

Janusz Lemański¹

„NIE POZWOLISZ ŻYĆ CZAROWNICY” (WJ 22,17). W POSZUKIWANIU WŁAŚCIWEGO ZROZUMIENIA JEDNEGO ZE STAROTESTAMENTALNYCH PRAW

Wstęp

Polowanie na czarownice i płonące stosy średniowiecznej inkwizycji, to czasem pierwsze skojarzenie, jakie przychodzi na myśl po usłyszeniu tak przetłumaczonej formuły z Kodeksu Przymierza. Nie przypadkowo zresztą to właśnie ten przepis był używany często, jako uzasadnienie takich polowań i oskarżeń². Zbiór praw, jakim jest Kodeks Przymierza, datowany jest na połowę VIII wieku przed Chrystusem, choć poszczególne prawa w nim zawarte, mają często swoją odrębną, wcześniejszą historię. Badacze często tak właśnie traktują to sformułowanie, wywodząc je z czysto świeckiego kontekstu. W ich opinii, dopiero wtórnie zostało ono umieszczone w ramach biblijnego kodeksu, zyskując tym samym religijne umotywowanie.

W poniższym artykule autor chce raz jeszcze przyrzeć się treści przepisu z Wj 22,17. Przeanalizować ją w świetle ogólnego podejścia do czarów w ramach samej Biblii, jak i poza nią. Autora interesować tu będą szczególnie dwie kwestie. Jedna, związana z pytaniem: dlaczego zakaz obejmuje tylko magię uprawianą przez kobiety? Druga, związana z interpretacją samej sankcji za uprawianie czarów.

1. Stosunek do magii w starożytnym świecie

Główny problem, gdy chce się mówić o magii, to wyraźny brak konsensusu w kwestii dotyczącej tego, jak ją zdefiniować, albo lepiej powiedzieć, co można określić mianem

1 Ks. prof. dr hab. Janusz Lemański, kierownik Katedry Egzegezy i Teologii Biblijnej na WT US. Jest autorem ponad stu artykułów i kilkunastu książek z zakresu Starego Testamentu. Specjalizuje się w zagadnieniach związanych z Pięcioksięgiem; e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl.

2 Graham Harvey, „The Suffering of Witches and Children. Use of Witchcraft Passages in the Bible”, w: *Words Remembered Texts Renewed*, red. J. Davies i inni (Fs. J.F.A. Sawyer) (Sheffield: University Press, 1995), 113–134.

magii? Szeroko rozumiana magia to pewnego rodzaju forma komunikacji ze światem ponadnaturalnym, której celem jest uzyskanie wpływu na naturalny bieg zdarzeń, obecnie lub w przyszłości. Zyskuje się ten kontakt poprzez wykonywanie pewnych rytuałów i/lub recytację odpowiednich formuł oraz odwoływanie się do jakiegoś bóstwa, demona lub ducha³. Po takim ogólnym opisie trzeba jednak od razu zauważyć, że wiele zmieniło się od czasów XIX-wiecznych teorii zaproponowanych przez Edwarda B. Taylora⁴ i Jamesa Frazera⁵, którzy w magii widzieli jedynie najniższy, najbardziej prymitywny etap rozwoju religii. Magia ich zdaniem zakładała pewien mechaniczny sposób funkcjonowania rzeczywistości, na który można było wpływać, poznając rządzące nią prawa. Frazer, bazując na tezach Taylora, który postrzegał magię jako swego rodzaju pseudonaukę, sam uważał, że uprawianie magii polegało na przekonaniu, że wykonanie jakiejś czynności musi spowodować analogiczny efekt. Dość szybko wykazano jednak, że zastosowana przez obu badaczy metoda ewolucyjno-porównawcza była wykorzystywana nie tylko dość niechlujnie, żeby nie powiedzieć dowolnie, ale również sam sposób rozumienia świata i powody uprawiania magii nie do końca odpowiadały proponowanym przez nich założeniom. Dziś wielu badaczy zjawiska magii zastępuje ten ewolucyjny model innymi propozycjami, choć, jak zaznaczono na wstępie, trudno o konsensus w sprawie jednoznacznej definicji samej magii i precyzyjne odróżnienie jej od wszelkiego rodzaju praktyk manticznych.

Faktem jest, że starożytni Egipcjanie i mieszkańcy Mezopotamii postrzegali świat jako pewnego rodzaju porządek. W Egipcie nazywano go *Ma'at*, zaś w Mezopotamii *Me*. Z jednej strony był on wyrazem woli (praw) bogów odpowiedzialnych za stworzenie, z drugiej niejako od nich niezależny (oba pojęcia wyrażają swego rodzaju bezosobowe Prawo), a czasem – co potwierdzały z kolei różne anomalie na niebie lub w przyrodzie – naruszalny. Taki „uporządkowany” model kosmosu pozwalał mieć jednak nadzieję, że coś da się przewidzieć, uprzedzić, a tym samym uniknąć lub wykorzystać dla swoich celów. O ile jednak mieszkańcy wsi, zależni od ziemi, pogody i wszelkich zjawisk atmosferycznych, preferowali mechaniczny, tj. cykliczny model świata i prosili jedynie bogów o przychyłność, to już mieszkańcy miast woleli „negocjować” lub po prostu „wpływać” na wolę bogów, od której uzależniali wydarzenia na niebie i ziemi⁶. Magia i czary stanowiły zatem zwykle swego rodzaju próbę „narzucenia” bogom swojej woli, oznaczały techniki stosowane w celu przeciągnięcia ich na swoją stronę lub próby „przewyciężenia” decyzji jednych bóstw przy pomocy innych sił ponadnaturalnych. Była zatem magia

3 Jan A. Scurlock, „Magic. Ancient Near East”, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 4, red. D.N. Freedman (New York: Doubleday, 1992), 464–468, zwłaszcza 464.

4 Edward Burnett Taylor, *Cywilizacja pierwotna: Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, t. 1–2, tłum. Z.A. Kowerska (Warszawa: Głos, 1896), dostęp 11.12.2018, <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/12526?id=12526&from=FBC> i <https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/14065/edition/12528/content?ref=desc>.

5 James George Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii* (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2002).

6 Frans A.M. Wiggermann, „Magie. 1. Religionswissenschaftlich”, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 5, red. H.D. Betz i inni (Tübingen: Mohr&Siebeck, 42002), 661–662.

swego rodzaju „mądrością”, ale nie o charakterze stwórczym⁷, lecz manipulacyjnym. Wykorzystywana w dobrym celu, stanowiła rodzaj „magii sympatycznej” (J. Frazer), częściej zwanej dziś po prostu „białą”. Jej negatywne zastosowanie – czary, to z punktu widzenia starożytnych, praktyka niebezpieczna społecznie, bo naruszająca porządek społeczny stanowiący odbicie porządku stwórczego.

Nie dziwi zatem, że pierwsze badania etnograficzne⁸ wykazywały, iż zarzuty o czary zwykle pojawiały się w sytuacjach, gdy ktoś nie podzielał sposobu myślenia jakiejś wspólnoty lub nie współdziałał z większością. Wszelkie inne czynniki, w rodzaju walki o pozycję społeczną, chęć zagarnięcia czyjegoś majątku i tym podobne, nie odgrywały tu natomiast żadnej roli. Podstawowymi przyczynami zawsze były: brak zgodności z postępowaniem większości lub zachowania nietypowe dla zwyczajów w niej panujących. Zarzuty tego rodzaju miały swoje korzenie w napięciach wynikających z różnych sytuacji codziennego życia, zwłaszcza, gdy chodziło o różnice pojawiające się w kontaktach pomiędzy równymi sobie członkami społeczności⁹.

Znacznie bardziej złożone podejście do oskarżeń o czary, proponuje wiele lat po tych pierwszych badaniach Mary Douglas¹⁰, która wyróżnia dwa zasadnicze typy tzw. kompleksu czarownicy¹¹. Pierwszy, który określa mianem *the witch as an outsider*. Skarżenie pada tu na osoby spoza grupy i jest wynikiem wewnętrznej solidarności panującej w tej grupie. Drugi, to *the witch as an internal enemy*. W tych wypadkach oskarżenie o czary służy wzmocnieniu wewnętrznej solidarności w sytuacji napięcia pomiędzy rywalizującymi grupami w danej społeczności (*subtyp b.1*), stanowi ograniczenie wobec działania dysydentów działających/żyjących w danej grupie (*subtyp b.2*) lub stygmatyzację jednej z grup (*subtyp b.3*).

Z badań etnograficznych wynika zatem, że oskarżenia o czary nie funkcjonują najpierw w sferze symboliki religijnej, lecz w sferze napięć i konfliktów społecznych. Sfera religijna nakłada się na te kwestie znacznie później¹². W jakiejś mierze odzwierciedleniem tego procesu jest także to, co odczytać można z tekstów biblijnych. Z jednej strony spotyka się tu bowiem akceptowane, przynajmniej na jakimś etapie jahwizmu, praktyki, które można podciągnąć pod miano „magicznych” (wróżenie, kontaktowanie się z Bogiem

7 Wiggermann, „Magie”, 663.

8 Edward Evan Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford: Clarendon Press, 1937; ²1976). Zwrócenie uwagi na tę i kolejną cytowaną tu pozycję (obie dostępne w internecie w formie pdf) zawdzięczę odniesieniom z pracy Rüdiger Schmitt, „«Eine Hexe sollst Du nicht am Leben lassen» (Exodus 22,17). Das Hexereistigma im Alten Testament und seiner Umwelt”, w: *Wege der Freiheit. Zur Entehung und Theologie des Exodusbuches*. Die Beiträge eines Symposiums zum 70. Geburtstag von Rainhard Albertz, red. R. Achenbach, R. Ebach, J. Wöhrle, *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testament* 104 (Zürich: Theologischer Verlag, 2014), 175–187.

9 Evans-Pritchard, *Witchcraft*, 33–64.

10 Mary Douglas, „Introduction: Thirty Years after *Witchcraft, Oracles and Magic*”, w: *Witchcraft Confessions and Accusations*, ASA Monographs 9 (London, 1970), XIII–XXXVIII.

11 Douglas, „Introduction”, XXVI–XXVII.

12 Schmitt, „«Eine Hexe sollst Du nicht am Leben lassen» (Exodus 22,17). Das Hexereistigma im Alten Testament und seiner Umwelt”, 177–179.

przez medium, praktyki terapeutyczne), mimo że nie do końca wszystkie one zawsze mieszczą się w sferze działań manipulacyjnych¹³. Niemniej praktykowanie „(złej?) magii” ma w Biblii zawsze swój kontrasygnat w religii Izraela, względem której wszystkie tego rodzaju czynności są bezskuteczne, a w niej samej do niczego niepotrzebne.

Wymowna jest tu biblijna scena z Wj 7,11, gdzie wymienia się uprawiających magię w gronie trzech egipskich profesji, których przedstawiciele faraon wezwał, by przeciwstawili się Mojżeszowi i Aaronowi. Pokazuje ona, że Izraelici byli świadomi pozytywnego stosunku innych nacji do czynności magicznych, które mogły służyć, w tym konkretnym wypadku obronie Egiptu. Zarówno zresztą tam, jak i w Mezopotamii magia, często zwana potem „białą magią”, dla pokreślenia jej pozytywnej oceny, stanowiła część normalnego życia starożytnych społeczności (por. też Dn 2,2)¹⁴.

Już w tekstach ugaryckich, użyty w obu przywołanych powyżej biblijnych przykładach rdzeń *kšp*, ma jednak sens „zła, czarna magia” (KTU 1.107,23)¹⁵. Podobnie też jego akadyjski odpowiednik *kaššap(t)u(m)* oznacza czarowników i czarownice, których działania mogą być negatywne dla innych ludzi. Opisuje się nim zatem praktyki magiczne, które są społecznie szkodliwe, a określenie „czarownica”, stanowi paradygmat takich szkodliwych czarów¹⁶. W Anatolii określeniem *haššawa* / SALŠU.GI – oznaczano „Mądrą” tj. „starą kobietę” stosującą zaklęcia, ale tym razem kontekst sugeruje często dwuznaczne oceny jej działań¹⁷. Zwykle w tego rodzaju tekstach chodziło jednak o kobiety „obce” dla wspólnoty, której szkodziły. Obcość ta wynikała bądź z praktyk, które się stygmatyzowało lub z faktu pochodzenia z poza danej grupy lub kraju (por. 1 Sm 28, gdzie kobieta wywołująca duchy zmarłych mieszka poza społecznością)¹⁸.

Teksty biblijne czynią z praktyk opisywanych rdzeniem *kšp*, coś, co zasługuje na karę śmierci (Wj 22,17; Pwt 18,10; por. Prawo średniego państwa asyryjskiego § 47). Tak rozumianą magię traktują potem jako wyraz babilońskich zabobonów i daremnych wysiłków (Jr 47,9.12). Negatywne konotacje słowa *kšp* widoczne są także w 2 Krl 9,22, gdzie czyny Izebel, opisane tym słowem, określa również słowo *znh* – „nierząd”, stanowiące biblijną metaforę odejścia od jahwizmu i praktykowanie zwyczajów pogańskich (Wj 34,16; Kpł

13 Praktyka zaklęcia węża (Jr 8,17; Ps 58,6; Prz 10,4; Syr 12,1); przekonanie o niezwyklej mocy niestrzyżonych włosów (Sdz 16,17), praktyki stosowane w celu uzdrowienia/naprawienia rzeczywistości (Rdz 30,37; Wj 15,25; 2 Krl 2,19–22) i wiele innych. Niektóre mogły być skierowane także przeciw Jhwh (Wj 7,11.22; 8,3; Lb 22,6), stąd postrzegane, jako stojące w konflikcie z jahwizmem (Pwt 18,9–19); por. Jan Joosten, „Biblisches. Altes Testament”, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 5, red. H.D. Betz i inni (Tübingen: Mohr & Siebeck, 2002), 667–669.

14 Hebrajski rdzeń *kšp* może w drugim przypadku stanowić świadome, typologiczne nawiązanie do wydarzeń z Wj 7,11 i być przyczynkiem do podkreślenia wyższości religii Izraela nad wszelką magią krajów ościennych.

15 Yitschak Avishur, „The Gost-Expelling Incantation from Ugarit (Rash Ibn Hani 78/20)”, *Ugarit-Forschungen* 13 (1983): 13–25.

16 Rüdiger Schmitt, *Magie im Alten Testament*, *Alter Orient und Altes Testament* 313 (Münster: Ugarit-Verlag, 2004), 107–109; Daniel Schwemer, *Abwehrzauber und Bexeung. Studien zum Schadenauberglauben im alten Mesopotamien* (Wiebaden: Harrassowitz, 2007).

17 Schmitt, *Magie*, 83–86.

18 Schwemer, *Abwehrzauber und Bexeung*, 76–81.

17,7; Pwt 31,16; Sdz 2,7). Zatem *kšp* w ocenie późniejszych autorów biblijnych, to po prostu jedna z praktyk pogańskich (por. Mi 5,11–12), obca religii Izraela (Iz 47,9; Na 3,4).

Można za tymi tendencjami do „stygmatyzacji” pewnych form magii lub potem wręcz wszelkiej magii, widzieć pewnego rodzaju „pozostałość” po starych formach zachowań religijnych (por. przywoływane już założenia Taylora i Frazera), a jej żeński rodzaj, piętnowany w Wj 22,17, postrzegać jako krytykę jakiejś szczególnej jej formy, określanej przez egzegezę feministyczną mianem syndromu „mądrej kobiety”¹⁹.

Faktem jest, że na starożytnym Bliskim Wschodzie osoby oskarżane o uprawianie „złej magii” to głównie kobiety. Zauważyli to niektórzy badacze²⁰, wskazując, że nawet w słowniku języka akadyjskiego, żeński rzeczownik *kaššaptu* – „czarownica” i jego pochodne zajmują całe dwie kolumny, zaś jego męski odpowiednik *kaššapu* zajmuje tylko 2/3 jednej kolumny. Tam zatem w istocie magię uprawiały głównie kobiety, a odniesienia do takich praktyk w tekstach akadyjskich są jednoznacznie negatywne²¹. To, co różni jednak teksty mezopotamskie poświęcone czarom w ogóle, od tych biblijnych, to fakt akceptacji w tych pierwszych tzw. białej magii jako formy wróżenia i przewidywania przyszłości. Samo „wróżenie” to jednak praktyka stosowana także w starożytnym Izraelu (jedną z pozostałości jest choćby tajemnicze *urim* i *tummim*). Jacob Milgrom²² słusznie rozróżnia tu jednak dwa różne cele przyświecające tego rodzaju praktykom: wróżenie (ang. *divination*), jako forma przewidywania przyszłości i czary (ang. *sorcery*), jako forma manipulowania przyszłością po to, aby ją zmienić. Pierwszy rodzaj „magii” byłby zatem, w jego opinii, akceptowalny również w obrębie religii starożytnego Izraela, a drugi już nie. Owa dwuznaczność widoczna jest w rozbieżności pomiędzy opisami praktyk wróżbiarskich i terapeutycznych znanych z tekstów stanowiących część historii deuteronomistycznej, a późniejszymi prawnymi obostrzeniami zawartymi w Pięcioksięgu.

2. Starożytne prawo wobec uprawiających magię

Zła magia skierowana przeciwko drugiemu człowiekowi była postrzegana nagannie także w otoczeniu Izraela. Być może oskarżenie o nią było obecne już w neo-sumeryjskim prawie króla Urnammu z Ur. Paragrafy 13–14 z tego zbioru odsyłają osobę oskarżoną o cudzołóstwo (§ 14) i prawdopodobnie – bo tekst jest niejasny w tym miej-

19 Józef Flawiusz (*Antiquitates* VI.14.4) nawet kobietę wywołującą duchy w 1 Sm 28 opisuje jako kobietę mądrą i cnotliwą.

20 Yitschak Sefari, Jacob Klein, „The Law of the Sorceress (Exodus 22,17[18] in the Light of Biblical and Mesopotamian Parallels”, w: *Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume*, red. C. Chaim i inni, Studies in the Biblical and Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism (Winona Lake: Eisenbrauns, 2004), 171–190, zwłaszcza 180.

21 Tzvi Abusz, „The Demonic Image of the Witch in Standard Babylonian Literature”, w: *Religion, Science, and Magic*, red. Jacob Neusner i inni (New York, Oxford: Oxford University, 1989), 27–58; Karel Van der Toorn, *From Her Cradle to Her Grave*, The Biblical Seminar 23 (Sheffield: JSOT Press, 1994).

22 Jacob Milgrom, *Numbers*, JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990), 471.

scu – także kogoś oskarżonego o czary (§ 13)²³, do poddania się pod osąd boga Rzeki (ang. *river ordeal*). Przypuszczenie takie wzięło się stąd, że w Kodeksie Hammurabiego (§§ 2, 132) oba przypadki (czary i cudzołóstwo) także poddane są próbie Rzeki. Jednak z braku jasności w tym wypadku, krótki przegląd przepisów dotyczących magii autor zacznie najpierw od tekstów pewnych pod tym względem.

Kodeks Hammurabiego § 2

„Jeśli obywatel czary obywatelowi zarzuci i tego nie udowodnił (mu), ten, któremu czary zarzucono, powinien udać się do Rzeki wejdzie, w Rzece się zanurzy, jeśli Rzeka dosięgnie go, oskarżyciel domostwo jego zabierze. Jeśli człowieka tego Rzeka oczyści «go» i zostanie zdrowy, ten, który czary (mu) zarzucił zostanie zabity, ten zaś, którego Rzeka oczyściła domostwo oskarżyciela swego zabierze”²⁴.

Prawo okresu średniego państwa asyryjskiego § 47

„Jeśli jakiś obywatel lub jakaś kobieta uprawia czary i zostaje przyłapana na gorącym uczynku, (jeśli) da się to poświadczyć i to udowodnić, umrze ten, kto dopuszcza się czarów”²⁵.

Prawo hetyckie § 44b

„Jeśli ktoś wykonuje [z pomocą magii] rytuał oczyszczenia drugiej osoby, złoży też pozostałości [po rytuale] w miejscu spalania. Jeśli jednak wykonuje to w czyimś domu, to są to czary i podlega to sądowi królewskiemu”²⁶.

Prawo hetyckie § 111 (11)b

„Jeśli ktoś formuje glinę [by uczynić zastępczą post]ać, (to są) czary (i podlega to) sądowi królewskiemu”²⁷.

Prawo hetyckie § 170 (55)

„Jeśli jakiś wolny obywatel węża zabije i przy tym wypowie imię innego (człowieka), da on jedną minę srebra. Jeśli jest on niewolnikiem, to zostanie stracony”²⁸.

23 Tak sugeruje Raymond Westbrook, *A History of Ancient Near Eastern Law*, t. 1 (Leiden, Boston: Brill, 2003), 196. W *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (dalej TUAT), red. O. Kaiser, t. 1/1 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1982), 21 i w *The Context of Scripture* (dalej CS), t. 2: *Monumental Inscriptions from the Biblical World* (Leiden, Boston: Brill, 2003), 410 tłumaczenie ma jednak lukę w miejscu, gdzie znajdowało się słowo opisujące rodzaj oskarżenia. Podobnie w tłumaczeniu Edwarda Lipińskiego, *Prawo bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009), 56.

24 Tłumaczenie Marek Stępień, *Kodeks Hammurabiego* (Warszawa: Alfa, 2000), 80.

25 Tłumaczenie własne na podstawie niemieckiego tłumaczenia Rykle Borger w: TUAT, t. 1, 90.

26 Tłumaczenie własne na podstawie niemieckiego tłumaczenia Einar von Schuler w: TUAT, t. 1, 104.

27 Tłumaczenie własne na podstawie niemieckiego tłumaczenia Einar von Schuler w: TUAT, t. 1, 113.

28 Tłumaczenie własne na podstawie niemieckiego tłumaczenia Einar von Schuler w: TUAT, t. 1, 118–119.

Prawo neo-babilońskie § 7

„Kobieta, która przeprowadziła jakiś rytuał magiczny lub rytuał ekspiacyjny (przeciwko?) na polu jakiegoś obywatela, na drodze, z pomocą (lub przeciwko?) łodzi, pieca lub z pomocą (przeciwko?) jakiegokolwiek innej rzeczy, z drewna (pośród drzew?), którego użyła w rytuale, powinna dać właścicielowi trzykrotność zbiorów. Jeśli z pomocą (przeciwko?) łodzi, pieca lub innej rzeczy rytuał przeprowadziła, powinna zwrócić trzykrotność strat poniesionych na polu. Jeśli przy bramie domu jakiegoś człowieka... wodę... złapana jest... (powinna być zabita?)”²⁹.

W Kodeksie Hammurabiego główny problem stanowi prawomocność oskarżenia. Jak widać zarzut traktowany jest poważnie nawet w przypadku, gdy trudno go jednoznacznie dowieść. Prawodawca zaleca w tym wypadku oskarżonemu (!) udać się do (boga-) rzeki³⁰ i poddać się „boskiemu sądowi” (próbie wody, tzw. ordalia³¹). Wszystko to w przekonaniu, że boski sędzia wyda wyrok i ukarze lub ocali oskarżonego w zależności od tego, czy oskarżenie jest prawdziwe, czy też nie.

Przepis z okresu średniego państwa asyryjskiego skupia się już tylko na możliwości dowiedzenia oskarżenia. Przyłapanie na gorącym uczynku i możliwość dowiedzenia skutkują wyrokiem śmierci. Ten przepis jest najbliższy prawu z Wj 22,17. Prawdopodobnie jak ono zakłada także istnienie jakiegoś „lokalnego” systemu sądowego, innego od sądów królewskich³². Te ostatnie ograniczały zatem swoje interwencje do przypadków związanych z państwem, pozostawiając lokalne zagrożenia interesu publicznego miejscowym sądom³³.

Prawo hetyckie także ma na myśli, tym razem bardzo konkretny rodzaj szkodliwej dla innych magii. Powagę zagrożenia wynikającego z tych działań podkreśla poddanie ich osądowi najwyższej władzy, czyli królowi³⁴. W tej kwestii regulacja jest zgodna z wytycznymi króla Telepinu (około 1500 rok przed Chrystusem), który królewskim dekretem ustalił zasady następstwa tronu, a przy okazji podał też wytyczne odnośnie do funkcjonowania królewskich spichlerzy, regulacje dotyczące zabójstw oraz uprawiających czary. W tym ostatnim przypadku zalecał poddanie czarowników sądowi królewskiemu³⁵. W drugim przypadku prawodawca jednocześnie różnicuje karę dla sprawców

29 Tłumaczenie własne na podstawie niemieckiego tłumaczenia Rykle Borger w: TUAT, t. 1, 93–94. Sugestie w nawiasach za tłumaczeniem Marthy Roth w CS, 360–361.

30 Tak tłumaczy Rykle Borger w TUAT, t. 1, 44–45.

31 Na ten temat por. Karel Van der Toorn, „Ordeal”, w: *The Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. Freedman, t. 5 (New York: Doubleday, 1992), 40–42.

32 Westbrook, *A History*, t. 1, 524.

33 Westbrook, *A History*, t. 1, 526.

34 Teksty hetyckie poświęcone tak zwanej „czarnej magii”, częściej stanowią dowód strachu przez jej skutkami (podejrzenia, oskarżenia, strach), niż dowód częstego jej uprawiania. To problem natury psychologiczno-społecznej powszechny nie tylko u Hetytów, ale i na całym starożytnym Bliskim Wschodzie, uważa Jared L. Miller, „Practice and Perception of Black Magic Among the Hittites”, *Altorientalische Forschungen. Akademie Verlag* 37, 2 (2010): 167–185, dostęp 21.10.2018, https://www.assyriologie.uni-muenchen.de/personen/professoren/miller/publ_miller/black_magic_2010.pdf.

35 Tekst w Hans M. Kümmel, TUAT 1.5, 464–470, zwłaszcza 470: paragraf B IV.

„złych zaklęć”. Wolny obywatel płaci za tego rodzaju działania wobec innego obywatela jedynie grzywnę, zaś śmierć ponosi w takich sytuacjach jedynie niewolnik. Regulacje z §§ 43–44 nie do końca pasują w kontekście i w różnych manuskryptach zajmują też różne pozycje. Pokazuje to, że stanowiły późniejsze uzupełnienie. Paragraf 170 to część zbioru poświęconego przepisom kultowym³⁶. Zatem w ścisłym tego słowa znaczeniu czarom, przypominającym trochę praktyki voodoo, poświęcony jest jedynie paragraf 111.

Przepis z Prawa neo-babilońskiego jest trudny do tłumaczenia i zrozumienia. Najogólniej rzecz ujmując, problem dotyczy kobiety usiłującej rzucić jakieś zaklęcie. W pierwszym wypadku, gdy rzecz dotyczy pola musi zapłacić trzykrotność zbiorów. Drugi przypadek dotyczy prawdopodobnie rzeczy innych niż dom, wówczas również musi zapłacić trzykrotność za uszkodzoną własność. Trzeci wypadek dotyczy klątwy rzuconej na dom jakiegoś człowieka, w tej sytuacji musi zostać ukarana śmiercią³⁷.

3. Kontekst literacki Wj 22,17

Zbiór z Wj 22,17–19 strukturalnie nawiązuje do innego, podobnego do niego małego zbioru nakazów, zakończonych wezwaniem do wykonania kary śmierci (Wj 21,12–17). Tam chodziło o przestępstwa ze sfery życia świeckiego (zabójstwo, porwanie, brak szacunku wobec rodziców). Tym razem chodzi o sferę życia religijnego i nadużycia natury seksualnej. Nie mamy ponadto już do czynienia z formułami kazuistycznymi (tak głównie w Wj 21,1–22,16), lecz apodyktycznymi, a sama kara śmierci nie zawsze jest wskazana wprost i jednoznacznie. Pojawiają się tu bowiem formuły: „nie pozwolisz żyć” (22,17), „musi umrzeć” (Wj 22,18), „podlega klątwie” (Wj 22,19). Pierwszy przypadek równie dobrze mógłby tu oznaczać jakiś rodzaj banicji, czy jak zobaczymy potem, zakaz uprawiania nekromancji, a trzeci „złe słowa”. Niemniej „klątwa” (*hērem*) zwykle oznacza w praktyce „społeczne unicestwienie” osoby i wszystkiego, co do niej przynależy³⁸. Interesujący nas nakaz dotyczy „uprawiania czarów/magii”. Dwa pozostałe dotyczą obcowania ze zwierzętami (zoofilia) oraz składania ofiar innym bogom (Wj 22,18–19). Napiętnowane tu trzy formy zachowania oznaczają zredukowanie godności człowieka i stanowią afront wobec Jhwh. Być może to, co łączy wszystkie trzy prawa, to również ich związek z jakimiś obcymi praktykami religijnymi³⁹. W tej kwestii nie mamy jednak żadnej pewności⁴⁰.

Nie można wykluczyć, że pierwotnie oba zbiory, ze względu na podobną tematykę (kara śmierci), tworzyły jeden mały zbiór, gdyż Wj 21,12 i 22,19 tworzą dobre ramy dla

36 Westbrook, *A History*, t. 1, 625–626, 646–647.

37 Raymond Westbrook, *A History of Ancient Near Eastern Law*, t. 2 (Leiden, Boston: Brill, 2003), 966.

38 Janusz Lemański, *Księga Wyjścia. Podręczny Komentarz Biblijny* (dalej PKB) (Tarnów: Byblos, 2012), 200–201.

39 Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem: Magnes, 1967), 289; Nahum Sarna, *Exodus, JPS Torah Commentary* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991), 136.

40 Janusz Lemański, *Księga Wyjścia. Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 2* (dalej NKB.ST) (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła), 478–481.

takiej pierwotnej kompozycji⁴¹. Zbiór mógł być rozłożony potem jako wprowadzenie do dwóch części Kodeksu Przymierza. Tego nie da się jednak – póki co – jednoznacznie dowieść. Nieliczni tylko uważają, potem że Wj 21,12–17 i Wj 22,17–19 w obecnym kontekście to początek i koniec pierwszej części tego kodeksu. Większość jest zdania, że oba zbiory pomyślane zostały jako wprowadzenia do obu części kodeksu.

4. Problem właściwego rozumienia Wj 22,17

W języku hebrajskim to zaledwie trzy słowa: *mēkaššēpāh lō' tēḥajjeh*. Formuła tego nakazu jest charakterystyczna potem także dla kolejnych nakazów i praw. Na początku zdania stoi dopełnienie, a za nim formuła czasownikowa specyfikująca to, co się na- lub zakazuje. Wj 22,17 w dosłownym tłumaczeniu brzmi zatem: „Uprawiającej czary (czyli: czarownicy) nie pozwolisz żyć”. Chodzi o pierwsze z serii trzech wskazań łączonych ze sobą z uwagi na fakt, że choć na trzy różne sposoby, to wszystkie one – jak to zaznaczono – prawdopodobnie sugerują „karę śmierci” za każde z wymienionych tu przewinień⁴².

4.1. „Uprawiająca magię” czy „uprawiający magię”?

Od strony gramatycznej występuje tu najpierw imiesłów rodzaju żeńskiego od wspomnianego już rdzenia *kšp* – „uprawiać czary/magię”, „czarować”. Jako, że forma jest żeńska: „uprawiająca czary”, to tłumacze oddają ją po prostu jako „czarownica”. Pierwszy problem polega jednak na tym, że Stary Testament zna także mężczyzn trudniących się tego rodzaju zajęciami (Wj 7,11; Pwt 18,10; Mi 3,5; Dn 2,2). W takich wypadkach męski odpowiednik w języku hebrajskim, to *mēkaššēp*, zaś liczba mnoga *mēkaššēpīm*⁴³. Skoro rzeczy tak się mają, to rodzi się uzasadnione pytanie: czemu zatem prawodawca obejmuje zakazem wyłącznie kobiety?

Część badaczy sądzi⁴⁴, że żeński imiesłów nie wskazuje tu wyłącznie na kobietę jako podmiot działający, lecz stanowi ogólny *nomen actionis*, stąd wszelka dyskusja nad specjalnym rodzajem czynności magicznych wykonywanych wyłącznie przez kobiety nie ma większego sensu, gdyż rzecz idzie o zakaz uprawiania magii w ogóle, bez różni-

41 Albrecht Alt, „Die Ursprünge des israelitischen Rechts” (1934), w: *Kleine Schriften*, t. 1 (München: Beck, 1953), 278–332.

42 Na ten temat Klaus Grünwaldt, *Auge um Auge, Zahn um Zahn? Das Recht im Alten Testament* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2002), 54–59.

43 Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1 (Warszawa: Vocatio, 2008), 474 (dalej KBL); Walter Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, t. 3 (Berlin, Heidelberg, New York: Springer, 182005), 577.

44 Tak Christoph Dohmen, *Exodus 19–40*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2004), 171 ze wskazaniem na Diethelm Michael, *Grundlegung einer hebräischen Syntax* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1977), 66.

cowania płci osób ją uprawiających⁴⁵. Takie uogólnienie jednak jest zbyt daleko idące. W Izraelu były wszak osoby trudniące się takimi rodzajami magii, która niekoniecznie uważana była za złą. Wystarczy przypomnieć sobie o „magicznych czynnościach” wykonywanych przez Eliasza i Elizeusza nad ciałami zmarłych (por. 1 Krl 17,20–22; 2 Krl 4,34–35; por. też 2 Krl 2,24; 4,43)⁴⁶. Tym razem niewątpliwie rzecz idzie o jakiś rodzaj praktyki, który można uznać za zły, szkodzący innym ludziom. Czy oznacza to, że owa praktyka przypisana jest wyłącznie kobietom?

Septuaginta tłumaczy tu użyty imiesłów bardziej neutralnie, za pomocą słowa *farmakeuō*, co niektórzy badacze próbują oddać słowem *herbalist* (zielarz)⁴⁷. Kontekst jednak wydaje się tu negatywny, a magia/czary, o których mowa, stanowią raczej poważne zagrożenie dla społeczności, dlatego też sugestia tego rodzaju jest mało przekonująca⁴⁸. Hebrajski rdzeń *kšp* ma ponadto podobne znaczenie, jak jego akadyjski odpowiednik *kašāpu*⁴⁹ i tak samo zawsze ma negatywne konotacje. Sugeruje to zresztą już sama stanowczość nakazu i surowość kary. Stąd na 13 zastosowań w Starym Testamencie kontekst wskazuje na jakiś szkodliwy rodzaj magii (Pwt 18,9–22; Mi 5,11; 2 Krl 9,22; 2 Krn 33,6; do tej grupy prawdopodobnie zalicza się także Wj 22,17), czasem praktykowany nawet przez specjalistów w ramach rodzimej religii (Jr 27,9; Ml 3,5). W niektórych wypadkach oskarżenie o czary pejoratywnie stygmatyzuje wyznawców obcych religii oraz specjalistów od związanych z nimi rytuałów (Wj 7,11; Iz 47,9.12; Na 3,4; Dn 2,2)⁵⁰.

W związku z powyższym, wielu badaczy uważało, że zakaz z Wj 22,17 dotyczył wyłącznie magii uprawianej przez przedstawicieli obcych religii⁵¹. W nich magia często stanowiła część rytuału religijnego⁵² i polegała na próbach manipulowania siłami natury przez specjalne zaklęcia, rzucanie uroku, amulety czy specjalne rytuały magiczne. Tego rodzaju zachowania były jednak także obecne pośród Izraelitów i nie zawsze, a przynaj-

45 Dohmen, *Exodus 19–40*, 142 tłumaczy zatem „Wer Magie treib...”.

46 Rainer Albertz, *Exodus 19–40*, Züricher Bibelkommentare. Altes Testament 2.2 (Zürich: Theologische Verlag, 2015), 101.

47 Ann Jeffers, *Magie and Divination in Ancient Palestine and Syria*. Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 8 (Leiden, New York, Köln: Brill, 1996), 65–68.

48 Greckie *farmakos* = „mixer of magical potions, sourcerer, magician”; J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *A Greek – English Lexicon of the Septuagint*, t. 2 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996), 500. Por. też Oktawiusz Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2 (Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN, 2001), 465.

49 Schmitt, *Magie*, 107.

50 Na ten temat Gunnel André, „kšap”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 7, red. G. Johannes Botterweck i inni (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 360–366; Malcolm J.A. Horsnerl, „kšp”, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, red. William A. VanGemeren (London: Paternoster Press, 1997), 735–738; Schmitt, *Magie*, 107–109.

51 Tak m.in. Martin Noth, *Das zweite Buch Mose: Exodus*, Das Alte Testament Deutsch 5 (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1959), 150: „Magia oznacza dla wiary Starego Testamentu relacje z siłami wrogimi Bogu lub z obcymi bogami” czy Ludger Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33): Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 188 (Berlin, New York: de Gruyter, 1990), 329–330. Tak wcześniej i potem również inni komentatorzy: H. Holzinger, G. Beer – K. Galting, U. Cassuto, B.S. Childs, J.I. Durham.

52 Helmer Ringgren, *Le religioni dell’Oriente Antico*, Biblioteca di cultura religiosa 58 (Brescia: Paideia Editrice, 1991), 171–176.

mniej nie wszystkie ich rodzaje, oceniane jako naganne. Nie ma, co prawda, pewności czy ich obecność w kontekście jahwizmu oznacza, że stanowiły one jakiś wcześniejszy (prymitywny?) etap w rozwoju tegoż jahwizmu, czy raczej były efektem obcych wpływów lub po prostu odbiciem ogólnie rozumianej kultury starożytnego Bliskiego Wschodu, które ortodoksyjny jahwizm uznał za naganne⁵³. Granica pomiędzy „złą magią” i dozwolonymi praktykami manticznymi w tych wypadkach nie zawsze była wyraźna i jednoznaczna. Takie wrażenie zresztą robią również niektóre przykłady znajdujące się w Biblii (Wj 7,11; Kpł 19,26; Pwt 18,10–14; 2 Krl 21,6 = 2 Krn 33,6; Iz 2,6; 47,9.12; Dn 2,2). Niemniej oskarżenia i zakazy pojawiające się w przywołanych miejscach biblijnych oraz znaczenie hebrajskiego leksemu, tożsame – jak wspomniano – z jego akadyjskim odpowiednikiem⁵⁴, wykluczają zawężoną wyłącznie do wpływu obcych religii interpretację. Pokazują one bowiem, że magia i wszelkie formy wróżbiarstwa nie były czymś całkowicie obcym dla starożytnych Izraelitów. Trudno zatem ograniczać nieaprobowane czynności opisywane z pomocą rdzenia *kšp* wyłącznie do polemiki z wpływami na przykład religii asyryjskiej⁵⁵.

Etymologicznie rdzeń *kšp* odnosi się zwykle do różnych form wróżbiarstwa, ale oznacza również czynności magiczne zmierzające do aktywizacji bóstwa lub demona. Problem dotyczy, jak się wydaje, nie tylko czynności magicznych skierowanych przeciwko innym osobom i mających na celu zaszkodzenie im, ale uprawiania „złej” magii w ogóle⁵⁶. Zakaz mógł być początkowo efektem pewnego tabu i chęci obrony przed wpływem uroku czy innego rodzaju magii, która przynosiłaby szkodę innemu członkowi wspólnoty (por. Prawo hetyckie §§ 111.170). Zakaz z Wj 22,17 pełniłby zatem początkowo funkcję czysto społeczną i chronił wspólnotę przed jednostkami, które chciałyby jej w jakikolwiek sposób zaszkodzić⁵⁷. Czynności magiczne mające na celu zaszkodzenie innym mogły wiązać się z przywoływaniem jakiś demonicznych sił lub po prostu wpływaniem w ten sposób na aktywność jakiegoś bóstwa⁵⁸. Teksty ugaryckie pokazują, że dla obrony przez tego rodzaju czarami przywoływano nawet bóstwo – Horona, aby uzyskać moc odpowiednią do przełamania mocy sprawczej czarów⁵⁹.

Z czasem, jeszcze w czasach monarchii, uprawianie magii także w jej „pozytywnym sensie” (tzw. biała magia) w ramach rodzinnych kultów, mogło stać się przedmiotem

53 Joanne Kuemmerlin-McLean, „Magic. Old Testament”, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 4, red. D.N. Freedman (New York: Doubleday, 1992), 468–469.

54 Akadyjskie *kašāpu*, *kuššāpu* – „oczarowywać, wypowiadać złorzeczące zaklęcia” (CAD 8,284); por. Horsnerl, „kšp”, 735.

55 Tak sugeruje Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch*, 330, 416. Przeciwnie sądzi natomiast Schmitt, *Magie*, 337.

56 Tak m.in. Dohmen, *Exodus 19–40*, 171; Duane A. Garrett, *A Commentary on Exodus*, Kregel Exegetical Library (Grand Rapids: Kregel Academic, 2014), 518.

57 Schmitt, *Magie*, 339.

58 Thomas Witton Davies, *Magic, Divination, and Demonology: Among the Hebrews and Their Neighbours* (New York: Ktav, 1969), 47–50.

59 Udo Rüterwörden, „Haron”, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn i inni (Leiden: Brill, 1999), 425–426.

polemiki ze strony przedstawicieli urzędowej religii, która wykluczała takie „prywatne praktyki” (Pwt 18,10)⁶⁰, traktując je jak zagrożenie dla relacji całego Izraela z jego Bogiem. W ten sposób praktyki tego rodzaju stają się automatyczne antyjahwistyczne, antynarodowe, czyli krótko mówiąc szkodliwe i nielegalne. Z tych też powodów umieszcza się je pośród innych nieortodoksyjnych praktyk (Kpł 19,26–31; Pwt 18,9–14; 2 Krl 17,15b–17; 21,1–7 = 2 Krn 33,1–17; Iz 57,3.5)⁶¹. W tym wypadku nakaz z Wj 22,17, umieszczony w kontekście Kodeksu Przymierza, zyskuje po raz pierwszy nową, teologiczną rangę. Uprawianie czarów jest już odtąd nie tylko przestępstwem polegającym na naruszeniu porządku jakiejś lokalnej społeczności i będącym zagrożeniem dla niej samej, ale staje się przestępstwem groźnym dla całego narodu wybranego.

Trzeba jednak zwrócić uwagę na fakt, że o ile prawodawca z Wj 22,17 dekretuje „nie pozwolisz żyć” (Piel *imperfectum* od rdzenia *hjh*, 2 os. r. męski, 1. poj.), to prawodawca deuteronomistyczny jedynie potępi tego rodzaju praktyki (Pwt 18,10). Być może z czasem doszło do „złagodzenia” w sposobie traktowania uprawiających „złą magię”, gdyż Pwt 18,10–12 uważane jest za powygnaniowe uzupełnienie w ramach tekstu deuteronomistycznego. Skoro samą, piętnowaną tu, praktykę wraz innymi wymienionymi obok niej, uważano za rodzaj apostazji wobec Jhwh⁶², to takie „złagodzenie” może budzić zdziwienie. Chyba, że – jak zostanie pokazane w następnym paragrafie – końcowe słowa należałoby zrozumieć inaczej niż tradycyjnie.

Autora nurtuje jednak pytanie o to, dlaczego w takim razie prawodawca biblijny stosuje w opisie zakazanych czynności żeński imiesłów, który sugeruje ograniczenie, że chodzi wyłącznie (?) o ten rodzaj praktyk wykonywany przez kobiety? Magią – jak wynika z tekstów biblijnych – zajmowały się wszak nie tylko one (tak w 1 Sm 28; Iz 47,9.12; Ez 13,18; Na 3,4), ale i mężczyźni (Wj 7,11; Pwt 18,10; 2 Krn 33,6; Jr 27,9; Dn 2,2). Tradycja rabiniczna⁶³ tłumaczyła to tym, że kobiety były bardziej podatne na magię (*b.Sanh* 67a; Raszi, Ibn Ezra) i tym samym wszystkie podejrzane mogły być oskarżane o jej uprawianie. Luzzato wskazuje nawet teksty, które mogą o tym świadczyć (2 Krl 9,22; Iz 47,12; Na 3,4; 1 Sm 28,7; Ez 13,18–23). *Pesachim* 110a sugeruje wręcz, że wystarczy, by zwróciły się do siebie twarzami i zaczęły szeptać, aby być podejrzane o uprawianie czarów. Miszna *Abot* 2,7, konkluduje te tendencje słowami „dużo kobiet, to dużo czarownic”. W Testamencie Rubena za czarownice uznaje się przedpotopowe kobiety z czasów *nefi-*

60 Rainer Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, t. 1 (London: SCM Press, 1994), 210–216. Por. też Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch*, 330, 416.

61 Horsnerl, „kšp”, 735.

62 Eckart Otto, *Deuteronomium 12,1–23,15*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2016), 1495.

63 Giuseppe Veltri, *Magie und Halakha. Ansätze und einem empirischen Wissenschaftsbegriff im späntiken und frühmittelalterlichen Judentums*, Texte und Studien zum Antiken Judentum 62 (Tübingen: Mohr & Siebeck, 1992), 66–72; Meir Bar-Ilan, „Witches in the Bible and in the Talmud”, w: *Approaches to Ancient Judaism*, red. W. Basser, S. Fishbane, New Serial 5 (Atlanta: Scholars Press, 1993), 7–32.

lim (por. Rdz 6,1–4)⁶⁴. Jak już zauważono, nie brak także tekstów świadczących o tym, że mężczyźni również uprawiali magię. Być może z tego powodu Mekilta *nēzīqîn* 17 rozumie Wj 22,17 jako ogólny zakaz magii, obejmujący także mężczyzn. Być może chodzi tu już o harmonizację z innymi przepisami (por. Kpł 19,26b.31; 20,6.27; Pwt 18,9–14).

Dawniej wielu badaczy uważało, że w Wj 22,17 chodzi albo o specyficzny rodzaj tego typu rytuałów magicznych, albo o stereotyp związany z przekonaniem o złym wpływie kobiet i prowokowany przez nie niewłaściwy rodzaj zachowań religijnych⁶⁵. W Biblii tekstem, który może zawierać wyrocznie oskarżającą kobiety („fałszywe prorokinie”) o tego rodzaju praktyki i znamionującym zarazem, że stanowiły one w ich wykonaniu duży problem społeczno-religijny u progu wygnania babilońskiego, wydaje się być Ez 13,18–21⁶⁶. W tym wypadku chodzi chyba głównie o jakieś nieortodoksyjne formy zdobywania wiedzy o przyszłości⁶⁷, a o ich praktykowanie oskarżone są kobiety – „prorokinie”.

Część badaczy uważała nawet, że w obecnym przepisie nie chodzi w ogóle o magię, lecz o praktyki związane z jakąś aktywnością polityczną z wykorzystaniem uwodzenia i atrakcyjnością seksualną⁶⁸. Idąc za tą sugestią niektórzy⁶⁹ sugerowali nawet, że przepis z Wj 22,17 dotyczy jakiegoś rodzaju sztuki uwodzenia, kokieterii, która w ekstremalnym wydaniu rozbudzała seksualne pożądanie (por. Ml 3,5). Wtedy też druga część wypowiedzi oznaczałaby zakaz skierowany do ojca, aby nie uczył córki bycia uwodzicielką. Kontekst w każdym razie mógłby potwierdzać taki kierunek interpretacji, gdyż wcześniej mowa jest o uwiedzeniu (Wj 22,15–16), a zaraz potem o (męskiej tylko!) zoofilii (Wj 22,18). Słusznie jednak pyta inny z badaczy⁷⁰: „But could the Torah really command that all pretty or flirtatious girls be executed?” (tłum. Ale czy Tora mogła naprawdę nakazać, aby wszystkie ładne lub zalotne dziewczyny zostały stracone?).

Zawężenie nakazu „wyłącznie” do magii kobiecej w Wj 22,17 być może wynika zatem z faktu, że chodzi o kobiety zajmujące się nekromancją (por. 1 Sm 28)⁷¹. Wtedy należy postawić pytanie, czemu nie mówi się o tym wprost? Inna propozycja sugeruje, że „ograniczenie” wynika z pewnego rodzaju „kompleksu czarownicy” i społecznej marginali-

64 Antoni Paciorek, „Testament XII Patriarchów synów Jakuba”, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz (Warszawa: Vocatio, 1999), 46–48.

65 Porównaj opinie cytowane w: Schmitt, *Magie*, 337 przypis 12. Na ten temat również Athalya Brenner, *The Intercourse of Knowledge: On Gendering in the Hebrew Desire and „Sexuality”*, Biblical Interpretation Series 26 (Leiden: Brill, 1997), 84–86.

66 Porównaj interpretację w: Daniel I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 1997), 412–417; Schmitt, *Magie*, 283–287, 360–362.

67 Porównaj interpretację w: Karl-Friedrich Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 1–19*, Das Alte Testament Deutsch 22,1 (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1996), 192–194.

68 Arnold B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, Band 1 (Leipzig: Hinrichs, 1908), 354–355.

69 Cornelis Houtman, *Exodus 20–40*, t. 3, Historical Commentary on the Old Testament (Leuven: Peeters, 2000), 211–212.

70 William C.H. Propp, *Exodus 19–40*, The Anchor Bible 2A (New York: Doubleday, 2006), 255.

71 Josef Scharbert, *Exodus*, Neue Echter Bibel (Würzburg: Echter Verlag, 1989), 94: „Als Hexen galten Frauen, die, zumeist auf Bestellung, magische Riten zur Schädigung von Mitmenschen oder Totenbeschwörung vornehmen”.

zacji kobiet w kulturze starożytnego Lewantu, co zyskałoby przez włączenie w kontekst „boskiego” Prawa, nowe, silniejsze uzasadnienie⁷². Również i taka sugestia nie do końca przekonuje. Choć sama propozycja kierunku interpretacji nie musi być błędna. Umieszczenie zakazu w ramach Kodeksu Przymierza sprawia, że to, co dotąd budziło jedynie obawy w ramach wąskich grup społecznych, wzmocnione zostało teraz „boskim autorytetem” i wyniesione na poziom złej postawy w relacjach z Bogiem oraz zagrożenia dla społeczności całego Izraela w jego stosunkach z Jhwh.

Jeśli przyjąć – a jest to w ocenie autora raczej trudne – że Kodeks Przymierza jest kompozycją z okresu powygnaniowego, to można sądzić, że „żeńska forma magii” jest tu jedynie metaforą idolatrii (tak w 2 Krl 9,22; Ml 3,5), a sam przepis odnosi się do wymuszonych rozwodów w celu utrzymania „czystości swojej nacji”, o czym mowa jest w Ezd 9–10⁷³.

W późniejszym Prawie zakazane zostały wszelkie formy wróżbiarstwa (Kpł 19,26), choć kwestia, o jaki rodzaj czynności tu chodzi, jest nadal sporna. W tym samym zakazie mowa jest jednak również o spożywaniu krwi, więc być może chodziło o takie rytuały, podczas których pito lub wylewano krew, wzywając duchy zmarłych, jakieś siły demoniczne lub bóstwa chtoniczne⁷⁴. Prawo z Kodeksu Świętości stanowi w każdym razie, że nekromancja i wróżby plugawią Izraela (Kpł 19,31), zaś karą za to jest wyłączenie uczestników takich rytuałów spośród narodu (Kpł 20,6).

Faktem jest jednak, co zauważono już wcześniej, że czary w kulturach i religiach ościennych wobec Izraela nie zawsze były postrzegane jako naganne. Ktoś, kto je uprawiał, mógł wykonywać związane z nimi rytuały z myślą o wsparciu jednostek lub całych społeczności za pomocą swojej magii. Taki sens ma wyzwanie przez faraona swoich magów i czarnoksiężników przeciwko Mojżeszowi i Aaronowi (por. Wj 7,11). Ich zadaniem była obrona Egiptu i do takiego zadania byli oni profesjonalnie przygotowani⁷⁵. Jeśli praktyki tego rodzaju nie odbywały się ze szkodą dla innych, a wręcz przynosiły pożytek, to mówi się o „białej magii”, zaś kobiety ją uprawiające, uchodziły za „mądre”. W Mezopotamii, jak to zauważono, to jednak magia kobieca generalnie uważana była za szkodliwą. Już w Anatolii, wspomniane określanie SALŠU.GI – „Mądra”, odnoszące się do starej kobiety, zajmującej się profesjonalnym zaklinaniem i ocena jej działań, nie są

72 Schmitt, *Magie*, 339.

73 John Van Seters, *A Law Book for the Diaspora: Revision in the Study of the Covenant Code* (New York: Oxford University Press, 2002), 104–105. Niektórzy badacze nazywają nawet te wydarzenia „polowaniem na czarownicę”; por. David Janzen, *Witch-Hunts, Purity and Social Boundaries: The Expression of the Foreign Women in Ezra 9–10*, *Journal for the Study of the Old Testament. Supplements Series 550* (Sheffield: Academic Press, 2002).

74 Na ten temat Antoni Tronina, *Księga Kapłańska*, NKB.ST 3 (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2006), 289–290; Thomas Hieke, *Leviticus 16–27*, *Herders Teologischer Kommentar zum Alten Testament* (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2014), 746–747.

75 Na ten temat Werner H. Schmidt, *Exodus*, *Biblischer Kommentar. Altes Testament 2/2.1* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995), 372–374; T. Desmond Alexander, *Exodus*, *Apollos Old Testament Commentary 2* (London, Downer Grove: Apollos-InterVarsity Press, 2017), 160.

aż tak jednoznacznie negatywne. Zastosowanie tego pojęcia sugeruje często, że można używać zaklęć zarówno w celu ochrony przed złem, jak i w celu sprowadzenia zła⁷⁶.

Wszystkie te dotychczasowe propozycje nie rozwiązują jednak kwestii, o jakiej (kobiecej?) magii myślał prawodawca, formułując Wj 22,17? Autor nie ma nadal pewności, czy chodziło mu o jakiś rodzaj rzeczywistej magii, która była szkodliwa dla członków danej społeczności, czy raczej o metaforę działań szkodliwych społecznie i religijne (zakaz w obecnym kontekście, to część Kodeksu Przymierza)? Zarzuty wobec „prorokiń” z Ez 13,18–21 piętnują nie tylko konkretne praktyki wróżbiarskie, ale stawiają je też w pozycji zachowań naruszających suwerenność Jhwh. W konsekwencji obwinia się „prorokinie” o działalność szkodzącą całej wspólnoty i o praktykowanie tego, co stanowi zarazem próbę instrumentalizacji Boga. Jeśli spojrzymy na Wj 22,17 tylko jako na część kompleksu przepisów dotyczących magii, także tej w męskim wydaniu (Pwt 18,9–22; Kpł 19,26b.31), to w wyszczególnieniu jej „kobiecej” części, doszukiwać się powinno jakiś rytuałów wykonywanych wyłącznie przez kobiety. Czy była to nekromancja, jak w przypadku 1 Sm 28? Tego nie można jednoznacznie stwierdzić. Jeśli natomiast w żeńskiej formie imiesłowu wraz z kontekstem (Wj 22,17–19: najcięższe grzechy w sferze religijnej) dostrzeże się ukrytą metaforykę, to przepis może być tylko i wyłącznie aluzją do bogatej biblijnej tradycji o wpływie „złych kobiet” (uwodzicielki) na zachowania w sferze religijnej mężczyzn (por. Rdz 3,6.17!). W jednej i drugiej opcji można znaleźć mocne i słabe strony, zatem żadnej nie da się ani definitywnie potwierdzić, ani definitywnie wykluczyć.

W opinii autora, przepis w istocie może być pozostałością jakiegoś lokalnego „kompleksu czarownicy”, który znalazł się w Kodeksie Przymierza i wraz z tym nowym kontekstem nabrał nowego znaczenia. W tym pierwotnym dotyczył on jakiś konkretnych praktyk, które dziś trudno już sprecyzować. Wraz z nowym kontekstem nie tylko poszerza on zakres zagrożenia (cały naród), ale też stawia zachowania opisane rdzeniem *kšp* w roli praktyk antyjahwistycznych. Tu sens może być zarówno konkretny (jakieś konkretne niedozwolone praktyki magiczne/religijne; tak w Ez 13,18–21), jak i metaforyczny (wpływ złych/obcych kobiet na postawy religijne Izraela).

4.2. Kara śmierci, zakaz wywoływania zmarłych czy stronnictwo?

Jeszcze kilka słów na temat samej sankcji. Wskazana kara opisana jest nieco inaczej niż tradycyjnie. Nie ma tu leksemu „musi umrzeć” (*môt jûmāt*; por. Wj 21,12.15.16.17), lecz „nie pozwolisz (jej) żyć” (*lō' tēhajjeh*). Podobnego zwrotu używa Laban, kiedy oskarża Jakuba o kradzież swoich domowych bożków. Grozi wtedy, że „nie pozwoli żyć” temu, u kogo je znajdzie (Rdz 31,32). Różnica wynika tu z zastosowanej osnowy czasownika.

⁷⁶ Volkert Haas, Hans Jochan Thiel, *Beschwörungsrituale der Allaiturah(h) und verwandte Texte. Hurrologische Studien II*, Alter Orient und Altes Testament 31 (Neukirchen-Vluyn/Kevelaer: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 22–26.

W słowach Labana jest osnowa Qal (*jihjeh*), zaś obecnie osnowa Piel⁷⁷. Warto zatem zapytać o to, czy aby na pewno sens zwrotu *lō' tēhajjeh* jest taki sam, jak zwrotu *môt jūmāt*? Wyrok śmierci zakłada jakieś procedury sądowe. Jeśli bowiem wystąpiłoby spon-taniczne działanie przeciwko komuś podejrzanemu o czary, to byłoby ono wyrazem brutalności i cofnięciem się w stosunku do tradycji prawnej, dotyczącej tego problemu, z otoczenia Izraela. W późniejszym czasie Bekhor Shor, średniowieczny, francuski egzegeta, postrzegał takie (pozaprawne) działania jako zasługę (por. też Filon, *Spec. Leg.* 3.92–103). Niemniej tak rozumiane zalecenie stanowiłoby tu silny kontrast dla przepisów z Kodeksu Hammurabiego, w którym zakłada się możliwość rzucenia fałszywego oskarżenia⁷⁸.

Jeśli jednak nakaz rozumie się tradycyjnie jako karę śmierci, to co oznacza potem owa kara śmierci? Ukamienowanie (por. Kpł 20,27), będące wykonaniem wyroku? Tak sugeruje Targum Pseudo-Jonatan (por. też *Mekilta* III, 133–134; *b.Sanh* 67a; Rashi). A może chodzi tu o zobowiązanie każdego Izraelity do działania tam, gdzie czasem nie sięga system prawny, a zagrożenie konsekwencjami złej magii jest duże? Może jest tu wyłączenie zwrot techniczny, stosowany na rytualne wykluczenie (Pwt 20,16; Lb 31,15; 1 Sm 27,9–11; por. też Rdz 31,32; Wj 19,13; *Mekilta* III, 133–134)⁷⁹. Może chodzi o rodzaj ekskomunikacji prawnej, banicję, pozbawienie kobiety jakiegokolwiek wsparcia, co skazałoby ją na nędzę i głód? Jest wreszcie sugestia, by tak ogólny i nieprecyzyjny sposób wskazania kary, rozumieć w niemniej ogólnym sensie, że „is any kind of execution permitted?”⁸⁰ (tłum. jest dozwolona dowolna egzekucja?), a więc dozwolenie każdego rodzaju kary, w zależności od sytuacji i okoliczności. Żadnej z tych opcji interpretacyjnych nie da się wykluczyć.

Hebrajska forma *tēhajjeh* może być rozumiana, jak już zauważono, jako Piel *imperfectum* liczby pojedynczej 2. osoby rodzaju męskiego i tłumaczona tradycyjnie, w sensie „nie pozwolisz żyć”, cokolwiek to nie znaczyłoby potem w praktyce. Można jednak postrzegać ją także jako Piel *imperfectum* 3. osoby rodzaju żeńskiego liczby pojedynczej (por. Koh 7,12)⁸¹. W konsekwencji pojawia się wówczas możliwość alternatywnego tłumaczenia: „Czarownica – ona nie spowoduje, aby żył (zmarły)”, czy dokonując parafrazy: „(...) nie zaangażuje się w (taką) magię, jaką jest nekromancja”. Drugie tłumaczenie – choć rzadko stosowane – sugeruje zatem nie tyle karę śmierci dla uprawiającej czary kobiety, ile wskazuje precyzyjnie, jaki rodzaj zakazanej magii ma na uwadze prawodawca (por. 1 Sm 28). Słaba strona tej propozycji jest jednak taka, że kontekst bliższy sugerowałby jednak mimo wszystko raczej jakiś rodzaj kary, a nie sam tylko zakaz jakiejś czynności.

77 Victor P. Hamilton, *Exodus. An Exegetical Commentary* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 408.

78 Propp, *Exodus 19–40*, 255–256.

79 Benno Jacob, *Das Buch Exodus* (Stuttgart: Calver, 1997), 711; Brevard S. Childs, *Il libro dell'Esodo. Commento critico-teologico* (Casale Monferrato: Piemme, 1995; oryg. ang. 1974), 485.

80 Houtman, *Exodus 20–40*, t. 3, 212.

81 Donald J. Bertherton, „An Invitation to Murder? A Re-interpretation of Exodus 22:18. «You shall Not Suffer A Witch to Life»”, *Expository Times* 116 (2005): 145–152.

Kobieta wywołująca duchy zmarłych, określana jest ponadto jako *ba'ālat-’ôb* (1 S 28,7), a nie jako *mēkaššēpāh*.

Ibn Ezra uważał, że w przepisie tym w ogóle nie chodzi o czarownicę, ani tym bardziej o karę śmierci, lecz o wspieranie kobiety oskarżonej przed sądem (forma *hijjāh* „pozwól żyć”). Przepis byłby zatem skierowany do sędziów, którzy mogą próbować z różnych powodów chronić kobietę przed należną jej karą⁸². Tak dla przykładu Saul, który sam wypędził wróżbiarzy i czarowników z kraju (1 Sm 28,3b), potem przymykał oko i wręcz korzystał z usług kobiety wywołującej duchy (1 Sm 28,7–25). Co jednak przepis dotyczący wsparcia kobiety przez sędziego robiłby pośród zbioru praw dotyczących przestępstw natury religijnej? I znowu, czemu ten jeden przepis nie miałby żadnej sankcji, skoro w tym minizbiorze mają ją dwa pozostałe?

Autor sądzi, że należy pozostać przy tradycyjnej interpretacji, choć samo sformułowanie „nie pozwolisz żyć” nie musi mieć swego najmocniejszego znaczenia w sensie „musi umrzeć”.

Zakończenie

Na podstawie dotychczasowych badań można wnioskować, że przepis z Wj 22,17 w swoim pierwotnym sensie dotyczył w istocie jakiejś formy praktyk magicznych uprawianych przez kobiety. Wcześniej mógł też stanowić, zanim został umieszczony w Kodeksie Przymierza i uzyskał rangę zasady religijnej, czysto świecki przepis regulujący zasady postępowania w lokalnych zatargach. Już po umieszczeniu w ramach wspomnianego kodeksu, zakazany nim rodzaj magii, nabrał nowego, antyjahiwtycznego i tym samym antynarodowego znaczenia. Prawodawca ma tu na uwadze niewątpliwie tak zwaną „złą magię”, a więc praktyki skierowane przeciwko innym członkom tej samej społeczności, które miały im zaszkodzić. Czemu zakaz dotyczy tylko kobiet? Odpowiedź może wiązać się z domniemanym pochodzeniem tego przepisu. Pierwotnie dotyczył on praktyk uprawianych przez kobiety. Czemu zatem prawodawca nie uogólnił formy, włączając w ten zakaz także inne praktyki wykonywane potem również przez mężczyzn? Tu z kolei odpowiedź może wynikać z szerszego kontekstu, w którym zakazane są potem wszelkie praktyki opisywane rdzeniem *kšp* (Pwt 18,10; por. Kpł 19,31). Prawodawca nie widział zatem potrzeby korygowania starożytnego przepisu, wiedząc, że stanowi on część większej całości i w jej ramach znajduje wystarczające uzupełnienie.

Odnosnie sankcji należy stwierdzić, że wszelkie próby interpretowania jej inaczej niż nakaz ukarania za praktykowanie magii, są nieprzekonujące. Najbliższy kontekst (Wj 22,17–19) wyraźnie sugeruje, że chodzi o karę. Kwestia tego, czy prawodawca ma tu na myśli karę śmierci czy jedynie jakąś formę wyłączenia takiej osoby ze społeczności, pozostaje sprawą otwartą. Być może tak ogólny sposób sformułowania potrzeby wymie-

82 August Dillmann, *Exodus and Leviticus*, Kurzgefasstes egegetisches Handbuch (Leipzig: Hirzel, 1880), 238; podają za Propp, *Exodus 19–40*, 256.

zenia kary pozostawia decyzję o jej formie samej społeczności, w której dokonane zostały zakazane praktyki.

Bibliografia

- Abusz, Tzvi. „The Demonic Image of the Witch in Standard Babylonian Literature”. W: *Religion, Science, and Magic*, red. Jacob Neusner i inni, 27–58. New York, Oxford: Oxford University, 1989.
- Albertz, Rainer. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. T. 1. London: SCM Press, 1994.
- Albertz, Rainer. *Exodus 19–40*. Zürcher Bibelkommentar Altes Testament 2.2. Zürich: Theologische Verlag, 2015.
- Alexander, Desmond T. *Exodus*. Apollos Old Testament Commentary 2. London, Downer Grove: Apollos-InterVarsity Press, 2017.
- Alt, Albrecht. „Die Ursprünge des israelitischen Rechts” (1934). W: *Kleine Schriften*. T. 1, 278–332. München: Beck, 1953.
- André, Gunnel. „kāšap”. W: *Theological Dictionary of the Old Testament*. T. 7, red. G. Johannes Botterweck i inni, 360–366. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Avishur, Yitschak. „The Gost-Expelling Incantation from Ugarit (Rash Ibn Hani 78/20)”. *Ugarit-Forschungen* 13 (1983): 13–25.
- Bar-Ilan, Meir. „Witches in the Bible and in the Talmud”. W: *Approaches to Ancient Judaism*, red. W. Basser, S. Fishbane, 7–32. New Serial 5. Atlanta: Scholars Press, 1993.
- Bertherton, Donald J. „An Invitation to Murder? A Re-interpretation of Exodus 22: 18. «You shall Not Suffer A Witch to Life»”. *Expository Times* 116 (2005): 145–152.
- Block, Daniel I. *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 1997.
- Brenner, Athalya. *The Intercourse of Knowledge: On Gendering in the Hebrew Desire and „Sexuality”*. Biblical Interpretation Series 26. Leiden: Brill, 1997.
- Cassuto, Umberto. *A Commenatry on the Book of Exodus*. Jerusalem: Magnes, 1967.
- Childs, Brevard S. *Il libro dell’Esodo. Commento critico-teologico*. Casale Monferrato: Piemme 1995; oryg. ang. 1974.
- Davies, Thomas Witton. *Magic, Divination, and Demonology: Among the Hebrews and Their Neighbours*, 47–50. New York: Ktav, 1969.
- Dillmann, August. *Exodus and Leviticus*. Kurzgefasstes egegetisches Handbuch. Leipzig: Hirzel, 1880.
- Dohmen, Christoph. *Exodus 19–40*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2004.
- Douglas, Mary. „Introduction: Thirty Years after Witchcraft, Oracles and Magic”. W: *Witchcraft Confessions and Accusations*. ASA Monographs 9, XIII–XXXVIII. London, 1970.
- Ehrlich, Arnold B. *Randglossen zur hebräischen Bibel*. Band 1. Leipzig: Hinrichs, 1908.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1937; ²1976.

- Frazer, James George. *Złota gałąź. Studia z magii i religii*. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2002.
- Garrett, Duane A. *A Commentary on Exodus*. Kregel Exegetical Library. Grand Rapids: Kregel Academic, 2014.
- Gesenius, Ludwig Walter. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. T. 3. Berlin, Heidelberg, New York: Springer, ¹⁸2005.
- Grünwaldt, Klaus. *Auge um Auge, Zahn um Zahn? Das Recht im Alten Testament*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2002.
- Hamilton, Victor P. *Exodus. An Exegetical Commentary*. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
- Harvey, Graham. „The Suffering of Witches and Children. Use of Witchcraft Passages in the Bible”. W: *Words Remembered Texts Renewed*, red. J. Davies i inni (Fs. J.F.A. Sawyer), 113–134. Sheffield: University Press, 1995.
- Haas, Volkert, Hans Jochan Thiel. *Beschwörungsrituale der Allaiturā(h) und verwandte Texte. Hurrologische Studien II*. Alter Orient und Altes Testament 31. Neukirchen-Vluyn/Kevelaer: Vandenhoeck&Ruprecht, 1978.
- Hieke, Thomas. *Leviticus 16–27*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2014.
- Horsnerl, Malcolm J.A. „kšp”. W: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, red. Willem A. VanGemeren, 735–738. London: Paternoster Press, 1997.
- Houtman, Cornelis. *Exodus 20–40*. T. 3. Historical Commentary on the Old Testament. Leuven: Peeters, 2000.
- Jacob, Benno. *Das Buch Exodus*. Stuttgart: Calver, 1997.
- Janzen, David. *Witch-Hunts, Purity and Social Boundaries: The Expression of the Foreign Women in Ezra 9–10*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplements Series 550. Sheffield: Academic Press, 2002.
- Jeffers, Ann. *Magie and Divination in Ancient Palestine and Syria*. Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 8. Leiden, New York, Köln: Brill, 1996.
- Jooste, Jan. „Biblisch. Altes Testament”. W: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. T. 5, red. H.D. Betz i inni, 667–669. Tübingen: Mohr&Siebeck, ⁴2002.
- Jurewicz, Oktawiusz. *Słownik grecko-polski*. T. 2. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN, 2001.
- Kohler, Ludwig, Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. T. 1–2. Warszawa: Vocatio, 2008.
- Kuemmerlin-McLean, Joanne. „Magic. Old Testament”. W: *The Anchor Bible Dictionary*. T. 4, red. D.N. Freedman, 468–469. New York: Doubleday, 1992.
- Lemański, Janusz. *Księga Wyjścia*. Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament 2. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2009.
- Lemański, Janusz. *Księga Wyjścia*. Podręczny Komentarz Biblijny. Tarnów: Biblos, 2012.
- Lipiński, Edward. *Prawo bliskowschodnie w starożytności. Wprowadzenie historyczne*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009.
- Lust, J., Erik Eynikel, Katrin Hauspie. *A Greek – English Lexicon of the Septuagint*. T. 1–2. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996.

- Michael, Diethelm. *Grundlegung einer hebräischen Syntax*. Neukirchen–Vluyn: Neukirchener Verlag, 1977.
- Milgrom, Jacob. *Numbers*. JPS Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990.
- Miller, Jared L. „Practice and Perception of Black Magic Among the Hittites”. *Altorientalische Forschungen. Akademie Verlag* 37, 2 (2010): 167–185. Dostęp 21.10.2018. https://www.assyriologie.uni-muenchen.de/personen/professoren/miller/publ_miller/black_magic_2010.pdf.
- Noth, Martin. *Das zweite Buch Mose: Exodus*. Das Alte Testament Deutsch 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
- Eckart, Otto. *Deuteronomium 12,1–23,15*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2016.
- Paciorek, Antoni. „Testament XII Patriarchów synów Jakuba”. W: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, 46–48. Warszawa: Vocatio, 1999.
- Pohlmann, Karl-Friedrich. *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 1–19*. Das Alte Testament Deutsch 22,1. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1996.
- Propp, William C.H. *Exodus 19–40*. The Anchor Bible 2A. New York: Doubleday, 2006.
- Ringgren, Helmer. *Le religioni dell’Oriente Antico*. Biblioteca di cultura religiosa 58. Brescia: Paideia Editrice, 1991.
- Rüterswörden, Udo. „Horon”. W: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn i inni, 425–426. Leiden: Brill, 1999.
- Sarna, Nahum. *Exodus*. JPS Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991.
- Scharbert, Josef. *Exodus*. Neue Echter Bibel. Würzburg: Echter Verlag, 1989.
- Schmidt, Werner H. *Exodus*. Biblischer Kommentar. Altes Testament 2/2.1. Neukirchen–Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995.
- Schmitt, Rüdiger. *Magie im Alten Testament*. Alter Orient und Altes Testament 313. Münster: Ugarit-Verlag, 2004.
- Schmitt, Rüdiger. „«Eine Hexe sollst Du nicht am Leben lassen» (Exodus 22,17). Das Hexe-reistigma im Alten Testament und seiner Umwelt”. W: *Wege der Freiheit. Zur Entstehung und Theologie des Exodusbuches*. Die Beiträge eines Symposiums zum 70. Geburtstag von Rainhard Albertz, red. R. Achenbach, R. Ebach, J. Wöhrle. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testament 104, 175–187. Zürich: Theologischer Verlag, 2014.
- Schwemer, Daniel. *Abwehrzauber und Bexeung. Studien zum Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien*. Wiebaden: Harrassowitz, 2007.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger. *Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33): Studien zu seiner Entstehung und Theologie*. Beihefte zu Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 188. Berlin, New York: de Gruyter, 1990.
- Scurlock, Jan A. „Magic. Ancient Near East”. W: *The Anchor Bible Dictionary*. T. 4, red. D.N. Freedman, 464–468. New York: Edward Doubleday, 1992.

- Sefari, Yitschak, Jacob Klei. „The Law of the Sorceress (Exodus 22,17[18] in the Light of Biblical and Mesopotamian Parallels”. W: *Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume*, red. C. Chaim i inni. Studies in the Biblical and Ancient Near East, Qumran, and Post-biblical Judaism, 171–190. Winona Lake: Eisenbrauns, 2004.
- Taylor, Edward Burnett. *Cywilizacja pierwotna: Badania rozwoju mitologii, filozofji, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*. T. 1–2. Tłum. Z.A. Kowerska. Warszawa: Głos, 1896. Dostęp 11.12.2018. <https://www.sbc.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/12526?id=12526&from=FBC> i <https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/14065/edition/12528/content?ref=desc>.
- Texte aud der Umwelt des Alten Testaments*, red. O. Kaisert. T. 1/1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1982.
- The Context of Scripture*. T. 2. *Monumental Inscriptions from the Biblical World*. Leide, Boston: Brill, 2003.
- Tronina, Antoni. *Księga Kapłańska*. Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament 3. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2006.
- Van der Toron, Karel. „Ordeal”. W: *The Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. Freedman. T. 5, 40–42. New York: Doubleday, 1992.
- Van der Toorn, Karel. *From Her Cradle to Her Grave*. The Biblical Seminar 23. Sheffield: JSOT Press, 1994.
- Van Seters, John. *A Law Book for the Diaspora: Revision in the Study of the Covenant Code*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Veltri, Giuseppe. *Magie und Halakha. Ansätze und einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentums*. Texte und Studien zum Antiken Judentum 62, 66–72. Tübingen: Mohr&Siebeck, 1992.
- Westbrook, Raymond. *A History of Ancient Near Eastern Law*. T. 1–2. Leiden, Boston: Brill, 2003.
- Wiggermann, Frans A.M. „Magie. 1. Religionswissenschaftlich”. W: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. T. 5, red. H.D. Betz i inni, 661–662. Tübingen: Mohr&Siebeck, 42002.

Streszczenie

Przepis prawny z Wj 22,17 służył dawniej jako argument scrypturystyczny, uzasadniający „polowania na czarownice”. Jego właściwa interpretacja, mimo tego, że składa się praktycznie z trzech słów, nie jest jednak wcale taka łatwa. Przegląd opinii na ten temat pokazuje złożoność tego problemu. W tym artykule przepis biblijny pokazany został na tle innych starożytnych praw. Porównanie pozwala sądzić, że obawy przed szkodliwymi czarami były obecne we wszystkich kulturach otaczających starożytny Izrael. Teksty biblijne z rdzeniem *kšp*, zastosowanym w Wj 22,17, także pokazują dużą skalę praktykowania opisywanych nim czarów i stały, negatywny stosunek to nich. Sam przepis z Wj 22,17 może być pozostałością dawnego, lokalnego „kompleksu czarownicy”, wyrazem obaw przed skutkami złej magii. Mógł on pierwotnie dotyczyć jakiejś specyficznej formy czarów, uprawianej przez kobiety. Od momentu umieszczenia go w Kodeksie Przymierza, nabiera już jednak rangi ogólnonarodowej i staje się elementem walki o czystość jahwizmu. Nie ma pewności, czy sankcja w nim

obecna oznacza karę śmierci, rodzaj ekskomuniki, banicję czy jakiś niesprecyzowany rodzaj kary, powalający na doraźne działanie w zależności od sytuacji i skali zagrożenia.

Słowa kluczowe: prawo, czarownica, czary, magia, kara śmierci

Abstract

“YOU WILL NOT ALLOW A SORCERESS TO LIVE” (EX 22,17). IN THE SEARCH OF A PROPER UNDERSTANDING OF ONE OF THE OLD TESTAMENT RIGHTS

In the past, the legal article from Ex 22,17 served as a scripturistic argument justifying the “witch-hunt”. Its correct interpretation, despite its length, is not so easy. The review of the opinions on this topic shows its complexity. The article shows the biblical law against other ancient ones. The comparison suggests that the fears of harmful spells were current in all cultures of ancient Israel. The biblical texts with the *kšp* core used in Ex 22,17 also show a large scale of practicing the spells and the constant, negative attitude to them. The law from Exodus 22,17 may be a remnant of the former local “witch complex”, the sign of fear of the effects of evil magic. It could originally refer to a specific form of spells cultivated by women. Since it was placed in the Covenant Code, it has become national turned into a part of the struggle for the purity of Jahvism. However, there is no certainty whether the presented sanction means the death penalty, a kind of excommunication, banishment or some unspecified type of punishment which allow to take a temporal action depending on the situation and the scale of the threat.

Keywords: law, witch, witchcraft, magic, capital punishment