

Janusz Lemański  
*Szczecin*

## Balaam – pierwowzór proroka w Izraelu?

### Wstęp

Balaam, „widzący”, którego Balak, król Moabu wezwał, aby przeklął stojących u granic jego królestwa Izraelitów, to postać wspominana wielokrotnie w Biblii. Uczeni są w zasadzie zgodni w tym, że początków literackiej tradycji o tej postaci szukać należy przede wszystkim w Lb 22-24. Wszystkie pozostałe miejsca, w których mowa jest o Balaamie, są raczej jej późniejszą reinterpretacją. W biblijnych przekazach nie trudno zauważyć, że na tego „obcego” proroka patrzy się na dwa różne sposoby. Pozytywnie, kiedy opisuje się go jako posłusznego Jhwh „widzącego”, który mówi tylko to, co Jhwh włoży mu w usta (przede wszystkim Lb 22,1-21.36-41; 23,1-24,25; być może także Mi 6,5), i negatywnie, gdy ocenia się go jako „widzącego”, który widzi mniej niż jego oślica (Lb 22,21-35; por. Lb 24,3.15); kogoś, kto usiłował przekląć Izraela, ale Jhwh mu na to nie pozwolił i wręcz przymusił, aby błogosławił Izraela (Pwt 23,5-6; Ne 13,2; Joz 24,9-10); kogoś odpowiedzialnego za bałwochwalstwo Izraelitów w Baal Peor (przede wszystkim tradycja P w Lb 31,16<sup>1</sup>, w której mowa jest też o jego zabiciu podczas wojny przeciwko Madianitom; por. Lb 31,8 i głosę harmonizującą Joz 13,22).

Od dawna uczeni wyrażali przekonanie, że w przypadku Lb 22-24 mamy do czynienia z tradycją, która początkowo miała swoją własną drogę rozwoju

<sup>1</sup> W Lb 22,4.7 pojawiają się „starsi spośród Madianitów”, ale to informacja powszechnie uznawana za głosę harmonizującą obie tradycje. Inne nawiązania do wydarzeń w Baal-Peor nie potwierdzają wersji P (por. Lb 25; Pwt 4,3; Joz 22,17; Oz 9,10; Ps 106,31; potem także M. Parchem, *Co właściwie wydarzyło się w Baal-Peor? Kilka uwag filologiczno-egzegetycznych na temat Lb 25,1-18*, [w:] *Pan moją mocą i pieśnią* [Ps 118,14]. Księga pamiątkowa ofiarowana T. Brzegowemu, [red.] S. Hałas, P. Włodyga, Kraków 2006, s. 181-194). Powiązanie Balaama z wydarzeniami w Baal-Peor mogło być następstwem bezpośredniego sąsiedztwa Lb 22-24 (Balaam) i Lb 25 (Baal Peor) por. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj* (Studia Biblica 4), Kielce 2002, s. 294-295.

i dopiero później została włączona w ramy Księgi Liczb<sup>2</sup>. Duże znaczenie dla zapoznania jej korzeni miały odkryte 17 marca 1967 r. przez duńską ekspedycję archeologiczną (przewodził jej H.J. Franken) teksty z Deir ‘Alla, miejsca położonego w pobliżu biblijnej rzeki Jabbok (około 1,5 km na północ od niej), blisko jej ujścia do Jordanu<sup>3</sup>. Jeden z dłuższych fragmentów, który udało się zrekonstruować (tzw. *Kombinacja I*), nosi tytuł „Księga Balaama, syna Beora, widzącego bogów”. Znaczenie tych fragmentów, nie tylko dla biblijnej tradycji o Baalamie, wzrosło zwłaszcza po tym, jak zaczęto korygować początkową, błędną interpretację zarówno języka tych tekstów (aramejski), jak i czasu ich powstania (okres perski)<sup>4</sup>. Nowe propozycje rekonstrukcyjne i interpretacyjne rzucają dziś wiele światła także na rozwój biblijnego profetyzmu, gdyż jak to ujął jeden z badaczy<sup>5</sup>, Balaam zaczął się cieszyć podwójną chwałą, zarówno jako „pierwszy starotestamentalny prorok”, jaki i jedyny którego „wykopano” w ojczyźnie Biblii.

W kanonicznej kolejności – co prawda mianem – „proroków” określa się wcześniej Abrahama (Rdz 20,7), potem Mojżesza (Pwt 18,15; 34, 10 → Lb 11-12, zwł. 12,6) i członków jego „rodziny”, a więc jego „brata” Aarona (Wj 7,1) i „siostrę” Miriam (Wj 15,20). Badacze nie mają jednak wątpliwości, że wszystkie te identyfikacje są owocem późniejszej reinterpretacji tych postaci. W tym gronie Balaam jawi się zatem jako chronologicznie pierwszy „widzący” w dziejach Izraela i prototyp wszystkich późniejszych proroków<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> J. Milgrom, *Numbers. The JBS Torah Commentary*, Philadelphia 1990, s. 185. Na temat współczesnej dyskusji o redagowaniu Księgi Liczb por. J. Lemański, *Księga Liczb jako końcowy etap w redagowaniu Pięcioksięgu*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2014), s. 125-161.

<sup>3</sup> Na temat wykopalisk por. G. van der Kooij, *Deir ‘Alla, Tell, [w:] The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in Holy Land*, t. 1, [red.] E. Stern, New York i in. 1993, s. 338-342.

<sup>4</sup> Por. H.J. Franken, *Texts from the Persian Period from Tell Deir ‘Allā*, „Vetus Testamentum” 17 (1967), s. 480-481 (okres perski); J. Naveh, *The Date of the Deir ‘Allā Inscription in Aramaic Script*, „Israel Exploration Journal” 17 (1967), s. 256-258 (VIII w. przed Chr.); F.M. Cross, *Notes on the Ammonite Inscription from Tell Siran*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 212 (1973) s. 12-15 (VII w. przed Chr.). Pierwsze krytyczne wydanie zrekonstruowanych już fragmentów J. Hoftijzer, G. van der Kooij, *Aramaic Texts from Deir ‘Alla* (DMOA 19), Leiden 1976. Ten etap badań i tę wersję rekonstrukcji por. także J. Hoftijzer, *Aramäische Prophetien, [w:] Texte aus der Umwelt des Alten Testament*, t. II/1, [red.] O. Kaiser, Gütersloh 1986, s. 138-148 (dalej TUAT).

<sup>5</sup> M. Dijkstra, *Is Balaam also among the Prophets?*, „Journal of Biblical Literature” 114 (1995), s. 43-64, zwł. 43.

<sup>6</sup> M. Rösel, *Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde. Tradition und Rezeption der Bileamgestalt*, „Biblica” 80 (1999), s. 506-524, zwł. 508.

## 1. Co aktualnie wiemy o tekstach z Deir ‘Alla?

Teksty, o których mowa, należą do tzw. *stratum* IX i zapisane zostały na tynku ściennym za pomocą czerwonego i czarnego tuszu. Przeznaczenie budynku, do którego należały ściany z napisami, nie zostało do końca wyjaśnione. Sam budynek jednak przypomina manufakturę lub centrum dystrybucyjne i położony jest na pagórku znajdującym się 12 km na północ, północny wschód od zbiegu rzeki Jabbok i Jordan. Możemy jedynie domyślać się, że chodziło o pomieszczenie służące do jakichś zebrań<sup>7</sup>. Teksty z Deir ‘Alla (określane w skrócie jako D[eir] A[lla] P[laster] T[exts] = DAPT) zachowały się w bardzo złym stanie i są bardzo fragmentaryczne. Tynk bowiem odpadł od wewnętrznej ściany pomieszczenia i jego pokruszone kawałki leżały porozrzucane na ziemi. Pozbierano je troskliwie, ale nie łatwo było przyporządkować sobie poszczególne fragmenty. Nie było nawet pewności, czy wszystkie one należą do jednego i tego samego tekstu. Początkowo badacze posegregowali wszystko na 15 grup, z których udało się odtworzyć potem dwa, w miarę koherentne teksty. Badania stratygraficzne i paleograficzne sugerowały uczonym konieczność dokonania re-datacji w stosunku do wspomnianej już pierwotnej oceny tych fragmentów<sup>8</sup> i usytuowanie ich na przełomie IX/VIII w. przed Chr., a więc w czasach kiedy rodził się biblijny profetyzm (tradycje o Eliaszu i Elizeuszu; Ozeasz, Amos, Micheasz, Izajasz)<sup>9</sup>. Słuszność tych wniosków potwierdziło potem również badanie przeprowadzone za pomocą węgla C-14<sup>10</sup>. Niewiele możemy powiedzieć natomiast o autorze inskrypcji. Nie można wykluczyć, że był on gileadzkim Izraelitą<sup>11</sup>, gdyż inskrypcja ma wiele wspólnego z literaturą biblijną (zwł. poetyckie proctwa z Lb 24). Nie wiemy jednak jakie nieszczęście zapowiada (katastrofę polityczno-militarną czy naturalną: por. Am 1,1)<sup>12</sup>. Właściwa datacja inskrypcji (pomiędzy latami 880-770 przed Chr.) otworzyła drogę do pogłębionych badań także nad językiem tekstów. Początkowa identyfikacja tego języka jako aramejski, została zarzucona. Liczne „kananeizmy” w sferze morfo-syntaktycznej i leksykograficznej sugerowały uczonym, że może chodzić o jakiś

<sup>7</sup> R. Wenning, E. Zenger, *Heiligtum ohne Stadt – Stadt ohne Heiligtum? Anmerkungen zum archäologischen Befund des Tell Dēr ‘Allā*, „Zeitschrift für Althebraistik” 4 (1991), s. 171-193, zwł. 189-192.

<sup>8</sup> Por. J. Hoftijzer, [w:] TUAT, t. II/2, s. 138: 750-650 r. przed Chr.

<sup>9</sup> M. Rösel, *Wie einer*, 507; E. Blum, [w:] *Texte aus der Umwelt des Alten Testament Neue Folge*, t. 8: *Weisheitlichetexte, Mythen und Epen*, [red.] B. Janowski, D. Schwemer, Gütersloh 2015, s. 459 (dalej TUAT NF).

<sup>10</sup> M. Dijkstra, *Is Balaam*, s. 45.

<sup>11</sup> B.A. Levine, *Numbers 21-36* (AB 4A), New York 2000, s. 271-274.

<sup>12</sup> Tamże, s. 230-231.

lokalny dialekt<sup>13</sup>. Język ostatecznie nie został do końca zidentyfikowany, ale może to oznaczać, że mamy do czynienia z dawną, lokalną odmianą języka hebrajskiego, obowiązującą na terenach Gileadu<sup>14</sup>. Znajomość hebrajszczyzny biblijnej, mimo nietypowego słownictwa używanego w inskrypcji, pozwala ją bowiem w miarę sensownie odczytać. Język, miejsce i czas pochodzenia inskrypcji sugerują zatem, że tradycje zapisane na inskrypcji mogą mieć lokalny, izraelski charakter.

Już pierwsze wydanie tekstów z r. 1976 pozwoliło stworzyć, obowiązującą do dziś, katalogizację znalezionych fragmentów, jako tzw. *kombinację I i kombinację II*. Ta pierwsza edycja była jednak poddawana kolejnym rekonstrukcjom i nowym próbom uzupełnienia luk w tekście. Już w 1977 r. udało się wypełnić niektóre z nich i tym samym poszerzyć koherentność *kombinacji I*<sup>15</sup>. Potem<sup>16</sup> udało się jeszcze umieścić w tej kombinacji niektóre luźne i dotąd niedopasowane fragmenty, dzięki czemu jej rekonstrukcja dała jeszcze lepsze efekty. Dalsze prace badawcze znalazły swoje odzwierciedlenie podczas ważnej konferencji poświęconej inskrypcji z Deir ‘Alla, która odbyła się w Leiden w r. 1989<sup>17</sup>. Przełomowe dla dalszych badań okazało się jednak dopiero odnalezienie w latach 1993-1995 steli z damasceńsko-aramejską inskrypcją z Tel Dan<sup>18</sup>. Dzięki tej nowej inskrypcji uczeni zapoznali lepiej nowy, niearamejski system werbalny, który dokładnie pokrywał się z językiem inskrypcji z Deir ‘Alla<sup>19</sup>. Razem z potwierdzoną, nową datacją tej ostatniej, uczeni zasłu-

<sup>13</sup> Północno-kananejski (J.A. Hackett), peryferyjny (E. Knauf; M. Weippert), mieszanka językowa (G. van der Kooij); niezidentyfikowany z licznymi niepoświadczonymi nigdzie indziej idiomami (Huehnergard); por. E. Blum, [w:] TUAT NF, t. 8, 459 ze wskazaniem na H. Gzella, *Deir ‘Allā*, [w:] *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Leiden i in. 2013, s. 691-693.

<sup>14</sup> E. Blum, [w:] TUAT NF, t. 8, s. 460.

<sup>15</sup> A. Caquot, A. Lemaire, *Les Textes Araméens de Deir ‘Alla*, „Syria” 54 (1977), s. 189-208; J.A. Hackett, *The Balaam Text from Deir ‘Allā* (HSM 31), Chico 1984; E. Lipiński, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics II* (OLA 57) 1994; E. Blum, *Die Kombination I der Wandinschrift vom Tell Deir ‘Alla*, *Vorschläge zur Rekonstruktion mit historisch-kritischen Bemerkungen*, [w:] *Berührungspunkte*. Fs. R. Albertz (AOAT 350), [red.] I. Kottsieper i in., Münster 2008, s. 573-601.

<sup>16</sup> E. Peuch, *Le Texte »ammonite« de Deir ‘Alla: Les Admonitions de Balaam (première partie)*, [w:] *La Vie de la parole de l’Ancien au Nouveau Testament* (offerts a Pierre Grelot), Paris 1987, s. 13-30.

<sup>17</sup> J. Hofrijzer, G. van der Kooij, *The Balaam Text from Deir ‘Alla Reevaluated: Proceedings of the International Symposium Held at Leiden, 21-24 August, 1989*, Leiden 1991. Ten etap badań odzwierciedla kolejne wydanie tekstu por. B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 244-263: tekst i komentarz: B.A. Levine, *Deir ‘Alla*, [w:] *The Context of Scripture*, t. 2: *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, [red.] W.W. Hallo, Leiden, Boston 2003, s. 140-145.

<sup>18</sup> I. Kottsieper, *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Ergänzungslieferung*, [red.] O. Kaiser, Gütersloh 2001, s. 176-179; A. Millard [w:] *The Context of Scripture*, t. 2: *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, [red.] W.W. Hallo, Leiden, Boston 2003, s. 161-162.

<sup>19</sup> Na temat drobnych rozbieżności leksykalnych i gramatycznych pomiędzy oboma tekstami por. E. Blum, *Die Kombination I*, s. 597, przypis 113.

gerowali także historyczne tło dla tradycji o Balaamie, wskazując na okres, gdy aramejski król Chazael podbił te tereny podczas panowania izraelskiego króla Jehu (845-818 przed Chr.; por. 2 Krl 10,32-33; 13,7)<sup>20</sup>. Dominacja aramejska na tych ziemiach sukcesywnie była potem ograniczana (pierwsza połowa VIII w. przed Chr., Joasz, Jeroboam II; por. 2 Krl 13,25; 14,25; Am 1,3-4; 6,13). Jednak, jak się sugeruje, dzięki niej właśnie asyryjskie tradycje prorockie mogły zostać przeniesione przez ludy aramejskie na tereny Izraela.

Literacki profil tekstów z Deir ‘Alla (forma i treść) sugeruje, że mogły one powstać w środowisku kultowym lub dworskim (wyrocznie dla króla). Nie można jednak wykluczyć również tego, że stanowiły one część dziedzictwa pozostawionego przez jakąś szkołę pisarską<sup>21</sup>. Mielibyśmy wówczas do czynienia z przykładem wysoko już rozwiniętej kultury piśmienniczej z IX w. przed Chr., która wyszła daleko poza centralne ośrodki, a zarazem także – jak wspomnieliśmy – z bezcennym świadectwem i zarazem źródłem lokalnej, pozabiblijnej tradycji starożytnego Izraela<sup>22</sup>. Problem gatunkowej klasyfikacji tekstów z Deir ‘Alla pozostaje nadal otwarty. Z jednej strony przyporządkowanie sobie narracji (*kombinacja I*) i poetyckiego opisu świata chaosu (*kombinacja II*) nie jest niczym niezwykłym w literaturze prorockiej Starego Testamentu (por. Am 7,10-17; Jr 20,1-6). Mając jednak na uwadze czas powstania inskrypcji, można w literackiej tradycji z Deir ‘Alla widzieć początki literatury prorockiej Izraela<sup>23</sup>. Z drugiej strony inskrypcja pod wieloma względami przypomina jednak także tekst mądrościowy, porównywalny zwłaszcza z egipskimi tekstami (*Proroctwo Neferti*, czy *Pouczenia Ipu-Wera*)<sup>24</sup>. Tradycja prorocka i mądrościowa nie muszą się jednak wzajemnie wykluczać.

Jak możemy się domyślać, nawet te nowe badania i ustalenia wskazują, że nie rozwiązano wszystkich trudności. Dlatego nadal spotkać można różne

<sup>20</sup> M. Mulzer, *Jehu*, [w:] *Neues Bibel-Lexikon*, [red.] M. Görg, B. Lang, t. 2, Zürich-Düsseldorf 1995, s. 284.

<sup>21</sup> E. Blum, *Die Kombination I*, s. 596-598; por. też TUAT NF, t. 8, 460. Pewny tego ostatniego *Sitz im Leben* jest B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 231.

<sup>22</sup> Zwracali na to uwagę m.in. G. Garbini, *L’Inscrizione di Balaam Bar-Beor*, *Henoch* 1 (1979), s. 166-188, zwł. 186; M. Weippert, *Der ‘Bileam’-Inscription von Tell Dēr ‘Allā und das Alte Testament*, [w:] *Jahwe und anderen Götter* (FAT 18), Tübingen 1997, s. 185-186.

<sup>23</sup> M. Weippert (*Der ‘Bileam’-Inscription*, 174) wskazuje nawet na Am 7,10-17 jako strukturalną paralelę dla tekstu z Deir ‘Alla i określa jego literacki gatunek mianem „apoftegmat” (tak tekst Amosa określił wcześniej H.W. Wolff). Na temat tekstów i profetyzmu na starożytnym Bliskim Wschodzie por. M. Nissinen [red.], *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (SBL. WAW 12), Atlanta 2003. Na temat rozwoju profetyzmu w Izraelu por. J. Day [red.], *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel* (LHB.OTS 531), New York-London 2010.

<sup>24</sup> Por. argumenty zaczerpnięte z samego tekstu z Deir ‘Alla [w:] E. Blum, *Die Kombination I*, s. 594. Potem zresztą autor ten *kombinację II* (u niego B; por. TUAT NF, t. 8, s. 469) zatytułuje „Mądrościowy dialog nad przemijalnością i odpowiedzialnością”.

alternatywne sposoby rekonstrukcji, a co za tym idzie, także alternatywne interpretacje tych tekstów<sup>25</sup>. Przyjrzyjmy się jednak ogólnie treści inskrypcji, która – co do zasadniczych kwestii – nie budzi sporów.

Tak zwana *kombinacja I*, to tekst narracyjny, w którym wspomina się postać Balaam, syna Beora, widzącego, który został dopuszczony do zgromadzenia bogów-Szaddaj i tam dowiedział się o nadchodzącym nieszczęściu. Taki sposób komunikacji znany jest najstarszym tekstom związanym z biblijnym profetyzmem (por. 1Krl 22; Iz 6). W odróżnieniu od nich, inskrypcja z Deir ‘Alla mówi jednak o wielu bogach; tych źle nastawionych, w zgromadzeniu których bierze udział widzący, oraz przyjaznym ludziom otoczeniu boga El. Z inicjatywy tego ostatniego informacja o nadchodzącym nieszczęściu dociera do „widzącego”. Balaam jest zdruzgotany tym, co zobaczył, płacze i pości przez dwa dni. Potem informuje bliskich na temat tego, o czym się dowiedział. Otóż zgromadzenie (*mw’d*; por. hebr. *mō’ēd*) nieprzyjaznych wobec El bóstw nakazało bogini Szagar-Isztar (bogini światła i płodności) zaszyć niebo ciemnością. Sytuacja ta grozi poważnymi konsekwencjami na ziemi. Balaam widział stada rozszalałych, wrzeszczących drapieżnych ptaków i zinterpretował to widzenia jako zapowiedź nieszczęścia, które spadnie na kraj. Ziemię opanują dzikie zwierzęta, a wypasane stada zostaną rozproszone. Od tego momentu opis jest już mniej jasny. Z proponowanych interpretacji wynika jednak, że Balaam podjął się zapobieżenia tej sytuacji, zgodnie zresztą z wolą boga El, który go ostrzegł. Dużą rolę odgrywa tu aktywność magiczna, nadająca tekstom z Deir ‘Alla mitologiczny charakter. W wyniku poczynań Balaama bogini i kraj zostają uratowane, a nieprzyjacni bogowie pognębieni. Dalej tekst jest coraz bardziej fragmentaryczny, ale można domyślać się, że to, co było planowane przez wrogów El, nie doszło ostatecznie do skutku.

*Kombinacja II* jest jeszcze bardziej fragmentaryczna. Tekst przypomina stylem biblijną wyrocznię prorocką. Nie wspomina się w nim jednak imiennie Balaama. Niemniej powiązaniu tej wyroczni z widzącym z *kombinacji I* sprzyja fakt, że na początku tej pierwszej mowa jest o „Księdze Balaama”, a to sugeruje, że należy oczekiwać kolekcji różnych proctw i/lub wizji<sup>26</sup>. W *kombinacji II* mowa jest o tym, jak El zbudował zaświaty, opisane tu jako „dom”, do którego nie zachodzą podróżnicy, ani narzeczeni (fragment A). Potem mowa jest o sposobie egzystencji w tych zaświatach (fragment B). Od tego momentu opis ma wiele cech wspólnych z Iz 14. Nie ma pewności, czy użyte jest tu

<sup>25</sup> Aktualny stan dyskusji oraz rekonstrukcji omawia E. Blum [w:] TUAT NF, t. 8, s. 459-474.

<sup>26</sup> B.A. Levine, *Deir ‘Alla*, 141. W klasyfikacji fragmentów zgodnie z literami alfabetu przyjmuję podział Levine’a. Natomiast E. Blum [w:] TUAT NF porządkuje je, numerując jedynie kolejne linie.



słowo „szeol”<sup>27</sup>, ale zaciekawienie może budzić słowo opisujące ciała zmarłych (*nqr* por. Iz 14,19: *nēšer*). Następnie (fragment C) cytuje się jakiegoś mędrca, który utracił swoją zdolność zdobywania nadprzyrodzonej wiedzy i wypowiedzenia wyroczni. Kolejne zrekonstruowane fragmenty kontynuują temat warunków panujących w zaświatach (fragment D-E), opowiadają o królach i innych przebywających tam zmarłych (fragmenty F-G). Pozostałe fragmenty zawierają już mniej zrozumiałe kwestie, a to ze względu na hipotetyczny charakter rekonstrukcji<sup>28</sup>.

Pomiędzy tekstami z Deir ‘Alla oraz z Lb 22-24 istnieje niewątpliwie wiele zbieżności. Zauważano to już od samego początku. Dodatkowym impulsem do badań porównawczych był także fakt, że wszystko zostało napisane językiem nie różniącym się aż tak bardzo o biblijnego. Jak wspomnieliśmy, nie został on do końca zidentyfikowany, ale panuje przekonanie, że chodzi o regionalny lub wręcz lokalny dialekt (aramejski, kananejski). Część idiomów zastosowanych w inskrypcji ocenia się dziś często jako elementy transjordańskiej odmiany języka aramejskiego. Jak wspomnieliśmy, Deir ‘Alla położone jest kilka kilometrów na wschód od Jordanu, nad brzegiem biblijnego Jabboku (dziś Zerka), blisko jego ujścia do Jordanu. Chodzi zatem o lokalizację pokrywającą się z biblijną miejscowością Sukkot (por. Rdz 33,17; Joz 13,27; Sdz 8,5-6; 9,14-16; 1 Krl 7,46). Badacze wskazują, że inskrypcja musiała powstać jeszcze przed inwazją na tereny Gileadu asyryjskiego władcy Tiglet-Pilezera III (734-742 przed Chr.), gdyż po niej ludność tych terenów została deportowana.

Uderzająca jest najpierw sama geograficzna zbieżność pomiędzy miejscem odkrycia tekstów z Deir ‘Alla i miejscem wydarzeń opisanych w Lb 22-24. Uczeni<sup>29</sup> wskazują potem także na fakt, że w obu tekstach pojawia się imię „Balaam, syn Beora”. W tekście z Deir ‘Alla określany jest on jako „widzący bogów”, zaś w Lb 24,3.15 opisuje się go słowami „człowiek o przenikliwym wzroku” (jest to jedyne miejsce w Biblii, gdzie używa się takiego zwrotu) oraz „ten, który słyszy słowa Boga, i który ogląda widzenie Wszechmogącego, który pada (rodzaj ekstazy?), a oczy mu się otwierają”. Zwraca także uwagę wspólne obu tekstom zastosowanie rdzenia czasownikowego *hzh* – „widzieć” (w III i IV wyroczni Balaama; Deir ‘Alla I,1); rdzenia *j’s* – „radzić (Lb 24,14; Deir ‘Alla II.9); określenia „bogowie-šadajin” (por. Lb 24,4.16: šdj). Wspólna obu tekstom jest też sekwencja: noc – poranek (Lb 22,20.21; Deir ‘Alla I.1.3) i przekonanie, że Balaam jest „obcym” prorokiem. Łatwo można zatem sobie wyobrazić, że

<sup>27</sup> Rekonstrukcja *l[š’l]* dokonana została poprzez interpretację kolejnych słów *lqsh š[’l]* – „na krańcu szeolu”; tak B.A. Levine, *Deir ‘Alla*, s. 144 przypis 10. W TUAT NF, t. 8, s. 473 jednak już jej nie ma.

<sup>28</sup> Por. B.A. Levine, *Deir ‘Alla*, s. 144-145 i TUAT NF, t. 8, s. 473-474.

<sup>29</sup> J. Lemański, *Pięcioksiąg*, s. 296.

Balaam, syn Beora był jakimś znanym w regionie wieszczem, budzącym duży respekt otoczenia (podziw i strach zarazem). Autor biblijny, mając przed sobą tradycje o wojnach Izraelitów z Moabitami, stawiał sobie pytanie o to, jaką rolę taki „obcy widzący” mógł spełnić w obliczu ochraniającego Izraelitów Boga Jhwh. W jego przekonaniu mógł jedynie podporządkować się woli Boga i przepowiadać to, na co Jhwh mu pozwolił. Późniejsze nawiązania do tej tradycji – jak zobaczymy – pozbawiły go jednak początkowej estymy, czego pierwszym widocznym śladem jest ironiczna w wymowie scena z oślicą, w której zwierzę to widzi więcej, nie jej – uważany za „widzącego” – właściciel.

Teksty z Deir ‘Alla, datowane dziś – jak wspominaliśmy – na przełom IX/VIII w. przed Chr., pozwalają wskazać nam region i czas z jakiego pochodzi tradycja o Balaamie<sup>30</sup>. Nie umożliwiają jednak tego, aby z całą pewnością określić wiek najstarszej części biblijnej tradycji o tym „widzącym”<sup>31</sup>. Datowanie jej na okres przed wygnaniem babilońskim ma jednak swoje uzasadnienie<sup>32</sup>. Obcy prorok, który „swemu” narodowi zapowiada nieszczęście, nie był w tym czasie niczym nadzwyczajnym, jeśli porównanym wypowiedzi Balaam z podobnymi wypowiedziami Ozeasza czy Amosa, skierowanymi do Izraela. Nie można jednak przeoczyć zarazem kilku istotnych różnic pomiędzy Lb 22-24 i tekstami z Deir ‘Alla<sup>33</sup>.

Pierwszą z nich jest obecność mitologicznych wyobrażeń o świecie bogów. Dowiadujemy się tu o istnieniu i wrogiej wobec El działalności pewnej grupy bóstw astralnych oraz o żeńskiej bogini Szagar-Isztar, odpowiednika biblijnej Aszery (por. 1 Krl 11,3.33). Dominującą rolę w tekście z Deir ‘Alla (*kombinacja* I) odgrywa magia. Balaam z Deir ‘Alla współdziała z El przeciwko wrogim mu bóstwom panteonu. Użycie magii jest tu istotnym i skutecznym środkiem w tej walce przeciwko zbuntowanym bóstwom, zwłaszcza w uwolnieniu bogini od wyroku wydanego przez zgromadzenie bóstw. W biblijnym

<sup>30</sup> Próba datowania czasu śmierci „historycznego” Balaama na lata pomiędzy 845 I 835 przed Chr. jest czysto hipotetyczna: to propozycja B. Margalit, *Studies in NWSemitic Inscriptions. Part II: The ‘Balaam’ Inscription from Deir ‘Alla (DPAT)*, Ugarit-Forschungen 26 (1994), s. 282-302, zwł. 299.

<sup>31</sup> Tak M. Rösel (*Wie einer*, s. 514), odnosząc się krytycznie do propozycji H. Seebass’a i J.J. Zobel’a, aby datować te tradycje na okres przed powstaniem monarchii lub na początkowy okres jej istnienia.

<sup>32</sup> Ten sam autor (M. Rösel, *Wie einer*, s. 514), za prawdopodobne uznaje podjęcie tej tradycji w Izraelu około 700 r. przed Chr. W tym okresie bowiem możliwa była bowiem pisemna konsolidacja prorockich wypowiedzi i potwierdziły się negatywne wyrocznie wobec Izraela (Królestwo Północne → upadek Samarii) i zarazem pojawiło się poczucie wybawienia od tego samego losu Syjonu (Królestwo Judy). Wtedy też znaczenia nabrał stosunek do sąsiadów (mowy przeciwko obcym narodom u Amosa i Izajasza), które potwierdzają, że mogą one jednocześnie być narzędziem w ręku Jhwh.

<sup>33</sup> B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 233.



opowiadaniu także po części magia jest obecna (szukanie kontaktu z Bogiem w sposób indukcyjny; próby rzucenia przekleństwa), ale nieskuteczna. Ostatecznie deklaruje się, że Jakub/Izrael nie potrzebuje szukać żadnego omenu (Lb 24,1: *naħaš*; por. Lb 23,23), ani przepowiedni (Lb 23, 23: *qesem*), a wszelka magia użyta przeciwko niemu jest bezowocna. Biblijny Balaam działa wyraźnie, jako ktoś posłuszny, wręcz posłany przez Boga zdecydowanego wspomóc Izraela. Mamy tu zatem do czynienia ze *stricte* monoteistycznym kontekstem wydarzeń oraz przekonaniem o nieskuteczności praktyk magicznych.

## 2. Lb 22-24: kontekst i treść

Kompleks narracyjny z Lb 22-24 wydaje się słabo powiązany z kontekstem. Gdyby całą tę sekcję z niego wyjąć, to czytelnik nie zorientowałby się nawet, że czegoś tu brakuje. Lb 22,2 redakcyjnie łączy Lb 22-24 z wydarzeniami z Lb 21, zaś Lb 25,1 reasumuje to, o czym mowa była w Lb 22,1 (Izraelici znajdują się w Moabie)<sup>34</sup>. Pozostałe elementy łączące Lb 22-24 z resztą księgi to - uznawane za glosy redakcyjne – wstawki o Madianitach (Lb 22,4.7)<sup>35</sup>. Wyraźna jest też zmiana perspektywy. W Lb 22-24 patrzymy na Izraelitów zagrażających Moabowi z perspektywy Moabitów. W okalającym ten blok narracyjny kontekście prezentowany jest natomiast zawsze punkt widzenia Izraelitów<sup>36</sup>. W szerszym kontekście zauważyć też można, że Balak, wskazywany jako przykład daremnych prób zaszkodzenia Izraelowi, poza Lb 22-24, raz powiązany jest jeszcze z Balaamem (np. w Joz 24,9-10 czy Mi 6,5), a innym razem nie i występuje w takiej roli sam (np. Sdz 11,25). Niejasna jest potem także zbieżność imienia ojca Balaama z imieniem ojca edomickiego króla Bela, syna Beora (por. Rdz 36,32-33; 1 Krn 1,43-44). Być może chodzi o przemieszanie różnych tradycji<sup>37</sup>.

W kanonicznym kontekście Izraelici odchodząc z Synaju (Lb 10), udają się w kierunku Kanaanu. Kontynuowanie drogi uniemożliwiają im jednak Edomici (Lb 20,14-21) i wędrujący lud musi skrócić na wschód, przemieszczając się dalej tzw. drogą królewską. W trakcie wędrówki Izraelici muszą jeszcze pokonać królów Sichona i Oga oraz zająć, leżący na terenie dzisiejszej Jordanii, kraj

<sup>34</sup> Tamże, s. 137.

<sup>35</sup> E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin, New York 1990, s. 116-117.

<sup>36</sup> B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 137.

<sup>37</sup> Tak J.A. Hackett, *Balaam*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, [red.] D.N. Freedman, t. 1, New York 1992, s. 569 (dalej ABD).

Amorytów. Na wieść o sukcesach nowoprzybyłych, król Moabu Balak szuka sposobu, aby zaradzić grożącej teraz także jego ziemi inwazji. Dokładnie w tym momencie na scenie pojawia się Balaam. Według biblijnego przekazu pochodzi on z Petor „blisko rzeki/nad rzeką” (Lb 22,5), kojarzonego z Pitru, leżącym nad rzeką Sajur<sup>38</sup>, zachodnim dopływem Eufratu (kilkanaście kilometrów na południe od Karkemisz). Wspomina się to miejsce jako Pedru na topograficznej liście egipskiego faraona Tutmosisa III (XV w. przed Chr.) i jako Pitru na militarnej liście miast asyryjskiego króla Salmanasara III (ok. 857 r. przed Chr.). Chodzi zatem o proroka żyjącego prawie 500 km od obecnego miejsca zdarzeń.

Spójrzmy teraz na przebieg wydarzeń. Z **Lb 22,2-21** dowiadujemy się, że Balak posyła po Balaama kolejno po sobie dwie delegacje. Już pierwsza z tych delegacji informuje widzącego, czego oczekuje od niego król Moabu. Obiecuje on widzącemu wielkie bogactwa w zamian za to, że przybędzie do Moabu i przeklnie Izraela. Balaam w nocy szuka rady u Boga i otrzymuje wyrocznię, że nie wolno mu iść z posłańcami i nie może uczynić Izraelitom tego, o co jest proszony, gdyż lud ten jest błogosławiony. Uderzające w tej relacji jest to, że Balaam nie zwraca się do swoich bogów (Aszur lub Isztar), ale do Boga Izraela<sup>39</sup>. Delegacji Moabitów wraca więc do siebie bez widzącego. Balak posyła więc kolejną grupę posłańców i daje im jeszcze większą zapłatę dla widzącego. Balaam powtarza jednak, że nie może uczynić niczego bez wyraźnej zgody ze strony Jhwh (Lb 22,19). Tym razem Bóg Izraelitów powala mu jednak na to, aby ruszył w drogę. W tym miejscu mamy jednak niespodziankę, gdyż Jhwh zaraz potem wydaje się wyraźnie rozgniewany na Balaam udającego się do Moabu i stawia na jego drodze swego Anioła śmierci (**Lb 22,22-35**). To słynna scena z oślicą Balaama, która ma podtekst ironiczny. Wszak to Balaam uchodził za widzącego, a nie dostrzegł na swej drodze grożącego mu niebezpieczeństwa, które zauważyło jego zwierzę. Widzący widzi zatem tylko tyle, ile Bóg sam mu pokaże. Ta część narracji wyraźnie ma wydźwięk dyfamacyjny i nie pasuje do ogólnie pozytywnego obrazu „widzącego” z pozostałej części opowiadania.

W **Lb 22,36-41** Balaam przybywa wreszcie do Moabu. Gdy stanie przed Balakiem, powtórzy mu swoje ograniczenia: może mówić tylko to, co Bóg włoży mu w usta (Lb 22,38). Zaraz potem rozpoczyna swą misję (**Lb 23,1-6**). Udając się na jedno z pobliskich wzgórz Balaam w obecności Balaka i jego świty patrzy na Izraelitów znajdujących się na równinie Moabu. Następnie buduje

<sup>38</sup> W.F. Albright, *The Home of Balaam*, „Journal of the American Oriental Society” 35 (1915), s. 386-390; M. Görg, *Die Heimat Bileams*, „Biblische Notizen” 1 (1976), s. 24-28; S. Timm, *Moab zwischen den Mächten. Studien zu historischen Denkmälern und Texten* (ÄAT 17), Wiesbaden 1989, s. 150-151; J.A. Hackett, *Balaam*, [w:] ABD, t. 1, s. 571.

<sup>39</sup> M. Rösel, *Wie einer*, s. 509.

siedem ołtarzy, składa ofiary i patrząc na *ziemię* Izraela z góry, gotów jest wykonać swoje zadanie. Chodzi wokół tych ołtarzy, szukając kontaktu z Bogiem. Kiedy wreszcie otrzymuje to, czego szuka, słyszy, że ma wracać do czekającego nań Balaka. Kiedy wykonuje polecenie, ku zaskoczeniu obecnych, nie przeklina jednak, lecz błogosławi Izraelitów w czterech kolejnych poetyckich wypowiedziach. Przeplatają się one z narracyjnymi opisami reakcji Balaka i jego świty. W pierwszej wyroczni (**Lb 23,7-10**) sławi się potęgę Izraela i określa Izraelitów jako naród wybrany spośród innych narodów (Lb 23,9). Budzi to zrozumiały gniew Balaka (**Lb 23,11-17**). Król Moabu proponuje widzącemu przejście na inne wzgórze, gdzie zrozumie on być może lepiej, o co chodzi władcy. Również tam Balaam buduje siedem ołtarzy. W kolejnej poetyckiej wyroczni (**Lb 23,18-24**) jednak ponownie wysławia on Izraelitów, deklarując, że Jhwh jest z tym ludem, a El wybrał go, aby odnosił zwycięstwa i nie może już cofnąć swoich obietnic. Oznacza to, że nie pozwoli On przekląć tego narodu. Tu też deklaruje się, że odkąd Bóg objawił Izraelowi przyszłość, nie ma już potrzeby szukać więcej wyroczni. El jest potężny, a wybrany przez niego naród, Balaam porównuje do lwa szukającego zdobyczy (Lb 23,24; por. Rdz 49,9). W tym miejscu mamy ponownie przerywnik narracyjny (**Lb 23,25-30**), w którym opisuje się nadzieję na to, że być może Bóg Izraela pozwoli na skuteczne przeklęcie Izraelitów z innego miejsca. Grupa udaje się na szczyt Peor i patrzy na pustynię. Raz jeszcze Balaam buduje siedem ołtarzy i składa na nich ofiary. Potem jednak ponownie błogosławi on Izraela i po kolejnej wyroczni raz jeszcze akcentuje, że taka jest wola Boga oraz, że nie będą już potrzebne potem tego rodzaju sposoby komunikacji z Bogiem. Kiedy patrzy na pustynię, zostaje pochwycony przez Ducha Bożego. W tym momencie wypowiada trzecią wyrocznię (**Lb 24,3-9**). Zaczyna się ona jednak od uwiarygodnienia Balaama w roli osoby zdolnej wypowiadać takie wyrocznie (Lb 24,3: ktoś, kto ma oczy otwarte). Prezentuje się go też jako kogoś, kto słucha słów El i otrzymuje wizję Szaddaj, dzięki czemu posiada ezoteryczną wiedzę (Lb 24,4). Powraca w niej ponownie porównanie Izraela do lwa (Lb 24,9). Wysławia się tu namioty i mieszkania Izraela (Lb 24,5), zapowiadając jego zwycięstwo nad Amalekitami (por. 1Sm 15). Bóg Izraela jest potężny, a sam Izrael silny jak lew. Ten, kto błogosławi ten naród, sam też będzie błogosławiony, a kto go przeklnie, sam będzie przeklęty (por. Rdz 12,2-3). Słowa te budzą zrozumiały gniew Balaka, który zwalnia Balaama. Ten zresztą sam odrzuca nagrodę i deklaruje, że podlega rozkazom Boga. Objawia jednak jeszcze Balakowi to, co Izrael zrobi Moabitom w przyszłości (**Lb 24,10-14**).

W czwartej wyroczni (**Lb 24,15-19**) wieszcz zapowiada, że nadchodzi ktoś potężny (gwiazda/berło z Jakuba), kto zmiążdży skronie Moabu i synów Seta (Lb 24,17). To proroctwo dotyczące przyszłego podboju Transjordanii. Trzy

ostatnie (Lb 24,20-24), krótkie wyrocznie dotyczą losu Amalekitów i Kenitów, oraz zawierają zapowiedź inwazji asyryjskiej i syryjskiej. Całość zamyka *post-scriptum* (Lb 24,25). Po tych wypowiedziach Balaam powraca do domu. W kolejnym rozdziale (Lb 25) opisuje się w jaki sposób Izraelici popełniają z córkami Moabu akty nierządu i czczą obcych bogów (Lb 25,1-2). Wydarzenia te wspomniane są potem przez tradycję jako grzech z Baal-Peor i dopiero w następstwie jej rozwoju, zostaną połączone z osobą Balaam (Lb 31).

### 3. Co wiemy o warstwach redakcyjnych w Lb 22-24?

Zdaniem niektórych egzegetów Lb 22-24 może być dziełem jednego autora, który wykorzystał jedynie różne, starsze tradycje<sup>40</sup>. Wśród większości badaczy panuje jednak przekonanie o tym, że Lb 22-24 miało jednak etapy redakcyjnego wzrostu<sup>41</sup>. Problem stanowi sposób w jaki ten wzrost się wyjaśnia oraz wskazanie źródeł tej tradycji<sup>42</sup>. Dyskusja nad powstaniem kompleksu Lb 22-24 jest do dziś bowiem przedmiotem szerokiej polemiki, a poszczególni autorzy proponują bardzo różne rozwiązania. Tradycyjna krytyka źródeł doszukiwała się tu przede wszystkim połączenia dwóch tradycji: jahwistycznej (22,3b.4-8.13-19.21-38aA.39.40; 23, 28; 24, 1.2-10.11-19.20-24.25) i elohistycznej (Lb 22,2.3a.9-12.20.38aBb.41; 23,1-17.18-26.27.29.30)<sup>43</sup>. W nowszych analizach z zasady odrzuca się taką klasyfikację<sup>44</sup>, choć część niemieckich egzegetów starszego pokolenia, z istotnymi korektami, nadal jej broni<sup>45</sup>. Niemniej,

<sup>40</sup> Tak np. A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 234, 237.

<sup>41</sup> Trzeba jednak odnotować, że wielu autorów usiłowało dowieść jedności literackiej całego bloku z Lb 22-24 (G.J. Wenham, T.R. Ashley, Ch. Desplaque, A. Schüle; podaję za H. Seebass, *Numeri 22,2-36,13* (BK II/3), Neukirchen-Vluyn 2007, s. 27-28).

<sup>42</sup> M.W. Chavalas, *Balaam*, [w:] *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, [red.] T.D. Alexander, D.W. Baker, Downers Grove, Leicester 2003, s. 75-78, zwł. 75-76.

<sup>43</sup> A.F. Cambell, M.A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions. Annotations*, Minneapolis 1993, s. 157-158, 191-193; por. M. Noth, *Das 4. Buch Mose. Numeri* (ATD 7), Göttingen 1966, s. 151-169.

<sup>44</sup> Proponowane alternatywne wyjaśnienie polega na tym, że zakłada się istnienie jakiejś niezależnej tradycji oraz wersji podstawowej tekstu, która była potem sukcesywnie rozbudowywana; por. W. Gross, *Bileam. Literatur- und formgeschichtliche Untersuchung der Prosa in Nm 22-24* (StANT 38), München 1974, zwł. s. 419-421; H. Rouillard, *La Péricope de Balaam (Nombres 22-24)* (EtB.NS 4), Paris 1985, zwł. s. 484-486; H.C. Schmitt, *Der heidnische Mantiker von Num 22-24* (1994), [w:] tenże, *Theologie in Prophetie und Pentateuch* (BZAW 310), Berlin, New York 2001, s. 238-254, zwł. s. 247-249.

<sup>45</sup> L. Schmidt, *Die alttestamentlichen Bileamüberlieferung*, „Biblische Zeitschrift” 33 (1979), s. 234-261; tenże, *Das 4. Buch Mose. Kapitel 10,11-36,13* (ATD 7,2), Göttingen 2004, s. 122-131: J (Lb 22,3b-7\* 22-34.37.39.40a; 23,28; 24,2-9\*.10a\*.11a\*.12a.14\*.15-17.25) stanowi tu kontynuację Lb 21,13aA i jest starsze niż E (idea „ducha Bożego” w Lb 24,2 por. 1

jak pokazuje wielu badaczy, takie powiązanie z tradycyjnymi źródłami, jak J czy E, jest bardzo trudne<sup>46</sup>. Widać to już chociażby w odbiegającym o klasycznego, zastosowaniu imion Boga: Jhwh i 'Elōhîm<sup>47</sup>. Oba imiona przeplatają się w tak niekonwencjonalny sposób, że trudno jest dokonać przekonującej identyfikacji konkretnego źródła oraz jego powiązania z północą lub południem<sup>48</sup>. Mimo to można oczywiście sądzić, że autor biblijny wykorzystał tu w swojej narracji jakąś (ustną czy literacką?) tradycję z północy (elohistyczna?) i powiązał ją z tekstami poetyckimi z innych źródeł, uzupełniając całość swoimi dodatkami (opowiadanie o oślicy w Lb 22,22-35)<sup>49</sup>.

Już w samym tekście łatwo zauważyć, że obraz proroka jest tu niejednorodny. Choć Balaam zachowuje się w istocie tak, jak dawny biblijny prorok, to nigdzie nie jest wprost w ten sposób nazwany<sup>50</sup>. We wprowadzeniu do dwóch (najstarszych?)<sup>51</sup> wyroczni z Lb 24 określa się go natomiast mianem: „**Wyrocznia**

Sm 18,1-11\*.15\*). Jahwista łączy swe opowiadanie z wyrocznią z Lb 24,15b-17. Schmidt (131) nie jest jednak pewny, że wyrocznia o Moabie (ww.15b-17) odnosi się do czasów Dawida. E (Lb 22,2.3a.20-21.36\*.38.41 + *Grundbestand* w Lb 23,1-26) zaczyna się w Lb 22,20 i jest jeszcze w pełni odtwarzalne. W Lb 22,2 nawiązuje do Lb 21,21-23. Jehowista (JE) (Lb 22,8-19.35.40b; 23,27.29.30; 24,1aAb.11b.12b.13) nawiązuje do istniejącego już opowiadania poprzez dodatki („i teraz”) w Lb 24,11a.14, dodając swoje uzupełnienia w Lb 24,10b.12b.13 do *J-Vorlage*. Por. także H. Seebass, *Bileam/Bileamsprüche*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 1, [red.] H.D. Betz, Tübingen <sup>1</sup>1998, s. 1596-1598; tenże, *Numeri 22,2-36,13*, s. 255: do E zalicza tzw. *Grundschrift* w Lb 22,2-24,25\* oraz obie wyrocznie z Lb 23; do J zaś jedynie pozostałości oryginalnej wersji opowiadania, obie wyrocznie z Lb 24 i epizod z oślicą.

<sup>46</sup> B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 137 ze wskazaniem na A. Rofé, *The Book of Bileam*, Jerusalem 1981 (po hebrajsku).

<sup>47</sup> Balaam szuka słów Jhwh (Lb 23,3), a odpowiada mu 'Elōhîm (Lb 23,4). W całej narracji brak jest słowa 'ēl. W Lb 22,8 Balaam podkreśla swe poddanie się woli Boga Izraela i deklaruje (Lb 22,18), że nie może sprzeciwić się woli „Jhwh, mego Boga ('ēlihāj)”. W wyroczniach z kolei pojawiają się w roli epitetów Boga ('ēl, 'eljôn, šaddaj). Niemniej Balaam zawsze prezentowany jest tu jako wierny czciciel Jhwh, który buduje ołtarze i składa ofiary w poszukiwaniu Jego opinii. Por. B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 234.

<sup>48</sup> Krytycznie o tym w: M.W. Chavalas, *Balaam*, s. 75.

<sup>49</sup> Takie połączenie trzech odmiennych źródeł w Lb 22-24 zasugerował np. W. Gross, *Bileam*. Możliwość taką dopuszcza też B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 137-138. Wcześniejsze hipotezy w tej materii były także bardzo różne. Mamy do czynienia z tradycją ustną i kombinacją różnych nurtów, które mają jednak wspólne źródło (tj. Stary Testament); tak W.F. Albright, *The Home*; tenże, *The Oracles of Balaam*, „Journal of Biblical Literature” 63 (1944), s. 207-233; połączenie dwóch odmiennych nurtów tradycji: pozytywnej i negatywnej; tak J.A. Hackett, *Some Observations on the Balaam Tradition at Deir 'Alla*, „Biblical Archaeologist” 49 (1986), s. 216-222, zwł. 218. Rozróżnienie na tzw. północną i południową tradycję splecioną w Lb 22-24 ten sam autor sugeruje także w cytowanym już artykule z ABD, t. 1, s. 569-572.

<sup>50</sup> M. Rösel, *Wie einer*, s. 510.

<sup>51</sup> Tak H.-P. Müller, *Einige alttestamentliche Probleme zur aramäischen Inschrift von Dēr 'Allā*, „Zeitschrift des Deutschen Palästina Verein” 94 (1978), s. 58-59 (początki monarchii, czasy Saula i Dawida), za nim podobnie M. Rösel, *Wie einer*, s. 510.

Balaam, syna Beora, **wyrocznia męża, który wzrok ma przenikliwy, wyrocznia** tego, **który słyszy słowa Boga, który ogląda widzenie Wszechmocnego**” (Lb 24,3-4). Określenia tego rodzaju nie powrócą już nigdy więcej w Starym Testamencie, co może dodatkowo sugerować, że mamy do czynienia z niezależną wcześniej tradycją. Uczeni zwracają uwagę, że w podobny sposób (*hzh* – „widzący”) określany jest potem prorok Amos (Am 7,12). Same wyrocznie III i IV, do których odnoszą się te określenia Balaama, nie mają wiele wspólnego z poprzedzającą je oprawą narracyjną. Jako jedyne mają natomiast w obecnym kontekście swoje własne wprowadzenie: „i wygłosił swoje pouczenia, mówiąc” (Lb 24,3-4. 15-16). W nich wreszcie pojawia się najwięcej zbieżności z tekstami z Deir ‘Alla. Poza wspomnianymi już powyżej rdzeniami *hzh* i *j’š*, podobnym określeniem bogowie-šdjn i biblijnym šdj, można tu spotkać także inne słowne paralele (por. Lb 22,9.20 i Deir ‘Alla I.3)<sup>52</sup>.

Odnośnie części narracyjnej z Lb 22-24 zauważyć można z kolei, że Balaam wypełnia tu swą misję na różne sposoby<sup>53</sup>. Na początku wydaje się on pełnić rolę specjalisty od wyrocznia, do którego należy udać się z odpowiednią zapłatą za usługę (Lb 22,7.17-18; por. Am 7,12: zarzut Amazjasza wobec Amosa)<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Tamże, s. 511 ze wskazaniem na M. Weippert, *Der ‘Bileam’-Inscription*, s. 184-185; W. Gross, *Bileam*, [w:] NBL, t. 1, Zürich 1991, s. 300-301 (ten ostatni uważa mimo to jednak wyroczenie 3 i 4 za późniejsze uzupełnienie). J.A. Hackett (*Balaam*, [w:] ABD, t. 1, s. 571) z kolei sugeruje czas powstania wyrocznia III i IV na okres początków monarchii (Lb 24,17-18 jako odniesienie do zwycięstw Dawida nad Moabitami i Edomitami; Lb 24,7.20 jako aluzja do Saula i jego zwycięstwa nad Amalekitami). Ten sam autor wskazuje też, że obie wyrocznie mają literackie podobieństwa z plemiennymi porównaniami do zwierząt, znanymi z dawnej hebrajskiej poezji (Lb 24,9: lew por. Rdz 49,9: Juda; Pwt 33,20.22: Dan i Gad; Lb 24,8: rogi bawołu; por. Pwt 33,17; Lb 24,17: berło; por. Rdz 49,10; wprowadzenie w Lb 24,3.15 por. 2 Sm 23,1). Powiązanie dwóch ostatnich wyrocznia z czasami Dawida sugerował już K. Seybold, *Das Herrscherbild des Bileamorakels Num 24,15-19*, „Theologische Zeitschrift” 29 (1973), s. 1-19. Czasy przed powstaniem monarchii sugerowali z kolei W.F. Albright, *The Oracles*, s. 207-233. Krytycznie o tych propozycjach W. Gross (*Bileam*, [w:] NBL, t. 1, s. 300), który jednak sytuuje III i IV wyrocznia w okresie po wygnaniu babilońskim, uważając że zawierają one przesłanie mesjańsko-eschatologiczne.

<sup>53</sup> E. Gass, *Modes of Divine Communication in the Balaam Narrative*, „Biblishe Notizen” 139 (2008), s. 19-38.

<sup>54</sup> Dyskusyjny jest tu termin *q̄šāmîm* (od rdzenia *q̄šm* – wypowiadać wyroczenie; por. 2 Sm 4,10 i omówienie [w:] H. Seebass, *Numeri 22,2-36,13*, s. 15-16). Większość badaczy tłumaczy to słowo w sensie *Orakellohn* (tak M. Noth, *Das vierte Buch*, s. 146), *Wahrsagerlohn* (tak L. Schmidt, *Das 4. Buch*, s. 117), *payment for divination* (tak B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 141); *fee for divinators* (tak Ph.J. Budd, *Numbers* [WBC 5], Waco 1984, s. 249; T.R. Ashley, *The Book of Numbers* [NICOT], Grand Rapids 1993, s. 442; R.D. Cole, *Numbers* [NAC 3B], Nashville 2000, s. 378); *zapłata za wieszczbę* (tak S. Łach, *Księga Liczb* [PŚST II/2], Poznań, Warszawa 1970, s. 210); *wróżby (za zapłatą)* (tak A. Kuśmierk, *Pięcioksiąg. Przekład interliniarny*, Warszawa 2003, s. 621). Część badaczy sądzi jednak, że emisariusze wzięli ze sobą instrumenty pozwalające uzyskać wyrocznia (*Losorakel*; tak H. Seebass, *Nume-*



W późniejszej, kapłańskiej glosie z Joz 13,22 zostanie on określony mianem *qôšēm* – „wróżbita” i będzie to jedyny bezpośredni sposób określenia jego funkcji<sup>55</sup>. W tekstach z Deir ‘Alla określany jest jako *hzh ’ltin* – „widzący bogów”. Ten typ zdobywania boskiej „wiedzy” ma charakter indukcyjny i należy do zakresu mantyki<sup>56</sup>. Takie zachowania Balaam prezentuje już po przybyciu do Balaka, gdy buduje dwukrotnie siedem ołtarzy i składa na nich ofiary, aby uzyskać dostęp do Boga (Lb 23,1-5.14-15)<sup>57</sup>. W Lb 24,1-2, gdy Balaam domyśla się wreszcie, że intencją Jhwh jest błogosławić Izraela, „nie odszedł wcale, jak przedtem, aby szukać wróżb<sup>58</sup>, lecz twarz obrócił ku pustyni...ogarnął go Duch Boży” (tłum. BT). Obdarzeni Duchem Boga często opisywani są jako ludzie wpadający w rodzaj transu i ekstazy (por. 1 Sm 10,6; 1 Krl 22,10-23). W istocie mamy tu więc wyraźną korektę w zachowaniu Balaama. Zatem tym razem (por. Lb 23,3) autor biblijny sugeruje już bardziej intuicyjną formę zdobywania wiedzy od Boga i można to zinterpretować jako wskazówkę potwierdzającą redakcyjny wzrost tekstu<sup>59</sup>. Z drugiej strony nie można jednak wykluczyć, że

*ri 22,2-36,13*, s. 9; por. też J. Milgrom, *Numbers*, s. 187: instrumenty miały stanowić pomoc w negocjacjach). W istocie zapłatę za tego rodzaju usługę zwykle określa się mianem „podarku” (*minhā*). Zabieranie instrumentów nie miałoby jednak sensu, skoro celem misji jest przyprowadzić Balaama do Moabu. Chodzi więc raczej o zapłatę za wykonanie prośby króla (tak słusznie B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 150-151).

<sup>55</sup> W Starym Testamencie wróżono m.in. z pomocą wody i oliwy (Rdz 44,5.15), rzucanie losów (1Sm 14,41-43) lub poprzez *urim* i *tummim* (1Sm 2,28; 14,3; 23,6.9; 28,6; 30,7; por. potem Wj 28,30-35: część stroju arcykapłana). Praktyki tego rodzaju zostały jednak czasem jednoznacznie zakazane w Prawie (Wj 22,18; Kpł 19,26; 20,17; Pwt 18,10).

<sup>56</sup> M. Rösel, *Wie einer*, s. 511: „induktiver Mantiker”. Ze wskazaniem na takie rozróżnienie *indukcyjnej* i *intuicyjnej* mantyki [w:] K. Koch, *Die Propheten I. Assyrische Zeit*, Stuttgart i in. <sup>3</sup>1995, s. 53-56. Porównanie indukcyjnej formy, o której tu mowa, z tekstem z Deir ‘Alla por. H.-P. Müller, *Die Funktion divinatorischen Redens und die Tierbezeichnungen der Inschrift von Tell Deir ‘Alla*, [w:] *Aramaic Texts from Deir ‘Alla*, [red.] J. Hoftijzer, G. van der Kooij (DMOA 19), Leiden 1976, s. 185-205.

<sup>57</sup> M.W. Chavalas (*Balaam*, s. 77) sugeruje nawet, że Balaam może być tu postrzegany nie tylko jako „widzący”, który recytuje wyrocznie, ale też jako kapłan, egzorcysta i wróżbita zarazem. Uczni zresztą porównywali już Balaama z praktykami znanymi z Mari i Mezopotamii (S.D. Daiches, *Balaam – A Babylonian bārû. The Episode of Nu 22,2-24,24 and Some Babylonian Parallels*, [w:] *Asyriologische und archäologische Studien Hermann Hilprelit*, Leipzig 1909, s. 60-70; R. Largetment, *Les oracles de Bileam et le mantique suméro-akkadienne*, [w:] *Memorial du cinquantenaire 1914-1964*, Paris 1964, s. 37-50. Takie łączenie ról, zdaniem M.S. Moore (*The Balaam Traditions. Their Character and Development*, Atlanta 1990, s. 111), jest jednak bardziej charakterystyczne dla środowiska hetyckiego i syro-palestyńskiego.

<sup>58</sup> Słowo *naḥāš* (Lb 23,23; 24,1: w liczbie mnogiej) tu oznacza „omen”. Zaprzestanie jego poszukiwania oznacza jednak także koniec prób poszukiwania *qešāmim* (por. Lb 22,7) (to technika mantyczna znana z tekstów z Deir ‘Alla), która nadaje „lokalny koloryt” wykorzystanej tu tradycji. Ostatecznie autor biblijny z nieukrywaną ironią odniesie się sceptycznie do tego rodzaju praktyk i zdolności (Lb 23,23) i zadeklaruje, że Izrael nie potrzebuje takich praktyk (Lb 24,1).

<sup>59</sup> Tak M. Rösel, *Wie einer*, s. 511.

wskazana powyżej zmiana, od początku była elementem strategii narratywnej przyjętej przez autora biblijnego. Teksty z Deir ‘Alla, jak i w ogóle praktyki stosowane w regionie, wiązały się z przekonaniem, że światem bogów można manipulować z pomocą magii. Bóg Izraela jednak nie pozwala wpływać na siebie w ten sposób (por. 1 Sm 4,1-22: próby manipulowania Arką Przymierza). Autor biblijny mógł więc poprzez zmianę w zachowaniu Balaama wyakcentować tę właśnie kwestię.

Na podstawie tych spostrzeżeń można jednak przyjąć także hipotezę, że opowiadanie o Balaamie pierwotnie stanowiło kompozycję wprowadzającą do dwóch starszych wyroczni (III i IV), a dwie kolejne (I i II) zostały dodane jako rodzaj korygującego komentarza do nich<sup>60</sup>. Pobyt na pustyni i oświecenie Duchem Bożym (Lb 24,1-2), to doświadczenie Izraelskich proroków i sędziów, które wyraźnie zmienia status Balaama, czyniąc zeń „pierwszego” proroka w Izraelu<sup>61</sup>. We wprowadzeniu do I i II wyroczni wyraźnie bowiem to już Jhwh, a nie Elohim wkłada słowa w usta Balaama (Lb 23,5.16-17).

Jeszcze inny komentarz do tradycji o Balaamie mogła później stanowić perykopa o oślicy Balaama<sup>62</sup>. Nie trudno dostrzec w niej, jak wspominaliśmy, ironiczny podtekst, który wyraźnie sugeruje, że widzący nie ma wcale takich zdolności, jakie mu się przypisuje<sup>63</sup>. Wydaje się być raczej „ślepy” a nie „widzącym”, gdyż nie dostrzega stojącego na jego drodze Anioła śmierci, co

<sup>60</sup> Wyrocznia I i II są zrozumiałe tylko razem z poprzedzającą je narracją, zaś wyrocznia III i IV mogą być czytane także bez odniesień do prozy; por. J.A. Hackett, *Balaam*, [w:] ABD, t. 1, s. 570-571. Ten sam autor wskazuje także na zamierzone nawiązania w Lb 23,22 → 24,8; Lb 23,24 → 24,9. Z kolei B.A. Levine (*Numbers 21-36*, s. 232-233) jest zdania, że I i II poemat sławią siłę Izraela i deklarują, że nie można go usunąć z Transjordanii. Ta sytuacja – jego zdaniem – pasuje do okresu panowania Omriego (jeszcze przed wydarzeniami opisanymi na moabickiej Steli Meszy). Levine jest też zdania, że tekst z Deir ‘Alla zawiera zajordańską wersję tradycji o Balaamie, biblijne poematy I-II to pierwotna wersja biblijna, zaś narracja stanowi wersję trzecią. Przy czym wyrocznie III i IV razem z Lb 21 - w jego opinii – pochodzą z Transjordanii (podobnie jak tekstom z Deir ‘Alla brak w nich odniesienia do Jhwh i mają charakter mitologiczny). Jak zauważa ten sam badacz, inskrypcja Meszy (IX w. przed Chr.) wspomina o świątyni Jhwh na górze Nebo, ale nie jest to dowodem, że ludność całego Gileadu czciła już wówczas Jhwh.

<sup>61</sup> B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 235.

<sup>62</sup> H. Rouillard, *L’Anesse de Balaam*, „Revue Biblique” 87 (1980), s. 1-37, 211-224; M. Rösel, *Wie einer*, s. 511.

<sup>63</sup> D. Moran, *From Balaam to Jonah: Anti-Prophetic Satire in the Hebrew Bible* (BJS 301), Atlanta 1995. Por. jednak też pozytywną, inną od tradycyjnej, interpretację roli, jaką odgrywa ta perykopa (razem z wyrocznią III i IV wskazywałaby, że także poganie mogą poznać eschatologiczne plany Boga → okres po wygnaniu babilońskim); tak H.Ch. Schmitt, *Der heidnische Mantiker als eschatologische jahweprophet. Zum Verständnis Bileams in der Endgestalt von Num 22-24*, [w:] *Wer ist wie du, Herr unter Göttern?* Fs. O. Keiser, [red.] I. Kottsieper, Göttingen 1994, s. 180-198.

widzi nawet jego oślica. Tylko dzięki „mądrzejszemu” od siebie zwierzęciu udaje mu się uniknąć śmierci. Mamy zatem wyraźną karykaturę pogańskiego proroka, który próbuje bez sukcesu zaszkodzić Izraelowi. W tle tej sceny wybrzmiewa także pewien rodzaj wątpliwości, czy aby na pewno intencje Balaama są szczerze (por. Lb 22,34), a zarazem potwierdza się tu raz jeszcze (Anioł), że może on mówić i czynić tylko to, na co Jhwh mu pozwoli (por. Lb 22,35). Perykopa z oślicą stanowi więc raczej późniejszy dodatek<sup>64</sup> i robi wrażenie pośredniego stadium w reinterpretacji tradycji o Balaamie, w którym stopniowo z „widzącego/proroka” zmienia się go w „prześladowcę” Izraela<sup>65</sup>.

Znacznie łatwiej jest określić i datować kolejne etapy wzrostu w ramach Lb 22-24. Wyrocznia II wyraźnie nawiązuje do Pwt 18 (Lb 23,23 → Pwt 18,10) i z tego powodu wielu badaczy sytuuje obie pierwsze wyrocznie w okresie wygnania lub po nim<sup>66</sup>. Wyrocznie z Lb 24,20-24 mają z kolei nowe wprowadzenie, co wyraźnie odróżnia je od IV wyroczni (Lb 24,15-19). Ich treść czyni z Balaama proroka „międzynarodowego” i być może z taką intencją zostały one tu umieszczone<sup>67</sup>. Egzegeci w zasadzie zgadzają się więc z tym, że chodzi tu o późniejsze uzupełnienie<sup>68</sup>.

#### 4. Reinterpretacja tradycji o Balaamie poza Lb 22-24

W późniejszej reinterpretacji mamy tylko jeden pozytywny wyjątek w ocenie Balaama, choć egzegeci ciągle dyskutują na tym, jak prawidłowo interpretować Mi 6,5 i czy mamy tu rzeczywiście do czynienia z jego pozytywną oceną. Pierwszy problem bowiem, to datowanie Mi 6,5. Dla perykopy Mi 6,1-8 proponowane są zarówno daty przed- jak i powygnaniowe<sup>69</sup>. Badacze są zgodni, co do tego, że Mi 6-7 to część księgi, która poddana była intensywnej, powygnaniowej redakcji<sup>70</sup>. Mi 6,3-8 przypomina rytuał liturgiczny<sup>71</sup>, który nietrudno wpasować do typowych powygnaniowych dyskursów oraz kapłańskiej tradycji

<sup>64</sup> H. Seebass, *Numeri 22,2-36,13*, s. 28. Ten sam badacz (38) zwraca jednak uwagę, że opinie uczonych, co do pochodzenia tego epizodu, są bardzo różne.

<sup>65</sup> M. Rösel, *Wie einer*, s. 513.

<sup>66</sup> S. Timm, *Moab*, s. 146, 156.

<sup>67</sup> Por. dyskusje zob. B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 141, 237-238.

<sup>68</sup> L. Schmidt, *Das 4. Buch*, s. 123; H. Seebass, *Numeri 22,2-36,13*, s. 29.

<sup>69</sup> J. Wehrle, *Micha (Buch)*, [w:] NBL, t. 2, s. 799.

<sup>70</sup> Por. J. Lemański, „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (*Am 5,14a*). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego* (SiR 31), t. 2, Szczecin 2012, s. 134.

<sup>71</sup> F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Micah* (AB 24E), New York 2000, s. 522.

kultowej, pozwalającej regulować nadszarpnięte, dobre relacje z Jhwh poprzez ofiary za grzechy<sup>72</sup>.

W interesującym nas wierszu czytamy: „Ludu mój, wspomnij, proszę, co zamierzał Balak, król Moabu, co mu odpowiedział Balaam, syn Beora...” (tł. BT). Mamy tu do czynienia z krótkim podsumowaniem wydarzeń z Lb 22-24 i bez odwołania się to tego tekstu wypowiedź byłaby niezrozumiała<sup>73</sup>. Nawet czasownik „odpowiedział” (*nh*) jest ten sam, co w Lb 22,18. O tym, co Balaam odpowiedział Balakowi także możemy dowiedzieć się jedynie z Lb 22,18; 23,12.26. Tylko w tych miejscach bowiem cytowane są odpowiedzi „widzącego”. Ocena wydaje się zatem pozytywna, gdyż Balaam – jak można wnioskować – został ustawiony w tej samej linii, co Mojżesz, Aaron i Miriam (Mi 6,4). Pomiędzy w. 4 i w. 5 jest jednak także wyraźna, podwójna cezura: powtarza się raz jeszcze wezwanie „ludu mój” (w. 5aA; por. w. 3aA) oraz akcentuje się aktualność wspomnienia, do którego odwołuje się prorok<sup>74</sup>. Warto jednak zauważyć, że wymienione postaci (w. 4) wraz z Abrahamem zostały potem – jak o tym już wspominaliśmy - określone jako „prorocy” poprzedzający Balaama. W wypowiedzi Micheasza mamy do czynienia z gatunkiem literackim określanym jako „spór (hebr. *rib*) prorocki”, w którym Bóg prowadzi rodzaj procedury sądowej, mającej na celu uwydatnienie błędów Izraela, aby skłonić go do refleksji i nawrócenia, a co za tym idzie, zapobiec właściwej procedurze sądowej, która musiałaby skończyć się wydaniem wyroku (skazującego!). W ramach argumentacji mającej do tego doprowadzić, Bóg przypomina swoje działania zbawcze na rzecz Izraela. Z jednej strony postać Balaama wydaje się więc należeć do sfery takich właśnie działań zbawczych Boga, a z drugiej, autor/redaktor tego tekstu akcentuje jednak, że nie był on pierwszym (prorokiem?), którym posłużył się Jhwh.

#### 4.1. Autorzy kapłańscy

Autor biblijny w Lb 24,25 poinformował już swojego czytelnika, że Balaam po wykonaniu swego zadania powrócił do swojego kraju. Niedługo potem (Lb 31) mamy jednak znowu do czynienia z Balaamem. Dowiadujemy się wówczas, że Izraelici pokonali i zabili Madianitów, a wraz z nimi także Balaama,

<sup>72</sup> R. Kessler, *Micha* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien 1999, s. 261.

<sup>73</sup> Wspomnienie w dalszej części wiersza (w. 5b) o Szittim (por. Lb 25,1: jedyny raz w Pięcioksięgu; por. Lb 33,49) i Gilgal (Joz 2,1; 3,1: pierwsze obozowisko w Ziemi Obiecanej po opuszczeniu Szittim) sugeruje znajomość całego Hexateuchu i tym samym możliwy powygnaniowy charakter analizowanej tu wypowiedzi Micheasza.

<sup>74</sup> R. Kessler, *Micha*, s. 265.

syna Beora (Lb 31,8). Oskarża się go tam potem także o to, że doradził on kobietom madianickim, aby uwiodły Izraelitów i doprowadziły ich do grzechu popełnionego w Baal-Peor (Lb 31,16). Według Lb 25, gdzie mowa jest o tym grzechu, chodzi jednak o kobiety moabickie, a nie madianickie i nie ma mowy o Balaamie. Także inne nawiązania do tego wydarzenia nie wspominają Balaama (por. Pwt 4,3; Joz 22,17; Oz 9,10; Ps 106,28-31). Odpowiedzialność Madianitów za te wydarzenia sugeruje dopiero Lb 25,16-18, uznawane przez wielu badaczy za późne uzupełnienia w ramach Pięcioksięgu<sup>75</sup>. Prawdopodobnie z tego samego nurtu reinterpretacji pochodzi, powszechnie uznawana za późniejszą głosę, informacja o „starszych spośród Madianitów”, zawarta w Lb 22,4.<sup>76</sup> Informacja o wyniszczeniu całego ludu w Transjordanii wiąże się jednak z osiedleniem tam trzech plemion Izraela. Za tym idzie więc przekonanie, że kraj był całkowicie pusty, a więc pozbawiony zagrożeń czy pokus, skłaniających Izraela do oddawania czci obcym bogom. Takie przekonanie dobrze wpisuje się w sytuację po wygnaniu i uwarunkowanie zbawczych działań Boga kultową czystością Izraela<sup>77</sup>. Z drugiej strony w przekonaniu większości badaczy słuszną jest teza o tym, że Izrael zawdzięcza swoją wiarę w Jhwh wspomnianym Madianitom (por. Wj 3; 18)<sup>78</sup>. Gdyby więc zaliczono ten lud do narodów startych definitywnie z powierzchni ziemi, oznaczałoby to unicestwienie swoich własnych korzeni. Własna tożsamość zatem powinna w tym wypadku zostać ukształtowana poprzez technikę wyodrębnienia. Z jej pomocą odkrywa się zarazem obce pochodzenie własnych początków, jak i późniejszy, odrębny już bieg relacji z Jhwh<sup>79</sup>. W tym kontekście Balaam nie może już być oceniany jako obcy widzący, który wypowiada błogosławieństwo nad Izraelem, ale jako „kusiciel” usiłujący sprowadzić Izraela na złe drogi<sup>80</sup>. Ten kierunek reinterpretacji dostrzegalny jest także w innych wypowiedziach dotyczących Balaama.

<sup>75</sup> Tak już M. Noth, *Das 4. Buch Mose*, s. 198-199; por. też W. Gross, *Bileam*, s. 114.

<sup>76</sup> Już M. Noth (*Numeri*, s. 195) zauważał, że jest ona dość luźno powiązana z aktualnym kontekstem.

<sup>77</sup> M. Rösel, *Wie einer*, s. 516.

<sup>78</sup> Por. E.A. Knauf, *Midian und Midianiter*, [w:] NBL, t. 2, Zürich 1992, s. 802-804, zwł. 803; K. Koch, *Jahwäs Übersiedlung vom Wüstenberg nach Kanaan. Zur Herkunft von Israels Gottesverständnis*, [w:] *Und Mose schreibt dieses Lied auf*. Fs. O. Loretz, [red.] M. Dietrich, I. Kottsieper (AOAT 250), Münster 1998, s. 437-474; M. Leuenberger, *Jhwhs Herkunft aus dem Süden. Archäologische Befunde – biblische Überlieferungen – historische Korrelationen*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 122 (2010), s. 1-19.

<sup>79</sup> M. Rösel, *Wie einer*, s. 516.

<sup>80</sup> E.A. Knauf, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrhunderts* (ADPV), Wiesbaden 1988, s. 160-168.

## 4.2. Autorzy (post-)deuteronomiści?

Wyraźnie negatywną ocenę tej postaci znajdujemy natomiast w kontekście deuteronomistycznym. Pwt 23,2-9 to sekcja zawierająca wskazania na temat włączeni lub wyłączenia obcych do wspólnoty kultowej Izraela<sup>81</sup>. Tekst być może podlegał redakcyjnym uzupełnieniom i do pierwotnego negatywnego zbioru (ww.2.3a.4a), dodano potem pozytywne wskazania (w. 8)<sup>82</sup>. W tym ostatnim przypadku, pozytywne nastawienie do Edomitów może sugerować czas poprzedzający wydarzenia z 586 r., a więc okres przed inwazją babilońską. Podwójna argumentacja w interesującym nas przypadku (w. 5a: niegościnnosć; ww. 5b-6: wezwanie Balaama) też bywa traktowana jako efekt redakcyjnego wzrostu<sup>83</sup>. Argumenty uzasadniające wykluczenie wiążą się z wadami cielesnymi (Pwt 23,2), niewłaściwym pochodzeniem (Pwt 23,3) i wreszcie negatywnymi doświadczeniami historycznymi (Pwt 23,4,7). W tych ostatnim (Pwt 23,4-6) wspomina się, że Balaam został zaangażowany w celu wypowiedzenia przekleństwa nad Izraelem. Z kontekstu wynika, że w istocie wypowiedział on takie przekleństwo, ale Bóg przemienił je w błogosławieństwo. Mamy więc do czynienia, albo z alternatywną tradycją względem Lb 22-24<sup>84</sup>, albo z negatywną korektą pierwotnie pozytywnej tradycji o Balaamie. Kontekst tej wypowiedzi, jak wspomnieliśmy, stanowi kwestia, które z obcych narodów mogą wejść do wspólnoty (kultowej) Izraela. Ammonici oraz Moabici w żadnym wypadku nie mogą być do takiej wspólnoty dopuszczeni (Pwt 23,4), gdyż nie przyjęli Izraelitów podczas ich drogi przez pustynię, łamiąc tym samym zasady gościnnosci (Pwt 23,5a). Dodatkowo jednak przeszkadzali im także w dotarciu do Ziemi Obiecanej, wynajmując przeciw nim Balaama (Pwt 23,5b)<sup>85</sup>. Rola Balaama w każdym razie wyraźnie jest tu oceniana negatywnie. Podobna ocena powraca potem także w historycznym podsumowaniu z Joz 24,9-10. Być

<sup>81</sup> Rzeczownik *qāhal* zwykle odnosi się do zgromadzenia, wspólnoty kultowej. W Pwt jest on jednak także synonimem wspólnoty narodowej Izraela.

<sup>82</sup> R.D. Nelson, *Deuteronomy* (OTL), Louisville, London 2002, s. 277-278. W klasycznym już dziś studium K. Galling'a (*Das Gemeindegesetz in Deuteronomium 23*, [w:] Fs. A. Bertholet, Tübingen 1950, s. 176-191), autor sugerował, że negatywne (w. 4) lub pozytywne (w. 8) wskazania pochodzą z różnych sanktuariów, stąd też wyrażają różne perspektywy, zależnie od miejsca położenia danego sanktuarium. Im dalej od granicy (np. ww. 2-3a), tym bardziej wyraźne są tendencje do wykluczenia.

<sup>83</sup> Por. E. Nielsen, *Deuteronomium* (KAT 1/6), Tübingen 1995, s. 218-219: rdzeń perykopy to Pwt 23,2-4; w. 5a pochodzi z redakcji deuteronomistycznej (por. niezgodność z Pwt 2,28-29), zaś ww. 5b-6 z dużym prawdopodobieństwem są owocem redakcji post-deuteronomistycznej.

<sup>84</sup> D. Frankel, *The Deuteronomic Portrayal of Balaam*, „Vetus Testamentum” 46 (1996), s. 30-42.

<sup>85</sup> Pwt 23 zakłada wydarzenia opisane w Lb 21-24, ale nie wspomina się tu Madianitów. Z tego faktu m.in. można wnioskować, że Lb 22,4,7 i Lb 31, gdzie jest o nich mowa, to późniejsze uzupełnienia w tekście.



może zresztą obie wypowiedzi pochodzą z tej samej redakcji post-deuteronomistycznej<sup>86</sup>. Wielu badaczy uważa tę wzmiankę o Balaamie (ww. 9b-10) za późniejszą głosę w tekście. Mamy w niej bowiem najpierw odwołanie do wersji znanej z Lb 22-24 (Joz 24,9a: wspomina się Balaka), a nie do wypowiedzi z Pwt 23,5-6 (brak wzmianki o Balaku). Dalsza wypowiedź (ww. 9b-10) pasuje już jednak do Pwt 23,5-6. Mamy tu np. ten sam czasownik opisujący złoże-czenie (*qll*), podczas gdy w wersji z Lb 22-24 stosuje się czasowniki '*rr*' (Lb 22,6.12; 24,9) i *qbh* (Lb 22,11.17; 23,8.11.13.25.27; 24,10). Następnie początek w. 10a stanowi niemal literalną cytację z Pwt 26,6, dla której brak paraleli w Lb 22-24<sup>87</sup>.

### 4.3. Dalsza reinterpretacja w tekstach biblijnych

W Joz 13,22 raz jeszcze wspomina się Balaama w kontekście mowy dotyczącej Ammonitów i Madianitów (por. Pwt 18,12). Autor tej glosy wspomina o śmierci Balaama zadanej przez Jozuego, nie mówiąc jednak wprost jakie były jej przyczyny i czym na nią zasłużył. Ma więc na uwadze tradycję znaną już z Lb 31. Z tego względu większość badaczy widzi tu głosę P lub post-P, gdyż autor łączy podobnie jak P, dwie różne tradycje (por. Lb 21,21-26; 31,1-12)<sup>88</sup>.

W powygnaniowej wypowiedzi z Ne 13,2 wybrzmiewa z kolei wprost cytowany tekst z Pwt 23,5-6, w którym mowa była o tym, że Balaam został wynajęty przez obce narody i faktycznie chciał przekląć Izraelitów<sup>89</sup>. Stanowi to argument za tym, aby wyłączyć spośród Izraelitów wszystkich „obcych” (Ne 13,3) i oczyścić z nich kraj (Ne 13,30). Balaam staje się więc tu już nie tyle prototypem proroka, ile przykładem zagrożenia.

### 4.4. Dalsza reinterpretacja w tekstach pozabiblijnych i Nowym Testamencie

W literaturze pozabiblijnej pierwsze odniesienia do Balaama znajdujemy w tekstach z Qumran<sup>90</sup>. Wspomina się go na tzw. *Liście fałszywych proroków* (4Q339)<sup>91</sup> działających w Izraelu. Podaje się tu zatem ogólną klasyfika-

<sup>86</sup> Tak E. Nielsen, *Deuteronomium*, s. 221. Podobną, powygnaniową datację Joz 24 sugeruje także J.L. Sicre Diaz, *Giousuè*, Roma 2004, s. 392.

<sup>87</sup> J.L. Sicre Diaz, *Giousuè*, s. 398.

<sup>88</sup> Tamże, s. 260.

<sup>89</sup> Por. K.D. Schunck, *Nehemia* (BK XXIII/2), Neukirchen-Vluy 2003, s. 374.

<sup>90</sup> M. Rösel, *Wie einer*, s. 519-520.

<sup>91</sup> P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 2000, s. 272.

cję: „fałszywi prorocy, którzy wstąpili w Izraelu”. Jeszcze ważniejsze wydaje się być jednak przywołanie tej postaci w tzw. *Testimoniach* (4Q175)<sup>92</sup>. Cytuje się tu czwartą wyrocznię Balaama, w której mowa była o wschodzącej gwieździe z Jakuba. Tekst zbiera jednak razem różne wypowiedzi mesjańskie i jego autor w mniejszym stopniu interesuje się samymi osobami, których wypowiedzi cytuje. Zwraca jednak uwagę fakt, że nie ma w nim żadnych zarzutów wobec Balaama, którego zresztą imiennie się nawet nie wspomina. Akcent pada tu na samo „proroctwo” (Lb 24,17), które wyraźnie interesowało członków wspólnoty (por. CD 7,18-19; 1QM 11,6-7)<sup>93</sup>. Mesjańska interpretacja tej wypowiedzi jest późniejsza niż tłumaczenie zawarte w LXX, które ją jedynie pośrednio sugeruje. Zamiast o berle/lasce (tak tekst masorecki), mowa jest w greckim tłumaczeniu o człowieku i zamiast o pokonaniu Moabitów, wspomina się o skruszeniu ich wodzów: „Wzejdzie gwiazda z Jakuba, powstanie mąż z Izraela, pokruszy wodzów Moabu, ograbi synów Setha”<sup>94</sup>. W wypowiedziach tych widać nowy kierunek reinterpretacji tradycji o Balaamie.

W pochodzącym prawdopodobnie z końca II w. przed Chr. *Testamencie Dwunastu Patriarchów* (TestJud 24,1)<sup>95</sup> ponownie cytuje się Lb 24,17 w pozytywnym sensie. Tendencja jest więc taka, aby przyjąć proroctwo, a odrzucić prorokującego. Takie tendencje wyraźnie widać także w greckiej wersji Lb 22-24 (LXX), która jest mniej przychylna Balaamowi niż tekst hebrajski (TM)<sup>96</sup>. Ta linia podjęta jest potem również przez Filona z Aleksandrii<sup>97</sup>. Ten żydowski filozof okresu hellenistycznego zastanawiał się na problemem, jak obcy prorok, który dodatkowo doprowadził Izraelitów do grzechu, mógł być jednocześnie prawdziwym prorokiem? Jego rozterki powodował przede wszystkim biblijny tekst z Rdz 12,3, w którym błogosławionym mógł być tylko ten obcy, kto błogosławił Izraela. Balaam wydawał mu się wyjątkiem od tej zasady. Filozof uznaje z jednej strony, że Balaam stworzył „najdostojniejsze z wszystkich pieśni” (*De migr. Abr.* 113), a z drugiej, ponieważ połączył się on z wrogami, uznany musi być za bezbożnego i przekłętą (*asebēs kai aparatos*). Wydaje się

<sup>92</sup> P. Muchowski, *Rękopisy*, s. 122-123.

<sup>93</sup> Podobnie potem pomija się jego imię i cytuje jedynie słowa proroctwa z Lb 24,8 w 1QM XII,11. Na temat mesjańskiej reinterpretacji w 4Q175 por. J.A. Fitzmyer, *The One Who Is To Come*, Grand Rapids 2007, s. 103.

<sup>94</sup> [Thum.] R. Popowski, *Septuaginta*, Warszawa 2013, s. 198.

<sup>95</sup> A. Paciorek, *Testament Dwunastu Patriarchów*, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, [red.] R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 43-81, zwł. 44-45 (datacja) i 60 (tekst).

<sup>96</sup> Przykłady [w:] J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Numbers* (SBL.SCSS 46), Atlanta 1998, s. XXIX.

<sup>97</sup> J.T. Greene, *Balaam: Prophet, Diviner, and Priest in Selected Ancient Israelite and Hellenistic Sources* (SBL.SP), Atlanta 1989, s. 57-106.

zatem, że mędrzec interpretuje tu Lb 22-24 w świetle Pwt 23,5<sup>98</sup>. Potem uznaje zresztą, że Balaam został obdarzony duchem prorockim (*Vit. Mos* I,277) i to dzięki niemu – wbrew swojej woli – błogosławił Izraela. Nie powstrzymało go to jednak przed namówieniem pięknych kobiet do tego, aby skusiły Izraelitów do upadku i zdrady wobec Boga Izraela. W ten sposób wypełnił on zatem ostatecznie to, do czego został wynajęty (*Vit. Mos* I, 294-300) i okazał się prorokiem pozbawionym ducha (*De conf. Ling.* 159: *kai gar mataios ermēnetai Balaam*). Pseudo-Filon traktował go nawet jako postać tragiczną, przypisując mu skargę, że dał się zwieść (LAB 18). W roli kusiciela wystąpił tu Balak, który zwiódł go swoimi podarunkami. W ten sposób, choć przetrwały jego słowa błogosławiące Izraela, on sam takiego błogosławieństwa nie doświadczył (LAB 18 § 12)<sup>99</sup>.

Ta sama tradycja reinterpretacyjna pojawia się u Józefa Flawiusza w jego *Antiquitates*, z końca I w. po Chr. (IV.6). Józef postrzega jednak Balaama jako nieświadome narzędzie w ręku Boga (IV.6,3-5) oraz wspomina, że Mojżesz darzył go wielką czią, skoro wspominał o nim w swojej Torze. Po negatywnej ocenie Balaama nie ma tu zatem już żadnego śladu<sup>100</sup>. Powodem takiej prezentacji był być może fakt, że Józef Flawiusz miał na celu zyskanie pozytywnej oceny judaizmu w oczach Rzymian<sup>101</sup>. Wymowne jest bowiem końcowe zdanie z jego prezentacji: „O wszystkim zaś, co tu opowiedziałem, niech czytelnicy taki mają sąd, jaki uważają za słuszny” (IV.6.13)<sup>102</sup>.

Nowy Testament wspomina Balaama w trzech miejscach (2 P 2,15; Jud 11; Ap 2,14) i w duchu późniejszych pism, prezentuje go jako typ zwodniczego nauczyciela, zagrażającego młodej wspólnotce chrześcijańskiej. Warto jednak zwrócić uwagę, że dla autorów nowotestamentalnych pochodzenie Balaam nie odgrywa już żadnej roli, gdyż młody Kościół rozróżniał jedynie wierzących i niewierzących, zaś etniczne pochodzenie jego członków nie miało znaczenia.

<sup>98</sup> M. Rösel, *Wie einer*, s. 520-521.

<sup>99</sup> Tamże, s. 521.

<sup>100</sup> K.G. Kuhn, *Balaam*, [w:] TWNT, t. 1, Stuttgart i in. 1990 (reprint), s. 521-523.

<sup>101</sup> M. Rösel, *Wie einer*, s. 521 ze wskazaniem na Chr. Gerber, *Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus*. Untersuchungen zu seiner Schrift *Contra Apionem* (AGJU 60), Tübingen 1997.

<sup>102</sup> Zob. tłum. *Dawne dzieje Izraela*, [red.] Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa <sup>2</sup>1993, s. 223. Na temat recepcji tradycji o Balaamaie w późniejszym judaizmie por. P. Schäfer, *Bileam, II. Judentum*, [w:] TRE, t. VI, (1980) s. 639-640; G. Vermès, *Deux Traditions sur Balaam. Nombres XII. 2-21 et ses interpretations midrashiques*, „Cahiers Sioniers” 9 (1955), s. 289-302; A. Kuśmirek, *Balaam i jego wyrocznie (Lb 22-24) w tradycji targumicznej* (RiSB 42), Warszawa 2011.

## Zakończenie

Aktualne badania nad tekstami z Deir ‘Alla oraz porównanie tych tekstów z Lb 22-24, pozwalają sądzić, że oryginalne *Sitz im Leben* tradycji o Balaamie stanowią południowo-zachodnie rubieże zajordańskiej części Królestwa Izraela (okolice biblijnego Sukkot). Czas powstania tekstów z Deir ‘Alla z dużą dozą prawdopodobieństwa, to okres panowania w Izraelu Omridów. Tradycja o Balaamie wydaje się stanowić odzwierciedlenie pamięci o jakimś proroku wywodzącym się z Mezopotamii (wzorce asyryjskie), który przepowiadał zbliżającą się katastrofę tego regionu. Tekst z Deir ‘Alla ma jeszcze charakter politeistyczny i mitologiczny. Ważną rolę w aktywności Balaama odrywają wizje i praktyki magiczne. W tym względzie przypomina ona początki tradycji prorockich w Izraelu (od mężów Bożych: Eliasza i Elizeusza, do pierwszych proroków pisarzy: Amosa, Ozeasz, Izajasza). Nie wykluczone, że tradycja profetyczna w Izraelu kształtowała się pod wpływem zapożyczeń mezopotamskich, a tradycja o Balaamie była jedną ze ścieżek, jakimi dotarły one na ziemię Izraela. Biblijna wersja z Lb 22-24 wyraźnie oczyszcza tę tradycję, nadając całemu wydarzeniu charakter monoteistyczny, a z Balaama czyniąc proroka posłusznego woli Jhwh. Nie możemy definitywnie rozstrzygnąć, czy obecna wersja została zredagowana przez jednego autora, który połączył ze sobą część narratywną z dwiema poetyckimi wyroczniami z Lb 24, dodał do nich dwie pierwsze wyrocznie z Lb 23 i końcowe wyrocznie wynoszące Balaama do roli proroka międzynarodowego, a potem opatrzył jeszcze całość swoim ironizującym komentarzem, poprzez dodanie sceny z oślicą, czy też raczej wzrost tekstu przebiegał sukcesywnie. Druga propozycja wydaje się nam jednak bardziej przekonująca. Mając na uwadze chronologię, można jednak przypuszczać, że Balaam był pierwszą postacią prorocką w tradycji Izraela i początkowo służył jako swoisty paradygmat proroka. Dopiero późniejsza redakcja Pięcioksięgu spotkanie z nim poprzedziła informacjami o prorockich zdolnościach Abrahama, Mojżesza, Aarona i Miriam, czyniąc jednocześnie z Balaama postać negatywną. Ocena jego roli w Izraelu ulegała potem dalszej reinterpretacji. Akcentowano jego pozytywne dla Izraela proctwa, ale negowano jego dobrą wolę i samo znaczenie Balaama.

## Streszczenie

Najnowsze badania nad tekstem inskrypcji o Balaamie pochodzącej z Tell Deir ‘Alla w Jordanii (identyfikacja języka, rekonstrukcja tekstu, czas powstania, kontekst historyczny) w zestawieniu z analizą diachroniczną tej tradycji w Biblii Hebrajskiej pozwalają

sądzić, że jej źródła szukać należy w izraelskim środowisku z Transjordanii z przełomu IX/VIII w. przed Chr. Balaam wydaje się ucieleśniać początki tradycji prorockich w Izraelu związane z kontaktem z ludami pochodzącymi z Asyrii i praktykami wywodzącymi się tego kręgu kulturowego. Najstarsza biblijna wersja z Lb 22-24\* stanowi wyraźną, monoteistyczną re-lekturę tradycji o Balaamie. Widzący prezentowany jest tu jako obcy wróżbita i „prorok” podległy woli Jhwh. Zaznacza się też jego przejście od działań indukcyjno-magicznych (szukanie Boga, próba przekleństwa Izraela) do intuicyjnych zdolności prorokowania (Duch Boży, błogosławieństwo Izraela). W końcu przedstawia się tu także (epizod z oślicą) jego karykaturę, wąpiąc zarówno w jego dobre intencje, jak i same zdolności „widzenia”. W kolejnych reinterpretacjach (kapłańska, deuteronomistyczna i późniejsze) ocena samego Balaama jest już (poza Mi 6,5) wyraźnie negatywna.

SŁOWA KLUCZOWE: Deir ‘Alla, Balaam, pierwszy prorok w Izraelu, reinterpretacja

## Summary

### Balaam – an archetype of prophet in Israel?

The recent studies on the text of inscription about Balaam coming from Tell Deir ‘Alla in Jordan (identification of language, reconstruction of text, time of creation, historical context) compared to the diachronic analysis of this tradition in the Hebrew Bible suggest that its sources should be sought in the Israeli environment in Trans-Jordan at the turn of the 9th-8th centuries B.C. Balaam seems to embody the beginnings of prophetic traditions in Israel associated with the contact with the people from Assyria and the practices being derived from this cultural area. The earliest Biblical version from the Book of Numbers 22-24\* is a clear monotheistic re-reading of the tradition about Balaam. The Seer is presented here as a foreign diviner and a „prophet” being subordinate to the will of Jhwh. His transition from inductive and magic activities (search for God, attempt to curse Israel) to intuitive prophesying abilities (Spirit of God, blessing of Israel) is also noted. Finally, his caricature is also presented here (she-ass episode), doubting both in his good intentions and his very abilities to „see”. In next interpretations (Levitical, Deuteronomic and later), the evaluation of Balaam himself is clearly negative (except the Book of Micah 6:5).

KEYWORDS: Deir ‘Alla, Balaam, first prophet in Israel, re-interpretation

## Bibliografia

- Albright W.F., *The Home of Balaam*, „Journal of the American Oriental Society” 35 (1915), s. 386-390.  
Albright W.F., *The Oracles of Balaam*, „Journal of Biblical Literature” 63 (1944), s. 207-233.

- Andersen F.I., Freedman D.N., *Micah* (AB 24E), New York 2000.
- Ashley T.R., *The Book of Numbers* (NICOT), Grand Rapids 1993.
- Blum E., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin, New York 1990.
- Blum E., *Die Kombination I der Wandinschrift vom Tell Deir 'Alla, Vorschläge zur Rekonstruktion mit historisch-kritischen Bemerkungen*, [w:] *Berührungspunkte*. Fs. R. Albertz (AOAT 350), [red.] I. Kottsieper i in., Münster 2008, s. 573-601.
- Blum E. *Texte aus der Umwelt des Alten Testament Neue Folge*, t. 8: *Weisheitlichetexte, Mythen und Epen*, [red.] B. Janowski, D. Schwemer, Gütersloh 2015, 459-474.
- Budd Ph.J., *Numbers* (WBC 5), Waco 1984.
- Cambell A.F., O'Brien M.A., *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions. Annotations*, Minneapolis 1993.
- Caquot A., Lemaire A., *Les Textes Araméens de Deir 'Alla, „Syria”* 54 (1977), s. 189-208.
- Chavalas M.W., *Balaam*, [w:] *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, [red.] T.D. Alexander, D.W. Baker, Downers Grove, Leicester 2003, s. 75-78.
- Cole R.D., *Numbers* (NAC 3B), Nashville 2000.
- Cross F.M., *Notes on the Ammonite Inscription from Tell Siran*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 212 (1973), s. 12-15.
- Daiches S.D., *Balaam – A Babylonian bārû. The Episode of Nu 22,2-24,24 and Some Babylonian Paralels*, [w:] *Asyriologische und archäologische Studien Hermann Hilprelit*, Leipzig 1909, s. 60-70.
- Day J. [red.], *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel* (LHB.OTS 531), New York, London 2010.
- Dijkstra M., *Is Balaam also among the Prophets?*, „Journal of Biblical Literature” 114 (1995), s. 43-64.
- Fitzmyer J.A., *The One Who Is To Come*, Grand Rapids 2007.
- Franken H.J., *Texts from the Persian Period from Tell Deir 'Allā, „Vetus Testamentum”* 17 (1967), s. 480-481.
- Frankel D., *The Deuteronomistic Portrayal of Balaam*, „Vetus Testamentum” 46 (1996), s. 30-42.
- Galling K., *Das Gemeindegesetz in Deuteronomium 23*, [w:] Fs. A. Bertholet, Tübingen 1950, s. 176-191.
- Garbini G., *L'Inscrizione di Balaam Bar-Beor, „Henoch”* 1 (1979), s. 166-188.
- Gass E., *Modes of Divine Communication in the Balaam Narrative*, „Biblische Notizen” 139 (2008), s. 19-38.
- Gerber, Ch. *Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus. Untersuchungen zu seiner Schrift Contra Apionem*, (AGJU 60), Tübingen 1997.
- Görg M., *Die Heimat Bileams*, „Biblische Notizen” 1 (1976), s. 24-28.
- Greene J.T., *Balaam: Prophet, Diviner, and Priest in Selected Ancient Israelite and Hellenistic Sources* (SBL.SP), Atlanta 1989.
- Gross W., *Bileam. Literatur- und formgeschichtliche Untersuchung der Prosa in Nm 22-24* (StANT 38), München 1974.
- Gross W., *Bileam*, [w:] NBL, t. 1, Zürich 1991, s. 300-301.



- Gzella H., *Deir 'Allā*, [w:] *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Leiden i in. 2013, s. 691-693.
- Hackett J.A., *The Balaam Text from Deir 'Allā* (HSM 31), Chico 1984.
- Hackett J.A., *Some Observations on the Balaam Tradition at Deir 'Allā*, „Biblical Archaeologist” 49 (1986), s. 216-222.
- Hackett J.A., *Balaam*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, [red.] D.N. Freedman, t. 1, New York 1992, s. 569-572.
- Hoftijzer J., *Aramäische Prophetien*, [w:] *Texte aus der Umwelt des Alten Testament*, t. II/1, [red.] O. Kaiser, Gütersloh 1986, s. 138-148.
- Hoftijzer J., Kooij G. van der, *The Balaam Text from Deir 'Allā Reevaluated: Proceedings of the International Symposium Held at Leiden, 21-24 August, 1989*, Leiden 1991.
- Kessler R., *Micha* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien 1999.
- Knauf E.A., *Midian. Untersuchungen zur Geschichte und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrhunderts* (ADPV), Wiesbaden 1988.
- Knauf E.A., *Midian und Midianiter*, [w:] NBL, t. 2, Zürich 1992, s. 802-804.
- Koch K., *Die Propheten I. Assyrische Zeit*, Stuttgart i in. <sup>3</sup>1995, s. 53-56.
- Koch K., *Jahwäs Übersiedlung vom Wüstenberg nach Kanaan. Zur Herkunft von Israels Gottesverständnis*, [w:] *Und Mose schreibt dieses Lied auf*. Fs. O. Loretz, [red.] M. Dietrich, I. Kottsieper (AOAT 250), Münster 1998, s. 437-474.
- Kooij G. van der, *Aramaic Texts from Deir 'Allā* (DMOA 19), Leiden 1976.
- Kooij G. van der, *Deir 'Allā, Tell*, [w:] *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in Holy Land*, t. 1, [red.] E. Stern, New York i in. 1993, s. 338-342.
- Kottsieper, *Die Inschrift vom Tell Dan*, [w:] *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Ergänzungslieferung*, [red.] O. Kaiser, Gütersloh 2001, s. 176-179.
- Kubiak Z., Radożycki J. [red.], *Dawne dzieje Izraela*, Warszawa <sup>2</sup>1993.
- Kuhn K.G., *Balaam*, [w:] TWNT, t. 1, Stuttgart i in. 1990 (reprint), s. 521-523.
- Kuśmirek A., *Pięcioksiąg. Przekład interliniarny*, Warszawa 2003.
- Kuśmirek A., *Balaam i jego wyrocznie (Lb 22-24) w tradycji targumicznej* (RiSB 42), Warszawa 2011.
- Largement R., *Les oracles de Bileam et le mantique suméro-akkadienne*, [w:] *Memorial du cinquantenaire 1914-1964*, Paris 1964, s. 37-50.
- Lemański J., *Pięcioksiąg dzisiaj* (Studia Biblica 4), Kielce 2002.
- Lemański J., „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (*Am 5,14a*). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego* (SiR 31), t. 2, Szczecin 2012.
- Lemański J., *Księga Liczb jako końcowy etap w redagowaniu Pięcioksięgu*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2014), s. 125-161.
- Leuenerberger M., *Jhwhs Herkunft aus dem Süden. Archäologische Befunde – biblische Überlieferungen – historische Korrelationem*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 122 (2010), s. 1-19.
- Levine B.A., *Deir 'Allā*, [w:] *The Context of Scripture*, t. 2: *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, [red.] W.W. Hallo, Leiden, Boston 2003, s. 140-145.
- Lipiński E., *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics II* (OLA 57) 1994.
- Łach S., *Księga Liczb* (PŚST II/2), Poznań-Warszawa 1970.

- Margalit B., *Studies in NW Semitic Inscriptions. Part II: The 'Balaam' Inscription from Deir 'Alla (DPAT)*, „Ugarit-Forschungen” 26 (1994), s. 282-302.
- Milgrom J., *Numbers*. The JBS Torah Commentary, Philadelphia 1990.
- Millard A., *The Tell Dan Stele*, [w:] *The Context of Scripture*, t. 2: *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, [red.] W.W. Hallo, Leiden, Boston 2003, s. 161-162.
- Moore M.S., *The Balaam Traditions. Their Character and Development*, Atlanta 1990.
- Muchowski P., *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 2000.
- Müller H.P., *Die Funktion divinatorischen Redens und die Tierbezeichnungen der Inschrift von Tell Deir 'Alla*, [w:] *Aramaic Texts from Deir 'Alla*, [red.] J. Hoftijzer, G. van der Kooij (DMOA 19), Leiden 1976, s. 185-205.
- Müller H.-P., *Einige alttestamentliche Probleme zur aramäischen Inschrift von Dēr 'Allā*, „Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins” 94 (1978), s. 56-67.
- Mulzer M., *Jehu*, [w:] *Neues Bibel-Lexikon*, [red.] M. Görg, B. Lang, Zürich, t. 2, Düsseldorf 1995, s. 284.
- Naveh J., *The Date of the Deir 'Allā Inscription in Aramaic Script*, „Israel Exploration Journal” 17 (1967), s. 256-258.
- Nelson R.D., *Deuteronomy (OTL)*, Louisville, London 2002.
- Nielsen E., *Deuteronomium (KAT 1/6)*, Tübingen 1995.
- Nissinen M. [red.], *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East (SBL.WAW 12)*, Atlanta 2003.
- Noth M., *Das 4. Buch Mose. Numeri (ATD 7)*, Göttingen 1966.
- Paciorek A., *Testament Dwunastu Patriarchów*, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, [red.] R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 43-81.
- Parchem M., *Co właściwie wydarzyło się w Baal-Peor? Kilka uwag filologiczno-egzegetycznych na temat Lb 25,1-18*, [w:] *Pan moją mocą i pieśnią (Ps 118,14). Księga pamiątkowa ofiarowana T. Brzegowemu*, [red.] S. Hałas, P. Włodyga, Kraków 2006, s. 181-194.
- Peuch E., *Le Texte »ammonite« de Deir 'Alla: Les Admonitions de Balaam (première partie)*, [w:] *La Vie de la parole de l'Ancien au Nouveau Testament (offerts a Pierre Grelot)*, Paris 1987, s. 13-30.
- Popowski R., *Septuaginta*, Warszawa 2013.
- Rösel M., *Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde. Tradition und Rezeption der Bileamgestalt*, „Biblica” 80 (1999), s. 506-524.
- Rofé A., *The Book of Bileam*, Jerusalem 1981 (po hebrajsku).
- Rouillard H., *L'Anesse de Balaam*, „Revue Biblique” 87 (1980), s. 1-37, 211-224.
- Rouillard H., *La Péricope de Balaam (Nombres 22-24) (EtB.NS 4)*, Paris 1985.
- Schmidt L., *Die alttestamentlichen Bileamüberlieferung*, „Biblische Zeitschrift” 33 (1979), s. 234-261.
- Schmidt L., *Das 4. Buch Mose. Kapitel 10,11-36,13 (ATD 7,2)*, Göttingen 2004.
- Schmitt H.Ch., *Der heidnische Mantiker als eschatologische Jahweprophet. Zum Verständnis Bileams in der Endgestalt von Num 22-24*, [w:] *Wer ist wie du, Herr unter Göttern?* Fs. O. Keiser, [red.] I. Kottsieper, Göttingen 1994, s. 180-198.
- Schmitt H.Ch., *Der heidnische Mantiker von Num 22-24*, [w:] tenże, *Theologie in Prophetie und Pentateuch (BZAW 310)*, Berlin-New York 2001, s. 238-254.

- Schäfer P., *Bileam, II. Judentum*, [w:] TRE, t. VI (1980), s. 639-640.
- Schunck K.D., *Nehemia* (BK XXIII/2), Neukirchen-Vluyn 2003.
- Seebass H., *Bileam/Bileamsprüche*, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 1, [red.] H.D. Betz, Tübingen <sup>4</sup>1998, s. 1596-1598.
- Seebass H., *Numeri 22,2-36,13* (BK II/3), Neukirchen-Vluyn 2007.
- Seybold K., *Das Herrscherbild des Bileamorakels Num 24,15-19*, „Theologische Zeitschrift“ 29 (1973), s. 1-19.
- Sicre Diaz J.L., *Giousuè*, Roma 2004.
- Timm S., *Moab zwischen den Mächten. Studien zu historischen Denkmälern und Texten* (ÄAT 17), Wiesbaden 1989.
- Vermès G., *Deux Traditions sur Balaam. Nombres XII. 2-21 et ses interpretations mid-rashiques*, „Cahiers Sioniers“ 9 (1955), s. 289-302.
- Weippert M., *Der 'Bileam'-Inscription von Tell Dēr 'Allā und das Alte Testament*, [w:] *Jahwe und anderen Götter* (FAT 18), Tübingen 1997, s. 164-188.
- Wenning R., Zenger, E. *Heiligtum ohne Stadt – Stadt ohne Heiligtum? Anmerkungen zum archäologischen Befund des Tell Dēr 'Allā*, „Zeitschrift für Althebraistik“ 4 (1991), s. 171-193.
- Wevers J.W., *Notes on the Greek Text of Numbers* (SBL.SCSS 46), Atlanta 1998.