzt hat. Dieses (sumerisch-)akkadisch-aramäische Wörterverzeichnis geht nach Stoffen und Anlage auf sumerisch-akkadische lexikalische Werke zurück” (E. Ebeling, *Das aramäisch-mittel-persische Glossar Frahang-I-Pahlavik im Lichte der Assyriologischen Forschung* [Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft 14/1], Leipzig 1941, s. 4). Relacja pomiędzy Frahang a terminami sumeryjskimi i akkadyjskim przeanalizowana jest w dziele Ebelinga na stronach 69–72; Ebeling (tamże, s. 88–89) przypisuje powstanie list leksykalnych (sumero-)akkadyjsko-aramejskich działalności aramejskich pisarzy w Mezopotamii, którzy pisali na pergaminie oraz papirusie już w okresie nowoasyryjskim. Podobnie do WLev 32a–36, Frahang spisany w Pahlawi jest ściśle powiązany z akkadyjskimi listami leksykalnymi typu *hubullu* (Ebeling 1941: 96–99).

⁶ Wersety mówiące o nauczaniu aniołów czuwających wraz z materiałem dotyczącym Asaela wydają się być interpolacją w tekście 1 Hen 6–11 (por. G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108* (Hermeneia), Minneapolis [MN] 2001, s. 165, 171–172), cel tej interpolacji jest jednakże niejasny dla wielu komentatorów. Poniższa analiza 1 Hen 8,3 ukazuje silne powiązanie pomiędzy nauczaniem aniołów czuwających a babilońską magią i wróżbiarstwem. Wydaje się jednoznaczne, że zarówno treść tego nauczania jak i główne elementy całej narracji mitu w 1 Hen 6–11 znajdują swoje wyjaśnienie w społecznym i religijnym środowisku Babilonii począwszy od okresu perskiego.

Sîn-lēqi-unninni, natomiast kapłani *āšipu* figurują w źródłach o wiele częściej i zdają się odgrywać dominującą rolę w zakresie przekazywania wiedzy skrybalnej w Uruk oraz w innych miastach Babilonii w okresie perskim, hellenistycznym oraz arsadzkim⁷. Prywatne biblioteki kapłanów *āšipu* w Uruk⁸ wykazują, że zajmowali się oni studiowaniem babilońskich tekstów literackich, matematyki, astronomii matematycznej, astrologii oraz innymi rodzajami wróżbiarstwa, łącznie z wróżbiarstwem opartym na znakach ziemskich, nie tylko niebieskich, będących podstawą astrologii. Kapłani *āšipu* byli jednak nade wszystko lekarzami, którzy w swojej profesji medycznej oprócz zaklęć, rytów apotropaicznych oraz magicznych, używali również leczniczych ziół, korzeni roślin⁹ oraz innych składników, z których przygotowywali lekarstwa. Zarówno magia, jak i naturalne środki lecznicze służyły do tego, by uwolnić pacjenta od nękającej go choroby, która – jak powszechnie wierzono – mogła być spowodowana przez wolę bogów, przez duchy zmarłych, demony lub też przez siłę magicznego zaklęcia¹⁰.

⁷ Analizując źródła pisma klinowego z hellenistycznej Babilonii, G.J.P. McEwan (*Priest and Temple in Hellenistic Babylonia* (Freiburger Altorientalische Studien), Wiesbaden 1981, s. 21) podkreśla dominującą rolę *āšipu*: "The *āšipu* would seem to have been the most important of these priest/experts during the Hellenistic period. For, although the astrologer was certainly important, we find the *āšipu* mentioned more often in documents from all centres of Hellenistic Babylonia. He represented an older stratum of Mesopotamian religion than the astrologer, who was to a certain extent still somewhat of a *nouveau arrivé*. Their functions, however, were more complementary than conflicting as can be seen from the fact that the same individual could have both titles".

⁸ Biblioteki *āšipu* oraz *kālū* z okresu hellenistycznego znalezione w Uruk ukazują, że ich treść odpowiada zawodowemu przygotowaniu każdej z tych dwóch grup, i w większości przypadków nie nakłada się na siebie. Por. J. Oelsner, *Aus dem Leben babylonischer Priester in der 2. Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr. (am Beispiel der Funde aus Uruk)*, w: J. Zabłocka i in. (red.), *Šulmu IV: Everyday Life in Ancient Near East*. Papers Presented at the International Conference, Poznań, 19–22 september 1989, Poznań 1993, s. 236: "Auch wenn man berücksichtigt, daß nur ein Bruchteil des einst Vorhandenen erhalten ist und neue Funde das gegenwärtig gewonnene Bild verändern können, ist einerseits das Überwiegen von Beschwörungen und medizinischer Fachliteratur, andererseits von Kultliedern und Ritualen sicher nicht zufällig".

⁹ Opisując wykształcenie kapłanów *āšipu* w Mezopotamii pierwszego milenium przed Chr., P.D. Gesche (*Schulunterricht in Babylonien im ersten Jahrtausend v. Chr.* [Alter Orient und Altes Testament 275], Münster 2001, s. 215) zauważa: "Nicht zu vergessen ist, daß ein *āšipu* (Beschwörer) sich mit Steinen und Pflanzen auskennen mußte. Tafeln aus der Steinbeschreibungsserie *abnu šikinšu* wurden ebenso von jungen Schreibern kopiert wie die Pflanzenliste *uruanna = maštaka*".

¹⁰ J. Scurlock (*Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia* [Ancient Magic and Divination 3], Leiden–Boston 2006, s. 1–159) szczegółowo opisała lekarską praktykę kapłanów *āšipu* w przypadku chorób spowodowanych, jak wierzono, przez duchy. Jej opis bazuje na receptach o charakterze medyczno-magicznym z Mezopotamii, które to stanowią większą część jej monografii (s. 161–678). Scurlock opisuje symptomy dolegliwości spowodowanych przez duchy, czas i miejsce wykonania odpowiedniego rytuału

Wróżbiarskie znaki diagnostyczne używane przy określaniu i leczeniu chorych przez *āšipu* zostały skodyfikowane w oficjalną serię zatytułowaną „kiedy *āšipu* idzie do domu chorej osoby” (*enūma ana bīt marši āšipu illaku*)¹¹. Ponadto seria dotycząca znaków fizjonomicznych *Šumma alamdimmû* („Jeśli forma”)¹², oraz inne serie zawierające zaklęcia oraz magiczno-medycz-

wiającego, rodzaj recytacji (rytualne formuły przysięgi, modlitwy, apostrofy do odpowiedniego boga, uwagi odnośnie do chorób spowodowanych przez duchy). Jej monografia przedstawia również metody leczenia, takie jak ofiary, ofiary z płynów, tworzenie figurynek, rytualny pogrzeb, rytualne wygnanie choroby, magiczne kręgi, amulety, okadzania, bandaże, maści, napoje, obmycia, czopki. E.K. Ritter (*Magical-Expert [= āšipu] and Physician [= asû]*). *Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medicine*, w: *Studies in Honor of Benno Landsberger on His Seventy-Fifth Birthday, April 21, 1965* [Assyriological Studies 16], Chicago 1965, s. 299–321) sugerowała natomiast, że kapłani *āšipu* pełnili jedynie funkcję ekspertów w dziedzinie magii, natomiast inny rodzaj zawodu sprawowanego w Babilonii, *asû*, był podobny do zawodu współczesnego lekarza, który walczy z chorobą bez używania magii. Jednakże J. Scurlock (*Physician, Exorcist, Conjurer, Magician. A Tale of Two Healing Professions*, w: T. Abusch i in. [red.], *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* [Ancient Magic and Divination 1], Groningen 1999, s. 69-79) przytacza szereg argumentów przeciwko klasyfikacji wprowadzonej przez Ritter. Teksty pisma klinowego nie różnią między „racjonalnym” a „magicznym” sposobem lekarskiego postępowania, do zadań zaś kapłanów *āšipu* należało nie tylko diagnozowanie różnego rodzaju chorób, lecz również leczenie ich za pomocą magii oraz farmakologii. Scurlock określa kapłanów *āšipu* jako „lekarzy, egzorcystów, zaklinaczy i magów”, natomiast profesję *asû* porównuje do zawodu współczesnego aptekarza. Dla potrzeb obecnych badań ważna jest uwaga M. Gellera, specjalisty od historii medycyny starożytnej Mezopotamii, który stwierdza (email z dn. 9.09.2009 – archiwum autora): “The *āšipu* was a priest who was responsible for diagnosis, and eventually he took over the medical therapies of the *asû* as well. In earlier periods (2nd mill. BC), these two professions were quite separate and the *asû* was the more influential of the two. This later changed”. W okresie perskim i później na scenie medycyny babilońskiej pozostają kapłani *āšipu*, którzy skupiają w swoim ręku funkcje farmakologiczne tradycyjnie przypisywane *asû*.

¹¹ Oficjalna seria wróżbiarska *āšipūtu* została opublikowana po raz pierwszy przez R. Labata (*Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*, 2 t. [Collection de Travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences 7], Paris 1951); tabliczki 15–33 tejże serii wraz z obszernym komentarzem zostały powtórnie wydane przez N.P. Heeßela (*Babylonisch-assyrische Diagnostik* [Alter Orient und Altes Testament 43], Münster 2000). Seria ta jest również nazywana *Sakikkû* (Sum. SA.GIG) – „sympptom choroby”.

¹² Nowe wydanie tekstu zostało przygotowane przez B. Böck (*Die babylonisch-assyrische Morphoskopie* [Archiv für Orientforschung, Beiheft 27], Wien 2000). W krótkim artykule Böck (*An Esoteric Babylonian Commentary' Revisited*, „Journal of the American Oriental Society” 120 (2000), s. 615–620) przyciągnęła uwagę do ezoterycznego komentarza babilońskiego prawdopodobnie z okresu perskiego, który łączy z konstelacjami Koziorożca, Byka oraz Oriona trzy serie *šumma izbu*, *sakikkû* oraz *alamdimmû*, dotyczące ludzkiego ciała oraz wyglądu człowieka. Ten krótki tekst ukazuje spekulatywne powiązanie pomiędzy astronomią, astrologią oraz medyczną i fizjonomiczną literaturą. Zob. komentarz na temat „znaków ziemi” w 4Q202 frg. 1 iii 4 (1 Hen 8,3) poniżej.

ne receptury tworzyły obowiązkowy zakres literatury znanej i studiowanej przez *āšipu*, który zawsze występował w roli lekarza i maga¹³.

Uważna lektura mitu o upadłych aniołach w *Księdze Henocha* sugeruje, że mit ten, negatywnie oceniając wiedzę przekazywaną przez aniołów ludzkości, w rzeczy samej wymierzony był przeciwko *āšipu*, którzy przez kompozytorów *Księgi Henocha* zostali przedstawieni jako upadli aniołowie¹⁴. Taka konkluzja wynika z szeregu danych zawartych w tekście *Księgi Czuwających*, poniższa analiza jednakże koncentruje się głównie na liście różnego rodzaju nauk przekazanych przez upadłych aniołów ludzkości.

¹³ Babilońska literatura dotycząca leczenia i egzorcyzmów jest rozległa i tylko częściowo przestudiowana. Oprócz serii wróżbiarskiej *Sakikkū* należy do niej zaliczyć następujące teksty rytualne oraz serie z zaklęciami: przeciw magicznej sile przysięgi (*mamītu*): *Šurpu* („Palenie”; por. E. Reiner, *Šurpu: A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations* [Archiv für Orientforschung, Beiheft 11], Graz 1958); przeciwko czarnej magii czarnoksiężników: *Maqlū* („Spalanie”); przeciwko żeńskiemu demonowi *lamaštu*: *Lamaštu*; *Muššu’u* („Wcieranie”; B. Böck, ‘When You Perform the Ritual of «Rubbing»’. *On Medicine and Magic in Ancient Mesopotamia*, “Journal of Near Eastern Studies” 62 (2003) nr 1, s. 1–16); przeciw władzy demonów: *Utukkū lemnūtu*; egzorcyzmy aplikowane do osoby króla: *Bit rimki* („Łażnia”), *Bit sala’ mē* („Dom Skrapiania Wodą”), *Bit mēseri* („Dom Zagrody”); ryty mające na celu zapobieganiu skutkom złych znaków: *Namburbū*. Odnośnie do ogólnego przeglądu serii dotyczących zaklęć zob. W. Röllig, *Literatur*, w: D.O. Edzard i in. (red.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, t. 7, Berlin 1990, s. 62–63. Lista literatury egzorcystycznej należącej do *curriculum* studiów *āšipu* jest spisana na KAR 44, tekście wydanym i opatrzonym komentarzem przez H. Zimmerna (*Zu den Keilschrifttexten aus Assur religiösen Inhalts*, „Zeitschrift für Assyriologie” 30 (1916), s. 184–229, 204–229), następnie przez J. Bottéro (*Mythes et rites de Babylone* [Bibliothèque de l’École des Hautes Études, IVe Section, Sciences Historiques et Philologiques 328], Paris 1985, s. 65–112). Nowe wydanie KAR 44 przygotował M.J. Geller (*Incipits and Rubrics*, w: A.R. George i in. (red.), *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert*, Winona Lake [IN] 2000, s. 242–254).

¹⁴ S. Bhayro (*The Shemihazah and Asael Narrative of 1 Enoch 6–11: Introduction, Text, Translation and Commentary with Reference to Ancient Near Eastern and Biblical Antecedents* [Alter Orient und Altes Testament 322], Münster 2005, s. 22–24) uważa, że wyrażenie „Czuwający i Święci” w 1 Hen 6–11 jest aluzją do akkadyjskiego wróżby *bārū*. Należy jednakże zauważyć, że seria tabliczek zawierająca wróżby z wnętrzości zwierząt (kształt wątroby) jest znana i studiowana w okresie perskim i hellenistycznym, lecz zawodowa aktywność *bārū* w tymże okresie jest słabo poświadczona w źródłach i jest prawie nieobecna w hellenistycznym Uruk. Wydaje się, że wraz z rozwojem astrologii w okresie nowoassyryjskim, stosowanie *bārātu* staje się coraz rzadsze. Ponadto, lista wróżbiarskich praktyk wymieniona w 1 Hen 7,1 oraz 8,3 nie ma żadnego powiązania z ekstypicyną.

Tabela 1. Babilońska nauka w qumrańskich manuskryptach *Księgi Henocha* (1 Hen 8,3)¹⁵

1	[חבר]י ¹⁶	4Q201 frg. 1 4,1 (8,3)	„wiązanie zaklęć”
2	[מקטע שרשין] ¹⁷	[4Q201 frg. 1 4,1]	„wycinanie korzeni”
3	חרש למן[שרא] ¹⁸	4Q202 frg. 1 3,2	„rozwiązywanie zaklęć”
4	[כ]שפו ¹⁹	4Q201 frg. 1 4,2	„czary”
5	חרטמו	4Q201 frg. 1 4,2	„magia”
6	[חוש]ין ²⁰	4Q201 frg. 1 4,2	„umiejętności”

¹⁵ Lista terminów aramejskich pochodzi z tekstów opublikowanych przez J.T. Milika (*The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford 1976, s. 157–158, 170–171). Tekst tłumaczenia greckiego zmanuskryptu z Gizy (G) cytowany jest za: R.H. Charles, *The Book of Enoch or 1 Enoch*, Oxford: Clarendon Press, 1912, s. 17, 19, natomiast tekst 1 Hen 8,3 z *Chronografii Synkellosa* (Synk.) pochodzi z wydania krytycznego opracowanego przez A.A. Mosshammera: *Georgii Syncelli Ecloga chronographica* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1984, s. 12.

¹⁶ Pierwszy termin aramejski tłumaczony jest na grecki (G) przez ἐπαοιδάς; Synk. przedstawia dłuższe wyrażenie, które jednak nie jest poświadczane w tekście aramejskim: εἶναυ ὀργὰς κατὰ τοῦ νοός.

¹⁷ J.T. Milik (*The Books of Enoch*, s. 157) rekonstruuje to wyrażenie na podstawie Greckiego tekstu: ῥίζοτομίας (G). Por. ῥίζας βοτανῶν τῆς γῆς (Synk.) w 8,3; ῥίζοτομίας oraz τὰς βοτάννας (G) w 7,1.

¹⁸ Zob. 8,3 ἐπαοιδῶν λυτήριον (G) oraz ἐπαοιδῶν λυτήρια (Synk.); 4Q201 frg. 1 4,1 jest w tym miejscu uszkodzony, lecz 4Q202 frg. 1 3,2 uzupełnia brakujący tekst: חרש למן[שרא]. Forma rodzaju żeńskiego חרשה pojawia się w 4Q201 frg. 1 3,15 (7,1), natomiast forma emfaticzna שחא[חר] jest poświadczona w 4Q202 frg. 1 2,19 (7,1). Zarówno G, jak i Synk. tłumaczą to wyrażenie przez φαρμακείας, termin, który może się odnosić w ogólnym znaczeniu do lekarstw, napojów leczniczych lub do zaklęć magicznych, zob. LSJ, s.v. φαρμακεία. Biorąc pod uwagę tekst paralelny w 4Q202 frg. 1 3,2, gdzie rzeczownik wydaje się występować w rodzaju męskim, liczbie pojedynczej, należy interpretować to wyrażenie jako odnoszące się w sposób ogólny do zaklęć.

¹⁹ G.W.E. Nickelsburg (*1 Enoch* 1, s. 189) transliteruje i restauruje odmiennie aramejski termin: ʾšpw (zwróć uwagę na błędny samek). Idąc za Nickelsburgiem, M. Langlois (*Le premier manuscrit du Livre d'Hénoch. Étude épigraphique et philologique des fragments araméens de 4Q201 à Qumrân* [Lectio divina, hors série], Paris: Cerf, 2008, s. 256) odrzuca lekturę Milika i proponuje שפו[א], wskazując na Dn 2,10,27, gdzie חרטמין współwystępuje z אשפין; w ten sposób חרטמו byłby, podobnie jak w Księdze Daniela, poprzedzany przez שפו[א]. Jakkolwiek taka lektura aramejskiego tekstu poważnie by umocniła interpretację przedstawianą w tym artykule wiążącą magię i wróżbiarstwo w 1 Hen 8,3 z babilońską *āšipūtu*, to jednakże należy zauważyć, że abstrakcyjny termin אשפו nie występuje w aramejskich fragmentach *Księgi Henocha*, podczas gdy lektura zaproponowana przez Milika znajduje się w paralelnym tekście w 4Q202 frg. 1 2,19 (7,1) [א]לכש[פתא], który tłumaczony jest przez ἐπαοιδάς (G) oraz ἐπαοιδάς (Synk.). W miejsce [פתא] zrekonstruowanego przez Milika, Nickelsburg (*1 Enoch* 1, s. 197) również proponuje odmienną lekturę [א]שפתא, która jednakże nie odpowiada rzeczywistym śladom atramentu w manuskrypcie. Zob. pl. VI, frg. d w J.T. Milik, *The Books of Enoch*.

²⁰ Zwracając uwagę na fakt, że poprzedzające terminy aramejskie występują w liczbie pojedynczej, Langlois (*Le premier manuscrit du Livre d'Hénoch*, 258) rekonstruuje aramejski termin w liczbie pojedynczej חושין, tak jak w Hi 26,3, Prz 3,21, Iz 28,29. W rzeczy samej, w swojej rekonstrukcji Milik wydaje się iść za liczbą mnogą tekstu greckiego σοφίας (Synk.),

7	[נחשי ברקין] ²¹	[4Q201 frg. 1 4,2]	„znaki błyskawic”
8	נחשי כוכבין ²²	4Q201 frg. 1 4,3 = 4Q202 frg. 1 3,3	„znaki gwiazd”
9	[נחשי זיקין] ²³	[4Q201 frg. 1 4,3]	„znaki meteorów”
10	נחש [י] ארע ²⁴	4Q202 frg. 1 3,4	„znaki ziemi”
11	[נחשי שמו]ש ²⁵	4Q201 frg. 1 4,4	„znaki słońca”
12	[נחשי] שה [ר] ²⁶	4Q201 frg. 1 4	„znaki księżycy”

Nietrudno zauważyć, że lista umiejętności przekazywanych ludzkości przez aniołów czuwających (7,1; 8,3) złożona jest z elementów, które można łatwo rozpoznać jako elementy babilońskiego *āšipūtu* oraz *tupšarrūtu*: stosowanie magii, diagnoza dotycząca zaburzeń umysłowych, ścinanie i zbieranie zielnych korzeni, wróżbiarstwo oparte o znaki na niebie i na ziemi. Terminologia aramejska użyta w qumrańskich fragmentach 1 Hen 8,3 (4Q201 frg. 1 4 oraz 4Q202 frg. 1 3 = 8,3) tematycznie dzieli się na dwie części. Numery 1–6 (zob. tabela 1) zawierają aramejską terminologię magiczną, która może się odnosić jedynie do praktyki zawodowej babilońskich *āšipu*, uchodzących za lekarzy, egzorcystów, zaklinaczy i magów, z wyłączeniem innych grup zawodowych. Druga grupa terminów aramejskich (numery 7–12) poprawnie opisuje wróżbiarskie praktyki *tupšar Enūma Anu Enlil*, tytułu pisarskiego noszonego przez *āšipu* w okresie perskim i hellenistycznym, tytułu powiązanego z „kanoniczną” serią astrologiczną *Enūma Anu Enlil*, która również stanowiła część bibliotek należących do *āšipu*. Terminologia aramejska nie sugeruje żadnego powiązania z kapłanami *bārû* czy *kalû*. „Wycinanie korzeni” ziół w celach leczniczych (nr 2) sugeruje powiązanie z dziedziną wiedzy

jakkolwiek tłumaczy on ten termin w liczbie pojedynczej „skill”. Ponieważ termin aramejski jest zachowany tylko częściowo, a grecki tłumacz oddaje go w liczbie mnogiej, należy zaakceptować rekonstrukcję Milika. Ponadto kontekst wiedzy magicznej i astrologicznej sugeruje, że te obszary wiedzy teoretycznej oraz jej praktyczna aplikacja wymagają złożonych profesjonalnych umiejętności.

²¹ Zob. (βα)ρακιήλ ἀστρολογίας (G); J.T. Milik (*The Books of Enoch*, s. 156) zrekonstruował wyrażenie „znaki błyskawic” na podstawie imienia jednego z aniołów czuwających w 4Q201 frg. 1 3,8 ברקאל, por. βαρακιήλ in 6,7 (G). Tekst grecki (G) używa tutaj terminu w liczbie mnogiej odnoszącego się ogólnie do wróżb ze znaków nieba: ἀστρολογίας. Por. ἀστρολογίαν (Synk.) nauczana przez czwartego anioła czuwającego.

²² Grecki tekst (G) opuszcza jeden termin τὰ σημειωτικά, podczas gdy rzeczownik *tə'mertāta* w *Gə'ez* prawdopodobnie tłumaczy τὰ σημειωτικά. Wydaje się, że grecki tłumacz opuścił כוכבין w swoim tłumaczeniu aramejskiego wyrażenia.

²³ J.T. Milik (*The Books of Enoch*, s. 157) rekonstruuje to wyrażenie na podstawie imienia anioła czuwającego w 4Q201 frg. 1 4,3: זיקין. Zob. זיקין w 4Q204 frg. 1 2,26; por. Ζακίηλ (Synk.) w 6,7, oraz זיקין w 4Q204 frg. 1 6,20 (1 Hen 14,8).

²⁴ Zob. τὰ σημεία τῆς γῆς (Synk.); 4Q201 frg. 1 4,3 jest uszkodzony w tym miejscu, lecz 4Q202 frg. 1 3,4 uzupełnia brakujący tekst.

²⁵ Zob. τὰ σημεία τοῦ ἡλίου (Synk.).

²⁶ Zob. τὰ σημεία τῆς σελήνης (Synk.); por. σεληναγωγίας (G).

charakterystyczną dla zawodu *asû*, lecz uważna analiza źródeł babilońskich wykazuje, że *āšipu* przejął również funkcję i wiedzę *asû*, studiował listy roślin i był ekspertem w dziedzinie farmakologii.

Lista aramejska nie transliteruje terminologii akkadyjskiej odnoszącej się do magii oraz sztuki skrybalnej, lecz używa ogólnych terminów, które odnoszą się do niektórych elementów profesjonalnej wiedzy kultury akkadyjskiej. Pierwsze trzy terminy na liście aramejskiej, „wiązanie zakłęcz”, „wycinanie korzeni”, „rozwiązywanie zakłęcz” mogą odnosić się do profesji kapłanów *āšipu*, czyli do *āšipūtu*. Na temat wycinania i zbierania korzeni w celach leczniczych w starożytnej Mezopotamii wiadomo niewiele, lecz dostępne teksty sugerują, że proces ten był związany z magicznymi rytami, co z kolei wyjaśnia lokalizację terminu aramejskiego w 1 Hen 8,3 w sąsiedztwie dwóch innych terminów odnoszących się do magii. Ponadto powiązanie zbierania korzeni z dwoma terminami odnoszącymi się do praktyk magicznych sugeruje charakter terapeutyczny opisywanych praktyk magicznych. Abstrakcyjny termin חָבַר „wiązanie zakłęcz”, znajduje swoje odzwierciedlenie w Pwt 18,11, gdzie negatywnie oceniona jest działalność tych, którzy „wiążą zakłęcia” (חָבַר חָבַר; zob. Ps 58,6)²⁷, a profesja ta występuje obok innych zakazanych praktyk magii²⁸. Iz 47,9.12 wyraźnie wiąże zakłęcia (חָבַר־יָד)²⁹ z Babilonem i w obydwu wersach termin חָבַר występuje w paralelizmie z czarami (כַּשְׁפִּיךְ)³⁰, których stosowanie zapowiada rychłą zagładę tym, którzy je praktykują. Wyrażenie חָבַר לְמִשְׁרָא (4Q202 frg. 1 3,2; ἐπαιδῶν λυτήριον [G] oraz ἐπαιδῶν λυτήρια [Synk.]) „rozwiązywanie zakłęcz” nie występuje w Starym Testamencie, jakkolwiek rzeczownik חָבַר prawdopodobnie jest obecny w jednym tekście³¹. Termin

²⁷ Septuaginta tłumaczy wyrażenie Pwt 18,11 przez ἐπαιδῶν ἐπαιδήν, „ten, który recytuje zakłęcia”, podczas gdy w Ps 58,6 (57,6) Grecki tłumacz interpretuje tekst hebrajski, lecz również w odniesieniu do praktyk magicznych: φαρμάκου φαρμακευομένου παρὰ σοφοῦ.

²⁸ *Wizje Amrama* prawdopodobnie mówią o wróżbitach-zaklinaczach (4Q547 frg. 3 5,6), jednakże kontekst jest fragmentaryczny; należy ponadto zwrócić uwagę, że 4Q547 frg. 3 1 stosuje termin odnoszący się do demona (שֵׁד). Odnośnie do użycia źródłosłowa *h-b-r* w Starym Testamencie zob. H. Cazelles, חָבַר chābar; חָבַר chābhēr, w: G.J. Botterweck i in. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 4, tłum. D.E. Green, Grand Rapids [MI] 1980, s. 193–197.

²⁹ W tekście Iz 47,12 Septuaginta tłumaczy חָבַר־יָד przez wyrażenie ταῖς ἐπαιδαῖς σου – „twoje zakłęcia”, grecki tekst w Iz 47,9 oddaje tekst hebrajski przez τῶν ἐπαιδῶν, termin, który może znaczyć „twoje zakłęcia” lub „twoi zaklinacze/wróźbici” od ἐπαιδός, ὁ. Por. np. Wj 7,11. W konfrontacji z Iz 47,12 pierwsze znaczenie powinno być preferowane. Należy zwrócić uwagę, że w Iz 47,13 qumrański tekst 1QIsa^a 40 2 brzmi חוֹבְרֵי שְׁמִים „zaklinacze niebios” zamiast wyrażenia חָבַר שְׁמִים znajdującego się w tekście masoreckim.

³⁰ W obydwu przypadkach Septuaginta tłumaczy ten termin przez φαρμακεία, który może ogólnie odnosić się do „wróżbiarstwa, magii” albo do „stosowania lekarstw”. Por. LSJ, s.v.

³¹ Por. Iz 3,3, gdzie w wyrażeniu חָבַר חָרְשִׁים rzeczownik w liczbie mnogiej חָרְשִׁים prawdopodobnie odnosi się do zakłęcz magicznych. Por. bezpośrednio następujące wyrażenie נְבוֹן לַחַשׁ

חַרַשׁ „zaklęcie, urok” jest obecny w języku ugaryckim³², syryjskim³³, mandejskim³⁴, staroetiopskim³⁵ oraz w aramejskim używanym przez Żydów w Babilonii³⁶. W oparciu o tekst grecki (λυτήριον oraz λυτήρια) Milik rekonstruuje czasownik w manuskrypcie aramejskim jako bezokolicznik *pe'alu* לַמְשַׁרְא „rozwiązywać, puszczać wolno”³⁷. Ten sam bezokolicznik *pe'alu*, „rozwiązywać, puszczać wolno”, pojawia się w Dn 5,16 – „rozwiązywać węzły” (לַמְשַׁרְא) (וקטרין)³⁸, co może się odnosić do praktykowania przez Daniela magii³⁹. Ten sam czasownik, o takim samym znaczeniu, jest również obecny w języku aramejskim Żydów palestyńskich⁴⁰ oraz w aramejskim Żydów Babilonii⁴¹, lecz nie występuje on tam w powiązaniu z חַרַשׁ.

Profesjonalna literatura oraz praktyka wiązania oraz rozwiązywania zaklęć w starożytnej Babilonii powiązana jest wyłącznie z medyczną oraz te-

„specjalista w dziedzinie zaklęć” w tym samym wersecie. Septuaginta jednakże tłumaczy tekst hebrajski przez σοφόν ἀρχιτέκτονα „zręczny budowniczy”, interpretując חַרַשׁים przez rzeczownik w liczbie pojedynczej „rzemieślnik”, חַרַשׁ.

³² Zob. G. del Olmo Lete, J. Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, tłum. W.G.E. Watson, 2 t. (Handbook of Oriental Studies. 1: The Near and Middle East 67), Leiden 2003: 1: 371, hrš.

³³ Zob. C. Brockelmann, *Lexicon syriacum*, Halle: M. Niemeyer, 1928², s. 259: hrš², 2.

³⁴ Zob. E. Drower, R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963, s. 127: haršia, 3 – „zaklęcia, uroki”.

³⁵ Zob. W. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Ge'ez-English / English-Ge'ez with an index of the Semitic roots*, Wiesbaden 1991, s. 243: haras, hars.

³⁶ Zob. M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 2), Ramat Gan 2002, s. 485: חַרַשׁ, abs. pl. חַרַשִׁין; por. liczbę mnogą w mandajskim języku.

³⁷ Zob. λυτήριος οὐ „rozwiązywanie, uwalnianie”, również w odniesieniu do złych duchów oraz chorób; por. LSJ, s.v.

³⁸ W Dn 5,12 znajduje się wyrażenie paralelne, וּמְשַׁרְא קַטְרִין, wokalizowane przez maseoretów jako imiesłów *pa'elu*. Jednakże H. Bauer, P. Laender (*Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Halle 1927, § 26 i) poprawiają wokalizację i analizują tę formę jako bezokolicznik *pe'alu*. Odnośnie do biernego imiesłowu שַׁרִין „rozwiązani”, zob. Dn 3,25; por. również Dn 5,6 קַטְרִי חַרְצָה מִשְׁתַּרִין.

³⁹ Odnośnie do użycia terminu קַטְר „węzeł” w tekście aramejskiego zaklęcia z Uruk zob. Incantation A, linia 1, Incantation B, linia 27, w: A. Dupont-Sommer, *La tablette cunéiforme araméenne de Warka*, „Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale” 1940–41: 38–39, oraz jego komentarz na s. 41. S. Paul (*Decoding a 'Joint' Expression in Daniel 5:6, 16*, „Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University” 22 (1992), s. 121–127) sugerował możliwe powiązanie pomiędzy Dn 5,16 a magią starożytnej Mezopotamii.

⁴⁰ Zob. M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 2), Ramat Gan 1990: s.v. שַׁרִי, znaczenie 8 – „uwolnić od zaklęcia”.

⁴¹ Zob. tenże, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* (Dictionaries of Talmud Midrash and Targum 3), Ramat Gan–Baltimore 2002, s. 1180: שַׁרִי, *itpe'el*, znaczenie 2 – „zostać uwolnionym od zaklęcia”.

urgiczną⁴² wiedzę *āšipūtu*, stosowaną przez kapłanów *āšipu*, którzy recytują (*manū*), wypowiadają (*qabū*), szepcą (*laḥāšū*), rzucają (*nadū*) *šiptu*, czyli „zaklęcie, urok”⁴³, w celu obrony przed czarną magią, czarami, złymi znakami, w celu zniewolenia złych demonów oraz po to, by uleczyć pacjenta z jego choroby. Akkadyjska literatura *āšipūtu* zawierająca zawodową wiedzę kapłanów-egorcystów jest ogromna i złożona z wielu osobnych dzieł, jednakże autor *Księgi Henocha* wydaje się odnosić w tym wersecie nie do zbioru tekstów literackich, lecz do praktycznego zastosowania tej wiedzy przez kapłanów *āšipu*. Taka interpretacja jest dodatkowo poparta występowaniem innych terminów aramejskich odnoszących się do praktyki *āšipūtu*, czyli wycinania i zbierania korzeni (nr 2), rozwiązywania zaklęć (nr 3), umiejętności praktycznych (nr 6). Proces „rozwiązywania” (ak. *pašāru*⁴⁴ lub *paṭāru*⁴⁵) wszelkiego rodzaju zła jest dobrze poświadczony w różnego rodzaju zaklęciach przeciw czarom oraz przeciw „przysiędze” *māmītu* (*Maqlu*⁴⁶ oraz *Šurpu*⁴⁷), w litaniiach *Lipšur*⁴⁸, w rytuałach *namburbū* stosowanych w celu uniknięcia niebezpieczeństwa zapowiadanego przez różnego rodzaju znaki (omeny), oraz w innego rodzaju seriach tabliczek z zaklęciami, i w literaturze medycznej. Ryty *namburbū* (Sum. NAM.BŪR.BI, „ryty rozwiązujące, uwalniające”)

⁴² Bardzo przekonująco i popierając tekstami J. Bottéro (*Magie. A. In Mesopotamien*, w: D.O. Edzard i in. (red.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, t. 7, Berlin 1990, § 59, 60) ukazuje różnicę pomiędzy magią a teurgią w kontekście babilońskiego praktykowania egorcystów.

⁴³ Por. CAD Š/3, *šiptu* A. Akkadyjski termin *šiptu* – „magiczne zaklęcie” oraz *āšipu* – „kapłan praktykujący *šiptu*” mają ten sam źródłosłów (*w-š-p*) i są spokrewnione z czasownikiem (*w*)*ašāpum*, poświadczonym w D (*uššupu*), „leczyć za pomocą egorcystów”. Por. AHw III, s. 1484. Odnośnie do typologii zaklęć magicznych oraz bibliografii zob. W. Röllig, *Literatur*, § 3.8.1 oraz 4.8.1.

⁴⁴ Por. CAD P, *pašāru*, znaczenie 1: „rozwiązywać”; znaczenie 2: „dokonywać egorcystów, uwolnić (osobę), unieszkodliwić (zło, czary, przekleństwo, grzech, boży gniew)”; znaczenie 10, 2' *puššuru*, „odczynić, rozwiązać, zło, przekleństwa, grzech”.

⁴⁵ Zob. CAD P, *paṭāru*, znaczenie 3: „odczynić, uwolnić, usunąć, unieszkodliwić zło, grzech, czary, przysięgę, chorobę, niepokoje, gniew”; znaczenie 10, 2': *puṭṭuru* „usunąć grzechy, cierpienia, przysięgę, znaki (zapowiadające nieszczęście)”.

⁴⁶ Zob. zbiór artykułów na temat serii napisanych przez T. Abuscha pt. *Mesopotamian Witchcraft. Toward A History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature* (Ancient Magic and Divination 5), Leiden 2002, s. 99–292.

⁴⁷ J. Bottéro (*Mythes et rites de Babylone*, s. 163–219) przeprowadził szczegółową analizę zaklęć oraz rytów opisanych w tej serii.

⁴⁸ Zob. E. Reiner, *Šurpu: A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*. Należy zwrócić uwagę na często powtarzające się wyrażenia: *lipšur* – „oby odczynił, uwolnił”; *lu pa-tranni lu pašranni* – „niech będę od tego wolny!”. Reiner ukazała wiele punktów wspólnych pomiędzy tekstem litanii *lipšur* a serią *Šurpu*.

były integralną częścią programu studiów kapłanów *āšipu*, którzy byli również głównymi wykonawcami tych procedur magicznych⁴⁹.

Termin określający wycinanie korzeni w 1 Hen 8,3 obecny jest w greckim manuskrypcie z Gizy (ρίζοτομία), natomiast Synkellos w tym samym wersecie używa podobnego wyrażenia: „korzenie ziół ziemi” ρίζας βοτανῶν τῆς γῆς (Synk.). Manuskrypt z Gizy ponadto w 7,1 mówi o ρίζοτομίας i o τὰς βοτάνας, wskazując w ten sposób na dwa osobne obszary wiedzy aniołów czuwających. Wydaje się jednak, że obydwa tłumaczenia greckie w 1 Hen 8,3 odnoszą się do tych samych czynności związanych ze zbieraniem ziół w celu ich wykorzystania w magii i medycynie. W języku greckim termin ρίζοτομία oznacza bowiem „wycinanie i zbieranie korzeni”, podobnie jak wyrażenie ρίζοτομέω βοτάνας „wycinać i zbierać korzenie ziół” w celach medycznych oraz magicznych⁵⁰. Ρίζοτόμος „wycinacz korzeni”, czyli zielarz, znany był w starożytnej Grecji oraz w średniowieczu w Europie, a jego praca polegała na zbieraniu ziół i stosowaniu ich w magii oraz medycynie, czemu często towarzyszyły zabezpieczające rytmy magiczne mające zapewnić magiczną oraz medyczną skuteczność ziół oraz chronić zielarza przed możliwym zgubnym oddziaływaniem ziół przy ich zbieraniu.

W podobny sposób niektóre recepty w babilońskich tekstach medycznych podają reguły i zasady ostrożności stosowane przy zbieraniu roślin: „(Szukaj) tykwy rosnącej samotnie na równinie; kiedy Šamaš zajdzie, przykryj swą głowę chustą, przykryj również tykwę, narysuj magiczny okrąg z mąki wokół niej, a o poranku, zanim Šamaš wzejdzie, wyrwij ją z jej miejsca, weź jej korzenie (*šurussu leqēma*)”⁵¹. Należy zwrócić uwagę, że rytuał wyrwania korzenia odbywa się nocą, kiedy babiloński ρίζοτόμος zakreśla magiczny krąg z mąki wokół rośliny, przykrywa ją, jak też własną głowę; samo wyrwanie korzenia natomiast następuje o świcie, lecz przed wschodem słońca. Trudno jest orzec czy przytoczona instrukcja przeznaczona była dla kapłana *āšipu*, czy dla lekarza-farmaceuty *asû*, ponieważ zakres studiów tego drugiego obejmował również teksty wymieniające rośliny, które można było używać w leczeniu różnych chorób. Jakkolwiek zakres obydwu zawodów powiązanych z medycyną pokrywał się do pewnego stopnia⁵², to jednak kreśle-

⁴⁹ S.M. Maul (*Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale, Namburbi* [Baghdader Forschungen 18], Mainz am Rhein 1994, s. 37–113) szczegółowo przedstawił treść tego rytu.

⁵⁰ Por. ρίζοτομέω w LSJ, s.v.

⁵¹ Tekst oraz tłumaczenie angielskie zob. E. Reiner, *Astral Magic in Babylonia* (Transactions of the American Philosophical Society 85/4), Philadelphia 1995, s. 36.

⁵² Zob. E.K. Ritter, *Magical-Expert (= āšipu) and Physician (= asû)*, s. 314–317.

nie kręgu magicznego wokół rośliny za pomocą mąki przypomina praktyki lekarskie kapłanów *āšipu*⁵³.

Zależność pomiędzy tekstem aramejskim a lekarskimi praktykami kapłanów *āšipu* sugeruje ponadto wyrażenie greckie w tekście Synkellosa (1 Hen 8,3): „Szemichaza uczył, że istnieją naturalne odruchy przeciw umysłowi (εἶναι ὀργὰς κατὰ τοῦ νοός), oraz korzenie roślin ziemi (καὶ ῥίζας βοτανῶν τῆς γῆς)”. Jakkolwiek greckie wyrażenie εἶναι ὀργὰς κατὰ τοῦ νοός wydaje się nie występować w tekście aramejskim⁵⁴, to jednak nie jest ono błędną lekcją tekstu greckiego⁵⁵ i opisuje stan emocjonalny człowieka. Grecki termin ὀργή prawdopodobnie tłumaczy aramejski רגז, który wyraża głębokie zaburzenia emocjonalne (por. Dn 3,13, gdzie jest mowa o „furi i wściekłości” [רגז וחרמה] Nabuchodonozora)⁵⁶. Źródłosłów *r-g-z* występuje często w Starym Testamencie, gdzie w odniesieniu do podmiotów ożywionych określa przede wszystkim zjawiska somatyczne („drzeć”, Wj 15,14; Pwt 2,25; Ez 12,18 etc.), a ponadto emocje psychiczne („być wzburzonym” albo „stawać się wzburzonym” – 2 Sm 19,1; Hi 3,17; 14,1; 39,24; Prz 29,9, etc.; por. רגז לב w Pwt 28,65). Zakres semantyczny „gniewu” wydaje się być nieobecny w za-

⁵³ Zob. J. Scurlock, *Magico-Medical Means*, s. 8–13, 36, 38, fragmenty dotyczące lekarskiej recepty zalecającej rytualny pogrzeb glinianej figurki: „Posadzisz trzy gałęzie cedru wokół (figurki). Otoczysz ją magicznym kręgiem. Przykryjesz ją niewypalonym świeżym naczyniem. Niech Šamaš spojrzy na naczynie w ciągu dnia; niech gwiazdy patrzą na nie w ciągu nocy. Przez trzy dni w ciągu dnia, kapłan *āšipu* [...] (oraz) przygotuje świerk (płonący) w trybularzu wobec Šamaša; w ciągu nocy rozsypie on mąkę wobec gwiazd nocy. Przez trzy dni wobec Šamaša oraz gwiazd będzie on powtarzał nad nim [...] Włóżysz figurkę do naczynia, a następnie wypowiesz nad nim przysięgę. Zakopiesz je na pustkowiu”. Na temat użycia różnego rodzaju mąki w rytach uzdrowienia zob. tamże, s. 44; na temat magicznych kręgów zob. tamże, s. 57–59 oraz E.K. Ritter, *Magical-Expert (= āšipu) and Physician (= asû)*, s. 311; na temat rytualnych pogrzebów zob. J. Scurlock, *Magico-Medical Means*, s. 50–53. Por. również inwokację skierowaną do boga Assaluhi, patrona egzorcyzmów: „Oby Assaluhi, patron egzorcyzmu (*a-ši-pu-[t]i*), uwolnił ciebie (*[l]i-pašširkama*) za pomocą roślin górskich (*šammē ša šadē*) oraz roślin głębi (*šammē ša naqbi*)”. Zob. CAD A/2, s. 435, *āšipūtu*, b.

⁵⁴ Należy zauważyć, że tekst Synkellosa jest dłuższy niż fragment grecki z Gizy, lecz jego zgodność z tekstem aramejskim wskazuje, że dłuższa lista jest o wiele bliższa znanej formie tekstu aramejskiego niż wersja grecka zachowana we fragmencie z Gizy.

⁵⁵ Wbrew J. Flemmingowi i L. Radermacherowi (*Das Buch Henoch* [Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 5], Leipzig 1901, s. 26), którzy poprawiają wyrażenie εἶναι ὀργὰς na ἐπαουδὰς. Por. R.H. Charles, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch* (Anecdota oxoniensia, Semitic Series 11), Oxford 1906, s. 19, nr 12; G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch 1*, s. 189. W nowym krytycznym wydaniu tekstu greckiego A.A. Mosshammer (*Georgii Syncelli Ecloga chronographica* [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], Leipzig s. 12) nie zmieniał tekstu Synkellosa, uznając go za poprawny.

⁵⁶ W większości przypadków Septuaginta tłumaczy źródłosłów *r-g-z* przez ὀργή oraz ὀργίζω. Zob. Hab 3,2 (ἐν ὀργῇ); 3,17 (θυμὸν ὀργῆς); 3,26 (ὀργῇ); Rdz 45,24 (μὴ ὀργίσειθε); Wj 15,14 (ὀργίσθησαν); Hi 12,6 (παροργίζουσιν); Ps 4,5 (ὀργίσειθε); 99 (98),1 (ὀργίσειθωσαν); Prz 29,9 (ὀργιζόμενος).

stosowaniu tego źródłosłowu w języku hebrajskim biblijnym⁵⁷. Z greckiego tekstu więc wynika, że nauczanie Szemichazy odnosi się do zaburzeń emocjonalnych, które mają wpływ na ludzki umysł. Tekst aramejskiego zaklęcia spisane go za pomocą pisma klinowego z Uruk okresu Seleucydów opisuje działalność zaklinacza, który występuje przeciw ludzkiemu רגז:

„Kto jest rozzłoszczony (*man-nu ra-gi-zu*), kto unosi się wściekłością (*man-nu mi-it-ra-ag-ga-^Γzu^Γ*), i kto jest odziany w płaszcz [swej] wściekłości (*šá-am-lat ru-ga-ze-[e]*)? Ogień w jego ustach (i) *kluski* p[od jego] językiem. Pewien człowiek, syn pewnej kobiety⁵⁸, jest rozgniewany i wściekły (*ra-gi-zu ú-ma-a' mi-it-ra-ag-ga-zu*) lub też ubrany jest w płaszcz swej wściekłości (*šá-am-lat ru-ga-ze-e*). Ogień w [jego] ust[ach] lub *kluski* pod swym językiem. Ustanowiłem dla niego *zawodzących*. Wyjąłeś więźbę z muru. ... pomiędzy murem, przyniosłem... dla pewnego człowieka, zjąłem z niego płaszcz rozwścieczonych (*šá-am-lat ru-ga-za-a-i-^Γi^Γ*), odziałem go w płaszcz kłamców (*šá-am-lat ka-dib-a-a-^Γi^Γ -[i]*). Wyjąłem ogień z [jego] ust lub *kluski* spod [jego języka]”⁵⁹.

Jakkolwiek tożsamość zaklinacza nie jest w aramejskim tekście podana, literatura pisma klinowego wskazuje, że kapłani *āšipu* byli kształceni w rozpoznawaniu różnego rodzaju chorób, także chorób umysłowych, oraz w leczeniu ich za pomocą zaklęć, magicznych rytów i lekarstw wykonanych z ziół; oczywiście terminologia w akkadyjskiej literaturze diagnostycznej różni się od terminologii aramejskiej⁶⁰.

Kolejny termin abstrakcyjny – „czary” lub bardziej ogólnie – „czarowanie” (כּוּשָׁפּוּ) został częściowo zrekonstruowany, lecz ten sam źródłosłów pojawia się w 4Q202 frg. 1 2,19 (1 Hen 7,1) prawdopodobnie w stanie emfaticznym i w rodzaju żeńskim. Termin ten jest pochodzenia akkadyjskiego i odnosi się do uprawiania czarnej magii⁶¹. W tekstach biblijnych oznacza

⁵⁷ Na temat analizy terminu *r-g-z* w Starym Testamencie zob. G. Vanoni, רגז *rāḡaz*, w: G.J. Botterweck i in. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*. t. 13, tłum. D.E. Green, Grand Rapids [MI] 2004, s. 304–308.

⁵⁸ Podobnie do akkadyjskich tekstów, aramejskie wyrażenie nie identyfikuje chorego po imieniu. Zob. ogólną formę zawierającą odniesienie do boga opiekuna lub bogini opiekunki – *annanna apil annanna ša ilšu* ^d*annanna ištarsu* ^d*annannitu*. Por. J. Bottéro, *Magie*. A. In *Mesopotamien*, s. 219.

⁵⁹ Linie 19–33. Transkrypcja tekstu akkadyjskiego, tłumaczenie oraz komentarz zob. M.J. Geller, *The Aramaic Incantation in Cuneiform Script* (AO 6489 = TCL 6,58), *Journal of the Ancient Near Eastern Society* „Ex Oriente Lux” 35–36 (1997–2000), s. 132–133, 141–142. Por. również wcześniejsze opracowanie A. Dupont-Sommer (La *tablette cunéiforme araméenne de Warka*).

⁶⁰ Zob. J. Scurlock, *Magico-Medical Means*, s. 17–18 oraz odnośniki do tekstów akkadyjskich tam zawarte.

⁶¹ Zob. CAD K, *kašāpu*, „usidlić czarną magią, rzucić zły urok/zaklęcie”; *kaššāpu*, „czarownik”; *kaššāptu*, „wiedźma, czarownica”; *kaššāpūtu*, „uprawianie czarnej magii”; *kišpū*,

praktyki magiczne i wróżbiarskie najczęściej praktykowane przez inne narody a jednoznacznie zakazane przez prawo Izraela⁶², Następnym terminem występującym na liście aramejskiej jest słowo pochodzenia egipskiego⁶³ חרטמו, „magia”; rzeczownik natomiast w liczbie mnogiej חרטמים oznacza w tekstach biblijnych magów lub wróżbitów na dworze egipskim (Rdz 41,8,24; Wj 7,11.22; 8,3.14.15; 9,11) lub babilońskim (Dn 1,20; 2,2.10.27; 4,4.6; 5,11); w Księdze Daniela termin ten często występuje w towarzystwie אשפין/ם (Dn 1,20; 2,2.10.27; 4,4; 5,11)⁶⁴, bez większej różnicy w znaczeniu. W rozpatrywanym tekście aramejskim terminy [כ]שפו oraz חרטמו odnoszą się ogólnie do stosowania magii, w odróżnieniu od trzech pierwszych pojęć wymienionych na liście aramejskiej, które odnoszą się do trzech szczegółowych rodzajów czynności magicznych, czyli do „wiązania zaklęć”, „wycinania i zbierania korzeni”, oraz do „rozwiązywania zaklęć”.

W języku akkadyjskim źródłosłów *k-š-p* odnosi się do czarnej magii, przeciwko której występują kapłani *āšipu*, i z którą podejmują walkę. Taki kontekst religii i kultury babilońskiej sugeruje, że aramejski autor używa terminu כשפו po to, by oczernić terapeutyczną działalność praktykanta medycyny w starożytnej Babilonii. W Starym Testamencie źródłosłów *k-š-p* odnosi się do zakazanej praktyki czarów niekiedy porównywanej do seksualnego współżycia, które z kolei w niektórych tekstach symbolizuje idolatrię⁶⁵. Interpretując więc w świetle Starego Testamentu użycie terminu כשפו w tym kontekście oraz w 4Q202 frg. 1 2,19, należy sytuować wiedzę magiczną aniołów

„czarna magia, czary”; *kušāpu*, „substancja magiczna”. Wydaje się, że termin aramejski jest zapożyczeniem od akkadyjskiego *kišpū*, „czarna magia, czary”.

⁶² מַכְשָׁפָה, czarownica skazana na śmierć (Wj 22,17); מַכְשָׁפִים, czarownicy na dworze faraona” (Wj 7,11); מַכְשֵׁף, prawo przeciw czarownikowi (Pwt 18,10); כַּשְׁפִּים, czarownicy sąsiadów Izraela (Jr 27,9); מַכְשָׁפִים, sąd nad czarownikami (Mal 3,5); מַכְשָׁפִים, czarownicy na dworze babilońskim (Dn 2,2); כַּשְׁפִּים, czary Izraela (Mic 5,11); כַּשְׁפִּיהַ, czary Jezabel” (2 Krl 9,22); כַּשְׁפִּיָּה, czary Babilonu (Iz 47,9.12); כַּשְׁפִּים, czary Niniwy (Na 3,4.); כַּשְׁפָּה (*pi'el*) – w odniesieniu do praktyk magicznych Manassesza (2 Krn 33,6).

⁶³ Z demotyckiego *hr-tb(i)* < *hr-tp*, „recytujący kapłan, mag”; w języku akkadyjskim w okresie nowoasyryjskim *har-ti-bi* występuje w towarzystwie innych kapłanów, łącznie z kapłanami *āšipu*. Por. H.P. Müller, חַרְטָם *hartōm*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 5, G.J. Botterweck i in., tłum. J.T. Willis i in., Grand Rapids [MI] 1986, s. 177.

⁶⁴ Z powodu tego występującego tu paralelizmu pojawia się pokusa, by w tekście 4Q201 frg. 1 4,2 zrekonstruować [א]שפי, zamiast lektury zaproponowanej przez Milika [כ]שפו; podobna rekonstrukcja tekstu z pewnością odpowiadałaby aramejskiemu kontekstowi o wiele lepiej, zważywszy niepodważalne powiązanie z zawodem babilońskiego kapłana *āšipu*. Należy jednak zauważyć, że aramejski tekst używa źródłosłowu *k-š-p* w 4Q202 frg. 1 2,19 (7,1). Pewne jest więc, że autor/redaktor tekstu 1 Hen 6–11 zamierzał użyć tego terminu na określenie magicznych umiejętności kapłanów *āšipu*.

⁶⁵ Zob. 2 Krl 9,22 (לְזוֹנֵי אִיזְבֵּל / αἱ πορνεῖαι Ἰεζαβελ); Na 3,4 (זוֹנֵי / πορνείας πόρνη; הַזֹּנֵי / ἐν τῇ πορνείᾳ αὐτῆς).

czuwających⁶⁶ na tym samym poziomie znaczeniowym co *πορνεία*, której dopuszczają się z kobietami aniołowie czuwający⁶⁷. Jest więc prawdopodobne, że zarówno przestępstwo seksualne z kobietami, jak i przekaz wiedzy kobietom⁶⁸ oznaczają – w rozumieniu autora *Księgi Czuwających* idolatrię religii starożytnej Babilonii, w kontekście której następował przekaz wiedzy astronomicznej, astrologicznej, medycznej, oraz magicznej. Imiona niektórych gigantów, czyli dzieci nierządu, znane z literatury pisma klinowego, wydają się potwierdzać taką interpretację⁶⁹.

Ostatni termin w pierwszej części aramejskiej listy (*חושׁ*) odnosi się do praktycznych umiejętności niezbędnych do poprawnego stosowania zaklęć i wiedzy magicznej. Synkellos prawdopodobnie przekłada ten termin jako greckie *σοφία*, co wskazuje na kontekst mądrościowy jego zastosowania. W Starym Testamencie hebrajski odpowiednik *חושׁ* również występuje w kontekście mądrościowym i zwykle jest tłumaczony jako „powodzenie, pozytywny rezultat” lub też „poprawna mądrość, roztropność”; dokładne znaczenie jednakże jest trudne do oddania. W ten sposób pierwsza część aramejskiej listy zamyka się terminem o silnym zabarwieniu mądrościowym, co poprawnie wskazuje na kontekst skrybalny babilońskiej nauki silnie powiązanej z magią. Pierwsze trzy terminy, a także czwarty – występujący tylko w tekście Synkellosa, dotyczą ogólnie rzeczywistych metod magii stosowanej przez kapłanów *āšipu*. Następne trzy terminy listy aramejskiej odnoszą się do wiedzy magicznej i jej kontekstu mądrościowego, lecz powiązanie z babilońskimi wiedzą *āšipūtu* nie jest jednoznaczne.

Druga część listy aramejskiej jednoznacznie odnosi się do astrologii, wiedzy skrybalnej, w której specjalistą w okresie nowoasyryjskim był pisarz określanej terminem *tuṣṣar Enūma Anu Enlil*. Kapłani *āšipu* przypisywali sobie ten sam termin w okresie hellenistycznym, oraz zajmowali się astrologią i matematyczną astronomią, a jeśli wziąć pod uwagę zasoby ich zachowanych bibliotek, można przypuszczać, że zakres ich studiów oraz wiedzy pokrywał się ze specjalizacją babilońskiego *tuṣṣarrūtu*⁷⁰. Aramejski rzeczownik *חושׁ* jed-

⁶⁶ Należy zauważyć, że w Iz 47,10 Septuaginta tłumaczy *דעתך* jako „twoja wiedza” w odniesieniu do miasta Babilon poprzez *ἡ πορνεία σου*.

⁶⁷ Zob. w 1 Hen 6–11 *πορνεία* w 10,9 (G oraz Synk.) do „synów nierządu” w odniesieniu do gigantów; *πορνεύω* w 8,2 (G), w odniesieniu do wiedzy objawionej przez aniołów czuwających. Por. 4Q203 frg. 8 9 *בזנותכון* – „poprzez wasz nierząd” (najprawdopodobniej w odniesieniu do grzechu aniołów czuwających).

⁶⁸ Według CT XLIX 140 6’–11’, córka Zedajasza i jej córki należały do zgromadzenia kapłanów *āšipu* w świątyni Esangila. Por. G.J.P. McEwan, *Priest and Temple in Hellenistic Babylonia*, s. 155.

⁶⁹ Zob. wymienionego w *Księdze Gigantów* Gilgamesza (4Q530 frg. 2 2 + 6–12 2; 4Q531 frg. 22 12) oraz Humbabę (Hobabesz) (4Q203 frg. 3 3; 4Q530 frg. 2 2 + 6–12 2).

⁷⁰ Należy zwrócić uwagę, że „podręcznik egzorcysty” (KAR 44, r. 16) wymienia *incipit* serii EAE, co oznacza, że seria ta stanowiła część programu studiów w wykształceniu ka-

noznacznie wskazuje, że tekst dotyczy wróżbiarstwa⁷¹, podczas gdy terminologia użyta w tej części listy przypomina ogólny podział najważniejszej babilońskiej serii astrologicznej, nazywanej od jej pierwszych słów *Enūma Anu Enlil*. Pierwsza część serii zawiera wróżby dotyczące księżycy (tabliczki 1–14; 15–22)⁷², druga część odnosi się do wróżb formułowanych w oparciu o obserwację słońca (tabliczki 23[24]–29[30]; 30[31]–35[36])⁷³; trzecia sekcja jest poświęcona zjawiskom meteorologicznym i wróżbom na ich obserwacji opartym (tabliczki 36[37]–49[50])⁷⁴, a ostatnia część dotyczy wróżb związanych z ruchem gwiazd i planet (tabliczki 50–70)⁷⁵. Lista aramejska wydaje się odzwierciedlać ten podział, gdyż wymienia ona znaki księżycy (nr. 12), znaki słońca (nr 11), oraz znaki błyskawic (nr 7)⁷⁶. Znaki gwiazd (nr 8) odnoszą się ogólnie do astrologii⁷⁷ i nie można ich jednoznacznie wiązać z planetami. Należy jednak zauważyć, że czwarta część serii *Enūma Anu Enlil* nie zawiera wyłącznie wróżb opartych na ruchu planet (tabliczki 56, 59–63, 64–65), lecz również wróżby, które w poprzedniku zdania warunkowego mówią o gwiazdach i konstelacjach (tabliczki 50–53, 57, 68)⁷⁸.

planów *āšipu* oraz że w okresie nowoasyryjskim była ona klasyfikowana pośród innych serii dotyczących egzorcyzmów (KAR 44, r. 4: *rēšē iškari āšipūti*). Zob. J. Bottéro, *Mythes et rites de Babylone*, s. 81, 85. Obecność serii EAE w bibliotece kapłana *āšipu* w Uruk okresu Seleucydów sugeruje, że w okresie perskim i hellenistycznym *curriculum studiów* oraz zainteresowanie zawodowe tą serią nie zmieniło się.

⁷¹ W Starym Testamencie czasownik $\pi\epsilon\lambda$ (*piel*) odnosi się do praktyk wróżbiarskich. Zob. Rdz 44,5,15; Pwt 18,10; Kpł 19,26; 1 Krl 20,33; 2 Krl 17,17; 21,6; 2 Krn 33,6.

⁷² Omówienie porządku tabliczek tej sekcji EAE znajduje się w: E.F. Weidner, *Die astrologische Serie Enūma Anu Enlil*, „Archiv für Orientforschung” 14 (1941/44), s. 172–195, 308–318 oraz tenże, *Die astrologische Serie Enūma Anu Enlil*, „Archiv für Orientforschung” 17 (1954/56), s. 71–89.

⁷³ Omówienie porządku tabliczek tej sekcji EAE znajduje się w: E.F. Weidner, *Die astrologische Serie Enūma Anu Enlil*, „Archiv für Orientforschung” 22 (1968/69), s. 65–75.

⁷⁴ Zob. porządek tabliczek tej sekcji EAE w: E. Gehlken, *Die Adad-Tafeln der Omenseerie, Enūma Anu Enlil*’i. Teil 1: *Einführung*, „Baghdader Mitteilungen” 36 (2005), s. 235–273.

⁷⁵ Czytelnik znajdzie omówienie porządku tabliczek oraz treści tej sekcji EAE w: H. Hunger, D. Pingree, *Astral Sciences in Mesopotamia* (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Der Nahe und Mittlere Osten 44), Leiden 1999, s. 19–20.

⁷⁶ Tabliczki 42–46 serii EAE dotyczą grzmotów, podczas gdy tabliczka 47 opisuje pioruny oraz trzęsienia ziemi. Zob. Tabela 1 w: E. Gehlken, *Die Adad-Tafeln der Omenseerie, Enūma Anu Enlil*’, s. 258–259. Większość sekcji EAE dotyczącej zjawisk meteorologicznych oczekuje jeszcze na publikację; obecnie udostępnione są jedynie pierwsze linie (*incipit*) tabliczek zachowane w katalogach pisma klinowego.

⁷⁷ Jakkolwiek tekst aramejski nie znajduje greckiego odpowiednika w tym przypadku, niemniej terminy $\acute{\alpha}\sigma\tau\rho\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ (G) oraz $\acute{\alpha}\sigma\tau\rho\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha\nu$ (Synk.) poprawnie odpowiadają wyrażeniu aramejskiemu.

⁷⁸ Należy zauważyć, że omeny dotyczące planet nie odnoszą się jedynie do planet, lecz opisują ich pozycję w stosunku do różnych konstelacji, gwiazd oraz ścieżek Enlil, Anu oraz Ea.

Wyrażenie „znaki meteorów” (nr 9) zostało zrekonstruowane, lecz termin מֵטֵאֵר jest obecny w 4Q204 frg. 1 6,20 (1 Hen 14,8), gdzie w tekście greckim (G) znajdujemy wyrażenie $\text{διαδρομαὶ τῶν ἀστέρων}$ (dosł. „[nieregularne] ruchy meteorów”)⁷⁹, które użyte jest jako wyrażenie paralelne w stosunku do διαστραπαί („błyskawice”), podobnie jak w 1 Hen 14,11 oraz 14,17. Jeden z aniołów czuwających, który uczy [מֵטֵאֵר] nosi imię „Zakiel” (4Q201 frg. 1 4,3: מֵטֵאֵר [8,3], zob. מֵטֵאֵר w 4Q204 frg. 1 2,26, Ζακίηλ [Synk.] w 1 Hen 6,7). Jest on przedstawiony jako ósmy anioł czuwający w 1 Hen 6,7 (Synk.), który w 1 Hen 8,3 (Synk.) naucza ἀεροσκοπίαν . Ten ostatni termin grecki jest prawdopodobnie błędnym zapisem słowa ἀστεροσκοπίαν (G)⁸⁰, która nauczana jest w tekście z Gizy przez anioła Σαθ(ι)ελ ; imię własne anioła jest prawdopodobnie błędną transliteracją imienia „Zakiel”⁸¹. Grecki termin ἀστεροσκοπίαν pochodzi od rzeczownika ἀστήρ , ó, dop. ἀστέρος , „gwiazda” lub „meteor”⁸², oraz od czasownika σκοπέω , „oglądać, przyglądać się”; w kontekście 1 Hen 14,8.11.17 ten złożony termin grecki oznacza „obserwację meteorów”. Stąd pierwsza część greckiego terminu odpowiada aramejskiemu מֵטֵאֵר „meteory”, jego więc całościowe znaczenie nie pokrywa się jednoznacznie z ἀστροσκοπίαν „obserwacją gwiazd”⁸³ (1 Hen 8,3 [Synk.]).

Zob. E. Reiner, D. Pingree, *Babylonian Planetary Omens: Part Three* (Cuneiform Monographs 11), Groningen 1998, s. 6–20.

⁷⁹ Zob. LSJ διαδρομή , ἡ, s.v. J.T. Milik (*The Books of Enoch*, s. 156) jest przekonany, że grecki tłumacz nie oddał właściwie terminu מֵטֵאֵר . Należy jednakże zauważyć, że grecki rzeczownik διαδρομή pochodzący od czasownika διαδραμῆναι , „przebiegać przez” miasto, poprawnie zakłada nieregularny ruch meteoru na niebie, co z kolei właściwie odpowiada samemu zjawisku astronomicznemu; rzeczownik więc grecki poprawnie modyfikuje znaczenie terminu ἀστήρ . Por. opis zjawiska świetlnego na niebie w liście Bel-Ušeziba: „Jeśli świetlny błysk pojawia się nieustannie na południu, kreśli krąg oraz znowu kreśli krąg, zatrzymuje się tam i znowu staje tam, miga i miga znowu, i rozprasza się: władca podbije ziemię oraz zdobędzie dobra w czasie swojej wyprawy” (S. Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* [States Archives of Assyria 10], Helsinki 1993, s. 89). Odnosnie do *mišhu*, „świetlny błysk” lub „ogon” meteoru zob. CAD M/2 *mišhu* znaczenie d.

⁸⁰ R.H. Charles (*The Ethiopic Version of the Book of Enoch*, s. 18, nr 9) uważa, że ἀστεροσκοπίαν (G) jest korupcją ἀεροσκοπίαν w 8,3 (Synk.); należy jednak zauważyć, że łatwiej można wytłumaczyć opuszczenie -στ- from ἀστεροσκοπίαν niż dodanie tych samych dwóch liter do ἀεροσκοπίαν .

⁸¹ Zob. tamże, s. 18, nr 8; J.T. Milik, *The Books of Enoch*, s. 159, n, b.

⁸² Zob. LSJ ἀστήρ ó dop. ἀστέρος , I.1. „gwiazda, spadająca gwiazda lub meteor”; 2. „płomień, światło, ogień”; ἀστήρ πέτρινος „kamień meteoru”. Termin ἀστερ-ο-σκοπίαν jest terminem złożonym, gdzie pierwsza część jest rzeczownikiem o temacie spółgłoskowym: ἀστερ-ο-σκοπίαν . Por. H.W. Smyth, *Greek Grammar*. Revised by G.M. Messing. Cambridge [MA] 1984, § 873.

⁸³ Zob. grecki rzeczownik ἄστρον , τό, zwykle w liczbie mnogiej, „gwiazdy” w LSJ, s.v. Termin ἀστροσκοπίαν jest terminem złożonym, gdzie pierwsza część jest rzeczownikiem o temacie spółgłoskowym ἀστρ-ο-σκοπίαν .

Trudno jest znaleźć w tekście EAE całą sekcję poświęconą meteorom, jakkolwiek seria ta mówi o *kakkabu rabû* (Sum. MUL GAL)⁸⁴, „wielkiej gwiazdzie” która spada (*maqātu*)⁸⁵, świeci (*šarāḫu*)⁸⁶, lub miga (*šarāru*)⁸⁷. Migająca gwiazda jest czasami porównywana do pochodni (*dipāru*): „Jeśli gwiazda miga jak pochodnia (*ki GIŠ.di-pa-ri*) ze wschodu i zachodzi na wschodzie: główna armia wroga może upaść”⁸⁸. W innym przypadku zaczerpniętym z sekcji EAE, poświęconej zjawiskom atmosferycznym, fragmentaryczny tekst akkadyjski sugeruje, że ten sam termin odnoszący się do pochodni jest utożsamiany z gwiazdowym zjawiskiem: „Jeśli pochodnia jest widzialna na niebie [...]”⁸⁹. Ponadto termin „pochodnia” może w sposób metaforyczny być użyty w odniesieniu do bogów babilońskich w imionach własnych o charakterze teoforycznym: *Bēl-dipārī*, „Bēl-jest-moją-pochodnią”⁹⁰. Nie jest wykluczony podobny rozwój semantyczny terminu aramejskiego 𐤏𐤓𐤓 występującego w imieniu własnym jednego z aniołów czuwających 𐤏𐤓𐤓𐤏, gdzie 𐤓𐤓 mogłoby pochodzić od akkadyjskiego słowa *zīqu* lub *zīqtu*, „pochodnia”⁹¹, którego znaczenie jest paralelne do *dipāru*. Aramejski termin 𐤏𐤓𐤓 „pochodnia” oznacza przenośnie meteor, podobnie akkadyjskie słowo *dipāru*. Jeśli zaproponowana interpretacja terminu aramejskiego jest poprawna, to podobny rozwój semantyczny musiałby przebiegać w obszarze literatury astrologicznej czy astronomicznej, ponieważ nie ma dowodów, że terminy *zīqu* lub *zīqtu* w języku

⁸⁴ Tabliczka 16, omen 5, zob. E.F. Weidner, *Die astrologische Serie Enūma Anu Enlil*, s. 74, nr 12. Spadająca gwiazda może być nazwana po prostu *kakkabu* – por. CAD K, *kakkabu* 2. Wzmianki o meteorach znajdują się nie tylko w serii EAE lecz również w serii *Šumma ālu* – por. F. Rochberg-Halton, *Aspects of Babylonian Celestial Divination. The Lunar Eclipse Tablets of Enūma Anu Enlil* (Archiv für Orientforschung. Beiheft 22), Horn 1988, s. 61–62. Na temat występowania terminu akkadyjskiego w sekcji EAE poświęconej planetom zob. CAD S *šarāru* znaczenie B.

⁸⁵ Zob. CAD M/1, *maqātu* znaczenie 1f.

⁸⁶ Zob. CAD S, *šarāḫu* znaczenie C 1a, odnoszące się głównie do meteorów oraz planet.

⁸⁷ Zob. CAD S, *šarāru* znaczenie B 1, głównie w odniesieniu do meteorów.

⁸⁸ S. Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, s. 89, nr 111, l. 3–4. Zob. H. Hunger, *Astrological Reports to Assyrian Kings* (State Archives of Assyria 8), Helsinki 1992, s. 170, nr 303, r. 2–5.

⁸⁹ [*šumma di*]-*pa-ru ina šamē innamirma* []. Zob. CAD D *dipāru* a.

⁹⁰ Zob. CAD D *dipāru* b.

⁹¹ CAD Z, *zīqu* B, l.p. r.ż., „pochodnia” oraz *zīqtu*, l.p. r.ż. o tym samym znaczeniu; S.A. Kaufman (*The Akkadian Influences on Aramaic* [Assyriological Studies 19], Chicago 1974, s. 115–116) twierdzi, że relacja pomiędzy terminami akkadyjskimi a aramejskim *zīqā* „meteor” jest niejasna, jakkolwiek, nie neguje jej całkowicie. Na temat przeglądu użycia 𐤏𐤓𐤓 w różnych kontekstach zob. M. Langlois, *Le premier manuscrit du Livre d'Hénoch*, s. 260–261, gdzie autor tłumaczy imię własne 𐤏𐤓𐤓𐤏 przez „burza Ela” lub „meteor Ela”.

akkadyjskim odnoszą się do gwiazd⁹². Opierając się więc na greckim tłumaczeniu זיקין w 1 Hen należy tłumaczyć aramejski termin jako „meteory”.

Wyrażenie „znaki ziemi” (nr 10, [י]נחש ארע) wymienione jest w liście aramejskiej pomiędzy dwoma określeniami odnoszącymi się do wróżenia na podstawie zjawisk niebieskich (nr 9, „znaki meteorów”, nr 11, „znaki słońca”). Najważniejsza babilońska seria wróżb w oparciu o znaki ziemi nosi nazwę *Šumma ālu ina mēlê šakin*, „Jeśli miasto położone jest na wyżynie”⁹³, i jest złożona z około stu dwudziestu tabliczek. Omina umieszczone w tej serii dotyczą następujących zjawisk: dom jako główne miejsce ludzkiego zamieszkania (tabliczki 1–53); pola i ogrody usytuowane w okolicy miasta (tabliczki 54–60); rzeki i strumienie w okolicy miasta (tabliczki 61–63); ptaki (tabliczki 64–79); zachowanie ludzi oraz zwierząt (tabliczki 80–87); pogoda w miesiącu (tabliczka 88); światło lampy oraz pochodni (tabliczki 91–94); modlitwa (tabliczki 95–96); życie seksualne ludzi (tabliczki 103–104); relacje rodzinne (tabliczka 105); procesje religijne (tabliczka 120). Treść tabliczek 90, 97–102, 106–119 nie jest dobrze znana lub też nie są one dobrze rozumiane.

Wymienienie „znaków ziemi” w kontekście terminów odnoszących się do wróżb ze znaków nieba w 1 Hen 8,3 nie wydaje się być przypadkiem. Akkadyjski *Podręcznik Wróżbity* wymienia *incipit* tabliczek zawierających wróżby ze znaków ziemi, a następnie wymienia *incipit* tabliczek zawierających wróżby na podstawie znaków nieba. Następnie autor dodaje swój komentarz dotyczący tych dwóch rodzajów wróżenia: „Niebo i ziemia są źródłem wieszczych znaków; jakkolwiek pojawiają się one oddzielnie, nie są one bez wzajemnego powiązania, (ponieważ) niebo i ziemia są powiązane. Znak, który na niebie zapowiada zło, jest również złowieszczym znakiem na ziemi; znak, który na ziemi zapowiada zło, jest złowieszczym znakiem na niebie”⁹⁴.

Aby poprawnie odczytywać znaki ziemi, trzeba je interpretować w powiązaniu ze znakami nieba. Zasada ta, funkcjonująca w literaturze pisma kli-

⁹² W *Tg. Neofiti Wj* 20,2 oraz 3, który nie jest oparty na tekście biblijnym, słowo Boże jest porównane do meteorów (זיקין), błyskawicy (ברקין), oraz pochodni ognia (למפדין דנור). Użycie greckiego zapożyczenia למפד „pochodnia” (por. λαμπάς λαμπάδος ή „pochodnia”) wskazuje, że tekst targumu wskazuje na podobieństwo pomiędzy ruchem meteoru, błyskawicą a nieregularnym światłem pochodni. Ponadto sam opis wędrówki słowa Bożego przed jego wyrzuceniem na tablicach przymierza przypomina nieregularny ruch meteoru: „Uleciało i krążyło w przestrzeni nieba, i powróciło [...]”. Por. również *Tg. Ps.-J. Wj* 20,2.3.

⁹³ Ogólną prezentację tej serii czytelnik znajdzie w: S.M. Moren, *The Omen Series ‘Šumma ālu’. A Preliminary Investigation* (PhD Dissertation), University of Pennsylvania, 1978, natomiast częściowa publikacja serii znajduje się w: S.M. Freedman, *If a City Is Set on a Height: The Akkadian Omen Series Šumma ālu in mēlê šakin* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 17), Philadelphia 1998 oraz tenże, *If a City Is Set on a Height. The Akkadian Omen Series Šumma ālu in mēlê šakin* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 19), Philadelphia 2006.

⁹⁴ Linie 39–42, tekst i tłumaczenie zob. A.L. Oppenheim, *A Babylonian Diviner’s Manual*, „Journal of Near Eastern Studies” 33 (1974), s. 200, 204.

nowego, wydaje się być przyczyną wymieniania w starożytnych katalogach pisma klinowego tekstów z wróżbami ze znaków nieba razem z katalogami wymieniającymi teksty głównej serii zawierającej wróżby ze znaków ziemi⁹⁵. Wzajemny związek pomiędzy wróżbiarstwem ze znaków ziemi i znaków nieba w starożytnej Babilonii jest także widoczny w serii hemerologicznej rozpoczynającej się od wyrażenia *Iqqur īpuš*, „zburzyły, wybudował”. W serii tej porządek tematyczny wróżb w części pierwszej (§§ 1–66) odzwierciedla porządek obecny w serii *Šumma ālu*, podczas gdy porządek tematyczny w drugiej części (§§ 67–104) odzwierciedla porządek serii wróżb ze znaków nieba, noszącej nazwę *Enūma Anu Enlil*⁹⁶. Należy tu dodać, że biblioteka Iqīšy z Uruk zawiera tabliczki serii *Šumma ālu* oraz fragmenty serii EAE⁹⁷.

Zarówno grecki manuskrypt z Gizy, jak i tekst Synkellosa przekazują ten sam termin w nieco zmodyfikowanej formie: ἄστροσκοπίαν (Synk.), „obserwacja gwiazd”, gdzie -σκοπίαν – drugi element tego złożonego rzeczownika – pochodzi od czasownika σκοπέω, „oglądać, kontemplować”, używanego również na określenie obserwacji gwiazd oraz eklipsy słońca⁹⁸. Termin grecki *Księgi Henocha* nie ma raczej odpowiednika w zachowanym tekście aramejskim ani nie ma bezpośredniego odniesienia do klasycznej serii wróżbiarstwa na podstawie znaków nieba, *Enūma Anu Enlil*, ponieważ oznacza obserwację gwiazd, i nie ma związku z terminem „znaki” (נחשי / σημεία). Z drugiej jednak strony, termin ten występuje w liście poświęconej wróżbiarstwu ze znaków nieba. Podobne zbliżenie terminologiczne występuje w Iz 47,13, w tekście prorockim, który jest krytyką astrologii babilońskiej, mówi o tych, którzy obserwują gwiazdy (החזים בכוכבים / οἱ ὀρώντες τοὺς ἀστέρας).

W kontekście całej historii zawartej w 1 Hen 8–11 satyra skierowana przeciwko babilońskim kapłanom *āšipu* (przedstawionym jako upadli aniołowie czuwający) okazuje się jeszcze bardziej wobec nich krytyczna. Ka-

⁹⁵ Zob. S.M. Freedman, *If a City Is Set on a Height*, s. 322–323; J.C. Fincke, *Der Assur-Katalog der Serie ‚enūma anu enlil‘* (EAE), „Orientalia” 70 (2001), s. 19–39.

⁹⁶ Pierwsze wydanie krytyczne tekstu oraz francuskie tłumaczenie opracował R. Labat, *Un calendrier babylonien des travaux des signes et des mois (Séries iqqur īpuš)* (Bibliothèque de l’École des Hautes Études, IVe Section [Sciences Historiques et Philologiques] 321), Paris 1965.

⁹⁷ „Podręcznik egzorcysty” (KAR 44, r. 16) cytuje również serię *Šumma ālu* jako tekst, który *āšipu* powinien studiować i znać. Zob. J. Bottéro, *Magie. A. In Mesopotamien*, s. 85. Ponadto tabliczki 1 oraz 2 of diagnostycznej serii *sakikkū* zawierają znaki odnoszące się do wróżbiarstwa ze znaków ziemi, podczas gdy tabliczka 2 cytuje teksty, które są fragmentami serii *Šumma ālu*. Zob. N.P. Heeßel, „Wenn ein Mann zum Haus des Kranken geht...” *Intertextuelle Bezüge zwischen der Serie šumma ālu un der 2. Tafel der Serie SA.GIG*, „Archiv für Orientforschung” 48/49 (2001/2002), s. 24–49.

⁹⁸ Zob. definicję w LSJ, s.v. σκοπέω = σκοπέω „behold, contemplate (rather of particulars than universals, of which θεωρέω is more commonly used, but οἱ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα θεωροῦντες καὶ σκοποῦμενοι Plato, *Phaedrus*, 99d)”.

płani *āšipu* starali się uzdrowić chorą osobę poprzez wykorzystanie wiedzy medycznej i magicznej, powiązanej z rytami puryfikacji oraz wypędzeniem demonów sprowadzających chorobę. Tymczasem działalność dydaktyczna aniołów czuwających oraz współżycie z kobietami prowadzi ich do nieczystości, do uciskania ludzkości, przemocy, śmierci oraz zniszczenia. Z tego powodu cała ziemia musi być poddana leczeniu ran spowodowanych przez działalność dydaktyczną aniołów czuwających (1 Hen 10,7), aniołowie zostają uwięzieni (1 Hen 10,4–5.11–14), a ich potomstwo – giganci, nazywani bękartami lub mieszańcami (1 Hen 10,9) – ma być wytracone (1 Hen 10,9–10). W ten sposób rola lekarza-maga, który używa wiedzy skrybalnej oraz magicznej w celu wyleczenia pacjenta i wypędzenia demonów lub duchów zmarłych, jest dyskredytowana w *Księdze Czuwających*. Rezultaty takich działań są zgoła inne niż można by spodziewać się po kapłanach *āšipu*. Czernienie kapłanów *āšipu* sprawujących funkcje egzorcystów ma swoją kontynuację w 1 Hen 12–16, gdzie giganci są nazwani złymi duchami, a z ciał zabitych gigantów powstają złe duchy (15,8–16,1), które uciskają ludzkość aż po dzień wielkiego sądu. Ponadto zaklęcia i magia stosowane przez kapłanów *āšipu* miały na celu uwolnienie pacjenta od wszelkiego rodzaju zła, natomiast według 1 Hen 9,8 aniołowie czuwający uczą kobiety zaklęć sprowadzających nienawiść (μίσητρα [Synk.])⁹⁹.

⁹⁹ Treść mitu o aniołach czuwających zawiera inne jeszcze elementy, które dodatkowo umacniają powiązanie pomiędzy kapłanami *āšipu* i aniołami czuwającymi.