

Zawodowa wiedza Asaela (*1 Hen. 8,1*) i jej relacja do starożytnej Mezopotamii¹

The Professional Skills of Asael (*1 En. 8:1*) and Their Relation to Ancient Mesopotamia

HENRYK DRAWNEL SDB

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

SUMMARY: In *1 En. 8:1* one of the fallen Watchers, Asael, teaches humanity about the elaboration of metals, precious stones, and the use of minerals and dyes. In order to understand the reasons for the presentation of his professional skills, it seems necessary to analyze the cultural background of that Enochic tradition in the context of the Late Babylonian temple, with its large and skilled workforce used for the upkeep of cultic, economic and military activities. The Aramaic terminology in *1 En. 6:8* and *8:1* recovered from 4Q201 properly corresponds to what we now know about the functioning of the Babylonian artisans working for, and in cooperation with, the Late Babylonian temple.

KEYWORDS: *1 Enoch*, Book of Watchers, Myth of the Fallen Watchers, professional skills of Asael, Mesopotamian background, Babylonian temple

SŁOWA KLUCZE: *1 Henoch*, Księga Czuwających, mit o upadłych aniołach, zawodowe umiejętności Asaela, kontekst starożytnej Mezopotamii, świątynia babilońska

Mit o upadłych aniołach (*1 Hen. 6–11*) zawiera dwie listy różnego rodzaju wiedzy, która obok przemocy gigantów, synów aniołów, jest jedną z przyczyn bezbożności i spustoszenia ziemi. W *1 Hen. 8,1* Asael uczy ludzkość wyrabiania mieczy z żelaza, zbroi z brązu, obróbki złota i srebra, wyrabiania srebrnych naszyjników, przekazuje wiedzę na temat szlachetnych kamieni oraz sposobu farbowania tkanin. W *1 Hen. 8,3* już nie jeden, ale cała grupa aniołów wyjaśnia, jak uprawiać magię, czyli rzucać i zdejmować zaklęcia, leczyć chorych z zaburzeniami emocjonalnymi, wróżyć ze znaków słońca, księżyca i znaków ziemi oraz jakie zioła zbierać w celach magiczno-leczniczych. Ponadto aniołowie objaśniają ruchy meteorów i zasady obserwacji astronomicznych. Jednym z podstawowych problemów w interpretacji przekazu wiedzy przez anioły ludzkości jest historyczne zaplecze pojęciowe

¹ Poniższy artykuł jest nieco przepracowaną wersją mojego wcześniejszego artykułu zamieszczonego w *Revue Biblique* pt. „Professional Skills of Asael (*1 En. 8:1*) and Their Mesopotamian Background” (*RB* 119 [2012] 518-542).

rodzajów umiejętności przekazywanych zarówno przez Asaela, jak i przez pozostałych aniołów.

We wcześniejszych publikacjach autor tego artykułu wskazywał na powiązanie listy rodzajów anielskiej wiedzy w *1 Hen.* 8,3 ze środowiskiem religijnym i społecznym Mezopotamii okresu perskiego i hellenistycznego². W społeczeństwie babilońskim, posługującym się nadal pismem klinowym, rodzaje wiedzy wymienione w *1 Hen.* 8,3 były praktykowane, studiowane i przekazywane kolejnym pokoleniom przez kapłańską grupę zawodowych egzorcystów, lekarzy i astrologów/astronomów, nazywanych w języku akadyjskim *āšīpu* lub *mašmašu*. Można więc stwierdzić, że negatywny opis upadłych aniołów w *Pierwszej Księdze Henocha* (rozdz. 6–11) skierowany jest przeciw tej kapłańskiej grupie, która w ówczesnej Mezopotamii cieszyła się szacunkiem ze względu na sprawowane przez nią funkcje w administracji świątyni, leczenie chorych oraz rozległą wiedzę astrologiczną i astronomiczną. Kapłani ci byli głównym motorem dalszego rozwoju kultury pisma klinowego i religii Mezopotamii, uczestniczyli aktywnie w kulcie świątynnym i stanowili najbardziej wykształconą część społeczeństwa. Ponieważ żydowscy pisarze mieszkający w Mezopotamii włączyli w strukturę religii żydowskiej pewne elementy babilońskiej wiedzy w jej formie aramejskiej, prawdziwy lub upozorowany konflikt z wykształconą i politeistyczną elitą kultury i religii języka akadyjskiego był nieunikniony. Negatywne przedstawienie kapłanów *āšīpu* jako niewiernych „synów Bożych” było opinią wystawioną kulturze pisma klinowego i jej przywódcom praktykującym na co dzień idolatrię. Czytając fragment *1 Hen.* 8,1, opisujący wiedzę Asaela dotyczącą głównie obróbki metali, należy postawić pytanie o relację tego tekstu do tradycyjnej wiedzy babilońskiej przedstawionej w *1 Hen.* 8,3 i praktykowanej w Babilonii przez kapłanów *āšīpu*. Wydaje się, że choć umiejętności Asaela dotyczą rzemiosła kowala, złotnika i farbiarza, to jednak wiedza ta w kontekście społecznym Mezopotamii późnego okresu babilońskiego była praktykowana w tym samym środowisku społecznym, z którym byli związani babilońscy egzorcyci, czyli w murach politeistycznej świątyni.

2. Babilońska świątynia i jej rzemieślnicy w późnym okresie babilońskim

Odczytana w kontekście społecznym późnego okresu babilońskiego terminologia aramejska w *1 Hen.* 8,3 jednoznacznie wskazuje na bałwochwalczych

² Zob. Drawnel 2010; Drawnel 2011, 53-70.

Zawodowa wiedza Asaela (1 Hen. 8.1)

kapłanów *āšipu*, zawodowych egzorcystów, którzy stosowali białą magię oraz odpowiednie rytury liturgiczne w celu uzdrowienia chorej osoby. Zgromadzili oni w swoich bibliotekach obszerną wiedzę nie tylko na temat magii, medycyny i liturgii, lecz również na temat astrologii i matematycznej astronomii powiązanej z regularną obserwacją nieba. Kapłani *āšipu* byli częścią personelu świątynnego, otrzymywali prebendy ze świątyni i uczestniczyli w kulcie świątynnym. Asyriolodzy od dawna wykazali, że w okresie perskim, hellenistycznym i arsadzkim świątynia babilońska stała się kulturowym centrum tradycji pisma klinowego i jego ostatnią ostoją. Nie jest więc niczym dziwnym, że żydowscy kapłani-pisarze żyjący w Babilonii w micie *Księgi Henocha* wystąpili przeciw głównym reprezentantom babilońskiej wiedzy „naukowej”, przekazywanej w politeistycznym kontekście mezopotamskiej religii. W tej perspektywie należy również rozważyć ukazaną w micie seksualną nieczystość aniołów czuwających, mającą na celu poniżenie kapłanów babilońskich przez wykazanie ich religijnej apostazji od Boga Izraela³. Tak więc mit o upadłych aniołach z jednej strony tłumaczy, w jaki sposób pogańscy kapłani mogli zdobyć wysoce specjalistyczną wiedzę, pochodzącą, według tradycji babilońskiej, od babilońskich bogów. Z drugiej zaś strony umieszczenie tej wiedzy w kontekście buntu aniołów umożliwiło przeniesienie jej w kontekst religii żydowskiej. Nie jest więc przypadkowe, że aniołowie, którzy w micie henochicznym pozostali wierni Bogu, przekazują wiedzę astronomiczną Henochowi, przykładowemu patriarsze przedpotopowemu.

Interpretacja wiedzy i postaci Asaela w micie nie powinna być oddzielona od kontekstu społecznego wykazanego w odniesieniu do *1 Hen. 8,3*. Co prawda trudno jest wykazać powiązanie między rzemieślniczą wiedzą Asaela a profesją kapłana *āšipu*, zawodowego egzorcysty, lekarza, wróżbiarza i astrologa, jednakże można zauważyć, że – podobnie jak w przypadku listy różnych rzemiosł wykonywanych przez aniołów w *1 Hen. 8,3* – wiedza Asaela dotyczy konkretnego zawodu, wskazującego na określoną grupę rzemieślników wykształconych w swoim fachu. W kontekście analizy dotyczącej społecznego zaplecza mitu należy zapytać o środowisko kowali, złotników i farbiarzy w późnym okresie babilońskim. Analiza ich funkcjonowania w społeczeństwie babilońskim powinna prowadzić do odpowiedzi na pytanie, dlaczego dla autora mitu, żyjącego w Babilonii, bycie rzemieślnikiem jest powiązane ze zniszczeniem całej ziemi oraz z surową karą nałożoną przez Boga na Asaela (*1 Hen. 10,4-8*).

³ Na temat takiej interpretacji nieczystości seksualnej, której dopuścili się upadli aniołowie, zob. Drawnel 2012.

Produkcja broni z metali na starożytnym Bliskim Wschodzie jest poświadczona w Mezopotamii jeszcze w okresie przedpiśmiennym⁴. Wiedza Asaela na temat produkcji mieczy z żelaza i zbroi z brązu jest oczywiście późniejsza i musi być datowana wraz z całą kompozycją literacką na późny okres perski lub wczesny okres hellenistyczny. Produkcja broni z metalu zakłada nie tyle umiejętność wydobywania metali w kopalniach, lecz raczej profesjonalną ich obróbkę. Aramejski tekst z Qumran podkreśla ten fakt przez użycie powtarzającego się czasownika עבד w odniesieniu do wytwarzanego uzbrojenia (4Q202 frg. 1 ii 26 = *1 Hen.* 8,1) oraz w odniesieniu do srebra i złota (linie 27a oraz 27). W literaturze pisma klinowego niektóre teksty literackie opisują kowali oraz ich pracę przy produkcji broni. W wersji eposu o Gilgameszu z okresu starobabilońskiego (III Tabliczka z Yale) jego główny bohater przygotowuje się do walki z Humbabą, strażnikiem lasu cedrowego, i zaprasza swojego przyjaciela Enkidu do towarzyszenia mu w drodze do odlewni metalu. Dalsza partia tekstu opisuje pracę kowali przy produkcji broni.

„[‘Dalejże,] mój przyjacielu, *udam się* do kuźni (*ki-iš-ka-ti-im*), [niech] odleją ([*li*]-*iš-pu-ku*) [topory] w naszej obecności!’ Wzięli [się (za ręce)] i *udali się* do kuźni (*ki-iš-ka-ti-i*), (gdzie) rzemieślnicy (*um-mi-a-nu*) przebywali rozmawiając. Wspaniałe topory oni odlewali (*pa-ši iš-pu-ku ra-bu-tim*), odlewali (*iš-tap-ku*) siekiery (*ha-aš-ši-ni*), każda ważyła trzy talenty. Wspaniałe miecze odlewali oni (*pa-at-ri iš-puku ra-bu-tim*): każde ostrze ważyło dwa talenty, pół talentu ważyły górne części ich rękojeści, każde ostrze ważyło dwa talenty, pół talentu ważyły górne części ich rękojeści. Każda złota (*hurāšum* [kù.sig₁₇]) oprawa miecza ważyła pół talentu. Gilgamesz i Enkidu wzięli każdy po dziesięć talentów (uzbrojenia)” (iv 161-171; tekst w George 2003, 1: 200-201)⁵.

Fragment ten zawiera wiele technicznych terminów odnoszących się do produkcji wyrobów z metalu: *kiškattûm* „piec hutniczy, piec garncarski, piec”,

- 4 Przez cały okres swojej historii Mezopotamia musiała sprowadzać rudy metali oraz większość rodzajów szlachetnych kamieni z sąsiednich regionów Anatolii, Iranu i Golfu Perskiego. Już w połowie III tys. przed Chr. wykopaliska w Ur ukazały znajomość praktycznie każdego rodzaju technologii metalurgicznej; ogólny przegląd archeologicznych odkryć w tej dziedzinie aż po 2100 r. przed Chr. przedstawiony jest w Moorey 1982. Jedną z naturalnych konsekwencji importu metali była ich wielka wartość w kulturze Mezopotamii, co z kolei prowadziło do ich ciągłej reutilizacji.
- 5 Wersja występująca w standardowym dialekcie babilońskim jest bardziej fragmentaryczna i wprowadza nieco zmian w tekście:
 „‘Dalejże, mój przyjacielu, [*udam się*] do kuźni (*kiš-kat-[te-e]*)!’ [Do] kuźni [*się udali*,] [brak kilku linijek] Oni [przebywali] tam rozmawiając, do [.....] ‘Odlejmy topory (*ha-aš-ši-nu ni-ip-ti-qu*) [.....] siekiery (*pa-a-šû*) każda o wadze siedmiu talentów, [.....] Ich miecze (*nam-ša-ri-šû-nu*) każdy (ważący) siedem talentów [.....] Ich pasy (*me-sir-ra-šû-nu*) po jednym talencie sztuka, pas [.....]’ (ii, 241-2, 247-253; tekst w George 2003, 1: 568-9).

Zawodowa wiedza *Asaela* (1 Hen. 8.1)

stąd pochodne znaczenie „kuźnia, odlewnia”⁶; *šapaku* „wlewać brąz w formy, odlewać”⁷. Kowale pracujący w kuźni określani są w tekście eposu terminem o szerszym zakresie semantycznym: *ummānu* – „rzemieślnik, pracownik”, mogącym znaczyć również „specjalista, uczonec”⁸. Pole więc semantyczne akadyjskiego *ummānu* obejmuje nie tylko wykształconych pracowników danego rzemiosła, lecz również innych ludzi, którzy posiadali bardzo obszerną wiedzę głównie na temat wróżbiarstwa, astrologii, matematyki, magii i medycyny. Rozpatrując z tej perspektywy przekaz wiedzy w micie *Księgi Henocha*, można jednoznacznie stwierdzić, że termin akadyjski *ummānu* odnosi się zarówno do kapłanów *āšipu* przekazujących różnego rodzaju wiedzę w 1 Hen. 8,3, jak i do *Asaela* z jego wiedzą rzemieślniczą w 1 Hen. 8,1.

W Mezopotamii, zwłaszcza w okresie średnio- i nowoasyryjskim, zawód kowala dzielono zgodnie z rodzajem metalu, w którym pracował. Można więc wyróżnić złotnika *nappāḥ hurāši* (¹⁰SIMUG KÙ.GI), kowala od brązu lub miedzi *nappāḥ siparri* (¹⁰SIMUG UD.KA.BAR; ¹⁰SIMUG URUDU) oraz kowala od żelaza *nappāḥ parzilli* (¹⁰SIMUG AN.BAR)⁹. Podobnie jak wiele innych zawodów rzemieślniczych kowale pracowali na rzecz świątyni babilońskiej i ich powiązanie z tą instytucją jest dobrze udokumentowane¹⁰. W tekstach okresu nowobabilońskiego z Sippar wcześniejszy tytuł określający złotnika *nappāḥ hurāši* (¹⁰SIMUG KÙ.GI) został zastąpiony przez termin

- 6 Zob. CAD K, 454: *kiškattû* 1) piec hutniczy, piec garncarski, piec 2) rzemieślnik, kowal, zbrojarz; 3) inżynier (kategoria żołnierza).
- 7 *šapāku*, znaczenie 2d (CAD K, 418); znaczenie 1: usypywać, wznosić, budować (wały i inne konstrukcje ziemne), gromadzić (zapasy zboża i inne artykuły); 2: rozlewać (wodę, olej), wprowadzać (lek) do ciała, podawać (pożywienie, paszę), odlewać (metal); inne znaczenia tego czasownika wymienione są w CAD K, 412-422.
- 8 Zob. CAD U + W, 111-115.
- 9 Zob. *nappāḥu* – „kował, rzemieślnik pracujący w metalu” w CAD N, 307-310; por. Oppenheim 1978, 651.
- 10 Kometarz Kozuha (2008, 940) na temat wykształconych rzemieślników w świątyni babilońskiej w I tys. przed Chr. wydaje się istotny dla niniejszej argumentacji: „In addition to the prebendaries, there were many types of temple craftsmen and workers in the temple precinct. These people drew an income from the temple in rations – not in prebendary disbursals – and they ran the gamut from highly skilled metal workers to laborers. Like the upper level associates of the temple, the craftsmen and workers had various relationships with the temple, and the amount of time any particular one spent working at the temple varied. It is likely that skilled temple workers split their time between temple and secular projects, whereas unskilled laborers, especially those of ascribed servile status, depended solely on the temple for sustenance. Although individuals may have moved in and out of temple service, the aggregate effect of their service was that temples had highly developed and diverse workshops attached to them: foundries, precious metal workshops, jewelry workshops, tanneries, stables, flax and wool production centers, butchers, food preparation workshops, and so on. Hence, not only did Babylonian temples centralize wealth and manpower, they also centralized the production process”.

¹⁰*kutimmu* (¹⁰KU.DÍM) o tym samym znaczeniu¹¹. W tekstach ze świątyni Ebabbar w Sippar „jubiler” czy też „kamieniarz” (¹⁰KAB.SAR = *kabšarru*)¹² często występuje razem ze złotnikiem¹³, a praca w metalu jest powierzona kowalom od żelaza, kowalom od brązu oraz złotnikom.

W 4Q202 frg. 1 ii 26-27 (*I Hen.* 8,1) wymienione są cztery rodzaje metali, które występują w nazwach mezopotamskich kowali. Ich obróbki uczy Asael. Tekst mitu henochicznego jest datowany dopiero na późny okres perski lub wczesny hellenistyczny, lecz, niestety, teksty źródłowe Mezopotamii z tego okresu zawierają bardzo niewiele informacji na temat zawodu kowala¹⁴. Dostępne źródła opisujące społeczną i kulturową strukturę Babilonii w późnym okresie perskim i hellenistycznym wykazują, że świątynia Babilońska, będąca centrum działalności ekonomicznej przez cały okres historii starożytnej Mezopotamii, stała się w tym późnym okresie centrum kultywowania umiejętności skrybalnych i „naukowych”¹⁵. W tym więc okresie pojawia się rzeczywista sytuacja społeczna odzwierciedlona w henochicznym micie: upadli aniołowie reprezentują środowisko świątynne zarówno wykształconych kapłanów *āšipu*, jak i rzemieślników związanych ze świątynią i pracujących dla jej potrzeb. Babilońskie teksty źródłowe poświadczają, że złotnicy (*kutimmu*) mieli wstęp do zarezerwowanych dla kapłanów części świątyni i z tego powodu nosili oni również tytuł kapłański *ērib bīti*¹⁶. Nie wydaje się więc rzeczą dziwną, że rzemiosło kowala pojawia

- 11 Zob. CAD K, *kutimmu*, 609; w studium prozopograficznym Zawadzki (1991, 34) znajduje w neobabilońskich listach z Sippar 17 osób noszących tytuł *nappāḥ siparri*, 20 z tytułem *nappāḥ parzilli* oraz 12 jedynie z ogólnym tytułem *nappāḥu*.
- 12 Termin *kabšarru* używany w tekstach starobabilońskich oraz nowobabilońskich należy tłumaczyć jako „jubiler”, czyli rzemieślnik, który pracuje z drogimi kamieniami, lecz również wycina w kamieniu pieczęcie oraz często współpracuje ze złotnikiem; użycie tego terminu w tekstach nowoasyryjskich sugeruje głównie znaczenie „kamieniarz”, zob. CAD K, 24, *ka-bšarru*.
- 13 Zob. CAD K, 23-24, *kabšarru*; por. Bongenaar 1997, 367.
- 14 W tym kontekście należy zwrócić uwagę na komentarz Boiy’ego (2004, 244) na temat sytuacji w mieście Babilon: „The words *nappāḥu* (smith) and *qurqurru* (metal worker) appear in Late Achaemenid and Hellenistic Babylon only once”.
- 15 Zob. komentarz McEvansa (1981, 36): „The temples of Babylonia in the Hellenistic period, as in the earlier periods, were not solely religious institutions but also productive economic units. Thus we find a full complement of craftsmen and labourers who produced the goods necessary for the ceremonies and rites and provided for the physical needs of the gods and their servants”.
- 16 Na temat Babilonu w czasach hellenistycznych zob. Boiy 2004, 243-244; por. również komentarz McEvana (1981, 37) na temat rzemieślników w Uruk hellenistycznym: „In the ancestral clan list VS XV 1 the workers in wood, stone and metal, i.e. the *nagāru* ‘carpenter’, the *kabšarru* ‘jeweller’, the *purkullu* ‘seal-cutter’, the *qurqurru* ‘metal worker’ and the *kutimmu* ‘goldsmith’ are all summarized as ¹⁰ērib bītāi^{mes}. These then are the craftsmen who were allowed to enter the temple precincts and perform sacerdotal functions”. Na temat *kabšarru* w hellenistycznym Babilonie zob. Boiy 2004, 244-245; w hellenistycznym Uruk zaś zob. McEvan 1981, 7,

Zawodowa wiedza *Asaela* (1 Hen. 8.1)

się w micie henochicznym w kontekście innej wiedzy skrybalnej i zawodowej kapłanów *āšipu* występującej w obrębie świątyni babilońskiej. Kapłani *āšipu* nosili również tytuł *ērib bīti*¹⁷ i mieli dostęp do zarezerwowanych części świątyni; ponadto niektóre źródła stwierdzają, że wraz z innymi rzemieślnikami zarówno *āšipu*, jak i *kutimmu* należeli do zgromadzenia zarządzającego całą świątynią¹⁸. Ponieważ praca złotników w świątyni była powiązana z ozdobami upiększającymi posągi bożków¹⁹, podobne zaangażowanie w utrzymanie i rozwój kultu pogańskiego z punktu widzenia religii żydowskiej równało się zaangażowaniu egzorcystów *āšipu*, którzy uczestniczyli w tym samym kulcie oraz praktykowali białą magię, leczenie chorych oraz astrologię w kontekście politeistycznej religii babilońskiej. Ponadto źródła pisma klinowego z hellenistycznego miasta Babilon poświadczają, że oprócz głównego zgromadzenia (*kiništu*)²⁰ współzarządzającego świątynią

37, 40, 156. W *Wizjach Lewiego* (w. 19) Izaak uczy Lewiego wykonywania wielu rodzaju ablucji zanim ten wzorowy kapłan wejdzie do świątyni Bożej (למִיֵּל בֵּית אֱל). To ostatnie wyrażenie opisujące kapłańską funkcję Lewiego ma podobne znaczenie do akadyjskiego *ērib bīti*, określającego tych, którzy mają kapłańskie prawo wejścia do świątyni. Wydaje się, że autorzy *Wizji Lewiego*, którzy znali kulturę akadyjską całkiem dobrze (zob. Drawnel 2004, 280-287), zamierzali przeciwstawić kapłana Lewiego kapłaństwu babilońskiemu. Jeśli to założenie jest poprawne, przypisanie autorstwa 1 Hen. 6–11 kapłanom lewitom staje się bardzo prawdopodobne.

- 17 Na temat *āšipu* przedstawionego jako *ērib bīti* w hellenistycznym Uruk zob. McEvan 1981, 7-8; krótki opis znaczącej roli *āšipu* w liturgii świątynnej w hellenistycznym Babilonie czytelnik może znaleźć w Linssen 2004, 16 oraz przyp. 106, 107.
- 18 Dokument ze świątyni Nergala Emeslam w Kuta dotyczy decyzji podejmowanej przez zgromadzenie świątynne (*puḥur Emeslam*) na temat przekazania prawa własności do pola należącego do pewnego egzorcysty. McEvan (1981, 156) twierdzi, że świadkami w tym dokumencie prawnym są członkowie zgromadzenia świątynnego, „and among the professions represented are the *āšipu* and *kalū* from the higher priesthood, the *kutimmu*, *nagāru*, and *kabšarru* from the rank of the *ērib bīti* priesthood and the *širāšū* and *ṭābiḫū* from those who prepared the food offerings”.
- 19 Zob. Boiy 2004, 244: „In the New Year ritual (RAcc 149-154; 195 and 197) a goldsmith appears in the same context as the carpenter: he received 1 shekel of gold to decorate two wooden statues”. Na temat obecności kowali oraz złotników w hellenistycznym Uruk oraz na temat ich zaangażowania w produkcję kultycznych posągów zob. również McEvan 1981, 29: „The *qurqurru* is mentioned in the clan list VS XV 1 but elsewhere he is found only in a ritual text during the Hellenistic period. There he delivers gold and precious stones to be used in constructing two statues for the Akitu ritual, for which he is to receive a tail joint. His equivalent outside of ritual text is the *nappāḫū* „smith”... . Finally the goldsmith (*kutimmu*, HD) is mentioned in the ritual mentioned above (Akitu ritual, HD), where he is involved in the construction of statues, for which he received a breast cut of meat”. Opisując złotników świątyni Eanna we wczesnym okresie perskim, Weisberg (1967, 62-63) zauważa, że ich działalność polegała na przetwarzaniu drogocennych metali w kultyczne parafrenalia, które zwykle służyły do ozdoby posągów bóstw. Złotnicy pracowali również przy naprawie i czyszczeniu przedmiotów ze złota należących do świątyni.
- 20 Wydaje się, że główny zarządca świątyni (*šatammu*) oraz zgromadzenie (*kiništu*) Esangil w hellenistycznym Babilonie zarządzali nie tylko świątynią, lecz również całym miastem.

Esangil wespół z naczelnym administratorem *šatammu* istniały pomniejsze „zgromadzenia” lub „rady” (*kiništu*), które składały się z członków danej grupy zawodowej. Poświadczone są *kiništu* tkaczy (CT 49 190: 2’), *kiništu* egzorcystów *āšipū* (CT 49 140: 9’-10’) oraz *kiništu* złotników (*kutimmu*; Astronomical Diary [AD] 2-168A rev. 14’).

W *1 Hen.* 6,8 (G^c) lista imion upadłych aniołów czuwających kończy się krótkim zdaniem οὗτοί εἰσιν ἀρχαὶ αὐτῶν οἱ δέκα – „ci są ich dziesięcioma przywódcami”. Znaczenie tego zdania greckiego wskazuje na zepsucie tekstu, gdyż lista wymienia dwudziestu anielskich przywódców²¹. Szczęśliwym trafem zachował się aramejski oryginał z Qumran tego zdania: אלהין אנן רבני עס[ר]תא (4Q201 frg. 1 iii 13) „Ci są dziesiętnikami”. Aramejski tekst wykazuje, że lista imion aniołów przedstawia przywódców poszczególnych grup anielskich, każda złożona z dziesięciu członków i posiadająca jako swojego zwierzchnika jednego anioła wymienionego z imienia²². Należy zauważyć, że w greckiej i etiopskiej wersji *1 Hen.* 6,7 Asael jest jednym z anielskich dziesiętników, wymienionym jako dziesiąty w tłumaczeniu Synkellosa. Zachowany tekst aramejski z Qumran (4Q201 frg. 1 iii 9) tego samego wersetu potwierdza tłumaczenie Synkellosa i wymienia Asaela (עסאל) jako dziesiątego z kolei na liście anielskich przywódców.

Milik, wyjaśniając greckie tłumaczenie (G^c) aramejskiego wyrażenia רבני עס[ר]תא (1976, 156), uważa רבני za *status emphaticus* rzeczownika w liczbie mnogiej występujący we wschodnim aramejskim; liczebnik עשרתא – według niego – został zinterpretowany przez greckiego tłumacza jako liczebnik główny użyty osobowo. Na potwierdzenie swojej tezy egzegeta ten cytuje dwa wyrażenia z aramejskiego palmyreńskiego, *ywm 'rb 't* „czwarty dzień

„They were acknowledged by the Seleucid and Parthian authorities as the civil head of a temple state situated within the empire’s territory” (Boiy 2004, 196).

- 21 Charles (1906, 15, n. 2) spekuluje, twierdząc, iż poprawną lekcją jest ἀρχαὶ αὐτῶν τῶν δέκαδων, które tłumaczy aramejski oryginał ראשיהין דעסריהא. Jego hipotetyczna rekonstrukcja aramejska nie odpowiada temu, co znajdujemy w tekście aramejskim z Qumran. Aramejski tekst w 4Q201 frg. 1 iii 13 ma formę רבני w *status constructus* bez przyrostka zaimkowego, co sugeruje inny niż obecnie znany tekst aramejski jako podstawa tłumaczenia G^c. W nieprzekonujący sposób Milik (1976, 156) poprawia tekst G^c, opuszczając zaimek αὐτῶν i twierdząc, że grecki tłumacz zinterpretował רבני jako *status emphaticus* liczby mnogiej właściwy dla aramejskiego wschodniego.
- 22 Dodatek ponadliniowy drugiego rzeczownika רב[נ]י po pierwszym רבני w 4Q201 frg. 1 iii 13 mógłby sugerować, że kopista usiłował poprawić wyrażenie רבני עס[ר]תא tak, by utworzyć רבני עס[ר]תא „kierownicy, brygadziści dziesiętników”; taka korekta tekstu znaczyłaby, że każdy spośród 20 aniołów czuwających wymienionych w tekście mitu był odpowiedzialny za dziesięciu „dziesiętników”. Tłumaczenia greckie (G^{cs}) w *1 Hen.* 6,7 wymieniają imiona dwudziestu „dziesiętników” (τῶν ἀρχόντων αὐτῶν), wydaje się więc, że korekta aramejskiego kopisty nie odzwierciedla poprawnie struktury anielskiej hierarchii.

Zawodowa wiedza *Asaela* (I Hen. 8.1)

(miesiąca)”, oraz *lgywn’ dy ’rb’t’* „czwarty legion.” Analizę Milika trudno jest zaakceptować, ponieważ najprostszym rozwiązaniem jest interpretacja rzeczownika רבני jako stojącego w normalnej formie związanej (*status constructus*) w liczbie mnogiej. Ponadto liczebnik główny עשרהא jest regularną formą emfaticzną, która oznacza grupę dziesięciu aniołów czuwających. Wreszcie tłumaczenie przez Milika zacytowanych wyrażen aramejskiego palmireńskiego mylnie sugeruje, że termin עשרהא należy podobnie interpretować jako liczebnik porządkowy, a nie główny.

Rzeczownik רבן w wyrażeniu עס[ר]תא רבני jest pochodnym od przymiotnika רב, który w aramejskim biblijnym (Dan 4,6) może oznaczać przełożonego określonej grupy zawodowej, רב הרטמיא – „przełożony magów”, lub też רב הרטמין אשפין כשדאין גורין – „przełożony magów, egzorcystów, astrologów i wróżbitów”. Aramejski z Palmiry²³ poświadcza tłumaczenie wyrażenia *rb x* jako „przełożony” (+ nazwa grupy osób lub danego terminu), np. *rb hyl’* – „przywódca armii”, „general”; *rb šwq* – „przełożony rynku”, *rb šyrt’* – „przywódca karawany”. Ten sam dialekt aramejski ma również formę liczby mnogiej przymiotnika רב z końcówką *-ān*, *rbny ’wnt’ dy bl* „przywódcy kapłaństwa (?) Bela”; ponadto pojawia się termin abstrakcyjny *rbnw* (n. f.) – „kadencja bycia przywódcą, głównym zarządcą”, np. *brbnwt šyrt[’]* – „podczas kadencji jako przywódca karawany”, *brbnwt ’yn’* – „podczas kadencji jako nadzorca źródła”; jest również poświadczone wyrażenie złożone *rbnšqw* – „kadencja zarządcy rynku” (w j. greckim *agoranomos*). W kontekście zastosowania form *rbn* oraz *rbnw* w Palmirze należy uznać, że rzeczownik רבן występujący w I Hen. 6,7 jest poprawną formą wschodniego aramejskiego, określającą rodzaj urzędnika, bliżej określonego przez drugi rzeczownik w konstrukcji związanej. Rzeczownik ten należy więc uważać za synonim przymiotnika רב użytego rzeczownikowo do opisu urzędnika związanego z danym zawodem, zgodnie z poświadczonym zastosowaniem w aramejskim biblijnym oraz palmyreńskim²⁴.

Powyższe przykłady wskazują na hierarchię istniejącą pośród lokalnych urzędników czy rzemieślników. Powstaje więc pytanie, czy aramejskie wyrażenie עס[ר]תא רבני w *Księdze Czuwających* mogło zostać zaczerpnięte z opisu hierarchii lokalnych urzędników lub rzemieślników, występującego w jakimś określonym kontekście powiązanim z praktykowaniem rzemiosła i innych rodzajów wiedzy. Nietrudno jest zauważyć, że zarówno I Hen. 8,1, jak i 8,3

²³ Cytowane pojęcia w aramejskim palmyreńskim pochodzą z wydania krytycznego tych tekstów, zob. Hillers i Cussini 1996, 409.

²⁴ W podobny sposób Talmud Babiloński (*‘Abodah Zarah* 17b) stosuje termin רבן na określenie przywódcy, kierownika grupy zawodowej, רבן של טרסיים „przełożony tkaczy”, zob. Sokoloff 2002, 1053.

zawierają listę uprawianych przez aniołów rzemiosł oraz rodzajów wiedzy zawodowej, przekazanych przez aniołów ludzkości, jednakże w znanych nam dialektach aramejskich nie ma informacji na temat podziału danej grupy rzemieślniczej na podgrupy liczące 10 osób z jednym zarządcą na ich czele²⁵. Jedynie w akadyjskim występuje wyrażenie *rab eširti* (¹⁰GAL-10-*tim/tú*) „zarządca, przełożony grupy dziesięciu mężczyzn, brygadzysta, kierownik”²⁶; termin ten jest głównie poświadczony w nowoasyryjskim, nowobabilońskim oraz we wczesnym okresie perskim²⁶. W okresie nowoasyryjskim odnosiło się ono do kierownika pisarzy miejskich, który miał prawo reprezentować dane miasto, a jego urząd był oceniany jako znaczący²⁷. W okresie nowobabilońskim i wczesnoperskim wyrażenie to jest poświadczony w świątyni Ebabbar w Sippar²⁸, gdzie oznaczało ono kierownika (dziesiątnika, brygadzystę) zatrudnionego przez świątynię w kilku obszarach jej organizacji. Jeden z najważniejszych urzędników świątynnych, *qīpu* – „rezydent”, dysponował kilkoma kierownikami, którzy bezpośrednio nadzorowali osoby pracujące dla *qīpu* (*šābū ēpiš dulli ša qīpi*), byli odpowiedzialni za grupy złożone z 10 do 13 robotników i czasami wypełniali również funkcję nadzorcy niewolników (oblatów) (*rab širkī*)²⁹ świątyni. Ponadto archiwa świątyni w Sippar wymieniają „kierowników” (*rab ešerti*) pasterzy, kierowników łuczników, rolników, kierownika (pracowników) bogini Aja oraz kierowników odpowiedzialnych za grupy dziesięciu podrzędnych robotników świątyni Ebabbar³⁰. Archiwa świątyni Eanna w Uruk pochodzące z tego samego okresu wymieniają kie-

- 25 W Starym Testamencie liczebnik hebrajski עשרה niekiedy odnosi się do grupy dziesięciu ludzi, lecz podział taki dotyczy całego narodu na mniejsze grupy, gdzie na czele dziesięciu osób stali עשרה – „przełożeni dziesiątek” (Wj 18,21, 25; Pwt 1,15). Takie wyrażenie nie jest nigdy użyte w Starym Testamencie w stosunku do żadnego rodzaju rzemieślników.
- 26 Zob. CAD E, 365, *eširtu*; pokrewny termin *rabiānu* występuje jedynie w dialekcie starobabilońskim, gdzie oznacza on przywódcę wspólnoty osiadłej albo nomadycznej, zob. van de Mieroop 1996, 152-155.
- 27 Zob. Landsberger 1930, 293.
- 28 Ogólne informacje na temat archiwów świątyni Ebabbar można znaleźć w Bongenaar 1997, 1-5. Materiał ze świątyni Ebabbar obejmuje okres nowobabiloński oraz rządy perskie w Babilonii od Cyrusa aż po wczesne lata panowania Kserksesa (ca. 539-484 przed Chr.). Odnośnie do sytuacji świątyni pod administracją perską Bongenaar (1997, 1) zauważa, że „the temple organization does not seem to have been affected by the political changes on a national level. Apart from minor changes in the composition of the upper echelon of the temple in the early Achaemenid period, the temple continued in much the same way as it had during the period of the Neo-Babylonian empire”.
- 29 Zob. Bongenaar 1997, 42-43; na temat prozopograficznych danych dotyczących *rab ešerti* (*ša qīpi*) zob. tamże, 51 (Iqīša/Anu-ušallim); tamże, 52 (Nādin, *mār šipri ša qīpi/rab ešerti* (*ša qīpi*)); tamże, 52 (Šalammanu, *rab ešerti* (*ša qīpi*)/*rab širkī ša Šamaš*); tamże, 54 (Šamaš-zēr-ibni/Taqiš(šu)); tamże, 55 (Tattannu, Ubāria, *rab ešerti* (*ša qīpi*)/*rab širkī*).
- 30 Odpowiednie odnośniki znajdują się w Bongenaar 1997, 130.

Zawodowa wiedza Asaela (1 Hen. 8.1)

rownika łuczników (¹⁰BAN^{mes}), natomiast samo wyrażenie występuje również w tekstach dotyczących rolnictwa³¹.

Wydaje się więc oczywiste, że przedstawienie aniołów czuwających jako אה[ר] עס[ר] רבני „kierowników, brygadzystów dziesięcioosobowej grupy, dziesiętników” występuje w kontekście podobnym do tego, który znajdujemy w podziale robotników w świątyni babilońskiej. Teksty źródłowe nie podają informacji, czy *āšipu*, *nappaḥu* oraz *kutimmu* byli podzieleni na grupy dziesięcioosobowe z dziesiętnikiem czy kierownikiem na czele każdej grupy. Pełne porównanie z hierarchią pracowników świątyni babilońskiej nie jest więc do końca pewne. Jednakże istniejący paralelizm formalny między tekstem *Księgi Henocha* a zastosowaniem wyrażenia *rab eširti* w kontekście organizacji pracowników świątyni jest dodatkowym argumentem przemawiającym za tym, iż upadli aniołowie czuwający reprezentują zawodowych rzemieślników, którzy pracowali dla świątyni w celu zaspokojenia jej potrzeb kultycznych i ekonomicznych oraz byli częścią zawodowego personelu świątynnego.

3. Nauczanie Asaela a rzemieślnicy świątyni babilońskiej

Odczytywany w społecznym i ekonomicznym kontekście społeczeństwa babilońskiego w późnym okresie babilońskim mit o upadłych aniołach czuwających jawi się jako manifest religijny skierowany przeciw tym, którzy byli bezpośrednio zaangażowani w funkcjonowanie babilońskiej religii i ekonomii. Tak więc wiedza rzemieślnicza wymieniona w *1 Hen. 8,1* nie występuje przeciwko rzemiosłom praktykowanym przez aniołów w *1 Hen. 8,3* i nie należy do innego kontekstu społecznego. Wiedza Asaela odzwierciedla zdolności praktykowane przez babilońskich rzemieślników, natomiast umiejętności zawodowe opisane w *1 Hen. 8,3* dotyczą zawodowej aktywności babilońskich uczonych i egzorcyistów. Obydwie grupy praktykowały swój zawód w politeistycznym kontekście świątyni babilońskiej. Poniższe uwagi dotyczące zawodowej terminologii użytej w *8,1* usiłują ukazać powiązanie z kontekstem społecznym świątyni babilońskiej. Jakkolwiek wiele problemów pozostaje bez odpowiedzi ze względu na brak opublikowanych tekstów źródłowych późnego okresu perskiego i hellenistycznego, dostępne teksty pisma klinowego pozwalają na twierdzenie, że wyrób przedmiotów z metali opisany w *1 Hen. 8,1* odpowiada kontekstowi babilońskiej świątyni w drugiej połowie I tys. przed Chr.

³¹ Zob. Kümmel 1979, 50-51, 155.

4.1. Broń z metalu

Na początku *1 Hen.* 8,1 autor przedstawił Asaela jako nauczyciela wyrobów z metalu na przykładzie produkcji mieczy z żelaza (חרבן די פרזל 4Q202 frg. 1 ii 26) oraz pancerzy łuskowych z brązu (שר[ינין ד[י נח[ש]] 4Q202 frg. 1 ii 26). W ekonomicznym sposobie funkcjonowania świątyni babilońskiej kowale pracujący w żelazie produkowali i naprawiali narzędzia z żelaza, przedmioty codziennego użytku i inne przedmioty, które nie służyły kultowi³²; rzemieślnicy ci stali również na samym dole hierarchii pracowników zajmujących się produkcją opartą na obróbce metali³³. Przedmioty z żelaza przeznaczone do użytku kultycznego są rzadko poświadczone, lecz CT 55,235 wymienia groty strzał razem z „żelaznymi sztyletami dla kołczanu (*tillu*) Anunnītu”³⁴. Rodzi się pytanie, czy kowale babilońscy pracujący w żelazie produkowali również broń na użytek świątyni? Pochodzące z okresu nowobabilońskiego oraz wczesnoperskiego archiwa świątyni Eanna w Uruk oraz świątyni Ebabbar w Sippar wykazują, że kowale pracujący w żelazie byli zatrudniani przez świątynię do produkcji narzędzi oraz broni przydzielanej następnie personelowi świątynnemu. Przykładowo działający w Sippar kowal pracujący w żelazie Šamaš-tirri-kušur między czwartym a czterdnastym rokiem panowania Nabuchodonozora otrzymywał żelazo ze świątyni w celu wyprodukowania sztyletów (*patru*)³⁵. Na początku okresu perskiego w świątyni Ebabbar pracowało dwóch urzędników odpowiedzialnych za uzbrojony personel świątynny. Jeden z nich, *qīpu*, był zatrudniony przez króla, podczas gdy odpowiedzialnym za pracę i działanie personelu wojskowego działającego na potrzeby świątyni był pośredniej rangi urzędnik nazywany *rab qašti*³⁶ („dowódca łuczników”)³⁷. Wiadomo na przykład, że

- 32 Zawadzki (1991, 39-40) wymienia przedmioty wytwarzane przez kowali pracujących w żelazie w świątyni Ebabbar.
- 33 Por. komentarz Zawadzkiego (1991, 40): „In accordance with their title the ironsmiths hold the lowest post among the metalworkers. This observation is confirmed by the fact that no ironsmith was a chief of team consisting of more than two persons”.
- 34 Bongenaar 1997, 362.
- 35 BM 78920; BM 49335; CT 55, 233; BM 49436; zob. Zawadzki i Jursa 2001, 348-349, 351-356; BM 49638 – razem z *marrātu*, „łopaty,” czyli narzędzia już nie wojskowe.
- 36 Więcej informacji na temat *rab qašti* – „dowódcy łuczników” w świątyni Ebabbar czytelnik znajdzie w Bongenaar 1997, 131-134; ten sam urząd w świątyni Eanna w Uruk udokumentowany jest w Kümmel 1979, 49-50.
- 37 Łucznicy (*šābu ša qašti*) byli rekrutowani spośród pasterzy, rolników i ogrodników zatrudnionych przez świątynię; w przypadku zaistniałej konieczności musieli oni wypełniać „posługę łucznika w służbie króla” (⁶⁸BAN *ša* LUGAL), zob. Bongenaar 1997, 131 i cytowaną tam literaturę. MacGinnis 1998 opublikował listę zawierającą zapasy i wyposażenie, które świątynia miała przekazać dla sześciu rolników i pięciu pasterzy, mających uczestniczyć w wyprawie wojennej Kambysego.

Zawodowa wiedza *Asaela* (1 Hen. 8,1)

kowale ze świątyni Ebabbar produkowali łańcuchy żelazne dla przywódcy łuczników³⁸. Zarówno łucznicy świątynni, jak i jeźdźcy konni³⁹ wyposażeni przez świątynię mieli obowiązek w razie potrzeby wspomagać militarnie króla perskiego. Na ich wojskowe składały wyposażenie się m.in.: włócznie (*azmarû*), żelazne miecze (GÍR/*patru* AN.BAR) i zbroje (^{túg}*siriam/šir'am*)⁴⁰. Joannès (1982, 183-190) podaje listę wojskowego wyposażenia łuczników świątyni Eanna w Uruk: jeden łuk (*qaštu*) w stylu cymeryjskim albo akadyjskim; jedna włócznia (*azmarû*); jeden miecz i jedna tunika (*patru ša qabli, šalladu*); jeden żelazny miecz z pochwą (*patru parzillu ša tilli*); jedna tarcza (*šallu*) oraz 20 do 30 strzał (*šiltāhu*) różnego typu. Wyposażenie militarne wojskowego personelu świątynnego było albo produkowane przez zatrudnionych w świątyni kowali pracujących w żelazie, albo urzędnicy świątynni kupowali je od rzemieślników pracujących poza świątynią⁴¹.

W Starym Testamencie hebrajski odpowiednik terminu שריון oznacza „pancerz łuskowy” (1 Sm 17,5. 38; 1 Krl 22,34, itd.; również w formie סרין Jr 46,4; 51,3) i etymologicznie pochodzi on prawdopodobnie z języka huryckiego. Zwrot ten występuje również w akadyjskim – *sariam, siriam*, gdzie oznacza „kaftan ze skóry zwykle wzmocniony płytkami metalowymi wykonanymi z brązu albo żelaza” (CAD S, p. 313), np. 3 *tapalu ša-ri-am ša siparri ... ša ramanišu ša amēli* „trzy komplety żołnierskiego pancerza z brązu”; może on również oznaczać zbroję ochronną dla koni i rydwanów. Lista łupów zdobytych przez Aššurnaširpala II (883-859 przed Chr.) wylicza pancerze (*sariam*) z brązu (*siparru*)⁴². Inny tekst pisma klinowego z czasów panowania Dariusza I opisuje uzbrojenie żołnierza perskiego, wymieniając również „żelazny pancerz” (*šir'anu an.bar*)⁴³. Aramejski termin נחש w 1 Hen. 8,1 może znaczyć zarówno miedź, jak i brąz, lecz wydaje się, że należy go tłumaczyć jako „brąz”, zważywszy, że chodzi o wyposażenie militarne⁴⁴. Tekst *Księgi Henocha* w 1 Hen. 8,1 nie sugeruje, że rzemiosło kowala jest w jakimś stopniu powiązane z praktykowaniem magii⁴⁵.

³⁸ *Camb* 98; zob. Bongenaar 1997, 131.

³⁹ ^uERIM.MEŠ *ša (ina)* ANŠE.KUR.RA.MEŠ, zob. Bongenaar 1997, 133.

⁴⁰ Pełna lista znajduje się w Bongenaar 1997, 133-134.

⁴¹ Zob. Bongenaar 1999, 166 i przyp. 20.

⁴² Zob. Zaccagnini 1971, 136 i przyp. 88.

⁴³ Zob. Joannès 1982, 17; por. Dar 253, 6: 12.ta túg šir-a-am, w Joannès 1982, 18.

⁴⁴ Należy zauważyć, że w akadyjskim I tys. przed Chr. termin *siparru* (log. ZABAR) znaczy „brąz”, kiedy odnosi się do wyprodukowanych przedmiotów; niekiedy może on znaczyć „miedź”, lecz tylko w odniesieniu do rudy metalu, zob. Zaccagnini 1971, 143.

⁴⁵ W swojej interpretacji 1 Hen. 8,1 Kvanvig (2011, 454-455) zauważa, że w Babilonii rzemiosło kowala i wiedza na temat ozdób i kosmetyków była połączona z magią; ponadto ryt liturgiczny skierowany przeciw czarnej magii *Maqlû* stwierdza, że czarownice należały do cechu złotników (*Maqlû* VI 17). Jednakże tekst w 1 Hen. 8,1 nie wspomina wyraźnie o użyciu magicznym

4.2. Drogocenne metale (złoto i srebro) oraz wyroby ozdobne

Aramejski tekst naszego wersetu (4Q202 frg. 1 i 27 + 27a; *1 Hen.* 8,1) łączy pracę w złocie z produkcją wyrobów ze srebra. Podczas gdy żaden przedmiot wykonany ze złota nie jest wymieniony, srebro znajduje zastosowanie w produkcji łańcuszków, prawdopodobnie o charakterze magicznym. W świątyni Ebabbar w Sippar złotnik otrzymywał srebro i złoto w celu produkowania przedmiotów dla celów kultycznych. Archiwa tej samej świątyni wykazują jednak, że kowale pracujący w brązie (¹⁰*nappāḥ siparri*) zajmowali się produkcją przedmiotów ze srebra, oczyszczali ten metal w procesie wytopu, oceniali jakość oczyszczonego złota oraz produkowali przedmioty używane w kulcie świątynnym⁴⁶. Wydaje się więc, że kowale pracujący w brązie częściowo przejęli rodzaj pracy właściwy dla złotników.

Aramejski rzeczownik צַמִּיר – „łańcuszek” (4Q202 frg. 1 i 27; *1 Hen.* 8,1) pochodzi od czasownika צַמַּר – „łączyć, wiązać, przywiązywać”, również „wiązać za pomocą magi” lub „być uzdrowionym” (*itpael*)⁴⁷. Użycie tego rzeczownika w tekście z Qumran nie pozwala nic powiedzieć o rzeczywistym użyciu tego rodzaju ozdoby. Z punktu widzenia semantycznego aramejskie słowo odpowiada akadyjskiej terminologii stosowanej do opisu łańcuszków-amuletów z różnego rodzaju kamieni (*takšīru*; cf. *ṭurru, kišādu*)⁴⁸. Termin *takšīru* semantycznie odpowiada aramejskiemu צַמִּיר i jego znaczenie wiąże się ze sposobem wykonywania amuletów. Między paciorkami amuletu umieszczano liczne „wiązania”, czyli węzły, i często w tym miejscu dodawano części roślin, korzeni i minerałów⁴⁹. W Babilonii wykonywano najczęściej tego rodzaju amulety z żelaza, miedzi, złota i srebra i stosowano

rzemiosła uczonego przez Asaela. Co prawda w aramejskim nabatejskim rzeczownik נחש prawdopodobnie znaczy „kował pracujący w brązie” lub „wróźbiarz” (Hoftijzer i Jongeling 1995, 726, *nḥš*), jednak *1 Hen.* 8,1 nie zawiera wyraźnej aluzji do magii. Podobnie jak w przypadku innych aniołów czuwających grzech Asaela polega na jego związku z kobietami (*1 Hen.* 7,1). Jakkolwiek *1 Hen.* 10,8 mówi o szkodliwych dla ziemi skutkach wiedzy Asaela, to wiedza ta nie jest wprost powiązana z magią. Należy jednak zauważyć, że między różnymi rodzajami wiedzy przekazywanej przez aniołów czuwających w *1 Hen.* 8,3 (4Q201 frg. 1 iv 2; cf. 4Q202 frg. 1 ii 19) znajduje się również כַּשְׁפָּר – „czarna magia”. Ponieważ Asael należy do tej samej grupy aniołów zstępujących z nieba i objawiających tajemną wiedzę, oskarżenie o czarną magię odnosi się również do niego.

⁴⁶ Zob. Zawadzki 1991, 44-45.

⁴⁷ Znaczenia poświadczone w żydowskim aramejskim z Babilonii, zob. Sokoloff 2002, 966b.

⁴⁸ *takšīru* (od *kašāru* – „wiązać, wiązać razem, łączyć”) – „opaska z różnych kamieni” (CAD T, 87); *kišādu* – „nić z paciorkami, naszyjnik, ozdoba noszona na szyi” (CAD K, 448-9, *kišādu*, znaczenie 2a oraz b); *ṭurru* – „przepaska, opaska” (CAD T, 164); szczegółowe omówienie terminologii akadyjskiej związanej z amuletem wykonywanym z różnego rodzaju kamieni znajduje się w Schuster-Brandis 2008, 59-63.

⁴⁹ Schuster-Brandis (2008, 63-68) opisuje sposób wyrobu amuletów z kamienia wraz ze stosowanymi rytami magicznymi.

je formie paciorków⁵⁰. Były nakładane na różne części ciała osób chorych, a ich magiczne działanie było skierowane przeciw chorobom i złym duchom. Ponieważ to kapłani *āšipu* byli ekspertami w produkcji amuletów, termin aramejski צַיִיד może pośrednio odnosić się do tego rodzaju przedmiotów wykorzystywanych przez babilońskich egzorcystów do leczenia⁵¹. W analizowanym tekście aramejskim produkcja „łańcuszków” występuje w kontekście pracy kowala-złotnika pracującego zarówno w złocie, jak i w srebrze.

4.3. Minerale, drogocenne kamienie oraz barwniki

Lista Asaela w 1 Hen. 8,1 zawiera również terminy odnoszące się do minerałów. Aramejskie słowo כּוּחֻלָּא oznacza prawdopodobnie sproszkowaną rudę antymonu (łac.: *stibium*) używaną do malowania oczu w celach nie tylko estetycznych, lecz również medycznych⁵². Podobne zastosowanie tego minerału trudno połączyć z pracą kowala, o wiele łatwiej natomiast z medycznymi zainteresowaniami kapłanów *āšipu*. Następny termin צַיִידָא nie występuje w żydowskim języku aramejskim z Palestyny i Babilonii. Jego greckie tłumaczenie τὸ καλλιβλέφαρον (G^C) – „farba do powiek i rzęs” – sugeruje nie tylko kosmetyczne użycie, ale również zastosowanie w medycynie (φάρμακον, por. LSJ s.v. καλλιβλέφαρος). Odpowiednik terminu aramejskiego w akadymjskim, *šadīdu*, występuje m.in. w farmaceutycznej serii *Uruanna* (III 478), gdzie opisany jest jako metal i wymieniony wśród kosmetyków, co ciekawe – połączony jest on z pracą złotnika: KÙ.KÁM šá KÙ.DÍM: *šadīdu* – „metal lulu złotnika: antymon”⁵³. Powiązanie z pracą złotnika *kutimmu* dobrze odpowiada tekstowi *Księgi Henocha*, w którym termin ten występuje na liście po złocie i srebrze.

Odniesienie do „drogocennych kamieni” zachowało się jedynie w tłumaczeniu greckim *Księgi Henocha* (1 Hen. 8,1: G^C παντοίους λίθους ἐκλεκτοῦς;

⁵⁰ Listę rodzajów amuletów, do których produkcji było używane srebro, czytelnik znajdzie w Schuster-Brandis 2008, 423.

⁵¹ Tłumaczenie צַיִיד przez ψέλια (G^C = etiop. *'awqāfāt*) – „łańcuszki na ramię, łańcuszki na stopę” (LSJ s.v.) nie odpowiada dokładnie temu, co wiemy na temat noszenia amuletów na różnych częściach ciała, zob. Schuster-Brandis 2008, 67-68. Stosowanie amuletów było częścią metod leczenia przy użyciu magii, były więc one zakładane na chore miejsca, np. na czoło, biodra, szyję, ramię, nogę, itd.

⁵² Zob. Sokoloff 2002, 558: „sproszkowany antymon używany do malowania oczu: «antymon dobrze oddziałuje (na oczy) aż do czterdziestego roku życia» b. *Šab* 151b (47)”. W 1 Hen. 8,1 G^C tłumaczy termin aramejski jako στίβεις, czyli accus. plur. pochodzący od στίμμι, „sproszkowany antymon, użyty do malowania oka” (LSJ, στίμμι, s.v.); G^S ma zepsutą lekturę τὸ στίλβειν.

⁵³ Zob. CAD K, 609, *kutimmu* d.

G^S ἐκλεκτοὺς λίθους). Pojawienie się tego terminu można wyjaśnić jako kontynuację listy metali i minerałów. W akadyjskim determinatyw sumeryjski NA₄ (*abnum*) – „kamień” – może określać zarówno metale, jak i inne „kamienie”⁵⁴. W kontekście kultury akadyjskiej wzmianka o drogocennych kamieniach może nawiązywać do pracy „jubilera” czy też „kamieniarza” *kabšarru* (¹⁰KAB.SAR)⁵⁵, który często współpracował ze złotnikiem *kutimmu*. Innym specjalistą od kamieni był kapłan *āšipu*, studiujący serię „naukową” *abnu šikinšu* („kamień, jego wygląd”) opisującą zewnętrzny wygląd⁵⁶ i cechy kamieni i metali⁵⁷. Tego rodzaju teoretyczna wiedza była wykorzystywana w praktykach medycznych i magicznych babilońskiego egzorcysty⁵⁸.

Fragmenty aramejskie nie zachowują również terminu odpowiadającego greckiemu τὰ βαφικά – „(proces) farbowania”⁵⁹. Odniesienie do farbowania

- 54 Przykładowo zob. teksty mówiące o magicznym użyciu kamieni przy kładzeniu fundamentów pod budowę: NA₄ *kaspa ħuraša parzilla erā annaka ŠIM.MEŠ ina ŠIM.MEŠ lu addi* – „Umieściłem (na jego fundamentach) drogie kamienie, srebro, złoto, żelazo, miedź, cynę, aromatyczne zioła, na (warstwie) ziół” KAH I 13r iv 20, zob. CAD A, 58, *abnu* A 3c 1; por. również *parzillu*, NA₄.AN.BAR (kamień lub paciorek, „kamień z żelaza”) w CAD P, 215-216, *parzillu* znaczenie 2. (używany w magicznych naszyjnikach, zob. Schuster-Brandis 2008, 394, no. 6). Por. ponadto komentarz Reiner (1995, 126) na temat zastosowania metali w produkcji magicznych naszyjników – amuletów: „Among the «stones» enumerated there appear beads made of a metal, either of the precious metals silver and gold, or of others, such as copper, iron, or tin, and beads of various minerals such as antimony, and even shells, all of which are normally written by means of their Sumerograms, with initial NA₄ «stone»”.
- 55 Zob. CAD K, 23-24, *kabšarru*.
- 56 Zob. Schuster-Brandis 2008, 25. Ponad linią 4Q202 frg. 1 i 27 aramejski pisarz dodał osobną linię (27a) z tekstem: ועל כסף למעבדה לצמידין „i na temat srebra w celu wykonania opasek amuletowych”. Taka interpretacja pisarza aramejskiego wskazuje na używanie srebra do wykonywania amuletów. Teksty pisma klinowego potwierdzają użycie srebra do produkcji amuletów z różnych rodzajów kamieni, zob. Schuster-Brandis 2008, 423.
- 57 Seria ta jest wymieniona w KAR 44 r. 3 jako przynależąca do *āšipūtu*, zob. Bottéro 1985, 80. Na temat przynależności tej serii do curriculum naukowego *āšipūtu* w I tys. przed Chr., łącznie z okresem późnobabilońskim, zob. Gesche 2001, 146, 215; krytyczne wydanie tekstu serii można znaleźć w Schuster-Brandis 2008, 24-47. Należy zauważyć, że tekst grecki w *1 Hen.* 8,1 mówi o „wszelkiego rodzaju drogocennych kamieniach” (G^C παντοίους λίθους ἐκλεκτοὺς) lub o „drogocennych kamieniach” (G^S τοὺς ἐκλεκτοὺς λίθους). Dla interpretacji tekstu *Księgi Henocha* wydaje się ważne podkreślenie, że na początku listy kamieni w *abnu šikinšu* wymienione są dwa najcenniejsze kamienie starożytnej Mezopotamii: lazuryt (*uqnū*, linie 1-4) oraz karnelian (*sāmtu*, linie 5-9a), zob. Schuster-Brandis 2008, 24, 26. Chrześcijański tekst z końca IV w. po Chr., *Homilie Pseudo-Klementyjskie*, wspomina henochiczny mit (14, 1-3; Rehm 1953, 127) i mówi o anielskim przekazie wiedzy na temat metali i drogocennych kamieni (σὺν τοῖς τιμιωτάτοις ἄπασιν λίθοις). Następnie *Homilie* wyraźnie stwierdzają, że kamienie te mają magiczne właściwości (σὺν τούτοις δὲ τοῖς μαγευθεῖσιν λίθοις) oraz że aniołowie uczyli również magii (καὶ μαγείας ὑπέδειξαν). Wydaje się więc, że *Konstytucje* zachowały tradycję, która łączy użycie kamieni z magiczną wiedzą aniołów czuwających, co rzeczwiście zachodzi w przypadku babilońskiego *āšipūtu*.
- 58 Użycie kamieni w praktykach magicznym *āšipu* zostało szeroko omówione w Schuster-Brandis 2008, 48-58.
- 59 Zob. βαφικός „odpowiedni do farbowania” (LSJ, s.v.).

Zawodowa wiedza Aśaela (I Hen. 8.1)

materiałów łatwo wyjaśnić w kontekście funkcjonowania świątyni babilońskiej, zatrudniającej wielu pracowników zajmujących się produkcją i obróbką materiałów tekstylnych. Część z zatrudnionych w świątyni Ebabbar w Sippar⁶⁰ otrzymywała prebendy i była odpowiedzialna za produkcję szat używanych w ceremonii kultycznej ubierania posągów bóstw (*lubuštu*)⁶¹. Oddzielna grupa „tkaczy szat wielokolorowych” (*išpar birmi*) produkowała różnokolorowe szaty oraz farbowała wełnę (*šīpu*, *šubītu* lub *šapû*)⁶². Archiwa świątyni Ebabbar poświadczają istnienie osobnego zawodu „farbiarza” (¹⁰*šāpu*), jednakże wydaje się, że termin ten odnosi się do jednej ze specjalizacji pracy wykonywanej przez „tkaczy szat wielokolorowych” *išpar birmi*. W procesie farbowania wełny używany był naturalny barwnik oraz zaprawa do jego utrwalenia. Tą zaprawą był zawsze minerał ^{na4}*gabû* – „ałun”⁶³, importowany z Egiptu lub Kašappu; starożytny ałun prawdopodobnie był stosowany w formie nieoczyszczonej, czyli ałun potasowy, zanieczyszczony przez siarczan żelaza. Należy zauważyć, że akadyjskiemu terminowi towarzyszy determinatyw NA₄ (*abnum* – „kamień”), co wyjaśnia, dlaczego proces farbowania w tekście *Księgi Henocha* jest wymieniony razem z „drogocennymi kamieniami”. Użycie ałunu w starożytnej Mezopotamii jest ponadto poświadczane w medycynie, magii, produkcji szkła i kosmetyków⁶⁴.

Historyczny i ekonomiczny kontekst babilońskiej świątyni w drugiej połowie I tys. przed Chr. jawi się jako najbardziej prawdopodobna hipoteza wyjaśniająca zaplecze pojęciowe i kontekst społeczny mitu *Księgi Henocha*

- 60 Opinia Bongenaara na temat podobieństw między kowalami a rzemieślnikami tekstylnymi w świątyni Ebabbar rzuca dodatkowe światło na tekst *Księgi Henocha*: „In many ways the professional group of smiths in Ebabbar is comparable to that of the textile craftsmen: both groups carried out a range of specialized tasks, both were relatively large compared to other groups of craftsmen in Ebabbar, and in both groups a division can be made into craftsmen who performed work for the gods of Sippar (divine garments, cultic objects and jewellery) as opposed to those who performed work for the organization itself (fabrics and garments, tools)” (Bongenaar 1997, 354). Podobieństwa zauważone przez Bongenaara oraz względnie wysoka liczba rzemieślników tych dwóch grup zawodowych mogła być dodatkowym argumentem dla autora henochicznego przemawiającym za dodaniem do listy metali i minerałów końcowego terminu odnoszącego się do farbowania tkanin.
- 61 Dni ceremonii ubioru Šamaša i innych bogów w Sippar udokumentowane zostały w Bongenaar 1997, 305-307; ceremonię ubioru posągów bożków w starożytnej Mezopotamii szczegółowo opisał Matsushima 1993.
- 62 Na temat wstępnych wiadomości dotyczących rzemiosła tekstylnego w świątyni Ebabbar oraz na temat prozopografii samych rzemieślników zob. Bongenaar 1997, 300-353.
- 63 Zob. CAD G, 7, *gabû*.
- 64 Na temat użycia ałunu w mezopotamskich rzemiosłach zob. Levey 1959, 158-166.

o upadłych aniołach czuwających (*1 Hen.* rozdz. 6–11). Wszystkie terminy opisujące nauczanie Asaela nawiązują do rodzajów rzemieślniczej pracy poświadczonej w ekonomicznej strukturze świątyni babilońskiej. Terminologia odnosząca się do hierarchicznego podziału aniołów czuwających w *1 Hen.* 6,8 znajduje swoje poprawne wytłumaczenie w podziale hierarchicznym pracowników poświadczonym w wewnętrznej organizacji świątyni. Taka interpretacja wiedzy Asaela jest ponadto zgodna z wcześniejszymi badaniami autora tego artykułu, z których wynika, że terminologia aramejska określająca zawodowe i naukowe zainteresowania upadłych aniołów w *1 Hen.* 8,3 odnosi się do zawodu wykonywanego przez kapłanów *āšipu*, silnie powiązanych ze świątynią w późnym okresie perskim i hellenistycznym. Dostępne informacje, zwłaszcza na temat okresu hellenistycznego, są nadal fragmentaryczne i niepełne głównie ze względu na niewielką liczbę opublikowanych tekstów. Obecny stan wiedzy na ten temat ukazuje kontekst społeczny, przeciwko któremu zareagowali kapłani żydowscy w Mezopotamii z przyczyn głównie kulturowych i religijnych. Przejście dokonane przez tych żydowskich autorów od akadyjskiego *tušarrūtu* do aramejskiej wiedzy skrybalnej ספר (lub też od aramejsko-akadyjskiej ספר do żydowskiej i kapłańskiej ספר) widoczne w *Aramejskiej Księdze Astronomicznej* i *Wizjach Lewiego* zostało poprzedzone w micie *Księgi Henocha* przez krytykę tych, którzy byli odpowiedzialni za akadyjską wiedzę i kulturę materialną, powiązaną mocno z funkcjonowaniem świątyni babilońskiej.

Bibliografia

- Boiy, Tom. 2004. *Late Achaemenid and Hellenistic Babylon*. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 136. Leuven: Peeters.
- Bongenaar, A.C.V.M. 1997. *The Neo-Babylonian Ebabbar Temple at Sippar: Its Administration and Its Prosopography*. *Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul* 80. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.
- . 1999. Money in the Neo-Babylonian Institutions, w: *Trade and Finance in Ancient Mesopotamia*. J.G. Dercksen (red.). *Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul* 84. Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, s. 159-174.
- 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.
- Charles, Robert Henry. 1906. *The Ethiopic Version of the Book of Enoch*. *Anecdota oxoniensia, Semitic Series* 11. Oxford: Clarendon Press.

Zawodowa wiedza *Asaela* (1 Hen. 8.1)

- 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.
- . 2010. Between Akkadian *tupšarrūtu* and Aramaic ܦܫܪܐ: 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.
- . 2012. Knowledge Transmission in the Context of the Watchers' Sexual Sin with the Women in *1 Enoch* 6–11. *Biblical Annals* 2:123-151.
- George, Andrew R. 2003. *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press.
- Gesche, Petra D. 2001. *Schulunterricht in Babylonien im ersten Jahrtausend v. Chr.* Alter Orient und Altes Testament 275. Münster: Ugarit-Verlag.
- Hillers, Delbert R., i Cussini, Eleonora. 1996. *Palmyrene Aramaic Texts*. Comprehensive Aramaic Lexicon Project. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Hoftijzer, Jacob, i Jongeling, Karel. 1995. *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*. 2 vols. Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten 21. Leiden: E.J. Brill.
- Joannès, Francis. 1982. *Textes économiques de la Babylonie récente*. Paris: Éditions Recherche sur les civilisations.
- Kozuh, Michael. 2008. Temple, Economy, and Religion in First Millenium Babylonia. *Religion Compass* 2/6:929-948.
- Kümmel, Hans Martin. 1979. *Familie, Beruf und Amt im spätbabylonischen Uruk: Prosopographische Untersuchungen zu Berufsgruppen des 6. Jahrhunderts v. Chr. in Uruk*. Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 20. Berlin: G. Mann.
- Kvanvig, Helge S. 2011. *Primeval History: Babylonian, Biblical, and Enochic. An Intertextual Reading*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 149. Leiden: Brill.
- Landsberger, Benno. 1930. Bemerkungen zu San Nicolò und Ungnad, Neubabylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden, Bd. I 1.2. *Zeitschrift für Assyriologie* 5:277-294.
- Levey, Martin. 1959. *Chemistry and Chemical Technology in Ancient Mesopotamia*. Amsterdam: Elsevier.
- Linssen, Marc J. H. 2004. *The Cults of Uruk and Babylon: The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practises*. Cuneiform Monographs 25. Leiden: Brill.
- MacGinnis, John. 1998. BM 64707 and *rakis qabli* in the Ebabbara. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 88:177-183.
- Matsushima, Eiko. 1993. Divine Statues in Ancient Mesopotamia: their Fashioning and Clothing and their Interaction with the Society, w: *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East: Papers of the First Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life, held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo)*. Eiko Matsushima (red.). Heilderberg: Universitätsverlag C. Winter, s. 209-219
- McEvan, Gilbert J. P. 1981. *Priest and Temple in Hellenistic Babylonia*. Freiburger altorientalische Studien 4. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- van de Mieroop, Marc. 1996. The Government of an Ancient Mesopotamian City: what we know and why we know so little, w: *Priests and Officials in the Ancient*

- Near East: Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life, held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo).* Kazuko Watanabe (red.). Heilderberg: Universitätsverlag C. Winter, s. 139-161
- Moorey, Peter R. S. 1982. The Archaeological Evidence for Metallurgy and Related Technologies in Mesopotamia, c. 5500-2100 B.C. *Iraq* 44:13-38.
- Oppenheim, A. Leo. 1978. Man and Nature in Mesopotamian Civilisation, w: *Dictionary of Scientific Biography: Volume 15, Supplement I: Topical Essays*. Charles Coulston Gillispie (red.). New York: Charles Scribner's Sons, s. 634-666.
- Rehm, Bernhard. 1953. *Die Pseudoklementinen: I. Homilien*. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin: Akademie-Verlag.
- Reiner, Erica. 1995. *Astral Magic in Babylonia*. Transactions of the American Philosophical Society 85/4. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Schuster-Brandis, Anais. 2008. *Steine als Schutz- und Heilmittel: Untersuchungen zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr.* Alter Orient und Altes Testament 46. Münster: Ugarit-Verlag.
- Sokoloff, Michael. 2002. *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*. Dictionaries of Talmud Midrash and Targum 3. Ramat Gan/Baltimore: Bar Ilan University Press/Johns Hopkins University Press.
- Weisber, David B. 1967. *Guild Structure and Political Allegiance in Early Achaemenid Mesopotamia*. Yale Near Eastern Researches 1. New Haven: Yale University Press.
- Zaccagnini, Carlo. 1971. La terminologia accadica del rame e del bronzo nel I millennio. *Oriens Antiquus* 10:123-144.
- Zawadzki, Stefan. 1991. Ironsmiths, Bronzesmiths and Goldsmiths in the Neo-Babylonian Texts from Sippar: Contributions to Studies on Babylonian Society in the Second half of first Millenium B.C. *Die Welt des Orients* 22:21-47.
- Zawadzki, Stefan, i Jursa, Michael. 2001. Šamaš-tirri-kušur, a Smyth Manufacturing Weapons in the Ebabbar Temple at Sippar. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 91:347-363.