

„TAK OTO MACIE BŁOGOSŁAWIĆ IZRAELITOM”. BŁOGOSŁAWIENSTWO AARONOWE (LB 6,22–27), JEGO ŹRÓDŁA I ZNACZENIE

Wstęp

Tekst błogosławieństwa z Lb 6,22–27 pojawia się w liturgii słowa w pierwszym dniu nowego roku kalendarzowego. Od czasu Soboru Watykańskiego II stanowi też pierwsze z pięciu możliwych do wyboru uroczystych błogosławieństw na zakończenie Mszy Świętej okresu zwykłego. Dużą popularnością cieszył się on też w liturgii synagogalnej w judaizmie rabinicznym, jak i w kościołach reformowanych². Już choćby z tych względów warto zwrócić uwagę nie tylko na jego treść, ale i źródła, z jakich wyrasta, a przy tej okazji zarazem zrozumieć samą starotestamentalną ideę błogosławieństwa.

1. Pytanie o właściwy kontekst literacki Lb 6,22–27

Ujmując rzecz od strony krytycznoliterackiej, mamy do czynienia z fragmentem, który charakterystyki literackie wersetów otwierających (ww. 22–23) i zamykających (w. 27), studiowany fragment łączy z innymi tekstami kapłańskimi Pięcioksięgu. O błogosławieństwie udzielanym przez Aarona mowa była już wcześniej w Kpł 9,22–23, nie było tam jednak słów samego błogosławieństwa (Lb 6,24–26). Z kolei w swoim aktualnym kontekście błogosławieństwo Izraelitów zlecone Aaronowi i jego synom na pozór wydaje się pojawiać w dość przypadkowym miejscu. Niektórzy badacze uważali ten fragment za apendyks³ lub generalnie oceniali obecne usytuowanie jako niewłaściwe⁴. Sam kontekst także według niektórych badaczy jawił się jako swoista „rupiecarnia” (niem. *Rumpelkammer*)⁵ niepowiązanych ze sobą tekstów. Z takimi opiniami nie zgadza się jednak Horst Seebass⁶, który klasyfikuje zbiór tekstów z Lb 5–6 jako kwestie zarezerwowane kompetencjom kapłańskim. Jak sam zauważa, niektóre fragmenty nie do

¹ Ks. prof. dr hab. Janusz Lemański, Uniwersytet Szczeciński, Instytut Nauk Teologicznych; ORCID: 0000-0002-1512-997x, e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl.

² Klaus Seybold, „Aaronische Segen I. Altes Testament”; Martin Jacobs, „II. Antikes Judentum”; Don E. Saliers, „III. Liturgisch”, w: *Religion in Geschichte und in Gegenwart*, t. 1, red. H.D. Betz i inni (Tübingen: Mohr Siebeck, 41998) (dalej RGG⁴), 3–4.

³ Jacob Milgrom, *The JPS Torah Commentary* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990), 50.

⁴ Eryl W. Davies, *Numbers*, NCBC (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 67.

⁵ Klaus Seybold, *Der Segen und andere liturgische Worte aus der hebräischen Bibel* (Zürich: TVZ, 2004), 61.

⁶ Horst Seebass, *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, BK IV.I (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2012) 169; Horst Seebass, „Numeri als eigene Komposition”, w: *Torah and the Book of Numbers*, red. C. Frevel, T. Pola, A. Chart, FATII/62 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 87–108, zwł. 90–91.

końca mieszczą się w tym ogólnym przyporządkowaniu, ale mogą być późniejszymi glosami (Lb 5,5–10.11–31; 6,1–21). Jako całość Lb 1–10 zawiera wytyczne dotyczące przygotowań do wymarszu spod Synaju (Lb 1–4), a ten nie może się odbyć bez błogosławieństwa⁷. Won W. Lee⁸ zauważa z kolei, że w Lb 5–6 dominują kwestie utrzymania obozu (rozumianego na sposób militarny) w czystości rytualnej (*movement toward the Tabernacle*) i raz chodzi o wydalenie poza obóz (Lb 5,1–4), a raz o problemy rozstrzygane wewnątrz obozu (Lb 5,6–6,21). Samo błogosławieństwo postrzega tu jako ukończenie tego ruchu (*completion of the movement*). Thomas L. Brodie⁹ odkrywa tu z kolei charakterystyczny dla całej księgi model dyptychu (antytypycznego): od wypędzenia (Lb 5,1–4) do błogosławieństw (Lb 6,22–27).

2. Analiza egzegetyczna Lb 6,22–27

Tekst błogosławieństwa (ww. 24–26) wraz z obramowaniem (ww. 22–23.27) w wersji masoreckiej reprezentuje już jego formę zinstytucjonalizowaną. Jest ono zarezerwowane wyłącznie dla urzędu arcykapłana reprezentowanego tu formułą „powiedz Aaronowi i jego synom” (w. 23a). Nie jest jednak tajemnicą, że rytuał udzielania błogosławieństwa miał wcześniej bardziej prywatny, rodzinny wydźwięk (por. Rdz 27). W swoim oryginalnym zastosowaniu miało ono cechy rytuału przekazywania (pokoleniowej) siły życiowej. Dopiero z czasem zostało ono wprzęgnięte w ramy historii zbawienia, powiązane z funkcjami kapłańskim (szkoła deuteronomistyczna) i ostatecznie połączone ze sferą kultu oraz zarezerwowane dla najwyższego urzędu kapłańskiego (szkoła kapłańska i późniejsze redakcje)¹⁰. Świadectwem jego późniejszego praktykowania jest wypowiedź z Syr 50,20–21. Wynika z niej, że kapłan schodził od ołtarza na dół (inaczej niż w Lb 9,22, gdzie błogosławieństwo było udzielane jeszcze, gdy stał przy ołtarzu!) i udzielał błogosławieństwa (Syr 50,20d; por. Lb 6,22–23.24–26.27). Argument, że okoliczności w Syr 50,5–21 wskazują, że okazją było (jedynie!) święto *Jom Kippur*, jest jednak nieprzekonujący. Autorzy¹¹ takiej interpretacji wskazują, że po wygnaniu babilońskim nie wypowiedziano już imienia JHWH poza ceremonią związaną z tym dorocznym świętem. Niemniej nie mamy w tej kwestii żadnej pewności. Za-

⁷ Tak już Josef Scharbert, *Numeri*, NEB (Würzburg: Echter Verlag, 1992), 32.

⁸ Won W. Lee, „The Conceptual Coherence of Numbers 5,1–10,10”, w: *The Book of Leviticus and Numbers*, BETL 215 (Leuven: Peeters, 2008), 482–483.

⁹ Thomas L. Brodie, „The Literary Unity of Numbers. Nineteen Atonement-Centered Diptychs as One Key Element”, w: *The Book of Leviticus and Numbers*, BETL 215 (Leuven: Peeters, 2008), 462–463.

¹⁰ Na ten temat szerzej wraz z literaturą tematu Waldemar Chrostowski, „Błogosławieństwa i ich znaczenie w Starym Testamencie”, *Studia Włocławskie* 14 (2012): 51–67; Janusz Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 11,27–36,43, ekskurs 7: „Błogosławieństwo”*, NKB.ST I/2 (Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2014), 701–704. Z pozycji obcojęzycznych warto zwrócić uwagę na pozycję Martin Leuenberger, *Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zur ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen* (Zürich: TVZ, 2008), dostęp 13.05.2022, https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/93239/Leuenberger_003.pdf?segu.

¹¹ Patrick W. Skehan, Alexander A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, AB 39 (New York: Doubleday, 1986), 550–551.

równy Lb 6,22–23.27, jak i Syr 50,20–22 pozwalają jedynie sądzić, że wypowiedzenie imienia JHWH było po wygnaniu przywilejem samego tylko arcykapłana. Błogosławieństw udzielano jednak przy wielu różnych okazjach. Arcykapłan wznosił ręce nad ludem, przekazując mu tym gestem siłę życiową płynącą od Boga (por. Ps 129,8) w miejscu przez Niego wybranym dla swego imienia (por. Pwt 12,5). Zwykle zachodziło to podczas ofiary porannej. Ręce arcykapłana były wyciągane nad głowami ludu, palce były rozszerzone, a kciuki stykały się ze sobą¹². W ten sposób arcykapłan przyjmował rolę pośrednika, przez usta którego płynęła ożywcza siła udzielana wiernym przez JHWH¹³.

Już dość dawno zwrócono uwagę¹⁴ na fakt, że samo błogosławieństwo ma formę wzrastającą. W pierwszym jego zdaniu pojawiają się tylko trzy słowa, w drugim pięć, a w trzecim siedem. W każdej pierwszej części kolejnego wiersza jest wezwane JHWH do aktywności na rzecz swego ludu, a w każdej drugiej części wymieniane są oczekiwane aktywności na jego korzyść¹⁵. Można tę konstrukcję zrozumieć na dwa sposoby – albo jako zestawienie sześciu błogosławieństw (*waw copulativum*), albo w taki sposób, że druga część stanowi wypełnienie konkretną treścią pierwszej (*waw* wprowadza konsekwencje)¹⁶. Nie ma wątpliwości jednak, że autor biblijny zadbał tu o symetrię¹⁷. Sharon Keller¹⁸ podobną strukturę odkryła w egipskim tekście błogosławieństwa pochodzącym z pierwszego okresu przejściowego (2134–2040 przed Chr.). Tekst ma podobną tendencję wzrostową (3, 5, 7 słów) i trzywierszową strukturę.

2.1. Aron i jego synowie jako depozytariusze Bożego błogosławieństwa (Lb 6,22–23)

wajdabbēr JHWH 'el-mōšeh lē'mōr (w. 22)

dabbēr 'el-'ahārōn we'el-bānājw lē'mōr kōh tebārākū 'et-benê jisrā'el 'āmōr lāhem (w. 23)

¹² Tak opisuje to Seebass, *Numeri*. Kapitel 1,1–10,10, 174.

¹³ Burkard M. Zapff, *Jesus Sirach 25–51*, NEB (Würzburg: Echter Verlag, 2010), 383.

¹⁴ David N. Freedman, „The Aaronic Blessing”, w: *No Famine in the Land. Studies in Honor of J.L. McKenzie*, red. J.L. Flanagan i inni (Atlanta: Scholars Press, 1975), 35–48.

¹⁵ Patric D. Miller, „The Blessing of God. An Interpretation of Numbers 6,22–27”, *Interpretation* 29 (1975): 240–251, zwł. 243.

¹⁶ Davies, *Numbers*, 67.

¹⁷ Próbe jej zrekonstruowania porównaj: Seybold, *Der Segen*, 23–41; Rolf P. Knierim, George W. Coats, *Numbers*, FOTL IV (Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2005), 93. Na ten temat także: Angelika Berlejung, „Der gesegnete Mensch: Text und Kontext von Num 6,22–27 und des Silberamuletten von Ketef Hinnom”, w: *Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testament*, red. A. Berlejung, E. Henkel, HBS 53 (Freiburg im Breisgau: Herder, 2008), 37–62, zwł. 44.

¹⁸ Sharon R. Keller, „An Egyptian Analogue to the Priestly Blessing”, w: *Boundaries of the Ancient Near Eastern World. A Tribute to Cyrus H. Gordon*, red. M. Lubetski, C. Gottlieb, S. Keller (Sheffield: Academic Press, 1998), 338–345, zwł. 342.

„I rzekł JHWH do Mojżesza następujące słowa: Powiedz Aaronowi i jego synom, co następuje: «Tak będziecie błogosławić synom Izraela, mówiąc im»”.

Wspomnienie o Aaronie i jego synach oznacza, że mamy do czynienia z tekstem szkoły kapłańskiej powstałym jednak w późniejszej fazie jej rozwoju lub w środowisku post-P. Nawiązuje on do Kpł 9,23, dodając jednak tym razem treść wspomnianego w tamtej wypowiedzi błogosławieństwa¹⁹. Dla samego błogosławieństwa w obecnym miejscu kontekst, jakim w Lb 9 jest poświęcenie Namiotu Spotkania, jest już teraz jednak nieistotny²⁰. O wiele ważniejsze jest postrzeganie tego błogosławieństwa w świetle Lb 5,1–4 (czystość obozu) i generalnie w odniesieniu do wszystkich przepisów z Lb 1–4 (chodzi o jedne z pierwszych uzupełnień do PG). Przypisanie prawa do udzielania błogosławieństwa Aaronowi i jego synom to powiązanie go z najwyższą instancją w hierarchii kapłańskiej²¹. Wcześniej przywilej błogosławienia w ramach kultu przynależał się całej klasie kapłańskiej (por. 1 Sm 2,20: Eli podczas ofiary pokarmowej; Pwt 10,8: synowie Lewiego otrzymują przywilej błogosławienia ludu „do dziś”; podobnie w Pwt 21,5; por. też Ps 118,26; 134,3). Przypadki udzielania błogosławieństwa przez królów (2 Sm 6,18: Dawid; 1 Krl 8,14.55) zachodzą jedynie w wyjątkowych przypadkach i oznaczają przyjęcie przez nich prerogatyw kapłańskich²². Już jednak w Kpł 9,22–24 mowa jest tylko o Aaronie, a okazją wspomniane poświęcenie Namiotu Spotkania. Wtedy też Mojżesz wraz z Aaronem po raz pierwszy mogą wejść do jego wnętrza (por. Wj 40,34–35). Dla redaktora odpowiedzialnego za najwcześniejsze dodatki w PG, uważany często za starszy fragment Lb 6,24–26, łączy się jednak teraz z wymogami zachowania rytualnej czystości w całym obozie Izraela. Innymi słowy, aby Izrael był błogosławiony przez swego Boga (por. Lb, 6,27) za pośrednictwem reprezentującego go przed JHWH najwyższego kapłana (Lb 6,22–23), musi respektować rytualne zasady obowiązujące go, kiedy chce odczuć bliskość tegoż Boga.

Zwrot *kōh tebārākū* – „tak błogosławcie” stanowi wprowadzenie do słów, które mają zostać przytoczone. Partykuła *kōh* często zresztą wprowadza bezpośredni cytat²³. Nie dowiedziono, jak dotąd, żadnej pewnej etymologii dla słów „błogosławić” i „błogosławieństwo”. Możliwe jednak, że zarówno formy czasownikowe, jak i imiesłów *bārūk* pochodzą od rzeczownika *berākā*, który oznacza błogosławieństwo rozumiane jako konkretny dar. Więc błogosławienie lub bycie błogosławionym oznacza bycie obdarowanym konkretnymi owocami w życiu²⁴. Sam rdzeń czasownikowy *brk* – „piel”, zastosowany w obecnym wierszu, ma jednak szeroką gamę znaczeń, od „pozdrawiać”,

¹⁹ Philip J. Budd, *Numbers*, WBC 5 (Waco: Word Books, Publisher, 1984), 75.

²⁰ Konieczność interpretacji Lb 6,22–27 w łączności z Kpł 9 wskazuje m.in. Reinhard Achenbach, *Die Vollendung der Tora. Studien Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZAR 3 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2003), 511. Krytyczne uwagi do tej propozycji w Seebass, *Numeri. Kapitel 1, 1–10, 10*, 172.

²¹ Seybold, *Der Segen*, 61–62.

²² Walter Dietrich, *Samuel. 1 Samuel 27–2 Samuel 8*, BK VIII/3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 586.

²³ Baruch A. Levine, *Numbers 1–20*, AB 4 (New York: Doubleday, 1993), 227.

²⁴ Levine, *Numbers 1–20*, 227.

przez „życzyć szczęścia”, aż do „pożegnać się”. Z tego zakresu semantycznego wyraża potem sens słowa „błogosławić”, które jest wyrazem pełnego szczęścia²⁵. W wielu wypadkach kontekst sugeruje wtedy, że Bóg obdarza kogoś specjalną mocą, lub życzy się komuś, jeśli wypowiada to inny podmiot w Jego imieniu, takiej szczególnej mocy w realizacji swojego pragnienia szczęścia²⁶. Obramowanie słów błogosławieństwa (ww. 22–23.27) jednoznacznie wskazuje, że są one rodzajem modlitwy zanoszonej do Boga i w ten sposób człowiek pośredniczy w przekazywaniu boskiej mocy. Wykonywanie tego (wyłącznie!) przez ród Aarona usankcjonowane jest teraz przez usta Mojżesza (ww. 22.27)²⁷. Nieco zaskakująca jest forma *infinitivus absolutus* (w. 23b: *'āmôr*). Może być to jednak sposób na podkreślenie dostojności i odświętności słów, które za chwilę mają zostać wypowiedziane²⁸. Zdaniem Barucha Levine²⁹ ma on tu jednak walor *imperativus*, co według niego jest dość częstym zjawiskiem w Biblii hebrajskiej i epigrafice starohebrajskiej.

2.2 Błogosławieństwo dające siłę życia (ww. 24–26)

jebārekkā JHWH wejšmerekā (w. 24)

jā'ēr JHWH pānājw 'ēlejkā wihunnekā (w. 25)

jišsā' JHWH pānājw 'ēlejkā wejāsēm lekā šālôm (w. 26)

„Niech cię błogosławi JHWH i niech cię strzeże
Niech rozjaśni JHWH swą twarz ku tobie /nad tobą/ i niech cię obdarzy swą łaską
Niech JHWH podniesie swoje oblicze nad tobą i niech cię obdarzy pokojem”.

Ta część ma charakter poetycki³⁰ i przypisuje się ją do gatunku określanego mianem „błogosławieństwo”³¹. W wielu formach biblijnego błogosławieństwa stosuje się czasowniki rodzaju męskiego w liczbie pojedynczej (por. Pwt 7,13–14; 28,3–6). Niemniej jednak często stosuje się je też w drugiej osobie liczby mnogiej rodzaju męskiego (por. Pwt 1,1; Joz 23; 1 Sm 23,21). Znajdujemy wreszcie również przykłady mieszane (druga i trzecia osoba; por. Pwt 33,24–25 lub liczba pojedyncza i mnoga; por. Pwt 7,12–14). W nawiasie narracyjnym (ww. 22–23.27) stosuje się trzecią osobę męską w liczbie mnogiej, ale już w samym błogosławieństwie następuje zmiana na drugą osobę męską w liczbie pojedynczej. Zdaniem niektórych badaczy może to w istocie być sygnał, że

²⁵ C.A. Keller, G. Weihmeier, „brk segnen”, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 1, red. E. Jenni, C. Westermann (Gütersloh: Kaiser, ⁵1994) (dalej THAT), 353–376; Josef Scharbert, „brk”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 1, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren (Grand Rapids: Eerdmans, 1988) (dalej TDOT), 279–308.

²⁶ *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm (Warszawa: Vocatio, 2008) (dalej KBL), 151.

²⁷ Seebass, *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, 173.

²⁸ Seebass, *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, 174.

²⁹ Levine, *Numbers 1–20*, 227.

³⁰ Mark A. Awabdy, „The Holiness Composition of the Priestly Blessing”, *Biblica* 99, 1 (2018): 29.

³¹ Miller, „The Blessing of God. An Interpretation of Numbers 6,22–27”, 242.

błogosławieństwo w czasie jego inkorporacji do obecnego kontekstu miało już ustaloną formę³². Kolejne trzy wersety, jak już zauważono, są progresywnie dłuższe (3, 5, 7 słów). Sama liczba siedem w ostatnim z nich może symbolizować pełnię profitów płynących z błogosławieństwa. W takiej konstrukcji można dostrzec też chęć wyrażenia pewnej idei: „W ten sposób sprawia się wrażenie pewnego strumienia błogosławieństwa, które zaczyna się jak mała strużka, lecz potem rozkwita coraz mocniej”³³.

2.2.1. JHWH błogosławi i strzeże (w. 24)

Błogosławić (w. 24a) to tyle, co życzyć szczęścia i mieć nadzieję, że Bóg/JHWH je zapewni. Chodzi nie tylko o epizody, ale – zakładając, że mamy tu bardzo ogólne wprowadzenie – o całe życie (por. Rdz 28,15.20)³⁴. Możliwe, że pierwotnie mogło to mieć także wymiar apotropaiczny (Ps 91)³⁵. W Starym Testamencie jednak nie ma żadnych formuł i rytuałów, które skierowane byłyby przeciwko demonom. W zasadniczy sposób wyróżnia to religię Izraela od krajów ościennych, w których znajdujemy ogromną liczbę takich praktyk i zaklęć antydemonicznych³⁶. Rdzeń *šmr* – „strzec” jest stosowany w tekstach typowo kapłańskich (P) wyłącznie z ludźmi w roli podmiotu (strzegą jakiegoś obiektu). W tekstach klasyfikowanych jako przynależne do tzw. „szkoły świętości” (H) ta sytuacja radykalnie się zmienia³⁷. W kontekście Kpł 9,23–10,3 zauważyć można ponadto, że to kapłan błogosławi lud (Kpł 9,23–24), a obecność JHWH ma tu charakter określany mianem *tremendum* (JHWH „pożera” ofiarę). Tekst błogosławieństwa przenosi jednak teraz jego źródło na JHWH, który już nie przeraża, lecz strzeże. Zatem błogosławieństwo jest tu tożsame z ochroną. Ta zmiana – zdaniem Marka Awabdy³⁸ – charakteryzuje teksty H. To pierwszy znak, że błogosławieństwo mogło być uformowane w tym środowisku. Przykłady spoza Biblii³⁹ pozwalają sądzić, że wspomniana już propozycja, by widzieć tu dwa błogosławieństwa, a nie jedno, jest raczej błędna. Wiersz 24 należy więc interpretować jako jedną całość, w której wyraża się życzenie, aby Bóg okazał swe przychylne działanie wobec swego czciociela. Podobnie będzie w dwóch kolejnych wierszach.

³² Timothy R. Ashley, *The Book of Numbers*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1993) 150.

³³ Ashley, *The Book of Numbers*, 151.

³⁴ Seebass, *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, 175.

³⁵ Seebass, *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, 175.

³⁶ TUAT, t. II/2.3; TUAT NF, t. 4.

³⁷ Awabdy, „The Holiness Composition”, 41–42.

³⁸ Awabdy, „The Holiness Composition”, 42.

³⁹ Awabdy, „The Holiness Composition”, 41.

2.2.2. JHWH rozjaśnia oblicze i obdarza łaską (w. 25)

„Rozjaśnić swą twarz” (w. 25a) to zwrot będący figurą retoryczną. Opisuje życzliwość i przychyłność Boga wobec jego wyznawcy⁴⁰. Ta idea często pojawia się w tekstach ugaryckich i mezopotamskich, w których bóstwo (lub władca) udziela błogosławieństwa i pomocy swoim czcicielom⁴¹. Często znajdujemy ją również w Biblii hebrajskiej, w tekstach kultowych, zwłaszcza w psalmach (por. Ps 4,7; 31,17; 44,4; 67,2; 80,4.8.20; 89,16; 119,135; też Dn 9,17). W Ps 80 zwrot ten powtarzany jest jak refren. Psalmiści mogli w istocie sugerować się błogosławieństwem Aaronowym. Jak pisze autor komentarza do jednego z tych psalmów uważanych za interpretacyjną transformację błogosławieństwa Aaronowego⁴² (Ps 4,7): „Wiersz 7 wyraża zaufanie tej modlitwie [tj. błogosławieństwu Aarona – J. L.] o boską przychyłność, wspominając pamięć o łaskawości Boga w przeszłości”⁴³. W innym komentarzu czytamy z kolei: „W tym obrazie łączy się prastare przedstawienie boskiego wyroku [wydawanego] o poranku (por. w. 9) przy wstającym słońcu (bóg słońca Szamasz w Babilonii był bóstwem sprawiedliwości) z walczącym i wygrywającym Bogiem z Wj 17,15 (por. Jr 50,2) oraz z kapłańskim błogosławieństwem z Lb 6, w którym udzielana została oczekiwana aprobata”⁴⁴. Idea ta mogłaby więc mieć swoje korzenie w teofaniach świątynnych z okresu monarchii⁴⁵. Niemniej ten aspekt nie jest w obecnym kontekście taki oczywisty. Mędrzec Kohelet powiada, że także „mądrość człowieka rozjaśnia jego oblicze” (Koh 8,1). Można zatem powiedzieć bardziej dosadnie, że „jaśniejące/promieniujące/pogodne oblicze” wskazuje jedynie na pozytywną wewnętrzną dyspozycję i dobre intencje (por. Syr 13,25). W tekstach datowanych jako przed- lub post-P to antropomorficzne opisywanie relacji z Bogiem zarezerwowane jest wyłącznie Mojżeszowi (Wj 33,11; Pwt 34,10; por. jednak też Rdz 32,30). W tradycji deuteronomistycznej jednak również lud rozmawiał z Bogiem „twarzą w twarz” (Pwt 5,4–5.24–29). Ten idiom wyrażał tam intymność osobistego spotkania u stóp Horebu i jego wyjątkowość (por. potem Wj 3,6; 10,28; 33,20).

⁴⁰ Martin Noth, *Das vierte Buch Mose. Numeri*, ATD 7 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 54. Porównaj też Sverre Aalen, „’ôr”, w: TDOT, t. 1, 161.

⁴¹ Przykład znajdujemy m.in. na kamieniu granicznym (kudurru) z czasów panowania Nabû-Apla-iddina (CS, t. 2, 364–368). Władca błogosławi tu kapłanów z Sippar i zapewnia ich o swojej życzliwości oraz darach. Inny przykład z czasów panowania Nabu-na’id (VI w. przed Chr.): król modli się tu do bogini Gula słowami: „która zwraca swe oblicze ku mnie z jej jaśniejącym obliczem; ona wiernie patrzy na mnie i faktycznie sprawia, aby (Marduk!) okazał miłosierdzie”. Tłumaczenie za Hildegard Lewy, „The Babylonian Background of the Kay Kâûs Legend”, *Archiv Orientalni* 17, 2 (1949): 51–63. Przykłady z Ugarit porównaj: Anson Rayney, „Iru and asru in Ugaritic and the Land of Canaan”, *Journal of Near Eastern Studies* 26 (1967): 296–301.

⁴² Sugeruje to m.in. Michel A. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: University Press, 1985), 331.

⁴³ Allen P. Ross, *A Commentary on the Psalms. Volume 1 (1–4)* (Grand Rapids: Kregel Publications, 2011), 239.

⁴⁴ Dieter Böhler, *Psalmen 1–50*, HThKAT (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2021), 113.

⁴⁵ Tak Budd, *Numbers*, 76.

W obecnym miejscu chodzi o jednokierunkowość – okazanie przychylnego oblicza, czyli przychylnie zwrócenie uwagi na błogosławionego⁴⁶.

Obdarzanie łaską (w. 25b: *hnn qal*) to kolejny ważny temat w Biblii hebrajskiej⁴⁷. Czasownik (*hnn*), zwłaszcza w połączeniu z Bogiem jako podmiotem (41 razy), wyraża ideę życzliwości. Rzeczownik (*hēn*) najczęściej pojawia się w idiomatycznym zwrocie „znaleźć życzliwość w czyichś oczach” (na 69 razy 24 razy występuje z Bogiem w roli podmiotu). Przymiotnik „łaskawy” (*hannûn*) (13 razy wyłącznie w powiązaniu z Bogiem) określa Boga jako działającego na rzecz swego wyznawcy lub wyznawców. Często występuje w parze z *rahûm* – „miłosierny” (Wj 34,6)⁴⁸. W praktyce bycie łaskawym oznacza często danie konkretnych dóbr materialnych (Rdz 33,11).

2.2.3. JHWH podnosi oblicze i obdarza pokojem (w. 26)

„Podnieść twarz nad” często pojawia się w negatywnym kontekście, opisuje okazanie wrogości⁴⁹. Obecnie ma jednak sens „spojrzeć na kogoś życzliwie (por. Pwt 31,18; Ps 30,8; 44,25; 104,29)⁵⁰. Twarz, oblicze Boga symbolizuje Jego obecność i bliskość (por. Wj 33,16; Iz 63,9; Lm 4,16). Gdy Bóg ukrywa swoje oblicze, jest to oznaka Jego gniewu (por. Pwt 31,17–18; Ps 30,8; 104,29), a gdy je podnosi, to analogicznie oznacza to Jego życzliwość⁵¹.

Zwrot *šîm šālôm* – „obdarzyć pokojem” jest niezwykle rzadki w Biblii hebrajskiej (por. Ps 147,14). „Pokój” (*šālôm*) nie oznacza tu tylko braku konfliktów. Owszem, taki aspekt również mieści się w tym pojęciu, ale istotą rzeczywistości opisywanej tym słowem jest pełnia życia i dobrobyt. Owa pełnia życia w tym wypadku dotyczy wszystkich jego aspektów: materialnych, społecznych i religijnych (por. Pwt 28,2–14)⁵². Innymi słowy, chodzi o poczucie kompletności, stan dobrobytu, sukcesu na polu ekonomicznym, rodzinnym i społecznym, zdrowie i bezpieczeństwo. Rzadko jednak zdarza się, aby słowo to występowało razem z poprzedzającym go idiomem (por. 1 Sm 25,35). W tle tego zestawienia stoi jednak idea wstawiania się przed Bogiem w kulcie i organizowanie swego życia w zgodzie z boskimi wymaganiami. Status jednostki określany mianem *šālôm* określa tu zatem jej stan publiczno-prawny jako osoby błogosławionej przez Boga⁵³, a więc wiernie przy Nim stojącej.

⁴⁶ Przykłady podobnych zwrotów z tekstów akadyjskich, ugaryckich, egipskich podaje Awabdy, „The Holiness Composition”, 43.

⁴⁷ David N. Freedman, Jack R. Lundbom, „hānan”, w: TDOT, t. 5, 22–36.

⁴⁸ Terence E. Fretheim, „hnn”, w: NIDOTTE, t. 2, 203–206, zwł. 204–205.

⁴⁹ Seybold, *Der Segen*, 46–49.

⁵⁰ Mayer I. Gruber („The Many Faces of nasa’ panim, «lift up the face»”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 95 (1983): 252–260, cytat 253) pisze, że zwrot odnosi się do: „to an appearance of the countenance expressive of pleasure and affection, functionally equivalent to «smile»”.

⁵¹ Harry F. van Rooy, „pānîm”, w: NIDOTTE, t. 3, 637–640, zwł. 638–639.

⁵² Noth, *Das vierte Buch*, 54; Ashley, *The Book of Numbers*, 153. Interpretację Pwt 28,2–14 porównaj z Janusz Lemański, *Księga Powtórzonego Prawa*, PŚSiNT (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2022), 155–157.

⁵³ Friedhelm Hartenstein, „Die Angesicht JHWHs. Studien zur seinem höflichen und kultischen Bedeu-

2.3. Imię Boże „położone” na/nad Izraelem (Lb 6,27)

weśāmû 'et-šemî 'al-benê jisrā'ēl wa'ānî 'ābārākēm (w. 27)

„I będą wzywać moje imię nad Izraelem, a Ja będę ich błogosławił”.

Pod względem formalnym w. 27 nieco odstaje od ww. 22–23. Co prawda, wskazuje się w nim ponownie, że do udzielania błogosławieństwa wyznaczony jest ród Aarona (tak w. 23aBb), ale słownictwo jest jednak tym razem nieco inne⁵⁴. Drugą osobę liczby mnogiej zastępuje teraz trzecia osoba liczby mnogiej. Inna jest też treść, która wydaje się tym razem wyjaśniać sposób transmisji Bożego błogosławieństwa. Dotychczas można było odnieść wrażenie, że błogosławieństwo będzie skuteczne, gdy w przyszłości będzie je wypowiadał Aaron i jego synowie⁵⁵. Aaron jawi się teraz jedynie jako narzędzie Boga. Najpierw wyraża to idiom „położyć (*śîm*) moje imię nad”. Taki leksem nigdy nie jest stosowany w tekstach P w Kpł 1–16. Obficie natomiast pojawia się on na przestrzeni Kpł 18–24 (H)⁵⁶. Zatem H podważa tu kapłański ekskluzywizm w przystępie do Boga i transferuje ten przywilej na cały lud (por. Kpł 26,11–12 H)⁵⁷. Obecna wypowiedź stanowi jednak przede wszystkim potwierdzenie efektywności błogosławieństwa. Cały zwrot niezwykle rzadko pojawia się w Biblii hebrajskiej⁵⁸. Oznacza zarazem, że lud należy do JHWH i to On daje mu powodzenie. Zdaniem Horsta Seebassa⁵⁹ formuła ta przypomina tę z Pwt 6,4 i oznacza wzięcie w posiadanie narodu wybranego. Badacz ten widzi tu ponadto swoisty rodzaj objawienia imienia JHWH. Oznacza to, że Izraelici są całkowicie oddani swemu Bogu jako temu, kto gwarantuje im powodzenie w życiu codziennym. Zaimek *wa'ānî* w drugiej części wiersza jest zbędny z gramatycznego punktu widzenia, ale tu ma znaczenie emfaticzne⁶⁰. Wskazuje na JHWH jako źródło błogosławieństwa⁶¹. On i tylko On może urzeczywistnić słowa błogosławieństwa. Stąd forma trybu życzeniowego (*optativus*) wpisana w słowa błogosławieństwa (ww. 24–26) zostaje uzupełniona teraz o deklarację, że zrealizować te życzenia może tylko sam JHWH (w. 27b). Zaimek taki w odniesieniu do Boga nie

tungshintergrund in den Psalmen und Exodus 32–34”, FAT 55 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 182–198.

⁵⁴ Seebass, *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, 170–171.

⁵⁵ Seebass, *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, 175; Innocenzo Cardellini, *Numeri 1,1–10,10* (Milano: Paoline, 2013), 295.

⁵⁶ Awabdy, „The Holiness Composition”, 44: Kpł 18,21; 19,12 (bis); 20,3; 21,6; 22,2.32; 24,11; 24,16 (bis).

⁵⁷ Awabdy, „The Holiness Composition”, 45.

⁵⁸ KBL, t. II, 348: 2 Krl 21,4.7; porównaj: 2 Krm 22,7. P.A.H. de Boer, „Numeri 6,27”, *Vetus Testamentum* 32 (1982): 1–13.

⁵⁹ Seebass, *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, 171 ze wskazaniem na artykuł Horst Seebass, „YHWH's Name in the Aaronic Blessing (Num 6,22–27)”, w: *The Revelation of the Name of Yhwh to Moses. Perspectives from Judaism, the Pagan Greco-Roman World, and Early Christianity*, Themes in Biblical Narrative 9, red. G.H. van Kooten (Leiden: Brill, 2006), 37–54.

⁶⁰ GKC §§ 32b.135a.

⁶¹ Ashley, *The Book of Numbers*, 151.

pojawia się w tekstach P (Kpł 1–16.27), za to obficie występuje w H (Kpł 17–26)⁶². W nich również pojawia się podobna syntaksa, podobna do wypowiedzi z w. 27 (por. Kpł 20,3 H: *'ānî + cohortativus* rezultatu). Zatem możliwe, że ma rację Mark Awabdy⁶³, gdy pisze, że kapłan ze środowiska H zaadoptował formę błogosławieństwa znaną z tekstów akadyjskich, hetyckich i ugaryckich (głównie literatura epistolarna), suplementując i dokonując zarazem rewizji oraz ekspansji idei P (por. Kpł 9,22–230). Według tej nowej idei kapłani z rodu Aarona będą nadal wypowiadać słowa, ale gwarantem ich spełnienia pozostaje niezmiennie jedynie Bóg⁶⁴. To „położenie” imienia JHWH na Izraelu czy *nad* (*'al*) Izraelem odczytać można z jednej strony jak złożenie pieczęci (*na*) sygnalizującej prawo własności JHWH do tego narodu, a z drugiej jak rozłożenie nad nim parasola bezpieczeństwa (*nad*). Oczywiście, trzeba to postrzegać w szerszym kontekście. Pewność, że tak będzie, wiąże się z zachowaniem przez Izrael rytualnej czystości (por. Lb 5,1–4) czy, patrząc jeszcze szerzej, wszystkich zaleceń kapłańskich rozpisanych na przestrzeni od Kpł 1 do Lb 6. Można dostrzec w tej końcowej formule nawet pewien rodzaj odpowiednika „liturgii wejścia przez bramę” (por. Ps 15; 24,3–4)⁶⁵. Z tym że teraz – zgodnie ze wspomnianym już ideałem obecnym w koncepcji H – sanktuarium, do którego wkracza JHWH ze swoim błogosławieństwem, jest cały Izrael⁶⁶.

3. Kwestia źródeł i pochodzenie błogosławieństwa

Obecne obramowanie (ww. 22–23) słów błogosławieństwa (ww. 24–26) wskazuje, że redaktorzy, którzy umieścili je w obecnym kontekście, nie byli autorami tzw. kapłańskiego dokumentu podstawowego (P^G)⁶⁷, gdyż kompetencje w jego udzielaniu zarezerwowane są tu już nie lewitom–kapłanom (tak Pwt 10,8; 21,5) w ogólności, lecz jednej tylko grupie (synowie Aarona), a ściślej mówiąc, uformowanej po wygnaniu babilońskim funkcji arcykapłana. Język i słownictwo z ww. 22–23.27 nie mają cech typowych dla P. Jeśli już, to można go dostrzec jedynie w ww. 22–23a. Samo błogosławieństwo (ww. 24–26) odbija w sobie język psalmów (por. Ps 31,16–17.20–22; 41,4–5; 80,2–4; 89,13–14), ale i w nich nie znajdujemy takiego zestawienia jak w badanej powyżej

⁶² Awabdy, „The Holiness Composition”, 46–47.

⁶³ Awabdy, „The Holiness Composition”, 47.

⁶⁴ Seebass, *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, 171 ze wskazaniem na Hartenstein, „Die Angesicht”, który dostrzeżga w tle Audienzvorstellung.

⁶⁵ Seebass, *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, 171.

⁶⁶ W tle tej nowej idei dostrzec trzeba deuteronomistyczną koncepcję sanktuarium jako miejsca dla imienia JHWH; porównaj: Tryggve N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theology*, ConBOT 18 (Lund: Gleerup, 1982); Sandra L. Richter, *The Deuteronomistic History and the Name Theology. Lešakkēn šemô šām in the Bible and the Ancient Near East*, BZAW 318 (Berlin, New York: de Gruyter, 2002); Michael Hundley, „To Be or Not to Be. A Reexamination of Name Language in Deuteronomy and the Deuteronomistic History”, *Vetus Testamentum* 59 (2009): 533–553.

⁶⁷ Harald Samuel, *Vom Priestern zum Patriarchen. Levi und die Leviten im Alten Testament*, BZAW 448 (Berlin, Boston: de Gruyter, 2014), 149–200.

perykopie z Lb 6,22–27⁶⁸. W zrozumieniu tego, jak uformowała się aktualna forma błogosławieństwa, pomóc może z jednej strony porównanie go z dwoma amuletami znalezionymi w dolinie Hinnom koło Jerozolimy oraz z innymi hebrajskimi tekstami wcześniejszymi niż oba amulety, a z drugiej z tekstami podobnych błogosławieństw z Mezopotamii i Ugarit. Uwagę w końcu należy zwrócić również na liczne odniesienia biblijne, zwłaszcza te odnajdywane we wspomnianej Księdze Psalmów.

Mark Awabdy⁶⁹ zaproponował ostatnio cztery zasadnicze kryteria niezbędne – jego zdaniem – do właściwej oceny materiału porównawczego. Pierwszym jest podobieństwo niuansów syntaktycznych takich jak np. formuła „Niech cię bóstwo błogosławi”. Drugim ocena tego, czy te niuanse zachodzą wcześniej niż te użyte w błogosławieństwie Aaronowym. Kolejne, trzecie kryterium dotyczy zewnętrznych, poza-izraelskich paraleli. Tu Awabdy przywołuje zasadę, że muszą one pochodzić nie z kultury analogicznej, lecz homologicznej (bliskość geograficzna, językowa i czasowa)⁷⁰. Czwarte wreszcie kryterium, które przyjmuje ten badacz, zakłada, że tekst nie może nosić śladów egzegezy, która sugerowałaby jego zaadaptowanie.

3.1. Srebrne amulety z Ketef Hinnom

Na wstępie trzeba zaznaczyć znaczenie samego odkrycia dla badań nad datowaniem Lb 6,24–26. Wcześniej, zanim odkryto amulety z Ketef Hinnom, badacze oceniali słowa z Lb 6,24–26 jako antyczne⁷¹. Po ich odnalezieniu i ustaleniu datacji *terminus ante quem* wyznaczać zaczął jednak wiek VII przed Chr. Część badaczy uznała, że formuła z Lb 6,24–26 musi być młodsza niż datowanie samych amuletów i sugerowała kapłańską redakcję, dostrzegając ją jednak głównie w obramowaniu (Lb 6,22–23.27)⁷².

Dwa amulety, o których mowa, zostały znalezione podczas ekspedycji archeologicznej z roku 1979. Przewodniczył jej Gabriel Barkay. Chodzi o dwie niedużych rozmiarów srebrne rolki⁷³ znajdujące się obecnie w Muzeum Izraela. Pierwsza z nich (KH 1 nr 471/60) ma wymiary 2,25x1,1 cm (pierwotnie 9,7x2,7 cm), a druga (KH 2 nr 713/60) 1,15x0,55 cm (pierwotnie 3,9x1,11 cm)⁷⁴. Znajdowały się one w instalacji

⁶⁸ Seybold, *Der Segen*, 44–46; Hartenstein, „Die Angesicht”, 182–198.

⁶⁹ Awabdy, „The Holiness Composition”, 31–32.

⁷⁰ Tę zasadę podaje on za Jack M. Sasson, „About Mari and Bible”, *Revue d'Assyriologie* 92 (1998): 97–123.

⁷¹ Tak np. George Buchanan Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, ICC (Edinburg: T&T Clark, 1903), 71–72; Noth, *Das vierte Buch*, 53; Diether Kellermann, *Die Priesterschrift von Numeri 1,1 bis 10,10 literarkritisch und traditions-geschichtlich untersucht*, BZAW 120 (Berlin: de Gruyter, 1970), 95.

⁷² Tak np. Ferdinand Dexinger, „Die Funde von Gehinnom”, *Bibel und Liturgie* 86 (1986): 259–261.

⁷³ Fotografie obu artefaktów można znaleźć w Internecie po wpisaniu hasła: *Gabriel Barkay, Ketef Hinnom*.

⁷⁴ Tłumaczenie niemieckie w: Johannes Renz, Wolfgang Röllig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, t. 1 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995) (dalej HAE), 447–456; TUAT, t. II/6, 929; TUAT NF, t. 6, 311–314; tłumaczenie angielskie CS, t. 2, 219. *Hebrew Inscriptions. Texts from the Biblical*

grobowej odkrytej w okolicach dzisiejszego kościoła pw. św. Andrzeja. Taki typ amuletów (rolki metalowe lub papirusowe) jest dość dobrze znany na przestrzeni od VII do V w. przed Chr. w Egipcie. „W świecie” spopularyzowali je prawdopodobnie Fenicjanie. Te, o których mowa, to jedyne dwa egzemplarze z okolic Jerozolimy. Architektura grobowca (przedsionek + komora główna z pięcioma wnękami) wskazuje na okres żelaza IIC (VII/VI w. przed Chr.), ale artefakty w nim znalezione (około 1 tys.) pozwalają sądzić, że był on używany do I w. przed Chr. Pochowano tu w sumie około 95 osób. Interesujące nas amulety mają wygrawerowane starohebrajskim alfabetem fragmenty błogosławieństw. Elementy ikonograficzne są już nierozpoznawalne. Jednak ich forma porównywana jest z podobnymi artefaktami fenicko-punickimi (VI/V w. przed Chr.) i na tej podstawie określa się je mianem „amuletów tekstowych”. Przedmioty takie noszono na sobie prawdopodobnie dlatego, że symbolizowały one „obecność” Boga w życiu jego wyznawcy. Kwestia tego, czy miały one jakieś znaczenie pośmiertne, nie jest jasna. Oba amulety są nieco zużyte i noszą ślady noszenia ich za życia. Zatem nie można ich interpretować tylko w odniesieniu do sfery *post mortem*⁷⁵. Świadczą one zatem nie tyle o jakichś oczekiwaniach zmarłego/ej, ile o jego/jej pobożności za życia⁷⁶.

Gabriel Barkay początkowo oceniał czas pochodzenia obu artefaktów na VIII w. przed Chr. Ada Yardeni⁷⁷ po dokładniejszej analizie przesunęła datację na początek VI w. przed Chr. Inni badacze⁷⁸ z kolei proponują połowę VII w. przed Chr. lub nawet V w. przed Chr.⁷⁹ Przedmioty znalezione w grobowcu pochodzą z okresu od VI do I wieku przed Chr. Z faktu, że oba amulety zostały znalezione w górnej ich warstwie⁸⁰, nie można jednak wyciągać zbyt daleko idących wniosków. Decydujące może być tu rozstrzygnięcie natury ortograficznej. W KH 2 do wypowiedzi w liczbie mnogiej użyty został sufiks zaimkowy 3. osoby rodzaju męskiego liczby pojedynczej – jak wyżej. Stosowany był on w Judzie do VI w. przed Chr. jako tzw. *defective scripta*⁸¹.

Treść częściowo tylko zrekonstruowanych amuletów odzwierciedla wypowiedzi znane z Biblii (Pwt 7,9; Ne 1,5; Dn 9,4; Lb 6,24–26; por. KH 1; Ps 67,1–2; Syr 50,22–23; 1QS II,2–4; por. KH 2). KH 2 jest krótszy niż KH 1 i zawiera tylko fragment

Period of the Monarchy with Concordance, red. F.W. Dobbs-Allsopp, Jimmy Jack McBee Roberts, C. Hoon-Leong Seow; R.E. Whitaker (New Haven, London: Yale University Press, 2005), 263–275.

⁷⁵ TUAT NF, t. 6, 312 ze wskazaniem na Angelika Berlejung, „Ein Programm für Leben Theologische Wort und anthropologische Ort der Silberamulette von Ketef Hinnom”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 120 (2008): 204–230; Feliks Mathys, *Segenszeugnisse aus dem alten Israel Hinnom* (Zürich: TVZ, 2010), 94–95.

⁷⁶ Baruch A. Levine, *Numbers 1–20*, AB 4 (New York: Doubleday, 1993), 242; Seebass, *Numeri. Kapitel 1, 1–10, 10*, 173.

⁷⁷ Ada Yardeni, „Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem”, *Vetus Testamentum* 41 (1991): 180.

⁷⁸ Tak m.in. Dithelm Konrad w: TUAT, t. II/6, 929.

⁷⁹ Tak m.in. HAE, 447–448.

⁸⁰ Argument przywołany przez Berlejung, „Ein Programm für Leben Theologische Wort und anthropologische Ort der Silberamulette von Ketef Hinnom”.

⁸¹ TUAT NF, t. 6, 313 + przypis 36 z literaturą na ten temat.

podobny do Lb 6,24–25a.26b. Brak mu natomiast wprowadzenia informującego, że chodzi o błogosławieństwo kapłańskie oraz drugiej części z Lb 6,25b–26a.

Spójrzmy teraz na zrekonstruowany tekst obu amuletów⁸²:

KH 1

- (1) [xx]JHW[xx]
 - (2) [xxxxxxxx]
 - (3) [...w]ielk[i] Bóg?, który strzeże
 - (4) przymierza i
 - (5) łaska dla tych, którzy kocha[ją]
 - (6) [oni] i ci, którzy byli posłuszni
 - (7) [Jego nakazom...]
 - (8) (...) wieczność (...)
 - (9) [x] błogosławieństwo od każdej [pu]
 - (10) łapki i od złego
 - (11) któremu w nim jest odkupienie
 - (12) któremu JHWH
 - (13) [x] on prowadzi nas z powrotem, przywraca nam [to] lub: [jest] naszym odnowicielem [i]
 - (14) [Świ]atło (lub: [Sk]ała). Błogosławi
 - (15) ciebie JHWH [i]
 - (16) [On] strzeże ciebie. Niech
 - (17) objawi JHWH
 - (18) [swoje] obli(cze nad)
 - (19) tobą
- Dalej tekst jest przełamany i brak zakończenia.

KH 2

- (1') [dla NN, syn/córka...]
- (1) [NN] niech będzie/jest błogosławiony on/ona
- (2) przez JHW[H]
- (3) pomocnik i
- (4) przepędzający
- (5) [Z]łó. Niech cię błogosławi
- (6) JHWH, on
- (7) strzeże cię,
- (8) Niech rozpromieni JH
- (9) [W]H swe oblicze
- (10) [nad] tobą i za
- (11) gwarantuje pokój
- (12) [te]go

Reszta jest niemożliwa do odczytania.

⁸² Tłumaczenie za TUAT NF, t. 6, 313–314.

Badacze porównują kolejne rekonstrukcje tych tekstów z kapłańskim błogosławieństwem z Lb 6,24–26. Jak widać na przykładzie jednej z nowszych pośród nich, tekst na amuletach jest trudny do jednoznacznej rekonstrukcji. Jakies daleko idące wnioski można by wyciągać, mając do dyspozycji cały tekst. Wtedy być może dałoby się określić przeznaczenie i znaczenie tych amuletów⁸³. Ponadto nie mamy pewności, czy chodzi o jakąś uprzednią formę błogosławieństwa znanego potem jako błogosławieństwo Aarona, czy raczej o reminiscencję już istniejącej formuły podobnej do tej z Lb 6,24–26. W KH 1 wiersze 4–13, ogólnie rzecz ujmując, traktują o JHWH, który czuwa, strzeże i wybawia. Wiersze 14–17 są lepiej czytelne i mowa jest w nich o błogosławieństwie udzielanym przez JHWH, o strzeżeniu i rozpromienieniu nad wiernym/wierną Jego oblicza. W KH 2 pojawia się szczerkowo imię właściciela/ki: czyjegoś syna/córki (tylko formant *jahu*). Wiersze 5–12 zawierają już – o czym była mowa – tekst bliski masoreckiej wersji błogosławieństwa (Lb 6,24–25a.26b). W sumie więc na rolce pierwszej znaleźć można wypowiedzi bliskie Lb 6,24.25a, a na rolce drugiej słowa przypominające Lb 6,24.26. Na obu brak paraleli do w. 25b⁸⁴.

3.2. Inne hebrajskie inskrypcje

Archeologia dostarcza nam jeszcze inne dwa ważne przykłady tekstów w języku hebrajskim. Ich znaczenie wynika z faktu, że są starsze niż amulety z Ketef Hinnom. Mark Awabdy zauważa, że mają one formę epistolarną. Dla ich zrozumienia konieczne jest więc sięgnięcie do starszych przykładów. Jednym z nich jest list ugaryckiego skryby piszącego po akadyjsku⁸⁵. Sam Awabdy sądzi jednak, że o wiele bardziej prawdopodobny wpływ kulturowy na wspomniane teksty hebrajskie miały teksty hetyckie.

3.2.1. Kuntillet ‘Ajrud

Fragment przywołany przez Marka Awabdy nie jest jedynym tego rodzaju przykładem z Kuntillet ‘Ajrud (por. też Pitos 1 KAgr 9:8)⁸⁶. Niemniej tu wystarczy zacytować ten zaproponowany przez tego autora. Tekst pochodzi z tzw. Pithos B i jest fragmentem dawnego kupieckiego dzbana. Johannes Renz⁸⁷ pisze o nim: „ćwiczenie ucznia: wprowadzenie epistolarne z formułą pozdrowienia (formuła błogosławieństwa), alfabet, ćwiczenie słów”. Podobna kompilacja: ćwiczenia alfabetu + wprowadzenie epistolarnego

⁸³ Tak słusznie HAE, 448 i za nimi też Seebass, *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, 172.

⁸⁴ Seebass, *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, 172.

⁸⁵ Shlomo Izre’el, „The Amarna Letters from Canaan: Style, Phraseology, Idioms”, w: *Civilization of the Ancient Near East*, red. J. Sasson (Peabody: Hendrickson Publisher, 2000), 2411–2419, zwł. 2413–2416, dostęp 16.05.2022, <https://www.academia.edu/949670>.

⁸⁶ HAE, t. 2, 61.

⁸⁷ HAE, t. 1, 62. Podobnie ocenia ten tekst S. David Sperling, *Ve-Eileh Divrei David. Essays in Semitics. Hebrew Bible and History of Biblical Scholarship*, CHANE 33 (Leiden, Boston: Brill, 2017), 252.

znajduje się też w języku fenickim. Tekst ten stanowi dobrą analogię dla słów z Lb 6,24. Datowane jest na IX–VIII w. przed Chr. Czytamy tam⁸⁸:

Wypowiedź 'Amarjaw, powiedz memu panu: Niech ci się powodzi. Ja błogosławię cię poprzez JHWH (...) z Temanu i poprzez jego Aszerę. Niech On cię błogosławi i strzeże cię i (obyś) był z moim panem.

Tu nie kapłan, lecz tajemniczy 'Amarjaw wypowiada słowa błogosławieństwa, które władny jest wypełnić jednak tylko sam JHWH pod warunkiem, że osoba błogosławiona będzie przy nim trwała. Znajdujemy tu te same leksemy, syntaksy oraz imię JHWH, więc wszystko to, co pojawia się także w błogosławieństwie Aaronowym (por. zwł. w. 24).

3.2.2. Ostrakon: Prośba wdowy

Tekst⁸⁹ zawiera prośbę pewnej wdowy skierowaną do urzędnika w sprawie należnego jej dziedzictwa (linie 3–6), gdyż jej mąż zmarł i pozostawił ją bezdzietną (linie 2–3). Wstęp do tej prośby brzmi następująco:

Niech JHWH błogosławi cię pokojem (linie 1–2)

Tym razem słowa wspomnianej wdowy brzmią podobnie do słów z Lb 6,26.

Oba teksty świadczą o tym, że formy błogosławieństw, które zostały potem skumulowane w błogosławieństwie Aaronowym, były dość powszechnie używane w życiu codziennym, w tym także bardziej formalnie w listach (drugi przykład).

3.3. Teksty epistolarne

Mark Awabdy⁹⁰ słusznie sugeruje, że w obu wskazanych powyżej tekstach może odzwierciedlać się słownictwo i syntaksy znane z listów ugaryckich, hetyckich i akadyjskich. Jako przykład przytacza list niejakiego Takułlinu (ok. 1250 r. przed Chr.)⁹¹ wysłany z Ugarit. Skierowany był on do egipskiego wezyra stacjonującego w Afek. Błogosławieństwo pojawia się tu tuż po typowym epistolarnym wstępie:

Niech bogowie wielkiego króla, twego pana i bogowie kraju miasta–Ugarit błogosławią cię i niech cię strzegą.

W błogosławieństwie Aaronowym pojawia się ten sam styl, znany zresztą także z wielu innych starożytnych listów⁹². Zdaniem wspomnianego badacza nie powinno

⁸⁸ HAE, t. 1, 62 (KAgr 9:9); cytat i tłumaczenie za CS, t. 2, 172 fragment 2.47b (linie 1–10).

⁸⁹ CS, t. 3, 86.

⁹⁰ Awabdy, „The Holiness Composition”, 36.

⁹¹ CS, t. 3, 243.

⁹² Awabdy, „The Holiness Composition”, 36–38. Badacz ten wskazuje szereg przykładów porównując je z błogosławieństwem Aaronowym; porównaj: CS, t. 3, 45 (tekst 3.14).46 (tekst 3.15).48 (teksty 3.22 i 3.28).89 (tekst 3.45A).105 (tekst 3.45NN).111 (tekst 45 II).112 (tekst 3.45JJ).114 (teksty 3.45C.E.H.K i tekst 3.45W). 115 (teksty 3.45OO, 3.45PP).

być wątpliwości, że błogosławieństwo Aaronowe odzwierciedla tu typowe formy błogosławieństw (por. też KTU 5.9⁹³). Przeformułuje je jednak jahwistycznie (Lb 6,24) i poszerza (Lb 6,25–26). Z reguły bowiem tego rodzaju błogosławieństwa są dwuczęściowe (*bicolon*):

Niech bogowie opiekują się tobą dobrze
Niech cię oni strzegą.

W istocie w tekście biblijnym znajdujemy odpowiednik tzw. epistolarnego *praescriptio*: przesłanie X do Y + imperatyw „mów”⁹⁴. Transmisja przesłania nadawcy skierowanego do adresata jest tu jednak bardziej złożona: JHWH – Mojżesz – Aaron – Izrael (w. 23). Niemniej w świetle przebadanych przez siebie przykładów Mark Awabdy⁹⁵ stwierdza, że autor biblijnego błogosławieństwa zaadaptował formę boskiego błogosławieństwa znaną i powszechnie stosowaną w tekstach epistolarnych. Mógł ją zaczerpnąć zresztą z rodzimych wzorców (por. 2 Sm 11,14–15; 2 Krl 5,6; 10,2–3.6; 19,10–13; Iz 37,10–13; Jr 29,4–23.24–32; 2 Krn 2,3–10.11–15; 21,12–15; N 6,6–7,8). Na uwagę zasługują tu zwłaszcza najbliższe mu przykłady z okresu panowania perskiego (Ezd 9,9–16.17–26; 5,7–17; 7,12–26). Dla wyrażenia swoich nowych idei mógł więc on wykorzystać dobrze znane od wielu wieków w jego środowisku wzorce gatunkowe, w tym przypadku przede wszystkim elementy literatury epistolarniej.

3.4. Inne analogie językowe z Mezopotamii, Ugarit i Egiptu

Analogię do języka używanego w błogosławieństwie Aarona znaleźć można również w modlitwach zabezpieczających przed wpływem złych mocy (niem. *Beschwörungen*). Przykładem jest akadyjska modlitwa zanoszona za chorego króla⁹⁶:

Niech Ea uraduje się nad tobą.
Niech Damkira, bogini oceanu, oświeci cię swym obliczem.
Niech Marduk, wielki nadzorca Igigi (bogowie nieba), podniesie twoją głowę.

Jak łatwo zauważyć, autor biblijny, w odróżnieniu od swej mezopotamskiej paraleli, skupia wszystko na jednym tylko Bogu – JHWH. Precyzyjny odpowiednik dla hebrajskiego zwrotu *hě'îr pānîm* – „rozjaśnić twarz/oblicze” (Lb 6,24) stanowi akadyjska formuła *panî nummuru*. Chaim Cohen⁹⁷ przywołuje tu również pochodzący z XII w. przed Chr. napis z kamienia granicznego (*kudurru*), na którym znajduje się prośba, aby bóg Enki spojrział łaskawie na babilońskiego króla. Zwrot *nāsā' panîm 'el* – „zwrócić twarz ku” (Lb 6,26) ma z kolei kilka paralelnych do niego odpowiedni-

⁹³ *Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, KTU: second, enlarged edition, red. M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, ALASP 8 (Münster: Ugarit-Verlag, 1995), 491.

⁹⁴ „Przesłanie PGN, twego ojca”; porównaj: CS, t. 3, 115 (tekst 3.4500).

⁹⁵ Awabdy, „The Holiness Composition”, 38.

⁹⁶ Cytat za: Seybold, *Der Segen*, 37. Inny przykład też TUAT NF, t. 4, 71. Porównaj też Baruch Levine, *Numeri 1–20*, 236–237.

⁹⁷ Chaim Cohen, „The Priestly Benediction (Num 6,24–26) in the Light of Akkadian Parallels”, *Tel Aviv* 22 (1993): 228–238.

ków w języku akadyjskim: pani *nadānu* – „zwrócić twarz ku”, *rēša šuggû* – „podnieść głowę ku”, *panī suḥḥuru* – „obrócić twarz ku” i *rēša našû* o podobnym znaczeniu; *Aššur (...) epšēteja damqāti kēniš ippal isma élis libbašu kabattuš* – „Niech Aszur spojrzy przychylnie na moje pobożne uczynki i rozraduje jego serce, jego wątroba niech się rozjaśni”. Podobnie przykłady znaleźć można potem także w listach z Ugarit⁹⁸: *nr pnm* – „rozjaśnić twarz”, i we wspomnianym już egipskim liście⁹⁹ z pierwszego okresu przejściowego: *ḥsi.t ‘3t nfr ḥr n ntr ‘3im.k* – „Wielka bogini niech będzie pochwalona. Twarz wielkiego boga niech będzie łaskawa nad tobą”. Wszystkie te idiomy wyrażają ideę zwrócenia uwagi na kogoś¹⁰⁰.

Kolejne elementy błogosławieństwa Aaronowego, jak prośba, by „strzec” i „obdarzać pokojem” (Lb 6,24b.26b), także należą do zasobów retoryki starożytnego Bliżniego Wschodu i Mezopotamii. Znajdujemy je w wielu różnych rodzajach tekstów z tego regionu¹⁰¹. Jak było już wspomniane, ostatni zwrot *šim šālôm* jest rzadko stosowany przez autorów biblijnych. Jego ekwiwalentem może być jednak znana akadyjska formuła pojawiająca się znacznie częściej w ugaryckich tekstach epistolarnych: *ilānā ana šulmānī lišsurūka* – „niech cię bogowie strzegą dla twego dobrobytu”¹⁰². Podobne formuły do odnalezienia są potem także w aramejskich listach z okresu perskiego (V w. przed Chr.). W jednym z nich czytamy:

„I na twą korzyść zostanie ofiarowana modlitwa, aby bogowie obdarzyli cię pokojem (tj. dobrym samopoczuciem)”¹⁰³.

W tym wypadku aramejskie *šlm jšjmw lk* stanowi odpowiednik dla hebrajskiego *wejāsēm lekā šālôm* (Lb 6,26b). Można założyć, że w większości przypadków chodziło wcześniej o utarte formuły grzecznościowe, popularne i stosowane często w potocznym języku¹⁰⁴. Wraz z wykorzystaniem ich w kulcie nabrały one bardziej sformalizowanych form. Warto jeszcze raz przywołać w tym miejscu analogię egipską odkrytą przez Sharon Keller. Badaczka ta zwróciła uwagę na znajdującą się w niej formułę:

⁹⁸ Cohen, „The Priestly Benediction”, 232–236.

⁹⁹ Keller, „An Egyptian”, 338–345.

¹⁰⁰ Baruch Levine, *Numbers 1–20*, 236–237; Mark A. Awabdy, „The Holiness Composition”, 43. Przykład zastosowania ponownie znajdujemy na pochodzącym tym razem z IX w. przed Chr. kamieniu granicznym z imieniem króla Nabû-apla -iddina porównaj: CS, t. 2, 364–368, zwł. 367; Michael Fishbane, „Form and Reformulation of the Biblical Priestly Blessing”, *Journal of the American Oriental Society* 103 (1983): 115–121, zwł. 117.

¹⁰¹ Baruch Levine, *Numbers 1–20*, 237.

¹⁰² Anson F. Rainey, „The Scribe at Ugarit, His Position and Influence”, *Israel Academy of Arts and Sciences* 111, 4 (1968): 1–22. Przykłady też w: TUAT NF, t. 3, 273–279.

¹⁰³ Godfrey R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.* (Oxford: Clarendon Press, 1954), 35 list nr 13. Porównaj też TUAT NF, t. 3, 361 (recto 2).

¹⁰⁴ Rdz 43,29; Sdz 6,12; Rt 2,4; 1 Sm 17,37; 20,13; porównaj też 2 Sm 12,22. Przykłady i opinia podana za Baruch Levine, *Numbers 1–20*, 237. Sam Levine z kolei wskazuje na Moshe Greenberg, *Biblical Prose Prayer as a Window to the Popular Religion of Ancient Israel* (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1983).

„twarz wielkiego boga niech będzie nad tobą łaskawa”¹⁰⁵. Jej zdaniem można w tym zdaniu zauważyć połączenie dwóch wypowiedzi z Lb 6,25–26. Nawet jeśli nie brzmi ono dosłownie tak samo, to idee są w obu przypadkach w istocie tożsame.

Kolejne źródło analogii znaleźć można w onomastyce mezopotamskiej. Znamy wiele imion, w których taki życzeniowo-błogosławiący język znany z błogosławieństwa Aaronowego mógłby mieć swoje korzenie¹⁰⁶. Dla zwrotu *jebārekkā JHWH* (w. 24: „Niech cię błogosław JHWH”) taką analogię stanowi imię Kurul-Šamaš – „Šamaš pobłogosław”. Dla zwrotu *jā’ēr JHWH pānājw* (w. 25: „Niech JHWH rozjaśni/rozpromieni swe oblicze”) odpowiadają ugaryckie imię *jsjr* („On/El/ niech rozpromieni”) i jego hebrajskie warianty *’wrjh*, *nrjh* („Jah jest moim światłem”) oraz akadyjskie Nabu-unammir – „Nabu pozwolił się rozpromienić”. Słowom *wihunnekā* („Niech okaże łaskę”) odpowiada ugaryckie imię *Jhnb ‘l* („Baal niech będzie łaskawy”). Wreszcie końcowej formule *wejāsēm lekā šālôm* (w. 26b: „Niech cię obdarzy pokojem”) odpowiada akadyjskie imię *Lišim-ilim* – „Niech bóg ustanowi [prawo]”.

Wszystkie te analogie i ekwiwalenty wskazują na to, że słowa błogosławieństwa biblijnego sięgają swymi korzeniami głęboko w „międzynarodową”, religijną tradycję modlitewno-życzeniową, popularną zwłaszcza w tekstach epistolarnych. Ciekawe jest to, że zarówno w aramejskich, jak i egipskich błogosławieństwach nie ma odniesień do płodności¹⁰⁷, a więc tego aspektu, który często spotykamy w błogosławieństwach biblijnych. Jeremy D. Smolak¹⁰⁸, który przebadał nie tak dawno cały ten zasób analogii i ekwiwalentów pozabiblijnych, podsumowuje go w następujący sposób:

„Fakt, że błogosławieństwo zawiera zestaw leksemów i konstrukcji syntaktycznych znalezionych nie tylko w obrębie inskrypcji dedykacyjnych, ale także w obrębie formuł apotropaicznych, wyjaśnia jego znaczenie dla rytuałów apotropaicznych (...). Język błogosławieństwa styka się z konwencją języka stosowanego w rytuałach świątynnych w Lewancie epoki żelaza, zwłaszcza w gatunku błogosławieństw dedykacyjnych, ale również z konwencją prywatnych rytuałów apotropaicznych”¹⁰⁹.

Co zrobić jednak z faktem, że spora część formuł oraz idiomów podobnych do tych zastosowanych w błogosławieństwie Aaronowym jest do odnalezienia w literaturze epistolarnej? Mark Awabdy¹¹⁰ słusznie zauważa, że nie musi to oznaczać tego, iż to właśnie listy były źródłem inspiracji do uformowania tekstu biblijnego. Listy oraz stosowany w nich język często odzwierciedlają formuły stosowane w mowie potocznej (por. przykłady praktykowania błogosławieństwa w życiu codziennym w: Ps 128,5; 134,3; Jr 31,23; potem też Rdz 12,3; 18,18; 22,18; 26,4; 28,14; 48,20; Za 8,13). Niemniej nie można wykluczyć, że sam schemat, słownictwo i syntaksy mogły być jednak

¹⁰⁵ Keller, „An Egyptian”, 340.

¹⁰⁶ Seybold, *Der Segen*, 39; Seebass, *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, 174.

¹⁰⁷ Awabdy, „The Holiness Composition”, 29.

¹⁰⁸ Jeremy D. Smolak, *The Priestly Blessing in Inscription and Scripture. The Early History of Numbers 6,24–26* (Oxford: University Press, 2016).

¹⁰⁹ Smolak, *The Priestly*, 134.

¹¹⁰ Awabdy, „The Holiness Composition”, 30.

wykorzystane i stanowiąc adaptacyjne poszerzenie takich tekstów, których przykłady znajdujemy przecież także w epoce perskiej.

3.3. Źródła i reminiscencje biblijne

Lektura Ml 1,6–2,9 pozwala sądzić niektórym badaczom¹¹¹, że prorok, formułując swoje zarzuty wobec stanu kapłańskiego okresu drugiej świątyni, stworzył diatrybę stanowiącą „counterexample” dla błogosławieństwa Aaronowego. Z drugiej strony zwrócono również uwagę na liczne związki z grupą tzw. „psalmów wstępujących” (Ps 120–134). Choć precyzyjne powiązania nie zostały w tym wypadku szczegółowo wykazane, to same odniesienia są jednak na tyle jasne, by móc stwierdzić, że psalmy te powstały pod wpływem słów błogosławieństwa Aaronowego¹¹² albo przynajmniej odzwierciedlają powszechne idiomy znane w środowisku. Znajdujemy w nich bowiem słowa *bērēk* (Ps 128,5; 133,3; 134,3); *šāmar* (Ps 121); *hānan* (Ps 123; 130); *šālôm* (Ps 122,6–8; 125,2.5; 128,5–6; 133,1).

Jak już zostało to zauważone, tekst błogosławieństwa Aaronowego stanowi suplement do tekstów kapłańskich. Badacze wielokrotnie podkreślali już, że język, styl i idee tego tekstu odbiegają znacząco od typowych wypowiedzi przypisywanych tekstom P¹¹³. Opierając się na paralelach z psalmów i tekście z Ugarit (KTU 2.15: *nr pnm* – „rozjaśnić oblicze”¹¹⁴) Horst Seebass¹¹⁵ postuluje z kolei, by w tle błogosławieństwa widzieć królewską *Tempel-Audienz-Metaphorik*. Nie ma jednak wystarczających dowodów na to, że błogosławieństwo ma jakieś psalmiczne korzenie ani tym bardziej na to, że uformowane było pierwotnie jako błogosławieństwo świątynne¹¹⁶. Można w nim dostrzec, co prawda, podobieństwa do opisów kultowych teofanii JHWH¹¹⁷ i postulować, że chodzi o powygnaniową aktualizację Jego kultu¹¹⁸. Jednak terminologia zastosowana w błogosławieństwie ma o wiele szerszy zakres odniesień lingwistycznych do wielu innych tekstów. Mark Awabdy¹¹⁹ dowodzi, że autorem zarówno obramowania (ww. 22–23.27), jak i samego błogosławieństwa było powygnaniowe środowisko kapłańskie, określane dziś często jako „szkoła świętości” (H). Jak potem przekonująco wykazuje, mowa Boga w 1. os. z zastosowaniem emfatycznego zaimka *’ānî* (w. 27)

¹¹¹ Fishbane, „Form and Reformulation”, 115–121.

¹¹² Leon J. Liebreich, „The Songs of Ascent and the Priestly Blessing”, *Journal of Biblical Literature* 74 (1955): 33–36.

¹¹³ George Buchanan Gray (*A Critical*, 71) twierdził, że tekst ten przynależy do P i jednocześnie nie został napisany przez P. Jako taki stanowić miał on cytat jakiejś starszej formy tekstu np. z okresu monarchii.

¹¹⁴ *Cuneiform Alphabetic Texts*, 166.

¹¹⁵ Seebass, *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, 170.

¹¹⁶ Awabdy, „The Holiness Composition”, 39 ze wskazaniem na Kellermann, *Priesterschrift*, 95–96.

¹¹⁷ Kellermann, *Priesterschrift*, 98.

¹¹⁸ Achenbach, *Die Vollendung*, 515–520. Krytycznie o tym Seebass, *Numeri. Kapitel 1,1–10,10*, 170; Awabdy, „The Holiness Composition”, 39.

¹¹⁹ Awabdy, „The Holiness Composition”, 39–49. Ze wskazaniem na wielu innych badaczy podzielających te opinie porównaj przypis 55 z literaturą.

i słownictwo (+ idee) takie jak *pānājw* czy *jāsēm* nigdy nie pojawiają się w tekstach kapłańskich, za to obficie poświadczone są w tzw. „Kodeksie Świątości” (Kpł 17–26)¹²⁰. Zauważa w końcu¹²¹, że „H (tj. szkoła świętości) daje tu głos dla milczącego sanktuarium P” (Kpł 9,22 – Lb 6,24–26). Od dawna zresztą badacze zwracają uwagę na fakt, że aktywność H nie ograniczyła się do samego tylko „Kodeksu Świątości” (Kpł 17–26)¹²². Można się z tą tezą, dobrze zresztą osadzoną w zaproponowanej przez tego autora analizie, zgodzić. Niemniej trudno nie odnieść wrażenia, że jednak centralna część tekstu (Lb 6,24–26) robi wrażenie bycia nie tylko wkomponowaną w aktualny kontekst, ale także bycia skomentowaną przez późniejszego redaktora w ramach narracyjnych (Lb 6,22–23.27). Ślady interwencji autora H w tym tekście są tu, owszem, do przyjęcia. Nie musi to jednak oznaczać, że skomponował on cały tekst błogosławieństwa. Być może dokonał w nim jedynie kilku korekt lub, co wydaje się bardziej prawdopodobne, wyraził swoim stylem utarte formuły funkcjonujące już w obiegu.

Bibliografia

- Achenbach, Reinhard. *Die Vollendung der Tora. Studien Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*. BZAR 3. Wiesbaden: Harrassowitz, 2003.
- Ashley, Timothy R. *The Book of Numbers*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Awabdy, Mark A. „The Holiness Composition of the Priestly Blessing”. *Biblica* 99, 1 (2018): 29–49.
- Berlejung, Angelika. „Ein Programm für Leben. Theologische Wort und anthropologische Ort der Silberamulette von Ketef Hinnom”. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 120 (2008): 204–230.
- Berlejung, Angelika. „Der gesegnete Mensch: Text und Kontext von Num 6,22–27 und des Silberamuletten von Ketef Hinnom”. W: *Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testament*, red. A. Berlejung, E. Heckel, 37–62. HBS 53. Freiburg im Breisgau: Herder, 2008.
- Boer, P.A.H. de. „Numeri 6,27”. *Vetus Testamentum* 32 (1982): 1–13.
- Böhler, Dieter. *Psalmen 1–50*. HThKAT. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2021.
- Brodie, Thomas L. „The Literary Unity of Numbers. Nineteen Atonement-Centered Diptychs as One Key Element”. W: *The Book of Leviticus and Numbers*, 455–472. BETL 215. Leuven: Peeters, 2008.
- Budd, Philip J. *Numbers*. WBC 5. Waco: Word Books, Publisher, 1984.

¹²⁰ Mark Awabdy wskazuje jako źródło tych informacji monografię Israel Knohl, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School* (Minneapolis: Fortress, 1995; reprint Winona Lake: Eisenbrauns, 2007), 89.

¹²¹ Awabdy, „The Holiness Composition”, 40.

¹²² Jeffrey Stackert, „The Holiness Legislation and Its Pentateuchal Sources: Revision, Supplementation, and Replacement”, w: *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions*, red. S. Shectman, J.S. Baden, AThANT 95 (Zürich: ZTV, 2009), 187–201; Saul M. Olyan, „«Ihr sollt mir heilige Menschen sein». Der wahrscheinliche Einfluss von Exodus 22,30 auf spätere Heiligkeitsideologien”, w: *Wege der Freiheit. Zur Entstehung und Theologie des Exodusbuches. Beiträge eines Symposiums zum 70. Geburtstag von Rainer Albertz*, AThANT 104 (Zürich: ZTV, 2014), 167–173.

- Cardellini, Innocenzo. *Numeri 1,1–10,10*. Milano: Paoline, 2013.
- Chrostowski, Waldemar. „Błogosławieństwa i ich znaczenie w Starym Testamencie”. *Studia Włocławskie* 14 (2012): 51–67.
- Cohen, Chaim. „The Priestly Benediction (Num 6,24–26) in the Light of Akkadian Parallels”. *Tel Aviv* 22 (1993): 228–238.
- Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, red. M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín. KTU: second, enlarged edition. ALASP 8. Münster: Ugarit-Verlag, 1995.
- Davies, Eryl W. *Numbers*. NCBC. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Dietrich, Walter. *Samuel. 1 Samuel 27–2 Samuel 8*. BK VIII/3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- Dexinger, Ferdinand. „Die Funde von Gehinnom”. *Bibel und Liturgie* 86 (1986): 259–261.
- Driver, Godfrey R. *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.* Oxford: Clarendon Press, 1954.
- Fishbane, Michael. „Form and Reformulation of the Biblical Priestly Blessing”. *Journal of the American Oriental Society* 103 (1983): 115–121.
- Fishbane, Michel A. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: University Press, 1985.
- Freedman, David N. „The Aaronic Blessing”. W: *No Famine in the Land. Studies in Honor of J.L. McKenzie*, red. J.L. Flanagan i inni, 35–48. Atlanta: Scholars Press, 1975.
- Freedman, David N., Jack R. Lundbom. „ḥānan”. W: *Theological Dictionary of the Old Testament*. T. 5, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, 22–36. Grand Rapids: Eerdmans, 1986 = TDOT.
- Fretheim, Terence E. „hnn”. W: *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis*. T. 2, red. W.A. VanGemeren, 203–206. Carlisle: Paternoster Press, 1997 = NIDOTTE.
- Gesenius' Hebrew Grammar*, red. E. Kautzsch, A.E. Cowley. Oxford: Clarendon Press, 1910 = GKC.
- Gray, George Buchanan. *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*. ICC. Edinburg: T&T Clark, 1903.
- Greenberg, Moshe. *Biblical Prose Prayer as a Window to the Popular Religion of Ancient Israel*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1983.
- Gruber, Mayer I. „The Many Faces of nasa' panim, «lift up the face»”. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 95 (1983): 252–260.
- Hartenstein, Friedhelm. *Die Angesicht JHWHs. Studien zur seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und Exodus 32–34*. FAT 55. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Hebrew Inscriptions. Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance*, red. Dobbs-Allsopp, F.W. Roberts Jimmy Jack McBee, Seow Choon-Leong, R.E. Whitaker. New Haven, London: Yale University Press, 2005.
- Hundley, Michael. „To Be or Not to Be. A Reexamination of Name Language in Deuteronomy and the Deuteronomistic History”. *Vetus Testamentum* 59 (2009): 533–553.
- Izre'el, Shlomo. „The Amarna Letters from Canaan: Style, Phraseology, Idioms”. W: *Civilization of the Ancient Near East*, red. J. Sasson, 2411–2419. Peabody: Hendrickson Publishers, 2000. Dostęp 16.05.2022. <https://www.academia.edu/949670>.
- Keller, C.A., G. Weihmeier. „brk segnen”. W: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. T. 1, red. E. Jenni, C. Westermann, 353–376. Gütersloh: Kaiser, 1994 = THAT.

- Keller, Sharon R. „An Egyptian Analogue to the Priestly Blessing”. W: *Boundaries of the Ancient Near Eastern World. A Tribute to Cyrus H. Gordon*, red. M. Lubetski, C. Gottlieb, S. Keller, 338–345. Sheffield: Academic Press, 1998.
- Kellermann, Diether. *Die Priesterschrift von Numeri 1,1 bis 10,10 literarkritisch und traditionsgehistorisch untersucht*. BZAW 120. Berlin: de Gruyter, 1970; reprint 2019.
- Knierim, Rolf P., George W. Coats. *Numbers*. FOTL IV. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2005.
- Knohl, Israel. *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*. Minneapolis: Fortress, 1995; reprint Winona Lake: Eisenbrauns, 2007.
- Lee, Won W. „The Conceptual Coherence of Numbers 5,1–10,10”. W: *The Book of Leviticus and Numbers*. BETL 215, 473–489. Leuven: Peeters, 2008.
- Lemański, Janusz. *Księga Rodzaju rozdziały 11,2–36,43. Ekskurs 7: „Błogosławieństwo”*. NKB.ST I/2, 701–704. Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2014.
- Lemański, Janusz. *Księga Powtórzonego Prawa*. PŚSiNT. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2022.
- Leuenberger, Martin. *Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zur ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen*. Zürich: TVZ, 2008. Dostęp 13.05.2022. https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/93239/Leuenberger_003.pdf?segu.
- Levine, Baruch A. *Numbers 1–20*. AB 4. New York: Doubleday, 1993.
- Liebreich, Leon J. „The Songs of Ascent and the Priestly Blessing”. *Journal of Biblical Literature* 74 (1955): 33–36.
- Lewy, Hildegard. „The Babylonian Background of the Kay Kâûs Legend”. *Archiv Orientalni* 17, 2 (1949): 28–109.
- Mathys, Feliks. *Segenszeugnisse aus dem alten Israel Hinnom*. Zürich: TVZ, 2010.
- Mettinger, Tryggve N.D. *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theology*. ConBOT 18. Lund: Gleerup, 1982.
- Milgrom, Jacob. *The JPS Torah Commentary*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990.
- Miller, Patric D. „The Blessing of God. An Interpretation of Numbers 6,22–27”. *Interpretation* 29 (1975): 240–251.
- Noth, Martin. *Das vierte Buch Mose. Numeri*. ATD 7. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- Olyan, Saul M. „«Ihr sollt mir heilige Menschen sein». Der wahrscheinliche Einfluss von Exodus 22,30 auf spätere Heiligkeitsideologien”. W: *Wege der Freiheit. Zur Entstehung und Theologie des Exodusbuches. Beiträge eines Symposiums zum 70. Geburtstag von Rainer Albertz*. AThANT 104, 167–173. Zürich: ZTV, 2014.
- Rayney, Anson F. „Iru and asru in Ugaritic and the Land of Canaan”. *Journal of Near Eastern Studies* 26 (1967): 296–301.
- Rainey, Anson F. „The Scribe at Ugarit, His Position and Influence”. *Israel Academy of Arts and Sciences* 111, 4 (1968): 1–22.
- Renz, Johannes, Wolfgang Röllig. *Handbuch der althebräischen Epigraphik*. T. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995 = HAE.
- Richter, Sandra L. *The Deuteronomistic History and the Name Theology. Lešakkēn šemô šām in the Bible and the Ancient Near East*. BZAW 318. Berlin, New York: de Gruyter, 2002.
- Ross, Allen P. *A Commentary on the Psalms. Volume I (1–4)*. Grand Rapids: Kregel Publications, 2011.
- Rooy, Harry F. van. „pānīm”. W: *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis*. T. 3, red. W.A. VanGemeren, 637–640. Carlisle: Paternoster Press 1997 = NIDOTTE.

- Samuel, Harald. *Vom Priestern zum Patriarchen. Levi und die Leviten im Alten Testament*. BZAW 448. Berlin, Boston: de Gruyter, 2014.
- Sasson, Jack M. „About Mari and Bible”. *Revue d'Assyriologie* 92 (1998): 97–123.
- Scharbert, Josef. „brk”. W: *Theological Dictionary of the Old Testament*. T. 1, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, 279–308. Grand Rapids: Eerdmans, 1988 = TDOT.
- Scharbert, Josef. *Numeri*. NEB. Würzburg: Echter Verlag, 1992.
- Seebass, Horst. „YHWH's Name in the Aaronic Blessing (Num 6,22–27)”. W: *The Revelation of the Name of Yhwh to Moses. Perspectives from Judaism, the Pagan Greco-Roman World, and Early Christianity*, red. G.H. van Kooten. Themes in Biblical Narrative 9, 37–54. Leiden: Brill, 2006.
- Seebass, Horst. *Numeri*. Kapitel 1,1–10,10. BK IV.I. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2012.
- Seebass, Horst. „Numeri als eigene Komposition”. W: *Torah and the Book of Numbers*, red. C. Frevel, T. Pola, A. Schart. FAT II/62, 87–108. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Seybold, Klaus. „Aaronische Segen I. Altes Testament”; Martin Jacobs, „II. Antikes Judentum”; Don E. Saliers, „III. Liturgisch”. W: *Religion in Geschichte und in Gegenwart*, red. H.D. Betz i inni. T. 1, 3–4. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998 = RGG⁴.
- Seybold, Klaus. *Der Segen und andere liturgische Worte aus der hebräischen Bibel*. Zürich: TVZ, 2004.
- Skehan, Patrick W., Alexander A. Di Lella. *Di Lella. The Wisdom of Ben Sira*. AB 39. New York: Doubleday, 1986.
- Smolak, Jeremy D. *The Priestly Blessing in Inscription and Scripture. The Early History of Numbers 6,24–26*. Oxford: University Press, 2016.
- Sperling, S. David. *Ve-Eileh Divrei David. Essays in Semitics. Hebrew Bible and History of Biblical Scholarship*. CHANE 33. Leiden, Boston: Brill, 2017.
- Stackert, Jeffrey. „The Holiness Legislation and Its Pentateuchal Sources: Revision, Supplementation, and Replacement”. W: *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions*, red. S. Shectman, J.S. Baden, AThANT 95, 187–201. Zürich: ZTV, 2009.
- Sverre, Aalen. „'ôr”. W: *Theological Dictionary of the Old Testament*. T. 1, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, 147–267. Grand Rapids: Eerdmans, 1990 = TDOT.
- Texte aus der Umwelt des Alten Testament*, red. O. Kaiser. T. II/2.3: Rituale und Beschwörungen II. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus 1988 = TUAT.
- Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. T. II/6: Lieder und Gebete. Gütersloh: Gerd Mohn 1991 = TUAT.
- Texte aus der Umwelt des Alten Testament. Neue Folge*. T. 3: *Briefe*, red. B. Janowski, G. Wilhelm. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus 2006 = TUAT NF.
- Texte aus der Umwelt des Alten Testament. Neue Folge*. T. 4, red. B. Janowski, G. Wilhelm. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2008 = TUAT NF.
- Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge*. T. 6: *Grab-, Sarg-, Ban- and Votivinschriften*, red. B. Janowski, D. Schwemer. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2011 = TUAT NF.
- The Context of Scripture*. T. 2: *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, red. W.W. Hallo. Leiden, Boston: Brill, 2003 = CS.
- The Context of Scripture*. T. 3: *Archival Documents from Biblical World*, red. W.W. Hallo. Leiden, Boston: Brill, 2003 = CS.

Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm. T. 1–2. Warszawa: Vocatio, 2008 = KBL.
Yardeni, Ada. „Remarks on the Priestly Blessing on Two Ancient Amulets from Jerusalem”. *Vetus Testamentum* 41 (1991): 176–185.
Zapff, Burkard M. *Jesus Sirach 25–51*. NEB. Würzburg: Echter Verlag, 2010.

Streszczenie

Lb 6,22–27 to kompozycja (post)kapłańska. Badacze traktowali jednak samo błogosławieństwo (Lb 6,24–26) jako tekst zapożyczony z innego, starszego źródła. W istocie znaleźć w nim można szereg analogii do tekstów z Mezopotamii, Ugarit, a nawet z Egiptu i literatury hetyckiej. Dotyczy to zwłaszcza literatury epistolarnej. Niemniej zastosowane w nim idiomy i zwroty mogą pochodzić także z rodzimej tradycji. Z jednej strony nie zmienia to faktu, że ta rodzima tradycja mogła być dziedzictwem kulturowym przejętym po tych starożytnych cywilizacjach, a z drugiej tekst nosi wyraźne ślady kompozycji z okresu perskiego. W artykule przyjęta jest teza Marka Awabdy’*sa*, że tekst mógł być skomponowany przez tzw. szkołę świętości, korygującą kapłański ekskluzywizm w bezpośrednim przystępie do Boga, ale nie wyklucza się, że część błogosławieństwa mogła być jednak skomponowana wcześniej i stosowana w życiu codziennym.

Słowa kluczowe: błogosławieństwo, Aaron, szkoła świętości, literatura epistolarna

Abstract

“THUS I SHOW YOU ARE TO BLESS THE ISRAELITES”. AARON’S BLESSING (NUM 6:22–27), ITS SOURCES AND MEANING

Num 6:22–27 is a (post)priestly composition. Scholars, however, treated the blessing itself (Num 6:24–26) as a text borrowed from another, older source. In fact, one can find a number of analogies to the texts from Mesopotamia, Ugarit and even from Egypt and Hittite literature. This is especially true of epistolary texts. Nevertheless, the idioms and phrases used in it may also come from the native tradition. On the one hand, it does not change the fact that this native tradition could have been a cultural heritage taken over from those older civilizations, but on the other hand, the text shows clear traces of compositions from the Persian period. Mark Awabdy’s thesis is adopted in the article, namely, that the text could have been composed by the so-called Holiness School, which corrects priestly exclusivism, in direct access to God, but it is also possible that a part of the blessing could have been composed earlier and used in everyday life.

Keywords: blessing, Aaron, Holiness School, epistolary texts