

Henryk Drawnel

Ukaranie Asaela (1 Hen. 10,4-8) w kontekście mezopotamskiej literatury zwalczającej czarną magię

The Biblical Annals 3/2, 285-307

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ukaranie Asaela (*1 Hen. 10,4-8*) w kontekście mezopotamskiej literatury zwalczającej czarną magię¹

The Punishment of Asael (*1 En. 10:4-8*) in Light of Mesopotamian
Anti-Witchcraft Literature

HENRYK DRAWNEL SDB

Institut Nauk Biblijnych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
adres: Aleje Racławickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: hdrawnel@kul.pl

BibAn 3 (2013) 285-307

SUMMARY: The literary pattern of Asael's punishment in the Enochic myth (*1 En. 10,4-8*) does not seem to originate in biblical literature or Greek mythology. It is far more probable that Babylonian anti-witchcraft literature provides the proper background for most of the elements in that literary pattern. The Jewish composer who lived in Mesopotamia in Late Babylonian period treated Asael and other Watchers as warlocks against whom some elements of exorcistic rituals have to be applied. The elimination of Asael and other Watchers from the earthly realm paved the way for the Jewish context of knowledge transmission, exemplified by Enoch and his insight into the structure of the world, revealed to him by angels faithful to the God of Israel.

KEYWORDS: *1 Enoch*, *Book of Watchers*, Asael, his burial and burning, anti-witchcraft literature, Late Babylonian context

SŁOWA-KLUCZE: *1 Henoch*, *Księga Czuwających*, Asael, jego pogrzeb i spalenie, literatura zwalczająca czarną magię, kontekst późnobabiloński

I. Umiejętności zawodowe Asaela w kontekście kultury starożytnej Mezopotamii

Badania naukowe dotyczące pochodzenia żydowskiej literatury apokryficznej spisanej w języku aramejskim wykazały, że przejęła ona niektóre tradycje z pism „naukowych” i dydaktycznych starożytnej Mezopotamii. Kapłańska kompozycja nazywana *Wizjami Lewiego* pochodzi z III w. przed Chr. i zawiera sekcję metrologiczną wzorowaną na akadyjskich listach leksykalnych nazywanych *hubullu*, które były używane przez prawie trzy tysiące lat w kształceniu kolejnych pokoleń pisarskich terminatorów w starożytnej

¹ Poniższy artykuł jest nieco zmienioną wersją mojego wcześniejszego artykułu zamieszczonego w *Revue de Qumran*: „The Punishment of Asael (*1 En. 10:4-8*) and Mesopotamian Anti-Witchcraft Literature” (*RevQ* 25 [2012] 369-394).

Mezopotamii². Otto Neugebauer, wybitny znawca starożytnej astronomii, udowodnił, że 72. rozdział w *Etiopskiej Księdze Astronomicznej* (1 Hen. 72-82) opisuje długość dnia i nocy w ciągu roku na podstawie linearnego schematu zygzakowego będącego w astronomii mezopotamskiej podstawą do bardziej złożonych obliczeń matematycznych³. Autor tego artykułu udowodnił, że kalkulacja dotycząca księżyca w 4Q208-4Q209 jest wzorowana na idealnym schemacie okresów widoczności księżyca podczas idealnego miesiąca, w czasie którego dochodzi do zrównania dnia z nocą. Model taki pochodzi z czternastej tabliczki astrologicznej serii nazywanej od jej pierwszych słów *Enūma Anu Enlil*⁴. Jest więc faktem stwierdzonym, że w pewnym momencie żydowscy pisarze zaadaptowali niektóre elementy babilońskiej wiedzy w jej formie aramejskiej. Tego rodzaju zapożyczenia prowadziły do postawienia pytania o głównych przedstawicieli czy nauczycieli tradycji pisma klinowego w późnym okresie perskim i hellenistycznym. Dostępne źródła pisma klinowego wskazują na dwie postacie, które odgrywały znaczącą rolę w praktykowaniu i przekazie wiedzy babilońskiej, zwłaszcza astronomii i astrologii. Kapłani lamentacji, czyli *kalû*, oraz kapłani-lekarze i egzorcyci, czyli *āšipu*, zajmowali się szeroko pojętą nauką, która obejmowała również astronomię matematyczną. Wiedza jednak kapłana *āšipu* była dużo szersza niż kapłana *kalû*, gdyż dotyczyła również podstawowego zawodu kapłana *āšipu*, czyli medycyny i białej magii. Teksty medyczne zawierały diagnozy powiązane z prognozami na wyzdrowienie, lekarskie recepty, zaklęcia i magiczne rytuały stosowane w celu ochrony przed różnorodnymi atakami zła. Aramejska lista z Qumran zawierająca terminy określające rodzaje wiedzy przekazywanej przez upadłe anioły w 1 Hen. 8,3 odpowiada rodzajom umiejętności praktykowanych przez kapłanów *āšipu* w Mezopotamii. Wymienia ona leczenie z magicznym zastosowaniem ziół, rzucanie i zdejmowanie zaklęć, astrologię, czyli wróżenie z ruchów ciał niebieskich oraz ze znaków ziemi⁵. Porównanie listy rodzajów wiedzy z *Księgi Henocha* z obszarami specjalizacji babilońskiego kapłana-egzorcysty pozwala na stwierdzenie, że negatywne przedstawienie upadłych aniołów w micie henochicznym miało za zadanie w istocie przedstawić negatywnie babilońskiego *āšipu*, głównego przedstawiciela kultury pisma klinowego w okresie późnobabilońskim, praktykowanej w kontekście politeistycznym.

Negatywny obraz kapłanów *āšipu*, występujących w roli aniołów czuwających w 1 Hen. 6-11, rzutował na tych, którzy w politeistycznym

² Zob Drawnel 2004, 282-287.

³ Zob. Neugebauer 1985, 394-395.

⁴ Zob. Drawnel 2007 oraz Drawnel 2011, 260-310.

⁵ Zob. Drawnel 2010 oraz Drawnel 2011, 53-70.

społeczeństwie babilońskim posiadali specjalistyczną wiedzę otrzymaną, według ich wierzeń, od bogów i przekazywaną w rodzinach z pokolenia na pokolenie. Takie podejście do przedstawicieli kultury babilońskiej ze strony żydowskich pisarzy żyjących w Babilonii i korzystających z pewnych elementów tejże kultury jest zrozumiałe. Służyło ono przede wszystkim do wy tłumaczenia pochodzenia rozległej wiedzy politeistycznych kapłanów babilońskich. Rozdział szósty mitu o upadłych aniołach wyraźnie mówi o buncie przeciw Bogu, którego konsekwencją jest przekazanie ludzkości skażonej wiedzy⁶. Ponadto przygotowywało ono grunt pod nową tezę wprowadzoną w aramejskiej *Księdze Henocha*, według której aramejska wiedza skrybalna została objawiona przedpotopowemu patriarsze przez anioły czuwające, wierne Bogu Izraela (1 Hen. 72-82; 17-19; 20-36). W ten sposób z punktu widzenia teologicznego Henoch i jego umiejętności pisarskie są przedstawione jako przewyższające wiedzę babilońską i jej głównych przekazicieli (1 Hen. 12-16). Niewątpliwie, w czasie kiedy żydowscy pisarze komponowali czy adaptowali aramejską wersję nauki akadyjskiej do swoich potrzeb, kapłani *āšipu* nadal prowadzili astronomiczną i lekarską działalność. Należało więc również odpowiedzieć na pytanie o przyszłość politeistycznych kapłanów. Nie wystarczyło więc jedynie ukazanie występku aniołów czuwających (= *āšipu*) z kobietami, należało również przedstawić inne oczerniające ich fakty oraz czekającą ich karę.

W aramejskich fragmentach *Pierwszej Księgi Henocha* aniołowie czuwający/*āšipu* są przedstawieni jako ci, którzy zajmują się czarną magią (7,1 = 4Q202 frg. 1 ii 19 [כַּחַשׁ] oraz 8,3 = 4Q201 frg. 1 iv 2 [כַּחַשׁ]). Było to oczywiste oszczerstwo, gdyż kapłani ci praktykowali białą magię skierowaną przeciwko czarnej po to, by pomóc osobom chorym i, jak wierzono, wydanym w moc złych duchów. W 1 Hen. 9,8 (G^s) aniołowie czuwający uczą kobiety zakłęb sprowadzających nienawiść (μίσσητρα ποιεῖν), co dodatkowo potwierdza, że autor tej księgi (rozd. 6–11) oskarżał aniołów o czarną magię. Literatura pisma klinowego poświadcza, że kapłan *āšipu* był wykształconym lekarzem, który diagnozował u swoich pacjentów również objawy zakłęb sprowadzających nienawiść (*zīru* [hul.gig])⁷ oraz stosował odpowiednie

6 Na temat interpretacji metaforycznej „wielkiego grzechu” „nierządu” aniołów jako wyrazu politeistycznej apostazji zob. Drawnel 2012a.

7 Na temat terminu *zīru* określającego pewien rodzaj magii zob. CAD Z, *zīru*, A, 137, znaczenie 2. Tabliczka zawierająca nowoasyryjskie fragmentaryczne opisy podręcznika *Ana marši ina teḥēka* „Kiedy zbliżasz się do chorego człowieka” z Sultantepe (STT 82, l. 1-102; por. Heeβel 2000, 110) zawiera orzeczenia diagnostyczne dotyczące symptomów występujących przy chorobach spowodowanych między innymi przez czarną magię nazywaną *zīkurudū* („podcięcie gardła”) oraz *zīru*. W zakłęciu typu *Maqlū* pacjent wymienia różnego rodzaju czary rzucone na niego przez czarowników: „magia miłości (*rāma*), magia nienawiści (*zīra*),

lekarstwa mające unieszkodliwić skutki czarnej magii i przywrócić wyalienowaną osobę społeczeństwu. Oskarżenie o czarną magię skierowane przeciw aniołom czuwającym/*āšipu* było uzasadnione sprawowaniem przez tych zawodowych lekarzy, stosujących praktyki białej magii w celu unieszkodliwienia różnych form ataków zła, tych samych magicznych rytów, z których korzystały czarownice i czarownicy według zasady *similia similibus curantur*⁸. Ponadto babilońska wiedza magiczno-medyczna (*āšipūtu*) zawierała szereg rytów, które mogły być zaliczone do czarnej magii, ponieważ ich celem było rzeczywiste wyrządzenie szkody danej osobie. Należały do nich ryty mające zniszczyć wroga, pokonać przeciwnika w sądzie, nawet przy użyciu nielegalnych rodzajów czarnej magii sprowadzającej nienawiść (*zīru*), wprowadzającej wypaczenie sprawiedliwego postępowania (*dibalū*) czy magii „podcinającej gardło” (*zikurudū*)⁹, oraz ryty magiczne sprowadzające miłosne uzależnienie (*rāmū*)¹⁰. Oskarżenia więc o praktykowanie czarnej magii skierowane przeciwko aniołom czuwającym/*āšipu* przez autora *Księgi Henocha* niekoniecznie musiało być czystą fantazją, lecz mogło pochodzić z obserwacji rzeczywistych praktyk stosowanych przez babilońskich kapłanów-lekarzy oraz z poczucia niepewności i zagrożenia, które owi mistrzowie w swoim rzemiośle mogli wywoływać u innych¹¹.

W przypadku Asaela, jednego z upadłych aniołów czuwających, trudno jest połączyć jego zawodową umiejętność obróbki metali (*1 Hen.* 8,1: żelazo, brąz, złoto i srebro) z mezopotamskim rzemiosłem medycznym *āšipūtu* oraz astrologiczno-pisarskim *tupšarrūtu* w takim kształcie, w jakim występowały one w późnym okresie babilońskim¹². Produkcja broni w Mezopotamii jest powiązana z zawodem kowala (*nappāhu*), natomiast praca w srebrze i złocie była wykonywana przez babilońskiego złotnika (*kutimmu*). Obydwa

magia «wypaczenia sprawiedliwości» (*dibalā*), magia «podcięcia gardła» (*zikurudā*)” (Abusch i Schwemer 2011, 284, l. 22). Na temat magii nienawiści *zīru* zob. również Schwemer 2007a, 14, 30, 121 (i przyp. 268), 159.

- 8 W ten sposób ryty skierowane przeciw czarnej magii zwracały jej działanie przeciwko tym, którzy ją praktykowali, oraz powodowały zmianę losu zarówno chorego, jak i czarownika lub czarownicy; czarownik jest w ten sposób skazywany na śmierć, natomiast życie chorej osoby jest ocalone. Na temat ogólnego wprowadzenia do metod, które kapłani *āšipu* stosowali przeciw czarnej magii, zob. m.in. Thomsen 2001, 43-56.
- 9 Zob. Schwemer 2007b, 67, 127-131; można tutaj jeszcze wyliczyć ryty *egalkura* and *šurhūnga*, zob. Schwemer 2007b, 30 i przyp. 17.
- 10 Na temat tego wymiaru *āšipūtu* zob. Schwemer 2007a, 159-163.
- 11 Zob. komentarz Schwemera (2007a, 163): „Es scheint mir aber tatsächlich naheliegend, daß der Beschwörer (*āšipu*) von vielen als eine durchaus ambivalente Gestalt empfunden wurde, deren Fähigkeiten auch eine Gefahr für den einzelnen bedeuten konnten”.
- 12 Na temat szczegółowej analizy poszczególnych terminów w *1 Hen.* 8,1 i ich mezopotamskiego zaplecza pojęciowego zob. Drawnel 2012b. Poniższe uwagi na temat *1 Hen.* 8,1, które są przedstawione w pozostałej części tego paragrafu, oparte są na cytowanym artykule.

rzemiosła występują w późnym okresie babilońskim w Mezopotamii, wydaje się więc prawdopodobne, że autor 1 Hen. 8,1 wzorował swój opis rzemiosła uprawianego przez Asaela na pracy rzeczywistych rzemieślników babilońskich. Ponadto Asael zna kamienie i minerały (1 Hen. 8,1: ruda antymonu, antymon, drogie kamienie), co może być również przypisane babilońskiemu złotnikowi albo jubilerowi. Należy jednak zauważyć, że także kapłani *āšipu* byli ekspertami w dziedzinie minerałów i kamieni powszechnie używanych do praktyk magicznych i, jak wierzono, posiadających właściwości magiczne. Ponadto zarówno antymon, jak i ruda antymonu były prawdopodobnie używane w babilońskiej oftalmologii przez lekarzy *āšipu*. Możliwym więc wariantem interpretacyjnym jest przypisanie części zawodowej wiedzy Asaela babilońskiemu *āšipūtu*, które na co dzień miało do czynienia z kamieniami i minerałami.

Podobna dwuznaczność zachodzi w przypadku innego terminu z listy Asaela. „Łańcuszki” (ψέλια) w greckim tłumaczeniu są ozdobnymi przedmiotami noszonymi na przedramieniu lub wokół kostek nóg. Jednakże oryginalny termin aramejski צמיר (4Q202 frg. 1 i 27; 1 Hen. 8,1) oznacza raczej „łańcuszek” z kamieni przywiązywany do różnych części ciała osoby chorej jako amulet. Terminologia akadyjska odnosząca się do tego rodzaju amuletów semantycznie odpowiada terminowi aramejskiemu; ponadto w akadyjskiej literaturze magicznej podaje się, podobnie jak w 1 Hen. 8,1, że ziarnka amuletu były wykonywane również ze srebra, złota i innych kamieni szlachentych. Produkcja tego rodzaju amuletów w starożytnej Mezopotamii była domeną kapłana i lekarza *āšipu*. Minerały więc i łańcuszki z metalu czy kamieni wymienione w 1 Hen. 8,1 mogą być połączone albo z zawodem babilońskiego złotnika albo z kapłanem praktykującym medycynę i magię¹³. Produkcję broni z żelaza i brązu można więc połączyć z pracą kowala, złoto i srebro z pracą złotnika, jednakże pozostałe terminy wymienione w 1 Hen. 8,1 mogą odnosić się zarówno do specjalizacji złotnika, jak i kapłana *āšipu*. Ta dwuznaczność wydaje się zamierzona przez autora, gdyż pozwala na ukazanie pewnego powiązania między Asaelem a nauczaniem pozostałych aniołów czuwających w 1 Hen. 8,3.

Według 1 Hen. 8,2 rzemiosła przekazywane przez Asaela są przyczyną bezbożności, występku, błędu pośród ludzi oraz zniszczenia ziemi. Tłumaczenie greckie Synkellosa dodaje, że ludzie wykorzystali nauczanie Asaela do występku i do zwiedzenia na manowce grzechu „świętych”. Trudno

¹³ Należy zauważyć, że w 8,1 manuskrypt G^c wymienia kosmetyki (κόσμιος), oddzielając je od minerałów i kamieni; manuskrypt G^c podkreśla dużo wyraźniej powiązanie z ozdobami dla kobiet (κόσμη τῆς γυναιξί). Aramejski tekst z Qumran nie wymienia kobiet w ogóle, co jednakże może być spowodowane fragmentarycznym stanem manuskryptu.

jest zrozumieć, dlaczego wiedza rzemieślnicza Asaela powoduje tak wiele nieszczęść na ziemi. Tekst aramejski z Qumran ukazuje, że za greckim czasownikiem ἐπόρνευσαν (G^c 8,2) – „popełnili nierząd” – występuje czasownik פָּרַח (4Q202 frg. 1 iii 1), który znaczy „postępować źle, występnie”. Tekst mitu nie wiąże więc wprost wiedzy Asaela z nierządem ludzkości, lecz z jej przewrotnością i grzesznością. Nie wyjaśnia to jednak zagadki negatywnej oceny wiedzy Asaela.

Odpowiedzi na to pytanie należy szukać w społecznym kontekście praktykowania tej wiedzy w Babilonii. Podczas gdy produkcja łańcuszków-amuletów, wiedza na temat rudy antymonu i samego antymonu oraz na temat drogocennych kamieni mogą być powiązane z magicznymi praktykami kapłanów *āšipu*, praca w metalu wykonywana przez kowala czy złotnika na pierwszy rzut oka nie powinny raczej zasługiwać na potępienie w oczach żydowskich kapłanów żyjących w Babilonii. Jednakże tekst *1 Hen.* 8,1-2 wyraźnie wskazuje, że problem ten istniał.

Przyczyną żydowskiej niechęci do zawodowej wiedzy na temat obróbki metali jest prawdopodobnie świątynia i jej rola w społeczeństwie babilońskim w okresie perskim, hellenistycznym i arsadzkim. Ta instytucja religijna stała się miejscem schronienia dla kultury pisma klinowego i obszernej wiedzy zawodowej kapłanów *āšipu*. Ponadto była ona przez długie wieki istnienia kultury Mezopotamii miejscem intensywnej działalności ekonomicznej, powiązanej z wykonywaniem różnorodnych zawodów służących zaspokojeniu potrzeb materialnych bogów i ludzi. Zarówno zawód kowala, jak i złotnika jest dobrze poświadczony w strukturach świątyni babilońskiej. Wiadomo również, że w okresie hellenistycznym złotnicy otrzymywali prebendy od świątyni oraz nosili tytuł kapłański *ērib bīti*, pozwalający im na uczestniczenie w kulcie świątynnym. Podobnie jak kapłani *āšipu* złotnicy tworzyli zawodowe zgromadzenia, nazywane *kiništu*. Ponadto obecność złotnika w świątyni wiązała się z troską o posągi bogów, zwłaszcza o ich rytualne ozdoby. Ostatni termin na liście wiedzy Asaela w *1 Hen.* 8,1 (τὰ βαφικὰ) sugeruje powiązanie z grupą zawodową zajmującą się farbowaniem tkanin w świątyni; do kompetencji tkacza tkanin kolorowych (*išpar birmi*) w świątyni babilońskiej należało również farbowanie produkowanych materiałów¹⁴.

¹⁴ Późniejsze interpretacje pierwotnego mitu henochicznego wyraźnie stwierdzają, że upadli aniołowie czuwający opuścili „wysokie niebiosa, sanktuarium (τὸ ἄγλασμα) ich przebywania” (*1 Hen.* 12,4; por. 15,3). Przytoczony grecki termin wskazuje na rozumienie nieba jako świątyni, zob. (LXX) Wj 15,17; 25,8 itd.; Am 1,14; Ez 45,2-3; 48,21; 1 Krn 22,19; 28,10; 1 Mch 1,36-37.39 itd. Tak więc powiązanie między aniołami czuwającymi a niebieskim sanktuarium obecne w tych późniejszych interpretacjach stanowi dodatkowy argument przemawiający na korzyść proponowanego tutaj kontekstu społecznego dla wczesnej literatury henochicznej.

Wszystkie więc terminy wymienione w 1 Hen. 8,1 znajdują swoje wytłumaczenie w odniesieniu do różnych zawodów poświadczonych w świątyni babilońskiej w okresie późnobabilońskim.

Wydaje się więc, że negatywna ocena rzemiosła Asaela jest nieprzypadkowo przedstawiona w kontekście nauczania aniołów czuwających/*āšīpu*, którzy przekazywali wiedzę o rzemiosłach właściwych dla akadyjskiego *āšīpūtu* oraz *tupšarrūtu*, przedstawionych w 1 Hen. 8,3. Asael oraz pozostali aniołowie czuwający opisani są jako zawodowi rzemieślnicy. Obydwie grupy zawodowe służyły zarówno potrzebom babilońskiej świątyni i jej bogom, jak i samemu społeczeństwu babilońskiemu. Przedstawione więc w micie powiązanie między Asaelem i pozostałymi aniołami czuwającymi (1 Hen. 6,7; 8,1-3; 9,6; 9,8b; 10,7-8) jest zakorzenione w rzeczywistej sytuacji historycznej późnobabilońskiego społeczeństwa i nie powinno być wyodrębniane jako niezależna narracja w 1 Hen. 6-11. Termin akadyjski *ummānu* – „rzemieślnik, mistrz (w swoim zawodzie), ekspert, uczony”¹⁵ – w swoim polu semantycznym obejmuje rzemiosła wymienione w 1 Hen. 8,1 (Asael) oraz 1 Hen. 8,3 (Szemichaza i pozostali aniołowie czuwający). Podczas gdy zawód kowala, złotnika oraz *išpar birmi* odpowiada znaczeniu *ummānu* rozumianemu jako „rzemieślnik, mistrz (w swoim zawodzie)”, tłumaczenie tego samego terminu jako „ekspert, uczony” poprawnie opisuje zawodowe umiejętności kapłana *āšīpu* i jego astrologiczną wiedzę (*tupšarrūtu*). Powiązanie między dwoma grupami jest ponadto ukazane przez zastosowanie w micie terminu „tajemnica” zarówno w odniesieniu do wiedzy Asaela (9,6), jak i do wiedzy aniołów czuwających, którzy objawiają „tajemnice” (8,3; 10,7; cf. 16,3) dotyczące nie tylko zwykłej praktyki rzemiosła, lecz również systematycznej wiedzy oraz literatury ją zawierającej.

Następująca poniżej dyskusja ukazuje, że opisując ukaranie Asaela w 1 Hen. 10,4-8, autor henochiczny użył wielu motywów tematycznych zapożyczonych z literatury akadyjskiej zwalczającej czarną magię, literatury, która przekazywała zawodową wiedzę kapłanów *āšīpu* i która wyszła spod ich pióra. To nawiązanie ukazuje po raz kolejny, że autor mitu uważał Asaela za powiązanego z kapłanami *āšīpu*, oskarżonymi w tekście aramejskim z Qumran o praktykowanie czarnej magii. Aniołów czuwających w 10,11-13 spotyka kara, podobna do tej nałożonej na Asaela. Natomiast z punktu widzenia krytyki literackiej struktura perykopy opisującej ukaranie Asaela w 10,4-8 jest o wiele bardziej wyrazista niż opis kary reszty aniołów w 10,11-13. Negatywną więc ocenę wiedzy Asaela w 8,1-2; 9,6 oraz 10,7-8 należy rozpatrywać w kontekście oskarżenia o uprawianie czarnej magii

¹⁵ Zob. CAD U and W, *ummānu*, 111-115, znaczenie 2.

(8,3) oraz o bałwochwalczą apostazję (7,1), skierowanego przeciw wszystkim aniołom czuwającym.

3. Akadyjska literatura zwalczająca czarną magię w relacji do *1 Hen.* 10,4-8

Kara Asaela, opisana w *1 Hen.* 10,4-8, składa się z kilku czynności, które Bóg nakazuje wykonać aniołowi Rafałowi. Najpierw ręce i nogi zbuntowanego anioła zostały związane, następnie wrzucono go w ciemność i zarazem przykryto ciemnością w wykopanym przez Rafała dole na pustyni, w miejscu zwanym Dadouel¹⁶. Pod zbuntowanym aniołem umieszczono ostre i kłujące kamienie, bezpośrednio na nim wypisano jego grzechy, wreszcie w dzień wielkiego sądu ma być poprowadzony na spalenie. Z wyjątkiem ostrych i kłujących kamieni wszystkie inne elementy opisu ukarania Asaela wydają się inspirowane mezopotamską literaturą zwalczającą czarną magię, w której tego rodzaju kary nakładane są na czarownice i czarowników. Podobnie więc jak w przypadku wiedzy opisanej w *1 Hen.* 8,3 żydowski autor okazuje się zaznajomiony z literaturą akadyjską, która była częścią *āšipūtu* („praktykowanie egzorcyzmów, medycyny”). Tym razem stosuje on rytualne praktyki babilońskiego kapłana i egzorcysty, aby ukarać anioła czuwającego, który reprezentuje babilońskie rzemiosło, *ummānūtu*. Użycie niektórych elementów babilońskiej literatury zwalczającej czarną magię dowodzi, że autor mitu henochicznego uważał wiedzę przekazaną przez Asaela za równie szkodliwą i złowrogą jak wiedza innych aniołów czuwających w *1 Hen.* 8,3, którzy zostali wprost oskarżeni o praktykowanie czarnej magii. To zrównanie negatywnej oceny wiedzy Asaela z wiedzą pozostałych aniołów jest również przyczyną podobieństwa między opisem kary nałożonej na Asaela i tej,

¹⁶ Nazwa miejsca na pustyni Daduel (z G^C Δαδουήλ; przeciw G^S Δουδαήλ i Etiop. *dudā'ēl*) oznacza według Milika (1976, 30) „(dwie) piersi Ela” od aramejskiego 𐤔𐤁𐤁 (daddā) „piers” w archaicznej formie *dualis* (por. *1 Hen.* 60,8 *dēndāyən*). Milik zasugerował, że to imię własne jest dokładną kopią akadyjskiego *Māšu* – „Bliźniacza” góra, do której w eposie o Gilgameszu przybywa sam Gilgamesz, wędrując do ziemi zmarłych, aby spotkać Ūta-napišti (*Gilgamesz*, ix, 9). Akadyjski opis góry „Bliźniaczej” w eposie jest bardzo znaczący dla *1 Hen.* 10,4: „Imię góry było Māšu. Kiedy przybył [on] do góry Māšu, która codziennie strzeże (*i-na-aš-ša-ru*) wschodu [słońca] – ich szczyty [*dosięgają*] szczytu nieba, ich fundamenty (*i-rat-su-nu*) docierają do Hadesu (*a-ra-le-e*)” (ix, 37-41; George 2003, 669). Termin akadyjski *irtu* znaczy dosłownie „piers”. To podobieństwo między eposem akadyjskim a żydowskim mitem ukazuje jeszcze jeden motyw literacki, który w opisie kary Asaela jest inspirowany przez literaturę akadyjską. Wydaje się więc, że pochowanie Asaela w Daduel oznacza jego symboliczne zstąpienie do królestwa zmarłych, gdyż według eposu akadyjskiego fundamenty góry „Bliźniaczej” sięgają Hadesu.

której poddani są pozostali aniołowie w 1 Hen. 10,11-14. Poniższe przykłady zaczerpnięte z mezopotamskiej literatury zwalczającej czarną magię ukazują zachodzący związek tej literatury z 1 Hen. 10,4-8.

Istnieje bardzo rozległa literatura akadyjska zwalczająca czarną magię, w której kapłan *āšipu* występuje jako główny podmiot wypowiadający zaklęcia i wykonujący rytury skierowane przeciwko anonimowym czarownicom i czarownikom¹⁷. Ten rodzaj literatury przekazywał zawodową wiedzę *āšipūtu*, a jej celem było unieszkodliwienie przewrotnych działań czarowników, które – jak powszechnie wierzone – powodowały choroby oraz religijne i społeczne wyobcowanie chorej osoby. Poświadczona literatura jest ogromna, przegląd jej treści oraz religijnego kontekstu nie jest więc tutaj możliwy. Dla poprawnego zrozumienia przedstawianej problematyki należy się skoncentrować na niektórych znaczących zaklęciach i rytach, które posłużą do odczytania kontekstu religijnego wykorzystanego przez autora henochicznego do skonstruowania opisu ukarania Asaela w 1 Hen. 10,4-8. Podstawowym tekstem literatury zwalczającej czarną magię jest *Maqlû* – „spalenie”¹⁸, przynależący do literatury szkolnej *āšipūtu*¹⁹. Ponieważ jest to tekst długi i złożony, nie jest możliwe jego pełne omówienie w tym miejscu²⁰. Wydaje się więc bardziej korzystne odwołanie się do krótszego rytu podobnego do serii *Maqlû*, z uwzględnieniem przykładów z tego samego rodzaju literatury.

Złożone tekstualnie zaklęcie z rytami skierowanymi przeciwko czarnej magii zostało opublikowane i szeroko omówione przez Lamberta (1957-1958). Ostatnio Tzvi Abusch z Danielem Schwemerem przygotowali nowe wydanie tego tekstu; znajduje się ono w ich pierwszym tomie korpusu babilońskiej literatury zwalczającej czarną magię²¹. Zaklęcie złożone jest

17 Szczegółowy i pouczający przegląd różnego rodzaju literatury zwalczającej czarną magię w starożytnej Mezopotamii można znaleźć w Schwemer 2007a, 29-69.

18 Podstawową edycją tekstu jest nadal opracowanie Maiera (1937), jednakże obecnie przygotowywane jest przez Tzvi Abuscha i Daniela Schwemera nowe wydanie krytyczne. Autorzy ci opublikowali na razie nowe niemieckie tłumaczenie tekstu (Abusch i Schwemer 2008), które jest oparte na ich niewydanym jeszcze opracowaniu.

19 Ten zbiór zaklęć i rytów liturgicznych skierowanych przeciw czarnej magii jest wymieniony w „Podręczniku egzorcysty” (KAR 44, 14) jako jeden z różnych tekstów specjalistycznych studiowanych przez kapłanów *āšipu*, zob. Bottéro 1985, 72; por. również Schwemer 2007a, 41 i przyp. 55.

20 Czytelnik może znaleźć ogólną prezentację tego dzieła w Schwemer 2007a, 37-55; na temat pionierskiej analizy *Maqlû* i jego kontekstu kalendarzowego zob. Abusch 1974.

21 Wprowadzenie, akadyjski tekst, angielskie tłumaczenie i uwagi na temat zaklęcia znajdują się w Abusch i Schwemer 2011, 270-292. Tekst ten nie ma żadnego tytułu, ale jego wydawcy nazywają go „Spalenie posążków czarowników przed Šamašem i oczyszczenie pacjenta”. Jest on poświadczony w dziesięciu manuskryptach, spośród których dwa najstarsze pochodzą z miasta Aššur z przełomu VIII i VII w. przed Chr. (Ms. B and J), natomiast najmłodszy – z Uruk z przełomu IV i III w. przed Chr. (Ms. a).

z wprowadzenia (linie 1-10), które opisuje różnego rodzaju praktyki czarnej magii stosowane przeciw osobie chorej; przyczyny zastosowania zaklęcia i rytów w tym konkretnym przypadku są podane. Następnie przedstawione jest samo zaklęcie (Sum. ÉN), rozpoczynające się od słów „Šamaš, oto są moi czarownicy” (*Šamaš annūtu ēpišū'a*, l. 11-99). Chory zwracał się w nim do boga sprawiedliwości, przedstawiając swoje zarzuty wobec czarowników (l. 11-20). Następnie opisywał on różne rodzaje czarnej magii oraz spowodowane przez nią choroby (l. 21-39). Podawał listę podstępnych, skierowanych przeciw niemu czynności czarowników (l. 40-63) oraz wzywał Šamaša do podjęcia działań korzystnych dla niego. Šamašowi miał pomóc bóg ognia, Girra, którego zadaniem było spalenie posążków uosabiających czarowników (l. 64-97). Zaklęcie kończy się zapewnieniem, że uzdrowiony będzie rozgłaszał innym ludziom wielkość i chwałę Šamaša (l. 98). Ostatnia prośba skierowana do Šamaša dotyczyła zapewnienia odpowiedniej mocy działania egzorcyzmu (*āšipūtu*) wykonywanego przez boga Marduka, mędrca pośród innych bogów (l. 99). W liniach 100-102 znajduje się rubryka z tekstem oddzielającym zaklęcie od następującego po nim opisu rytu liturgicznego (l. 103-116). Według tego opisu całe omówione wyżej zaklęcie powinno być powtórzone trzy razy, po czym miała następować recytacja innego zaklęcia: „Wy jesteście wodą” (ÉN *Attūnu mē*). Następnie chory zdejmuje z siebie wierzchnią szatę i recytuje trzy razy zaklęcie „Rozebrałem się, rozebrałem się” (ÉN *Ašḫuṭ ašḫuṭ*). Ta czynność kończyła ryt, po czym tekst stwierdza: „Czarna magia została unicestwiona, przekleństwo (i) wygnanie nie zbliżą się” (l. 116). Ostatnim elementem była recytacja zaklęcia *Ašḫuṭ ašḫuṭ* (l. 117-124). Jakkolwiek główny liturgista rytu nie jest wymieniony, z praktyki egzorcyzmu wiadomo, że był to zawsze kapłan *āšipu*.

3.1. Uleczenie

Wstępna część zaklęcia (l. 1-11) przytoczona jest tutaj w całości, gdyż zawiera ona typowy opis człowieka będącego we władzy czarnej magii oraz szereg terminów, które mogą być pomocne przy interpretacji *1 Hen.* 10,4-8.

¹Jeśli użyto czarnej magii przeciwko człowiekowi, (jeśli) utopiono [w wodzie] [jego] posaż[ki], ²albo jego posążki (*šalmūšu*) zostały powierzo[ne] ludzkiej czaszce, ³lub jego posążki zostały wrzucone w ogień (*lū šalmūšu ina išāti nadū*), lub jego posążki zostały pocho[wane] w ziemi (*lū šalmūšu ina eršetī qeb[rū]*), ⁴albo woda jego „podcięcia gardła” została zaczerpnięta [(i) *rozłana*] wobec *gwi[azd]*, ⁵lub też otrzymał (zaklęty) chleb do zjedzenia, lub otrzymał (zaklętą) wodę (wariant: piwo), <lub> został nama[szczony] (zaklętym) olejem, ⁶albo wysłano mu (zaklęte) podarunki: Aby go wyleczyć ⁷i go zbawić

(*ana bulluṭīš[u] u šūzubīšu*), i aby t[a] czarna magia (i) czary (*kišpi ruḫē*)⁸ nie zbliżyły się do jego ciała, ⁹i aby jej czarna magia (i) jej czary wróciły (z powrotem) (*saḫārim-ma*) – ⁸czy to czarownik, czy to czarownica, [zaczarowali go] – ⁹i aby pochwyliły ją (*šabātīša*), ¹⁰aby związać (*ubburim-ma*)⁹ czarownika i [czarownicę]¹⁰ szybko, i aby [... *ich*] puchliną wodną (i) [chorobą] „ręka-prze[kleństwa]”: ... (Abusch i Schwemer 2011, 283)

Według ludowej wiary utrwalonej w literaturze zwalczającej czarną magię czarownice albo czarownicy wytwarzali posążki przedstawiające ich ofiary, po czym posługiwali się nimi w taki sposób, aby osoby przedstawiane przez posążek poddać swojej władzy magicznej. Posążki były więc topione w wodzie (l. 1), grzebane w ziemi lub palone (l. 3), a skutki tych czynności miały odbijać się bezpośrednio na osobie przedstawianej przez ten posążek.

Innym sposobem zaczarowania ofiary był fizyczny kontakt z zaczarowanym przedmiotem (l. 5-6), natomiast kontakt z czaszką zmarłej osoby (l. 2) miał wysłać ofiarę do krainy śmierci. Czarownicy podejmowali wiele różnorodnych manipulacji posążkami, które są dokładnie opisane w omawianym tekście zaklęcia (l. 40-63); wszystkie one miały zaszkodzić ofierze, spowodować jej chorobę (l. 26-32) lub śmierć (l. 52, 54)²². Z tego powodu we wstępie do zaklęcia i rytu wyrażone zostało przekonanie, że dzięki tym czynnościom ofiara czarnej magii dozna uzdrowienia i wybawienia (*ana bulluṭīš[u] u šūzubīšu*)²³.

Osoba poddana działaniu czarnej magii uważana była za chorą, nieczystą i zagrożoną bezpośrednim niebezpieczeństwem śmierci. Recytacja więc zaklęć oraz zastosowanie odpowiedniego rytu liturgicznego przez babilońskiego lekarza i egzorcystę miało przywrócić jej zdrowie, oczyścić oraz ocalić ją od śmierci. Autor henochicznego mitu odwraca znaczenie leczniczej działalności aniołów czuwających/*āšipu*. Zostają oni przedstawieni nie jako lekarze i egzorcyci, lecz jako czarownicy, którzy praktykują czarną magię; dlatego też ludzkość umiera lub jest bliska śmierci z powodu ich szkodliwej działalności. Boża interwencja polega na posłaniu anioła czuwającego, Rafała (1 Hen. 10,4). Jego imię nie tylko wyraża jego uzdrawiającą misję, lecz również przekonanie, że to Bóg jest jedynym uzdrowicielem²⁴, a nie babiloński

22 Na temat całościowej prezentacji różnego rodzaju sposobów szkodenia człowiekowi za pomocą czarnej magii oraz na temat akadyjskiej terminologii związanej z tym procederem zob. Schwemer 2007a, 84-110.

23 Zob. CAD B, 59, *balātu* 6: *bulluṭu* – „utrzymywać kogoś przy życiu i w dobrym zdrowiu”; CAD E, *ezēbu*, 6. *šūzubu* – „zbawić, wybawić”, zwłaszcza znaczenie 6b – „w odniesieniu do osób” (s. 424). W tekście zaklęcia ofiara czarnej magii zwraca się do Šamaša, prosząc boga sprawiedliwości o obdarowanie go życiem i zdrowiem: „...niech ja, (Šamaš-šumu-ukīn, syn swojego boga), twój sługa, pozostanę przy życiu i odzyskam zdrowie” (*lubluṭ lušlim-ma*) (l. 97; tekst w Abusch i Schwemer 2011, 287).

24 רפא אל „Bóg uzdrawia”; por. 1 Hen. 40,9; Tb 3,16; 5,4; 7,9 itd.; 12,15; רפאל 4Q201 frg. 1 iv 6 [9,1]; רפאל [ר] 4Q202 frg. 1 iii 13 [9,4]; ל[רפאל] 4Q206 frg. 1 xxii 5 [22,6].

kapłan *āšipu* i jego bogowie, patroni egzorcyzmów. Lecznicza działalność anioła Rafała polega na uleczeniu²⁵ zadanej rany²⁶, jest więc zastąpieniem magiczno-medycznej wiedzy *āšipu*, który leczył ofiary czarnej magii. Podczas gdy *āšipu* zwykle pomagał jednej osobie w czasie jednego rytuału, czarna magia uprawiana przez aniołów czuwających/*āšipus* ma złowrogię konsekwencje dla całej ludzkości. Należy jednak zauważyć, że w zaklęciach skierowanych przeciwko działaniu czarnej magii dramat skrópowanej czarami pojedynczej osoby jest często opisany w terminach sugerujących powszechny i nawet kosmiczny konflikt²⁷.

Pod koniec XIX w. Alfred Lods postawił istotne pytanie o rolę Rafała w *1 Hen.* 10,4-8. Usiłując wyjaśnić uzdrowienie ziemi w w. 7, francuski egzegeta nie potrafił jednoznacznie wytłumaczyć roli odgrywanej przez Rafała w tym procesie. Boże polecenia skierowane do anioła dotyczą kary nałożonej na Asaela, lecz tekst mitu nie precyzuje, w jaki sposób Rafał miał uzdrowić ziemię. Lods nie jest pewien, czy anielskie działanie uleczenia ziemi polega na położeniu kresu nauce Asaela, czy też być może zmierza ono do zachowania Noego, czyli linii patriarchów ludzkości, od grzesznego skażenia²⁸. W kontekście niniejszych badań nad mezopotamską literaturą zwalczającą czarną magię odpowiedź na pytanie Lods'a wydaje się nasuwać w sposób raczej jednoznaczny. Uzdrawienie ziemi przez Rafała polega na związaniu, pogrzebaniu i spaleniu Asaela w dzień sądu, gdyż w ten sposób negatywne konsekwencje „tajemnicy” przekazanej przez tego anioła czuwającego mogą zostać unicestwione, a ludzkość uwolniona od ucisku idolatrii, bezprawia i nieczystości. Czarna magia praktykowana przez upadłych aniołów czuwających może zostać usunięta jedynie przez ryt skierowany przeciwko

25 *1 Hen.* 10,7: „uleczyć” *īāōmat* (2x) i rzeczownik „uleczenie” *īāōs* (1x).

26 *1 Hen.* 10,7 (G^C 1x; G^S 2x): *πληγή* „uderzenie, cios” (np. Pwt 25,2) może również znaczyć „rana” (1 Krl 22,35; 2 Krl 8,29) lub „plaga” (Wj 11,1; 12,13; Kpl 26,21).

27 Por. komentarz Abuscha (2002, 16) na temat struktury ceremonii *Maqlū* skierowanej przeciw czarnej magii: „Each of the three divisions is fitted with introductory and concluding sections, and is framed by, or moves between, a different set of cosmic poles. Thus, the first night division (A) is oriented toward the heavenly (night) court of Anu and the netherworld court of Ereškigal; the second night division (B) toward the heavenly court of Enlil and the chthonic Ekur; the daytime division (C) toward Šamaš and his retinue in the morning sky and the subterranean abyss of Ea and Asalluḫi. This recension of *Maqlū* has a cosmic setting, involves the participation of many gods, and presents the witch as a demonic force that has a defined place in the cosmos and can act in opposition to the gods”.

28 Lods 1892, 118: „Il est permis de penser que l'auteur, séduit par le rapprochement des mots, n'a pas attaché à cette guérison de la terre un sens bien précis; est-ce en coupant court aux funestes révélations d'Azaël que Raphael guérira le monde? N'est-ce pas plutôt en préservant de la contagion du mal la lignée des patriarches (cf. És. 6, 10)?” Cytując *Księgę Raziela*, w której Rafał posłany jest do Noego, aby *uzdrowić ziemię*, Lods opowiada się za tym drugim rozwiązaniem.

czarnej magii, opisany w 1 Hen. 10,4-8. W rycie tym większość jego elementów jest zapożyczona z praktyki mezopotamskiego egzorcyzmu *āšipūtu* i zaaplikowana do Asaela, przedstawiciela mezopotamskiego rzemiosła, *ummânūtu*, przez żydowskich kapłanów, którzy nie zamierzali zniszczyć babilońskiego rzemiosła i wiedzy, lecz odciąć je od politeistycznych korzeni i przejąć ich naukę i umiejętności. Poniższe uwagi zawierają potwierdzenie takiej interpretacji.

3.2. Związanie

Wprowadzające wersety akadyjskiego zaklęcia zapowiadają sposób ukarania wiedźmy i czarownika: „aby związać (*ubburim-ma*) czarownika i [czarownicę] szybko” (l. 9-10). Ponieważ wiązanie posążków przedstawiających ofiarę czarnej magii było praktykowane przez czarowników rzucających urok, uwolnienie od zaklęcia odbywało się za pomocą tej samej czynności, według zasady *similia similibus curantur*. W rycie liturgicznym (DÛ.DÛ.BI), który następuje po tekście zaklęcia, kapłan *āšipu* zamiata ziemię, skrapia ją czystą wodą, ustawia stół ofiarniczy przed Šamašem. Na stole znajdują się trzy ofiary pokarmowe. Następnie kładzie kadzielnicę przed Šamašem i wylewa piwo (l. 103-106). Przygotowuje kilka grup z czterema posążkami czarowników wykonanych z różnych materiałów, po czym ryt rozwija się w następujący sposób: „Zwiążesz te posążki (*šalmī annūti takassīšunuti*), następnie zapalisz pochodnię od płonącej siarki i włożysz (ogień z posążkami) do kadzielnicy. Wypowiesz t[o] zaklęcie trzy razy. Jak tylko spłoną i pozostanie popiół, wygasisz go wodą, recytując trzy razy zaklęcie «Wy jesteście wodą» ... wyrzucisz je w pustynnym miejscu (*ina ḫarbāti tanassuk*)²⁹.

Opis związania posążków symbolizujących wiedźmę i czarownika może być bardziej szczegółowy, jak na przykład w rytuale sprawowanym wobec chorego cierpiącego z powodu czarów rzuconych na niego przez jego przeciwnika sądowego (*bēl amātīšu*): „[Wykonasz] [posążki] czarownika i czarownicy, [zro]bisz [kajdany na] ich [ręce] (i) kajdany na ich stopy (*izqāt šēpīšunu*) [z ...]. [Napiszesz] ich imiona [na ich boku], natrzesz je [siar]ką. [Powiesz] [« ...], jesteście silni!» [i] spalisz je³⁰.

Ponieważ tożsamość aniołów czuwających jest znana, autor mitu he-nochicznego nie mówi o ich posążkach, lecz odnosi się bezpośrednio do winowajców. Rozpoczyna on opis ukarania Asaela od związania jego rąk

²⁹ Linie 111-114, tekst w Abusch i Schwemer 2011, 287-288.

³⁰ Linie 9-14, tekst w Abusch i Schwemer 2011, 288.

i stóp (10,4). Podane wyżej przykłady wyraźnie wskazują, że był to pierwszy krok mający na celu zniszczenie czarowników i uwolnienie od czarnej magii³¹. W przypadku usuwania skutków czarnej magii spowodowanej przez oponenta sądowego imiona wiedźmy i czarownika napisane są na boku ich posążków, co zakłada, że tożsamość oponenta jest znana. Nie wydaje się sprawą przypadku, że w *1 Hen.* 10,8b Bóg poucza Rafała, by zapisał na Asaelu wszystkie jego grzechy; w ten sposób, kiedy Asael zostanie odesłany na spalenie, jego grzechy zginą wraz z nim³². Taka interpretacja wykazuje, że nie ludzkość, lecz Asael jest odpowiedzialny za wszelki rodzaj grzechu na ziemi. Jakkolwiek czyn Rafała nie jest identyczny w stosunku do przytoczonego przykładu z literatury pisma klinowego, zapisanie grzechów Asaela na nim samym nabiera tego samego symbolicznego znaczenia: winowajca i jego występne knowania zostaną zniszczone, natomiast życie zranionej ofiary zostanie oszczędzone.

3.3. Kontekst procesu sądowego

W literaturze starożytnej Mezopotamii zwalczającej czarną magię bóg sprawiedliwości, Šamaš, odgrywa ważną rolę. Całe postępowanie zmierzające do uwolnienia od więzów magii przedstawione jest jako proces prawny, w którym ofiara oskarża swojego czarownika o czarną magię, a Šamaš, jako sędzia, wydaje wiążącą prawnie decyzję dotyczącą danego przypadku³³. Przedstawione niżej wyjątki z tej literatury ilustrują rolę Šamaša i innych bogów

³¹ *1 Hen.* 54,1-6 opisuje żelazne łańcuchy służące związaniu Asaela i jego zastępów. W *1 Hen.* 88,1 jeden z czterech aniołów pochwylił pierwszą gwiazdę, która spadła z nieba, związał jej ręce i nogi i wrzucił do otchłani. Wydaje się, że ten tekst jest oparty na opisie kary Asaela w 10,4. *1 Hen.* 88,3 mówi o związaniu i wrzuceniu do otchłani wszystkich gwiazd, co stanowi wyraźną aluzję do kary nałożonej na aniołów czuwających w *1 Hen.* 10,12-13. Należy dodać, że proces usuwania sił zła z życia publicznego i prywatnego przez symboliczne związanie i pogrzebanie ołowianych, glinianych i woskowych posążków jest również poświadczony w starożytnym Egipcie i Grecji, zob. Faraone 1991. Jednakże połączenie motywów literackich w *1 Hen.* 10,4-8, zwłaszcza charakter prawny spalania Asaela, jednoznacznie wskazuje na mezopotamskie zaplecze pojęciowe, z wykluczeniem wpływu egipskiego lub greckiego.

³² W Ap 17,5 tajemnicze imię grzesznego miasta zapisane na jego czole wyraża przyczynę nałożonej na to miasto kary: καὶ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῆς ὄνομα γεγραμμένον, μυστήριον Βαβυλῶν ἢ μεγάλη, ἢ μήτηρ τῶν πορνῶν καὶ τῶν βδελιγμάτων τῆς γῆς. Na temat czynności pisania na kimś rozumianej jako nagroda, nie kara, zob. Ap 3,12: καὶ γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως τοῦ θεοῦ μου; por. Ap 14,1; 19,16.

³³ Szerokie przedstawienie prawnego charakteru rytów babilońskich skierowanych przeciw czarnej magii czytelnik znajdzie w Schwemer 2007a, 205-208; ten sam autor omawia również rolę Šamaša, boga sprawiedliwości, w całym procesie oraz analizuje jedno z podstawowych wyrażen tego procesu: *ana maħar Šamaš tadānšunuti* – „wydasz wyrok na nich (czarowników – przyp. H.D.) w obecności Šamaša”.

oraz prawny wymiar całego postępowania. Ponieważ oskarżeni muszą być obecni w sądzie, oskarżyciel, czyli osoba poszkodowana, przedstawia swoich czarowników symbolicznie bogu sprawiedliwości: „Šamaš, oto są oni, oto są posążki, które ich przedstawiają: Ponieważ są oni nieobecni, uczyniłem ich posążki i trzy[mam] (je) wobec twojej wielkiej boskości”³⁴. Następnie zwraca się on do bóstwa, podkreślając jego sprawiedliwość: „Šamaš, ty jesteś sędzią (*dayyān*) [], jedynie [t]y jesteś panem spawiedliwości i prawa (*bēl kīttu u mīšaru*), łaskawym przewodnikiem [Igigi], [roz]ważnym sędzią (*dayyān*) Anunnaki!” (l. 63-64)³⁵.

W akadyjskiej serii *Bīt Rimki* – „Dom (rytualnej) kąpieli” – król poddawany jest liturgicznemu rytowi skierowanemu przeciwko siłom zła, natomiast kapłan egzorcysta (*āšipu* = *mašmašu*) przygotowuje miejsce, recytuje zaklęcia i przewodzi całej ceremonii³⁶. Bóg Šamaš jest w niej ukazany jako boski sędzia, podczas gdy król odgrywa rolę oskarżyciela, który przedstawia swoją sprawę skierowaną przeciw demonom i złym duchom, uważanym za przestępców postawionych przed trybunałem. Šamaš interweniuje, wydając ostateczny wyrok sądowy, decyzję, która nie może zostać zmieniona i która uwalnia oskarżyciela spod wpływu złych duchów. Sprawa przedstawiona więc w sądzie przez oskarżyciela jest przez niego wygrana:

53. „Zakłęcie. O Šamašu, sędzio nieba i ziemi (DI.KUD AN-*e* u KI.*tim*), który poskramiasz (?) rozległą ziemię, 54. panie, którego uszy są otwarte, ulubieńcze Enlila, wyniosły sędzio (DI.KUD MAH), którego wyroki nie mogą ulec zmianie ...62. jesteś sędzią o wyniosłej władzy ([DI.KU]D *e-mu-qa[-(an)* MAH.MEŠ)... 67. osądz moją sprawę ([*di-ni*] *di-in*), podejmij moją decyzję (EŠ.BAR-*a-a* [KUD-*us*])! 68. wspomóż mnie i prowadź mnie do dobra!...” (Laessøe 1955, 64).

W tym procesie sądowym skierowanym przeciwko czarnej magii inni bogowie mogą również zajmować miejsce i sędziowskie prerogatywy Šamaša³⁷. Poniższe przykłady ilustrują to zjawisko.

³⁴ Linie 18-20; tekst w Abusch i Schwemer 2011, 284.

³⁵ Podobny tekst znajduje się w *Maqlū* I 73-121; por. komentarz Abuscha (2002, 17): „He (the plaintiff, HD) appeals to Šamaš, the sun-god, to find and overwhelm them. Šamaš is asked to pronounce a sentence of death by fire, and the fire-god, Girra, Šamaš’s arm, is asked to execute the sentence. The sun here is an omniscient judge and relentless executioner, a god who is able to identify, locate, and destroy even the culprit who takes refuge outside the bounds of the settled community”.

³⁶ Tekst rytu i analiza jego treści zostały opublikowane w Laessøe 1955; większa część całego rytu składa się z sekcji zawierającej zaklęcia poświęcone Šamašowi (Laessøe 1955, 28-83), będącej, według Abuscha (1990), wcześniejszą wersją krótkiego porannego rytu, z którego rozwinął się klasyczny tekst serii *Maqlū*, rytu sprawowanego w nocy.

³⁷ Na temat roli bogów Nusku i Girra w rytach zwalczających czarną magię zob. Schwemer 2007a, 207-208; rola Nusku jest również omówiona w Abusch 2002, 22-23.

Maqlû I, 110-116³⁸ (w zaklęciu skierowanym do Girry): „O Girra, ty palisz czarownika i czarownicę, niszczysz zło, potomstwo czarownika i czarownicy, ty unicestwiasz występnych!” *ana-ku al-si-ka ki-ma* ⁴UTU DI.KUD *di-i-ni di-ni* EŠ.BAR-*a-a* KUD-*us* „Ja wezwałem ciebie jak Šamaša, osądź moją sprawę, wydaj mój wyrok! Weź dzisiaj udział w moim procesie! Spal czarownika i czarownicę, pochłoń moich wrogów, straw tych, którzy zamierzają przeciw mnie zło!” (zob. również *Maqlû I*, 77-82).

Maqlû II, 107-108 (w zaklęciu skierowanym do Girry): *ša kima* ⁴Sin u ⁴UTU *ta-da-an-nu di-i-nu di-i-ni di-ni* EŠ.BAR-*a-a* KUD-*us* „(Ty), który jak Sin i Šamaš rozstrzygasz procesy prawne, osądź moją sprawę, wydaj mój wyrok!”

Maqlû II, 200-201 (w zaklęciu skierowanym przeciw czarownicy): „Polega ona na czarach, które wymyśliła, lecz ja na niezmiennym świetle Girry, sędziego (*da-a-a-nu*)” (zob. również *Maqlû I*, 95 o bogu światła, Nusku).

Wiele innych tekstów podkreśla prawniczy charakter postępowania przeciw czarownikom. Poniższe przykłady dodatkowo ilustrują to zjawisko.

Maqlû III, 69 (w zaklęciu przeciw czarownikowi i czarownicy): *e-te-lil ki-ma nam-ru ana É* EŠ.BAR-*ya* „Stałem się czysty jak ten, który lśni wobec domu mojej prawnej decyzji (czyli domu, gdzie na mój temat toczy się rozprawa)”.

Maqlû III, 124 (w zaklęciu przeciw czarownicy): *di-in-ša lis-sa-hi-ip-ma di-e-ni li-šir* „Oby jej sprawa upadła, a moja sprawa była prawa!”

Maqlû V, 23-24 (w zaklęciu przeciw czarownikowi i czarownicy): *lil-li-bi-il-ma SAL. KA×BAD.ZU ana da-a-a-ni-ša* DI.KUD-*ša* GIM UR.MAH *li-sa-a* UGU-*ša* „Oby (moja) czarownica została zaciągnięta przed jej sędziego; oby jej sędzia zaryczał przeciwko niej jak lew!”

Wydaje się poprawne stwierdzenie, że ramy prawne, w obszarze których funkcjonowały rytzy zwalczające czarną magię w starożytnej Mezopotamii, posłużyły jako punkt wyjścia dla autora *1 Hen.* 6-11. Cierpiąca ludzkość zwraca swoje błaganie o pomoc ku niebu i prosi aniołów czuwających o przedstawienie ich prawnego przypadku (εἰσαγάγετε τὴν κρίσιν ἡμῶν) przed Najwyższym (8,4 [G^{S2}]). Oczywiście jest, że ludzkość jako ofiara nauczania aniołów czuwających oraz przemocy gigantów nie jest odpowiedzialna za własne cierpienie³⁹, a jej zwrócenie się o pomoc do Boga ukazuje, że sama

³⁸ Tekst serii *Maqlû* jest cytowany według wydania Meiera (1937), lecz numeracja wersetów oparta jest na nowym tłumaczeniu Abuscha i Schwemera (2008); nowe wydanie tekstu akademickiego jest przygotowywane przez tych dwóch naukowców, lecz jeszcze nie zostało opublikowane. Konkordancja wersyfikacji wydania Meyera oraz nowego wydania tekstu znajduje się w Schwemer 2007a, 282-285.

³⁹ Jakkolwiek *1 Hen.* 8,2 (G^S) sugeruje, że ludzkość zgrzeszyła i doprowadziła do grzechu „świętych”, podstawową przyczyną bezprawia na ziemi jest współzycie aniołów czuwających z kobietami (*1 Hen.* 7,1) oraz ich nauczanie i używanie „czarnej magii”; tym właśnie nauczaniem

nie jest ona zdolna rozwiązać tego problemu⁴⁰. Aniołowie wizytują ziemię, widzą wiele rozlanej krwi i przedstawiają wołanie ludzkości o pomoc przed Bogiem w niebie (9,3 εισαγάγετε τὴν κρίσιν ἡμῶν [G^C; G^{S1}]). Następnie w modlitwie wstawienniczej wskazują przed Bogiem na winowajców, czyli Asaela i pozostałych aniołów czuwających (9,4-11). Ostatnie zdanie aniołów ma odcień wyrzutu skierowanego przeciw Bogu, gdyż Najwyższy wie, co należy robić, lecz nic na ten temat nie mówi (9,11). W oskarżeniach wytoczonych przeciw aniołom czuwającym nie wymienia się czarnej magii, lecz przy użyciu ogólnych terminów odnosi się do grzesznych objawień tajemnic ludzkości przez Asaela (9,6) i przez pozostałych aniołów czuwających (9,8) oraz do ich nierządu z kobietami (9,8-9). Szczegółowa lista rzemioł i rodzajów wiedzy została wcześniej umieszczona w narracji (8,1; 8,3). 1 Hen. 8,3 wymienia jednak czarną magię, medycynę, wróżbiarstwo opierające się na znakach na niebie i na ziemi, sztuki, które powodują tak wiele bezprawia na ziemi, ponieważ są przekazywane przez nieczystych aniołów czuwających, czyli babilońskich politeistycznych rzemieślników i uczonych. Odpowiedź Boga jest stanowcza, a ukaranie Asaela i aniołów czuwających będzie polegało na wydaniu wyroku skazującego ich na spalenie (10,6 ἐνπυριστός [G^S τοῦ πυρός]); 10,13 τὸ χάος τοῦ πυρός⁴¹ w procesie sądowym (κρίσις 10,6. 12; τὸ κρίμα τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων 10,12).

Ogólna perspektywa w literaturze Mezopotamii zwalczającej czarną magię wydaje się jednakże inna niż ta przedstawiona w micie *Księgi Henocha*. Różnica polega nie tylko na przedstawieniu w procesie sądowym przed Šamašem posążków czarowników, podczas gdy tekst mitu mówi o winowajcach obecnych osobiście podczas przeprowadzanego procesu. Mezopotamskie zaklęcia

„uderzają” oni ludzkość (10,7 [G^C]). Oskarżenie aniołów czuwających przed Bogiem (9,5-11) nie zawiera oskarżenia ludzkości, która jest przedstawiona jako ofiara działalności aniołów czuwających (9,10).

40 Bycie niewinną i bezsilną ofiarą przemocy jest cechą charakterystyczną osoby chorej, cierpiącej z powodu czarnej magii, której działanie jest spowodowane przez siły zewnętrzne w stosunku do cierpiącego. Opis ofiary czarnej magii w starożytnej Mezopotamii dokonany przez Abuscha pokrywa się z bezsilnością ludzkości w odniesieniu do aniołów czuwających, oraz z jej wołaniem do Boga o sprawiedliwość i wyrok: „When the cause of one’s suffering is externalized and others (human or demonic) are seen as the source of one’s difficulties, the sufferer not only asserts the guilt of the beings that are held responsible for harming him, but also emphasizes his own innocence as well as his own powerlessness (and dependence). For if he were not powerless, others could not harm him, and even if they could, he would be able to rectify the situation by himself. He becomes a victim; and, as such, the victim of witchcraft has both the need and the right to go to the god, for he is both innocent and powerless. His lack of power and of guilt allows him to initiate a legal suit and appeal to the gods (in their role as judge) for help” (Abusch 1999, 92-93).

41 Podobnie w 1 Hen. 54,5 Asael i jego zastępy są wrzucone do otchłani wielkiego sądu, natomiast następny werset porównuje to wydarzenie z ich wrzuceniem do płonącego pieca.

i rytuały mogły jednorazowo uwolnić tylko jedną osobę z mocy czarnej magii i były tak skonstruowane, by można je było powtarzać w razie potrzeby. Tekst mitu henochicznego ukazuje dramat upadku, sądowe postępowanie i potępienie aniołów czuwających na poziomie uniwersalnym, który dotyczy losu całej ludzkości i prowadzi do jej błogosławionej przyszłości (1 Hen. 10,16-11,2). Widoczna zmiana perspektywy jest zrozumiała, jeśli weźmiemy pod uwagę kontekst społeczny mitu, który został skomponowany w późnym okresie perskim lub wczesnym hellenistycznym w Babilonii gdzie, jakkolwiek ograniczona do murów świątyni, kultura pisma klinowego przeżywała swój rozkwit. Powstały wówczas dzieła o zadziwiająco wysokim poziomie wiedzy naukowej. Krytykując babilońskich *ummānu*, przedstawionych albo jako kowali, złotników lub pracowników tekstylnych (Asael i jego rzemiosło), albo jako kapłanów *āšipu* (pozostali aniołowie czuwający, ich rzemiosło i wiedza), autor żydowski mieszkał i pracował w społeczeństwie, w którym ci *ummānu* nadal istnieli i cieszyli się dużym szacunkiem społecznym. Przedstawienie natychmiastowej zagłady przez spalenie tych rzemieślników i ludzi nauki musiało brzmieć całkiem nierealnie, stąd „spalenie” zostało w micie odłożone na „dzień sądu”, który dopiero miał nadejść. Dodatkowym elementem przesuwającym w przyszłość ukaranie politeistycznych rzemieślników i kapłanów jest niewątpliwie uniwersalna perspektywa całego mitu. Choć jest on głęboko zakorzeniony w społecznym kontekście okresu perskiego lub hellenistycznego w Babilonii, jego przesłanie przekracza ograniczony historycznie wymiar *hic et nunc* i przesuwa w czasie wizję ludzkości i odmiennego świata, wolnego od wszelkiego rodzaju nieczystości i zła, gdzie wszystkie narody będą oddawały cześć jednemu Bogu (10,21).

3.4. Spalenie i pogrzebanie

Palenie posążków stanowi ważny element walki z czarną magią. Oznacza ono śmierć czarownika i wybawienie osoby chorej⁴². Zaklęcie, poprzedzone

⁴² Por. następujący tekst zaklęcia, który towarzyszy omawianemu rytowi: „O, Šamašu, niech twoja potężna burza poka[na ich], rozbij ich jak naczynie, niech ich dym pokryje [niebo] jak (dym) z pieca, niech się rozłożą, roztopią i odpły[na], niech ich życie dobiegnie końca jak woda w bukłaku. Niech umrą, ja natomiast niech żyję...” (l. 87-91; tekst w Abusch i Schwemer 2011, 287). Na temat rytuału palenia w starożytnej Mezopotamii por. następujący komentarz Schwemera (2010, 64): „It is worth noting that burning rites are employed in only a few groups of Babylonian rituals: a) anti-witchcraft rituals that use burning for the destruction of the figurines of the sorcerers; b) rituals against curses resulting from the transgression of a taboo (*māmītu*) in which materials representing the patient’s sins are burnt; c) rituals for undoing evil omens (*namburbi*) that occasionally use burning to destroy the concrete object that was interpreted as a bad omen for the client; d) finally, rituals against field pests in which representations of

w naszym tekście opisem rytuału, zawiera sekcję, w której ofiara czarnej magii modli się do Šamaša, aby ten pozwolił bogu ognia, Girrze, zniszczyć czarownika i czarownicę:

O Šamaš, niech Girra, twój towarzysz, stanie przy moim boku. Šamaš, niech Girra, spalacz, spali ich, niech Girra spojrzy na nich, niech Girra podpali ich, niech Girra roztopi ich, niech Girra stopi i[c]h, niech Girra wypali ich, niech Girra [rykn]ie przeciw nim straszliwie, niech Girra [rozleje] ich życie jak wodę, niech Girra pośle ich w dół, do Ziemi Bez Powrotu, niech Girra, który rozświetla ciemność i mroki, [...] swoją twarz, niech Girra przekaże [ich] Namtarowi, wezyrowi podziemi! (l. 70-78; Abusch i Schwemer 2011, 286).

Należy również zauważyć, że kara nałożona na Asaela składa się z dwóch części: najpierw następuje jego pochówek, a potem spalanie. Bóg nakazuje Rafałowi, by najpierw związał Asaela, potem „otworzył” pustynię w Darduel i wrzucił tam winowajcę w ciemności. Asael ma przebywać tam „na wieki” (10,5 εἰς τοὺς αἰῶνας [G^C] / εἰς τὸν αἰῶνα [G^S]), jednakże następny werset (10,6) wydaje się zaprzeczać wcześniejszemu stwierdzeniu, ponieważ przewiduje inny rodzaj kary, czyli spalanie winowajcy (10,6 ἐνπυρισμός [G^S τοῦ πυρός]; cf. 10,13 τὸ χάος τοῦ πυρός), które ma nastąpić w dzień sądu. Wydaje się, że zastosowanie wobec Asaela tych dwóch uzupełniających się sposobów kary wzoruje się na przykładach znanych z mezopotamskiej literatury zwalczającej czarną magię.

Spalenie Asaela w dzień sądu można wytłumaczyć przez odniesienie do palenia posążków czarowników w ramach procesu sądowego przed Šamašem. Pochówek Asaela na pustyni przypomina natomiast pochówek prochów w pustynnym miejscu na końcu leczniczego rytuału. Kapłan *āšipu* pali najpierw posążki czarowników w kadzielnicy, a następnie pozostały po spaleniu popiół wynoszony jest do miejsca znajdującego się poza terenem ludzkiego zamieszkania, gdzie następuje jego pochówek⁴³.

Jak tylko będą one [posążki, H.D.] spalone na proch, wygasisz je wodą, recytując trzy razy zaklęcie „Wy jesteście wodą”. ... wyrzucisz je w pustynnym miejscu (*ina ḫarbāti tanassuk*)⁴⁴.

vermin are burnt”. Wydaje się więc, że spalanie posążków przedstawiających czarowników w rytach zwalczających czarną magię (punkt a. u Schwemera) stanowi najlepszy i zarazem wyłączny paradygmat punktu odniesienia w literaturze Mezopotamii do opisu kary Asaela w 1 Hen. 10,6.

⁴³ Popioły były niekiedy wrzucane do rzeki, zob. Schwemer 2010, 64.

⁴⁴ Linie 113-114, tekst w Abusch i Schwemer 2011, 287-288. Takie posunięcie egzorcysty jest odpowiedzią na oskarżenia wypowiedziane przez pacjenta pod adresem czarowników: „wykonali przedstawiające mnie posążki i pochowali (je) w opuszczonym mieście, na stepie (*ina āli nadī u namē itmirū*)... (l. 63, Abusch i Schwemer 2011, 286); zob. również LKA 44, linia 76' (*ina šēri iqebber*), opublikowany jako „Hauptritual B” przez Farber 1977, 226-259.

Rozkruszy on posążki gliniane (i) posążki z ciasta swoimi stopami w wodzie (, w której umył swoje nogi); pochowasz (je) w miejscu pustynnym (ina *ħarbāte tetemmar*). Wykonasz ten ryt o wschodzie słońca albo o zachodzie, wtedy czarna magia ustąpi⁴⁵.

Wyrzucenie spalonych prochów w miejscu pustynnym czy na stepie nie oznacza, że czarownicy są odesłani do podziemi, czyli do świata zmarłych, przynajmniej przytoczone teksty wprost o tym nie mówią⁴⁶. Jest jednak wiele tekstów zwalczających czarną magię, przedstawiających odesłanie czarowników do świata zmarłych, co uważane jest również za należną im karę.

Jednym ze sposobów wykorzystujących czarną magię do unicestwienia jakiejś osoby jest skłonienie jej, by dotknęła czaszki zmarłej osoby. Ten kontakt fizyczny powinien sprowokować ducha zmarłego, który sprawi, że dana osoba zstąpi do krainy zmarłych. Wtedy chory w swojej podróży przekraczał mitologiczną rzekę *Ĥubur*, gdzie sędzią zmarłych był Gilgamesz: „(czarownik), który przekazał (posążki chorego, H.D.) czaszce, [prze]kazał (je) [Gilgameszowi], i tak sprawił, że przeszły (one) przez rzekę *Ĥubur*!” (l. 61; Abusch i Schwemer 2011, 345). Kara więc nakładana na czarowników jest również tożsama z tego rodzaju postępowaniem, czyli odesłaniem czarowników do „ziemi, z której nie ma powrotu”.

Niektóre rytury stosują liturgię pogrzebową, w której czarownicy są powierzeni duchom prowadzącym ich to krainy zmarłych. Posążki przedstawiające czarowników były zatapiane w rzece, natomiast ryt liturgiczny sprawowano na jej brzegu, przy glinianym wydrążeniu. Zatapianie posążków w rzece najprawdopodobniej symbolizowało przeniesienie do krainy zmarłych, co wiązało się z przekroczeniem podziemnych wód rzeki *Ĥubur*⁴⁷. W późnobabilońskim tekście opublikowanym przez Schwemera (2010, 70-77), chory zwraca się z prośbą do boga Słońce, aby zabrał ze sobą czarowników w swoją kosmiczną podróż i aby przekazał ich władcom krainy zmarłych (rev. 9-13; por.

⁴⁵ Linie 61-62 w rytuale przeciwko chorobie spowodowanej przez czarną magię, wywołaną przez osobistego wroga (*bēl dabābi* lub *bēl lemutti*), Abusch i Schwemer 2011, 303.

⁴⁶ Schwemer (2010, 64-65) sugeruje, że zarówno wrzucenie do rzeki wszystkich pozostałości po rytach spalenia, jak i ich pochówek na pustyni poza granicami ludzkiego zamieszkania może symbolizować przeniesienie do krainy zmarłych. Dla udowodnienia tego twierdzenia cytuje on ryt z KAR 227, który w krótkim adresie do personifikacji dołu z gliną wymienia utopienie posążków w rzece (s. 66). Niezamieszкана pustynia oraz góry uważane są w literaturze akadyjskiej jako miejsce przebywania demonów, co wskazuje na powiązanie z krainą zmarłych, por. Wiggermann 1996, 212: „The most common theme for the Other World is kur, «mountain land», which is in opposition to «kalam», «own country.» This kur is where the dead go, and where rebellious mountain gods, demons, and monsters are at home. Human enemies as well descend from the mountains, and sometimes they are so dreadful that they cannot be distinguished from demons, the brood of Sea. Another common term is edin ≈ *šēru* «steppe», with roughly the same connotations as kur”.

⁴⁷ Omówienie całego rytuu czytelnik znajdzie w Schwemer 2010, 66.

Ukaranie Asaela (1 Hen. 10,4-8) w kontekście mezopotamskiej literatury

obv. 10'-11'). W zaklęciu *Šamaš annūtu ēpišū'a* spalenie posążków oznaczało nie tylko unicestwienie czarowników, ale również wysłanie ich do krainy zmarłych: „niech Girra wyśle i[ch] do «ziemi, z której nie ma powrotu» (*ana Kurnugia*)... niech Girra przekaze [ich] Namtarowi, wezyrowi krainy zmarłych (*sukkal erseti*)”⁴⁸. Powyższe przykłady ukazują, że mezopotamska literatura zwalczająca czarną magię wykorzystywała zarówno spalenie, jak i odesłanie czarowników do krainy zmarłych również poprzez gest ich pochówku, jako dwa uzupełniające się sposoby na ukaranie winnych⁴⁹. W kontekście powyższych przykładów pochówek Asaela w pustynnym miejscu nazywanym Daduel powinien być również interpretowany jako odesłanie anioła czuwającego do „ziemi, z której nie ma powrotu”. Istniejący paralelizm między Daduelem a akadyjską górą Māšu⁵⁰, której fundamenty sięgają świata zmarłych (*arallû*), dodatkowo uwierzytelnia taką interpretację

Bibliografia

- Abusch, Tzvi. 1974. Mesopotamian Anti-Witchcraft Literature: Texts and Studies. Part I: The Nature of Maqlû: Its Character, Divisions and Calendrical Setting. *Journal of Near Eastern Studies* 33, s. 251-262.
- . 1990. An Early Form of the Witchcraft Ritual *Maqlû* and the Origin of a Babylonian Magical Ceremony. W: *Lingering Over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*. Tzvi Abusch [et al.] (red.). Harvard Semitic Studies 37. Atlanta, Ga.: Scholars Press, s. 1-57.
- . 1999. Witchcraft and the Anger of the Personal God. W: *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*. Tzvi Abusch [et al.] (red.). Ancient Magic and Divination 1. Groningen: Styx, s. 83-121.
- . 2002. The Demonic Image of the Witch in Standard Babylonian Literature: The Reworking of Popular Concepts by Learned Exorcists. W: *Mesopotamian Witchcraft: Toward A History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*. Tzvi Abusch (red.). Ancient Magic and Divination 5. Leiden: Brill, s. 3-25.
- Abusch, Tzvi, i Schwemer, Daniel. 2008. Das Abwehrzauber-Ritual *Maqlû* (“Verbrennung”). W: *Texte aus dem Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge: Band 4: Omina*,

⁴⁸ Linie 76, 78 w Abusch i Schwemer 2011, 286.

⁴⁹ Zobacz ponadto komentarz Schwemera (2010, 69): „If one further takes into account that all burning rituals against witches include the disposal of the burnt materials in places associated with the netherworld (zob. *supra*, § 1.2) and that ghosts of persons burnt to death were feared as roaming the upper world deprived of any funerary care, one must ask whether the relationship between the two motifs (burning and burying, H.D.) is not better described as additive and supplementary than as conflated – one action symbolizing complete annihilation, the other eternal imprisonment”.

⁵⁰ Zob. przypis 15.

- Orakel, Rituale und Beschwörungen*. Tzvi Abusch [et al.] (red.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, s. 128-186.
- . 2011. *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*. Ancient Magic and Divination 8/1. Leiden: Brill.
- Bottéro, Jean. 1985. *Mythes et rites de Babylone*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, IV^e Section, Sciences Historiques et Philologiques 328. Paris: H. Champion.
- Drawnel, Henryk. 2004. *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.
- . 2007. Moon Computation in the *Aramaic Astronomical Book*. *Revue de Qumran* 23:3-41.
- . 2010. Between Akkadian *tušarrūtu* and Aramaic טַפְרָא: Some Notes on the Social Context of the Early Enochic Literature. *Revue de Qumran* 24:373-403.
- . 2011. *The Aramaic Astronomical Book (4Q208-4Q211) from Qumran: Text, Translation, and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2012a. Knowledge Transmission in the Context of the Watchers' Sexual Sin with the Women in *1 Enoch 6-11*. *Biblical Annals* 2:123-151.
- . 2012b. Professional Skills of Asael (*1 En.* 8:1) and Their Mesopotamian Background. *Revue Biblique* 119:518-542.
- Faraone, Christopher A. 1991. Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of „Voodoo Dolls” in Ancient Greece. *Classical Antiquity* 10:165-205, Fig. 1-6, Pl. 1-13.
- Farber, Walter. 1977. *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi. Atī Ištar ša ħarmaša Dumuzi*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der orientalischen Kommission 30. Wiesbaden: Steiner.
- George, Andrew R. 2003. *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press.
- Heeßel, Nils P. 2000. *Babylonisch-assyrische Diagnostik*. Alter Orient und Altes Testament 43. Münster: Ugarit Verlag.
- Laessøe, Jørgen. 1955. *Studies on the Assyrian Ritual and Series bit rimki*. Kopenhagen: Ejnar Munksgaard.
- Lambert, Wilfred G. 1957-58. An Incantation of the Maqlû Type. *Archiv für Orientforschung* 18:288-299.
- Lods, Adolphe. 1892. *Le livre d'Hénoch: Fragments grecs découverts à Akhmîm (Haute-Égypte) publiés avec les variantes du texte éthiopien*. Paris: Ernest Leroux.
- Meier, Gerhard. 1937. *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*. Archiv für Orientforschung. Beiheft 2. Berlin.
- Milik, Joseph Thaddée. 1976. *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*. Oxford: Clarendon.
- Neugebauer, Otto. 1985. The „Astronomical” Chapters of the Ethiopic Book of Enoch (72-82): With Additional Notes on the Aramaic Fragments by Matthew Black. W: *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual Notes*. Matthew Black (red.). Studia in Veteris Testamenti Pseudoepigrapha 7. Leiden: E. J. Brill, s. 386-419.
- Schwemer, Daniel. 2007a. *Abwehrzauber und Behexung: Studien zum Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 2007b. Witchcraft and War: The Ritual Fragment Ki 1904-10-9, 18 (BM 98989). *Iraq* 69:29-42.

Ukaranie Asaela (I Hen. 10,4-8) w kontekście mezopotamskiej literatury

- . 2010. Entrusting the Witches to Ħumut-Tabal: The *Ušburruda* Ritual BM 47806+. *Iraq* 72:63-78.
- Thomsen, Marie-Louise. 2001. Witchcraft and Magic in Ancient Mesopotamia. W: *Witchcraft and Magic in Europe: Biblical and Pagan Societies*. Frederick H. Cryer [et al.] (red.). The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe 1. London: Athlone Press, s. 1-95.
- Wiggermann, Frans A.M. 1996. Scenes from the Shadow Side. W: *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian*. Marianna E. Vogelzang [et al.] (red.). Cuneiform Monographs 6. Groningen, s. 207-227.