QUMRAN

POMIĘDZY STARYM A NOWYM
TESTAMENTEM

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Instytut Nauk Biblijnych

ANALECTA BIBLICA LUBLINENSIA
II

REDAKTOR NACZELNY
Krzysztof Mielcarek

CZŁONKOWIE REDAKCJI
ks. Dariusz Dziadosz, ks. Henryk Drawnel SDB,
ks. Stanisław Harężga, o. Andrzej Kiejza OFMCap, ks. Antoni Paciorek,
ks. Wojciech Pikor, ks. Andrzej Piwowar, ks. Waldemar Rakocy CM,
Urszula Szwarc, ks. Stefan Szymik MSF, ks. Antoni Tronina,
ks. Henryk Witczyk, ks. Mirosław Wróbel

WYDAWNICTWO
KUL

QUMRAN

POMIĘDZY STARYM A NOWYM TESTAMENTEM

Redakcja
Henryk Drawnel SDB, ks. Andrzej Piwowar

Wydawnictwo KUL
Lublin 2009

Recenzent
ks. prof. dr hab. Waldemar Rakocy CM

Opracowanie redakcyjne
Bogusława Wójcikowska

Opracowanie komputerowe
Zbigniew J. Słowiński

Projekt okładki i stron tytułowych
Agnieszka Gawryszuk

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2009

ISBN 978-83-7363-797-9

Wydawnictwo KUL
ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin
tel. 0-81 740-93-40, fax 0-81 740-93-50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl
http:// wydawnictwo.kul.edu.pl

Druk i oprawa
elpil
ul. Artyleryjska 11
08-110 Siedlce
e-mail: info@elpil.com.pl

Wprowadzenie

W 2007 r. przypadła sześćdziesiąta rocznica pierwszych znalezisk manuskryptów na Pustyni Judzkiej. Wiosną 1947 r. dwóch Beduinów z plemienia Taʿâmireh pasło owce w okolicy starożytnych ruin, nazywanych przez Arabów Ḥirbet Qumrân, położonych u północno-zachodnich wybrzeży Morza Martwego. W jednej z grot znaleźli oni kilka zwojów ukrytych w glinianych dzbanach, po czym zanieśli je do handlarza starożytnościami w Betlejem, Ḥalîla Iskandar Šahîna. Manuskrypty trafiły ostatecznie do monofizyckiego klasztoru syryjskiego św. Marka w Jerozolimie, a Beduini rozpoczęli dalsze poszukiwania starożytnych tekstów na Pustyni Judzkiej, które przyniosły nadspodziewanie pozytywne rezultaty. Jesienią 1947 r. Beduini wraz z lokalnymi antykwariuszami zaczęli szukać kontaktów z różnymi szkołami biblijnymi w Jerozolimie, pragnąc sprzedać swoje znaleziska po rozsądnej cenie. Pierwszą osobą która rozpoznała starożytność manuskryptów oraz ich prawdopodobne pochodzenie esseńskie, był E.L. Sukenik, profesor Uniwersytetu Hebrajskiego. Przy jego pośrednictwie w grudniu 1947 r. Uniwersytet Hebrajski zakupił pierwsze zwoje tekstów z Qumran. Po zakończeniu wojny arabsko-izraelskiej, która wybuchła w 1948 r., rozpoczęła się systematyczna eksploracja archeologiczna grot qumrańskich oraz Pustyni Judzkiej. Odkrycia manuskryptów prawie wszystkich ksiąg Starego Testamentu, apokryfów Starego Testamentu, oraz wielu nieznanych dzieł literatury esseńskiej i apokryficznej rzuciły nowe światło na wszystkie dziedziny studiów biblijnych, historycznych i filologicznych okresu Drugiej Świątyni w starożytnym Izraelu. Jedenaście grot zawierających manuskrypty zostało odkrytych w niewielkiej odległości od starożytnych ruin, nazywanych po arabsku Khirbet Qumran. Ponadto dodatkowe manuskrypty biblijne i pozabiblijne zostały znalezione na Masadzie, w Wadi Murabbaat, Nahal Hever, Nahal Seelim oraz w Wadi ed-Daliyeh w Samarii. Praca nad porządkowaniem znalezionych fragmentów została wykonana w latach pięćdziesiątych XX w. przez międzynarodową grupę naukowców pod kierownictwem wybitnego biblisty i archeologa ojca Rolanda de Vaux OP. Jakkolwiek publikacja pierwszych manuskryptów z Qumran rozpoczęła się niemal natychmiast po ich znalezieniu, wydanie wszystkich zwojów trwa do dzisiaj i jest już prawie zakończone. Wszystkie manuskrypty są publikowane w oficjalnej serii wydawniczej *Discoveries in the Judaean Desert*, wydawanej przez Oxford University Press.

Badania archeologiczne w Qumran oraz pierwsza analiza większości manuskryptów z Pustyni Judzkiej zostały przeprowadzone przez katolicką szkołę biblijną w Jerozolimie École Biblique et Archéologique Française. W 1952 r. do międzynarodowej i międzywyznaniowej grupy naukowców studiujących i publikujących teksty qumrańskie dołączył ks. Józef Milik, który dzięki wielkim talentom filologicznym oraz paleograficznym, olbrzymiej pracowitości i genialnej intuicji odcisnął niezatarte piętno na studiach qumrańskich. Prof. Milik zmarł w Paryżu 6 stycznia 2006 r.

Konferencja naukowa z okazji 60-lecia odkryć w Qumran, zorganizowana w Lublinie przez Instytut Nauk Biblijnych KUL oraz Dzieło Biblijne w dniach 25-27 października 2007 r. dedykowana była pamięci tego wybitnego polskiego naukowca, który rozpoczął studium Pisma Świętego oraz języków semickich właśnie na Wydziale Teologicznym KUL w 1944 r. Wykład inauguracyjny wygłosił światowej sławy znawca tekstów z Qumran i paleografii języków semickich ks. prof. Émile Puech, wykładający w École Biblique et Archéologique Française w Jerozolimie, profesor Centre National de la Recherche Scientifique w Paryżu, autor trzech tomów z tekstami z Qumran w serii *Discoveries in the Judaean Desert*. Obok prof. Puecha wystąpił prof. Florentyno García Martínez z Uniwersytetu w Groningen i Leuven, jeden z najwybitniejszych znawców tekstów z Qumran, główny redaktor czasopism *Revue de Qumran* oraz *Journal for the Study of Judaism*. W konferencji wzięli ponadto udział profesorowie i wykładowcy z Instytutu Nauk Biblijnych KUL oraz naukowcy z innych ośrodków naukowych w Polsce, Ukrainie i Słowacji.

Obecna publikacja zawiera teksty referatów wygłoszonych w czasie konferencji. Stanowi ona przyczynek do obszernej literatury qumranologicznej, która obejmuje wszystkie dziedziny studiów historycznych, filologicznych i teologicznych, powiązanych zarówno ze Starym, jak i Nowym Testamentem. Pierwsza część publikacji poświęcona jest analizie relacji pomiędzy Starym Testamentem a tekstami z Qumran. Ewa Zając omawia teksty traktujące narodziny Noego w tradycji biblijnej (Rdz 5,28-29) oraz literaturze apokryficznej (1QapGen I,22-V, 1Hen 106-107, 4Q534). Podczas gdy Stary Testament podkreśla wyjątkową sprawiedliwość i nieskazitelność Noego (Rdz 6-9; Ez 14,14), literatura pozabiblijna usiłuje w sposób sugestywny odpowiedzieć na podstawowe pytanie o jego pochodzenie oraz o rolę, jaką odegrał w historii potopu. Przedstawiony jest on jako cudowne dziecko, które posiada niebywałe zdolności oraz nieziemski wygląd, stąd duże wątpliwości jego ojca Lamecha co do ojcostwa.

Ks. Dariusz Dziadosz przedstawia specyfikę qumrańskiej wersji Ksiąg Samuela (4Qsam^{a}) w relacji do Tekstu Masoreckiego oraz Septuaginty poprzez analizę porównawczą najbardziej reprezentatywnych dla biblijnej krytyki tekstu fragmentów Ksiąg Samuela, to znaczy tych passusów, w których wersja qumrańska zasadniczo różni się od znanych dotychczas świadków tekstu natchnionego sprzed 1947 r. – wersji masoreckiej oraz greckiej wersji Septuaginty.

Ks. Antoni Tronina koncentruje swą uwagę na tekście Księgi Hioba w świetle rękopisów z Qumran, gdzie znaleziono cztery fragmentaryczne rękopisy tego dzieła w języku hebrajskim oraz dwa w przekładzie aramejskim. Wszystkie sześć manuskryptów zasługują na szczególną uwagę jako najstarsze zachowane świadectwa tekstu księgi. Po opisie czterech hebrajskich manuskryptów Księgi Hioba następuje omówienie dwóch targumów aramejskich oraz analiza treści 11Q10 z podaniem przykładów jego znaczenia dla krytyki tekstu oryginalnego Księgi Hioba.

Ks. Bogdan Poniży analizuje wybrane teksty Księgi Mądrości w odniesieniu do tekstów z Qumran. Egzegeci wskazują na wiele teologicznych i leksykalnych powiązań tej księgi z literaturą qumrańską, jak chociażby tematyka drogi życia i drogi śmierci, odniesienie do świętego ducha Bożego, duma wynikająca z osobistej relacji z Bogiem. Należy jednak również zwrócić uwagę na tendencję uniwersalistyczną

księgi Mądrości w odróżnieniu od często ezoterycznego charakteru pism qumrańskich.

Ks. Stefan Szymik MSF przedstawia znaczenie odkryć w Qumran dla ubogacenia naszej wiedzy na temat formowania się (trzyczęściowego) kanonu BH. Po omówieniu świadectw biblijnych Starego Testamentu (2 Mch 2,13-14; Prolog do Syr), tekstów Nowego Testamentu (Łk 24,44; Rz 3,21) oraz późniejszych świadectw żydowskich (FlavAp I,37-43; bBaba batra 14b) zostają poddane analizie teksty biblijne odnalezione w Qumran pod kątem ich liczby, miejsca przechowywania i jakości zapisu, ale także funkcji normatywnej dla wspólnoty i jej pism.

Druga część książki zawiera artykuły analizujące teksty apokryficzne znalezione w Qumran oraz problematykę z nimi związaną. Ks. Wróbel Mirosław omawia problematykę dotyczącą rozumienia Zwoju Miedzianego (3Q15), znalezionego 20 marca 1952 roku w trzeciej grocie qumrańskiej. Poprzez analizę cech Zwoju zostanie określona jego specyficzna relacja do pozostałych pism qumrańskich, datacja, autentyczność oraz jego interpretacja. Analiza tekstu oryginalnego Zwoju i jego języka (hebrajski misznaicki) pozwala dostrzec enigmatyczny charakter jego treści i prowadzi do postawienia wielu pytań, na które nie jest łatwo znaleźć jednoznaczną odpowiedź.

Edward Dąbrowa usiłuje odpowiedzieć na pytanie, czy Statuty Króla zawierają aluzje historyczne. Od chwili publikacji Zwoju Świątynnego (11QT), stanowiącego jego integralną część, Statuty Króla (11QT, lvii, 12 – lix, 21) są przedmiotem licznych sporów i interpretacji. Ich przyczyną jest wyjątkowy charakter tego dokumentu. Zawiera on jedyną w swoim rodzaju koncepcję władzy monarchicznej i roli króla. O szczególnej jej wartości decyduje nie tylko treść, lecz także fakt, że jest to jedyna w swoim rodzaju koncepcja, która powstała na obszarze Palestyny w okresie hellenistycznym. Wspiera ona najprawdopodobniej hasmonejską ideologię nowej epoki, mającej się rozpocząć wraz z dojściem do władzy Jonatana, Szymona bądź Aleksandra Janneusza. Domniemane ogólne antyhasmonejskie nastawienie tak zwanych pism qumrańskich jest zatem prawdopodobnie naukowym nieporozumieniem.

Ks. Bartosz Adamczewski poszukuje właściwej interpretacji wyrażenia „dziesięć jubileuszów lat" w odniesieniu do septenarnych kalkulacji końca epoki niegodziwości w tekstach qumrańskich. Biblijna księga Daniela oraz Apokalipsa Tygodni, Apokalipsa Zwierząt, peszer do Apokalipsy Tygodni, Apokryf Jeremiasza C i D oraz tekst o Melchizedeku zawierają różnorodne kalkulacje septenarne, mające na celu ustalenie końca powygnaniowej epoki niegodziwości w Izraelu. Jakkolwiek budowanie relatywnej chronologii nie jest jednorodne, to jednak wiele odniesień do historycznych wydarzeń sugeruje poparcie dla hasmonejskiej ideologii nowej epoki, która się rozpoczyna wraz z dojściem do władzy Jonatana, Szymona, Jana Hyrkana i Aleksandra Janneusza. Antyhasmonejskie nastawienie tekstów z Qumran wydaje się więc opierać na niewłaściwej ich interpretacji.

Piotr Muchowski podejmuje próbę klasyfikacji form literackich w piśmiennictwie qumrańskim. Ze względu na często znaczne uszkodzenia zwojów, różną interpretację tekstów oraz niejednolitość gatunku literackiego niektórych kompozycji identyfikacja literacka jest często wyłącznie hipotetyczna i kontrowersyjna. Zdarza się, że te same utwory są różnie identyfikowane przez różnych badaczy, stosowane

są również różne kryteria klasyfikacji. Rodzi się pytanie, jaki system klasyfikacji powinien być używany i jak dalece szczegółowa klasyfikacja form literackich w tekstach qumrańskich jest możliwa.

Edward Lipiński porównuje obrzędowe posiłki esseńczyków (1QS VI,4-5.20-21 i 1QSa II,17–22) z palmyreńskimi ucztami sakralnymi. Jakkolwiek posiłki te porównywane są często z Ostatnią Wieczerzą, to jednak już Filon z Aleksandrii wskazał na ich podobieństwo do hellenistycznych uczt sakralnych. Najlepiej udokumentowane są bankiety obrzędowe kapłanów świątyni Bela w Palmirze. Główne źródło informacji stanowią tutaj tessery zapraszające na „wino, jadło i porcję święconego (mięsa) na uczcie" zwanej „pucharem Bela", który mistycznie w niej uczestniczył. Posiłki te miały miejsce w tzw. *marzēăḥ*, co pierwotnie musiało oznaczać klarownię wina, ale przybrało sens „bractwa religijnego", na którego uroczystych spotkaniach wino nadal pełniło ważną rolę.

Maria Kardis omawia temat modlitwy i jej znaczenie w literaturze apokryficznej. W okresie wczesnego judaizmu powstają liczne psalmy, modlitwy zawarte w innych utworach literatury apokryficznej oraz ustalone modlitwy. Należy zwrócić uwagę na istniejące podobieństwa między wybranymi modlitwami w literaturze apokryficznej okresu Drugiej Świątyni a literaturą qumrańską. Analiza wybranych modlitw literatury apokryficznej pozwala uzyskać całościowy obraz, eksponujący bogactwo oraz myśl teologiczną ówczesnego judaizmu, która miała niewątpliwy wpływ na modlitwy Starego i Nowego Testamentu.

Krzysztof Pilarz ukazuje obraz koncepcji rodziny występujący w parabiblijnych zwojach znad Morza Martwego. Analizuje on te terminy antropologiczne obecne w dokumentach qumrańskich, które nawiązują do starotestamentalnego obrazu rodziny, ukazując ich kontekst i znaczenie. Takie podejście pozwala zauważyć punkty wspólne pomiędzy manuskryptami qumrańskimi a tekstem biblijnym oraz uwypukla także szereg istniejących różnic. Największy wpływ na kształt społeczności qumrańskiej miała koncepcja wspólnoty (*yachad* i *edah*), która wydaje się zastępować tradycyjne postrzeganie rodziny w jej trójstopniowym wymiarze (ród, klan, dom ojca).

W trzeciej części niniejszej publikacji zostały umieszczone prace poświęcone relacji pomiędzy tekstami z Qumran a Nowym Testamentem. Ks. Émile Puech w konferencji zatytułowanej *Manuskrypty znad Morza Martwego a Nowy Testament. Mistrzowie i nadzieje* podejmuje próbę porównania Jezusa do Mistrza Sprawiedliwości. Mimo oczywistych związków, które mają swe źródło we wspólnym dziedzictwie i zakorzenieniu kulturowym, Jezus wyraźnie odróżnia się od Mistrza Sprawiedliwości. Nie jest On tylko Mistrzem bądź oświeconym Prorokiem, lecz oczekiwanym Mesjaszem, Królem, Kapłanem i Synem, który działa w mocy i w autorytecie samego Boga. Jego odkupieńcza śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie stanowią wypełnienie się Pism. W tym kontekście ukazana zostaje także relacja Jana Chrzciciela do esseńczyków oraz mesjańskie i eschatologiczne nadzieje wspólnoty qumrańskiej.

Druga konferencja ks. Puecha, zatytułowana *Manuskrypty znad Morza Martwego a Nowy Testament. Nowy Mojżesz, czyli o kilku praktykach Prawa*, przedstawia interpretacje Prawa Mojżeszowego przez Mistrza Sprawiedliwości i przez Jezusa, nazywanego Nowym Mojżeszem. W świetle konkretnych praktyk Prawa, takich jak rozwód i cudzołóstwo, miłość bliźniego, spoczynek szabatowy, możliwe staje

się zauważenie *continuum* i *novum* nauczania Jezusa z Nazaretu. W tym kontekście zostaną także głębiej przedstawione praktyki egzorcyzmów, kalendarze i egzekucja ukrzyżowania. Manuskrypty odkryte w Qumran rzucają wiele światła na powyższe zagadnienia i sytuują osobę Jezusa Chrystusa w konkretnych warunkach historycznych, ukazując Jego oryginalność.

Ks. Ryszard Rubinkiewicz zastanawia się nad prawnymi przyczynami śmierci Jezusa na krzyżu, która uważana była za przekleństwo, zgodnie z Pwt 21,23, tekstem, do którego odwołuje się św. Paweł w Ga 3,13. Qumrański peszer do księgi Nahuma (4QpNah I 1-12) oraz Zwój Świątynny (11QTemple 64,6-13) zawierają dodatkowe interpretacje tekstu Księgi Powtórzonego Prawa. Jakkolwiek późniejsza tradycja rabinistyczna zakazuje wieszania żywego człowieka na drzewie (bSanh 46b), to jednak Zwój Świątynny wyraźnie wykazuje, że reinterpretacja Pwt 21,22nn. prowadziła do przyjęcia możliwości stosowania kary śmierci poprzez powieszenie na drzewie. Głównym powodem prowadzącym do takiego wyroku była zdrada własnego narodu oraz porzucenie wiary Izraela.

Ks. Henryk Witczyk porównuje dualizm światła i ciemności w tekstach qumrańskich z tekstami Ewangelii św. Jana. Metafora „światłości" i „ciemności" występuje dosyć często zarówno w qumrańskiej Regule Zrzeszenia (1QS), jak i w Ewangelii wg św. Jana (J). Postawione zostaje zasadnicze pytanie: czy „światłość" (i jej przeciwieństwo „ciemność") ma takie samo znaczenie w J jak w 1QS. Poprzez analizę tekstów można dojść do wniosku, że w Regule metafora ta odnosi się przede wszystkim do „wiedzy" Bożej rządzącej dziejami, a przekazywanej ludziom przez ducha światłości i zawartej w Prawie. Natomiast anioł ciemności, duch bezprawia inspiruje ludzi do działania wbrew Prawu przymierza Bożego. „Chodzić w światłości" to zachowywać Prawo przymierza; „chodzić w ciemności" to żyć wbrew Bożej woli i Jego nakazom. W Ewangelii św. Jana natomiast „chodzenie w światłości" staje się przede wszystkim symbolem Bożego życia obecnego w osobie Syna, objawionego jako Logos, który przezwycięża „ciemności" śmierci (J 1,5).

Ks. Artur Malina porównuje oczyszczenia wodą w Qumran i w Nowym Testamencie. Na podstawie przepisów zawartych w Pięcioksięgu w okresie Drugiej Świątyni rozbudowano szczegółowe normy odnoszące się do zachowania czystości rytualnej. Zasady kultu w Jerozolimie, które obowiązek kąpieli rytualnej nakładały pierwotnie tylko na przystępującego do służby kapłana, w niektórych kręgach judaizmu odniesiono do wszystkich ich członków, obowiązywanie zaś tych norm rozciągnięto na codzienne życie. O takim stosowaniu tych zasad świadczą odkryte w Qumran teksty oraz służące kąpielom rytualnym sadzawki. Wezwanie do wyjścia na pustynię, obmycia obrzędowe, słowa o pokucie, przebaczeniu grzechów i oczyszczeniu przez ducha (świętego) występują zarówno w tekstach qumrańskich, jak i w nowotestamentalnych opisach działalności Jana Chrzciciela. Przez przyjęcie chrztu od Jana nie uzyskiwano jednak czystości w sensie rytualnym ani nie osiągano zdolności do sprawowania kultu czy uczestnictwa w Bożym zgromadzeniu. Celem chrztu na pustyni, według synoptyków, było doprowadzenie ludzi do uznania potrzeby pełnego oczyszczenia, a ten rodzaj oczyszczenia miał być rezultatem działalności przyszłego chrzciciela.

Ks. Ryszard Kempiak przedstawia teologię św. Pawła w świetle tekstów qumrańskich. Tak bardzo charakterystyczne dla Pawła wyrażenia i koncepcje znajdują swe

odpowiedniki zarówno w tekstach z Qumran, jak i w szerszej literaturze esseńskiej: „sprawiedliwość Boża", „dzieci światłości", „ciało [człowiek] grzechu", połączenie idei usprawiedliwienia i oczyszczenia, koncepcja nowego stworzenia. Inne terminologiczne paralele to: „skarb w glinianych naczyniach", „dziedzictwo świętych", „znajomość tajemnicy", „anioł Szatana", „przeciwieństwo światła i ciemności". Z esseńczykami podziela Paweł przekonanie o powszechnej grzeszności człowieka, wobec której jedynym usprawiedliwiającym może być sam Bóg, a jedyną postawą człowieka może być wiara. Paweł jednakże istotowo inaczej rozumie ideę wiary, jest ona dla niego wiarą w Jezusa Chrystusa. Dla Nauczyciela Sprawiedliwości jest wiarą w tego, który naucza, jak aktualizować Prawo. Nie można też zapomnieć, że gdy Paweł reprezentuje mesjanizm już zrealizowany, esseńczycy nie tylko oczekiwali nadal przyjścia wybawiciela, ale oczekiwali dwu mesjaszy: politycznego i kapłańskiego.

Florentino García Martínez przedstawia relację pomiędzy Nowym Testamentem a manuskryptami z Qumran na przykładzie tekstu o Nowej Jerozolimie oraz Zwoju Wojny. Obydwa te dokumenty mówią o nowej Jerozolimie w sposób, który jest bliższy eschatologicznemu przepowiadaniu Jezusa i św. Pawła niż obrazom Jerozolimy z księgi Apokalipsy 20-21, gdzie świątynia już nie istnieje, a miasto święte staje się metaforą odnoszącą się do życia wiecznego świętych, którzy żyją w komunii z Bogiem. Przedchrześcijański judaizm nie zawierał eschatologicznego modelu, w którym ziemska Jerozolima nie odgrywa żadnej roli. Jednakże esseńczycy mieszkający w Qumran uważali, że ich wspólnota zastępuje świątynię jerozolimską oraz że wśród niej mieszka Bóg wraz ze swoimi aniołami.

Czwarta i ostatnia część publikacji zawiera trzy artykuły przedstawiające obraz studiów nad tekstami z Qumran w Polsce i poza jej granicami. Krzysztof Pilarczyk i o. Andrzej Mrozek omawiają ostatnie sześćdziesiąt lat polskiego qumranoznawstwa, jego dynamikę oraz główne kierunki badań qumranologicznych w Polsce. Obok przedstawienia głównych „animatorów" tych badań zostały wskazane zarówno ośrodki przewodzące, jak też czasopisma, w których pojawiło się najwięcej publikacji z tej dziedziny, oraz główne nurty i tematyka poruszana w polskich publikacjach. Pozwoliło to usytuować efekty prac polskich qumranologów na tle światowych osiągnięć tej dyscypliny. Została też podkreślona specyficzna sytuacja polskiego qumranoznawstwa, wynikająca z faktu walki ideologicznej z religią w czasach PRL i jej reperkusji w badaniach naukowych. Została ponadto podjęta próba bilansu recepcji na polskim gruncie zarówno samych manuskryptów znad Morzy Martwego, jak i światowych rezultatów badań nad nimi.

Zdzisław Kapera poświęcił swój referat osobie Józefa Tadeusza Milika, najwybitniejszego polskiego qumranologa, który większą część swojego życia spędził nad pionierskimi studiami tekstów znad Morza Martwego. Położył on fundamenty pod rodzącą się dziedzinę studiów qumranologicznych, przyczynił się do rozwoju studiów epigraficznych starożytnej Nabatei oraz dał się poznać jako wybitny filolog w dziedzinie papirusów i inskrypcji z Egiptu, Fenicji i Syrii. Referat zawiera biografię Milika, przedstawia jego wczesne lata studiów teologicznych i biblijnych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie, a później w Papieskim Insytucie Biblijnym w Rzymie. Ponadto zostały omówione dokonania Milika w dziedzinie paleografii, archeologii oraz filologii tekstów znad Morza Martwego.

Ks. Waldemar Chrostowski omawia wpływ tekstów z Qumran na myślenie teologiczne papieża Benedykta XVI. Jego teologia znalazła wyraz w książce *Jezus z Nazaretu*, którą Ojciec Święty przedstawia jako owoc swojej „długiej wewnętrznej drogi". Zawarta w niej refleksja zmierza do wykazania, że „Jezus – Jezus Ewangelii – jest postacią dobrze osadzoną w historii i przekonującą". Benedykt XVI nawiązuje, często polemicznie, do kierunków i osiągnięć najnowszej egzegezy i teologii, tak o profilu diachronicznym, jak i synchronicznym, przedstawiając osobę i nauczanie Jezusa w nowym ujęciu. W jego refleksji znalazło się kilka interesujących wzmianek o odkryciach w Qumran i nad Morzem Martwym. Dobrze ilustrują one paradoksalny sposób uprawiania teologii, której przesłankę stanowi przekonanie, że historyczny sens tekstu świętego nie wyczerpuje jego pełnego znaczenia. Papieskie nawiązania do Qumran są elementem spojrzenia metodologicznego, „które umożliwia nam teologiczną interpretację Biblii, a postulując oczywiście wiarę, absolutnie nie rezygnuje – nie powinno zresztą tego czynić – z poważnego traktowania historii".

ks. Henryk Drawnel
ks. Andrzej Piwowar

Część I

Qumran a Stary Testament

Ewa Zając
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Narodziny Noego w tradycji biblijnej (Rdz 5,28-29) oraz literaturze apokryficznej (1Hen 106-107, 1QapGn II-V, 4Q534)

W Izraelu, jak i na starożytnym Bliskim Wschodzie, pojedynczy człowiek wyprowadza swój byt i swoją istotową strukturę od Boga, Stwórcy wszystkiego, co istnieje. Jest on przekonany, że został stworzony nie w prapoczątkowym akcie stwórczym jako człowiek (הָאָדָם), lecz wraz z „człowieczeństwem" (אָדָם w Rdz 1,26-28). Wyrazem tego przekonania są z pewnością genealogie, w których widać udzielone na początku, w zdarzeniu stwórczym, przekazywanie życia. Prawo nauczało, iż dzieci są znakiem błogosławieństwa Bożego: „Błogosławiony będzie owoc twojego łona" (Pwt 28,4). Rozpoczynając opis pierwszego drzewa genealogicznego, autor kapłański wskazuje na ten związek (Rdz 5,1-3). Adam, który jak i jego żona, był stworzony na podobieństwo Boże, spłodził syna, podobnego do niego, niczym jego obraz. W ten kontekst wpisuje się także postać Noego, zamykającego ową genealogię. Jego historia życia oraz wydarzenia z jego udziałem (potop) znane są nie tylko w kulturach opartych na żydowskich czy chrześcijańskich tradycjach[1], jednakże epizod o jego niezwykłych narodzinach pozostaje w dużej mierze nieznany. Powodem takiego stanu rzeczy jest fakt, że opowiadanie to zachowało się jedynie w pozabiblinej literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni, poświadczone w trzech tekstach: 1Hen 106-107, 1QapGn II-V oraz w rękopisie odnalezionym w 4. grocie qumrańskiej, opatrzonym numerem 4Q534. W ostatnim z nich nie zachowała się sama historia narodzin, aczkolwiek rękopis opowiada o wyjątkowej, już od najmłodszych lat, osobie.

[1] Wśród różnych narodów odkryto co najmniej 68 opowiadań dotyczących tej tematyki Por. J. Riem, *Die Sintflut. Eine ethnographisch-natur-wissenschaftliche Untersuchung*, Stuttgart 1909; A. Deimel, *Der biblische Sintflutbericht und die Keilschriften*, „Orientalia" 20 (1926), s. 67-79. Najbardziej zadziwiający jest fakt, że wspomnienie to znalazło odbicie w świadomości religijnej ludzi aż na pięciu kontynentach: 13 relacji pochodzi z Azji, 4 z Europy, 37 z Ameryki, 5 z Afryki i 9 z Oceanii.

W obecnym artykule zaprezentuję i porównam materiał biblijny i pozabiblijny dotyczący narodzin Noego celem prześledzenia różnych tradycji interpretacji tego wydarzenia oraz ukazania jego roli w historii potopu.

1. Narodziny Noego według Rdz 5,28-29

Tekst biblijny Rdz 5,28-29 wpisuje się w szerszy kontekst genealogii przedpotopowych patriarchów, należący do tradycji kapłańskiej, na co wskazuje forma i styl wypowiedzi. Przy każdym z dziesięciu patriarchów autor wspomina wiek, w którym został on ojcem, oraz lata życia. Charakterystycznym elementem jest uwaga, że Adam zrodził syna Seta na swój obraz, jako na swoje podobieństwo. Set zatem otrzymał od Boga za pośrednictwem swojego ojca to, co ten otrzymał bezpośrednio od Boga, czyli życie ludzkie[2]. Set przekazał je swoim dzieciom itd. Ostatni w tej linii (przed potopem) jest Noe, będący bezpośrednim potomkiem Setytów oraz spadkobiercą, dziedzicem obrazu Boga (Rdz 5,1). Pod wieloma względami jest on porównywalny z Adamem. Według Rdz 5 urodził się jako pierwszy po śmierci ojca ludzkości. Podobnie jak od Adama, również od niego pochodzą wszyscy ludzie. Pierwsze polecenie, jakie Bóg przekazał Adamowi i Ewie: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię" (Rdz 1,28), powtarza się w pierwszym poleceniu danym przez Boga Noemu i jego synom po potopie (Rdz 9,1). Jednakże w przeciwieństwie do Adama, który stworzony przez Boga jako istota „bardzo dobra", sam rezygnuje ze szczególnej więzi z Bogiem[3], Noe – drugi Adam przez wolny wybór staje się jedynym sprawiedliwym i prawym spośród zepsutego pokolenia (Rdz 6,8-9). Jest nie tylko protoplastą nowej ludzkości, lecz także pierwszym partnerem przymierza z Bogiem.

Stary Testament, opisując narodziny Noego, podkreśla jego kluczową rolę poprzez przytoczenie etymologii jego imienia. W Rdz 5,28-29 czytamy: „Gdy Lamech miał sto osiemdziesiąt dwa lata, urodził mu się syn. I nazwał go imieniem Noe (נֹחַ) mówiąc: Ten nas pocieszy (זֶה יְנַחֲמֵנוּ) w pracach i trudach rąk naszych (מִמַּעֲשֵׂנוּ וּמֵעִצְּבוֹן יָדֵינוּ) na ziemi, która przeklął Bóg (מִן־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אֵרְרָהּ יְהוָה)". Imię Noego najczęściej usiłuje się wywieść od słowa נוח, oznaczającego „odpocząć"[4], lecz sam autor biblijny wyprowadza je z rdzenia

[2] Obraz i podobieństwo nie jest oczywiście jednakowe w obu przypadkach, por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz*, Poznań: Pallottinum 1962, s. 240.

[3] Por. D. Dimant, *Noah in early Jewish literature*, w: *Biblical figures outside the Bible*, wyd. M.E. Stone i T.A. Bergren, Harrisburg 1998, s. 123.

[4] Taką lekcję zachowała LXX.

czasownikowego נִחַם (koniugacja piel), co oznacza „pocieszyć”[5], wskazując tym samym na rolę, jaką Noe miał odegrać w historii potopu. Podczas gdy w Rdz 3,17 Bóg przeklina ziemię ze względu na człowieka, to w Rdz 8,20 zobowiązuje się już więcej tego nie czynić[6]. Owa pociecha, którą zapowiada autor, to fakt, że od chwili złożenia przez Noego ofiary dziękczynnej po potopie Bóg cofa przekleństwo, które zesłał na ziemię po pierwszym grzechu.

Egzegeci zgodnie postulują, iż czasownik נִחַם nie odpowiada imieniu נֹחַ, lecz Menachem. Wnioskują, że wiersz 29. jest późniejszą glosą, dodatkiem redakcyjnym[7]. Tła kultowego dla tego wiersza poszukiwano w kananejskim święcie związanym z przesileniem zimowym, które rozpoczynało czas odpoczynku po trudzie prac wiosenno-jesiennych. Stąd identyfikacja niemowlęcia z bogiem-słońce[8]. Być może odnosi się on do cudownych narodzin Noego z apokryficznej księgi 1Hen 106, w której przypisuje się mu Boże prerogatywy.

Późniejsza interpretacja rabinacka świadoma była problemu związanego z imieniem głównego bohatera potopu i proponowała liczne interpretacje. Biblijne wyjaśnienie z Rdz 5,29 „ten nas pocieszy”[9] nie przekonało rabinów, którzy uznali, że יְנַחֲמֵנוּ może jedynie być zastosowane do imienia מְנַחֵם lub podobnego rdzenia[10]. Genesis Rabba 25,2, przyjmując etymologię „on, który jest przyczyną odpoczynku”, podaje cztery interpretacje: 1) w jego czasie skończył się bunt zwierząt z ludźmi, 2) ziemia cieszyła się odpoczynkiem, nie była zalewana morską wodą, 3) ciała niebieskie spoczywały podczas potopu, 4) arka spoczywała[11]. Według Yashar Bereshit 13b Matuzalem nazwał wnuka imieniem Noe, ponieważ przyniesie on radość po wielkiej katastrofie. Imie-

[5] Ten wariant mają: przekład Aquili, targumy aramejskie (Onkelosa, Neofiti, Pseudo-Jonatana), przekłady syryjskie, Vulgata, a także Jub 4,28.

[6] Teksty omawia N.C. Baumgart, *Gen 5,29 – ein Brückenvers in der Urgeschichte und zugleich ein Erzählerkommentar*, „Biblische Notizien” 92 (1998), s. 21-37.

[7] Zob. I. Goldziher, *Zur Geschichte der Etymologie des Names nūhi*, ZDMG 24 (1870), s. 207; E.G. Kreling, *The interpretation of the Name Noah in Gen. 5:29*, JBL 48 (1929) nr 3/4, s. 138-143; J. Morgenstern, *A Note on Genesis 5 29*, JBL 49 (1930) nr 3, s. 306-309.

[8] J.H. Marks, *Noah*, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. III, Nashville 1991, s. 556.

[9] Należy zwrócić uwagę, że w opowiadaniu Rdz 6-9 odnajdujemy rozmaitość reminiscencji imienia Noego. Autor nieprzypadkowo używa rdzenia spółgłoskowego נחם oraz słowa נח, tworząc grę słowną, np. Rdz 6,7 מחה – „zniszczyć”, „zmiażdżyć”; Rdz 6,8 חן – „łaska”; Rdz 8,4 נוח – „osiąść” (arka) itp., zob. J.C. VanderKam, *The birth of Noah*, w: *Intertestamental Essays in honour of Józef Milik*, wyd. Z. Kapera, Kraków 1992, s. 221.

[10] Taką opinię wyraził Rabbi Johanan: „The name is not midrash and midrash is not the name. Either let him be called Noah, then it ought to be read 'he shall set us at rest', or Nahman (נחמן), 'he shall comfort us'” (Gen. Rab. 28.2).

[11] Rabbi Józef ben Hanina wyrażał taką opinię; por. Rdz 8,4; zob. L. Ginsberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America 1942, t. I, s. 168.

nia tego używał tylko dziadek, podczas gdy jego ojciec i wszyscy inni nazywali go Menachem – „pociecha". Metuzalem nigdy nie zdradził prawdziwego imienia wnuka, gdyż bał się, że może on paść ofiarą magicznych zaklęć. Już przy narodzinach wiadomo było, że przyniesie on pocieszenie i zbawienie, ponieważ towarzyszyły mu znaki, a jednym z nich był, według rabinów, fakt, iż nie potrzebował on obrzezania[12].

2. Narodziny Noego według 1Hen 106-107

Wydarzenie opisane tak skrótowo w Biblii doczekało się w literaturze apokryficznej szerokiego rozwinięcia. Świadczy to o tym, że postać i historia Noego oraz czasy, w jakich przyszło mu żyć, były bliskie pisarzom literatury apokryficznej.

Tekst 1Hen 106-107 należy do piątej i zarazem ostatniej sekcji Księgi Henocha etiopskiej zatytułowanej List Henocha. Zanim zostały opublikowane aramejskie fragmenty z Qumran[13], uczeni jednomyślnie uznali złożony charakter Listu. Rozdziały 106-107 streszczające narodziny Noego według J.T. Milika wydają się pochodzić z większego dzieła, najprawdopodobniej z zaginionej Księgi Noego[14]. Nie mają one żadnego związku logicznego z wcześniejszą sekcją 91-105[15]. Tekst pochodzi z ok. drugiej połowy I w. przed Chr. (data 4QEn^{c}) lub nieco wcześniej.

Historię narodzin Noego autor apokryfu bardzo ściśle wiąże z opowiadaniem o zstąpieniu na ziemię aniołów, o ich związkach z córkami ludzkimi oraz spłodzeniu gigantów, zapisanym w 1Hen 6-8. Ogólna struktura opowiadania w obydwu apokryfach (1Hen i 1QapGn) jest podobna. Historia rozpoczyna się narodzinami Noego i wątpliwościami Lamecha, który widząc

[12] L. Ginsberg, *The Legends*, s. 146-147. Inna interpretacja imienia Noego – „ktoś przyjemny, miły" (נח = ניחוח); Rabbi Eleazar łączy imię Noego z ריח הניחח, ponieważ jego ofiara była miła Bogu (Gen. R. 25,2; 33,3). Tę etymologię znał także Efrem Syryjski, zob. L. Ginsberg, *Die Haggada bei den Kirchenvätern*, Berlin 1900, s. 73-74.

[13] Zostały odnalezione dwa teksty 4QEng oraz 4QEnc, odpowiadające następującym fragmentom 91,94 i 104-107.

[14] Por. J.T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976, s. 55. Już w XIX w. A. Dillmann, a później także R.H. Charles i F. Martin uznali te rozdz. za część Księgi Noego, por. F. Garcia Martinez, *4QMess ar and the Book of Noah*, w: *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Text from Qumran*, red. F. Garcia Martinez, Leiden 1992, s. 27.

[15] W 106,7-8 Henoch mieszka razem z aniołami, a w 91-92 żyje na ziemi. J.T. Milik w 4QHen^{C} zwrócił uwagę na znaczącą pustą przestrzeń między fragmentami, sugerując, że tekst ten stanowi dodatek do Księgi Henocha, zob. *The Books of Enoch*, s. 55-57.

nieziemski wygląd oraz cudowne zdolności dziecka, uznaje, że nie jest jego synem, lecz aniołów. Zwraca się do żony, prosząc, by wyjawiła mu prawdę. Pomimo jej wyjaśnień, Lamech nadal ma wątpliwości, stąd prosi o pomoc swego ojca Matuzalema. Opowiadanie kończy się wraz z przekazaniem wiedzy, którą Matuzalem uzyskał od Henocha w sprawie dziecka, a także wyjaśnieniem imienia Noego. Bliższa analiza obu tekstów pozwoli uchwycić różnice, które zostaną przedstawione po omówieniu obu apokryfów.

1Hen 106-107 rozpoczyna się genealogiczną wzmianką: „I po pewnych dniach mój syn Matuzalem wziął dla swojego syna Lamecha żonę, która zaszła od niego w ciążę [...]". Tekst grecki poświadczony w 4Q204 poszerza genealogię o jedno pokolenie, cofając się do Henocha. Dodatek ten jest ważny nie tylko z powodu usytuowania Henocha na początku historii narodzin Noego, lecz dlatego, że podaje etymologię imienia Lamecha. Ten szczegół zwrócił uwagę J.C. VanderKama[16], który przyjął, że historia narodzin Noego tworzy ściśle przemyślaną kompozycję, w której etymologie imion bohaterów (Jared, Henoch, Matuzalem, Lamech) stają się elementem łączycym i scalającym całe opowiadanie. Autor 1Hen zstąpienie aniołów sytuuje w czasach Jareda (1Hen 106,13-14). Połączenie jego imienia z tematem upadłych aniołów stanowi paronomazję – grę słowną. Aniołowie i ich potomstwo aż przez cztery pokolenia pomnażali zło na ziemi, które swoje apogeum osiągnęło w czasach Lamecha. Etymologia jego imienia zachowana w tekście greckim brzmi następująco: Ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Λαμεχ ἐταπεινώθη ἡ δικαιοσύνη μέχρι τῆς ἡμέρας ἐκείνης – „i nadała mu imię Lamech mówiąc: prześladowana była prawość do tego dnia"[17]. Szczególna a zarazem kluczowa rola w opowiadaniu przypadła Henochowi, gdyż jako jedyny ma dostęp do tajemnej wiedzy, m.in. na temat, kim jest dziecko oraz co zwiastowały jego niezwykłe narodziny. Nie jest także przypadkiem, że rolę posłańca między Lamechem a Henochem autor przypisał Matuzalemowi, ostatnia bowiem część jego imienia związana jest z hebrajskim czasownikiem שלח – „wysyłać"[18]. Wraz z narodzinami Noego w historii ludzkości nastąpił punkt zwrotny: Noe dostarczył pocieszenia, zbawienia, sprawiedliwości oraz kontynuacji rodzaju ludzkiego.

Kolejne wiersze 1Hen 106,5-6 opisują wątpliwości Lamecha dotyczące jego ojcostwa: „Urodziłem dziwnego syna. Podobny jest nie do człowieka, ale do dzieci aniołów nieba [...]. Boję się, żeby coś nadzwyczajnego nie stało się na ziemi za jego życia". Motyw Noego jako nadludzkiego bohatera odnajduje-

[16] J.C. VanderKam, *The birth of Noah*, s. 216.

[17] Zob. J.T. Milik, *The Books of Enoch*, s. 207-208 – tekst aramejski oraz s. 215 – tekst grecki. Etymologia ta poświadczona jest także przez Filona jako ταπείνωσις („upokorzenie", „poniżenie").

[18] Ponadto 1QapGn dodaje interesujący szczegół, iż „przeszedł wzdłuż kraj, aż do ziemi Parwaim i tam odnalazł Henocha" (1QapGn II,23). Autor użył rzadkiego aramejskiego słowa מת – „ziemia", tworząc kalambur imienia Matuzalem.

my w innej części 1Hen, w Apokalipsie Zwierząt, która w sposób alegoryczny i zoomorficzny opowiada historię od stworzenia Adama do nowego Adama. Pod postacią zwierząt autor opisuje ludzi, natomiast aniołów pod postacią m.in. ludzi, z dwoma wyjątkami. Pierwszy dotyczy Noego: „urodził się bykiem, ale stał się człowiekiem" (1Hen 89,1), „biały byk, który stał się człowiekiem, wyszedł ze statku" (1Hen 89,9), drugi Mojżesza (1Hen 89,36). Wątpliwości Lamecha wzbudził niezwykły wygląd dziecka. „Ciało jego było białe jak śnieg i czerwone jak kwiat róży, a włosy na jego głowie [były] białe jak wełna [...]. Kiedy otworzył swe oczy, napełnił cały dom jasnością jak słońce, tak, że cały dom był nad wyraz jasny. Kiedy zabrano go z rąk akuszerki, otworzył swoje usta i mówił o Panu Sprawiedliwości" (1Hen 106,2-3).

J.C. VanderKam, poszukując podobnych opisów w Starym Testamencie, zwraca uwagę na teksty z Księgi Daniela. Pierwszy dotyczy wizji Przedwiecznego: „Szata jego była biała jak śnieg, a włosy jego głowy jakby z czystej wełny" (Dn 7,9). Drugi – wizji anioła: „a oto stał pewien człowiek ubrany w lniane szaty, a jego biodra były przepasane czystym złotem, ciało zaś było podobne do tarsziszu, jego oblicze do blasku błyskawicy, oczy jego były jak pochodnie ogniste, jego ramiona i nogi jak błysk polerowanej miedzi, a jego głos jak głos tłumu" (Dn 10,5-6). Trzeci tekst odnosi się do ludzi sprawiedliwych: „Mądrzy będą świecić jak blask sklepienia, a ci którzy nauczyli wielu sprawiedliwości jak gwiazdy przez wieki i na zawsze" (Dn 12,3). Autor korzysta z tradycyjnego języka używanego przy opisie aniołów lub innych nadzwyczajnych osób, pełniących ważną rolę, w celu ukazania wyjątkowego statusu Noego (symbolizują to białe włosy, biel i czerwień skóry, pełne blasku oczy, które rozświetlają wszystko wkoło, a także umiejętność mówienia zaraz po urodzeniu).

Wyjątkowość Noego już w Starym Testamencie została wyrażona poprzez charakterystykę jego osobowości: „Noe, człowiek prawy (צַדִּיק), wyróżniał się nieskazitelnością (תָּמִים) wśród współczesnych sobie ludzi" (Rdz 6,9). Późniejsze teksty Starego Testamentu sławiły i podkreślały ten szczególny status Noego. Ez 14,14.20 wymienia go na czele trzech wybitnych „sprawiedliwych" pozaizraelskich obok Daniela i Hioba. Autor Księgi Mądrości widzi w nim jednego ze „sprawiedliwych", którym kierowała Mądrość (Mdr 10,4), podobnie jak Księga Syracha (44,17).

Wyjątkowa sprawiedliwość Noego stała się również tematem rozważań Filona z Aleksandrii. Będąc wnikliwym filozofem, zastanawia się, dlaczego Biblia nie podaje absolutnie żadnego przykładu dobrego czynu Noego[19]. Problem ten rozwiązuje, twierdząc, że był on doskonały od momentu narodzin, a imię jego znaczy „sprawiedliwość"[20].

[19] Leg All 3,24,77; Abr 5,27.

[20] Tamże.

1Hen zachował dwie możliwe etymologie imienia bohatera. Jedna z nich jest zbieżna z Rdz 5,29. „Nadał [Matuzalem] temu dziecku imię Noe, albowiem on **pocieszy** ziemię po całym zniszczeniu" (1Hen 107,3). Druga brzmi: „nazwij go imieniem Noe, bo on będzie dla ciebie **resztą** i on i jego synowie zostaną ocaleni ze zniszczenia" (1Hen 106,18). We fragmencie 4Q204, zbieżnym z 1Hen 106,13-107,2, J.T. Milik zwraca uwagę jeszcze na trzecią możliwość rozumienia imienia Noe, wyrażoną poprzez rzeczownik פלטה – „zbawienie" i czasownik יפלט – „będzie uratowany" (4Q204 5,2,24-25)[21]. Taka interpretacja imienia Noego nie była obca także Syrachowi (ok. II w. przed Chr.). Dokonując relektury historii Noego, nazywa go „okupem, dzięki któremu ocalała reszta (κατάλειμμα) dla ziemi, kiedy przyszedł potop" (Syr 44,17-18). Zachowany tekst hebrajski zastępuje gr. ἀντάλλαγμα słowem תחליף[22] (koniugacja hifil), które występuje tylko w Hi 29,20 i 14,7, wyrażając ideę ponownego odnowienia, odrodzenia, wypuszczania pędów. Syrach pojęcie „reszty", odnoszące się do osoby Noego, uzupełnia poprzez obraz odnowy lub być może pojęcia „odrośli"[23]. Dzięki Noemu, jedynemu sprawiedliwemu, ocalała nie tylko ziemia, ale ludzkość, gdyż stał się on nowym pędem, nasieniem potomności (Mdr), „rośliną sprawiedliwości" (1Hen).

W 1Hen dwukrotnie Henoch zapewnia Matuzalema, że Noe faktycznie jest dzieckiem Lamecha (1Hen 106,18; 107,2) jednocześnie przepowiada rolę, jaką dziecko to odegra w najbliższej przyszłości. Noe stanie się gigantem, olbrzymem, ale nie z ciała, **lecz z ducha**. Jest on przeciwieństwem gigantów opisanych w 1Hen 106,17: „Zrodzą na ziemi gigantów, ale nie z ducha, lecz z ciała i będzie wielki gniew na ziemi, a ziemia zostanie oczyszczona z wszelkiego zepsucia".

---

[21] Pierwsza fraza: „odpoczynkiem nazwij tego chłopca, który się urodził, nazwij go Noe" (frag. 5, kol. 2,22-23) bazuje na późniejszym rozumieniu hebrajskiego przymiotnika נוח lub aramejskiego ניח – „spokojny", „cichy". Druga możliwość to „reszta" od czasownika שׁמה. Ta etymologia poświadczona jest przez Filona z Aleksandrii, za: J.T. Milik, *The Books of Enoch*, s. 213.

[22] Zastąpienie hebr. חליפות forma rzeczownikowa od rdzenia czasownikowego חלף przez tłumacza LXX greckim ἀντάλλαγμα występuje jeszcze w Ps 55,20.

[23] I. Levi zwrócił uwagę, że w Misznie wyrażenie יחליף ma znaczenie „odrośl", natomiast Filon napisał: „raz zbawiony, rozpowszechnił się w potężne korzenie (ῥίζα) o wspaniałym pięknie, z których pokolenie mądrości (τὸ σοφίας [...] γένος, por. Mdr 10,4) mogło na nowo zazielenić się jako roślina"; zob. M. Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (sg 13-15)*, AnBib 54, Rome 1973, s. 113.

3. Narodziny Noego według 1QapGn II-V

Historia narodzin Noego w Apokryficznej Księdze Rodzaju[24] (*nota bene* na początku badań utożsamianej z Księgą Henocha[25], a później z Apokalipsą Lamecha[26]) stanowi jej **integralną część**. Dzieło powstało najprawdopodobniej ok. I w. przed Chr. lub w pierwszej połowie I w. po Chr.[27] Na treść zwoju składają się opowieści patriarchów (częściowo autobiograficzne). Punktem wyjścia opowieści o Noem i potopie była biblijna Księga Rodzaju. Według R. Steinera autor 1QapGn korzystał także z Księgi Lamecha oraz z Księgi Noego (כתב מלי נוח)[28]. W literaturze przedmiotu trwa dyskusja na temat źródeł Apokryficznej Księgi Rodzaju i jej relacji do innych apokryfów, szczególnie 1Hen i Jub[29]. Zależność źródłowa jest trudna do ustalenia, dlatego F. Garcia Martinez proponuje drogę pośrednią, przyjmując, że materiał związany z Noem w 1Hen, Jub, 1QapGn został zaczerpnięty ze wspólnego źródła, jakim była zaginiona Księga Noego[30].

---

[24] Historia badań nad 1QapGn jest bardzo bogata. Pierwsi edytorzy, N. Avigad, Y. Yadin, wydali tylko 5 z 22 kolumn tekstu (*A Genesis Apocryphon: A Scroll from the Wilderness of Judaea: Description and Contens of the Scroll, Fasimiles, Transcription and Translation of Columns II, XIX-XXII*, Magnes Press of the Hebrew University and Heikhal Ha-Sefer, Jerusalem 1956). Z czasem, wykorzystując najnowszą technologię, naukowcy byli w stanie odtworzyć znaczną część tekstu, w szczególności dotyczącą historii Noego. W następnych latach publikowano kolejne odczytane kolumny tekstu. Na szczególną uwagę zasługują prace: J.C. Greenfield, E. Qimron, *The Genesis Apocryphon Col. XII, Studies in Qumran Aramaic*, Abr-NahrainSup 3, red. T. Muraoka, Louvain: Peeters 1992 oraz B. Zuckermann, M. Lundberg, *Ancient Texts and Modern Technology*, The West Semitic Research Project of the University of California, AJS Perspectives, Fall/Winter 2002, 13-15 (Photo of old 1Q20 reconstructed = cols. 0-1).

[25] Do takiego wniosku doszedł W.F. Albright na podstawie zaledwie 34 wierszy, jakie zostały mu przesłane przez J.C. Travera. Zob. L. Stefaniak, *Apokryf aramejski Księgi Rodzaju*, *RBL* 10 (1957), s. 445-446.

[26] Por. J.T. Milik, *The Books of Enoch*, s. 86-87.

[27] Apokryf ten jest ważnym dokumentem języka aramejskiego, którym posługiwano się na terenie Palestyny w epoce niezbyt odległej od czasów Chrystusa. Datacja metodą C^{14} dowiodła, że zwój pochodzi z okresu między 73 r. przed Chr. a 14 r. po Chr.

[28] Por. R. Steiner, *The Heading of the Book of the Words of Noah on a Fragment of the Genesis Apocryphon*, DSD 2 (1995), 69.

[29] Hipotezy o zależności 1QapGn od Jub broni m.in. J.A. Fitzmyer (*The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1*, Roma 1971^2, s. 16-19).

[30] Argumenty na temat tej hipotezy zob. *4QMess ar*, s. 40. Sprawa zawartości Księgi Noego nie jest tak prosta. W. Baxter słusznie zwrócił uwagę, że tradycja noachicka sama w sobie jest niejednorodna. Proponuje, by do rozwiązania tego problemu wykorzystać zasady krytyki Ewangelii. Księga Noego mogłaby składać się z wielu różnych tradycji z nim związanych lub też mogło być więcej ksiąg spisanych na jego temat. Uważa jednak, że problem stanowi udowodnienie, która z tradycji o Noem była zawarta w jego księdze, a nie odrzucenie jej ist-

Tekst Apokryficznej Księgi Rodzaju zachował się w dość dobrym, choć częściowym stanie (historia urywa się wraz z 27. wierszem). Wątki dotyczące narodzin Noego, wątpliwości Lamecha i zapewnienia Henocha są opisane aż do V kolumny. Skrótowo prezentują się one następująco. Lamech, mówiąc w pierwszej osobie, podaje w wątpliwość swoje ojcostwo, uważa, że dziecko pochodzi „od świętych lub od gigantów" (1QapGn II,1). Prosi swoją żonę Bitenos[31], by wyjawiła mu prawdę. Związując się przysięgą, zapewnia go ona o jego ojcostwie: „Przysięgam ci na Wielkiego Świętego, na Króla Niebios, [...] że z ciebie jest to nasienie, z ciebie jest ta ciąża, z ciebie powstał [ten] owoc [...], a nie z kogoś obcego, i nie z żadnych stróżów ani z żadnych synów niebios" (1QapGn II,13-16). Mając nadal wątpliwości, Lamech prosi o pomoc swojego ojca Matuzalema. Opowiadanie kończy się, gdy Matuzalem zaczyna opowiadać Henochowi o dziecku. Tekst z II kolumny wydaje się mieć wiele paralel z omówionym tekstem z 1Hen 106. Bliższa analiza obu tekstów pozwala na wychwycenie różnic. Pierwsza dotyczy narratora opowiadania. W 1Hen 106 jest nim sam Henoch, w apokryficznej Księdze Rodzaju – Lamech. Druga dotyczy rozmowy Lamecha z Bitenosz. Wypowiedź ta zostaje pominięta w 1Hen. Zapewne szczegół ten związany jest z celem kompozycji dzieła oraz głównym narratorem opowiadania. Trzecia zaś różnica dotyczy braku informacji w 1QapGn na temat przyczyny wątpliwości i konsternacji Lamecha. W związku z tym, iż w tekście mamy lukę, możemy przypuszczać, że wątpliwości mogły być podobne do tych, zapisanych w 1Hen 106,2-3, czyli cudowne właściwości fizyczne dziecka. Mimo rozbieżności, tłumaczonych zazwyczaj dowolnością korzystania ze źródeł, obydwa apokryfy podejmują ten sam problem, stawiając sobie pytania: kim był Noe? czy urodził się z nasienia aniołów? dlaczego Lamech ma wątpliwości? I udzielają tej samej odpowiedzi: Noe jest zrodzony z nasienia człowieka nie aniołów, istot pozaziemskich; apokryfy te jednocześnie podkreślają wyjątkowy status Noego.

Autor 1QapGn, przepracowując tekst Rdz 6,8-9, idzie jeszcze dalej niż autor 1Hen[32]:

> „[1][...] I w łonie tej, która mnie zrodziła doszedłem do *sprawiedliwości*. I kiedy wyszedłem z łona mojej matki, zostałem zasadzony do *sprawiedliwości*. [2][We] wszystkie moje dni praktykowałem *sprawiedliwość* i chodziłem ścieżkami wiecznej prawdy. I ze mną był Święty [...] [3]na moich drogach zasiedliła się *sprawiedliwość*, aby ostrzegać mnie przed ścieżkami niegodziwości, które [...] [4][...] ... [...] i opasałem moje lędźwie na widok *sprawiedliwości* i mądrości. [...] [5] [Va-

nienia z powodu „sprzecznych" opowiadań. Zob. W. Baxter, *Noahic Traditions and the Book of Noah*, JSP 15/3 (2006), s. 190.

[31] W formie etiopskiej Betends. Imię żony występuje jeszcze w Jub 4,28.

[32] Noe podkreśla swoją sprawiedliwość i prawość poprzez użycie aż sześciokrotnie terminu קושט lub קושטא jako aramejskiego ekwiwalentu צדק.

cat] [6]Następnie ja, Noe, stałem się mężczyzną i uchwyciłem się *sprawiedliwości* i umocniłem się w [...] (VI, 1-6).

Noe jest sprawiedliwy już w chwili poczęcia, w łonie matki. Sugeruje to, iż jest on wybrańcem Bożym. Zostaje on „posadzony", „zaszczepiony" dla sprawiedliwości. Wspomina o tym również Księga Jubileuszów, kreśląc testament Noego: „A teraz moje dzieci słuchajcie i czyńcie prawo i sprawiedliwość tak, abyście byli zaszczepieni (zasadzeni) w sprawiedliwości na powierzchni całej ziemi i abyście byli ukoronowani przed Bogiem, który wybawił od wód potopu" (Jub 7,34)[33].

4. Noe – Boży wybraniec (4Q534)

Rękopis 4Q534 znany jest pod różnymi nazwami: 4QMess; 4QNoah; 4QWybraniec Boga; 4QNarodziny Noego. Jego fragmentaryczność, a także intrygująca treść sprowokowały burzliwą dyskusję, szczególnie wśród uczonych zajmujących się żydowskim mistycyzmem oraz judaistycznym *Sitz im Leben* Nowego Testamentu[34]. Pierwszy wydawca, J. Starcky[35], uważał, że zawiera on horoskop Mesjasza, a A. Dupont-Summer[36], komentując tekst, przyjął jego mesjański charakter. Rękopis datuje się na okres herodiański – około pierwszej połowy I w. przed Chr.[37]

Tekst opisuje fizyczne cechy bohatera, prawdopodobnie w dniu jego narodzin[38], jednakże nie wymienia jego imienia. Szczególne znaki to rude włosy i znamiona na ciele. Najważniejszą cechą owej postaci w przyszłości bę-

[33] Warto zaznaczyć, że w Księdze Henocha występuje termin „roślina sprawiedliwości" w odniesieniu do Noego (צבת קושטא[נ]) 4QEn^{c} 1,5.

[34] Wynik dyskusji zob. C.A. Swanson, *Birth of the Chosen One (4Q534)*, w: *Dictionary of New Testament Background*, wyd. C.A. Evans, S.E. Porter, Leicester 2000, s. 170-171.

[35] *Un texte messianique araméen de la Grotte 4 de Qumrân*, w: *Mémorial du cinquantenaire del'Ecole des langues orientales de l'Institut Catholique de Paris*, Paris 1964, s. 51-66. Później zmodyfikował swoją pierwszą interpretację, przyjmując sugestię Fitzmyera i uznając, że tekst ten nie odnosi się do Mesjasza, lecz do Noego. Zob. tenże, *Le Maître de Justice et Jésus*, „Le Monde de la Bible" 4 (1978), s. 53-55.

[36] *La Secte des Esséniens et les Horoscopes de Qumrân*, „Archeologie" 15 (1967), s. 24-31.

[37] Por. F.M. Cross proponuje datację powstania rękopisu na 30 r. przed Chr. do 20 po Chr. *The Development of the Jewish Scripts*, w: *The Bible and the Ancient Near East. Essays in honour of W.F. Albright*, Garden City 1961, s. 138. R. Eisenman oraz M. Wise do tej samej kompozycji co 4QMess zaklasyfikowali także 4Q535 i 4Q536 (*The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Element: Shaftesbury, Dorset 1992, s. 33-37).

[38] Tekst 4Q535 kol.1,3 podaje nawet dokładną wagę noworodka – 300 szekli.

dzie znajomość trzech ksiąg. Pozna on sekrety ludzkie, a jego wszystkie plany się spełnią, gdyż jest „wybrańcem Boga" (בחיר אלהא הוא) i powiernikiem Bożych sekretów. Podstawowe pytanie brzmi: kto jest główną postacią tego tekstu? A. Caquot[39] zaproponował, że tajemniczą osobą jest figura mesjasza oczekiwanego przez społeczność qumrańską i zasugerował, że najlepszym kandydatem jest Henoch. J.C. Greenfield[40] próbował utożsamić postać „wybrańca" z Melchizedekiem. J.T. Milik[41], za J.A. Fitzmyerem[42] i P. Grelotem[43], przyjął identyfikację głównego bohatera z postacią Noego. Podobnie G. Vermes[44] przyznaje, że mamy tu do czynienia jedynie z odniesieniem do historii Noego. Identyfikacja tajemniczej osoby z Noem opiera się na odczytaniu serii znaków zawartych w tekście, które wzięte razem mogą stanowić przekonujące rozwiązanie. F. Garcia Martinez[45] wymienia sześć takich znaków: znajomość trzech ksiąg (linia 5), dotarcie do wyższej sfery (linia 6) ze swoim ojcem i jego synami, życie i starość (linia 7), znajomość sekretów człowieka (linia 8), mądrość, która dotrze do wszystkich ludzi (linia 8), oraz że jest wybrańcem Boga (linia 10).

Szczególnie trzy z nich oraz ich interpretacja są niezmiernie interesujące: trzy księgi, znajomość sekretów nieba, wybraniec Boga. Autor rękopisu 4Q534 nie informuje wprost, o jakie księgi chodzi. Trafna wydaje się opinia P. Grelota, który uważa, że trzy księgi (תלתת ספריא) odnoszą się do ksiąg Henocha (Księga Astronomiczna, Księga Czuwających i Księga Snów)[46]. Jub 4,17-22 wyjaśnia, że Henoch był pierwszym człowiekiem, który nauczył

[39] Por. F. Garcia Martinez, *4QMess ar*, s. 1 i 8-11.

[40] *Prolegomenon*, w: *3 Enoch; or the Hebrew Book of Enoch. Edited and Translated for the First Time with Introduction*, wyd. i tł. H. Odeberg, Commentary & Critical Notes, New York 1973, s. XX-XXI.

[41] Zob. *The Book of Enoch*, s. 56. Tekst o narodzinach Noego w 4Q534 różni się znacząco od opisów zawartych w innych dokumentach. Nie ma informacji, że narodziny Noego wzbudzają wątpliwości Lamecha, jego ojca (1Hen, 1QapGn). Ponadto większość tekstu skupia się na późniejszym życiu Noego, eksponując jego niesamowite zdolności jako mędrca.

[42] J.A. Fitzmyer (*The Aramaic „Elect of God". Text from Qumran Cave IV*, CBQ 27 (1965), s. 371) nie dostrzegł, pomimo przytaczanej frazy o „wybrańcu Boga", mesjanicznych aluzji, ponieważ sam tytuł „wybraniec Boga" nie jest zawsze tytułem mesjanicznym. Zinterpretował go jako tekst odnoszący się do Noego. Uznał za przykład późnych fascynacji związanych z jego cudownymi narodzinami opisywanymi w literaturze pozabiblijnej. Zob. M. Baraniak, *Wybrany spośród wybranych według 4Q534-536*, „Studia Judaica" 10 (2007) nr 2(20), s. 212.

[43] *Henoch et ses Ecritures* (RB 82 (1975), s. 493-494), który umieszcza 4QMess w perspektywie literatury henochiańskiej.

[44] *The Complete Dead Sea Scrolls In English*, New York 1997, s. 357.

[45] Szerzej na temat wymienionych argumentów zob. *4QMess ar*, s. 19-24.

[46] Np. J. Carmignac sugerował, że chodzi o księgi społeczności qumrańskiej: Reguła Całego Zgromadzenia (1Qsa), Reguła Wspólnoty (1QS) oraz Dokument Damasceński (CD).

się sztuki pisania i spisał wszystko, czego go nauczyli aniołowie. Księga została przekazana Matuzalemowi, następnie Lamechowi aż do Noego.

Wyrażenie וידע רזי אנשא – „pozna sekrety ludzkie" ze względu na słowo רז – „sekret", „tajemnica", można zrozumieć dwojako. Pierwsze znaczenie – wyjawienie tajemnic nieba przez aniołów ludziom (1Hen 7,1; 8,1-3; 9,6; 10,7; 16,3), drugie – tajemnice, które Bóg objawił Henochowi (1Hen 106,19; 1Hen 104,10; 1Hen 83,7)[47]. W naszym kontekście prawdopodobnie chodzić będzie o wszystkie sekrety dotyczące ludzkości. Jeżeli połączymy „sekrety" z trzema księgami wspomnianymi w linii 5, to można przyjąć hipotezę P. Grelota, że odzwierciedlają one treść Księgi Henocha[48].

Termin „wybraniec Boga" (בחיר אלהא הוא) w literaturze qumrańskiej pojawia się raz w 1QpHab 10,13 w języku hebrajskim i w liczbie mnogiej, odnosząc się do członków wspólnoty („gdyż znieważyli i obrazili wybrańców bożych"), natomiast w literaturze międzytestamentalnej użyty jest w Księdze Przypowieści (1Hen 37-71) na oznaczenie „Syna Człowieczego" i „Namaszczonego". Ani pierwsze, ani drugie odniesienie nie jest identyczne i nie może stanowić materiału porównawczego[49]. Identyfikując postać z Noem, podkreśla się, że został wybrany, by kontynuować istnienie ludzkości po potopie.

Dlaczego Noe? Już Rdz 6,9 mówi, że jedynie on w całym pokoleniu był człowiekiem prawym i sprawiedliwym. Jub 10,17: „Z powodu swojej sprawiedliwości, w której był doskonały (Noe), jego życie było najwznioślejsze ze wszystkich ludzi, z wyjątkiem Henocha". W tekstach 1Hen pojęcia „wybrany" i „sprawiedliwy" często występują obok siebie, np.: 1,1 w greckim tekście „Ἐλεκτοὺς Δικαίους" w etiopskim „heruyân waṣâdeqân"; 93,10: „heruyân ṣâdeqân". W Księdze Przypowieści bardzo często wyrażenie „sprawiedliwy" i „wybrany" redukowane jest do prostego „wybraniec"[50].

[47] W tekstach qumrańskich ponad 50 razy występuje ten termin, jednakże odnosi się on do tajemnic Boga (אל רזי) 1QS 3,23; 1QpHab 7,8; 1QM 3,9; 16,11.

[48] Por. F. Garcia Martinez, *4QMess ar*, s. 11.

[49] Pierwsze użycie nie dotyczy pojedynczej osoby, a drugie być może jest chrześcijańską interpolacją. Oszacowanie konkretnego znaczenia jest o tyle trudne i skomplikowane, że zdanie to nie jest kompletne i można je różnie podzielić. Poza tym można je rozumieć w sensie rzeczownikowym, jak i jako participium, co również może mieć wpływ na ewentualną interpretację.

[50] 1Hen 40,5; 45,3; 49,2.4; 51,3.5; 52,6.9; 53,6; 55,4; 61,5.8.10; 62,1

5. Wnioski

Opis narodzin Noego wraz z redakcyjną glosą wyjaśniającą etymologię jego imienia w Rdz 5,28-29 w literaturze pozabiblijnej doczekał się szerokiego opracowania. O ile w Starym Testamencie zostaje podkreślona sprawiedliwość i nieskazitelność Noego (Rdz 6-9, Ez, Mdr, Syr), to autorzy literatury apokaliptycznej (List Henocha, 1QapGn oraz 4Q534), opisując jego wyjątkowe narodziny, podkreślają sprawiedliwość *par excellence*, jego rolę w historii, w czasie, gdy na ziemi rozprzestrzeniła się nieprawość w związku z grzechem upadłych aniołów. Apokaliptycy, zainteresowani spekulacjami na temat historii i eschatologii, chętnie podejmowali dawne zapowiedzi podatne na interpretacje, nadając im swoistą aktualność w świetle teraźniejszych i przyszłych zdarzeń[51]. Nie widząc możliwości zbawienia w ramach historycznych, utrzymują, że Bóg stworzył dwa światy (por. 4 Ezd 7,50). Ten świat jest w mocy zła i dąży nieuchronnie do katastrofy, która zarazem będzie stanowić wstęp do wieku przyszłego. Nie dziwi zatem fakt, że tematy potopu i postać Noego znalazły podatny grunt w wyrażeniu tych poglądów. Końcowy redaktor 1Hen 106-107, włączając opis cudownych narodzin Noego, zapewne chciał przedstawić przyszłą historię. Po potopie ludzie z pokolenia na pokolenie będą czynić zło, do czasu, aż nastanie pokolenie sprawiedliwych. Zło zostanie ostatecznie zniszczone i zatriumfuje dobro. W schematycznej historii Apokalipsy Tygodni D. Dimant[52] zwraca uwagę, że potop jest określany „pierwszym końcem", analogicznym do „ostatniego końca" (1Hen 93,4). W tym kontekście sprawiedliwy Noe staje się prototypem małej i sprawiedliwej grupy, żyjącej pośród niegodziwości, u zarania ery eschatycznej, która przeżyje i zbuduje lepszy i sprawiedliwszy świat. Poprzez przywołanie nieskazitelności i sprawiedliwości Noego można upatrywać w nim reszty eschatologicznej, czyli świętej i doskonałej, reszty stanowiącej lud sprawiedliwy, która ukaże się w osobie Mesjasza. Niektórzy Ojcowie Kościoła uznali Rdz 5,29 za proroctwo mesjańskie w sensie typicznym. Noe jest dla nich figurą największego pocieszyciela, Mesjasza.

---

[51] Por. L. Stachowiak, *Apokaliptyka i eschatologia u progu ery chrześcijańskiej*, AK/1 63 (1971), s, 60.

[52] Por. D. Dimant, *Noah in Early Jewish Literature*, s. 135. Pojęcie Noego jako sprawiedliwego jest centralne w pismach społeczności qumrańskiej i jest wyrażone terminem „wieczna roślina – מטעת עולם" (1QS 8,5; 11,8; 1QH 6,15; 8,6). Analogia między pierwszym i ostatnim sądem jest podkreślona i zaakcentowana przez strukturalny paralelizm. Por. J. VanderKam, *Studies in the Apocalypse of Weeks (1Enoch 93,1-10; 91,11-17)*, CBQ 46 (1984), s. 519. Motyw ten odnajdujemy także w Nowym Testamencie Mt 24,37-39; Łk 17,26.

Opis cudownych narodzin Noego – jak słusznie zauważa J.A. Fitzmyer[53] – nie jest bez znaczenia dla lepszego zrozumienia gatunku literackiego opisu dzieciństwa Jezusa z Ewangelii Łukasza i Mateusza (wątpliwości Lamecha, i wątpliwości Józefa, potwierdzenie ojcostwa, potwierdzenie wyjątkowej roli dziecka). Jest on świadectwem, że tego typu opisy znane były w literaturze judaizmu palestyńskiego przed narodzeniem Jezusa.

The Birth of Noah in the Biblical Tradition (Gen 5:28–29) and in the Apocryphal Literature (1QapGen I, 22 – V; 1En 106-107; 4Q534)

Abstract

The theme of Noah's birth has found a much more developed elaboration in the extra-biblical tradition than in the Bible itself. When describing the descendants of Adam in Gen 5 the author concentrates its attention on the etymological explanation of Noah's name. The Old Testament stresses Noah's exceptional justice and righteousness (Gen 6-9; Ez 14:14); in the sapiential texts, he becomes the example of humankind redeemed by God. The extrabiblical literature develops the tradition about the birth of Noah and about his role in the flood story. He is depicted as an exceptional child with exceptional capacities and unusual beauty; hence come his father's doubts about the conception of Noah. The paper concentrates on the presentation of the biblical text about Noah and his birth, and on the comparison of that text with the extrabiblical tradition. The different interpretations found in the texts concerning Noah's birth and name are shortly discussed.

[53] *The Genesis Apocryphon*, s. 123.

Ks. Dariusz Dziadosz
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Specyfika qumrańskiej wersji Ksiąg Samuela (4QSam[a]) w relacji do Tekstu Masoreckiego i Septuaginty

Historia zwojów znad Morza Martwego, gdyż tak w świecie nauki zwykło się na ogół nazywać znalezisko spisanych po hebrajsku, aramejsku i grecku manuskryptów znalezionych w latach 1947-1956 w siedmiu miejscach położonych wzdłuż północno-zachodniego brzegu Morza Martwego, a szczególnie w 11 grotach niedaleko ruin Qumran w Izraelu, zalicza się bez wątpienia do najważniejszych odkryć archeologicznych XX w. Waga tego odkrycia jest ogromna, a wnioski, jakie uczeni sformułowali i wciąż formułują z uwagi na trwające ciągle prace nad rekonstrukcją, identyfikacją i komentarzem do znalezionych w Qumran dokumentów, w wielu aspektach dość znacznie zmieniły dotychczasowy pogląd na kwestie związane z powstaniem natchnionego tekstu Biblii i historią jego przekazu oraz koncepcję religijnych i społecznych form życia w Izraelu w ostatnich trzech wiekach przed Chrystusem i pierwszym stuleciu po Chrystusie. Ponadto znaleziska w Qumran pomagają odtworzyć palestyńsko-żydowskie tło pism nowotestamentalnych i sformułować wiele innych zasadnych opinii, chociażby na temat języków używanych w owym czasie w Palestynie. Przeprowadzone wnikliwie badania paleograficzne i archeologiczne, jak też analizy próbek rękopisów dokonane za pomocą izotopu węgla C 14, pozwalają stwierdzić, że manuskrypty powstały mniej więcej między końcem III w. przed Chr., a 68 r. po Chr., czyli po dacie zburzenia centrum zamieszkiwanego przez wspólnotę z Qumran.

Jak to zwykle bywa, tego rodzaju odkrycia wywołują w świecie duże zainteresowanie i powodują lawinę komentarzy, które, niestety, nie zawsze cechują się naukową rzetelnością i kompetencją. Nierzadko w poszukiwaniu taniej i komercyjnej sensacji wręcz wykrzywia się rzeczywistość, powodując duży zamęt w głowach tych, którzy na co dzień nie zajmują się tego rodzaju problematyką. Nie inaczej jest też z manuskryptami z Qumran. Można rzec, że już same tylko popularne opracowania na temat znalezionych tam zwojów wypełniłyby dziś całkiem sporą bibliotekę[1]. Ponadto historia odkrycia

[1] W celu szerszego zapoznania się z sześćdziesięcioletnią już historią badań nad zwojami z Qumran warto sięgnąć do najważniejszych prac obcojęzycznych, wychodzących z racji

manuskryptów w grotach w Qumran mogłaby z łatwością stanowić scenariusz dla zupełnie dobrego filmu akcji. Z uwagi na to, że zasadnicza linia tematyczna niniejszego artykułu biegnie innym torem, wspomnimy jedynie fakt, iż pierwsze odnalezione przez Beduinów rękopisy zostały pocięte przez nich na kawałki, po czym wysłane na jerozolimskie bazary w nadziei łatwego i pokaźnego zarobku. Na szczęście jeden z takich fragmentów wpadł w ręce handlarza staroci z Betlejem, który skontaktował się ze znanym profesorem E.L. Sukenikiem z Uniwersytetu Hebrajskiego, prosząc go o fachową wycenę, czy sprzedawane na targu rękopisy są czymś wartościowym, czy też zręcznie spreparowanym falsyfikatem. Profesor od razu zorientował się, że ma przed sobą coś niezwykłego i poprosił o dostarczenie większej liczby podobnych fragmentów rękopisu. Ku swemu ogromnemu zdziwieniu spostrzegł, że na kolejne spotkanie handlarz przyniósł już nie małe fragmenty, lecz trzy kompletne i nawet jeszcze nie rozwinięte manuskrypty, sporządzone ze skóry i zapisane starohebrajskim pismem. Bez większych targów profesor zakupił rękopisy, a po ich rozwinięciu z zachwytem stwierdził, że ma przed sobą tekst starotestamentalnej księgi proroka Izajasza, komentarz do księgi proroka Habakuka oraz nieznany dotąd nikomu tajemniczy opis apokaliptycznej wojny między zagadkowymi Synami Światłości a Synami Ciemności, który później został nazwany Księgą Wojny. Tak rozpoczęła się długa, trwająca do dziś, już sześćdziesięcioletnia historia rękopisów z Qumran.

kolejnych rocznic tego znaleziska: S. Poter, C. Evans, *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After*, JSP.S 26, Sheffield 1997; P. Flint, J. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, Leiden 1998-1999; P. Flint, J. VanderKam, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls. Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity*, Leiden 2002; R. Kugler, E. Schuller, *The Dead Sea Scrolls at Fifty. Proceedings of the Society of Biblical Literature Qumran Section Meeting*, Atlanta 1999; L. Schiffman, *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery*, Jerusalem 2000; J. Charlesworth, *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, Waco 2006; G. Ibba, *Qumran. Correnti del pensiero giudaico (III a. C. I d. C.)*, Siena 2007; S. Hultgren, *From the Damascus covenant to the covenant of the community: literary, historical, and theological studies in the Dead Sea Scrolls*, Leiden 2007. Do najważniejszych polskojęzycznych opracowań ostatnich lat nadal należą materiały z Międzynarodowych Kolokwiów Qumranologicznych organizowanych w Mogilanach w latach: 1987, 1989, 1991 oraz materiały z 32. sympozjum Biblistów Polskich w Częstochowie z 15-16 września 1994, opublikowane w CT 65 (1995), s. 5-115.

1. Znaczenie wersji Ksiąg Samuela znalezionych w czwartej grocie Qumran na tle dotychczasowej wiedzy na temat historycznego procesu przekazu tekstu Biblii

Jako temat główny niniejszego opracowania została wybrana jednak nie frapująca historia tego znaleziska, lecz jego merytoryczna doniosłość. Jak wspomnieliśmy wyżej, jest ona tak wielka i wielopłaszczyznowa, iż nie sposób jej ukazać jedynie na kilku stronach, dlatego też skoncentrujemy się na jednym z jej wielu aspektów, którym są odnalezione nad Morzem Martwym starożytne manuskrypty Ksiąg Samuela. Właściwe zrozumienie wagi tego konkretnego znaleziska domaga się jednak pewnego wprowadzenia. Otóż już na wstępie trzeba podkreślić, iż pośród kilkuset rękopisów odnalezionych w jedenastu grotach w Qumran do najważniejszych należą te, które wydobyto z tzw. groty czwartej. Jest tak z uwagi na liczbę tekstów znajdujących się w tej grocie oraz ich ciężar gatunkowy. I chociaż w czwartej grocie w Qumran nie odnaleziono kompletnych i nienaruszonych zwojów (tak, jak np. w przypadku pierwszej groty, gdzie znajdował się cały zwój księgi proroka Izajasza (1QIs[a])), lecz jedynie ich większe lub mniejsze fragmenty (w sumie ok. 40 tysięcy), to jednak rękopisy tam odkryte stanowią do dziś nieprzebrany i najbardziej wartościowy materiał do naukowych analiz. Jak dotąd udało się zrekonstruować i zidentyfikować prawie sześćset tekstów, z których zdecydowana większość to dokumenty o tematyce pozabiblijnej (ponad 400). Są to zwoje poświęcone żyjącej w tym miejscu wspólnocie religijnej, jak też semickie oryginały znanych zresztą skądinąd tekstów z zakresu intertestamentalnej literatury żydowskiej, czy też wiele innych, nieznanych dotąd, świadków literackich spisanych w języku hebrajskim i aramejskim. Pozostałe kategorie tekstów odnalezione w grocie czwartej to niewielka liczba (kilkanaście) tzw. peszarim, czyli komentarzy do starotestamentalnych tekstów biblijnych, oraz to, co nas interesuje najbardziej, ponad 150 niezwykle cennych rękopisów zawierających teksty biblijne ksiąg Starego Testamentu. Pośród tych manuskryptów znajdowały się również trzy rękopisy zawierające tekst Ksiąg Samuela[2], którym uczeni nadali sygnatury: 4QSam[a], 4QSam[b] i 4QSam[c]. Te trzy manuskrypty pochodzą z różnych okresów, różnią się co do objętości i treści oraz znajdują się w niejednakowym stanie zachowania. Pierwszy z nich, 4QSam[a], został sklasyfikowany przez uczonych jako hebrajski manuskrypt pochodzący z okresu 50-25 przed Chr. Jest najbardziej obszernym rękopisem Ksiąg Samuela znalezionym w Qumran, gdyż poza niewielkimi lukami

[2] Oprócz tych trzech manuskryptów zawierających tekst Ksiąg Samuela, które zostały odnalezione w czwartej grocie w Qumran, nad Morzem Martwym został odkryty jeszcze jeden niewielki fragment tychże biblijnych tekstów, który znaleziono w grocie pierwszej (1QSam).

zawiera prawie całość tekstu dzisiejszej Pierwszej i Drugiej Księgi Samuela[3]. Ponadto ten zwój dochował się do naszych czasów w bardzo dobrym stanie. Drugi manuskrypt: 4QSam[b] jest pod względem objętości nieporównywalnie uboższy, gdyż zawiera tylko niewielki fragment Pierwszej Księgi Samuela[4], a poza tym zachował się w bardzo złym stanie. Pomimo to ten właśnie rękopis jest najcenniejszy, gdyż jego datację uczeni ustalili na ostatnie lata lub nawet połowę III w. przed Chr.[5] I w końcu ostatni z trzech manuskryptów: 4QSam[c], spisany prawdopodobnie w pierwszych latach pierwszego stulecia przed Chrystusem i zawierający niewielką część 25 rozdziału 1 Samuela oraz 14 i 15 rozdziału 2 Samuela[6].

Te trzy starożytne dokumenty odkryte w 1952 r. stały się przyczyną prawdziwego przełomu w badaniach nad rekonstrukcją procesu powstawania i przekazu tekstu biblijnych Ksiąg Samuela. Ich wiek przewyższał bowiem najstarsze znane dotąd hebrajskie teksty Biblii, o bagatela, tysiąc lat, a ich treść w znacznej mierze różniła się od masoreckiej wersji tekstu, która była przez wieki pośród uczonych uważana powszechnie za obowiązującą, oryginalną i najbardziej wiarygodną ze wszystkich antycznych świadków tekstualnych Ksiąg Samuela. Aby dobrze zrozumieć rolę, jaką w krytyce tekstu Ksiąg Samuela odegrało odkrycie zwojów z czwartej groty Qumran, potrzeba pokrótce naszkicować historię dotychczasowego rozwoju wiedzy na ten temat.

Zasadniczo można powiedzieć, że przed archeologicznymi odkryciami w grotach na północno-zachodnim brzegu Morza Martwego za oryginalną wersję Ksiąg Samuela, jak też zdecydowanej większości pozostałych pism Starego Testamentu, uważano, i zresztą na ogół nadal się uważa, tak zwany hebrajski Tekst Masorecki, który jest owocem pracy Masoretów, którzy w okresie od VI do X w. po Chr. trudzili się nad wiernym i wiarygodnym przekazem odziedziczonego po przodkach zapisu Biblii. Z uwagi na coraz

[3] Teksty te, jak dotąd, nie zostały oficjalnie opublikowane, znamy je jedynie z prac prowadzonych przez profesora Franka Crossa. F.M. Cross, *The Development of the Jewish Scripts*, w: G.E. Wright, *The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honor of William Foxwell Albright*, Garden City 1961, s. 16-18; tenże, *A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint*, BASOR 132 (1953), s. 15-26; tenże, *The Oldest Manuscripts from Qumran*, JBL 74 (1955), s. 147-172.

[4] Fragment tego starożytnego rękopisu F.M. Cross opublikował w artykule: *The Oldest Manuscripts from Qumran*, s. 165-172, natomiast jego opis i charakterystykę zawarł w pracy zbiorowej wydanej kilka lat później wspólnie z Shemaryahu Talmonem, por. F.M. Cross, *The Evolution of a Theory of Local Texts*, w: F.M. Cross, S. Talmon, *Qumran and the History of the Biblical Text*, Harvard 1975, s. 306-320.

[5] P.K. McCarter, *I Samuel. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 8), New York–London 1980, s. 6.

[6] Fragmenty tego manuskryptu opublikował w swej pracy doktorskiej E.C. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19), Missoula 1978. Dużo informacji na temat tego rękopisu można znaleźć w artykule F.M. Crossa, *The Contribution of the Qumran Discoveries to the Study of the Biblical Text*, IEJ 16 (1966), s. 81-95.

mniejszą znajomość języka hebrajskiego Masoreci najpierw opatrzyli tekst Biblii znakami samogłosek, a następnie na marginesach każdej ze stron przejętych i kopiowanych przez siebie rękopisów dodawali wiele różnego rodzaju komentarzy zwanych wielką lub małą Masorą. Od czasu Masoretów aż do dnia dzisiejszego hebrajski tekst Starego Testamentu nie zmienił się i jako tzw. *tekstus receptus*, czyli wzorzec, tekst matka, stanowił główny punkt odniesienia dla kolejnych wydań Biblii Hebrajskiej. Wciąż jednak otwarte pozostawało pytanie o proces przekazu tego tekstu od chwili jego ostatecznej redakcji do epoki wczesnego średniowiecza, czyli właśnie do czasu Masoretów. Tą problematyką zajmuje się tzw. krytyka tekstu, która porównując wszystkie zachowane do dnia dzisiejszego rękopisy, ma za zadanie, po pierwsze, dotrzeć do oryginalnej wersji autora natchnionego, a przynajmniej do formy tekstu najbliższej tejże wersji, a po drugie, jak najdokładniej odtworzyć proces, poprzez który tekst natchniony był przekazywany kolejnym pokoleniom. Tego rodzaju analizy są konieczne, gdyż do naszych czasów dochowała się nie tylko masorecka wersja tekstu hebrajskiego, ale też wiele innych świadków pism starotestamentalnych, które w niektórych przypadkach zasadniczo różnią się od Tekstu Masoreckiego. Patrząc na historię Biblii Starego Testamentu, można wyróżnić aż cztery nurty przekazu ksiąg natchnionych: 1) wspomniany tekst (proto)masorecki; 2) LXX, czyli greckie tłumaczenie tekstu hebrajskiego z II w. przed Chr., które w wielu punktach sugeruje istnienie innego tekstu matki (hebrajskiej Vorlage), niż ten, który znajduje się u podstaw wersji masoreckiej; 3) tzw. Pięcioksiąg Samarytański (z IV w. przed Chr.) oraz 4) omawiane przez nas rękopisy znad Morza Martwego[7]. Na podstawie tych tradycji można wyróżnić cztery etapy powstawania hebrajskiego tekstu Biblii. Najstarszy jest etap tradycji ustnej, a potem pisanej, która sięga oryginalnych autorów natchnionych. Niestety, do naszych czasów nie zachowały się autografy, które byłyby bezpośrednimi świadkami tego pierwszego stadium tekstu. Do tego oryginalnego poziomu tekstu można dziś dotrzeć jedynie przez analizę literacką i porównawczą najbardziej wiarygodnych manuskryptów. Jej istotą jest rekonstrukcja oryginalnej wersji tekstu na drodze usunięcia wszystkich naleciałości, o których w uzasadniony sposób sądzi się, iż zostały dodane później. Drugi etap rozwoju oryginalnego tekstu Biblii reprezentuje jego najstarsza i najbardziej wiarygodna forma lub też formy, do których można dotrzeć na podstawie zachowanych do dziś manuskryptów. Ten to właśnie

[7] Wśród świadków tekstu protomasoreckiego, poza manuskryptami hebrajskimi, istnieje jeszcze szereg tłumaczeń powstałych pomiędzy II a VII w. po Chr., np.: aramejskie targumy z II w. przed Chr.; tzw. wersja syryjska z II w. po Chr.; tłumaczenia greckie Aquili, Symmacha i Teodocjona z II w. po Chr.; Wulgata św. Hieronima z IV w. po Chr.; tzw. recenzje greckiego tłumaczenia LXX, których celem było zbliżenie tekstu Septuaginty do wersji tekstu hebrajskiego obowiązującego w Palestynie (Heksapla Orygenesa z III w. po Chr., czy też powstała w tym samym czasie recenzja ojca Kościoła Luciano – LXX^{L}); oraz starołacińskie i koptyjskie tłumaczenie LXX, które powstały kolejno w II i III w. po Chr.

etap jest najważniejszy dla krytyków i filologów biblijnych badających stan tekstu natchnionego. Trzecim poziomem jest etap spółgłoskowego tekstu hebrajskiego, który został ściśle określony pod koniec I w. po Chr., a który to przejęli jako oficjalny tekst Biblii średniowieczni Masoreci. Ostatnim etapem kształtowania się hebrajskiej wersji Starego Testamentu był okres działalności pisarzy (soferim) i wspomnianych już Masoretów, którzy opatrzyli tekst znakami samogłosek i wielorakim komentarzem. Ta ostatnia wersja tekstu stanowi bazę dla większości zachowanych do dziś manuskryptów hebrajskich powstałych od X w. po Chr.[8]

W zarysowany wyżej schemat należy wpisać również historię przekazu tekstu Ksiąg Samuela oraz omawiane dziś zagadnienia związane z odkryciami manuskryptów w Qumran. Do połowy XIX w. hebrajski Tekst Masorecki był powszechnie uznawany za najbardziej oryginalny i jedyny wiarygodny wzorzec Starego Testamentu. W porównaniu z innymi istniejącymi wersjami hebrajskimi i ich aramejskimi, syryjskimi, greckimi czy łacińskimi tłumaczeniami był on, ogólnie rzecz biorąc, tekstem najkrótszym, a to, wedle podstawowych kryteriów krytyki tekstu, przemawiało za jego oryginalnością. Dopiero analizy Otto Theniusa (1842 r.)[9] pokazały wyraźnie, że wersja masorecka Ksiąg Samuela jest bardzo źle zachowana, a poza tym jest pełna poprawek, opuszczeń, dodatków (niekiedy dość obszernych) i błędów kopistów. Thenius jako pierwszy zaproponował, aby w tych miejscach, w których Tekst Masorecki jest zniekształcony lub niepewny, w poszukiwaniu oryginalnego wariantu księgi odwoływać się do LXX, która, według niego, zawierała tekst znacznie pełniejszy i często odmienny od hebrajskich lekcji Masoretów. Pogląd ten na owe czasy był jednak zbyt śmiały i spotkał się z surową krytyką egzegetów. Niedługo później ta sama problematyka została podniesiona przez wybitnego egzegetę niemieckiego Juliusza Wellhausena, którego monografia *Der Text der Bücher Samuelis untersucht*, opublikowana w 1871 r., jest powszechnie uważana do dziś za jedno z najwybitniejszych dzieł powstałych kiedykolwiek na polu krytyki tekstu. Porównując hebrajską wersję Masoretów, LXX i inne antyczne rękopisy biblijne, Wellhausen zaproponował nową wersję tekstu Ksiąg Samuela, opierając się nie tylko na Tekście Masoreckim, ale też na wersjach innych manuskryptów hebrajskich oraz antycznych tłumaczeń, które w niektórych miejscach uznał za bardziej wiarygodne od niekwestionowanej dotąd wersji Masoretów. Tego rodzaju ocenę uczony ten zaaplikował szczególnie do

[8] D. Barthelemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (OBO 50/1), Fribourg 1982, s. 69; S. Pisano, *Introduzione alla critica testuale dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Roma 1997, s. 1-2.

[9] Dla historycznej wiarygodności tego stwierdzenia trzeba dodać, że pierwszym autorem, który zwrócił uwagę na mocno skomplikowany i zdeformowany charakter hebrajskiego tekstu Ksiąg Samuela, był hugenocki hebraista Louis Cappel, który w dziele *Critica sacra*, wydanym w 1634 r., doszedł do swych konkluzji na podstawie porównania Tekstu Masoreckiego z innymi dostępnymi antycznymi wersjami tych ksiąg.

tradycji reprezentowanej przez LXX. W ten sposób został wyznaczony zupełnie nowy, eklektyczny nurt w pracy krytyków tekstu i egzegetów, którego zasadą jest poszukiwanie najlepiej zachowanych wariantów tekstowych, opierając się na obiektywnych i tych samych kryteriach. Tym śladem poszli wszyscy późniejsi egzegeci końca XIX oraz początku XX stulecia. Na uwagę zasługuje tu szczególnie praca S. Drivera *Notes on the Hebrew Text of the Book of Samuel* z 1890 roku. Entuzjazm wywołany nową metodą porównywania wszystkich znanych dotąd antycznych świadków tekstu Ksiąg Samuela nie trwał jednak zbyt długo. Wkrótce egzegeci zorientowali się, że wiele problemów pozostaje nadal nierozwiązanych, a poza tym nie wszyscy dali się przekonać nieomylności metody porównawczej oraz założeniom Wellhausena i Drivera, że różnice między Tekstem Masoreckim a LXX są oczywistym dowodem na istnienie innej antycznej wersji hebrajskiego tekstu Biblii, paralelnej do tej przejętej przez Masoretów. Te różnice mogły być bowiem jedynie owocem translatorskiej pracy autorów greckiej Septuaginty, którzy opierali się na tej samej co Masoreci oryginalnej wersji tekstu hebrajskiego (Vorlage). Już sami bowiem autorzy nowej metody ustalania oryginalnego tekstu Biblii na podstawie porównania jego różnych antycznych wersji przyznawali, że tłumacze Septuaginty w wielu miejscach nie przekładali dosłownie tekstu, który mieli do dyspozycji, lecz go parafrazowali i interpretowali według własnych założeń teologicznych. A zatem, jak sugerowali wszyscy przeciwnicy Wellhausena i Drivera, rozbieżności między LXX a Tekstem Masoreckim nie od razu musiały oznaczać istnienie dwu niezależnych wersji oryginalnego tekstu hebrajskiego, które miałyby stać u podstaw dwu najważniejszych i najbardziej starożytnych, jak na owe czasy, świadków tekstu natchnionego, lecz równie dobrze mogły być rezultatem teologicznej i literackiej inwencji tłumaczy Septuaginty[10]. W konsekwencji bardzo ożywionej dyskusji na ten temat oraz braku odpowiednich tekstów źródłowych, które potwierdziłyby nowatorskie poglądy proponowane przez Wellhausena i Drivera, tezy te w następnych dziesięcioleciach XX w. zaczęły powoli odchodzić w zapomnienie, a waga przykładana do greckiej LXX w rekonstrukcji niepewnych wariantów tekstu hebrajskiego uległa znów radykalnemu pomniejszeniu.

Tę zawikłaną sytuację zmieniło na nowo, ale tym razem już definitywnie, odkrycie manuskryptów w Qumran. Rękopisy zawierające tekst Ksiąg Samuela okazały się bowiem nie tylko o tysiąc lat starsze od tradycji masoreckiej, która dotąd była powszechnie uważana za jedynego prawowitego reprezentanta i spadkobiercę hebrajskich pism natchnionych, ale też w wielu punktach okazały się zawierać lekcje zasadniczo różniące się od wersji Masoretów, co jednoznacznie wskazywało na fakt, że nie jest ona jedynym przedstawicielem i nośnikiem żydowskich tekstów świętych. Krótko mówiąc,

[10] Obszerną historię tej ożywionej egzegetycznej dyskusji można znaleźć w pracy S. Jellicoe *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968, s. 1-73.

znalezisko w Qumran w pełni potwierdziło przypuszczenia Wellhausena. Uczeni badający rękopisy qumrańskie (na szczególną uwagę zasługują tu prace Franka Crossa) stwierdzili, że ich treść w wielu punktach zasadniczo odbiega od wersji proponowanych przez Masoretów, natomiast pozostaje w bliskości tego, co zawierają greckie rękopisy LXX[11]. Te wnioski pozbawiły na trwałe argumentów tych uczonych, którzy dotąd kwestionowali przydatność i rolę LXX w rekonstrukcji oryginalnego tekstu ksiąg starotestamentalnych. Wobec treści manuskryptów 4QSam^{a}, 4QSam^{b} i 4QSam^{c}, które wykazywały widoczne gołym okiem pokrewieństwo z hebrajskim oryginałem stojącym u źródeł Septuaginty, nie można było już utrzymywać tezy, że te wszystkie miejsca, w których Septuaginta różni się od Tekstu Masoreckiego są jedynie konsekwencją procesu translacji i rezultatem inwencji tłumaczy. Dzięki tekstom z Qumran stało się dla wszystkich jasne, że materiał źródłowy, który był podstawą powstania wersji masoreckiej, oraz ten, który stał u początków LXX, to dwa różne nurty hebrajskiej tradycji pism natchnionych. Hebrajskie teksty z Qumran nie wywodzą się bowiem z tego samego pnia tradycji hebrajskiej, który przejęli i opracowali Masoreci.

Późniejsze prace nad tekstami z Qumran ukazały jednak, że kwestia ich pochodzenia jest nieco bardziej skomplikowana. Otóż treść manuskryptów qumrańskich nie jest, ot tak po prostu, zwierciadlanym odbiciem najstarszego tłumaczenia greckiego, tzw. Old Greek (OG) z II w. przed Chr., do którego to tłumaczenia można dotrzeć poprzez najstarszą i najbardziej wartościową dla Ksiąg Samuela wersję Septuaginty, którym jest Kodeks Watykański (LXX^{B}). Znacznie bliżej tym rękopisom do jednej z dużo późniejszych recenzji Septuaginty (LXX^{L}), której dokonał około 300 r. po Chr. jeden z ojców Kościoła, niejaki Luciano z Antiochii[12], oraz do tej wersji Biblii, z której korzystał żydowski historyk Józef Flawiusz w I w. po Chr. Nie zmieniło to jednak faktu,

[11] F.M. Cross, *A New Qumran Biblical Fragment*, s. 15-26; tenże, *The Oldest Manuscripts from Qumran*, s. 165-172.

[12] Niektórzy uczeni, jak Cross czy Ulrich, postulują istnienie znacznie starszej wersji greckiego tekstu Septuaginty, która pochodziłaby z I w. po Chr., a na której oparł się Luciano, tworząc swą recenzję LXX (tzw. proto-Luciano). F.M. Cross, *A New Qumran Biblical Fragment*, s. 15-26; E.C. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*. Inni są przekonani, że za obecną wersją LXX przypisywaną Luciano z Antiochii (LXX^{L}), można się dopatrzeć aż trzech stadiów rozwoju tekstu. Najstarsze z nich to pierwotne tłumaczenie wersji hebrajskiej na język grecki, czyli tzw. tekst starogrecki (Old Greek), natomiast najmłodsze to recenzja Luciano z około 300 r. po Chr., której celem było przybliżyć do siebie tekst starożytnego tłumaczenia greckiego (OG) do funkcjonującej wówczas w Palestynie hebrajskiej wersji Biblii (tradycja babilońska), która to wersja stała się później źródłem dla tradycji Masoretów. Istnienie jeszcze jednego pośredniego stadium między tymi dwiema wersjami jest postulowane przez fakt pewnych różnic między wersją Old Greek a LXX^{L}, które spotkać można w tekstach żydowskiego historyka Józefa Flawiusza (I w. po Chr.) oraz w najstarszych tłumaczeniach Biblii na język łaciński (tzw. Old Latin (OL) z II w. po Chr.). E. Tov, *Lucian and Proto-Lucian*, RB 79 (1972), s. 101-113. W rzeczywistości jednak to pośrednie stadium recenzji Septuaginty

że znaleziska w Qumran dostarczyły niezwykle cennych świadków tekstu biblijnego o wieku przewyższającym o ponad tysiąc lat dotychczasowe najstarsze wersje Biblii oraz rzuciły wystarczająco dużo światła na proces redakcji i przekazu tych hebrajskich tradycji, aby można było pokusić się o jego dość wiarygodne odtworzenie.

Najbardziej przekonujący model rekonstrukcji procesu kształtowania się oficjalnej wersji tekstów natchnionych na podstawie odkryć związanych z rękopisami Ksiąg Samuela z Qumran zaproponował F. Cross. Według tego uczonego powstanie tekstu Biblii Hebrajskiej związane było z trzema różnymi lokalnymi środowiskami geograficznymi oraz odmiennymi uwarunkowaniami historycznymi Izraela. Zbiory tekstów w formie zwojów zawierających już zredagowane księgi święte, w tym również Księgi Samuela, poczęły się kształtować w okresie perskim (V/IV w. przed Chr.) w dwu niezależnych od siebie i mocno oddalonych lokalnych środowiskach. Pierwszym z nich była diaspora w Babilonii, natomiast drugim Palestyna. W IV w. przed Chr. palestyńska wersja Ksiąg Samuela i Królewskich stała się podstawą dla autora nowego dzieła historiograficznego Izraela, czyli 1-2 Księgi Kronik. Ten sam palestyński tekst Biblii został wiek później przeniesiony do Egiptu i po tym, jak w tym nowym środowisku przeszedł autonomiczny cykl ewolucji spowodowany jego nieustanną teologiczną interpretacją i procesem kopiowania, prawdopodobnie na przełomie III i II w. przed Chr., stał się podstawą dla pierwszego tłumaczenia na język grecki. Tak powstała wersja tzw. tekstu starogreckiego (OG). A zatem obie te tradycje mają wspólne korzenie i są ze sobą dość ściśle związane. Zresztą to najstarsze tłumaczenie greckie (Old Greek) było wielokrotnie recenzowane (pierwszy raz w I w. przed Chr. tzw. wersja proto-Luciano, a ostatni około 300 r. po Chr. przez Luciano z Antiochii). Aby jego treść upodobnić do hebrajskiej wersji Biblii obowiązującej w Palestynie, dokonano wielu gramatycznych i ortograficznych zmian i treściowych uzupełnień. Ta palestyńska matryca Ksiąg Samuela i Królewskich posłużyła do redakcji Ksiąg Kronik, a ponadto stoi u podstaw manuskryptów odnalezionych w Qumran. Można też do niej dotrzeć poprzez najważniejsze dzieła historyka Józefa Flawiusza. Wzorzec ten dominował w Palestynie i Egipcie aż do czasów wprowadzenia jako oficjalnej wersji Biblii Hebrajskiej tekstu, który powstał i rozwijał się w Babilonii. Ta zmiana miała miejsce w pierwszych dziesięcioleciach naszej ery. Babilońska wersja Biblii Hebrajskiej cechowała się znaczną autonomią, której przyczyną były: 1) izolacja diaspory w Babilonii od mieszkańców Palestyny, 2) odmienna teologiczna interpretacja Biblii spowodowana znacząco innymi uwarunkowaniami historyczno-kulturowymi; 3) inny proces przekazu tekstów natchnionych. Podczas kilku stuleci niezależnego rozwoju babiloński wzorzec Biblii nabył wiele śladów haplografii

jest tak bliskie wersji Old Greek, że trudno przypuszczać, iż mamy tu do czynienia z odrębnym tłumaczeniem.

polegającej na przeoczeniach, opuszczeniach, konflacji (dodatki i komentarze czynione w samym tekście i na jego marginesie) i błędach kopistów. Pomimo tych różnic to jednak ten wzorzec został wybrany w Palestynie jako obowiązujący i stał się tekstem źródłowym najpierw dla żydowskich pisarzy *soferim* (od I do VI w. po Chr.), a potem dla Masoretów (od VI do X w. po Chr.). Podsumowując tę analizę, należy stwierdzić, że lokalny babiloński wzorzec Ksiąg Samuela jest aktualnie reprezentowany poprzez Tekst Masorecki. Egipski wzorzec hebrajskiej Biblii odnajdujemy w najstarszym greckim tłumaczeniu (Old Greek), do którego dostęp mamy poprzez Kodeks Watykański (LXX^B), ostatni zaś, trzeci wzorzec obowiązujący w Palestynie przed erą chrześcijaństwa odnajdujemy w manuskryptach qumrańskich i w tych rękopisach Septuaginty, które zrecenzował Luciano (LXX^L). Dokładne analizy porównawcze tekstu Ksiąg Samuela w rękopisach qumrańskich wykazały bowiem ich znamienną zbieżność i pokrewieństwo do LXX, a szczególnie do tych jej manuskryptów, które zawierają tekst recenzowany przez Luciano (LXX^L), oraz do tej wersji Biblii, którą posługiwał się Józef Flawiusz, a która była najprawdopodobniej tzw. wersją proto-Luciano.

Najważniejszym wnioskiem, jaki należy wyciągnąć z rekonstrukcji historii rękopisów Ksiąg Samuelowych znalezionych w Qumran, jest ten, że obowiązująca powszechnie do czasu tego znaleziska teza o dominującej roli hebrajskiej wersji Masoretów jako najstarszej, jedynej wiarygodnej ścieżce pozwalającej na dotarcie do oryginalnego przekazu biblijnego, utraciła swą moc i aktualność. Po odkryciach w Qumran już nikt nie utrzymuje, że rekonstrukcja oryginalnej hebrajskiej wersji ksiąg natchnionych jest możliwa tylko i wyłącznie za pośrednictwem Tekstu Masoreckiego, a do innych antycznych świadków tekstu należy odwoływać się jedynie w tych przypadkach, kiedy wersja masorecka jest nieczytelna bądź też dalece niezrozumiała. W każdym bowiem miejscu Biblii, w którym istnieje alternatywna możliwość lektury tekstu, to znaczy gdy dwa lub nawet trzy starożytne przekazy znacząco różnią się od siebie, lub też kiedy jawi się możliwość dotarcia do oryginalnej wersji hebrajskiej, opierając się na innym antycznym przekazie aniżeli ten masorecki, należy dokładnie przeanalizować taką ewentualność i zgodnie z obowiązującymi zasadami krytyki tekstu podjąć najlepszą decyzję w każdym indywidualnym przypadku. Jak dobitnie ukazuje analiza poszczególnych starożytnych świadków tekstu Ksiąg Samuela, żadna ze znanych nam aktualnie wersji tekstu nie może sobie rościć wyłącznego monopolu na oryginalność i pierwszeństwo w lekturze. Niekiedy takie pierwszeństwo należy przyznać tekstowi Masoretów, innym razem tym manuskryptom Septuaginty, które swymi korzeniami sięgają najstarszego greckiego przekładu Biblii, czyli Old Greek. Często jednak zdarza się i tak, że obydwie te wersje muszą ustąpić wariantom zachowanym w innych manuskryptach greckich, np. tych recenzowanych przez Luciano (LXX^L) albo też wariantom znajdującym się w rękopisach qumrańskich. Tylko tego rodzaju eklektyczna rekonstrukcja

tekstu natchnionego może przeprowadzić nas przez gąszcz niezliczonych naleciałości i haplograficznych błędów, które pozostawił po sobie wielowiekowy proces kopiowania i przekazu ksiąg biblijnych, i pozwoli dotrzeć do najstarszej oryginalnej palestyńskiej tradycji, przechowującej święte pisma żydowskie, a zatem do oryginalnego tekstu Ksiąg Samuela.

2. Charakterystyka najistotniejszych plusów i minusów 4QSam[a] w relacji do najważniejszych starożytnych świadków tekstu Ksiąg Samuela

Po tej dość szczegółowej charakterystyce odkryć w Qumran i ocenie ich doniosłości w rekonstrukcji procesu formowania się Ksiąg Samuela i innych pism natchnionych popatrzmy przez chwilę na konkretne miejsca biblijne, których lektura zasadniczo zmieniła się po tym, jak zostały opublikowane manuskrypty znad Morza Martwego. Będziemy teraz porównywać najstarsze i najbardziej wartościowe rękopisy zawierające teksty Ksiąg Samuela, czyli: wersję masorecką (TM), tekst tłumaczenia starogreckiego (OG), do którego można dotrzeć za pomocą Kodeksu Watykańskiego (LXX^{B}), wersję greckiej LXX, z której korzystał Józef Flawiusz (LXX^{Ant}), i oczywiście manuskrypty z Qumran, a konkretnie rękopis 4QSam[a]. Takich szczególnych miejsc, w których rękopis 4QSam[a] różni się zasadniczo od wspomnianych wyżej świadków, jest w Księgach Samuela siedem. Do zobrazowania ich specyfiki wystarczy zatrzymać się na trzech najbardziej reprezentatywnych passusach, to znaczy, kiedy tekst qumrański jest dłuższy od pozostałych świadków, kiedy jest od nich znacznie krótszy, oraz kiedy obydwie lekcje są pod względem objętości porównywalne, lecz zasadniczo różnią się od siebie co do treści.

Pierwszym, a zarazem sztandarowym przykładem bogactwa, jakie przyniosło odkrycie manuskryptów Ksiąg Samuela w Qumran, jest biblijna historia dojścia Saula do władzy, która w formie qumrańskiej jest o wiele dłuższa od wszystkich znanych dotychczasowych wersji tego passusu biblijnego. Oto jak przedstawia się zestawienie wszystkich najważniejszych antycznych świadków tekstu 1 Sm 10-27–11,1:

TM: 1 Sm 10,27:

וּבְנֵי בְלִיַּעַל אָמְרוּ מַה־יֹּשִׁיעֵנוּ זֶה וַיִּבְזֻהוּ וְלֹא־הֵבִיאוּ לוֹ מִנְחָה וַיְהִי כְּמַחֲרִישׁ

„a synowie Beliala mówili: »Czyż ten może nas wyzwolić?« I wzgardzili nim i nie złożyli mu daru. Ale ten [Saul] nie brał sobie tego do serca (zapanował nad sobą)"

TM: 1 Sm 11,1:

וַיַּעַל נָחָשׁ הָעַמּוֹנִי וַיִּחַן עַל־יָבֵשׁ גִּלְעָד

„A tymczasem powstał Nachasz Ammonita i oblegał Jabesz w Gileadzie”

LXX^{B}: 1 Sm 10,27:

καὶ υἱοὶ λοιμοὶ εἶπαν τίς σώσει ἡμᾶς οὗτος; καὶ ἠτίμησαν αὐτὸν καὶ οὐκ ἤνεγκαν αὐτῷ δῶρα
„a nikczemni ludzie mówili: »Czyż ten może nas wybawić?« I wzgardzili nim i nie przynieśli mu daru”

LXX^{B}: 1 Sm 11,1:

καὶ ἐγενήθη ὡς μετὰ μῆνα καὶ ἀνέβη Ναας ὁ Αμμανείτης καὶ παρεμβάλλει ἐπὶ Ιαβεις Γαλααδ
„A zdarzyło się, iż miesiąc później powstał Nachasz Ammonita i oblegał Jabesz w Gileadzie”

LXX^{Ant}: 1 Sm 10,27:

καὶ οἱ υἱοὶ λοιμοὶ εἶπον τίς σώσει ἡμᾶς; οὗτος; καὶ ἠτίμωσαν αὐτὸν καὶ οὐκ ἤνεγκαν αὐτῷ δῶρα. καὶ ἐγενήθην ὡς κωφευων
„a nikczemni ludzie mówili: »Czyż on może nas wybawić? Ten?« I wzgardzili nim i nie przynieśli mu daru. Ale on pozostawał na to jakby głuchy”

LXX^{Ant}: 1 Sm 11,1:

καὶ ἐγενετο μετὰ μῆνα ἡμερῶν καὶ ἀνέβη Ναας ὁ Αμμανίτης καὶ παρενέβαλεν ἐπὶ Ιαβις Γαλααδ
„A zdarzyło się, że po upływie miesiąca powstał Nachasz Ammonita i oblegał Jabesz w Gileadzie”

4QSam^{a}: 1 Sm 10,27[13]

[זה וי]בזהו ולא הביאו לו מנחה
[ונ]חש מלך בני עמון הוא לחץ את בני גד ואת בני ראובן
בהזקה ונקר להם כ[ול]
[ע]ין ימין נתן אי [מה ופחד] על [י]שראל ולוא נשאר איש
בבני ישראל אשר בע[בר]
[הירדן אש]ר ל[וא נ]קר לו נח[ש מלך] בני [ע]מון כול
עין ימין רק שבעת אלפים איש
[נסו מפני] בני עמון ויבאו אל [י]בש גלעד ויהי כמו חדש

4QSam^{a}: 1 Sm 11,1

ויעל נחש העמוני ויחן על־יבש [גלעד]

[13] Tekst rękopisu cytowany jest za: F.M. Cross, *The Ammonite Oppression of the Tribus of Gad and Ruben: Missing Verses form 1 Samuel 11 Found in 4QSamuel^{a}*, w: E. Tov, *The Hebrew and Greek Texts of Samuel: 1980 Proceedings IOSCS-Vienna*, Jerusalem 1980, s. 107.

„(10,27) i wzgardzili nim i nie przynieśli mu daru. Nachasz, król Ammonitów, traktował z wielkim okrucieństwem członków pokolenia Gada i Rubena, wyłupując prawe oko każdemu z nich, i nie pozwolił, aby ktokolwiek przyszedł z pomocą Izraelowi. Nie pozostał ani jeden spośród Izraelitów, który zamieszkiwał tereny po drugiej stronie Jordanu, którego Nachasz, król Ammonitów, nie pozbawiłby prawego oka. Jednak siedmiu tysiącom ludzi udało się zbiec Ammonitom i przyjść do Jabesz-Gilead. Miesiąc później (11,1) powstał Nachasz Ammonita i oblegał Jabesz w Gileadzie"

Jak widać, tekst wiersza 1 Sm 10,27 według manuskryptu 4QSam[a] jest o trzy i pół linii dłuższy aniżeli analogiczne warianty tego passusu zachowane w innych rękopisach i szczegółowo opowiada o okrutnym działaniu ammonickiego króla Nachasza, którego ten władca dopuścił się na przedstawicielach pokoleń Gada i Rubena. Ten długi dodatek 4QSam[a] kończy informacja o ucieczce siedmiu tysięcy członków prześladowanych pokoleń do Jabesz-Gilead. Po tej informacji tekst manuskryptu z Qumran jest już taki sam jak Tekst Masorecki oraz wersje pozostałych rękopisów, to znaczy zawiera opis restrykcji Nachasza wobec Jabesz, który rozpoczyna się od 1 Sm 11,1. Jedyny wyjątek stanowi enigmatyczne zakończenie wersu 10,27, które w 4QSam[a] ma formę: ויהי כמו חדש. Forma ta zgadza się z wariantem LXX (καὶ ἐγενήθη ὡς μετὰ μῆνα), a Józef Flawiusz ma jedynie jego nieco szerszą postać (καὶ ἐγένετο μετὰ μῆνα ἡμερῶν). Tekst Masorecki ma w tym miejscu zupełnie inną lekcję: וַיְהִי כְּמַחֲרִישׁ. Ogólnie rzecz biorąc, qumrańskiego dodatku nie ma ani w Tekście Masoreckim, ani w dostępnych nam manuskryptach greckich. Jego niewielki fragment cytuje jedynie Józef Flawiusz w swych *Starożytnościach*[14].

Zanim poznano 4QSam[a], prawie wszyscy egzegeci korygowali niejasne zakończenie 1 Sm 10,27 zgodnie z wersją LXX, proponując wariant: ויהי כמחדש[15] „miesiąc później". Tylko niektórzy egzegeci bronili w tym miejscu autentyczności Tekstu Masoreckiego, odnosząc formułę וַיְהִי כְּמַחֲרִישׁ do Saula i tłumacząc ją: „a on na to pozostawał głuchy" (to znaczy zapanował nad sobą, milczał, był nieczuły, pasywny[16] na zachowanie swych politycznych

[14] W *Starożytnościach żydowskich* (VI, 68-71) wyrażenie μηνι δ'υστερον „miesiąc później" znajduje się na początku passusu o prześladowaniach Nachasza, a nie na jego końcu, jak w wersji qumrańskiej. Józef Flawiusz wspomina o Izraelitach zamieszkujących po drugiej stronie Jordanu, czyli o pokoleniach Gada i Rubena, choć nie wymienia ich z imienia. Mówi też o tym, że ammonicki król Nachasz wyłupił każdemu z przedstawicieli tych pokoleń prawe oko. Nic jednak nie wspomina o ucieczce siedmiu tysięcy mężów, a zatem w jego wersji atak Nachasza na Jabesz w Gileadzie nie był uwarunkowany tym faktem.

[15] S. Pisano, *Additions and Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Masoretic, LXX and Qumran Text*, OBO 57, Göttingen 1984, s. 92-93.

[16] Np. Buber (M. Buber, *Die Erzählung von Sauls Königswahl*, VT 6, [1956], s. 146) i Hertzberg byli zdania, że rdzeń użytego w TM czasownika oznacza „bycie trwale niezdolnym do słuchania i odpowiedzi lub bycie głuchoniemym wskutek przebytej choroby". Stoebe postuluje,

przeciwników, którzy nie akceptowali jego wyboru na króla)[17]. Po odkryciu 4QSam[a] problem zrozumienia niejasnej treści tekstu 1 Sm 10,27–11,1 stał się znacznie łatwiejszy. Dłuższa qumrańska wersja tej części księgi z jednej strony pozwala płynnie zrekonstruować przejście od wiersza 10,27 do 11,1, a z drugiej satysfakcjonująco wprowadza i wyjaśnia zachowanie Nachasza wobec mieszkańców Jabesz-Gilead, o którym mówi się w 11,1-4. Za oryginalnością wariantu 4QSam[a] przemawiają następujące argumenty[18]: 1) biorąc pod uwagę sposób prezentacji królów w księgach Samuela i Królewskich oraz fakt, iż Nachasz w tym miejscu pojawia się po raz pierwszy w narracji, jego prezentacja w 10,27 חש מלך בני עמון [ונ] „Nachasz król Ammonitów" jest znacznie bardziej przekonująca niż lakoniczne określenie w 11,1 נחש הָעַמּוֹנִי „Nachasz, Ammonita"[19]; 2) formuła „[Nachasz] traktował z wielkim okrucieństwem członków pokoleń Gada i Rubena" הוא לחץ את בני גד ואת בני ראובן בהזקה wpisuje się w typową dla szkoły deuteronomistycznej kalkę terminologiczną, choć jest też stosowana w innych tradycjach biblijnych; 3) typowym dla oryginalnych hebrajskich narracji jest też zwyczaj podawania okrągłych i symbolicznych liczb (np. 7 tysięcy uciekinierów); 4) epizod opisany w 4QSam[a] sugeruje klimat utrwalonej już nieprzyjaźni między Ammonitami a Izraelitami zamieszkującymi Transjordanię, który wynika ze wspólnej historii tych ludów, a nie jest konsekwencją jedynie zależności od innych tradycji biblijnych, takich jak np. Sdz 10,6–11,40; 21,1-25, z którymi to tekstami qumrański opis działań króla Nachasza nie ma bezpośrednich powiązań literackich; 5) wyrażenie ויהי כמו חדש – „około miesiąca później" wydaje się archaiczną formułą, której konkretne znaczenie zmienia się w zależności od najbliższego kontekstu[20]. Sens tej formuły proponowany w TM jest dale-

---

iż milczenie Saula należy interpretować jako wyraz jego zaufania do Boga, które wynika ze świadomości bycia jego wybrańcem. H.J. Stoebe, *Das Erste Buch Samuelis*, KAT 8/1, Gütersloh 1973, s. 219.

[17] Za autentycznością Tekstu Masoreckiego w tym miejscu może przemawiać zgodność znaczeniowa wyrażenia וַיְהִי כְּמַחֲרִישׁ z kontekstem kończącej się na wersie 10,27 opowieści o wyborze Saula na króla Izraela oraz fakt, iż po wierszu 10,27 Masoreci umieścili znak końca perykopy, aby oddzielić ją od tego, co po niej następuje, czyli od tekstu 11,1-15.

[18] Dla szerszej charakterystyki tego passusu por. F.M. Cross, *The Ammonite Oppression*, s. 110-115.

[19] Przypadek Nachasza byłby jedynym w dziele deuteronomistycznym kazusem, w którym redaktor zrezygnowałby z ulubionej przez siebie obszernej i schematycznej formuły prezentacji monarchy wpływającego na bieg opisywanych wydarzeń. Na tę formułę składają się zwykle: imię króla oraz informacje o sprawowanym przez niego urzędzie, o jego poddanych oraz o czasie jego panowania.

[20] Na uwagę zasługuje tu fakt, iż ostatnia część 1 Sm 10,27 w rękopisie 4QSam[a], to znaczy cała fraza od formuły „około miesiąc później" aż do słów „przeciwko Jabesz Gilead", jest zapisana nieco powyżej linii poszczególnych słów tego wiersza, co sugeruje, że skryba popełnił błąd tzw. haplografii. Podczas kopiowania tekstu jego oko przeskoczyło z pierwszego słowa „Jabesz Gilead" na drugie „Jabesz Gilead", które figuruje w wierszu poniżej i w ten sposób

ko niejasny i kreuje moc problemów ortograficznych i interpretacyjnych[21], oddanie zaś tego problematycznego passusu za pomocą formuły czasowej, z którą spotykamy się w rękopisie z Qumran oraz w wersji LXX, idealnie wkomponowuje się w kontekst relacji i płynnie przenosi lektora od sceny ucieczki 7 tysięcy Izraelitów z Transjordanii do inwazji króla Ammonitów przeciwko Jabesz-Gilead, o której mowa w 11,1-4; 6) w całym plusie tekstu z Qumran nie wyczuwa się specyficznego klimatu haggady, którym charakteryzują się zwykle konflacje, czyli dodatki, w księgach historycznych. Tekst 4QSam[a] utrzymany jest w stylu oryginalnej relacji, opartej na konkretnych historycznych faktach. Jeśli przyjmie się za oryginalną wersję 1 Sm 10,27 z Qumran, łatwo jest zrozumieć natychmiastowość w działaniu i surowość Nachasza wobec mieszkańców Jabesz, gdyż jest to bezpośrednia reakcja króla Ammonitów na azyl, jakiego miesiąc wcześniej mieszkańcy Jabesz udzielili uchodźcom z prześladowanych przez niego pokoleń Gada i Rubena. Z uwagi na to, że passus ten wprowadza zupełnie nowy materiał treściowy, nie mający ani charakteru apologetycznego, ani też objaśniającego, które są typowe dla wszelkich redaktorskich dodatków biblijnych, trudno byłoby go uważać za wtórną redakcyjną ekspansję[22].

Rodzi się więc pytanie, dlaczego ten tekst nie znalazł się ani w wersji Masoretów, ani w manuskryptach LXX? Zarówno bowiem Tekst Masorecki, jak i LXX utraciły to wszystko, co znajdowało się w 10,27 między słowami „Nachasz, król Ammonitów, traktował z wielkim okrucieństwem [...]", a frazą „[...] powstał Nachasz Ammonita i oblegał Jabesz w Gileadzie" w wierszu 11,1. Tego braku nie można uzasadnić żadną formą haplografii, gdyż nie ma w tym tekście dwu podobnych do siebie formuł, które mogłyby być przyczyną pomyłki kopisty i pominięcia tekstu znajdującego się między identycznie brzmiącymi formułami znajdującymi się w niedalekiej bliskości od siebie. Brak ten należy raczej uzasadnić poważnym błędem skryby, na ogół nie spo-

został zupełnie pominięty tekst znajdujący się pomiędzy tymi dwoma identycznie brzmiącymi wyrażeniami. Po zauważeniu tego faktu ten sam lub inny skryba skorygował błąd, nadpisując brakujący tekst nieco powyżej. P.K. McCarter, *I Samuel*, s. 199.

[21] Przypomnijmy, że Tekst Masorecki na końcu 1 Sm 10,27 ma formułę וַיְהִי כְּמַחֲרִישׁ i odnosi ją nie do tego, co następuje w wierszach 11,1nn, lecz do sceny wyboru Saula z 1 Sm 10,17-27a. Masorecką wersję zwykle tłumaczy się: „lecz on [Saul] był głuchy, nieczuły na to (to znaczy na lekceważącą go postawę ze strony niektórych Izraelitów, która miała miejsce po wyborze Saula na króla)".

[22] Przeciwnego zdania jest Barthélemy, który qumrańskiej wersji passusu 1 Sm 10,27-11,1 nie uważa za tekst oryginalny, lecz późną ekspansję redakcyjną, która powstała dopiero na jednym z ostatnich etapów kształtowania się tekstu hebrajskiego, dlatego też nie była znana ani Masoretom, ani tłumaczom LXX. Dowodem na wtórność tego dodatku jest, według tego krytyka tekstu, też fakt, iż jest on inaczej zlokalizowany w 4QSam[a] i w *Starożytnościach* Józefa Flawiusza. Barthélemy opowiada się również za autentycznością TM w przypadku formuły zamykającej 10,27: וַיְהִי כְּמַחֲרִישׁ.

tykanym w innych miejscach Biblii, polegającym na opuszczeniu wyjątkowo długiego passusu przepisywanego tekstu. Ta krótsza wersja tekstu stała się w następstwie wzorcem zarówno dla tradycji masoreckiej, jak i manuskryptów LXX.

Biorąc pod uwagę wszystkie zalety i wady dostępnych nam wariantów fragmentu 1 Sm 10,27–11,1, trudno jest ostatecznie zdecydować o pierwszeństwie i oryginalności jego dwu najważniejszych świadków: TM i 4QSam[a]. Opierając się na głównych standardach krytyki tekstualnej, to nie tekst z Qumran, ale Tekst Masorecki jest tekstem bardziej wiarygodnym, ponieważ posiada formę znacznie krótszą i trudniejszą do wyjaśnienia (*lectio difficilior*)[23]. Trzeba bowiem pamiętać, że tekst rękopisu 4QSam[a], w odróżnieniu od wersji masoreckiej, prezentuje ogólną tendencję do rozszerzania i ekspansji[24]. Jednakże bogactwo, niepowtarzalność i nadzwyczajna jak na biblijne warunki długość dodatku w 4QSam[a] pozostawiają tę kwestię wciąż otwartą i nasuwają wiele pytań i wątpliwości. Tak czy inaczej, mamy tu z pewnością do czynienia z inną hebrajską Vorlage, czyli wzorcem hebrajskiej Biblii, niż ta stojąca u źródeł Tekstu Masoreckiego, którą po części odnajdujemy również w tekstach Józefa Flawiusza i w niektórych rękopisach LXX[25].

Aby mieć pełniejszy obraz relacji, w jakiej odkryty przed 60 laty tekst manuskryptów z Qumran pozostaje do wersji Masoretów i greckich rękopisów LXX, weźmy inny fragment ksiąg Samuela, a mianowicie taki, w którym wersja masorecka jest dłuższa niż analogiczny tekst z 4QSam[a]. Należy zaznaczyć, że jest to jedyny przypadek tego rodzaju zachodzący w obu księgach Samuela. Mowa tu o krótkim sumarium, które podsumowuje dojście Dawida do królewskiej władzy w Hebronie (2 Sm 5,4-5).

TM: 2 Sm 5,4:

בֶּן־שְׁלֹשִׁים שָׁנָה דָּוִד בְּמָלְכוֹ אַרְבָּעִים שָׁנָה מָלָךְ

„W chwili objęcia rządów Dawid miał lat trzydzieści, a rządził lat czterdzieści"

TM: 2 Sm 5,5:

בְּחֶבְרוֹן מָלַךְ עַל־יְהוּדָה שֶׁבַע שָׁנִים וְשִׁשָּׁה חֳדָשִׁים
וּבִירוּשָׁלַ͏ִם מָלַךְ שְׁלֹשִׁים וְשָׁלֹשׁ שָׁנָה עַל כָּל־יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה׃

„W Hebronie rządził Judą siedem lat i sześć miesięcy, w Jerozolimie zaś rządził trzydzieści trzy lata całym Izraelem i Judą"

[23] Chodzi tu szczególnie o formułę podsumowującą wiersz 10,27: וַיְהִי כְּמַחֲרִישׁ.

[24] I tak np. w niedalekiej bliskości od analizowanego przez nas passusu w 1 Sm 11,9-10 manuskrypt 4QSam[a] zawiera dodatkową linię tekstu. Z uwagi na niezwykle zły stan jej zachowania trudno jest jednak ją zrekonstruować, a przez to wysnuć jakikolwiek wniosek odnośnie do jej treści i oryginalności.

[25] Konkretnym punktem stycznym wersji qumrańskiej i LXX jest wyrażenie ויהי כמו חדש.

LXX[B]: 2 Sm 5,4:
υἱὸς τριάκοντα ἐτῶν Δαυειδ ἐν τῷ βασιλεῦσαι αὐτὸν καὶ τεσσεράκοντα ἔτη ἐβασίλευσεν
„Trzydziestoletnim mężem był Dawid w chwili objęcia rządów i rządził lat czterdzieści"

LXX[B]: 2 Sm 5,5:

ἑπτὰ ἔτη καὶ ἓξ μῆνας ἐβασίλευσεν ἐν Χεβρων ἐπὶ τὸν Ιουδα καὶ τριάκοντα τρία ἔτη ἐβασίλευσεν ἐπὶ πάντα Ισραηλ καὶ Ιουδαν ἐν Ιερουσαλημ
„Siedem lat i sześć miesięcy rządził w Hebronie Judą, a trzydzieści trzy lata rządził całym Izraelem i Judą w Jerozolimie"

LXX[Ant]: 2 Sm 5,4:
τριάκοντα ἐτῶν ἦν Δαυιδ ἐν τῷ βασιλεῦειν αὐτὸν καὶ τεσσαράκοντα ἔτη ἐβασίλευσεν
„Trzydzieści lat miał Dawid w chwili objęcia rządów a czterdzieści lat rządził"

LXX[Ant]: 2 Sm 5,5:

και ἐβασίλευσεν ἐν Χεβρων ἐπὶ Ιουδαν ἔτη ἑπτὰ καὶ μῆνας ἓξ, καὶ ἐν Ιερουσαλημ ἐβασίλευσεν τριάκοντα δύο ἔτη καὶ μῆνας ἓξ ἐπὶ πάντα Ισραηλ καὶ Ιουδαν
„I rządził w Hebronie Judą siedem lat i sześć miesięcy, a w Jerozolimie rządził trzydzieści dwa lata i sześć miesięcy całym Izraelem i Judą"

Wskazana wyżej informacja o długości rządów króla Dawida występuje w TM i we wszystkich manuskryptach greckiej LXX, natomiast brak jej w paralelnym miejscu 1 Księgi Kronik, w rękopisie 4QSam[a], w pismach Józefa Flawiusza i w starołacińskim tłumaczeniu Old Latin[26]. Miejsce i treść tych dwu wierszy przysparza krytykom tekstu wiele problemów. Jedni uważają je za późny dodatek, inni zaś za tekst oryginalny. Pierwsi dowodzą, że tego rodzaju nota została wprowadzona do tekstu księgi Samuela przez jej późniejszego redaktora, wzorującego się na obowiązującym w Księgach Królewskich schemacie, w którym większość rządów kolejnych monarchów jest opatrzonych notą o długości panowania i wieku króla w chwili objęcia władzy (por. 1 Krl 14,21; 15,1-2.9.25 itd.). Drudzy natomiast uznają te wersety za oryginalne, a ich brak w wielu antycznych manuskryptach usprawiedliwiają korektą, jakiej dokonali kopiści na jednym z późniejszych etapów procesu przekazu tekstu, by skorygować nieprecyzyjność podawanych w nich informacji. Trzeba bowiem zaznaczyć, że podana w 2 Sm 5,4-5 długość panowania Da-

[26] Ten najstarszy łaciński przekład wzorowany był, według powszechnej opinii egzegetów, na starogreckiej wersji Old Greek, a zatem można przypuszczać, że także w tym starożytnym greckim tłumaczeniu brakowało wierszy określających wiek Dawida w momencie objęcia władzy oraz długość jego rządów.

wida jest mało dokładna, gdyż lata rządów w Hebronie (7 i sześć miesięcy) i w Jerozolimie (33 lata) nie dają w sumie 40 lat, lecz 40 lat i sześć miesięcy. Wydaje się, że dla tej samej przyczyny te wiersze opuścili też autorzy manuskryptu 4QSam[a], wychodząc z założenia, że podobne informacje znajdują się w innych miejscach Biblii (2 Sm 2,11; 1 Krl 2,11). Stąd wpierw Kronikarz (tekst 1 Krn 11,1-9 odzwierciedla 2 Sm 5,1-3.6-10, a opuszcza właśnie wersy 5,4-5)[27], a następnie autor rękopisu 4QSam[a] ten passus opuścili. Dzięki korekcie dokonanej w kolejnych wydaniach tekstu hebrajskiego uniknięto antycypacji i nielogiczności (podanie informacji o długości pełnych rządów Dawida już w chwili ich objęcia), jak też usunięto niewygodną niedokładność wynikającą ze zbytniej precyzyjności w określeniu lat panowania króla w Hebronie (7 lat i 6 miesięcy)[28]. Po tych korektach, na etapie pierwszej translacji tekstu hebrajskiego na język grecki (Old Greek), prawdopodobnie obowiązywał już skorygowany wzorzec palestyński, w którym pominięto nieprecyzyjne wersety 2 Sm 5,4-5. Dłuższy wariant tekstu, a więc passus wraz z wersami 2 Sm 5,4-5, zachował się jednak w innej hebrajskiej tradycji (Vorlage), która następnie stanowiła punkt odniesienia dla większości manuskryptów LXX[29] i dla późniejszej tradycji masoreckiej. Jak widać, w tym miejscu księgi wszelkie wysiłki kopistów i tłumaczy szły w tym kierunku, aby niejasny tekst hebrajski uczynić bardziej logicznym i zrozumiałym.

Reasumując krytyczną analizę tego passusu, należy znów jednak stwierdzić, że to, iż Tekst Masorecki w 2 Sm 5,4-5 kreuje tyle problemów a przez to stanowi tzw. *lectio difficilior*, przesądza o tym, aby tę właśnie formę uznać za oryginalną. Wydaje się bowiem, że w wersji hebrajskiej, która leży u podstaw 4QSam[a] oraz przekładów starogreckiego i starołacińskiego, po prostu

[27] Kronikarz jest znany z tego, że mając do dyspozycji cały tekst Ksiąg Samuela i Ksiąg Królewskich, wybierał tylko te jego części, które odpowiadały jego teologicznej i literackiej wizji historii Izraela. Informacje na temat długości panowania Dawida znajdują się w tej księdze w 1 Krn 29,27, który to tekst koresponduje z 1 Krl 2,11, czyli z momentem śmierci Dawida, a nie jego wejściem na tron, tak jak to ma miejsce w 2 Sm 5,4-5. Kronikarz postanowił poinformować lektora o długości panowania Dawida dopiero na końcu jego rządów, co jest zresztą bardziej logiczne niż w przypadku 2 Sm 5,4-5, gdzie mówi się o tym już w chwili dojścia do władzy. Poza tym w obydwu tych miejscach: 1 Krl 2,11 i 1 Krn 29,27 nota o długości tych rządów jest prawidłowa pod względem arytmetyki i wynosi 40 lata: 7 lat w Hebronie i 33 w Jerozolimie.

[28] Z punktu widzenia krytyki tekstu łatwiej jest wytłumaczyć fakt, iż niewygodne treściowo kalkulacje skorygowano na którymś z późniejszych etapów przekazu tekstu poprzez ich usunięcie, aniżeli to, że je dodano.

[29] Również i w tych manuskryptach obserwuje się szeroko zakrojone wysiłki kopistów, aby uwolnić tekst natchniony od nieprecyzyjnych obliczeń liczbowych. I tak np. w Manuskryptach greckich oznaczonych symbolami b, c_2 e_2 czytamy, że Dawid rządził w Jerozolimie 32 lata i 6 miesięcy. Podobną wersję zachowała też grecka Biblia, z której korzystał Józef Flawiusz. Inny manuskrypt grecki a_2, aby uniknąć niewygodnych danych, w 2 Sm 5,5 powtarza tekst 2 Sm 5,4, mówiąc w obydwu tych wersetach, że Dawid rządził nad Izraelem i Judą 40 lat.

świadomie ominięto ten passus, aby pozbyć się trudności, jakie wynikały po pierwsze z niedokładnych kalkulacji okresu rządów Dawida, a po drugie, z umiejscowienia tego rodzaju informacji na początku, a nie na końcu jego politycznej kariery.

Na zakończenie podamy jeszcze jeden przykład, który pozwoli zrozumieć specyfikę rękopisów qumrańskich Ksiąg Samuela oraz ich relację do pozostałych świadków tekstu natchnionego. Po tym jak omówiliśmy wariant, który występuje w 4QSam[a], natomiast nie ma go w Tekście Masoreckim i starożytnych przekładach Biblii, jak też fragment, który znajduje się w wersji masoreckiej, a brak go w rękopisie z Qumran, czas na taki passus tekstu, który zachował się w obydwu tych źródłach, ale w obu jest odmienny co do treści i co do formy.

TM: 2 Sm 6,2:

וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ דָּוִד וְכָל־הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ מִבַּעֲלֵי יְהוּדָה
לְהַעֲלוֹת מִשָּׁם אֵת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים
„Powstawszy, udał się Dawid i cały lud, który był z nim od możnowładców (obywateli) Judy, aby sprowadzić stamtąd arkę Boga..."

LXX[B]: 2 Sm 6,2:

καὶ ἀνέστη καὶ ἐπορεύθη Δαυειδ καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὁ μετ᾽ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀρχόντων Ιουδα ἐν ἀναβάσει, τοῦ ἀναγαγεῖν ἐκεῖθεν τὴν κιβωτὸν τοῦ θεοῦ
„Powstawszy, udał się Dawid i cały lud, który był z nim od możnowładców (przełożonych dystryktów) Judy, aby po wyjściu na wzgórze sprowadzić stamtąd arkę Boga"

LXX[Ant]: 2 Sm 6,2:

καὶ ἀνέστη καὶ ἐπορεύθη Δαυειδ καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὁ μετ᾽ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀρχόντων Ιουδα ἐν τὴ ἀναβάσει, τοῦ βουνοῦ τοῦ ἀναγαγεῖν ἐκεῖθεν τὴν κιβωτὸν τοῦ θεοῦ
„Powstawszy, udał się Dawid i cały lud, który był z nim od możnowładców (przełożonych dystryktów) Judy, aby po wyjściu na wzgórze sprowadzić stamtąd arkę Boga"

4QSam[a]: 2 Sm 6,2:

ויקם וילך דויד וכל־העם אשר אתו בעלה היא קרי[ת יערים אשר] ליה֯וה
להעלו[ת] משם את ארון האלהים
„Powstawszy, udał się Dawid i cały Izrael, który był z nim, w kierunku Baali, to znaczy Kiriat Jearim, które należy do Judy, aby sprowadzić stamtąd arkę Boga"

TM: 1 Krn 13,6:

וַיַּעַל דָּוִיד וְכָל־יִשְׂרָאֵל בַּעֲלָתָה אֶל־קִרְיַת יְעָרִים אֲשֶׁר
לִיהוּדָה לְהַעֲלוֹת מִשָּׁם אֵת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים

„Następnie Dawid i cały Izrael udali się do Baali, do Kiriat-Jearim, które jest w Judzie, aby sprowadzić stamtąd arkę Boga"

LXX^{B}: 1 Krn 13,6:

καὶ ἀνήγαγεν αὐτὴν Δαυειδ καὶ πα̂ς Ισραηλ ἀνέβη εἰς πόλιν Δαυειδ ἣ ἦν τοῦ Ιουδα τοῦ ἀναγαγει̂ν ἐκει̂θεν τὴν κιβωτὸν τοῦ θεοῦ
„i powstawszy Dawid i cały Izrael udali się do miasta Dawida, które znajdowało się w Judzie, aby sprowadzić stamtąd arkę Boga".

W relacji o wyprawie Dawida i przedstawicieli ludu izraelskiego do jednego z miast w górzystej Judei po arkę Boga Jahwe rękopisy LXX oraz 4QSam^{a} zawierają mały dodatek, który w znacznej mierze modyfikuje, ale też ułatwia lekturę tego passusu. Tekst manuskryptu z Qumran zgadza się w tym miejscu z wersją 1 Księgi Kronik (13,6) i *Starożytnościami* Józefa Flawiusza (VII, 78) w określeniu nazwy miejsca, w którym arka Pańska znajdowała się od momentu opuszczenia ziemi Filistynów (1 Sm 6,21–7,2) aż do przyjścia Dawida. U Józefa Flawiusza nazwa miejsca brzmi: Καριαθιαριμα, a z księgi Joz 15,9.60; 18,14 wiadomo, że miejscowość ta zwana była dwojako: „Kiriat-Baal" i „Kiriat-Jearim". I właśnie tę nazwę spotykamy w masoreckiej wersji 1 Krn 13,6 oraz w rękopisie 4QSam^{a} w 2 Sm 6,2. W wersji qumrańskiej wyraźnie bowiem chodzi o nazwę miasta: Baala, którą to nazwę opatrzono jeszcze dodatkowo glosą היא קריית יערים „to znaczy Kiriat Jearim". Wersję o identycznym brzmieniu spotykamy ponadto w Joz 15,9 oraz 1 Krn 13,6. Co prawda, w Tekście Masoreckim również występuje rdzeń „Baala", ale jest on opatrzony niezrozumiałym przyrostkiem w postaci litery „mem": מִבַּעֲלֵי, która zdaje się zupełnie zmieniać sens zdania. Hebrajskie wyrażenie מִבַּעֲלֵי יְהוּדָה sugeruje bowiem nie nazwę miejsca, ale wersję zachowaną w manuskryptach LXX: πα̂ς ὁ λαὸς ὁ μετ' αὐτου ἀπὸ τῶν ἀρχόντων Ιουδα „cały lud, który był z nim, a który pochodził od możnowładców (dystryktów, obywateli) Judy". Ale o „możnowładcach Judy" nie ma mowy na żadnym innym miejscu Biblii, a poza tym przyjęcie takiego wariantu tego wiersza nie wyjaśnia wszystkich problemów tego miejsca, gdyż w tekście hebrajskim pozostaje formuła מִשָּׁם „stamtąd", która domaga się konkretnego topograficznego odniesienia jako celu wyprawy Dawida.

Rozwiązanie tego problemu nie jest proste, ale wszystko wskazuje na to, że w oryginalnym tekście hebrajskim nie chodziło o pochodzenie ludzi towarzyszących Dawidowi w jego wyprawie po arkę[30], lecz o nazwę miejsca, które było celem tej podróży, a mianowicie o Baalę w Judzie, albo jak ją inaczej zwano – Kiriat Jearim (por. Joz 15,9). To niezrozumienie oryginalnego tekstu hebrajskiego i powstały z tego powodu znaczny zamęt w najstarszych

[30] W ten sposób tłumaczy ten passus również łacińska Wulgata oraz przekłady syryjskie.

manuskryptach miał miejsce jeszcze przed redakcją Ksiąg Kronik, gdyż tekst 1 Krn 13,6 nie pozostawia już żadnych wątpliwości, że w tym miejscu chodzi o Baalę (Kiriat Jearim), czyli jedno z miast Judy. I to w tym właśnie kierunku idą dziś egzegeci, odpowiednio korygując tekst Masoretów lub też uznając za oryginalną wersję 4QSam[a] oraz wersję manuskryptów greckiej LXX. Tę hipotezę potwierdzałby także znamienny fakt, z jakim spotykamy się w greckim przekładzie LXX wiersza 1 Krn 13,6, gdzie nagle pojawia się lekcja: „Dawid i cały Izrael udali się do miasta Dawidowego należącego do Judy" εἰς πόλιν Δαυειδ ἣ ἦν τοῦ Ιουδα. Z pewnością autor tego przekładu miał na myśli lokalizację geograficzną, jednak ze względów teologicznych pominął zarówno nazwę miasta „Baala", która wywoływała u niego negatywne skojarzenia związane z imieniem bożka Kanaanu Baala, jak też jej palestyński odpowiednik Kiriat Jearim, a zastąpił je lakonicznym pojęciem „miasto Dawida, które jest w Judzie"[31]. Być może to czysty przypadek, ale bardziej prawdopodobne wydaje się, iż autor przekładu świadomie pominął w tym miejscu pogański rodowód nazwy miasta, aby w ten sposób nie stwarzać u lektora niepożądanych skojarzeń, iż arka Jahwe znajdowała się w miejscowości, w której kwitł kult najważniejszego bóstwa Kanaanu.

Na końcu tej krytycznej analizy ostatniego z trzech modelowych wariantów tekstu, z którymi spotykamy się w najstarszych wersjach biblijnych Ksiąg Samuela, można pokusić się o kilka wniosków ogólnego podsumowania. Porównując ze sobą trzy najważniejsze tradycje, przechowujące w różnej formie i w różnym stanie zachowania oryginalny hebrajski tekst święty Ksiąg Samuelowych, a zatem: Tekst Masorecki, rękopisy z Qumran (4QSam[a]) oraz LXX, dochodzi się do następujących konkluzji. Standardy krytyki tekstu na ogół wskazują na pierwszeństwo i oryginalność tradycji, którą reprezentuje wersja Masoretów, w zdecydowanej bowiem większości przypadków jest ona krótsza i trudniejsza do wyjaśnienia (*lectio difficilior*) aniżeli inni świadkowie. Jeśli natomiast chodzi o postać tekstu zachowaną w manuskrypcie z Qumran (4QSam[a]), to różni się ona wyraźnie od TM jedynie w siedmiu przypadkach, spośród których tylko raz jeden jest krótsza (2 Sm 5,4-5), natomiast aż pięć razy zawiera wariant dłuższy (2 Sm 6,2; 6,7; 10,6-7; 24,16b-17a; 24,20), a raz nawet zdecydowanie dłuższy (1 Sm 10,27–11,1). Najbardziej istotną charakterystyką tych sześciu fragmentów qumrańskiej wersji Ksiag Samuela, w których 4QSam[a] proponuje lekcję dłuższą od Tekstu Masoretów, jest to, że nie zgadzają się one ani z wersją masorecką, ani ze starogrecką wersją Old Greek. Jeśli chodzi o stosunek do tej ostatniej, to taki stan rzeczy dość łatwo wytłumaczyć. Prawdopodobnie większość plusów wersji z Qumran usunięto z manuskryptów greckich w czasie którejś z rozlicznych recenzji

[31] Tego rodzaju teologiczne zabiegi można spotkać w wielu miejscach greckiej Septuaginty. Widać wyraźnie, że autor greckiego przekładu ksiąg Samuela i Królewskich unikał imienia pogańskiego bożka Baala.

rękopisów greckich, kiedy zauważono, że nie zgadzają się one z tradycją hebrajską, która stanęła u podstaw Tekstu Masoreckiego. Dużo trudniej znaleźć satysfakcjonujące rozwiązanie dla ukazania genezy tych wszystkich wariantów, w których TM i 4QSam^{a} pozostają do siebie w opozycji. Na bazie reguł, którymi rządzi się krytyczna rekonstrukcja tekstu natchnionego, dochodzi się zazwyczaj do wniosku, że obszerniejszy tekst qumrański jest redakcyjną lub pisarską ekspansją (rozwinięciem, komentarzem) oryginalnego krótszego tekstu Ksiąg Samuela. Dużo mniej argumentów przemawia za tym, aby braki tych qumrańskich lekcji w krótszym i zwykle bardziej problematycznym Tekście Masoreckim traktować jako świadome lub też nieświadome opuszczenia, a zatem przyznać pierwszeństwo i starszeństwo manuskryptowi 4QSam^{a}. W sumie, po konfrontacji tych dwu najbardziej reprezentatywnych wersji hebrajskiego tekstu, które zachowały się do naszych czasów, można powiedzieć, że Tekst Masorecki przechował bardziej oryginalną, starszą i prymitywniejszą postać Ksiąg Samuela, aniżeli manuskrypty znalezione w Qumran. Pomimo to rękopisy qumrańskie mają wręcz nieocenioną wartość. W wielu miejscach pozwalają w sposób znacznie bardziej przekonujący aniżeli Tekst Masorecki wyjaśnić tekstualne problemy związane z lekturą Ksiąg Samuela i umożliwiają wiarygodną rekonstrukcję procesu przekazu tego fragmentu Biblii. Tekst qumrański Ksiąg Samuela wykazuje ponadto daleką idącą zbieżność z biblijną tradycją hebrajską, na której oparł się redaktor Ksiąg Kronik, przy czym należy zaznaczyć, że wersja qumrańska tej tradycji wydaje się starsza i wiarygodniejsza od wersji Kronikarza.

The Textual Character of the Books of Samuel from Qumran (4QSam^{a}) in relation to the Masoretic Text and Septuagint

Abstract

In the cases that include one Masoretic Text plus (2 Sam 5:4-5) and six Masoretic Text minuses vis-à-vis 4QSam^{a}, the text of 4QSam^{a} shows a great resemblance to 1 Chronicles against both the Masoretic Text and LXX (1 and 2 Sam); the only exception constitute the 4QSam^{a} minus at 2 Sam 5:4-5 and the 4QSam^{a} unique plus at 1 Sam 10:27-11,1. The result of the examination of these texts is that where there is a significant plus or minus in 4QSam^{a} vis-à-vis the Masoretic Text, the latter attests both the same absence of literary activity as when compared with LXX, and the retention of a difficult reading that was probably removed at a later date. The Masoretic Text, therefore, appears consistently to be the witness of a more primitive form of the text as far as these pluses and minuses are concerned.

Ks. Antoni Tronina
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Tekst Księgi Hioba w świetle rękopisów z Qumran

Zakończona ostatnio edycja tekstów z Qumran dokumentuje również obecność Księgi Hioba w bibliotece esseńskiej. Znaleziono tam cztery fragmentaryczne rękopisy tego dzieła w języku hebrajskim oraz dwa w przekładzie aramejskim[1]. Wszystkie sześć manuskryptów zasługują na szczególną uwagę jako najstarsze zachowane świadectwa tekstu Księgi. Treść niniejszego referatu obejmuje kolejno: a) opis czterech hebrajskich manuskryptów Księgi Hioba; b) omówienie dwu targumów aramejskich; c) analizę treści 11Q10 z podaniem przykładów jego znaczenia dla krytyki tekstu oryginalnego Księgi Hioba.

a) Świadectwa tekstu hebrajskiego

Pierwszy chronologicznie jest rękopis 4QpaleoJob^{c}, datowany na przełom III i II w. przed Chr., a więc przyniesiony do Qumran z zewnątrz[2]. W chwili założenia gminy qumrańskiej musiał on liczyć już około stu lat. Tekst Księgi jest zapisany stychometrycznie literami alfabetu starohebrajskiego, co było praktyką stosowaną tylko w odniesieniu do pism Mojżeszowych. Trzy zachowane fragmenty skórzanego rękopisu przekazują tekst odpowiedzi Hioba na pierwszą mowę Sofara (Hi 13,18-20.23-27; 14,13-18). Ortografia kopisty jest bardzo konserwatywna; nie ma jeszcze śladów późniejszej praktyki masoreckiej stosowania *matres lectionis* wewnątrz wyrazu. Natomiast sam tekst zgodny jest z tradycją masorecką[3]. Jedyna drobna rozbieżność do-

[1] Zob. A. Tronina, *Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę biblijnych rękopisów znad Morza Martwego*, Kraków 2001, s. 63.

[2] M.D. Mc Lean, *The Use and Development of Palaeo-Hebrew in the Hellenistic and Roman Periods,* Diss. Harvard Univ. 1982, s. 52.

[3] Zob. E. Ulrich, *The Palaeo-Hebrew Biblical Manuscripts from Qumran Cave 4*, w: E. Urlich, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, Leiden 1999, s. 139-140.

tyczy przysłówka na początku wersetu Hi 14,16: TM czyta *ki-ʿattah*, natomiast 4QpaleoJob^{c} pomija pierwszy człon złożenia, co w niczym nie zmienia sensu zdania.

Wśród 18 biblijnych rękopisów z groty drugiej zachował się maleńki fragment (2Q15) Księgi Hioba[4] z końcówką pierwszej mowy Elihu (Hi 33,28-30). Niestety, stan tekstu nie pozwala na szczegółowe wnioski co do wieku rękopisu ani jego zgodności z tradycyjną wersją przekazaną w średniowiecznych odpisach masoreckich.

Najobszerniejszy z czterech hebrajskich manuskryptów Księgi Hioba znalezionych w Qumran jest 4QJob^{a} (4Q 99)[5]. Charakter pisma jest hasmonejski, co pozwala datować rękopis na pierwszą połowę I w. przed Chr., kiedy istniała już wspólnota esseńska w Qumran. Ponad 20 skrawków skórzanego zwoju zachowało tekst mów Elihu z poprzedzającą je końcówką słów Hioba (31,14-19; 32,3-4; 33,10-11.24-26.28-30; 35,16; 36,7-11.13-27.32-33; 37,1-5.14-15). Można więc przypuszczać, że kopista qumrański znał już tekst Hi w jego obecnym kształcie: po zakończeniu mów Hioba umieszczone były cztery[6] mowy Elihu. W porównaniu z *textus receptus*, pierwszy rękopis z czwartej groty reprezentuje nieznaczne różnice ortograficzne i morfologiczne. W sześciu przypadkach formy słów w 4QJob^{a} są dłuższe niż w TM, a w dwu przypadkach – krótsze. Spośród wariantów tekstu na uwagę zasługuje Hi 33,25: imię Boga brzmi tu El, zamiast Eloah. W Hi 36,24 kopista dokonał poprawki w słowie *tašgi*ʾ: pierwotne *taw* jest tu wyraźnie wymazane, aby zamiast czasownika w 2 os. sg. utworzyć przymiotnik: „*wielkie* jest Jego dzieło" (podobnie czyta LXX). Nieco dalej, w w. 27, tekst z Qumran czyta formę czasu niedokonanego *jazoqqu* jako *perfectum* ze spójnikiem: „i wylały" (znów zgodnie z LXX: *kai epichynthesontai*). Hi 37,1n w omawianym rękopisie reprezentuje kilka *lectiones variantes*. Najważniejsze z nich to przeczenie *lo*ʾ przed czasownikiem *charad* („*nie* zadrży [moje serce]") oraz liczba pojedyncza czasownika *šmʿ*, „słuchaj!"

Drugi rękopis z czwartej groty (4QJob^{b}) jest nieco młodszy od pierwszego. Wydawcy określili go jako „późno-hasmonejski lub wczesno-herodiański"[7]. Oznacza to, że został skopiowany w Qumran ok. 50-25 r. przed Chr. Składa się on z sześciu fragmentów i przekazuje tekst Hi 8,15-17; 9,27; 13,4; 14,4-6; 31,20-21. Tekst w niczym nie odbiega od masoreckiego i zawiera tylko dwie różnice ortograficzne (Hi 8,15 i 14,5). Dla historii tekstu ważny jest fakt, że już u progu Nowego Testamentu tekst Hioba obejmował wszystkie elementy, jakie wyróżniła w nim współczesna krytyka literacka: mowy przy-

[4] M. Baillet, *Les „Petites grottes" de Qumran (DJD 3)*, Oxford 1962, s. 71, tab. XIII.

[5] E. Ulrich, S. Metso, w: *Qumran Cave 4 XI (DJD 16)*, Oxford 2000, s. 171-178, tab. XXI.

[6] A przynajmniej trzy, gdyż tekst Hi 34 nie zachował się w 4QJob^{a}.

[7] E. Ulrich, S. Metso, w: *Qumran Cave 4 XI (DJD 16)*, Oxford 2000, s. 179.

jaciół i Hioba, wraz z dodatkiem „cyklu Elihu". Rękopisy hebrajskie z Qumran nie zachowały wprawdzie mów Boga (Hi 37,1-42,6), ale są one poświadczone w targumie aramejskim (11QtgJob).

b) Targumy aramejskie

Aramejski tekst Hi reprezentują wśród rękopisów qumrańskich dwa dokumenty. Jednym z nich jest mocno uszkodzony targum z groty czwartej (4Q157) z tekstem początkowych dialogów (Hi 3,5-9 i 4,16-5,4)[8]. Drugi to właśnie sławny targum z jedenastej groty (11Q10)[9], z zachowanym fragmentarycznie tekstem Hi od 17,14 do końca. Obydwa rękopisy datuje się paleograficznie na połowę I w. ery chrześcijańskiej. O istnieniu starego przekładu aramejskiego Księgi Hioba mówi już Septuaginta (Hi 42,17b)[10] i tradycja rabiniczna (jSzab 16c; bSzab 115a).

To drugie świadectwo jest szczególnie interesujące, gdyż potwierdza istnienie spisanych targumów już w czasach Nowego Testamentu. Oto fragment *tosefty* do traktatu *Szabbat* (XIII,2): „R. Chalafta odwiedził raz Rabbana Gamaliela w Tyberiadzie i zastał go siedzącego u stołu Jochanana b. Nazif; w ręku trzymał targum do Księgi Hioba (*sefer Ijjob targum*) i czytał go. R. Chalafta powiedział do niego: Pamiętam, jak twój dziadek Raban Gamaliel siedział na stopniach wzgórza Świątyni; przyniesiono mu targum do Księgi Hioba, a on kazał ukryć go pod posadzką"[11]. Obaj Gamaliele żyli w I w. ery chrześcijańskiej; starszy z nich to znany z Dziejów Apostolskich nauczyciel św. Pawła[12]. Używał on targumu do Hioba, ale w ukryciu. Uważał zapewne, że studia biblijne nie mogą być dokonywane na tekście aramejskim. Ciekawe, że świadectwa rabiniczne o targumach w tym czasie zawsze odnoszą się do Księgi Hioba; można więc przypuszczać, że większość czytelników wolała korzystać z jej przekładu aramejskiego niż z trudnego oryginału hebrajskiego[13].

---

[8] J.T. Milik, DJD 6, s. 90, tab. XXVIII.

[9] F. Garcia Martinez, E.J.C. Tigchelaar, A.S. van der Woude, DJD 23, s. 79-180, tab. IX-XXI.

[10] Zob. M. Wojciechowski, *Grecki epilog Księgi Hioba i Arysteasz Egzegeta*, w: *Żywe jest Słowo Boże i skuteczne*, Fs. B. Wodecki, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 323-331.

[11] Tekst hebr. wg edycji Liebermana cytuje: M. Sokoloff, *The Targum to Job from Qumran Cave XI*, Ramat-Gan 1974, s. 4.

[12] Zob. R. Rubinkiewicz, *Gamaliel*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, kol. 846.

[13] Tak twierdzi: B. Zuckerman, *Job, Targums of*, Anchor Bible Dictionnary III, s. 868-869.

Nie mamy oczywiście pewności, czy targum odkryty w Qumran jest tym samym, o którym mówi powyższe świadectwo. Natomiast samo istnienie aramejskiego (syryjskiego) przekładu Księgi Hioba potwierdza tradycja aleksandryjska już w końcu II w. przed Chr. Oficjalny judaizm dopuszczał istnienie przekładów ustnych, choć był przeciwny ich utrwalaniu na piśmie. Zwyczaj taki utrwali się dopiero we wczesnym średniowieczu. Wydawcy targumu Hioba z Qumran stwierdzają wyraźnie, że tekst ten nie ma żadnego związku ze średniowiecznym przekładem tej Księgi[14].

Oficjalna edycja tekstu z jedenastej groty nastąpiła dopiero w ćwierć wieku po jego wstępnej publikacji przez holenderskich badaczy[15]. W tym okresie powstało wiele prac szczegółowych, które pozwoliły zrekonstruować mocno uszkodzony tekst rękopisu. Nie zachowało się w nim nic z pierwszych 16 rozdziałów kanonicznej Księgi Hioba. 27 fragmentów pierwotnego zwoju zachowało resztki 28 kolumn z aramejskim tekstem Hi 17-36. Wreszcie ocalała część zwoju obejmuje końcowe dziesięć kolumn (kol. XXIX-XXXVIII) z dość dobrze zachowanym tekstem mów Jahwe i epilogu (Hi 37-42). Długość zachowanej części zwoju wynosi 109 cm, a szerokość od 4 do 6 cm. Każda kolumna tekstu liczy po 9-10 linii, jedynie kol. XIV, XXII i XXXVI zachowały ślady jedenastej linii. W całości zwój mógł więc obejmować 64 kolumny i ok. 7 m długości, był więc porównywalny ze słynnym Zwojem Świątynnym (choć tamten był znacznie szerszy: 24-26 cm).

Analiza językowa targumu każe umieszczać go pomiędzy biblijną Księgą Daniela a qumrańskim Apokryfem Genesis. To z kolei pozwala datować aramejski przekład Hioba na drugą połowę II w. przed Chr.[16], co zgadza się ze wspomnianą wcześniej tradycją aleksandryjską. Obydwa rękopisy z Qumran zostały sporządzone przez miejscowych kopistów na początku ery chrześcijańskiej, a zatem na krótko przed zniszczeniem osiedla. Odpisów dokonano jednak, opierając się na znacznie starszych autografach, dostarczonych do gminy z zewnątrz, wraz z innymi tekstami biblijnymi. Ponieważ targum do Księgi Hioba znaleziony w grocie czwartej (4Q157) zachowany jest tylko szczątkowo[17], zajmiemy się teraz bliższą analizą treści sławnego zwoju z groty jedenastej.

---

[14] J.P. van der Ploeg, A.S. van der Woude (eds.), *Le Targum de Job de la grotte XI de Qumran*, Leiden 1971, s. 9.

[15] F. Garcia Martinez, E.J.C. Tigchelaar, A.S. van der Woude, *Qumran Cave 11. 11Q 2-18 and 20-22* (DJD 23), Oxford 1997, s. 79-180, tab. IX-XXI.

[16] Tak za pierwszymi wydawcami tekstu sugeruje M. Sokoloff (*The Targum*, s. 25: „probably in the late second century B. C. E."); T. Muraoka (*The Aramaic of the Old Targum from Qumran Cave XI*, JSS 25 (1974), s. 425-443) przesuwa nawet wiek powstania dokumentu na przełom III i II w. przed Chr.

[17] Spośród nielicznych opracowań tego dokumentu zob. zwł.: R.I. Vasholz, *4Q Targum Job versus 11Q Targum Job*, RQ 11 (1982), s. 109; E. Kutsch, *Die Textgliederung im hebr. Hiob-*

c) Znaczenie 11Q10 dla krytyki tekstu Hioba

Należy najpierw zwrócić uwagę na sposób zapisu tekstu biblijnego, który tradycja liturgiczna dzieliła na mniejsze jednostki tematyczne. Koniec perykopy zaznaczano przez pozostawienie pustego miejsca (*vacat*) w linii. Zdarza się nawet (X 7; XX 5), że cała linia w kolumnie pozostaje niezapisana, aby w ten sposób ułatwić czytelnikowi przejście do następnej jednostki tematycznej. Uważna analiza tych znaków „interpunkcyjnych" prowadzi do wniosku, że aramejski rękopis (11Q10) odtwarza wiernie zapis manuskryptu biblijnego. Potwierdza to pierwotność tekstu hebrajskiego w stosunku do greckiej wersji LXX, w której trudniejsze zdania zostały pominięte przez tłumacza[18].

Tekst hebrajski, z którego korzystał tłumacz, reprezentuje zasadniczo tę samą tradycję, którą ujawnia późniejszy tekst masorecki (TM). Kilku wersetów, poświadczonych w TM, brakuje w wersji targumicznej[19]; z kolei w kilku miejscach targumu są dodatki[20] nieznane wersji masoreckiej. Mamy tu zaczątek późniejszej praktyki targumicznej, widocznej także w Septuagincie, gdzie pewne wersety tłumaczone są podwójnie. Są też przypadki przestawienia tekstu biblijnego w inne miejsce[21] bądź też odmiennego szyku zdania[22].

Czasami trudno stwierdzić, czy targumista parafrazuje trudny tekst hebrajski, czy też korzysta z odmiennej formy tekstu niż znany nam TM. Drobne rozbieżności świadczą tylko o odmiennej lekturze tego samego tekstu spółgłoskowego[23]. Największą różnicę w stosunku do TM widać w zakończeniu Księgi (Hi 42,9-12): tutaj tekst targumu (kol. XXXVIII) dowodzi, że w czasie dokonywania przekładu tekst hebrajski był jeszcze płynny[24].

---

buch sowie in 4QtgJob und in 11QtgJob, BZ 27 (1983), s. 221-228; B.A. Martin, *A re-examination of the alleged orthographic feature in 4Q Targum Job*, RQ 13 (1984), s. 583-584.

[18] Zob. P.J. Gentry, *The asterisked materials in the Greek Job*, Atlanta 1995.

[19] Kol. V 3n. (brak przekładu Hi 21,23); XXIII 4 (brak trzech pierwszych słów Hi 33,27); XXV 2 (brak Hi 34,25b.26a); XXIX 8 (brak Hi 37,17b); XXXIII 5 (brak Hi 39,24).

[20] Kol. IX 5 zdaje się rozszerzać tekst Hi 25,3; XIX 4-5 dodaje trzy lub cztery stychy po Hi 31,29; XXIII 1-2 dodaje po Hi 33,24 wers brakujący w TM; XXIII 4 *lacuna* po Hi 33,26b nie ma odpowiednika w TM.

[21] Kol. XXXVII 5 czyta tekst Hi 40,6 w miejsce Hi 42,3.

[22] Kol. XXIX 7-9 czyta tekst hebr. w innej kolejności niż TM: Hi 37,16a.17a.16b.18 (brak w. 17b).

[23] Np. trzykrotne użycie aram. *nwr*, „ogień" (VIII 3; XXIX 2; XXXVI 4) jako przekładu hebr. *'wr* świadczy, że tłumacz czytał tu ['ur] a nie ['or] jak ma TM.

[24] Zob. E. Puech, F. Garcia Martinez, *Remarques sur la colonne XXXVIII de 11QtgJob*, RQ 9 (1978), s. 401-407.

Na ogół rozbieżności pomiędzy TM a 11QtgJob nie znajdują potwierdzenia w innych starożytnych przekładach. Sporadycznie tylko tłumacz aramejski odbiega od oryginału, aby dać parafrazę w miejsce literalnego przekładu[25]. Księga Hioba należy do najtrudniejszych tekstów Biblii, toteż tłumacz starał się ułatwić czytelnikom zrozumienie. Czynił to czasem przez usuwanie trudności gramatycznych oryginału[26], a innym razem przez dodanie słów[27]. Płynność tekstu osiągał targumista również poprzez dodanie[28] bądź zmianę podmiotu zdania[29].

Największym problemem dla tłumacza są zawsze niejasne słowa i zdania sekcji poetyckiej, których pierwotne znaczenie stało się już nieczytelne. W takich przypadkach targum nadaje starym słowom znaczenie, jakie miały one w jego epoce[30]. Ciekawy jest przykład uwspółcześnienia obrazu mitologicznego, aby tekst uczynić łatwiejszym do przyjęcia przez czytelnika[31]. Charakterystyczną cechą pierwszego tłumacza Księgi Hioba jest wreszcie łączenie paralelnych fraz poetyckich w jedno zdanie, nadając mu przez to większą zwartość. Przykładem może tu być kol. XXXI 3-4, gdzie połączono pary słów Hi 38,26 („ziemia//pustynia"; „nie ma człowieka//nie ma ludzi") w prostą frazę zdania podrzędnego: „aby go spuszczały na ziemię pustynną, gdzie nie ma ludzi".

Imię Boga patriarchów, Szaddaj, tłumaczone jest w 11QtgJob na różne sposoby: bądź jako „Bóg" (*'lh'*: VI 1; VII 3), bądź jako „Pan" (*mr'*: XXIV 4-5.7; XXVI 8). W tekście Hi 27,13 imię Szaddaj występuje paralelnie do El; tłumacz jednak w tym przypadku potraktował je jako złożenie partykuły re-

---

[25] Np. w kol. IV 6 mamy zamiast dosłownego tłumaczenia Hi 21,7 („nawet rosną w siłę") interpretację: „i pomnażają swoje bogactwa" (*whsgjw nksjn*); w kol. XXII 7 zamiast TM („Czemu się z Nim spierałeś", Hi 33,13a) tłumacz woli łagodną parafrazę: „użyłeś słów wyniosłych" (*rbrbn tmll*).

[26] Np. niegodność podmiotu z orzeczeniem (XXXVI 3 *tdlq* zam. Hi 41,10a: *thl*), niezgodność zaimka sufigowanego (VII 3 *ln'* zam. Hi 22,17: *lmw*), czy też zamiana liczby pojedynczej na mnogą (IV 4 *sjmw jdjkwn* zam. Hi 21,5: *wśjmw jd*).

[27] Przykładem może być Hi 38,7-8 (kol. XXX 5-6).

[28] W kol. V 2 (Hi 21,20) został uzupełniony domyślny podmiot zdania: Bóg (*'lh'*); podobnie w kol. IX 4 (Hi 25,2).

[29] Dobrym przykładem jest sposób oddania treści Hi 38,4-12 (kol. XXX): w części środkowej przemówienia Boga tłumacz zamienił pierwszą osobę (Bóg) na drugą (On) i w ten sposób ujednolicił pytania retoryczne, które w TM przerwane są przez bezpośrednią mowę Boga ww. 8-10.

[30] Poetycki zwrot *'dm rb*, „deszcz (dla) ziemi" (Hi 36,28b) oddano w przekładzie aram. zwrotem *'m sgj'*, „liczny lud" (XXVIII 6), biorąc oba słowa w ich potocznym znaczeniu. Inne przykłady zob.: E. Lipiński, *Notes lexicographiques et stylistiques sur le Livre de Job*, „Folia Orientalia" 21 (1980), s. 65-82.

[31] Kol. XXX 3-4: „Albo kto założył jej kamień węgielny, gdy rozbłysły razem gwiazdy poranne a wszyscy aniołowie Boga wołali wspólnie?" (por. TH Hi 38,7).

lacji i przetłumaczył *min qadamohi*, „przed Nim" (XI 4). Zabieg ten jest najstarszym świadectwem późniejszej praktyki targumicznej unikania imienia Bożego poprzez omówienia z użyciem partykuły *qedem*, „przed, wobec"[32]. Z kolei kol. XXXVIII targumu daje najstarszy przykład żydowskiej egzegezy zwrotu *šub šebut* (w osnowie *qal*) jako wewnętrznego biernika: Hi 42,10 („Jahwe przywrócił Hioba do dawnego stanu") znajduje tu ciekawą interpretację: „I zwrócił się Bóg do Hioba w (swej) łaskawości"[33].

Ciekawsze od techniki translacyjnej są ślady interpretacji teologicznej tekstu natchnionego[34]. Ostatni z przytoczonych przykładów należy już do tej kategorii, którą na koniec chcemy w zarysie przedstawić[35]. Przede wszystkim targum akcentuje suwerenność i wszechwiedzę Boga. Ostatnia mowa Bildada zaczyna się stwierdzeniem wszechmocy Boga: „Z Nim panowanie i groza" (Hi 25,2a). W miejsce tego drugiego przymiotu Boga (hbr. *pachad*, dosł. „strach") targum proponuje bardziej abstrakcyjne *rbw*, „wielkość, majestat" (kol. IX 4). Nieco dalej TH głosi: „roztrzaskał Rahaba swą mocą" (Hi 26,12), podczas gdy w przekładzie aramejskim (X 3) czytamy „zabił swą wiedzą" (*bmnd'h qtl*). Obrona moralnej doskonałości Boga przejawia się u targumisty precyzowaniem pojęć biblijnych. Tam gdzie TH stwierdza: „Bóg zła nie czyni" (*'el lo'-jaršia'*: Hi 34,12a), 11Q 10 wprowadza pojęcie kłamstwa (*šqr*: XXIV 7). Hi 35,13 brzmi w wersji targumu: „Ponieważ [Bóg] nie chce sły[szeć fałszu, a na nieprawość Pan nie] zwraca uwagi" (XXVI 8-9).

Transcendencja Boga została tu uwydatniona także poprzez nacisk na rolę aniołów w przekazie objawienia. Niejasny tekst Hi 33,23nn znajduje w targumie (kol. XXIII) ciekawą interpretację, która akcentuje wstawienniczą rolę anioła: „Powie on: Ocal go[36] od zagłady [...] 2 od ognia, który go dławi. A [jego kości niech będą pełne szpiku] od 3 młodości[37], i niech powróci do dni swej młodości. [Będzie się modlił do Boga, a On] go wysłucha. 4 Będzie

[32] Zob. D. Shepherd, *Mn qdm: Deferential treatement in Biblical Aramaic and the Qumran Targum of Job*, VT 50 (2006), s. 401-404.

[33] Zob. Ben-Yashar/Zipor, *šebut/šebit*, TWAT VII, s. 965.

[34] Por. H. Ringgren, *Some Observations on the Qumran Targum of Job*, ASTI 11 (1977), s. 119-126.

[35] Ostatnio powstało kilka ciekawych prac, ukazujących wspólną tradycję przekładu Peszitty i targumu Hioba; zob. J.E. Wilson, *11 QtgJob and the Peshitta Job*, w: *Dead Sea Scrolls*, Jerusalem 2000, s. 411-416; S. Gold, *Making sense of Job 37,13: translation strategies in 11Q10, Peshitta and the rabbinic Targum*, w: *Biblical Hebrew, Biblical Texts*, Fs. M. Weitzman, eds. A. Rapopport, G. Greenberg, Sheffield 2001, s. 282-302; szczególnie ważna jest monografia: D. Shepherd, *Targum and Translation. A Reconsideration of the Qumran Aramaic Version of Job*, Assen 2004 (*Studia Semitica Neerlandica*, 45); autor zwraca uwagę, że oba przekłady Hioba z Qumran i Peszitta mają wspólne *Vorlage*, które nie jest identyczne z TM.

[36] Hapax legomenon *pd'hw* został tu wyjaśniony aram. formą *pchj*, co zakłada w oryginale hebrajskim rdzeń *pd'*, „ocalić".

[37] Przekład *mn 'wljm* zakłada lekcję hebr. *minna'ar* (zamiast TM *minno'ar*).

spoglądał w Jego oblicze, by go uzdrowił [...] i według uczynków 5 rąk jego mu odpłacił". Wstawiennictwo aniołów przed obliczem Boga to temat literatury judaistycznej, pojawiający się już w 1Hen i w pismach z Qumran[38].

Innym takim tematem jest kosmiczna rola aniołów, zauważalna również w interesującym nas targumie[39]. Zjawiska atmosferyczne, opisane w mowach Elihu jako narzędzia kary Bożej (Hi 36,29-33; 37,12n), interpretuje się w przekładzie aramejskim w sensie osobowym jako aniołów pomsty. Oto przykład z kol. XXIX, która zawiera interpretację Hi 37,10nn.: „A (gdy Bóg) mówi, one Go słuchają i przystępują do swoich zadań. 3 Ustanawia je nad wszystkim, co stworzył na powierzchni ziemi, czy to dla karania 4 czy dla pomyślności, czy to dla głodu i udręki, czy dla dobrej sprawy; On jest 5 ponad tym!" Łatwo odnaleźć rozwinięcie tych myśli w qumrańskim traktacie o dwu duchach (1QS 3,13-4,26).

Z kolei mowy Boga (Hi 38-41) zawierają liczne reminiscencje mitu kosmogonicznego, który w przekładzie targumu zostaje włączony w nurt nauczania ortodoksyjnego judaizmu. Przy stworzeniu świata Bóg założył kamień węgielny ziemi „ku uciesze porannych gwiazd, ku radości wszystkich synów Bożych" (Hi 38,7). Mityczni *bene 'elohim* (por. Rdz 6,2.4) w interpretacji targumu zostali włączeni do chórów anielskich (*ml'kj 'lh'*), które „opiewały jednogłośnie" stwórcze dzieło Boga (XXX 5).

Zakończenie targumu zawiera charakterystyczny przykład egzegezy, która stara się uwypuklić mądrość i prawość samego Hioba. Jego odpowiedź na drugą mowę Boga kończy się niejasną frazą hebrajską: *'al-ken 'em'as 'al 'apar wa'eper*. BT tłumaczy tę frazę następująco: „dlatego odwołuję, co powiedziałem, kajam się w prochu i w popiele". Zupełnie inny jest przekład aramejski targumu z Qumran: „Dlatego rozlewam się i kipię; zamieniam się w proch i w popiół" (XXXVII 8n.). Pierwsza część zdania opisuje, co Bóg uczynił z Hiobem, druga ukazuje skutek tej przemiany[40].

Późniejszy targum rabinacki nie ma związku z omówionym tu aramejskim przekładem Hioba znalezionym w Qumran. Dowodzi to, że oficjalny judaizm nie znalazł w nim uzasadnienia tematyki rozwijanej przez rabinów w pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej (eschatologia, rola Tory i patriarchów Izraela). Okazuje się jednak, że zwyczaj spisywania biblijnych przekładów aramejskich jest bardzo dawny. Podkreśla to ich znaczenie dla przedrabinackiej egzegezy tekstu świętego[41]. Targum do Hioba, znaleziony w jedena-

[38] Zob. M.J. Davidson, *Angels at Qumran*, Sheffield 1992, s. 309-313.

[39] W.H. Brownlee, *Cosmic role of angels in the 11QTargum of Job*, „Journal for the Study of Judaism" 8 (1977), s. 83n.

[40] Por. M. Sokoloff, *The Targum*, s. 167.

[41] Zob. J. Ribera-Florit, *Los targumes de Job. Algunos aspectos textuales y literarios*, „Estudios Biblicos" 62, 2004, s. 85n.

stej grocie qumrańskiej, jest najstarszym przykładem spisanego targumu, stąd jego szczególne znaczenie dla historii interpretacji tekstu Biblii.

The Text of the Book of Job in the Light of Qumran Manuscripts

Abstract

The recently accomplished full edition of Qumran texts also comprises some manuscript evidence of the biblical book of Job. There were found four fragmentary Hebrew manuscripts of that book and two in Aramaic translation. These six manuscripts constitute the oldest available textual evidence of the book of Job. The paper presents the description of four Hebrew manuscripts, then discusses two Aramaic targums, and analyzes the content of 11Q10, giving evidence for the importance of the fragment for the textual criticism of the original text of the book of Job.

Ks. Bogdan Poniży
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

Księga Mądrości a Qumran – hipoteza zależności

W jedenastu grotach w pobliżu Qumran odkryto ok. 1000 dokumentów, z czego ok. 250 to rękopisy, które później znajdą się w kanonie Starego Testamentu[1]. Rękopisy zawierające teksy biblijne pochodzą z okresu od III w. przed Chr. do 68 r. po Chr. Oprócz ksiąg biblijnych w grotach qumrańskich znaleziono wiele apokryfów w języku oryginalnym, głównie dwa dzieła pozabiblijne, tzw. Dokument Damasceński i Manuale disciplinae (prawnomoralny kodeks wspólnoty), które pozwalają na rekonstrukcje organizacji i poglądów mieszkańców osiedla[2]. Przystępujących do zrzeszenia poddawano trzyletniej próbie, dopiero potem dopuszczano do inicjacji, której szczegóły wskazują na daleko posunięty ezoteryzm. Życie członków zrzeszenia odbija się w nim jakby w zwierciadle.

W języku polskim dostępne są obecnie niemal wszystkie teksty qumrańskie dzięki pracy P. Muchowskiego (*Rękopisy znad Morza Martwego – Qumran – Wadi Murabbaat – Masada* (wyd. I 1996, wyd. II 2001) – teksty pozabiblijne. Natomiast książka A. Troniny (*Biblia w Qumran*, Kraków 2001) to dopełnienie pracy P. Muchowskiego, bo traktuje o tekstach biblijnych obecnych w Qumran.

Omawiając Pisma, czyli starotestamentalną literaturę mądrościową obecną we wspólnocie qumrańskiej, A. Tronina[3] zaznacza, że „na czele tego obszernego zbioru stoi Księga Psalmów. Liczba jej egzemplarzy znalezionych na Pustyni Judzkiej jest wyjątkowa i sięga 40 kopii"[4]. Dalej czytamy o zwojach Hioba, kopiach Przysłów, tekście Koheleta, Księdze Daniela, Syracha, Tobiasza i Liście Jeremiasza[5]. Świadczy to o tym, że qumrańczycy posługiwali się także księgami deuterokanonicznymi Starego Testamentu. A. Tronina nie wymienia więc najmłodszej księgi ST, powstałej na progu Nowego Testamentu

[1] A. Tronina, *Biblia w Qumran*, Kraków 2001, s. 42.

[2] E. Dąbrowski, *Odkrycia w grotach nad Morzem Martwym*, *RBL* 10 (1957) nr 6, s. 368.

[3] A. Tronina, *Biblia w Qumran*, s. 62-69.

[4] Tamże, s. 62.

[5] Tamże, s. 63-64.

w diasporze aleksandryjskiej, znanej w oryginale jako *Sophia Salomonos*. Czy więc pisma wspólnoty qumrańskiej zawierają jakieś odniesienia do greckojęzycznej *Mądrości Salomona*? Niniejszy artykuł jest próbą odpowiedzi na to pytanie.

Wkrótce po ogłoszeniu tekstów odkrytych w Qumran niektórzy egzegeci[6] stwierdzili, że autor Księgi Mądrości musiał je znać.

Przypuszczenie to potwierdzają w swych artykułach trzej uczeni: M. Dubarle[7] – precyzuje źródła wykorzystane przez hagiografa; M. Delcor[8] – omawia koncepcję nieśmiertelności duszy w księdze i pismach z Qumran, M. Philonenko[9] – porównuje motyw Nauczyciela Sprawiedliwości z przekazem Księgi Mądrości.

1. Podstawy hipotezy

Dubarle, wychodząc od pewnych podobieństw między eschatologią Księgi Mądrości a pismami z Qumran, zadaje sobie pytanie, czy jej autor nie wcielił do swojej myśli doktryny już istniejącej u qumrańczyków (s. 427), którą znajdujemy zwłaszcza w sekcji *Reguły* zatytułowanej *Instrukcja na temat dwóch duchów*. Uczony najpierw zwraca uwagę (s. 427) na kilka ogólnych podobieństw. Następnie podaje „listę wyrażeń identycznych albo wykazujących bliską analogię" (s. 428). Oto niektóre z odnotowanych:

Mdr 2,24 – QS III,23-241, („przez zazdrość diabła"),

Mdr 3,1a; 7,16a – Q III, 16 („w Jego ręce"),

Mdr 9,2 – Q III,17-18 („to On utworzył człowieka, by dominował nad światem"),

Mdr 3,7a – Q III,18 („aż do momentu Jego nawiedzenia") i 4,18-19 („za czasów wizyty"),

Mdr 5,6 – Q III, 21 („oni kroczą na drogach ciemności"),

Mdr 2,22a; 6, 22b – Q III,23 i 4,6 („sekrety Boga", „sekrety poznania"),

Mdr 5,15a – Q IV,7 („o życiu wiecznym"),

Mdr 5,16a – Q IV,7 („korona chwały"),

Mdr 14,21, 25-26 – Q IV,9-10,

---

[6] G. Larcher, *Études sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969, s. 112-129. Cytowana książka zostanie w niniejszym opracowaniu szeroko wykorzystana.

[7] M. Dubarle, *Une source du livre de la Sagesse*, RSPT 37 (1953), s. 425-443.

[8] M. Delcore, *L'immortalité de lâme dans le livre de la Sagesse et dans le documents de Qumran*, NRT 77 (1955), s. 627-630.

[9] M. Philonenko, *Le Maître de justice et la Sagesse de Salomon*, TZ 14, 2 (1958), s. 81--88.

Mdr 3,9a – Q IV,22 („Ci którzy Mu zaufali posiądą prawdę").

Te liczne zbieżności nie mogą być przypadkowe i tłumaczą się najlepiej przez hipotezę zależności od pism z Qumran. Oprócz wymienionych zbieżności oba dzieła – księga biblijna oraz zbiór tekstów qumrańczyków – wykazują różnice, które mogą być wynikiem inwencji hagiografa (s. 434): *Nauka* z Qumran zawiera doktrynę ezoteryczną, podczas gdy Księga Mądrości adresowana jest do wszystkich ludzi. Jej uniwersalizm „opiera się na optymistycznym rozumieniu dzieła stworzenia", podczas gdy *nauka* z Qumran uznaje dwie siły antagonistyczne, które od momentu kreacji świata wywierają presję na wolne decyzje człowieka (s. 434-436). M. Dubarle poszerza jeszcze obszar komparatystycznych penetracji i pokazuje, że pewne teksty Hôdayôth (qumrańskie Psalmy, hymny) (III,20-23; IV,24-25), bezpośrednio wpływające na 5,5 Księgi Mądrości, musiały posłużyć jako źródło interpretacji Psalmu 89 (ww. 6-7), przejętej przez hagiografa. Zgodnie z eschatologicznymi oczekiwaniami wspólnoty z Qumran, sprawiedliwi (Mdr 5,5) są wzywani, aby zająć miejsce pomiędzy aniołami.

Artykuły M. Delcora i M. Philonenki odwołują się do ustaleń M. Dubarle'a. Delcor zadowala się zacytowaniem kilku przykładów, aby ukazać podobieństwa określenia nieśmiertelności duszy i pośmiertnego losu sprawiedliwych. Uczony stawia problem tekstowej zależności. Philonenko poszerza zakres dyskusji. Uważa, że jeżeli autor Księgi Mądrości znał pisma z Qumran, to mógł, a nawet powinien również znać samego Mistrza Sprawiedliwości. Badacz próbuje to udowodnić. Zaczyna od uwagi, że nasz autor, podobnie jak twórca Komentarza do Habakuka, jest mistrzem stylu sybillińskiego; tzn. że unika stosowania imion własnych i dokładnych cytatów źródeł, a przemawia przez aluzje, które służą lepszemu zrozumieniu tekstu. Wbrew opinii większości komentatorów, Philonenko uważa, że „sprawiedliwy" (Mdr 2) powinien być rozumiany jako jednostka. Interpretacja tej postaci jako zbiorowości oddala się zbytnio od przesłania tekstu manuskryptów z Pustyni Judzkiej. Sprawiedliwy – to Mistrz Sprawiedliwości, którego tragiczny los i chlubny triumf opowiedziano w tekście. Aby odmalować postać tego Sprawiedliwego, autor inspiruje się najwidoczniej Pieśnią o Słudze Jahwe. Obok greckiej wersji Księgi Izajasza autor wspomaga się jednym tekstem ze zbioru Hymnów qumrańskich. Dwa powyższe przeciwstawne wyjaśnienia uzupełniają się, gdyż Mistrz Sprawiedliwości jest w tych Hymnach ukazany jako odzwierciedlenie postaci Sługi (s. 81-82). Założenia o międzytekstowej zależności M. Philonenko potwierdza, komentując dyptych, wersety 2,12-20 (s. 83-86) oraz 5,1-7 (s. 86-88) z Księgi Mądrości. Wypowiedź o sprawiedliwym z pierwszej z tych perykop (2,12) odwołuje się do Księgi Izajasza (53,11), jednak ten tytuł postaci również odpowiada określeniu Mistrza Sprawiedliwości, analogicznie do Komentarza do Habakuka (1QpHab I,13). Podobnie jak wyróżnienie, podane przez twórcę Księgi Mądrości w 2,13a wiernie odpowiada postaci Mistrza Sprawiedliwości, któremu Bóg dał poznać wszystkie tajemnice słów Jego sług

Proroków (1QpHab VII,4). Qumrański Komentarz do Habakuka interpretuje nadprzyrodzone tajemnice (1QH II, 13). Wersety 16 i 18 rozdz. 2 znajdują swoje odpowiedniki w Hymnach (1QH IX**,**35 3), a perykopa zawarta w ww. 17-20 „nie może być literalnie odczytywana w odniesieniu do sprawiedliwych w l. mnogiej, wziętych zbiorowo. Występujące w tym fragmencie określenia i zwroty odnoszą się do osobistości znanej autorowi, która żyła i cierpiała jako człowiek". Te cierpienia, przywołane w w. 19, znajdują liczne paralele w Hymnach. W w. 20 sprawiedliwy „jest skazany", tak samo jak Sługa u Izajasza (53,8) i Mistrz Sprawiedliwości (1QH IX,9-10), i to na śmierć haniebną. Pośród ucisków „Sprawiedliwy pokłada nadzieję jedynie w „nawiedzeniu Boskim" (w. 20b). *Episkoph* (Episkope) – „nawiedzenie" to termin rozpowszechniony w języku wspólnoty z Qumran. Autor Księgi Mądrości ignoruje ideę cierpienia zastępczego, podobnie jak poeta w Psalmie z Qumran. Interpretując drugą część dyptychu poświęconego sprawiedliwemu, Philonenko uważa odnośnie do wiersza 5,1 Księgi Mądrości, że podobna scena została przywołana za pomocą analogicznych terminów w Hymnach (1QH IV,22). W w. 5,2 w wyrazie *veksthsontai* (ekstesontai) dostrzega aluzję werbalną do Księgi Izajasza (52,14), para, doxon (*paradokson*) zaś – to również termin preferowany w pismach qumrańskich.

Sprawiedliwy, ukazany przez hagiografa w (Mdr 5,4), jak i Mistrz Sprawiedliwości są przedmiotem pogardy i hańby, kłótni i sporów, zazdrości, gniewu i krytyki (1QH II,23-24, V,22-23). Wiersz 5 jest oceniany jako zasadniczy dla całej perykopy, natomiast znajduje wyjaśnienie w 1QH III,21-22. Nadto w. 6a jest bez wątpliwości aluzją do Księgi Izajasza (53,6). Egzegeza alegoryczna autora odsłania samego Mistrza w sposobie odrzucenia sprawiedliwego przez bezbożnych. Mistrz był „drogą królewską", która prowadziła do prawdy. Wiersz 6b jest inspirowany Księgami Liczb (24,17) i Malachiasza (3,20), lecz odwołuje się szczególnie do Test. Jud. 24,1 – „słońcem sprawiedliwości" jest sam „Mistrz Sprawiedliwości". Philonenko konkluduje: „bez wątpienia Mistrz Sprawiedliwości był znany w Aleksandrii. Bez wątpienia też autor Księgi Mądrości nie spotkał go nigdy, ale jego pisma i legenda dotarły do niego z Palestyny. Kiedy chce zachęcić swych czytelników do sprawiedliwości i podać im życie Sprawiedliwego jako przykład, to ten wzór jest inspirowany wielką postacią nauczyciela esseńczyków.

Dość obszernie przedstawiliśmy opinie A.M. Dubarle'a i M. Philonenki, dlatego że ci autorzy mówią wiele o problemie możliwego wpływu pism qumrańskich na Księgę Mądrości. Jednak istnieją podstawy, aby ostrożniej się odnieść do wniosków z zaprezentowanej komparatystyki, gdyż opiera się na materiale potraktowanym zbyt wycinkowo i jednostronnie. Chcemy wobec tego raz jeszcze odnieść się do wymienianych tu źródeł, które niewątpliwie wykazują pewne podobieństwa z Księgą Mądrości. Będziemy uważniej brać pod uwagę zachodzące różnice, które rzucają istotne światło na ideę identy-

fikacji postaci Sprawiedliwego prześladowanego z Mistrzem Sprawiedliwości, esseńczyków z Qumran.

2. Qumrańska eschatologia

By przekonująco zweryfikować hipotezę tekstualnej zależności, ważne jest rozstrzygnięcie, czy eschatologia Księgi Mądrości mogłaby wprost pochodzić od członków wspólnot z Qumran[10]. Ich pogląd na sprawy ostateczne jest jeszcze mało znany i ciągle budzi zaciekłe spory znawców. Ich przekonaniu o nieśmiertelności duszy nie towarzyszy np. jasno sformułowany pogląd o zmartwychwstaniu ciała, a mesjanizm jest tak zamglony, że gubi się w nieokreślonym bliżej oczekiwaniu dwóch mesjaszów: z Aarona (tj. kapłańskiego) i z Izraela (tj. królewskiego). W etyce opierają się na rodzaju dualizmu moralnego, różniącego się od fatalizmu przyjmowanego przez filozofię starożytną, np. stoicyzm.

Z przesłania, które zawarte jest w dużej liczbie zachowanych tekstów, wnioskujemy, że wspólnota ta czekała na wielki sąd Boga, na „wizytę", czyli „nawiedzenie", które miało być decydujące dla zniszczenia zła i triumfu „synów światłości". Będzie to „czas końca" (1QpHab VII,7,12), nastąpi on niespodzianie, w godzinie ściśle określonej przez Boga (tamże, 13,14) i będzie długotrwały (tamże, 7). Według pewnych wypowiedzi temu sądowi będą towarzyszyły katastrofy (1QH III,29-36) prowadzące do zniszczenia obecnego świata, po to by zrobić miejsce dla nowej ziemi i nowego nieba (Iz 65,17). Rozstrzygająca bitwa przeciw wszystkim bezbożnym rozegra się na ziemi, z udziałem „synów światłości" i interwencją „ręki" Boga albo Jego „miecza" (1QM I,4-7;13-14; 1QH VI,29 nn.). Teksty na temat sądu koncentrują się na motywach obwieszczania kary i radykalnego zniszczenia „wszelkiego zła i bezbożności" (1QH XIV,15), przez co „wybrani" będą oczyszczeni i umocnieni w dobru (1QS IV,20-23). Z drugiej strony, te same teksty opisują, czym będzie nowa Świątynia i nowy kult w odbudowanej Jerozolimie. Można by brać pod uwagę przywołanie wątków miasta i świątyni niebieskiej za wyraz oczekiwania eschatologicznego, jeśli dotyka ona transcendencji. Nie jest jednak wykluczone, że autorom pism chodzi o rzeczywistość królestwa Boga na ziemi.

Stwierdzić można, iż samo przeznaczenie „synów ciemności" jest ukazane w terminach dość dokładnych: oni są skazani na uwięzienie (1QMyst 5) w ciemnościach, gdzie będzie ich dręczył ogień (1QS II,8) i strach wszyst-

[10] G. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse*, Paris 1969, s. 116-122.

kiego rodzaju, aż do ich całkowitego zniszczenia. Tekst podstawowy, Reguła Zrzeszenia (1QS IV,11-14 5), mówi o długim pobycie w piekle, jaki poprzedza unicestwienie potępionych. Wypowiedź dotyczy jednocześnie tych, którzy umierają przed „wizytą" rozstrzygającą (por. 1QS 2,7-8,17), oraz tych, którzy zginą podczas końcowego sądu. Ci drudzy, odtąd już unieszkodliwieni, będą wydani duchom ciemności na tak długo, aż zostaną unicestwieni. Zakłada się pewne przetrwanie dusz bezbożnych, ale ono ma być tymczasowe, wbrew wyobrażeniom o karze wiecznej wyrażonym hiperbolicznie. Los zarezerwowany dla synów światłości jest przedstawiony jako antyteza tego, co będzie udziałem synów ciemności. W Regule Zrzeszenia (1QS IV,6-8) czytamy: „nawiedzenie wszystkich, którzy kroczą drogą ducha wierności, to jest uzdrowienie, obfity pokój w długim życiu, rozkwit potomstwa, które dostąpi wszelkiego przyszłego błogosławieństwa, wieczna radość w nieśmiertelnym życiu, w koronie chwały i szacie majestatu w wiecznym blasku". Tekst mówi o błogosławieństwach doczesnych obietnic, ale również życia pozagrobowego, zwłaszcza jeżeli bierze się pod uwagę opozycję między „radością wieczną w życiu nieśmiertelnym" a „strachem wiecznym w ogniu ciemności" (1QS IV,12-13). Wyrażenia „piękna korona " i „szata majestatu" mogłyby być rozumiane – jeżeli inne wyjaśnienia uznamy za związane ze zmartwychwstaniem – jako blask chwały wskrzeszonych ciał; ale można także je traktować jako określenia chwalebnego stanu duchów sprawiedliwych – przez opozycję do „wstydu" i do „hańby" potępionych (1QS IV,12-13).

Inną charakterystyczną cechą wierzeń wspólnoty jest idea, że jej członkowie żyją już w towarzystwie aniołów: a są wezwani, by zająć miejsce pomiędzy tymi czystymi duchami po śmierci. Teksty, które o tym traktują, to Reguła Zrzeszenia (1QS XI,8-9 2), oraz Hymny (1QH III,20-22 3, 1QH XI,10-144). Jednak te właśnie wypowiedzi zwracają przede wszystkim uwagę na świętość zgromadzenia stanowionego przez członków wspólnoty, ponieważ ona prowadzi rodzaj życia anielskiego i poświęca się chwale Boga, jak to czynią „synowie Nieba" albo „święci" we wspólnocie z nimi. Jest to zgromadzenie porównywane do „drzewa życia", żywionego przez cudowne źródło (1QH VII,5). Ta społeczność rości sobie prawo do przywileju nieśmiertelności. Jednakże ten przywilej może zakładać albo implikować nieśmiertelność osobistą członków wspólnoty. Pewne teksty najprawdopodobniej zwracają na to uwagę: „Przyznałeś człowiekowi los wieczny z duchami poznania, by wielbić Twoje imię we wspólnocie radości i opowiadać Twoje cuda w obecności wszystkich Twoich dzieł" (1QH III,22-23); „Ty sam, utworzyłeś sprawiedliwego, aby on trwał w Twoim przymierzu i kroczył Twoimi drogami, abyś rozproszył wszelką nędzę jego duszy dla zbawienia wiecznego, dla pokoju nieśmiertelnego i niezniszczalnego, i abyś wyniósł jego chwałę ponad ciało" (1QH XV,14-17); „byś pozwolił Twojemu słudze wejść w przymierze z Tobą i aby on trwał przed Tobą nieustannie w miejscu wiecznym, gdzie błyszczy światło wiecznej jutrzenki" (1QH XVIII,28-29). Tak też brzmi jedna z in-

tencji wymawianych nad kapłanami, wyrażająca obietnicę w Księdze Błogosławieństw (1QSb IV,24-26): „I będziesz Aniołem Obecności w mieszkaniu świętym [na służbę] chwały Boga zastępów na zawsze. I [ty] będziesz sługą gorliwym w świątyni Królestwa, dzieląc los Aniołów Obecności i we wspólnocie głębokiej [ze świętymi] na zawsze i na wszystkie czasy [...]".

Reasumując: różne teksty ewidentnie mówią o wspólnocie esseńczyków z aniołami. Księga Mądrości milczy na ten temat, z kolei wspólnota qumrańska wierzy w rzeczywistą obecność aniołów i ich wpływ na życie ludzi. To upoważnia do wyciągnięcia wniosku, że wspólnota wierzyła w indywidualną nieśmiertelność, zwłaszcza że inna forma trwania pozagrobowego była rozważana dla bezbożnych.

Pozostaje nam sprecyzować naturę i sposób tego przeżycia. Nie można, zdaniem G. Larcher, niczego jasnego na ten temat wydobyć z Hymnów (1QH III,20), ponieważ dwa stwierdzenia: „Ty mnie wyniosłeś do wysokości wiecznej" i „ja spacerowałem po równinie bez granic" nie przywołują obrazu Pól Elizejskich, ale raczej wewnętrzne przeżycia bezpieczeństwa i wolności, towarzyszące po wyjściu ze śmiertelnego niebezpieczeństwa. Czy zatem dusze sprawiedliwych zmarłych ponownie połączą się z aniołami natychmiast po śmierci, podczas gdy ich ciało obróci się w proch? Albo też czy będą musiały czekać na moment „wizyty", by zająć miejsce razem z aniołami? Wreszcie czy zmartwychwstanie cielesne w ogóle jest brane pod uwagę? Odpowiedź na pierwsze pytanie zależy częściowo od interpretacji kilku tekstów Wojny, gdzie wyraz „święci" oznaczałby dusze zmarłych połączonych z aniołami i uczestniczących z nimi w końcowej walce przeciw Kittim. Za tą interpretacją z dużym prawdopodobieństwem opowiada się J. Carmignac[11], opierając się na tezach Reguły Wojny (1QM XII,1-4;8; 15,13-15). Jako że teksty z Qumran nie mówią nigdzie o rodzaju letargicznego snu dusz sprawiedliwych albo o miejscu ich oczekiwania „wizyty", należy przypuszczać, że one muszą już znajdować się w niebie. Jednakże gdy nie przecenimy zbytnio bardzo niepewnego przekładu dostosowanego przez J. Carmignaca do 12 rozdziału Reguły Wojny (1QM XII,1), to kilka tekstów może wskazywać, że będzie się działo coś nowego podczas sądu końcowego. Odnosi się to mianowicie do tych fragmentów, w których pewni egzegeci widzą potwierdzenie koncepcji zmartwychwstania cielesnego przyjmowanej przez qumrańczyków. W Hymnie 6 (1QH VI,29-30) znajduje się wzmianka o „przebudzeniu się synów prawdy" na sąd. Byłoby ciekawe zestawić ten tekst z analogicznie apokaliptycznym fragmentem księgi Daniela (12,2), gdzie faktycznie jest mowa o „przebudzeniu" ze śmierci do zmartwychwstania. Tu jednak raczej chodzi o przebudzenie uciśnionych zrzucających z siebie jarzmo Beliala. W ww. 34-35 tego samego Hymnu G. Vermes[12] zauważa, że wskrzeszeni zmarli „są zapro-

[11] Cyt. za: tamże, s. 120.

[12] Cyt. za: tamże.

szeni, by dołączyć do walczących". Autor tłumaczy to w ten sposób: „Wy, którzy jesteście złożeni w prochu, podnieście znak! Trupy gryzione przez robactwo ... dajcie znak ... dla..." Ale ów urywek zawiera luki i dlatego sens pewnych terminów pozostaje niepewny.

Inne przekłady proponuje J. Carmignac, który sądzi, że nie ma tu mowy o prawdziwym zmartwychwstaniu. Inni krytycy okazują się bardziej powściągliwi odnośnie do wymowy tego tekstu, skoro pozostaje ona niejasna. Hymn 11 (1QH XI,12) jest przytaczany jeszcze przez G. Vermesa, ponieważ zawiera to samo wyrażenie, które zawarte jest w szóstej pieśni zbioru (1QH VI,36), przetłumaczone następująco: „by podnieść trupy pogryzione przez robactwo aż do tajemnicy twojej prawdy". Tymczasem kontekst nie dozwala wcale, by przyjąć taki właśnie sens wyrażenia, ponieważ pseudopsalmista chce bez wątpienia uwydatniać Bożą pobłażliwość wobec takiej istoty nieszczęśliwej, jaką jest człowiek: „on chwali działanie Boskie, które oczyszcza człowieka i wynosi go do wspólnoty z Aniołami".

Studia nad różnymi tekstami przytaczanymi na poparcie idei zmartwychwstania cielesnego[13] doprowadziły nas – twierdzi G. Larcher – do punktu wyjściowego badań, czyli do tezy: zasadnicze powołanie sprawiedliwych – to być przyjętymi do społeczności aniołów i wiecznie przebywać przed Bogiem. Znaczenie tego motywu, jak się wydaje, odsuwało uwagę esseńczyków od sprawy zmartwychwstania cielesnego. Z powodu małej liczby tekstów oraz niepewnego ich znaczenia, które mogłyby świadczyć o takim oczekiwaniu, nie możemy stwierdzić, w jakiej mierze wspólnota miała nadzieję na przyszłe zmartwychwstanie wszystkich jej zmarłych członków, które miałoby mieć miejsce podczas wielkiej „wizyty" Boga i jako preludium Jego panowania. Czy to znaczy, że wyobrażała sobie życie przyszłe i wieczne sprawiedliwych jako czystych duchów? My nie możemy nic więcej stwierdzić. Z jednej strony, aniołowie nie byli może pojmowani w Qumran jako istoty czysto duchowe, całkowicie bezcielesne. Z drugiej strony, różne teksty deklarują, że „chwała Adama" będzie porównywalna do przyszłego blasku sprawiedliwych, a oni będą kiedyś żyć na ziemi na sposób rajski (1QH XVII,15 6, CD III,20 7; i QS IV,22-23 1).

W tym miejscu zestawmy jeszcze kilka istotnych tez. Otóż interwencja Boga, jak da się wywnioskować, jest przez qumrańczyków oczekiwana w przyszłości dość bliskiej. „Poznanie" Go musi wtedy „ponownie napełniać świat" (1QMyst 7), a Miasto Święte, Świątynia i kapłaństwo zostaną odnowione, ale w całkowicie innym kontekście religijnym i moralnym. Wtedy to – jak wierzą autorzy tych papirusów – władza nad innymi, najwyższa i niezaprzeczalna, będzie udzielona ludowi Boga (1QM I,5). Te właśnie tezy skłaniają, że z jednej strony możemy utożsamić przesłanie eschatologiczne Qumran z ustanowieniem w dość bliskim czasie Królestwa Boga na ziemi, co ma też

[13] Cyt. za: tamże, s. 121.

znaczyć, że lud „świętych" będzie służył Bogu wespół z aniołami i nastanie wieczna obecność nieba na ziemi. Natomiast z drugiej strony możemy najwyżej stwierdzić: wspomniane tu teksty, zwłaszcza przez przedstawienie w nich ideału wspólnoty wiernych z aniołami i rodzaju asymilacji z nimi, zakładają raczej przeżycie wieczne „duchów" sprawiedliwych niż prawdziwe zmartwychwstanie ich ciał ziemskich. Nieobecność dokładnych wskazówek w tym ostatnim punkcie jest tym bardziej zadziwiająca, że Księga Daniela wywiera wpływ niezaprzeczalny na sporą liczbę koncepcji eschatologicznych z Qumran. Według M. Blacka[14] idea powrotu do stanu rajskiego i „odnowienia" wszystkich rzeczy (1QS IV,25) dominuje w tych pismach. Nie można jednak twierdzić, że owe koncepcje objaśniają i jednoczą wszystkie teksty badane dotąd.

3. Analogie między Księgą Mądrości a pismami z Qumran[15]

Wydaje się wprawdzie, że hagiograf w w. 5 5 rozdziału („Jakże to się stało, że zaliczono go do synów Bożych i ma udział ze świętymi?") odsyła do charakterystycznego wierzenia sekty, gdzie „święci" oznaczają także aniołów w większej części tekstów: „sprawiedliwy" zaś zajął miejsce pomiędzy nimi, gdyż jego „przeznaczenie" to dzielić ich los. Inna analogia, dość uderzająca, między Mdr a pismami qumrańskimi – to temat dwóch „dróg", które wywierają przeciwny wpływ na sferę ziemską i starają się przyciągać ludzi do siebie: chodzi o drogę prowadzącą do śmierci (Mdr 1,16), drogę demona (Mdr 2,24), która jest udziałem kroczących traktem zguby (1,12; 5,6-7). Ta droga przeciwstawia się drodze sprawiedliwości (Mdr 1,15), życia i nieśmiertelności (Mdr 2,23; 5,15), prawdy i światła (Mdr 5, 6), po której kroczą ci, którzy już się uważają za synów Boga (Mdr 2, 16d) i żyją nadzieją lepszego losu po swojej śmierci (Mdr 3,4,13c,14c-d). Droga ciemności nie tylko jest drogą Beliala, czyli szatana i jego aniołów, ale również wszystkich ludzi, którzy są pod ich wpływem i postępują za przewrotnością i zgubą. Reguła Wojny przeciwstawia tę drogę drodze Boga (1QM XIII,5), drodze wybranych i „synów światłości". Motyw „nawiedzenia" rozstrzygającego często powraca jako charakterystyczny dla pism z Qumran. Podobnie w przypadku Księgi Mądrości (2,20; 3,7,13 i nn.). „Wizyta" radykalnie zniszczy panowanie niesprawiedliwości na ziemi (por. Mdr 5, 23), w tym również bałwochwalstwo (por. 1QpHab 13,1-3 i Mdr 11,11). Sprawiedliwi „zajaśnieją" (Mdr 3,7a), wejdą do „światłości wiekuistej" (1SQ IV,8), otrzymają insygnia godności kró-

[14] Cyt. za: tamże, s. 122.

[15] Cyt. za: tamże, s. 122-125.

lewskiej (1QS IV, 7-8; Mdr 5,16), by wieść życie wieczne; będą włączeni do wiecznego królowania Boga nad narodami (1QM I,5; Mdr 3,8) i będą służyć w Jego Świątyni (1QSb IV,24b-26; Mdr 3,14d). Należy jeszcze zwrócić uwagę na słowo „wybranie" w tekście hagiografa (3,9 i 4,15), gdyż temat „wyboru" odgrywa równie ważną rolę w teologii Qumran.

Analogie między Księgą Mądrości a pismami sekty nie ograniczają się do domeny eschatologii w dosłownym tego słowa znaczeniu; one się objawiają także i w niemałej liczbie zagadnień innego typu. Wyliczmy te, które nam się wydają najbardziej znaczące: częste użycie wyrażenia „Twój duch święty" (Mdr 1,5; 9,17); to samo podkreślenie wewnętrznego działania ducha Bożego, które pozwala zdobyć prawdziwą znajomość Boga, oświecić, wzmocnić, uświęcić, a nawet oczyścić. Następnie wspomnijmy jeszcze dążenie, by sobie przypisać przywilej osobistej znajomości Boga, zadzierzgniętej na mocy „tajemnic danych dzięki Objawieniu". One to sprawiają pełniejsze rozumienie Boskich planów ostatecznego przeznaczenia człowieka. W Księdze Mądrości, jak i w pismach z Qumran przez „tajemnice" rozumie się jednocześnie wiarę w ostateczną karę zesłaną na bezbożnych i zapowiedź przyszłej chwały zarezerwowanej dla sprawiedliwych. Hagiograf przypisuje wielką wartość wiedzy w sprawach naturalnych zdobytej dzięki Objawieniu, czyli otrzymanej przez to samo poznanie „tajemnic" („widziany", 7,17-22). Ta sama wiedza z nadprzyrodzonego źródła była również ceniona w Qumran. „Sprawiedliwi" z Księgi Mądrości, podobnie jak „wybrani" z pism qumrańskich, mają do dyspozycji źródło stałej łaski i przebaczenia swoich niewierności i braków (por. 1QH XI,8-10; VI,29-31; III,21-22; 1QS III,6-12 i Mdr 15,2-3). Autorzy – zarówno Księgi Mądrości, jak i pism z Qumran – twierdzą, że to wszystko, co istnieje w świecie, zależy od uprzedzającej wiedzy i od Opatrzności Boga (por. 1QH I,8; X,2,9; 1QS XI,11,17-18 i Mdr 11,25), a Boże panowanie rozciąga się aż do wnętrza, w głąb myśli i pragnień człowieka (por. 1QH X,5-7 i Mdr 7,15-16). Oczyszczający charakter prób poniesionych przez sprawiedliwych jest przedstawiony za pomocą tych samych obrazów w obu źródłach. Można by jeszcze przywołać inne punkty zbieżne, chociaż nie mają one tego samego znaczenia, co dopiero wymienione.

4. Różnice

Podobieństwa nie niwelują jednakże znacznych różnic między omawianymi tu tekstami. Księga Mądrości pomija doktrynę o „dwóch duchach", która zajmuje centralne miejsce w teologii wspólnoty qumrańskiej. W jej rozumieniu świat jest podzielony radykalnie na dwie zupełnie przeciwstawne

sfery wpływów, podporządkowane jednak Bogu[16]. Z tego wynika, że rzeczywisty determinizm ciąży na ludziach od ich poczęcia lub narodzenia: jedni otrzymują dobrego ducha, inni ducha przewrotności. Te duchy działają w relacji do dwóch sfer, które są w ciągłej walce. Jednak szkodliwy wpływ wywierany przez duchy ciemności szczególnie silnie się rozprzestrzenia, to właśnie Belial sprawuje prawdziwą „władzę nad innymi" aż do czasu wyznaczonego przez Boga (1QS II,19). Wobec tego również wybrani muszą wystrzegać się nieustannie, by nie ulec wpływowi tego demona. Co więcej, sekta ta głosi w istocie pesymizm: człowiek jest – według niej – z natury skłonny do złego, nie jest w stanie oprzeć się pokusom zła, chyba że otrzyma szczególną, stałą łaskę (por. 1QH I,21-23,27; XIII,14-16; XVIII,12-13; 1QS XI,9-10). Stan „sprawiedliwego" albo aspiranta ku doskonałości zaczyna się od głębokiego „nawrócenia życia" (1QS III,1; V,7-10).

Otóż Księga Mądrości jest w bardzo wyraźnej opozycji do wyżej przedstawionych wypadków. Według hagiografa świat nie jest wydany szatanowi pod jego panowanie: „nie króluje nad ziemią Kraina śmierci" (1,14c). Bóg nie uczynił śmierci i nie cieszy się ze straty żyjących (1,13), gdyż wszystkie istoty zostały utworzone z miłości (11,24-26). Wszechświat jest w służbie człowieka (9,2-3; 14,3-5). W Księdze głosi się postawę optymistyczną, podkreśla wolną wolę. Człowiek jest wolny, może wybrać między życiem a śmiercią (1,12,16; 2,21), a wszyscy grzesznicy są usilnie zapraszani przez łaskę lub ostrzegani przez Boga, by się nawrócili i zawierzyli Mu (11,23; 12,2). Jeśli treść kilku wersetów wydaje się rodzajem determinizmu, to jest to raczej wpływ aberracji religijnej, spowodowanej bałwochwalstwem (12, 10b-11, 3, 12b-c; 16-19; 4,3-6; 4,11-12) (13,1,10; 14,11cd, 12,22-30). Ze swej natury człowiek jest słaby (9,5), ograniczany – przede wszystkim w możliwościach poznania prawd nadprzyrodzonych (9,13-14) – ale nie jest gruntownie zepsuty. Gdy pewna nuta pesymistyczna przebija gdzieniegdzie, to dlatego że ciało stanowi ciężar dla duszy i przeszkodę dla aktywności umysłu (9,15). Taka typowo grecka forma dualizmu (materia – duch, ciało – dusza), nie ma żadnego odpowiednika w pismach z Qumran. Dla hagiografa ideałem jest otrzymać na początku „dobrą duszę" i ciało nie zarażone przez dziedziczność (8,19-20). Jeżeli pomoc Mądrości Boskiej (albo Ducha) są jednakże wymagane, to po to, by dojść do „doskonałości" autentycznej (9,6,17), do niezbędnej zgodności dobrej natury z prawą duszą.

W doktrynach Qumran świat niebiański – sfera aniołów – przenika nieustannie świat ziemski. Natomiast w Księdze Mądrości obie dziedziny są zdecydowanie wyodrębnione: śmierć fizyczna stanowi o styku między światem ziemskim a niebiańskim. Dla autorów wspólnoty „duchy" są zdecydowanie podzielone na dobre i złe. Spotykamy też wypracowaną angelologię.

[16] Cyt. za: tamże, s. 125-129.

Dla hagiografa są to jeszcze raczej kategorie neutralne, nieuschematyzowane, a często w zgodzie z różnymi trendami myśli hellenistycznej. Doktryna zaś, według której duchy wywierają ciągły wpływ na świat ludzi, nie znajduje echa (wyjąwszy może w 7,20b?). Dziedzinę antropologii charakteryzuje słowo „duch" (ruah), przeważające w Qumran. Natomiast słowo „dusza" (psyche) jest preferowane przez autora biblijnego (Mdr 3). Dla qumrańczyków „tajemnice" mają za przedmiot ukryte zamiary Boga i misteria Jego opatrznościowego królowania, gdzie doktryna „dwóch duchów" zdaje się uzasadnieniem. Według niektórych badaczy nauka o dwóch duchach sama jest zasadniczym przedmiotem „tajemnic" i pretenduje do tego, by wyjaśnić tymczasową obecność zła. Natomiast dla autora Mdr „tajemnice" streszczają się w przesłaniu o nieśmiertelności (2,22) albo (być może) są polemiczną aluzją do ezoterycznych pism hellenizmu (6,22). Podczas gdy wspólnota qumrańska pilnowała zazdrośnie sekretu swych ezoterycznych doktryn, hagiograf proponuje tajemnice mądrości wszystkim, dostrzegając ich życiodajny walor dla każdego człowieka (6,22-23).

Wreszcie ani Duch[17], ani Mądrość[18], ani Słowo[19] nie są rzeczywiście uosabiane w pismach qumrańskich, zwłaszcza w roli kosmicznej. Te różnice, zgodnie z opinią G. Larchera[20], nie pozwalają przede wszystkim widzieć w autorze Księgi Mądrości ucznia nauczycieli z Qumran albo nawet jednego z esseńczyków. Larcher uważa nawet, że hagiograf zajął stanowisko polemiczne wobec pewnych doktryn wspólnoty, by podążyć inną, własną drogą. Tymczasem te sygnalizowane wcześniej podobieństwa domagają się wyjaśnienia. Istnieją dwie hipotezy: albo autor Księgi Mądrości znał – bezpośrednio lub pośrednio – dzieła z Qumran i dosyć dowolnie się nimi inspirował. Wtedy zgodnie ze swoim upodobaniem twórczo potraktował źródła, a mianowicie zaczerpnął z nich pewne motywy czy tematy. Zgodnie z drugą hipotezą możliwe jest jeszcze, że zaczerpnął niektóre myśli do pewnego środowiska religijnego i literackiego, które dało początek doktrynie i praktykom esseńczyków, a zinterpretował je w klimacie helleńskim. Bierze się tu przede wszystkim pod uwagę terapeutów. Jednak na przekór pewnym przesłankom teza o przynależności autora do terapeutów wydaje się Larcherowi niedostatecznie udowodniona. Preferuje więc pierwszą hipotezę. Pojawia się jednak pewna trudność związana z zależnością Księgi Mądrości od pism z Qumran. Mimo że punkty styczności są względnie liczne, a niektóre z nich są dość znamienne, sytuacje

[17] B. Poniży, *Pneuma w Księdze Madrości*, w: *Pneuma Hagion*, Poznań 2007, s. 39-59.

[18] Tenże, *Sophia Salomonos – księgą dialogu*, w: *Filozofia bliższa życiu*, Warszawa 2005, s. 193-201; tenże, *Ku osobowej mądrości w literaturze Starego Testamentu*, „Poznańskie Studia Teologiczne", t. XX, Poznań 2006, s. 27-40.

[19] Tenże, *Logos w Księdze Mądrości (18,14-16)*, ZN KUL 40 (1997), nr 1-2 (157-158), s. 75-92.

[20] G. Larcher, *Études sur le livre*, s. 126-127.

nadawcze obu doktryn pozostają bardzo różne. W wielu wypadkach trzeba także wziąć pod uwagę wpływ tych samych tekstów biblijnych na obie koncepcje. Jak się wydaje, główną korzyścią porównania omawianych tu tekstów jest wniosek, że źródła palestyńskie mogłyby być ukryte przede wszystkim w cz. I Księgi Mądrości, a także że pewne motywy, zazwyczaj przypisywane hellenizmowi, mogą być zilustrowane również przez paralele funkcjonujące u esseńczyków.

Wreszcie, czy można upierać się, że Mistrz Sprawiedliwości jest przedstawiony pod postacią „sprawiedliwego" w rozdz. 2 i 5 tekstu hagiografa? Jeśli na próżno szukamy w historii judaizmu egipskiego wskaźników gwałtownego prześladowania Żydów, także z motywów religijnych, to odniesienie do faktów palestyńskich wydaje się bardziej naturalne. Należałoby jednak najpierw znaleźć potwierdzenie, że jakiś rzeczywisty Mistrz Sprawiedliwości był skazany na śmierć i zginął w torturach. M. Philonenko podziela tę opinię. Twierdzi, że bardzo dokładnie wszystkie cechy z rozdz. 2 i 5,1-7 Księgi Mądrości dotyczą Mistrza Sprawiedliwości. Naszym zdaniem większość przytoczonych podobieństw doprowadziła tego uczonego do zbyt pochopnej konkluzji, ponieważ nie uwzględnia szczegółowej analizy leksykalnej w odniesieniu do obu – odrębnych przecież – idiolektów autorskich. Faktem jest, że w rozdz. 5 Księgi Mądrości dochodzi do zapożyczenia ważnego tematu teologii, który istotnie porusza wiele pism z Qumran, a w konsekwencji wyrażenia: „droga prawdy" i „światło sprawiedliwości" mogłyby odsyłać również do tekstów wspólnoty. Jednakże różne cechy „sprawiedliwych" plasują się w Księdze Mądrości w kontekście bardzo szczególnym, świadczącym o myśleniu osobistym i oryginalnym. „Sprawiedliwy" dla hagiografa (2,12a i 18a) nie musi oznaczać wcale jednostki, gdyż konwencja literacka tekstu preferuje obrazowanie uogólniające, oparte na mechanizmie *pars pro toto*, co sprzyja uruchomieniu znaczeń typologicznych.

Bez wątpienia też cechy charakterologiczne podane w rozdz. 2 są dosyć precyzyjnie ukazane. „Bezbożni" – to przede wszystkim materialiści, którzy odrzucają jakąkolwiek formę życia pozagrobowego i to zwłaszcza z tego powodu, że prześladują „sprawiedliwego" albo „sprawiedliwych" (por. zwł. 2,16c,20b), są antytezą żyjących wiarą i uznających sankcje transcendentne. Sprawiedliwy zatem staje się ewidentnym wcieleniem tej wiary, którą poświadcza przez życie w ścisłej wierności wobec Boga, na przekór sarkazmom i prześladowaniom, a w nadziei szczęśliwej nieśmiertelności. Otóż ta doktryna o nieśmiertelności, podstawowa dla tej perykopy Księgi Mądrości 2, nie zajmuje centralnego miejsca w wierzeniach sekty Mistrza Sprawiedliwości. Nasz hagiograf przeciwnie – sprawia wrażenie, że zamierza najpierw przedstawić serię konkretnych przykładów osobowych, przekonujących do wartości samej doktryny, ona zaś przez to trafia do serc, ponieważ wymaga zasadniczej postawy wobec życia i śmierci.

Kontekst faktów historycznych, konkretnych prześladowań, wnosi światło w interpretacje tekstu Księgi Mądrości. W środowisku aleksandryjskim dochodziło bowiem do drastycznych represji wobec wiernych Żydów spowodowanych przez żydowskich apostatów. Zdarzały się nawet wyroki śmierci, jeżeli groźba zapisana przez hagiografa w ww. 2,20 nie jest czystą chełpliwością ze strony bezbożnych. W tym wypadku konieczne jest odwołanie się, przy krytycznej lekturze, raczej do historii judaizmu palestyńskiego. Ściśle biorąc, autor Księgi Mądrości mógł znać dzieła powiązane genezą z Qumran albo nawet uległ wpływom sekty. Mógł być pod wrażeniem opozycji, jaką napotykał Mistrz Sprawiedliwości, udręk poniesionych przez niego, i aprobować zapowiedź przyszłego odwetu. Lecz nawet gdyby tak było, autor przedstawił to wszystko w innej atmosferze religijnej i nadał temu inne znaczenie.

Dodajmy jeszcze opinię dwóch wybitnych egzegetów. G. Ziener twierdzi, że w Mdr są także punkty styczne z nauką esseńczyków[21]. Ta żydowska sekta wcześniej znana była głównie dzięki pismom Filona i J. Flawiusza. Wzmiankuje o niej Pliniusz (*Historia naturalis*) i niektórzy Ojcowie, np. Euzebiusz z Cezarei (*Preparatio evangelica* VIII,11). Odkrycia w Qumran poszerzyły naszą wiedzę o wspólnocie z Qumran, jej nauce i zwyczajach. Stąd uzasadnione jest przyjęcie ewentualnego wpływu esseńskiego na Mdr.

A.M. Dubarle sądzi, że da się udowodnić wpływ Księgi Reguły z Qumran na Mdr. Wychodzi on z nauki o odpłacie występującej w obu pismach. Obydwa pisma nie mówią o zmartwychwstaniu umarłych; w obydwu środowiskach pośmiertny los bezbożnych jest niejasny. Nie mówi się wyraźnie, czy bezbożni poniosą wieczną karę, czy też zostaną unicestwieni. W obu księgach cała historia ludzkości sprowadza się do przeciwieństwa dwóch grup ludzkich: sprawiedliwych – bezbożnych. Dubarle[22] podaje listę 27 analogii między Mdr a Qumran. Te paralele polegają na tak samo lub analogicznie brzmiących wyrażeniach. Moim zdaniem – pisze G. Ziener – są to argumenty niezbyt przekonujące. Można je wyjaśnić wpływem zarówno wcześniejszych ksiąg biblijnych, jak i pozabiblijnych. Podobieństwa dają się wyjaśnić zależnością od wcześniejszych źródeł. Analogia w nauce o odpłacie nie jest także przekonującym argumentem za zależnością. Nauka o zmartwychwstaniu jest nieobecna w hellenizmie, brak jej u Filona, w 4 Mch i w słowiańskim Henochu, w Podręczniku Reguły, u Daniela (122,1-134) i u Henocha (92,94-105). Wniosek: argumenty przedłożone przez Dubarle'a nie są wystarczające.

Terminy opisujące w Księdze Mądrości[23] specjalną relację między Bogiem a prześladowanym mają także paralele w pismach qumrańskich. Pro-

[21] G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit*, Bonn 1956, s. 16-18.

[22] M. Dubarle, *Une source du livre de la Sagesse*, s. 431-434.

[23] M. Kolarcik, *The Ambiguity of Death on the Book of Wisdom 1-6. A Study of literary Structure and Interpretation*, Roma 1991, s. 1, 28-130.

wadzi to do tezy o możliwej identyfikacji prześladowanego sprawiedliwego z Nauczycielem Sprawiedliwości, ukazanym w tych tekstach. Trzy główne określenia, które mogą być traktowane jako zbieżne między projektem prześladowania sprawiedliwego, przedstawionym przez bezbożnych w ww. 2,10-20, a losami Nauczyciela Sprawiedliwości, to:

1) specjalna wiedza, że nieprawi szydzą ze sprawiedliwego i podmiotu jego nadziei (2,13a),

2) wyrazy „ojcostwo" i „synostwo", które podkreślają specjalną relację miedzy sprawiedliwym a Bogiem (2,16d.18),

3) szczególnie okrutne zabicie sprawiedliwego (2,19-20).

Nauczyciel Sprawiedliwości jest opisany w pismach qumrańskich jako ten, któremu Bóg objawił wszystkie tajemnice swoich sług proroków. Inne hymny z tego zbioru tekstów mówią o Nim jako o Ojcu sprawiedliwych: „Ty jesteś ojcem wszystkich synów prawdy". Nauczyciel Sprawiedliwości jest identyfikowany z uciskanym sprawiedliwym, którego ukazują te właśnie hymny.

Jednak podobieństwa między projektem przebiegu prześladowania sprawiedliwego w Mdr a cierpieniami Nauczyciela Sprawiedliwości pozostają wyłączanie na poziomie tematu. Brak ewidentnych wyrażeń czy zdań w tekście Księgi Mądrości, które pozwoliłyby dowieść, że pisma z Qumran były dla niej źródłem. Jednak to nie wyklucza faktu, że omawiany tu fragment w motywie ucisku sprawiedliwego zawiera aluzje do idei zapisanej także w qumrańskich pismach. Co więcej, aluzja do nich nie musi zakładać aluzji do historycznej postaci Nauczyciela Sprawiedliwości. Hagiograf sięga po wyobrażenia z różnych, także sobie współczesnych literackich źródeł, by stworzyć ideał lub model prześladowania sprawiedliwego. Taka hipoteza powinna wyjaśnić relację między postacią sprawiedliwego z Księgi Mądrości a Nauczyciela z Qumran. Bezbożni zaś, którzy zachęcali innych do wykorzystawania przyjemności życia, w konsekwencji skrajnie pesymistycznego sądu na temat śmierci fizycznej, przez hagiografa nie są opisani w terminach „dzieci ciemności" jak w tekstach qumrańskich, lecz raczej w ramach wyobrażeń należących do greckiego sympozjum i do tradycyjnych konwencji ukazywania ucisku w Psalmach i w pismach prorockich.

Z analizy tekstu jasno wynika, że podstawowym źródłem pojęć i wyobrażeń dla autora Księgi Mądrości jest Biblia (Psalmy, pisma prorockie, teksty mądrościowe). Możliwych aluzji do filozoficznych systemów, takich jak epikureizm, do kulturalnych zwyczajów, takich jak sympozjum, do religijnych zjawisk, takich jak pogańskie uczty sakralne czy np. wspólnota Qumran, nie da się bez reszty utożsamić z konkretną grupą współczesną autorowi i jego adresatom. Raczej korzysta on z różnych źródeł, by silnie zasugerować charakterystykę samych bezbożnych, których to postawa jest wroga Bogu i sprawiedliwości.

Analogie między pismami z Qumran a Księgą Mądrości równie dobrze mogą pochodzić ze wspólnego dla wszystkich kierunków religijnych tej epoki, których źródłem był Stary Testament, oraz szukające w nim oparcia poglądy, wyrosłe nie bez wpływu potężnego zmagania się z hellenizmem[24]. Nie można więc jednoznacznie potwierdzić, a tym bardziej zanegować, wpływów qumrańskich na Księgę Mądrości. „Interpretacja biblijna w Qumran stanowi łącznik pomiędzy egzegezą wewnątrz-biblijną a egzegezą rozwijaną nieco później w pismach chrześcijańskich i rabinackich"[25].

The Book of Wisdom and the Qumran Writings: A Hypothesis Concerning Their Interrelationship

Abstract

The aim of the article is an attempt to answer the question whether the writings of the Qumran community left any traces in the Book of Wisdom. Exegetes point out numerous similarities, e.g. the topic of two ways: the way of life and the way of death. The analogies between Wisdom and the community writings are not limited to eschatology; they also occur in quite an extensive amount of other issues, e.g. a frequently used expression 'Your holy spirit' (Wis 1,5; 9; 17); taking pride in the privilege of personal relationship with God (Wis. 2,13); the cleansing character of the trials presented by means of the same images. The numerous similarities do not eliminate considerable differences. There is an esoteric doctrine at Qumran whereas Wisdom tends to be universalistic; Qumran acknowledges two antagonistic forces, which have influenced man's decisions since the moment of the creation; while at Qumran there is pessimism, we find much more optimistic approach in Wisdom. Many analogies between Qumran and Wisdom may have come from the Old Testament, the common source of all religious trends of those times. The relations must thus remain on a hypothetical level.

[24] E. Dąbrowski, *Odkrycia nad Morzem*, s. 380.

[25] A. Tronina, *Biblia w Qumran*, s. 124.

Ks. Stefan Szymik
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Qumran a kanon Biblii Hebrajskiej

Kolejne, obchodzone co dziesięć lat, jubileusze odkryć w Qumran, a także dokończona edycja tekstów źródłowych (*Discoveries in the Judaean Desert*, t. 1-39) zaowocowały w ostatnich kilkunastu latach intensyfikacją badań nad manuskryptami z Qumran i powstaniem licznych dyskusji ściśle naukowych. Ważne miejsce zajmują w tych dyskusjach teksty biblijne odnalezione w Qumran, nie tylko ze względu na pochodzenie i wiek zwojów, czy jakość zapisu, ale także cechy charakterystyczne tych tekstów oraz ich funkcję i znaczenie dla wspólnoty[1].

Celem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu odkrycie manuskryptów znad Morza Martwego wzbogaca naszą wiedzę na temat procesu formowania się kanonu Biblii Hebrajskiej. W publikacjach poświęconych Qumran kwestia ta pojawiała się wielokrotnie i nadal pojawia, nie jest to zatem nieznany obszar badań[2]. W pierwszej kolejności zostaną omówione świadectwa literackie o zbiorach ksiąg biblijnych w okresie istnienia wspólnoty z Qumran (1). Na tak zarysowanym tle historyczno-religijnym zostaną poddane analizie teksty biblijne odnalezione w grotach qumrańskich pod kątem ich liczby, funkcji normatywnej i znaczenia dla wspólnoty (2). Ostatni punkt przynosi omówienie fragmentu 4QMMT, w którym – według wydawców tego tekstu – zachowało się świadectwo trójpodziału kanonu Biblii Hebrajskiej (3).

---

[1] Odnotujmy dwa ważne opracowania dostępne w języku polskim: J.C. VanderKam, *Manuskrypty znad Morza Martwego*, wyd. II, tłum. R. Gromacka, Warszawa 2001 (ang.: *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids MI 1994); A. Tronina, *Biblia w Qumran* (Biblioteka Zwojów. Tło NT 8), Kraków 2001; zob. dalej: C.D. Elledge, *The Bible and the Dead Sea Scrolls* (SBL Archaeology and Biblical Studies 14), Leiden–Boston 2005; G. Vermes, *Scrolls, Scriptures and Early Christianity* (Library of Second Temple Studies 56), London–New York 2005.

[2] J.C. VanderKam, *Authoritative Literature in the Dead Sea Scrolls*, DSD 5 (1998), s. 382-402; I. Young, *The Stabilization of Biblical Text in the Light of Qumran and Masada: A Challenge for Conventional Qumran Chronology?*, DSD 9 (2002), s. 364-390; E. Ulrich, *Qumran and the Canon of the Old Testament*, w: *The Biblical Canons*, ed. J.-M. Auwers, H.J. de Jonge (BEThL 163), Leuven 2003, s. 57-80.

1. Proces kanonizacji Biblii Hebrajskiej

Kanon Biblii Hebrajskiej kształtował się w trzech etapach. Do pierwotnego zbioru Prawa Mojżeszowego (Tora) dołączono na przełomie III i II w. przed Chr. obszerny zbiór Proroków (Nebi'im), który łączył tradycję historyczną Deuteronomisty i księgi proroków. Jednakże narodziny pierwszego „kanonu" Pism świętych, złożonego z Prawa i Proroków, nie zamknęło procesu stabilizacji i kanonizacji tekstu biblijnego, od dawna bowiem istniało wiele innych tekstów świętych (np. Hi, Ps), a także powstawały nowe księgi, z których część weszła następnie do zbioru Pism (Ketubim). Ostatecznie, jak należy przyjąć, na początku II w. po Chr. istniał kanon Biblii Hebrajskiej, złożony z trzech części: Prawa, Proroków i Pism (Tora, Nebi'im, Ketubim), chociaż dyskusje nad świętością niektórych ksiąg trwały nadal[3].

Kanon hebrajski formował się w bardzo długim, trwającym wiele stuleci procesie, a jednak tylko nieliczne źródła literackie dokumentują ten proces. Na samym początku warto przypomnieć wzmiankę o odnalezieniu księgi Prawa za panowania króla Jozjasza (2 Krl 22,8: ספר התורה), niewątpliwy ślad przechowywania ksiąg świętych w Izraelu. Taki pierwszy zbiór pism istniał już na pewno po powrocie z wygnania do Babilonii. Ezdrasz, uczony i biegły w Prawie Mojżesza (Ezd 7,6: בתורת משה), był autorem roformy religijnej i oficjalnej promulgacji Prawa (Neh 8,1nn.; por. 2 Mch 2,13). Trudniej odpowiedzieć na pytanie, jakie prawo promulgował Ezdrasz, czyniąc z niego fundament religii narodu wybranego. Niemniej na początku około 400 r. musiał istnieć zbiór Prawa (Tora), bowiem Samarytanie przyjęli i zachowali tylko pięć ksiąg Mojżesza, podobnie nieco później saduceusze[4].

Ważne świadectwo na temat zbioru żydowskich ksiąg świętych pochodzi następnie z połowy II w. przed Chr. Z Drugiej Księgi Machabejskiej dowiadujemy się, iż Juda Machabeusz zebrał „wszystkie księgi, które były rozrzucone (διαπεπτωκότα) wskutek minionej wojny" (2 Mch 2,14). Autor nie wymienia, o jakie księgi chodzi, jednak z pewnością trzeba myśleć nie tylko o Prawie i Prorokach (por. 1 Mch 1,56; 2 Mch 15,9), ale również o innych księgach, które są wymienione w zdaniu poprzedzającym: „księgi o królach i księgi proroków, także [księgi] Dawida i listy królów o ofiarach" (2 Mch 2,13). Według niektórych uczonych Juda Machabeusz zapoczątkował proces stabilizacji

[3] M. Oeming, *Das Hervorwachsen des Verbindlichen aus der Geschichte des Gottesvolkes*, ZNT 12 (2003), s. 52-58. Świadectwa literackie na temat formowania się trzyczęściowej Biblii Hebrajskiej omawiają: J.C. VanderKam, *Manuskrypty znad Morza*, s. 140-146; E. Ulrich, *The Non-attestation of a Tripartite Canon in 4QMMT*, CBQ 65 (2003), s. 211-214.

[4] A. Tronina, *Biblia w Qumran*, s. 45: „Najwcześniej przyjął się ustalony porządek wśród pięciu ksiąg Mojżeszowych (Rdz – Wj – Kpł – Lb – Pwt)".

i kanonizacji tekstu hebrajskiego przy świątyni w Jerozolimie, a w rezultacie powstanie kanonu ksiąg świętych[5].

Jeszcze donioślejsze świadectwo formowania się żydowskiego kanonu ksiąg świętych zachowało się w prologu do Księgi Syracha. Wbrew niektórym krytycznym opiniom[6] trzeba przyjąć, iż jego autor potwierdza rysujący się wyraźnie trzyczęściowy podział świętych ksiąg żydowskich, jeśli nawet nie chodziło jeszcze o obecnie znany kanon biblijny. Około 117 r. przed Chr. autor prologu trzykrotnie potwierdza, iż obok Prawa i Proroków istnieją inne jeszcze księgi, z których część zapewne weszła później do zbioru Pism (Ketubim). Nie wiemy obecnie, jakie dokumenty autor miał na myśli, jednak w prologu został zachowany wyraźny ślad istnienia takich ksiąg, obok bowiem Prawa i Proroków autor wspomina o „księgach ojczystych" (πατρίων βιβλίων) i zna również „pozostałe księgi" (τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων)[7].

Niezwykle interesujący dowód dotyczący formowania się trójpodziału Biblii Hebrajskiej pozostawił Filon z Aleksandrii, piszący w pierwszej połowie I w. po Chr. (zob. *De vita contemplativa* 25). Ten znakomity żydowski teolog nie tylko znał Prawo i Proroków, ale wspomina w swoim dziele o psalmach Dawida i nadto o innych księgach, niezależnie potwierdzając informacje zawarte w prologu do Księgi Syracha[8].

Powstanie ksiąg świętych, które później weszły do trzeciej części kanonu hebrajskiego, nie rozstrzyga jeszcze kwestii czasu powstania tego trzeciego zbioru (Ketubim). W okresie formowania się Nowego Testamentu znany był powszechnie kanon dwuczęściowy („Prawo i Prorocy"), który należy uznać za biblijny kanon faryzeuszów. Znajomość tego samego podziału ksiąg świętych („Mojżesz i Prorocy") potwierdza Jezus i Jego uczniowie, mimo różnic w korzystaniu przez nich z tych ksiąg (zob. Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Łk 16,16; J 1,45), oraz autorzy innych pism Nowego Testamentu, zwłaszcza Apostoł Paweł (Dz 13,15; 24,14; 28,23; Rz 3,21)[9]. Jednak powyższe stwierdzenie nie wystarcza, gdyż Nowy Testament utrwalił też ślady formowania się trzeciej części pism żydowskich, jak tego dowodzi szczególnie dwudzieło Łukasza. Nie bez znaczenia jest bowiem odwoływanie się Jezusa i apostołów do Dawida lub wprost do psalmów, jako objawionego słowa Bożego (Mt 22,43; Dz 1,16). Warto przywołać tutaj tekst Łukaszowy: „Potem rzekł

[5] I. Young, *The Stabilization of Biblical Text*, s. 386-390.

[6] Zob. E. Ulrich, *The Non-attestation*, s. 213.

[7] Zob. G. Dorival, M. Hare, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaisme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1994, s. 86-89; P.W. Skehan, A.A. di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* (AncB 39), New York 1987, s. 131-135.

[8] Zob. J.C. VanderKam, *Manuskrypty*, s. 142-143.

[9] W. Roth, *To Invert or Not to Invert. The Pharisaic Canon in the Gospels*, w: *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel* (JSNT.S. 148), ed. A.C. Evans u.a., Sheffield 1997, s. 59-78.

do nich: To właśnie znaczyły słowa, które mówiłem do was, gdy byłem jeszcze z wami: »Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżesza i Prorokach i Psalmach«" (Łk 24,44). Nie jest to jedyne świadectwo tego rodzaju w Nowym Testamencie, w powielkanocnym przepowiadaniu zaś apostołowie sięgali często do proroctw Dawida i psalmów (Mk 12,36 par.; Dz 1,20). Najwyraźniej w początkowym okresie chrześcijaństwa zbiór psalmów (= Dawid) funkcjonował przynajmniej w pewnym stopniu niezależnie od Prawa i Proroków, w przeciwnym razie bowiem nie byłoby potrzeby jego oddzielnego przywoływania.

Datowana dość nieprecyzyjnie na I w. po Chr. apokryficzna Czwarta Księga Machabejska również przywołuje dwie części kanonu Biblii Hebrajskiej (18,10). Niemniej autor apokryfu na równi z księgami Prawa i Proroków traktuje także psalmy Dawida (Ps) i przysłowia Salomona (Prz), a także księgę Daniela (Dn), a więc księgi, które weszły później do zbioru Ketubim i podobnie są cytowane w Qumran. Pod koniec I w. ery chrześcijańskiej pojawia się już wyraźna znajomość trójpodziału Biblii Hebrajskiej. Jako pierwszy Józef Flawiusz wydaje się potwierdzać znajomość „Prawa, Proroków i Pism". Po krótkim wprowadzeniu, w którym wspomina o istnieniu 22 ksiąg, żydowski historyk pisze na temat układu trzech zbiorów Biblii w ich porządku chronologicznym:

„Pięć z nich to księgi Mojżesza, których treścią są prawa i tradycyjna historia od stworzenia człowieka aż do śmierci prawodawcy [...]. Co do okresu od śmierci Mojżesza aż do Artakserksesa, następcy Kserksesa na tronie perskim, to prorocy, którzy żyli po Mojżeszu, opisali wydarzenia swoich czasów w trzynastu księgach [...] Pozostałe cztery zawierają hymny do Boga i przepisy odnoszące się do postępowania ludzi w życiu. Opisane zostało także wszystko, co działo się w okresie od Artakserksesa aż do naszych czasów, lecz historia ta nie cieszy się taką wiarygodnością jak poprzednia, ponieważ prorocy nie następowali ściśle po sobie (FlavAp I,37-43).

Wypowiedź Flawiusza jest przejrzysta i zrozumiała, jednak w żaden sposób nie można jej zharmonizować z późniejszą opinią rabinów żydowskich na temat zawartości drugiego i trzeciego zbioru Biblii Hebrajskiej, jak zostało to utrwalone w Talmudzie Babilońskim (bBaba batra 14b-15a).

Przywołane wyżej świadectwa ilustrują w sposób doskonały złożony proces kanonizacji tekstów świętych w okresie poprzedzającym powstanie kanonu Biblii Hebrajskiej. Obok dwóch znanych zbiorów Prawa i Proroków niewątpliwie istniały na przełomie II i I w. przed Chr. księgi budzące duże zainteresowanie wierzących. Szczególne miejsce zajmowały wśród nich pisma łączone z imieniem króla Dawida, przede wszystkim liczne psalmy.

2. Charakterystyka tekstów biblijnych z Qumran

Na początku wypada przypomnieć podstawowe wiadomości na temat tekstów biblijnych odnalezionych w Qumran, co dla niewtajemniczonego czytelnika jest warunkiem zrozumienia miejsca i znaczenia pism świętych w życiu członków wspólnoty qumrańskiej. W jedenastu grotach, z których najważniejsze to 1Q, 4Q i 11Q, zostało odnalezionych łącznie około 800 różnego rodzaju tekstów. Jedynie nieliczne zwoje zachowały się w całości, zwłaszcza w grocie pierwszej, natomiast przeważająca część znalezionych dokumentów to nieraz jedynie niewielkie fragmenty. Prawie czwartą część odnalezionych pism (według E. Tova około 220 pism) stanowią teksty biblijne, zwykle zapisane hebrajskim pismem kwadratowym, nieliczne pismem starohebrajskim; znaczna ich część była przechowywana w grocie czwartej[10]. Jednak nie można mówić o qumrańskich tekstach biblijnych czy „Biblii qumrańskiej", odnalezione zwoje bowiem reprezentują tekst biblijny popularny w całej Palestynie, a właściwie kilka jego typów. Często teksty te pochodzą z okresu wcześniejszego i reprezentują rodzaj zapisu nieznanego w Qumran, a duża część zwojów powstała od 250 do około 130 r., gdy nie istniała jeszcze wspólnota. Do tej kategorii znalezisk należy między innymi dobrze zachowany zwój proroka Izajasza (1QIz^{a}). Pewne znaczenie ma dalej fakt, iż niewielka część odkrytych zwojów była zapisana pismem starohebrajskim, co przy okazji potwierdza nadrzędne znaczenie Pięcioksięgu (por. 1Q3; 2Q5; 4Q11; 4Q12; 4Q22; 4Q45; 4Q46; 6Q1; 6Q2; 11Q1). Z kolei inne odpisy tekstów biblijnych, datowane na czasy hasmonejskie i herodiańskie, powstały już w okresie istnienia wspólnoty i rzeczywiście część z nich posiada charakterystyczne cechy qumrańskiej szkoły skrybalnej[11].

Rodzi się pytanie, jaki „kanon" ksiąg świętych obowiązywał w Qumran? Samo pojęcie kanonu w Qumran nie było znane, jednak członkowie wspólnoty mieli świadomość istnienia religijnych ksiąg świętych, które posiadały autorytet objawionego słowa Bożego, a stąd dla wspólnoty miały charakter normatywny i wiążący.

W Qumran reprezentowane są wszystkie teksty biblijne późniejszego kanonu Biblii Hebrajskiej, z wyjątkiem Księgi Nehemiasza i Księgi Estery.

[10] Zob. C.D. Elledge, *The Bible and the Dead Sea*, s. 87-90; J.C. VanderKam, *Authoritative Literature*, s. 382; obszernie na ten temat pisze: A. Tronina, *Biblia w Qumran*, s. 41-91 (na s. 42-43 autor wymienia łączną liczbę 900 dokumentów, w tym około 250 ksiąg Starego Testamentu, z czego w czwartej grocie 174 księgi biblijne).

[11] E. Ulrich, *Qumran and the Canon*, s. 62-65; na temat datacji zob.: E. Tov, *The Texts From the Judean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judean Desert* (DJD 39), Oxford 2002, s. 371-374; por. A. Tronina, *Biblia w Qumran*, s. 53.

W pierwszym przypadku taki brak nie budzi wielkich podejrzeń, poświadczona jest bowiem Księga Ezdrasza i ten zwój mógł zawierać także Księgę Nehemiasza. Natomiast dyskusję wywołał brak Księgi Estery, co mogło być przypadkiem, ale powody mogły być także inne, nieobecność ta bowiem wiąże się – być może – z obowiązującym w Qumran kalendarzem solarnym i inną datacją świąt, tymczasem nakaz z Księgi Estery dotyczący obchodzenia święta Purim (Est 9,20-22) powodował konflikt z solarnym kalendarzem qumrańskim[12]. Opierając się na liczbie odnalezionych kopii, można wnioskować, iż niektóre księgi biblijne cieszyły się wśród członków wspólnoty wyjątkowym zainteresowaniem. Trzeba wymienić przede wszystkim Księgę Psalmów, łącznie reprezentowaną przez 36 kopii, Księgę Powtórzonego Prawa – 29 kopii, następnie Księgę Izajasza 21 kopii oraz Księgę Wyjścia – 17 kopii, potem Księgę Rodzaju – 15 i Księgę Kapłańską – 13 kopii. Pozostałe teksty biblijne są reprezentowane przez mniej niż 10 kopii[13].

W Qumran odnaleziono również tzw. księgi wtórnokanoniczne (deuterokanoniczne), które nie weszły do hebrajskiego zbioru Pism (Ketubim), w tym Księgę Tobiasza (5 kopii = 4Q196-200), Księgę Syracha (2 kopie = 2Q18, 11Q5) i List Jeremiasza (Bar 6 = 7Q2). Księgi te należą obecnie do chrześcijańskiego kanonu Biblii. Niemniej brak pozostałych ksiąg deuterokanonicznych (Jdt, Mdr, 1-2 Mch), ale powody tego stanu rzeczy mogą być bardzo różne[14]. Nadto, jak dowodzi duża liczba kopii, wyjątkowe miejsce znalazły w Qumran również pisma, które później nie otrzymały ani u Żydów, ani u chrześcijan statusu ksiąg objawionych i świętych. Chodzi mianowicie o apokryficzną Księgę Jubileuszów i Księgę Henocha, których liczba jest porównywalna z liczbą kopii poszczególnych ksiąg Pięcioksięgu (Jub 15/16? kopii, 1Hen ok. 20 kopii). Dodajmy, iż ta ostatnia została uznana za kanoniczną w Kościele etiopskim, obydwie zaś księgi wywarły wielki wpływ na teologiczne poglądy członków qumrańskiej wspólnoty[15].

---

[12] Zob. J. Jarick, *The Bible's 'Festival Scrolls' among the Dead Sea Scrolls*, w: *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After*, ed. S.E. Porter i C.A. Evans (JSPE.S 26), Sheffield 1997, s. 170-182; por. A. Tronina, *Biblia w Qumran*, s. 86.

[13] J.C. VanderKam, *Manuskrypty*, s. 40-41; A. Tronina, *Biblia w Qumran*, s. 43, 50-52; por. D.L. Washburn, *A Catalog of Biblical Passages in the Dead Sea Scrolls* (SBL Text-Critical Studies 2) Atlanta 2002; por. I.H. Eybers, *Some Light on the Canon of the Qumran Sect*, w: *The Canon and Masorah of Hebrew Bible*, ed. S.Z. Leiman, New York 1974, s. 23-36.

[14] A. Tronina, *Biblia w Qumran*, 52: „Brak Księgi Judyty może być przypadkowy, natomiast grecka Mądrość Salomona powstała bardzo późno, i to w środowisku aleksandryjskim. Z kolei obie Księgi Machabejskie nie mieściły się w zbiorze z Qumran z tego prostego powodu, że gmina była w opozycji do władzy hasmonejskiej, gloryfikowanej przez autorów tych ksiąg". Por. C.D. Elledge, *The Bible and the Dead Sea*, s. 103.

[15] J.C. VanderKam, *Manuskrypty*, s. 150-153; por. E. Ulrich, *Qumran and the Canon*, s. 80; C.D. Elledge, *The Bible and the Dead Sea*, s. 102-105, 113-114.

Na szczególny status ksiąg biblijnych w Qumran wskazuje także ich wykorzystanie przez wspólnotę w formie cytatów bezpośrednich, a następnie aluzji czy luźnych nawiązań, oraz powstanie aktualizujacych komentarzy do wybranych ksiąg (peszer). Zjawisko cytowania czy nawiązywania do ksiąg biblijnych nie jest łatwe do opisania ze względu na swą dużą złożoność i kompleksowość materiału. Niektóre dokumenty własne wspólnoty zawierają utrwalone formuły, które wprowadzają cytaty bezpośrednie (np. CD, 1QM), natomiast inne posługują się tekstem biblijnym jedynie w formie aluzji czy luźnych nawiązań (np. 1QH). Część ksiąg biblijnych, w szczególności Pięcioksiąg, Księga Izajsza i Księga Psalmów, służą w Qumran za materiał dowodowy o wiele częściej aniżeli pozostałe księgi, w czym członkowie wspólnoty z Qumran nie różnią się od chrześcijańskich autorów Nowego Testamentu[16].

Niektóre teksty biblijne były przytaczane jako pochodzące wprost z ust samego Boga (1QM 11,5-7.11-12; CD 3,7; 3,20-4,2; 4,13-14; 6,13-14). Jednak posługiwano się także formułami opartymi na stronie biernej czasownika „pisać" (כתב). Istniało kilka typowych formuł wprowadzających cytaty z ksiąg świętych[17]:

„tak jak napisano" (כאשר כתוב)	1QS 5,17; 1QS 8,14; CD 7,19; 19,1; 4Q174 4,3-4; 11QMelch 2,9-10.24;
„jak napisano" (אשר כתוב)	CD 7,10-12; 19,7-9; 4Q174 3,15; 4Q177 7,3;
„gdyż tak napisano" (כי כין כתוב)	1QS 5,15; CD 11,18; 2Q25 frag. 1,3; por. 4Q228 frag. 1,9;
„gdyż napisano" (כי כתוב)	CD 11,20;
„jak napisano o" (אשר כתב על)	CD 1,13; por. 5,1-2; 4Q174 3,16.

Cytaty z tekstów biblijnych wprowadzano także za pomocą czasownika „mówić" (אמר), podobnie jak w Nowym Testamencie, używając głównie w dwóch złożeniach[18]:

„tak jak powiedział" (כאשר אמר)	CD 7,8.14.16; 20,16; 4Q252 4,2;

[16] Na ten temat zob. następujące wartościowe opracowania: G.J. Brooke, *'The Canon within the Canon' at Qumran and in the New Testament*, w: *The Scrolls and the Scriptures*, ed. S.E. Porter et al., (JSPE.S 148), Sheffield 1997, s. 242-266; I.H. Eybers, *Some Light on the Canon*, s. 23-24; G. Vermes, *Scrolls, Scriptures*, s. 56-67; nadto zob. J. Trebolle, *A 'Canon within a Canon': Two Series of Old Testament Books Differently Transmitted, Interpreted and Authorized*, RdQ 19 (2000), s. 389-396; J.L. Lust, *Quotation Formulae and Canon in Qumran*, w: *Canonization and Decanonization*, ed. A. van der Koou i K. van der Toorn (Studies in the History of Religions 82), Leiden 1998, s. 69-77.

[17] J.C. VanderKam, *Authoritative Literature*, s. 390-393; A. Tronina, *Biblia w Qumran*, s. 89. Poza cytowanymi miejscami imiesłów pojawia się 14 razy w 4QMMT; zob. J.L. Lust, *Quotation Formulae*, s. 71-72; a przede wszystkim: G.J. Brooke, *The Explixit Presentation of Scripture in 4QMMT*, w: *Legal Texts and Legal Issues. In Honour of J.M. Baumgarten*, ed. M. Bernstein, F. García Martínez, J. Kampen, Leiden–New York–Köln 1997, s. 70-81.

[18] J.C. VanderKam, *Authoritative Literature*, s. 394.

„który/jak powiedział" (אשר אמר)	CD 4,20; 8,9; 9,7; 19,11; 4Q174 3,7; 4Q562 2,1; 11QMelch 2,2.10; por. 4Q4 15.

Z punktu widzenia formowania się kanonu Biblii Hebrajskiej znaczący jest fakt, iż w Qumran cytowano jako objawione słowo Boga również księgi, które włączono później do zbioru Pism: obok cytowanej wielokrotnie Księgi Psalmów także Księgę Daniela i Księgę Przysłów (Prz 15,8 = CD 11,20-21)[19].

Wiele dyskusji wzbudza status wspomnianych już dwóch ksiąg apokryficznych, Księgi Jubileuszów i Księgi Henocha, nadto dołącza się tutaj czasem także Zwój Świątyni. Wielu autorów wyraża pogląd, iż wspólnota qumrańska uważała te księgi za normatywne, chociaż dowody nie są bezsprzeczne i niepodważalne[20]. Zwłaszcza ciekawy jest przypadek Księgi Jubileuszów, która wydaje się cytowana przynajmniej jeden raz za pomocą tej samej formuły, według której wprowadzane są cytaty z ksiąg biblijnych (4Q228: כי כן כתוב; por. CD 16,2-4), ale nie wszyscy podzielają ten punkt widzenia[21].

Autorytatywny status ksiąg biblijnych wspólnoty qumrańskiej można śledzić również na innej drodze, trzeba pamiętać bowiem o zjawisku egzegetycznym, jakim są qumrańskie komentarze do ksiąg biblijnych (peszery). Słowa proroków uważano w Qumran za szczególnie aktualne, realizujace się w życiu i dziejach wspólnoty, stąd tym właśnie księgom poświęcone są aktualizujące objaśnienia w peszerach (Iz, Hab, Oz, Ps, Nah)[22].

Dla orientacji warto przywołać na koniec dane statystyczne dotyczące ksiąg biblijnych odnalezionych w Qumran, tutaj w opracowaniu E. Ulricha, jednak zestawienia innych autorów różnią się czasem dość znacznie od niżej podanych liczb[23]:

---

[19] Na temat pozostałych ksiąg (Hi, Rut, Pnp, Koh, Lam, Ezd-Neh, Krn) zob. I.H. Eybers, *Some Light on the Canon of the Qumran Sect*, w: *The Canon and Masorah of Hebrew Bible*, ed. S.Z. Leiman, New York 1974, s. 24-30; por. J. Trebolle, *A 'Canon within a Canon'*, s. 391-393.

[20] Zob. I.H. Eybers, *Some Light on the Canon*, s. 35; J.C. VanderKam, *Manuskrypty*, s. 150-154; J.C. VanderKam, *Authoritative Literature*, s. 396-400; A. Tronina, *Biblia w Qumran*, s. 46: „Takie księgi jak *Jubileusze*, *Henoch*, czy *Syrach*, są cytowane w Qumran w ten sam sposób, co dzieła biblijne"; C.D. Elledge, *The Bible and the Dead Sea*, s. 102-105; E. Ulrich, *Our Sharper Focus on the Bible and Theology Thanks to the Dead Sea Scrolls*, CBQ 66 (2004), s. 8-9.

[21] Zob. J.L. Lust, *Quotation Formulae*, s. 72-75. Autor nie tylko odrzuca „kanoniczny" status Zwoju Świątyni w Qumran, ale także wszystkich innych ksiąg, które nie weszły do kanonu Biblii Hebrajskiej (s. 75: „Without explicitly dealing with the question of 'canon', the community of Qumran appears to have given a special status, which we may call 'canonical', to the books of the Hebrew Bible known to us, and to no other religious books").

[22] Zob. C.D. Elledge, *The Bible and the Dead Sea*, s. 73-75; C. Martone, *Interpretazione delle Scritture e produzione di test normativi a Qumran*, „Ricerche storico-bibliche" 12 (2000), s. 149-156.

[23] E. Ulrich, *Qumran and the Canon of the Old Testament*, w: *The Biblical Canons*, ed. J.-M. Auwers, H.J. de Jonge (BEThL 163), Leuven 2003, s. 80; dla porównania zob.: C.D. Elledge,

Księga	Cytacje	Liczba kopii	Hebrajski kwadratowy	Staro-hebrajski	Grecki	Aramejski
Rodzaju		23 (+1?)	20 (+1?)	3		
Wyjścia	1	18	15	2		1
Kapłańska	4	17 (+2?)	10 (+1?)	4 (+1?) 2	1	
Liczb	3	12 (+1?)	10 (+1?)	1	1	
Powt. Prawa	5	32 (+1?)	29 (+1?)	2	1	
Jozuego		3	3			
Sędziów		4	4			
Samuela	1	4	4			
Królewskie		3	3			
Izajasza	9	22	22			
Jeremiasza		1	6	6		
Ezechiela	4	7	7			
Prorocy mniejsi	9	10	9		1	
Psalmów	2	37 (+2?)	37 (+2?)			
Hioba		6	3		1	2
Przysłów	1	2	2			
Rut		4	4			
Pieśni nad Pieś.		4	4			
Koheleta		2	2			
Lamentacji	4	4				
Estery						
Daniela	2	8	8			
Ezdrasza		1	1			
Nehemiasza						
Kronik		1	1			
Razem		**230 (+7?)**	**208 (+6?)**	**13 (+1?)**	**6**	**3**
Tobiasza		5	1			4
Syracha		2	2			
List Jeremiasza					1	
1Henocha		12 (+9?)	11 (+9?)		1	
Jubileuszów	1?	14 (+3?)	14 (+3?)			

Powyższe zestawienie może najpełniej ilustruje status ksiąg biblijnych w Qumran, zarówno jeśli chodzi o liczbę odnalezionych kopii, jak też staro-

The Bible and the Dead Sea, s. 87; G. Vermes, *Scrolls, Scriptures*, s. 56, przyp. 2 (autor zebrał 34 fragmenty, w których są cytowane *explicite* 52 teksty biblijne).

żytność zapisu oraz wykorzystanie tych tekstów w dowodzeniu doktrynalnym. Ważne miejsce w życiu religijnym wspólnoty z Qumran zajmował Pięcioksiąg Mojżesza, a nadto Księga Izajasza i Księga Psalmów. Dodatkowo trzeba wymienić proroków mniejszych i Księgę Daniela. Nie można jednak nie zauważyć, iż również niektóre księgi religijne, pozostające poza kanonem biblijnym wśród członków qumrańskiej wspólnoty cieszyły się wielkim uznaniem (Jub, 1Hen). Z punktu widzenia historii formowania się kanonu Biblii Hebrajskiej najciekawszy jednak wydaje się fakt cytowania tych ksiąg biblijnych, które później weszły do zbioru Pism (Ketubim), oznacza to bowiem, iż uznawano ich moc dowodową i księgi te miały rangę pism normatywnych. Jednak brak cytowania, aluzji czy odniesień do pozostałych ksiąg biblijnych nie oznacza jeszcze, iż księgi te nie były uznawane w Qumran za święte i natchnione.

3. 4QMMT a trójpodział Biblii Hebrajskiej

Od chwili publikacji dziesiątego tomu *Discoveries in the Judaean Desert* (DJD 10) niewielki, a na dodatek uszkodzony fragment 4QMMT (*Miqcat Ma'ase ha Torah* = „Niektóre Nakazy Prawa") wywołał wśród qumranologów zaciekłe dyskuje i nadal pozostaje w centrum sporów. Wydawcy tego dokumentu, a za nimi inni uczeni znajdują w nim historyczne potwierdzenie podziału kanonu Biblii Hebrajskiej na trzy części, analogiczne do świadectwa prologu Księgi Syracha[24]. Jednak niektórzy znawcy problematyki qumrańskiej podważyli to stanowisko, uznając je za nieuzasadnioną nadinterpretację 4QMMT. Przede wszystkim należy przywołać tutaj krytyczną opinię E. Ulricha[25], ale nie tylko jego zdanie[26].

Bliższą prezentację dyskusji musi poprzedzić najpierw krótka prezentacja tekstu 4QMMT, by lepiej rozumieć znaczenie dyskutowanego fragmentu dla badań nad historią formowania się kanonu Biblii Hebrajskiej. W grocie

[24] E. Qimron, J. Strugnell, *Qumran Cave 4: V Miqsat Ma'ase ha-Torah* (DJD 10) Oxford 1994, s. 58-59; podobnie: B.W.W. Dombrowski, *An Annotated Translation of Miqsat Ma'śeh ha-Tôrâ (4QMMT)*, Kraków 1993, s. 13-14, 17-18; por. A. Tronina, *Biblia w Qumran*, s. 46, 88; J.C. VanderKam, *Manuskrypty*, s. 147.

[25] Uwzględniając świadectwa qumrańskie, autor wypowiada się zdecydowanie przeciw istnieniu zbioru pism Biblii Hebrajskiej dzielonej na trzy części w okresie przed zburzeniem świątyni w Jerozolimie (70 r.), a nadto przeciw temu, że na podstawie 4QMMT C można wydać wiążącą opinię na temat trójpodziału kanonu Biblii Hebrajskiej. Zob. E. Ulrich, *Qumran and the Canon*, s. 66-71, 77 („no sound conclusion about a tripartite canon can be based on 4QMMT"); por. dalej E. Ulrich, *The Non-attestation*, CBQ 65 (2003), s. 208-211.

[26] Zob. T.H. Lim, *The Alleged Reference to the Tripartite Division of the Hebrew Bible,* RdQ 20 (2001), s. 23-37 (s. 37: „It does not refer to the tripartite division of the Hebrew Bible").

czwartej, uznawanej za najważniejsze miejsce składowania ksiąg w Qumran, zachowało się sześć kopii dyskutowanego tekstu (zob. 4QMMT^{A-F} = 4Q394--399; por. też 4Q313), datowanych na okres między 75 r. przed Chr. do 50 r. po Chr.[27] Już ta prosta informacja zawiera dwa ważne elementy, musi bowiem zastanawiać liczba odkrytych świadectw, a następnie również ich datacja. Według opinii wielu uczonych pismo powstało w początkowej fazie istnienia społeczności qumrańskiej (jest to – być może – najwcześniejszy dokument własny wspólnoty!) i otrzymało status pisma doktrynalnego. Oprócz niezachowanego wstępu składa się ono z trzech luźno powiązanych z sobą części. Pierwsza (4QMMT^{A} 1-18$^{?}$, 19-21 = 4Q394) omawia kalendarz słoneczny liczący 364 dni, według którego wspólnota winna żyć i obchodzić święta. Druga część (4QMMT^{B} 1-82 = 4Q395 oraz 4QMMT^{C7} = 4Q397$^{?}$)[28] przynosi liczne szczegółowe regulacje prawne (halacha), które różniły wspólnotę od religijnych poglądów jej oponentów. Natomiast końcowa część trzecia (4QMMT^{C} 1-32 = 4Q397-399), nosząca cechy listu pisanego do opozycyjnej grupy religijnej, ma charakter wezwań kierowanych do oponentów i zarazem napomnień członków wspólnoty, by zachowywali wskazania prawne dokumentu. Na bazie wspomnianych sześciu częściowo zachowanych kopii dokonano hipotetycznej rekonstrukcji pisma[29].

Dyskutowany jest literacki gatunek dokumentu i jego funkcja wewnątrz qumrańskiej wspólnoty. Sądzi się, iż pismo pochodzi z samych początków jej istnienia i było – być może – dziełem Nauczyciela Sprawiedliwości kierowanym do arcykapłana w Jerozolimie (urząd ten spełniali wówczas przywódcy machabejscy) albo też było to dzieło całej wspólnoty; było listem osobistym lub publicznym w formie traktatu, który uzasadniał oddzielenie się grupy qumrańskiej od społeczności żydowskiej. Z biegiem czasu list otrzymał rangę pisma doktrynalnego zawierającego religijno-teologiczne poglądy wspólnoty, co tłumaczy dużą liczbę kopii dokumentu przepisywanego kilkakrotnie w późniejszym okresie[30].

---

[27] E. Qimron, Strugnell, *Qumran Cave 4*, s. 109; por. E. Qimron, *Some Works of the Torah. Introduction*, w: *Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, vol. 3: *Damascus Document II, Some Works of the Torah, and Related Documents*, ed. J.H. Charlesworth i H.W. M. Rietz, Tubingen–Louisville 2002, s. 187-195; na temat datacji manuskryptów zob.: E. Tov, *The Texts from the Judean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judean Desert* (DJD 39), Oxford: 2002, s. 373-374; C.D. Elledge, *The Bible and the Dead Sea*, s. 67-69.

[28] Przynależność fragmentu 4Q397 jest dyskutowana; jest to raczej początek sekcji C.

[29] Zob. P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran-Wadi Murabba'at-Masada* (Biblioteka Zwojów 5), Kraków 2000^{2}, s. 307-310.

[30] Zob. E. Qimron, J. Strugnell, *Qumran Cave 4*, s. 109-121; P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego* (Biblioteka Zwojów 7), Kraków 2000, s. 115-123; C.D. Elledge, *The Bible and the Dead Sea*, s. 67-69. Zob. także ciekawe analizy „listu" i „traktatu" jako dwóch gatunków literackich: M.L. Grossman, *Reading 4QMMT: Genre and History*, RdQ 20

W trzeciej części dokumentu, o charakterze homiletyczno-parenetycznym, znajduje się tekst, który zawiera dyskutowane historyczne świadectwo na temat trzyczęściowego podziału Biblii Hebrajskiej. Przypomnijmy najpierw rekonstrukcję i tłumaczenie tekstu według wydania krytycznego E. Qimrona i J. Strugnella (por. 4Q397 frag. 14-23; 4Q398 frag. 14-17)[31], oraz polski przekład tych wierszy:

10 [כתב]נו אליכה שתבין בספר מושה [ו]בספר[י הנ]ביאים ובדוי[ד]
11 [ובמעש]ים דור ודור

10 We have [written] to you so that you may study (carefully) the book of Moses and the book[s of the P]rophets and (the writings of) David [and the]
11 [events of] ages past ...

10 [Napisa]liśmy do ciebie, żebyś rozważał Księgę Mojżesza, księg[i p]roroków i Dawi[*da*]
11 [i czyny] każdego pokolenia ... (P. Muchowski)

10 Napisaliśmy do ciebie, żebyś rozważał Księgą Mojżesza, księgi Proroków i (księgę) Dawida
11 oraz wydarzenia wieków przyszłych(?) (A. Tronina)[32]

Elementy ujęte w nawias kwadratowy to fragmenty tekstu odtworzone hipotetetycznie. Wydawcy opatrzyli tekst kilkoma komentarzami. W miejsce „napisaliśmy" (כתב[נו]) możliwy jest także wariant „posłaliśmy" (שלח[נו]), natomiast zwrot „Księga Mojżesza" (ספר מושה) opisywałby cały Pięcioksiąg. Najbardziej doniosłe jest jednak wyjaśnienie dotyczące ostatniego wyrażenia wersetu dziesiątego בדוי[ד]. Wydawcy tekstu czytają nie tylko „Dawid" (דויד), ale nadto twierdzą, iż nie chodzi jedynie o psalmy Dawida, lecz o cały zbiór określany jako Pisma (*Ketubim* = *Hagiographa*), po czym podkreślają znaczenie tego tekstu dla badań nad historią podziału kanonu Biblii Hebrajskiej na trzy części[33].

(2001), s. 5-19. Inaczej interpretuje treść 4QMMT w swoim komentarzu: B.W.W. Dombrowski, *An Annotated Translation of Miqsat Ma'śeh ha-Tôrâ (4QMMT)*, Kraków 1993, s. 1-2, 15-20.

[31] E. Qimron, J. Strugnell, *Qumran Cave 4*, s. 58-59, 111-112; P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, s. 305; por. F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, Leiden 1994, s. 79; dalej: B.W.W. Dombrowski, *An Annotated Translation*, s. 13-14, 17-18.

[32] A. Tronina, *Biblia w Qumran*, s. 88. Tłumaczenie autora oparte na wydaniu DJD zawiera pomyłkę (?) odnośnie „wieków przyszłych", jeśli porównać z tekstem angielskim wydania krytycznego.

[33] E. Qimron, J. Strugnell, *Qumran Cave 4*, s. 58-59: „This is a significant piece of evidence for the history of the tripartite division of the Canon". Podobnie komentuje: A. Tronina, *Biblia w Qumran*, s. 88: „Jest to pierwsze w literaturze qumrańskiej odniesienie do trójczłonowego podziału Ksiąg świętych (por. grecki prolog Syracha). Trzecia kategoria, po Mojżeszu i Prorokach, to »Dawid« czyli Księga Psalmów jako zaczątek ostatniego zbioru Pism (Ketubim). VanderKam, sugeruje, że w następnym wyrażeniu (*[ma'aśe] dor wedor*) może się mieścić jeszcze czwarta kategoria Pism świętych: wydarzenia wieków przyszłych". Por. J.C. VanderKam, *Authoritative Literature*, s. 387-388.

Właśnie ostatnie stwierdzenie wzbudziło gorące polemiki i dyskusje oraz zrodziło nowe propozycje rekonstrukcji i interpretacji tego tekstu. Niemożliwe i bezzasadne byłoby omawianie w tym miejscu skomplikowanej kwestii powtórnego uporządkowania fragmentów zwoju i nowej rekonstrukcji tekstu, jak postąpił w swoim artykule E. Ulrich, zastanawiając się nad właściwym miejscem fragmentu 17 w częściowo zachowanym zwoju[34]. Jednak koniecznie trzeba odnotować, iż frazę בדויד[(i Dawi[da]) można rozumieć inaczej, nie jako *psalmy* Dawida. Co bowiem istotne, odczytanie częściowo zachowanego wyrazu może być odmienne, a uszkodzony fragment zawierał termin „pokolenie" (דור), który dwukrotnie pojawia się także w najbliższym kontekście wersetu. Przyjęcie takiej rekonstrukcji zamykałoby problem znajomości w Qumran trzech części Biblii Hebrajskiej. Niemniej jednak wspomniana alternatywna propozycja nie przekonuje, wersję zaś „i Dawida" trzeba uznać za rekonstrukcję poprawną[35].

Analiza najbliższego kontekstu problemtycznego wersetu i odwołanie się do dokumentów własnych wspólnoty, a także przypomnienie kontekstu historyczno-kulturowego jej życia może rzucić dodatkowe światło na wskazane trudności. Odnotujmy więc najpierw, że w innych dokumentach z Qumran wymienia się dwie części kanonu biblijnego, a „Prawo i Prorocy" pojawiają się w najbliższym kontekście analizowanego wersetu (por. tekst zrekonstruowany 4QMMT C 99)[36]. Z kolei autor Reguły Zrzeszenia wzywa członków wspólnoty: „Szukać Boga [całym sercem, całą duszą]. Czynić to, co dobre i prawe przed nim, tak jak polecił przez Mojżesza i przez wszystkie swe sługi, proroków" (1QS kol. 1,2-3)[37]. W cytowanym tekście brak wprawdzie utartej formuły „Prawo i Prorocy", niemniej mamy tutaj wyraźne odwołanie do dwóch części Biblii Hebrajskiej (por. też 1QS kol. 8,15-16). Jednak z drugiej strony należy mieć na uwadze wyjątkowy autorytet, jakim Dawid cieszył się wśród członków wspólnoty qumrańskiej. Tekstów, w których występuje jego imię, jest wiele[38]. W świetle dokumentów qumrańskich Dawid był mężem pobożnym i ufającym Bogu (1QM kol. 11,1-2), spełniającym dzieła miłosierdzia i wzorem postępowania dla członków wspólnoty (4Q398 frag. 14-17, kol. 1-2;

[34] Zob. E. Ulrich, *The Non-attestation of a Tripartite*, s. 208-209; por. E. Qimron, J. Strugnell, *Qumran Cave 4*, Plate VI.

[35] Zob. B.W.W. Dombrowski, *An Annotated Translation*, s. 13-14; G.J. Brooke, *The Explixit Presentation*, s. 86; P.H. Lim (*The Alleged Reference*, s. 25), który jednak proponuje inne tłumaczenie tekstu („We have written to you, so that you will consider the book of Moses, the prophetical books, and (the deeds of) David").

[36] Zwrot „Księga Mojżesza i księgi proroków" jest dwukrotnie poświadczony przez odnalezione kopie 4Q397 frag. 14-21 [w. 15] = 4Q398 frag. 14-17 [kol 1, w. 9].

[37] P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, s. 23.

[38] Zob. T.H. Lim, *The Alleged Reference to the Tripartite Division*, s. 26; C.A. Evans, *David in the Dead Sea Scrolls*, w: *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After*, ed. S.E. Porter i C.A. Evans (JSPE.S 26), Sheffield 1997, s. 183-197.

4Q399 kol. 1). Namaszczony przez Samuela, Dawid był obdarzony mądrością i duchem proroctwa, dokonując wielkich czynów w Izraelu (4Q161 frag. 8-10; 11QPs[a] = 11Q5 kol. 27-28). Osoba króla pojawia się też kilkakrotnie w 4QMMT w podobnym ujęciu (4Q398 frag. 1-2; 4Q399 frag. 1).

Jak wspomniano wyżej, w Qumran odnaleziono łącznie 37 zwojów Księgi Psalmów, a zatem więcej egzemplarzy aniżeli Księgi Rodzaju czy Księgi Izajasza, co również nie jest bez znaczenia dla interpretacji spornego tekstu 4QMMT. Dawid był uważany w Qumran za wielkiego, obdarzonego duchem Bożym i natchnionego pisarza (11QPs[a])[39], w czym pisma wspólnoty nie różnią się od Nowego Testamentu (Mk 12,36 par.; Dz 1,16; 4,25) oraz poglądów ówczesnej społeczności żydowskiej (por. Syr 47,8-11; 2 Mch 2,13: τὰ [βιβλία] τοῦ Δαυιδ; 4 Mch 18,15). W tym kontekście ważną analogię zawiera peszer tematyczny o czasach ostatecznych (11Q13 kol. 2,10), w którym jest cytowany między innymi Ps 82,1-2; w tym pochodzącym z ok. 75-27 r. przed Chr. tekście zachowało się wyrażenie „w pieśniach Dawida" (בשירי דויד)[40]. Jednak najbliższą paralelę tekst 4QMMT C 92 posiada mimo wszystko z Łk 24,44 („w Prawie Mojżesza i Prorokach i Psalmach"), przy czym należy pamiętać, że w pismach Łukasza cytaty z psalmów są wprowadzane na różne sposoby, głównie „napisano w psalmach" oraz „mówi Dawid"[41]. Podobnie cytat z psalmów wprowadza Paweł (Rz 4,6; 11,9: Δαυὶδ λέγει) i autor Listu do Hebrajczyków (Hbr 4,7: ἐν Δαυὶδ λέγων). Można więc pytać, czy ten sposób cytowania Księgi Psalmów był przyjęty jedynie w środowisku chrześcijańskim, czy ogólnie w społeczności żydowskiej? Wiele wskazuje na to, że Qumran wpisuje się całkowicie w palestyńskie środowisko religijno-kulturowe, w którym z imieniem Dawida jednoznacznie łączono liczne psalmy. Powyższe obserwacje czynią tym samym bardzo prawdobodobne twierdzenie, że w przypadku wyrażenia בדוי[ד] = i Dawi[da] (4QMMT C) chodzi o Księgę Psalmów lub ogólniej zbiór pism uznawanych za Dawidowe, jeśli już odrzucić jako bezzasadną opinię Wydawców 4QMMT odnośnie do trzeciej części kanonu (Ketubim)[42].

---

[39] Zob. C.A. Evans, *David*, s. 196; G.J. Brooke, '*The Canon within the Canon*', s. 256.

[40] Zob. *Qumran Cave 11*, II. *11Q2-18, 11Q20-31* (DJD 23) Oxford 1998, s. 224-231.

[41] Por.: Δαυὶδ λέγει ἐν βίβλῳ ψαλμῶν (Łk 20,42), γέγραπται γὰρ ἐν βίβλῳ ψαλμῶν (Dz 1,20), Δαυὶδ γὰρ λέγει (2,25; dalej 2,30.31.34), ἐν τῷ ψαλμῷ γέγραπται (13,33). Zob. D.M. Carr, *Canonization in the Context of Community: An Outline of the Formation of the TANAKH and the Christian Bible*, w: *A Gift of God in Due Season*, ed. R.D. Weis i D.M. Carr, Sheffield 1996, s. 41-44.

[42] Warto przytoczyć tutaj ich komentarz: „Indeed, MMT's list may well be the earliest tripartite list, and so cannot be dated on the grounds of the typology of canon lists or of the detail in them. It is not clear whether 'David' refers just to the Psalter, or denotes a Ketubim collection, either one that was open-ended, or one that was closed". Zob. E. Qimron, J. Strugnell, *Qumran Cave 4*, s. 112; por. G.J. Brooke, *The Explixit Presentation*, s. 85-87.

* * *

Jakie wnioski końcowe można wyciągnąć odnośnie do formowania się kanonu Biblii Hebrajskiej na podstawie tekstów odnalezionych w Qumran? Wydaje się, iż przynajmniej kilka ostrożnych twierdzeń jest uzasadnionych. Z pewnością w Qumran nie był jeszcze znany, ściśle ustalony kanon ksiąg świętych w rozumieniu kanonu Biblii Hebrajskiej, natomiast najwyraźniej poglądy wspólnoty odzwierciedlają ogólne stanowisko społeczności żydowskiej tamtych czasów. W Qumran wiele ksiąg religijnych było traktowanych jako pisma objawione, święte i natchnione, a na pewno za takie uważano Prawo i Proroków. Do ksiąg świętych i mających status „kanonicznych" należały również niektóre pisma, które nie wchodziły do Prawa i Proroków, ale najpewniej istniały i funkcjonowały niezależnie. Ponieważ jednak zbiór Proroków pozostawał także nieustalony, a jego zawartość płynna, stąd niemożliwe jest dokładniejsze opisanie tej trzeciej grupy pism (Ps, Dn[?], Prz, Syr, nadto Jub[?] i 1 Hen[?]). Być może mają rację ci autorzy, według których to właśnie Ksiega Psalmów zaczęła tworzyć zaczątek nowej kategorii ksiąg znanej później jako Pisma (Ketubim). W tym kontekście 4QMMT, wskazując na pisma Dawida, byłoby bardzo ważnym i wymownym świadectwem procesu formowania się żydowskiego kanonu biblijnego. Niewątpliwie jednak powstanie trzyczęściowego kanonu Biblii Hebrajskiej w II w. po Chr. nie było jedynie suwerennym dziełem żydowskich rabinów, ale rezultatem długiego historycznego procesu. Ważnym świadkiem tego procesu są odnalezione w Qumran manuskrypty.

Qumran and the Canon of the Hebrew Bible

Abstract

The main purpose of this article is to find an answer to the question to which extent the texts found at Qumran enrich our knowledge on the process of canon formation of the Hebrew Bible, traditionally divided into three groups of texts. First the biblical witnesses are debated (2 Macc 2:13–14; Prologue to Sir; Luke 24:44; Rom 3:21); then extrabiblical testimonials are discussed (Josephus, *Against Apion* I 37–43; bBaba batra 14b). Then the analysis of Qumran texts follows in respect to their number, place of confinement, quality of scribal transmission, and the normative function for the Essene community and its writings. The focal point is the discussion of 4QMMT C 9–11 in its immediate context together with the whole text of 4QMMT and several other writings that stem from the community itself.

Część II

Qumran
a literatura międzytestamentalna

Ks. Mirosław Wróbel
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Zwój Miedziany (3Q15) jako enigma i wyzwanie

„W ruinach, które znajdują się w dolinie Achora, pod schodami prowadzącymi na wschód, łokci czterdzieści: skrzynia srebra i naczynia. Waga: talentów siedemnaście. KEN W pomniku grobowym w trzeciej warstwie kamieni: sztab złota sto. W wielkiej cysternie, która znajduje się na dziedzińcu perystylowym, w zagłębieniu w jej dnie, zatkanym wydrążonym kamieniem, naprzeciw najwyższego otworu: talentów dziewięćset”[1].

Zacytowany fragment stanowi początek Zwoju Miedzianego, który uważany jest za jedno z najbardziej oryginalnych i zarazem enigmatycznych pism qumrańskich[2]. Manuskrypt ten, który aktualnie znajduje się w Archaelogical Museum w Ammanie, stolicy królestwa Jordanii, został znaleziony 20 marca 1952 r. w trzeciej grocie, położonej ok. 2 km na północ od Qumran. Jest to jedyny rękopis wśród zwojów znad Morza Martwego wygrawerowany na materiale miedzianym. Jego tekst składa się z sześćdziesięciu czterech sekcji, ułożonych w dwunastu kolumnach na połączonych arkuszach miedzianych. W całości jest on złożony z ok. 3000 liter. Treść tego pisma koncentruje się na opisie skarbów i miejsc, w których zostały one ukryte. Zwój ten z jednej strony stanowi dla uczonych enigmę ze względu na swój unikalny charakter,

[1] Zob. P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków: The Enigma Press 2000, s. 97.

[2] Wśród współczesnych badaczy istnieje żywa dyskusja w kwestii natury, funkcji i znaczenia Zwoju Miedzianego. Zob. A. Wolters, *Apocalyptic and the Copper Scroll*, „Journal of Near Easter Studies” 49 (1990), s. 145-172; P. Muchowski, *Zwój miedziany (3Q15) – Implikacje spornych kwestii lingwistycznych*, Poznań: Instytut Studiów Etnologicznych i Orientalnych 1993; L. Morawiecki, *The Copper Scroll Treasure: A Fantasy or Stock Inventory?*, „The Qumran Chronicle” 4,3/4 (December 1994), s. 169-174; A. Wolters, *The Copper Scroll. Overview, Text and Translation*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1996; tenże, *The Shekinah in the Copper Scroll: A New Reading of 3Q15*, w: *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After*, red. S.E. Porter, C.A. Evans, Sheffield: Sheffield Academic Press 1997, s. 382-391; J.K. Lefkovits, *The Copper Scroll 3Q15: A Reevaluation: A New Reading, Translation, and Commentary*, Leiden: Brill 1999; G.J. Brooke, P.R. Davies (red.), *Copper Scroll Studies*, Sheffield: Sheffield Academic Press 2002; S.P. Weitzman, *Myth, History, and Mystery in the Copper Scroll*, w: *The Idea of Biblical Interpretation. Essays in Honour of J.L. Kugel*, red. H. Najman, J.H. Newman, Leiden: Brill 2004, s. 239-255; H. Shanks, *The Copper Scroll And The Search For The Temple Treasure*, New York: Biblical Archeology Society 2007.

złożoność i niejasności, z drugiej zaś wyzwanie do właściwego zrozumienia tekstu i jego interpretacji. Niniejszy artykuł skoncentruje się na trzech podstawowych zagadnieniach. Najpierw zostanie omówiona ogólna charakterystyka Zwoju Miedzianego. Następnie podejmiemy kwestię trudności i tajemnic związanych z tym pismem. Trzecie zaś zagadnienie dotyczyć będzie współczesnej dyskusji nad jego interpretacją, ujawniającą rolę tego pisma jako swoiste wyzwanie.

1. Charakterystyka Zwoju Miedzianego (3Q15)

Zwój Miedziany został odkryty w dwóch zwiniętych rolkach miedzianych. Szacuje się, że oryginalnie miał on 240 cm długości, 30 cm szerokości i 1 mm grubości. Został napisany we wczesnej formie języka hebrajskiego misznaickiego, dlatego stanowi bardzo ważne ogniwo pomiędzy hebrajskim biblijnym a późniejszym hebrajskim Miszny, np. formy rzeczowników rodzaju męskiego w liczbie mnogiej mają końcówkę *-in* zamiast regularnej w hebrajskim biblijnym końcówki *-im*. Także zamiast *status constructus*, charakterystycznego dla hebrajskiego biblijnego, występuje w nim często termin *šel* na oznaczenie relacji w dopełniaczu. Fakt, że tekst tego zwoju nie był napisany, lecz wygrawerowany, sprawia trudność w rozróżnieniu hebrajskich liter, które są do siebie podobne np. *he* i *het*, *waw* i *yod*, *dalet* i *reš*, *bet* i *kap*. Większość uczonych klasyfikuje pismo Zwoju Miedzianego jako późnoherodiańskie. Analizując jego poszczególne sekcje, daje się w nich wyodrębnić charakterystyczną strukturę: 1) określenie miejsca ukrycia; 2) charakterystyka miejsca ukrycia; 3) wezwanie do kopania; 4) opis odległości miejsca; 5) opis skarbu; 6) dodatkowy komentarz; 7) greckie litery[3].

Zaraz po znalezieniu tego zwoju i po pierwszym oglądzie dwóch zwiniętych kawałków prof. K.-G. Kuhn na podstawie widocznych znaków i skrótów wysunął hipotezę, że pismo to zawiera opis miejsc, gdzie zostały ukryte skarby wspólnoty qumrańskiej[4]. Trzy lata później jego intuicja znalazła potwierdzenie po rozwinięciu zwoju.

Pierwszą osobą, która dokonała odczytania hebrajskiego tekstu po rozwinięciu Zwoju Miedzianego, był polski uczony Józef Tadeusz Milik, który

[3] W literaturze polskojęzycznej szczegółowa charakterystyka Zwoju Miedzianego znajduje się w pracach: J.T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Kraków: The Enigma Press 1999; P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, Kraków: The Enigma Press 2000, s. 348-353.

[4] Zob. K.-G. Kuhn, *Les rouleaux de cuivre de Qumrân*, „Revue Biblique" 61 (1954), s. 193-205.

miał do dyspozycji oryginalny tekst. Jego publikacja ukazała się w 1959 r.[5] Wcześniej sporządził on prowizoryczne tłumaczenie, które ukazało się w prasie jordańskiej, angielskiej, amerykańskiej i francuskiej 1 czerwca 1956 r. W tym też czasie John Allegro, członek międzynarodowej ekipy zajmującej się publikacją manuskryptów znad Morza Martwego, wydał swoją nieoficjalną edycję Zwoju Miedzianego[6]. Publikacja ta jednak nie uwzględniała całości znalezionych fragmentów i w wielu miejscach zawierała błędy. Autor nie umieścił w niej także żadnych zdjęć, które potwierdzałyby jego transkrypcję. John Allegro w grudniu 1960 r. i w styczniu 1961 r. podjął na terenie Qumran i w Jerozolimie dwie próby poszukiwania skarbów opisanych w Zwoju Miedzianym. Okazały się one jednak bezskuteczne. Autorem oficjalnej i najbardziej autorytatywnej publikacji Zwoju Miedzianego, zaopatrzonej w szczegółowy komentarz, był Józef Tadeusz Milik, w III tomie *Discoveries of Judaean Desert* w 1962 r. (ryciny 48-70). Od lat osiemdziesiątych nastąpiło ożywienie w badaniach nad Zwojem Miedzianym. Lepsza rekonstrukcja tekstu stała się możliwa dzięki zdjęciom Bruce'a i Ken Zuckermana. Pojawiły się nowe publikacje, wśród których warto wspomnieć te, które są autorstwa: B. Pixnera[7], P.K. McCartera[8], A. Woltersa[9], L. Morawieckiego[10], P. Muchowskiego[11] i E. Puecha[12].

---

[5] J.T. Milik, *Le rouleau de cuivre de Qumrân (3Q15): Traduction et commentaire topographique*, „Revue Biblique" 66 (1959) s. 321-357.

[6] J.M. Allegro, *The Treasure of the Cooper Scroll*, London: Routledge & Kegan Paul 1960.

[7] B. Pixner, *Unravelling the Copper Scroll Code: A Study on the Topography of 3Q15*, „Revue de Qumran" 11 (1983), s. 323-365.

[8] P.K. McCarter, *The Copper Scroll Treasure as an Accumulation of Religious Offerings*, w: *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects*, red. M.O. Wise et. al., New York: The New York Academy of Sciences 1994, s. 133-148.

[9] A. Wolters, *Apocalyptic and the Copper Scroll*, „Journal of Near Easter Studies" 49 (1990), s. 145-172; tenże, *Literały Analysis and the Copper Scroll*, w: *Intertestamental Essays in Homour of Józef Tadeusz Milik*, red. Z. Kapera, Kraków: The Enigma Press 1992, s. 239-252; tenże, *History and the Copper Scroll*, w: *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects*, red. M.O. Wise et. al., New York: The New York Academy of Sciences 1994, s. 285-298; tenże, *The Copper Scroll. Overview, Text and Translation*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1996; tenże, *The Shekinah in the Copper Scroll: A New Reading of 3Q15*, w: *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After*, red. S.E. Porter, C.A. Evans, Sheffield: Sheffield Academic Press 1997, s. 382-391.

[10] L. Morawiecki, *The Copper Scroll Treasure: A Fantasy or Stock Inventory?*, „The Qumran Chronicle" 4,3/4 (December 1994), s. 169-174.

[11] P. Muchowski, *Zwój miedziany (3Q15) – Implikacje spornych kwestii lingwistycznych*, Poznań: Instytut Studiów Etnologicznych i Orientalnych 1993; tenże, *The Origin of 3Q15: Forty Years of Discussion*, w. *Copper Scroll Studies*, red. G.J. Brooke, P.R. Davies, Sheffield: Sheffield Academic Press 2002, s. 257-270.

2. Zwój Miedziany jako enigma

Zaraz po odkryciu dwóch zwiniętych kawałków Zwoju Miedzianego w 1952 r. pojawił się problem ich otwarcia. Wskutek utlenienia miedzi dotknięcie tych kawałków powodowało kruszenie przy dotyku[13]. Przez trzy i pół roku kawałki te pozostawały nieodwinięte, fascynując naukowców i wzbudzając w nich jeszcze większe zainteresowanie. Po pomyślnym ich odwinięciu przy zastosowaniu najnowszej techniki w Manchester College można było odczytać tekst, który w wielu punktach jawi się jako niejasny i zagadkowy. Nie jest jasne, dlaczego został zapisany na arkuszach z miedzi, skoro inne teksty znad Morza Martwego zapisano na papirusach i pergaminach. Mogło to być spowodowane wyborem materiału, który miałby być trwały, bądź też zadecydowały o tym względy czystości rytualnej. Przy założeniu, że pismo zawiera prawdziwe informacje na temat ukrytych skarbów, można zapytać, gdzie się one teraz znajdują i kto je posiada.

Po pierwszych publikacjach tego manuskryptu okazało się, że istnieje wiele zasadniczych różnic pomiędzy odczytanymi tekstami, co spowodowało jeszcze większą złożoność i enigmatyczność tego pisma, podnoszoną w dalszych specjalistycznych badaniach naukowych. Naukowcy badający ten zwój stawiali sobie pytania o pochodzenie skarbu, o cel i okoliczności jego ukrycia, o twórców i adresatów pisma, o jego autentyczność i datację. Wiele spośród tych pytań do dziś nie uzyskało klarownych i wyczerpujących odpowiedzi. Sam zwój nie przekazuje żadnych informacji na temat okoliczności jego powstania. Nie znajdujemy w nim żadnego wprowadzenia wyjaśniającego jego proweniencję oraz czas i miejsce powstania, nie ma też żadnej wzmianki, która wskazywałaby na związek tego pisma i opisywanej w nim treści ze wspólnotą qumrańczyków lub jakimś innym konkretnym nurtem judaizmu Drugiej Świątyni[14]. Wiele trudności nastręcza także lokalizacja miejsc wzmiankowanych w piśmie (dolina Achora, tell Kochlit, dolina Sechacha, Wadi haKippa, Bet haQoc, Bet hakerem itp.), które nie pojawiają się w in-

[12] E. Puech, *Quelques résultats d'un nouvel examen du Rouleau de cuivre (3Q15)*, „Revue de Qumrân" 70 (1997), s. 163-190; tenże, *Some Results of the Restoration of the Copper Scroll by EDF Mécénat*, w: *The Dead Sea Scrolls Fifty Years After Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25 1997*, red. L.H. Schiffman, E. Tov, J.C. VanderKam, Jerusalem 2000, s. 884-894; tenże, *Some Results of a New Examination of the Copper Scroll (3Q15)*, w: *Copper Scroll Studies*, red. G.J. Brooke, P.R. Davies, Sheffield 2002, s. 58-89; *Le Rouleau de cuivre de la grotte 3 de Qumrân (3Q15). Expertise – Restauration – Épigraphie*, par. D. Brizemeure, N. Lacoudre, EDF, É. Puech, CNRS et EBAF, Vol. I-II, *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 55/I-II, Leiden: Brill 2006.

[13] Zob. specjalistyczny opis otwarcia Zwoju Miedzianego w: H.W. Baker, *Notes on the Opening of the Copper Scrolls from Qumran*, w: *Discoveries of Judean Desert*, t. III, Oxford 1962.

[14] Zob. tekst Zwoju Miedzianego w polskim tłumaczeniu autorstwa P. Muchowskiego w *Rękopisach znad Morza Martwego* (s. 97-100).

nych źródłach[15]. Większość wzmiankowanych miejsc uczeni hipotetycznie lokalizują w Jerozolimie i wokół niej oraz na Pustyni Judzkiej. W tekście jednak ani razu nie jest wzmiankowane święte miasto Jeruzalem. Co ciekawe, zwój wzmiankuje także Górę Garizim, co mogłoby wskazywać na istnienie osady esseńskiej w Samarii. Wiele tekstów biblijnych i apokryficznych wykazuje związki ze środowiskiem samarytańskim, które jednoznacznie było odrzucane przez judaizm świątynny jako schizma. W tym kontekście interesujący jest nowotestamentalny tekst Ewangelii Janowej, gdzie podczas rozmowy Jezusa z kobietą z Samarii to miejsce jest wzmiankowane (J 4,20-21)[16].

W tekście siedmiokrotnie w czterech pierwszych kolumnach można zobaczyć majuskuły greckie – najpierw są trzy po trzy litery (ΚΕΝ ΚΕΝ ΚΑΓ, a następnie po dwie litery (ΗΝ ΘΕ ΘΕ ΘΕ). Zagadką pozostaje ich znaczenie. Według hipotezy B. Pixnera, która wśród uczonych znalazła największą recepcję, litery te mogą stanowić początek imion greckich poświadczonych w dziełach Józefa Flawiusza (ΚΕΝεδαιος ΚΕΝεζος ΚΑΓειρας ΗΝναφης ΘΕ̄ βουτις ΘΕοδωρος Θευδας)[17]. Według Emila Puecha pierwsze trzy trójki liter stanowią klucz dla czytelnika. Później w tekście występują tylko dwie litery, gdyż wprawny czytelnik od razu na ich podstawie dokonywał ich identyfikacji. Imiona te mogłyby wskazywać na tych, do których należały ukryte skarby lub którzy przekazali je na rzecz wspólnoty lub świątyni jerozolimskiej[18].

Wiele zagadek i tajemnic do dziś nie znajduje definitywnych odpowiedzi, stąd Zwój Miedziany jawi się dla badaczy jako wielkie wyzwanie.

3. Zwój Miedziany jako wyzwanie

Wśród współczesnych badaczy zajmujących się Zwojem Miedzianym najważniejsze punkty dyskusji koncentrują się wokół następujących zagadnień: a) datacja; b) autentyczność; c) interpretacja.

---

[15] Zob. analizę nazw topograficznych w Zwoju Miedzianym w: J.T. Milik, *Discoveries of Judean Desert*, t. III, s. 274nn.; P. Muchowski, *The Origin of 3Q15: Forty Years of Discussion*, s. 268nn.; E. Puech, *Some Results of a New Examination of the Copper Scroll (3Q15)*, s. 82-88.

[16] Pasjonujący problem relacji czwartej Ewangelii do Samarytan jest między innymi omawiany w: J. Bowman, *Samaritan Studies*, „Bulletin of the John Rylands Library" 40 (1958), s. 298-327; G.W. Buchanan, *The Samaritan Origin of the Gospel of John*, w: *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenouth*, red. J. Neusner, Leiden: Brill 1968, s. 149-175; E.D. Freed, *Samaritan Influence in the Gospel of John*, „Catholic Biblical Quarterly" 30 (1968), s. 580-587; tenże, *Did John write his Gospel partly to win Samaritan Converts?*, „Novum Testamentum" 12 (1970), s. 241-256; M.-É. Boismard, *Moses or Jesus: An Essay in Johannine Christology*, Minneapolis–Leuven: University Press – Peeters 1988.

[17] B. Pixner, *Unravelling the Copper Scroll Code: A Study on the Topography of 3Q15*, „Revue de Qumran" 11 (1983), s. 335-336.

[18] E. Puech, *Some Results of a New Examination of the Copper Scroll (3Q15)*, s. 81.

a) Datacja

Wśród naukowców nie ma zgodności co do precyzyjnego określenia okresu, z którego pochodzi Zwój Miedziany. Większość uczonych, opierając się na badaniach paleograficznych i archeologicznych, datuje to pismo na I w. po Chr. Według Crossa byłyby to lata 25-75 po Chr.[19], według Milika lata po zburzeniu świątyni jerozolimskiej (ok. 100 r. po Chr)[20]. Niektórzy badacze (np. Laperrousaz, Luria) odnoszą to pismo do powstania Bar Kochby (135 r. po Chr)[21].

b) Autentyczność

Po odczytaniu treści Zwoju Miedzianego od razu stwierdzono, że ma on charakter dokumentu administracyjnego, który w prosty sposób wymienia poszczególne miejsca ukrycia skarbów. Jednak treść ta nie zawiera żadnej bezpośredniej wzmianki co do kontekstu historycznego, w którym tekst ten był pisany. Już od samego początku wywiązała się dyskusja na temat jego autentyczności. Naukowcy dawali różne, często sprzeczne, odpowiedzi na pytanie, czy treści tam zawarte są prawdziwe i wiarygodne. Wielu uczonych, z Józefem Tadeuszem Milikiem na czele, uważało to pismo za rodzaj legendy i literackiej fantazji[22]. Wskazywali oni na paralele z ukryciem skarbów wraz z Arką Przymierza ze Świątyni Salomona przed niewolą babilońską. Tradycja ta zawarta jest w 2 Mch 2,4-8, gdzie znajdujemy opis ukrycia przez proroka Jeremiasza Namiotu Spotkania i Arki Przymierza w pieczarze na Górze, z której Mojżesz oglądał Ziemię Obiecaną. Według 2 Księgi Barucha to aniołowie Boży ukryli skarby świątynne, zakopując je w ziemi (2 Bar 6,7-9). Zdaniem tych uczonych autor Zwoju Miedzianego mógł zaadaptować tę tradycję

[19] F.M. Cross, *Excursus on the Palaeographical Dating of the Copper Document*, w: *Discoveries of Judean Desert*, t. III, s. 217-222.

[20] J.T. Milik, *Le rouleau de cuivre provenant de la grotte 3Q (3Q15)*, w: *Discoveries of Judean Desert*, t. III, s. 198-302.

[21] E-M. Laperrousaz, *Méthodologie et datation de manuscripts de la Mer Morte: Le Rouleau de cuivre, 3Q15*, w: *New Qumran Texts and Studies. Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, red. G.J. Brooke, F.G. García Martinez, Leiden: Brill 1994, s. 233-239; B.-Z. Luria, *The Copper Scroll from the Desert of Judah*, Jerusalem: Kiryath Sepher 1963 (tekst dostępny w jęz. hebrajskim).

[22] Do autorów tych można zaliczyć: J.T. Milik, *Le rouleau de cuivre provenant de la grotte 3Q (3Q15)*, w: *Discoveries of Judean Desert*, t. III, s. 198-302; S. Mowinckel, *The Copper Scroll: An Apocryphon?*, „Journal of Biblical Literature" 76 (1957), s. 262-263; F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, New York: Doubleday 1958, s. 16-18; T.H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures*, New York: Doubleday 1976; H.E. del Medico, *L'énigme des manuscrits de la Mer Morte*, Paris: Plon 1957.

do nowej sytuacji przed zburzeniem Drugiej Świątyni. Autorzy ci uważali także, że pismo to nie jest dokumentem o proweniencji esseńskiej. Jako jeden z argumentów jest podawany fakt, że ilość skarbu opisywana w zwoju, a szacowana na ponad 200 ton, wydaje się bardzo mało prawdopodobna.

Do odmiennych wniosków dochodzą K.G. Kuhn[23], J. Allegro[24], A. Dupont-Sommer[25], E. Puech[26] i ich zwolennicy, twierdząc, że wartość materiału i oficjalny styl przemawiają za autentycznością treści przekazywanych przez to pismo. Według nich zwój zawiera prawdziwe informacje o ukrytych skarbach, pochodzących od samych esseńczyków lub ze skarbca świątyni jerozolimskiej. Swoją argumentację opierają na tekstach 1QS 7.6-8 i 1QpHab 12.9--10, które zawierają aluzje do wspólnej własności we wspólnocie qumrańskiej. Ich zdaniem miejsca lokalizacji skarbów są odzwierciedleniem topografii osad esseńskich, które znajdowały się nie tylko w Qumran, lecz w całej Palestynie. Nie wykluczają, że skarby pochodzące ze skarbca świątynnego zostały przekazane esseńczykom w celu ukrycia ich przed rzymskim najeźdźcą. B. Pixner w swoich badaniach wysunął hipotezę, że Zwój Miedziany jest swoistym rejestrem majątku wspólnoty, który został ukryty na początku wojny rzymsko-żydowskiej (lata 66-70)[27].

c) Relacja do innych zwojów

Oryginalny charakter Zwoju Miedzianego rodzi pytanie o jego relację do innych zwojów qumrańskich. Czy jest on produktem wspólnoty esseńczyków, czy też stanowi materiał późniejszy, nie mający żadnego związku z innymi pismami. Przy odkryciu groty trzeciej Zwój Miedziany był wyraźnie

[23] K.-G. Kuhn, *Les rouleaux de cuivre de Qumrân*, „Revue Biblique" 61 (1954) s. 193--205.

[24] J.M. Allegro, *The Treasure of the Cooper Scroll*, London: Routledge & Kegan Paul 1960.

[25] A. Dupont-Sommer, *Les rouleaux de cuivre trouvés à Qumrân*, „Revue de l'histoire de religions" 151 (1957), s. 22-36.

[26] E. Puech, *Quelques résultats d'un nouvel examen du Rouleau de cuivre (3Q15),* „Revue de Qumrân" 70 (1997), 163-190; tenże, *Some Results of the Restoration of the Copper Scroll by EDF Mécénat*, w: *The Dead Sea Scrolls Fifty Years After Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25 1997*, red. L.H. Schiffman, E. Tov, J.C. VanderKam, Jerusalem 2000, 884-894; tenże, *Some Results of a New Examination of the Copper Scroll (3Q15)*, w: *Copper Scroll Studies*, red. G.J. Brooke, P.R. Davies, Sheffield: Sheffield Academic Press 2002, s. 58-89; *Le Rouleau de cuivre de la grotte 3 de Qumrân (3Q15). Expertise – Restauration – Épigraphie*, par Daniel Brizemeure et Noël Lacoudre, EDF, et Émile Puech, CNRS et EBAF, Volumes I-II, Studies on the Texts of the Desert of Judah 55/I-II, Leiden: Brill 2006.

[27] B. Pixner, *Unravelling the Copper Scroll Code: A Study on the Topography of 3Q15*, „Revue de Qumran" 11 (1983), s. 323-365.

oddzielony od innych manuskryptów i leżał w innym miejscu. Na odrębność tego pisma od innych pism qumrańskich może także wskazywać różny kształt liter, niefachowy sposób zapisu, pomieszanie różnych typów alfabetu oraz specyficzny zapis samogłosek wygłosowych.

d) Interpretacja

Ożywiona dyskusja wśród współczesnych badaczy zajmujących się Zwojem Miedzianym w kwestii datacji, autentyczności, relacji do innych zwojów jest źródłem różnych teorii i interpretacji. Możemy wyróżnić sześć głównych stanowisk:

– treść ma charakter autentyczny i odnosi się do skarbu należącego do qumrańczyków przed rokiem 70 po Chr. (Andre Dupont-Sommer[28], Bargil Pixner[29], Stephen Goranson[30], Emile Puech[31]);

– treść ma charakter autentyczny i odnosi się do skarbu należącego do świątyni jerozolimskiej przed rokiem 70 po Chr. (John Allegro[32], George Driver[33], Norman Golb[34], Mchael Wise[35], Al Wolters[36], Piotr Muchowski[37]);

[28] A. Dupont-Sommer, *Les rouleaux de cuivre trouvés à Qumrân*, „Revue de l'histoire de religions" 151 (1957), s. 22-36.

[29] B. Pixner, *Unravelling the Copper Scroll Code: A Study on the Topography of 3Q15*, „Revue de Qumran" 11 (1983), s. 323-365.

[30] S. Goranson, *Sectarianism, Geography and the Copper Scroll*, „Journal od Jewish Studies" 43 (1992), s. 282-287.

[31] E. Puech, *Some Results of a New Examination of the Copper Scroll (3Q15)*, w: *Copper Scroll Studies*, red. G.J. Brooke, P.R. Davies, Sheffield: Sheffield Academic Press 2002, s. 58-89

[32] J.M. Allegro, *The Treasure of the Cooper Scroll*, London: Routledge & Kegan Paul 1960.

[33] G.R. Driver, *The Judaean Scrolls. The Problem and a Solution*, Oxford: Blackwell 1965.

[34] N. Golb, *The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls*, „Proceedings of the American Philosophical Society" 124 (1980), s. 1-24.

[35] M. Wise, *The Copper Scroll*, „Parabola. The Magazine of Myth and Tradition" 19 (1994), s. 44-52.

[36] A. Wolters, *The Copper Scroll. Overview, Text and Translation*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1996; tenże, *The Shekinah in the Copper Scroll: A new reading of 3Q15*, w: *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After*, red. S.E. Porter, C.A. Evans, Sheffield: Sheffield Academic Press 1997, s. 382-391.

– treść ma charakter autentyczny i odnosi się do skarbu należącego do powstańców zgrupowanych wokół Bar Kochby około 135 r. po Chr. (Ernest-Marie Laperrousaz[38], Ben-Zion Luria[39]);

– treść ma charakter autentyczny i odnosi się do skarbu, który miał być dostarczony do świątyni jerozolimskiej, jednak nie uczyniono tego, gdyż została ona zburzona w 70 r. po Chr. (Manfred Lehmann[40]);

– treść ma charakter legendarny i stanowi literacki produkt wspólnoty qumrańskiej przed rokiem 70 po Chr. (Frank Cross[41], Neil Silberman[42], Sigmund Mowinckel[43]);

– treść ma charakter legendarny i stanowi literacki produkt judaizmu ok. 100 r. po Chr. (Józef Tadeusz Milik[44], Roland De Vaux[45], Manuel Augusto Rodrigues[46]).

Większość współczesnych uczonych skłania się ku pierwszej i drugiej interpretacji. Wydaje się mało prawdopodobne, aby dokument o takim charakterze, jakim jest Zwój Miedziany, był fikcyjnym wytworem literackim. Nie ma też wystarczających argumentów na to, że pismo to zostało dostarczone do groty trzeciej później niż inne zwoje tam ukryte ok. 68 po Chr. Duży rozmiar opisywanych skarbów oraz częste użycie terminologii kultycznej może skłaniać do wniosku, że bardziej chodzi tu o opis skarbów należących do świątyni jerozolimskiej niż do wspólnoty qumrańskiej. W *Wojnie żydow-*

---

[37] P. Muchowski, *Zwój miedziany (3Q15) – Implikacje spornych kwestii lingwistycznych*; tenże, P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, s. 348-353; tenże, *The Origin of 3Q15: Forty Years of Discussion*, s. 257-270.

[38] E-M. Laperrousaz, *Méthodologie et datation de manuscripts de la Mer Morte: Le Rouleau de cuivre, 3Q15*, w: *New Qumran Texts and Studies. Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, s. 233-239; B.-Z. Luria, *The Copper Scroll from the Desert of Judah*.

[39] B-Z. Luria, *The Copper Scroll from the Desert of Judah*, Jerusalem: Kiryath Sepher 1963.

[40] M. Lehmann, *Identification of the Copper Scroll Based on its Technical Terms*, „Revue de Qumran" 5 (1964), s. 97-105; tenże, *Where the Temple Tax Was Buried*, „Biblical Archaeology Review" 19 (1993), s. 38-43.

[41] F.M. Cross, *Excursus on the Palaeographical Dating of the Copper Document*, w: *Discoveries of Judean Desert*, t. III, s. 217-222.

[42] N. Silberman, *The Hidden Scrolls: Christianity, Judaism, and the War for the Dead Sea Scrolls*", New York: G.P. Putnam's Sons 1994.

[43] S. Mowinckel, *The Copper Scroll: An Apocryphon?*, „Journal of Biblical Literature" 76 (1957), s. 262-263.

[44] J.T. Milik, *Le rouleau de cuivre de Qumrân (3Q15): Traduction et commentaire topographique*, „Revue Biblique" 66 (1959), s. 321-357.

[45] R. De Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London: British Academy 1973.

[46] M.A. Rodrigues, *Aspectos linguísticos do documento de cobre de Qumran (3Q15)*, „Biblos" 39 (1963) s. 329-423.

skiej Józefa Flawiusza (VII, 114-115) znajdujemy wzmiankę, że Żydzi chowali wiele skarbów ze świątyni w obliczu zagrożenia ze strony Rzymian. Nie jest wykluczone, że opisywane miejsca ukrycia skarbów jako akwedukty, ścieki czy sadzawki mogły mieć związek z instalacjami kanalizacyjnymi pomiędzy Jerozolimą i Morzem Martwym. Prawdopodobne wydaje się, że jako *Sitz im Leben* Zwoju Miedzianego jest konflikt pomiędzy Rzymianami i Żydami w Jerozolimie, podczas którego na krótko przed zburzeniem świątyni jerozolimskiej miało miejsce ukrycie skarbów należących do skarbca świątynnego.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że Zwój Miedziany wciąż pozostaje zagadką i wyzwaniem dla współczesnych uczonych. Wiele pytań z nim związanych znajduje hipotetyczne odpowiedzi wielu uczonych reprezentujących takie dyscypliny, jak paleografia, lingwistyka, archeologia, geografia, historia i teologia. Ostatnie zdania zwoju zdradzają istnienie duplikatu, który miałby zawierać wszelkie wyjaśnienia i szczegóły odnośnie do ukrytego skarbu:

> „W dole, który znajduje się w Cach, na północ od Kochlit, otwierającym się ku północy i mającym groby przy swoim wejściu: duplikat tego pisma z wyjaśnieniem, z ich wymiarami i wszelkimi szczegółami”[47].

The Copper Scroll (3Q15) as an Enigma and Challenge

Abstract

The paper presents the most recent research concerning the Copper Scroll which was found on March 20 1952 in the third Qumran cave. The comparison of the Scroll with other Qumran manuscripts allows us to see its special relation to Qumran literature. The recent opinions concerning the date of the composition, authenticity, and interpretation of the Scroll are presented. The twelve columns of the Scroll contain an enigmatic text and pose many challenges for its interpreters. The historical, linguistic, archaeological, exegetical and theological perspectives are to be joined together in order to find a proper way of approach to this difficult text.

[47] Zob. P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków: The Enigma Press 2000, s. 100.

Edward Dąbrowa
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

Czy Statuty Królewskie (11QTemple) zawierają aluzje historyczne?

U źródeł wszelkich opozycyjnych wobec Hasmoneuszy postaw środowisk religijnych Judei leżał sprzeciw wobec władzy, którą udało im się skupić w swych rękach. Jako pierwsi własne stanowisko w tej kwestii odważyli się wyrazić faryzeusze, podejmując wprawdzie zawoalowaną, ale jednak próbę usunięcia Jana Hyrkana z funkcji arcykapłana z powodu plotek, w których kwestionowana była czystość jego pochodzenia (por. Jos. AJ 13,290-292). Wystąpienie to okazało się brzemienne w skutki, stało się bowiem przyczyną poważnego kryzysu w relacjach faryzeuszy z władcą i utraty ich pozycji. Wkrótce, bo już za panowania Aleksandra Janneusza, kryzys ten przerodził się w otwarty konflikt. Brak jakiegokolwiek pozytywnego skutku wystąpienia faryzeuszy, a jednocześnie znaczne rozmiary represji, które ich dotknęły, dowiodły niewielkiej skuteczności tego rodzaju wystąpień. Opór faryzeuszy wobec Hasmoneuszy zdecydowanie osłabł z chwilą otrzymania przez nich propozycji udziału we władzy od Aleksandry Salome. Polityczny oportunizm faryzeuszy, który okazali nie tylko przyjmując tę propozycję, ale i nie podejmując żadnej próby zmiany ustroju politycznego państwa i tolerując zjawiska wcześniej przez nich samych krytykowane, nie przysporzył im zwolenników. Wiele krytycznych uwag pod ich adresem zawierają manuskrypty znad Morza Martwego[1].

Manuskrypty te dostarczają również świadectw krytycznego stosunku ich autorów do Hasmoneuszy. Zawierają one negatywną ocenę wielu zjawisk związanych zarówno z działalnością poszczególnych członków rodziny sprawującej władzę w Judei, jak i tych wynikających ze stylu sprawowania przez nich rządów, który przyczynił się do upadku autorytetu świątyni i czystości związanego z nią życia religijnego. Wyrażana w dokumentach z Qumran krytyka postępowania Hasmoneuszy nie sprowadza się jednak wyłącznie do surowej jego oceny, autorzy tych dokumentów próbowali bowiem przeciw-

[1] Zdecydowanie niechętny stosunek członków gminy z Qumran do faryzeuszy dobrze wyraża sformułowanie, jakim są określani w tekstach znad Morza Martwego. Por. Pesher Nahum (4Q169), frg. 3-4, kol. 1, ll. 2,7; kol. 2, ll. 2,4; kol. 3, ll. 3,6-7; por. Schiffman 1993, s. 274 nn.

stawić otaczającej ich rzeczywistości politycznej i religijnej własne koncepcje teologiczne, zawierające m.in. mesjanistyczne oczekiwania. Budowane były one wokół postaci różnych mesjaszy, wśród których znaczące miejsce zajmował tzw. mesjasz królewski, wywodzący się z rodu Dawida. Miał on odegrać ważną rolę w odbudowie monarchii Dawidowej. Nadzieje wiązane z jego osobą wynikały z boskiej obietnicy wiecznych rządów domu Dawida nad Izraelem, do których wielokrotnie odwoływali się autorzy różnych ksiąg biblijnych[2]. Rządy te, oparte na fundamencie przymierza z Bogiem, mogli sprawować tylko władcy z linii Dawida[3]. Z tego powodu członkowie gminy z Qumran odmawiali Hasmoneuszom prawa do tronu, choć jednocześnie nie kwestionowali – wbrew opiniom niektórych badaczy – prawa do sprawowania przez nich funkcji arcykapłańskiej. Antyhasmonejskie akcenty koncepcji mesjanistycznych z Qumran zasadniczo nie budzą wątpliwości, mimo że treść zawartego w nich przesłania (z racji specyficznego języka zwojów znad Morza Martwego) jest niekiedy niejasna.

W rozważaniach dotyczących krytyki Hasmoneuszy i opozycji środowisk religijnych wobec ich rządów jako dowód przytaczany jest szczególny dokument. Jest nim znaleziony w 11 Grocie Zwój Świątynny (11QTemple = 11Q19)[4]. Jest to tekst wyjątkowy, ponieważ w zamierzeniu jego twórcy (lub twórców) miał on być nową Torą, Nowym Prawem i zastąpić Prawo Mojżesza. Dokument ten zawiera szczegółowe regulacje dotyczące kalendarza, życia religijnego, a także ustroju politycznego[5]. Te ostatnie, ujęte w osobną grupę postanowień, stanowią tzw. Statuty Królewskie; niekiedy nazywa się je też Prawami Królewskimi (11Q19, LVI: 12- LIX: 21). Obejmują one cały szereg przepisów dość dokładnie określających status króla, jego prawa i obowiązki[6]. Właśnie ze względu na owe postanowienia Statuty można by porównać

[2] Por. Lb 24: 17; 2 Sm 7: 11-17; Iz 11: 1-9; Jr 23: 5-8; 30: 9; 33: 14-22; Ez 17: 22-24; 34: 23-24; 37: 15-28. Zob. Talmon 1986, s. 209 nn.; Hanson 1992, s. 67 nn.; Roberts 1992, s. 39 nn., zwł. 44-50; Talmon 1992, s. 84 nn.; Collins 1995, s. 22 nn.; Pomykala 1995; Schniedewind 1999; Collins 2006, s. 76 nn.

[3] Por. Tromp 2001, s. 199 n. Zob. też Laato 1997, s. 68 nn., 81 nn.

[4] Autorem *editio princeps* (1977) tego zwoju był Y. Yadin. Później zidentyfikowane fragmenty tego dokumentu były przedmiotem osobnych publikacji (por. Garcia Martinez 1999, 431-435; Elledge 2004, s. 5-13). Obecny stan wiedzy na temat Zwoju Świątynnego (wraz z najważniejszą bibliografią) prezentuje: White Crawford 2000.

[5] Odnośnie do zawartości Zwoju Świątynnego i jego części składowych: White Crawford 2000, 29, s. 33-62.

[6] Pierwszymi, którzy wykazali złożoność struktury Zwoju Świątynnego oraz odrębność Statutów, byli Wilson/Willis 1982, s. 275 nn., 283 n., 287 n. Zdaniem Mendels (1998a, s. 326 nn., 333) traktat Aristeasza (*Letter of Aristeas to Philocrates*), zhellenizowanego Żyda pochodzącego prawdopodobnie z Egiptu, którego duża część poświęcona jest prezentacji idealnego monarchy, wykazuje znacznie więcej wspólnych elementów ideowych ze Statutami Królewskimi niż z tradycją grecką.

do popularnych w świecie hellenistycznym traktatów politycznych, noszących zwykle tytuł περι βασιλείας, w których autorzy przedstawiali rozważania na temat władzy monarchicznej i sposobów jej sprawowania. Traktaty te w założeniu miały być poradnikiem dla rządzących, dostarczającym im użytecznych rad na temat tego, jak sprawować władzę z pożytkiem dla państwa i poddanych[7]. Jednakże Statuty Królewskie nie mają zbyt wiele wspólnego z ich greckimi odpowiednikami. Formalnie łączy je wspólny przedmiot zainteresowania, ale w wymiarze ideowym reprezentują zupełnie różne systemy pojęć i wartości[8]. Autorami greckich traktatów byli przeważnie filozofowie, którzy swoją koncepcję władzy monarchicznej opierali na fundamencie zasad głoszonego przez nich systemu filozoficznego. W wypadku Statutów fundament ten stanowią przepisy dotyczące monarchy zawarte w biblijnej Księdze Powtórzonego Prawa (17: 14-20). Dodać należy, że chociaż autor Statutów obrał te przepisy za wzór do naśladowania, to jednak te sformułowane przez niego nie są ich kopią, dokonał on bowiem obszernego rozwinięcia oryginalnego tekstu biblijnego, wzbogacając go o nowe treści. W tym celu posłużył się licznymi zapożyczeniami z innych ksiąg biblijnych. Zabieg ten sprawił, że Statuty nabrały bardziej wyrazistego charakteru ideowego[9].

Zasadniczym wątkiem dyskusji toczącej się wokół Zwoju Świątynnego jest spór o datę jego ostatecznej redakcji, jak i o daty powstania poszczególnych części tego dokumentu, ponieważ ponad wszelką wątpliwość wykazano, że nie wyszedł on spod pióra tylko jednego autora, a jego obecny kształt jest efektem wielu redakcji i połączenia w całość co najmniej kilku mniejszych tekstów, powstałych w różnym czasie; jednym z nich są właśnie Statuty Królewskie[10]. Od dawna toczy się spór o ich datowanie. Na podstawie danych paleograficznych najstarszy manuskrypt Zwoju Świątynnego (4Q524) datowany jest na okres 150-100 p.n.e. Badacze są jednak zgodni co do tego, że nie jest to oryginał, ale jedna z wielu kopii. W tej sytuacji ustalona data sporządzenia tego manuskryptu może co najwyżej służyć tylko jako przybliżony *terminus ante quem* powstania Statutów[11]. Dlatego, wbrew opiniom sprzed kilkunastu lat, obecnie powszechny jest pogląd, że Statuty zostały napisane

[7] Hellenistyczne traktaty na temat władzy monarchicznej posiadają bardzo obszerną literaturę. Zob. Aalder 1975, s. 17 nn.; Gehrke 1998, s. 100 nn.; Haake 2003, s. 83 nn.; Virgilio 2003, s. 47-65.

[8] Elledge 2004, s. 59-62.

[9] Wise 1990, s. 228-231; Swanson 1995, s. 160-173. Zob. też: Delcor 1981, s. 48 nn.; Yadin 1983, s. 344 nn.; Hengel/Charlesworth/Mendels 1986, s. 30 = Mendels 1998b, s. 368; White Crawford 2000, s. 58 nn.; Elledge 2004, s. 22 nn.

[10] Wilson/Wills 1982, s. 283 n., 287 n.; Schiffman 1988, s. 300, 304, 310, 311; Wise 1990, s. 101-127; Garcia Martinez 1991, s. 226-227; Garcia Martinez 1999, s. 437.

[11] See Hengel/Charlesworth/ Mendels 1986, s. 28-29 = Mendels 1998b, s. 365f.; Wise 1990, s. 26-31, 198 nn.; Garcia Martinez 1991, s. 232; Swanson 1995, s. 173; Garcia Martinez 1999, s. 442 nn.; White Crawford 2000, s. 24 nn.; Batsch 2005, s. 186 nn.

w okresie poprzedzającym ostateczną redakcję Zwoju Świątynnego[12]. Dotychczas zaprezentowano wiele różnych hipotez w tej kwestii i wiele argumentów na ich poparcie, a różnice w proponowanych datacjach sięgają aż kilku stuleci[13]. Niektórzy spośród badaczy wiążą powstanie Statutów z epoką Hasmoneuszy. W ich przekonaniu pewne elementy zawarte w treści tego dokumentu stanowczo przemawiają za takim jego datowaniem, a nawet pozwalają dość szczegółowo usytuować jego powstanie najprawdopodobniej w okresie między rządami Szymona i Aleksandra Janneusza[14].

Argumenty przytaczane na poparcie hipotezy głoszącej, że Statuty powstały w okresie Hasmoneuszy, opierają się głównie na wskazywaniu tych ich postanowień, które – zdaniem jej zwolenników – odpowiadają realiom epoki rządów tej rodziny. Należą do nich przede wszystkim postanowienia dotyczące relacji między królem a kapłanami, zalecenie przeprowadzania rekrutacji do armii i gwardii przybocznej władcy wyłącznie wśród żydowskich poddanych, składu rady królewskiej, zakresu władzy królewskiej oraz zakazu prowadzenia wojen ekspansywnych[15]. Oprócz owych przepisów innym argumentem mającym świadczyć o obecności w Statutach treści związanych z Hasmoneuszami jest także konstrukcja tego dokumentu. Zdaniem badaczy niektóre fragmenty tekstu odbiegają od biblijnego oryginału i odstępstwo to umożliwiło autorowi zawarcie w nich aluzji do znanych mu współczesnych wydarzeń historycznych i stosunków społecznych.

---

[12] Zob. Yadin 1983, s. 345-346; Hengel/Charlesworth/Mendels 1986, s. 28 nn., 37-38 = Mendels 1998b, s. 365 nn., 377-378; por. Wise 1990, s. 110 nn.

[13] Według H. Stegemanna Zwój Świątynny powstał w V w. p.n.e. Badacz ten zajmuje jednak odosobnione stanowisko. Większość badaczy opowiada się za II w. p.n.e. Por. White Crawford 2000, s. 24 nn.; Batsch 2005, s. 186 nn.

[14] Użycie w Statutach określenia „król" nie może być traktowane jako element datujący w odniesieniu do któregokolwiek z Hasmoneuszy posługujących się tym tytułem, gdyż w Deuter 17, na którym są one wzorowane, władca Izraela jest określany wyłącznie tym mianem (Elledge 2004, s. 45 nn.). Z tego też względu argument, że autor Statutów akceptuje monarchię jako uznawaną również przez niego – w odniesieniu do rzeczywistości politycznej Judei czasów hasmonejskich – formę ustroju nie ma żadnej siły przekonywania (Hengel/Charlesworth/Mendels 1986, s. 30-31 = Mendels 1998b, s. 368-369). Odnośnie do propozycji datowania Statutów na okres rządów Hasmoneuszy zob.: Hengel/Charlesworth/Mendels 1986, s. 31, 38 = Mendels 1998b, s. 369, 377 („... at some point between 103/2 and 88 B.C."); Schmidt 2001, s. 176 („... in the reign of John Hyrcanus (134-104) or with more certainty in that of Alexander Janneus (103-76)"); Elledge 2004, s. 37-45, 68, 228, esp. 44: („... the royal laws are best dated to the two decades following the death of Jonathan (143-125 B.C.E."). L.H. Schiffman w jednym ze swych wcześniejszych artykułów (1988, s. 300, 310, 311), poza stwierdzeniem, że pochodzą z okresu hellenistycznego, nie wskazał ani jednego ich fragmentu, który jego zdaniem, wykazywałby jednoznaczne odniesienia do epoki hasmonejskiej. Bardziej konkretne odniesienia do Hasmoneuszy starał się wykazać dopiero w swych późniejszych publikacjach.

[15] Por. Delcor 1981, s. 51, 61; Yadin 1983, s. 345-346; 348 n., 359; Hengel/Charlesworth/Mendels 1986, s. 31 nn. = Mendels 1998b, s. 370 nn.; Elledge 2004, s. 30-32.

Do takich najczęściej wskazywanych sformułowań należy zwrot zakazujący prowadzenia przez króla wojny z Egiptem dla korzyści materialnych (11Q19, LVI: 16-17). Wbrew przedstawianym argumentom i proponowanym interpretacjom zakaz ten jest zupełnie niezrozumiały, gdyż żadne ze źródeł nie zawiera informacji ani o jakichkolwiek działaniach ofensywnych podjętych przez Hasmoneuszy wobec tego kraju, ani nawet o planowaniu takowych. Jedyny znany przypadek bezpośrednich walk między Hasmoneuszami a władcami Egiptu miał miejsce ok. 103 r. p.n.e., w czasie inwazji na teren Palestyny wojsk Ptolemeusza IX i Kleopatry III. Rządzący wówczas Judeą Aleksander Janneusz w obliczu wkroczenia wojsk egipskich na jego własne terytorium został zmuszony do prowadzenia przeciwko nim działań, ale były to działania o wyłącznie obronnym charakterze (por. Jos. BJ 1,86; AJ 13,328-358). Nic nie wiadomo o tym, by którykolwiek z późniejszych władców Judei walczył z Egiptem bądź utrzymywał z nim kontakty dyplomatyczne. Z tego powodu żadna z dotąd proponowanych interpretacji wspomnianego zakazu nie może być uznana za przekonywającą[16]. Innym fragmentem, w którego treści niektórzy widzą wyraźną aluzję do kontekstu historycznego epoki hasmonejskiej, jest zapis o konieczności zachowania przez władcę narodowego charakteru gwardii przybocznej oraz spoczywającym na niej obowiązku nieustannego czuwania nad bezpieczeństwem króla, by nie dostał się on w ręce nieprzyjaciela (11Q19, LVII: 5-11). Zdaniem zwolenników prezentowanej hipotezy we fragmencie tym została skrytykowana właściwa Hasmoneuszom praktyka korzystania z usług obcych najemników, których po raz pierwszy zaciągnął na swą służbę Jan Hyrkan (por. Jos. BJ 1,61; 7,393; AJ 13,249). Krytyka ta – ich zdaniem – pozostaje w ścisłym związku ze sprawą schwytania Jonatana przez Tryfona[17] lub też z epizodem z czasów Aleksandra Janneusza, kiedy to wskutek podstępu nabatejskiego króla ledwie uszedł z życiem z pola walki[18]. Proponowane interpretacje przepisu dotyczącego gwardii przybocznej nie są jednak przekonywające, gdyż ze względu na jego brzmienie nie mamy żadnej pewności, że istotnie autor miał na myśli któreś ze wspomnianych wydarzeń epoki hasmonejskiej. Równie dobrze punktem odniesienia dla tego postanowienia mogły być doskonale znane mu wzory biblijne[19].

O antyhasmonejskiej wymowie Statutów ma rzekomo świadczyć wyznaczenie przez ich autora dominującej roli przedstawicielom środowisk religijnych (kapłanom i Lewitom) (11Q19, LVII: 12-13). W świetle zawartych w nich przepisów obecność kapłanów u boku króla i obowiązek uzyskania

[16] Por. Hengel/Charlesworth/Mendels 1986, s. 36 = Mendels 1998b, s. 375-376; Elledge 2004, s. 93 nn. Wise (1990, s. 111-114) tłumaczy obecność tego sformułowania jako spowodowaną wyłącznie techniką procesu pisania.

[17] 1 Mch 12: 40-46; Schiffman 1994, s. 49; Elledge 2004, s. 31, 38 nn.

[18] Jos. AJ 13,375; Hengel/Charlesworth/Mendels 1986, s. 31 = Mendels 1998b, s. 371.

[19] Wise 1990, s. 103 nn.; Swanson 1995, s. 122 nn.

ich aprobaty dla każdej ważniejszej decyzji pozbawia go praktycznie samodzielnej władzy politycznej i wojskowej (11Q19, LVII: 11-15). Podkreśleniem znaczenia stanu kapłańskiego jest też wynikająca z przepisów Statutów dominacja arcykapłana nad monarchą w czasie kampanii wojennych (por. 11Q19, LVIII: 18-21), chociaż żaden z tych przepisów nie określa jednoznacznie roli tego kapłana w społeczeństwie. Także i w tym przypadku należy stwierdzić, że postanowienia Statutów w części dotyczącej kapłanów, odczytane przez pryzmat tradycji biblijnej i innych części Zwoju Świątynnego, bynajmniej nie zawierają przypisywanych im przez badaczy treści mających służyć osłabieniu pozycji Hasmoneuszy[20].

Koncentrując uwagę głównie na tych elementach, które uważane są za jednoznaczne aluzje do realiów współczesnej autorowi Statutów epoki Hasmoneuszy, uwadze badaczy uszły równocześnie inne odniesienia, które również można odczytywać jako antyhasmonejskie akcenty. Można do nich zaliczyć regulacje ograniczające możliwości nadużywania władzy i bogacenia się przez władcę w drodze grabieży dokonywanych w czasie działań wojennych (por. 11Q19, LVI: 15-19; LVII: 19-21). Obie te praktyki aż nadto często wykorzystywane były przez Hasmoneuszy w czasie toczonych walk zarówno z Seleukidami, jak i z opowiadającymi się po ich stronie zhellenizowanymi mieszkańcami Judei. Nie przypadkiem praktyki te doczekały się też surowej oceny w pochodzącym z Qumran Pesher Habbakuk. Wartość tego argumentu jest jednak problematyczna, gdyż krytyka podobnych zachowań władców żydowskich ma długą tradycję i wielokrotnie powtarzana jest na kartach Biblii. Inną aluzją, którą można by uznać za nieprzychylną dynastii rządzącej Judeą, jest ostrzeżenie skierowane pod adresem króla, zawarte w końcowej części Statutów (11Q19, LIX: 13-15), grożące mu, w razie naruszenia zasad przymierza z Bogiem, pozbawieniem jego potomstwa praw do tronu. Jego antyhasmonejska wymowa może wydawać się dość prawdopodobna, ponieważ takiego ostrzeżenia nie zawiera fragment Deuteronomium, stanowiący trzon Statutów, czyli że jest ono elementem specjalnie wprowadzonym przez ich autora. Jednakże i w tym wypadku biblijny rodowód tego ostrzeżenia wyklucza jakikolwiek jego związek z realiami epoki Hasmoneuszy. Z racji odwołania się do obietnicy trwałości rządów potomków Dawida nad Judeą nie może się on odnosić do jakiegokolwiek przedstawiciela dynastii Hasmoneuszy, która zdaniem członków gminy z Qumran, nie posiadała prawa do zasiadania na tronie[21].

Biorąc pod uwagę treść Statutów w zakresie przepisów odnoszących się do monarchy oraz charakter Zwoju Świątynnego, którego integralną część Statuty stanowią, można odnieść wrażenie, że są one dokumentem, który do-

[20] Wise 1990, s. 117 nn. Ideologii Zwoju Świątynnego nie można rozpatrywać w oderwaniu od praktyki religijnej wspólnoty z Qumran, zob. Kugler 2000, s. 90 nn., 94, 112.

[21] Swanson 1995, s. 155 nn., 166 n.; Schniedewind 1999, s. 162 n.

tyczy przede wszystkim przyszłości. W ich świetle król jawi się jako postać wyidealizowana, zupełnie oderwana od konkretnego konteksu historycznego. Dla autora Statutów najdoskonalszym wzorem władcy jest biblijny Dawid[22] i przez pryzmat jego osoby postrzega on postać następcy, któremu przypadnie w udziale sprawowanie władzy nad Izraelem. Organizacja tego państwa ma być oparta na fundamencie wspólnoty dwunastu biblijnych plemion (por. 11Q19, LVII: 5-7, 11-12). Uznawanie przez autora tego tradycyjnego modelu organizacji społecznej Żydów za nadal aktualny, mimo że w czasach, kiedy pisał on swoje Nowe Prawo, model ten był już zupełnie niemożliwy do odtworzenia, oznacza, że instytucje społeczne i państwowe opisane w Statutach traktowane są w sposób bardziej symboliczny niż rzeczywisty, usankcjonowany tradycją biblijną, a nie współczesnymi mu realiami. Szczególnie wyraźnie jest to widoczne na przykładzie opisu gwardii przybocznej króla, według którego winna się ona składać z oddziałów wystawianych przez każde z dwunastu plemion (11Q19, LVII: 5-11). Biblijnemu modelowi podporządkowana jest też organizacja armii (11Q19, LVII: 2-5) i skład rady królewskiej, do której wraz z kapłanami i Lewitami wchodzili wszyscy naczelnicy plemienni. Anachroniczność wszystkich tych instytucji w odniesieniu do realiów epoki Hasmoneuszy jest aż nadto oczywista. Jest ona wyraźna także w odniesieniu do niektórych przepisów dotyczących osoby samego władcy, np. tego zakazującego mu wielożeństwa i zawierania małżeństw z cudzoziemkami (11Q19, LVII: 15-19). Zakazowi temu, aktualnemu w okresie istnienia zjednoczonej monarchii oraz monarchii w Judzie i Izraelu, nie można przypisywać cech napomnienia kierowanego do samych Hasmoneuszy. Nie mamy bowiem żadnych świadectw, które pozwalałyby stwierdzić, że którykolwiek z przedstawicieli tej dynastii posiadał równocześnie więcej niż jedną żonę lub też zawarł związek małżeński z cudzoziemką.

Wypływające z przedstawionych tutaj rozważań wnioski sprowadzają się do konkluzji, że pomimo ponawianych wysiłków odczytywania Statutów jako dokumentu zawierającego krytyczne odniesienia do stworzonych przez Hasmoneuszy zasad ustroju politycznego i stosowanej przez nich praktyki rządów, brak jest jakichkolwiek przesłanek pozwalających uznać prawdziwość tej hipotezy[23]. Wskazywana niekiedy przez badaczy obecność w tym dokumencie aluzji odnoszących się do czasów współczesnych autorowi, a także rzekomych antyhasmonejskich akcentów, ma miejsce tylko wówczas, kiedy powstanie Statutów wiązane jest ściśle z epoką Hasmoneuszy. Analizowane w oderwaniu od tej epoki i poprzez pryzmat ideologii całego Zwoju Świątynnego, przypisywanych im antyhasmonejskich treści są całkowicie pozbawione.

[22] Swanson 1995, s. 160-168.

[23] Nie wszyscy badacze podzielają pogląd, że istniejące wokół autora Statutów realia polityczne musiały być źródłem inspiracji w formułowaniu treści poszczególnych przepisów dotyczących króla: Wise 1990, s. 110-121, 127; Rajak 1996, s. 100 n.

Spostrzeżenie to sprowadza się więc do konkluzji, że pisząc Nową Torę dla przyszłych pokoleń Izraela, jej twórcy z pełną świadomością odwoływali się wyłącznie do wzorów i wartości, które wyrastały z tradycji biblijnej. Redagując Nowe Prawo, starali się uniknąć wszelkich wyraźnych aluzji do czasów, w których sami żyli, przez co rzeczywista data ich powstania jest tak trudna do określenia. Jeśli nawet niektóre z przepisów tego Prawa zdają się zawierać odniesienia do realiów epoki Hasmoneuszy, to są one zbyt nikłe i niejednoznaczne, by traktować je jako poważny argument uzasadniający twierdzenie o krytycznym wobec monarchii hasmonejskiej wydźwięku Statutów[24].

Are There Any Historical Allusions in the Statutes of the King?

Abstract

Since the publication of the Temple Scroll the Statutes of the King that make an integral part of the Scroll (11QT LVII 12 – LIX 21) have become an object of many differing interpretations. The interpreters have to deal with a unique conception of the monarchic power and role of the king in power administration. This theory of power administration has been developed on Palestinian soil in the Hellenistic period, but it does not have anything in common with Greek treatises that discuss the royal rule and stem from the same epoch. The content of the Statutes of the King has been exclusively inspired by the biblical tradition. The thorny interpretive issues deal with the date of composition of the Statutes, an important point for the discussion of the character of the text. The scholars often express their conviction that the Statues were composed during the Hasmonaean period and contain critical remarks concerning the Hasmonaean dynasty. The author of the paper discusses the arguments that support this opinion and presents his own point of view concerning the discussed problematics.

Bibliografia

Aalder 1975 = G.J.D. Aalder, *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam 1975.

Batsch 2005 = Chr. Batsch, *La guerre et les rites de guerre dans la judaïsme du deuxième Temple*, Leiden–Boston 2005.

Collins 1995 = J.J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1995.

[24] Delcor 1981, s. 51, 61; Schiffman 1988, s. 311; Hengel/ Charlesworth/Mendels 1986, s. 31 = Mendels 1998b, s. 369; Schiffman 1994, s. 49; Mendels 1998a, s. 327; Schmidt 2001, s. 173 nn.; Elledge 2004, s. 31-32, 42 nn., 51, 66 nn. itd.

Collins 2006 = J.J. Collins, *What was Distinctive about Messianic Expectation at Qumran*, w: J.H. Charlesworth (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, vol. 2: *The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, Waco, Texas 2006, s. 71-92.

Delcor 1981 = M. Delcor, *Le statut du roi d'après le Rouleau du Temple*, „Henoch" 3 (1981), s. 47-68.

Elledge 2004 = C.D. Elledge, *The Statutes of the King. The Temple Scroll's Legislation on Kingship (11Q19 LVI 12 – LIX 21)*, Paris 2004.

Garcia Martinez 1991 = F. Garcia Martinez, *Sources et rédaction du Rouleau du Temple*, „Henoch" 13 (1991), s. 219-232.

Garcia Martinez 1999 = F. Garcia Martinez, *The Temple Scroll and the New Jerusalem*, w: P.W. Flint & J.C. VanderKam (ed.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, vol. 2, Leiden–Boston–Köln 1999, s. 431-460.

Gehrke 1998 = H.-J. Gehrke, *Theorie und politische Praxis der Philosophen im Hellenismus*, w: W. Schuller (ed.), *Politische Theorie und Praxis im Altertum*, Darmtsadt 1998, s. 100-121.

Haake 2003 = M. Haake, *Warum und zu welchem Ende schreibt man Peri Basileias? Überlegungen zum historischen Kontext einer literarischen Gattung im Hellenismus*, w: K. Piepenbrink (ed.), *Philosophie und Lebenswelt in der Antike*, Darmstadt 2003, s. 83-138.

Hanson 1992 = P.D. Hanson, *Messiahs and Messianic Figures in Proto-Apocalypticism*, w: J.H. Charlesworth (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis, MN 1992, s. 67-75.

Hengel/Charlesworth/Mendels 1986 = M. Hengel, J.H. Charlesworth, D. Mendels, *The Polemical Character 'On Kingship' in the Temple Scroll: An Attempt at Dating 11QTemple*, „Journal of Jewish Studies" 37 (1986), s. 28-38.

Kugler 2000 = R.A. Kugler, *Rewriting Rubrics: Sacrifice and the Religion of Qumran*, w: J.J. Collins & R.A. Kugler (ed.), *Religion in the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2000, s. 90-112.

Laato 1997 = A. Laato, *A Star is Rising. The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations*, Atlanta, Georgia 1997.

Mendels 1998a = *„On Kingship" in the Temple Scroll and the Ideological Vorlage of the Seven Banquets in the „Letter of Aristeas to Philocrates"*, w: D. Mendels, *Identity, Religions and Historiography. Studies in Hellenistic History*, Sheffield 1998, s. 324-333.

Mendels 1998b = M. Hengel, J.H. Charlesworth, D. Mendels, *The Polemical Character „On Kingship" in the Temple Scroll: An Attempt at Dating 11QTemple*, w: D. Mendels, *Identity, Religions and Historiography. Studies in Hellenistic History*, Sheffield 1998, s. 365-378.

Pomykala 1995 = K.E. Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism. Its History and Significance for Messianism*, Atlanta, Georgia 1995.

Rajak 1996 = T. Rajak, *Hasmonean Kingship and the Invention of Tradition*, w: P. Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad & J. Zahle (ed.), *Aspects of Hellenistic Kingship*, Aarhus 1996, s. 99-115.

Roberts 1992 = J.J.M. Roberts, *The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations*, w: J.H. Charlesworth (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis, MN 1992, s. 39-51.

Schiffman 1988 = L.H. Schiffman, *The Laws of War in the Temple Scroll*, „Revue de Qumran" 13 (1988), s. 299-311.

Schiffman 1994 = *The Temple Scroll and the Nature of Its Law: the Status of the Question*, w: E. Ulrich & J. VanderKam (ed.), *The Community of the Renewed Convenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame, Indiana, s. 37-55.

Schmidt 2001 = F. Schmidt, *How the Temple Thinks. Identity and Social Cohesion in Ancient Judaism*, Sheffield 2001.

Schniedewind 1999 = W.M. Schniedewind, *Society and the Promise to David. The Reception History of 2 Samuel 7: 1-17*, New York–Oxford 1999.

Swanson 1995 = D.D. Swanson, *The Temple Scroll and the Bible. The Methodology of 11QT*, Leiden–New York–Köln 1995.

Talmon 1986 = S. Talmon, *Types of Messianic Expectation at the Turn of the Era*, w: S. Talmon, *King, Cult and Calendar in Ancient Israel. Collected Studies*, Jerusalem 1986, s. 202-224.

Talmon 1992 = S. Talmon, *The Concept of Māšîah and Messianism in Early Judaism*, w: J.H. Charlesworth (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis, MN 1992, s. 79-115.

Tromp 2001 = J. Tromp, *The Davidic Messiah in Jewish Eschatology of the First Century BCE*, w: J.M. Scott (ed.), *Restoration. Old Testament, Jewish, and Chrisian Perspectives*, Leiden–Boston–Köln 2001, s. 179-201.

Virgilio 2003 = B. Virgilio, *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*, seconda edizione rinnovata e ampliata, Pisa 2003.

White Crawford 2000 = S. White Crawford, *The Temple Scroll and Related Texts*, Sheffield 2000.

Wilson/Wills 1982 = A.M. Wilson, L. Willis, *Literary Sources of the Temple Scroll*, „Harvard Theological Review" 75 (1982), s. 275-288.

Wise 1990 = M.O. Wise, *A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11*, Chicago, Illinois 1990.

Yadin 1983 = Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vol. 1, Jerusalem 1983.

Ks. Bartosz Adamczewski
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

"Ten jubilees of years". Heptadic calculations of the end of the epoch of iniquity and the evolving ideology of the Hasmoneans

The rise of the Hasmoneans to power in Israel gave rise to renewal of hope for the final end of the postexilic period of external oppression and internal unrighteousness in Israel. From among many ancient prophecies especially one – the Jeremian heptadic prediction of the end of the period of exile after 70 years (Jer 25:11-12; 29:10; cf. 2 Chr 36:21) – came to be recalled, reworked, and applied in various ways to explain in theological terms rapid changes in political situation in Judea in II-I c. B.C. Various examples of this kind of heptadic calculation of the end of the postexilic epoch of iniquity are witnessed in the Dead Sea Scrolls. Their analysis may give some clues to the reconstruction of worldviews of their respective authors and, consequently, of their attitudes to the nascent Hasmonean state.

1. New leaders uprooting iniquity at the close of the seventh epoch of history

One of the least complicated examples of interpretation of the political events in Judea in II c. B.C. in terms of heptadic chronology may be found in the so-called Apocalypse of Weeks. This probably once independent work is now contained in the literary collection called traditionally The Book of Enoch (1 En 93:1-10; 91:11-17), the original Aramaic text of which was found in XX c. at Qumran (4Q212 1iii 18a-4,26).

The Apocalypse of Weeks presents the course of world history knowable to humans as divided by certain important events into ten major epochs called in this work "weeks". Notwithstanding efforts made to explain these "weeks" in terms of chronological duration of exactly 7 or 10 jubilees

(i.e. 343 or 490 years)[1], they have most probably only symbolic value of distinct epochs of history. The sequence allusions to events recounted in traditional biblical works enable readers of the Apocalypse of Weeks to identify six first "weeks" as periods of history from the creation of the world up to the Babylonian exile of Judeans. The seventh "week" – the period following the exile – is interpreted by the author in very negative terms as a period of total, general perversity of the Jews. All postexilic efforts to restore Judean life, made by Sheshbazzar, Zerubbabel and Joshua, Ezra and Nehemiah, and not least the Oniad priestly dynasty, are summarized in the Apocalypse of Weeks as numerous but futile.

A radical change in the situation occurred, however, at the end of the seventh period, with sudden appearance of "the ones chosen to be witnesses of truth" (4Q212 1iv 12). Who were these people? According to the author they were not simply prophets or teachers[2] (cf. the Danielic *maśkilim*), given that they exercised power to uproot the foundations of violence (4Q212 1iv 12). Moreover, their literary description in the Apocalypse of Weeks is full of motifs belonging to the sphere of traditional royal ideology: chosen by God, rising from the everlasting plant of justice, endowed with sevenfold wisdom and knowledge, carrying out judgment in the whole society (cf. Is 11:1-5; 60,21-61:3)[3]. They are presented as not having yet assumed uncontested authority in Israel, but having evidently very high aspirations.

In the literary scheme of the Apocalypse of Weeks, which places the most prominent figures exercising authority in the history of Israel (as opposed to lawgivers) at the end of the odd weeks, these new "chosen by God" are set in line with Enoch, Abraham, and David and Solomon. Their placing at the end of precisely the seventh "week" additionally points to them as bringing all the precedent sacred history to its climax and close, and intro-

[1] Cf. e.g. Ch. Berner, *Jahre, Jahrwochen und Jubiläen*, Heptadische Geschichtskonzeptionen im Antiken Judentum (BZAW 363), de Gruyter: Berlin–NewYork 2006, 156-167.

[2] Cf. e.g. K. Koch, *History as a Battlefield of Two Antagonistic Powers in the Apocalypse of Weeks and in the Rule of Community*, in: *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection*, ed. G. Boccaccini, Eerdmans: Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2005, 185-199 [here: 193].

[3] L.T. Stuckenbruck, *The Plant Metaphor in Its Inner-Enochic and Early Jewish Context*, in: *Enoch and Qumran Origins*, 210-2 [here: 212] perceives these Enochic metaphors as deriving conceptually from Is 5:7 (where the "planting" denotes broadly the men of Judah), but he fails to explain the meaning of "being chosen from the eternal plant" and of "carrying out judgment" in its immediate literary context (4Q212 1iv 12-13) – cf. G.W.E. Nickelsburg, *Response: Context, Text, and Social Setting of the Apocalypse of Weeks,* in: *Enoch and Qumran Origins*, 234-41 [here: 236]. The phrase referring to carrying out judgment in the society by the "chosen ones" poses a problem also to every kind of explanation of the Apocalypse of Weeks as reflecting worldview of a marginalized, "sectarian" community.

ducing a totally new era of God's favour. This new era is described by the author with the use of prophetic imagery of Third Isaiah (cf. Is 60:21-61:3; 66:16-24): as the era of righteousness, and of just judgment over Israel, over the world, and eventually over the whole universe (4Q212 1iv 15-25a)[4].

The way of describing the present by the author of the Apocalypse of Weeks, who places himself evidently at the end of the seventh "week" of history, enables us to reconstruct to some extent his worldview. General condemnation of the postexilic period up to the author's own time obviously refers not so much to the first, remote generations of the returnees (Sheshbazzar, Zerubbabel, Joshua, Ezra, Nehemiah), but particularly to the author's contemporaries – to the priestly dynasty of the Oniads, ruling in Judea for over a century (ca. 300-172 B.C.). This dynasty is presented as swept away by the new leaders, since it was central to the past order of perversity, violence, and deceit. What is important here is the author's presentation of the incomers' own ideology of power. In place of the Oniad ideology of sacred priesthood (cf. 4Q213-214b [Aramaic Levi Document]; 4Q540-541 [Aaronic Text A]; 4Q542 [Testament of Qahat]; 4Q543-548 [Visions of Amram]), the new leaders declare themselves to be chosen by God and called to execute judgment and impose in Israel new rule of righteousness[5]. Their ideology was therefore not only priestly or sapiential, but also at least implicitly royal[6].

The description of this new authority as already clearly discernible (also in its royal dimension), but not yet universally acknowledged in Israel and being in need to be imposed by means of a civil war (4Q212 1iv 14-17) may hint at the end of the rule of Jonathan or beginning of that of Simon (ca. 150-140 B.C.) as the time in which the Apocalypse of Weeks was composed. Although it is rather unlikely that the document stems directly from the Hasmonean court, it clearly shows affinities with their nascent ideology.

Similar periodization of world history into epochs called symbolically "weeks" may be found also in the fragmentarily preserved Hebrew work usually entitled Pesher on the Apocalypse of Weeks (4Q247). The postexilic period of the history of Israel seems to be characterized in 4Q247 disparagingly as time of no legitimate authority. 4Q247 5-6, referring probably in a summarizing way to postexilic Israel, presents her as ruled by "the sons of Levi" (Levites?) with "the people of the land", and later by a "king of Kittim"

[4] G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch* (Hermeneia), vol. 1, *A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36*, 81-108, Fortress: Minneapolis 2001, 448.

[5] Cf. the constant use of *passivum divinum* in the narrative, conveying the sense of a God's plan being fulfilled in the course of all these historical events.

[6] On royal claims of also the preceding, Oniad high priestly dynasty (cf. Aramaic Levi Document 3c [1Q21 1,2], 99-100 [4Q213 1ii_2 15-16]) see H. Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text from Qumran. A New Interpretation of the Levi Document* (SJSJ 86), Brill, Leiden–Boston 2004, 71.

(a Hellenistic ruler?). These data are evidently too scarce to reconstruct on their basis the complete chronological scheme of this undoubtedly interesting composition.

The same restrictive statement applies to another Aramaic work termed generally "Vision" (4Q558), which probably also contained some kind of periodization of history (4Q558 28,1; 54ii). The "chosen one" seems to appear here in the eighth period of time, accompanied by (?) Elijah (4Q558 54ii 3-4). Alas, poor state of preservation of the manuscript precludes any further reconstruction of this work.

2. A new Davidic leader after 70 periods of time of iniquity

Jeremiah's heptadic prophecy of 70 years as the length of the Babylonian exile (Jer 25:11-12; 29:10) was recalled and reworked in literary visions of the Book of Daniel (Daniel 7-12), composed in the early Maccabean period (ca. 167-163 B.C.). Danielic actualization of the Jeremian prophecy consisted, in line with its sabbatical explanation in 2 Chr 36:21, in extending the period of the desolation from "seventy years" (שביעם שנה) to "seventy weeks" (שבעים שבעים – Dan 9:24)[7]. Although it was evident probably already to the author of Daniel that these "seventy weeks" do not correspond exactly to 490 years (because in such a case the Jeremian prophecy should have been dated to ca. 654 B.C.), yet the slight modification of the Jeremian text had a great advantage of explaining the political and religious crisis under Jason and Menelaus in terms of necessary fulfillment of an authoritative prophecy.

The impact of this innovative actualization of the old prediction can be seen in another post-Maccabean, Hebrew work, recently called Ages of Creation B (4Q181). Due to its poor state of preservation it is impossible to reconstruct its full content. Nevertheless, it is evident that its author, writing about the "seventieth week" (בשבעים השביע), applied the Danielic scheme in his discussion about the transition from an epoch of iniquity to that of righteousness in the history of the Chosen People (4Q181 2,3).

Another important invention of the author of Daniel was the division of the whole seventy-weeks-long epoch into three historically identifiable periods: seven "weeks" of the exile, sixty two "weeks" of the postexilic rule of the "anointed ruler(s)"[8], and one final "week" of the worst tribulation and

[7] J.J. Collins, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Fortress: Minneapolis 1993, 352.

[8] It is tempting to apply a kind of "Groningen hypothesis" to Dan 9:25-26 and to interpret the intriguing title נגיד משיח (changed in 9:26 to משיח) in terms of a whole line of postex-

desolation, including cessation of sacrificial worship in the Temple for "half of the week", which immediately preceded eternal restoration of righteousness and holiness in Israel (Dan 9:25-27). This seemingly purely artificial subdivision has some chronological merit. Danielic calculation of the length of the Babylonian exile to 49 and not 70 years (as in Jeremiah) corresponds well to historical data (48 years: 586-538 B.C.). The author's main aim in individuating the first seven "weeks" as the time of exile was nevertheless primarily theological. Similarly to the author of Jubilees, he wanted to apply the sacred jubilee chronology taken from Lev 25:8-12 to the series of historical events, even if he had to force somehow the real chronology to fit the theological scheme.

The impact of Danielic ideas can be seen in an important Aramaic work called traditionally Animal Apocalypse or Animal Vision (1 En 85-90; cf. fragments of the original text found in 4Q204-207). In its allegorical description of the exilic and postexilic sufferings of Israel the author of this document uses the heptadic scheme of 70 units of time as the length of the period of tribulation (cf. Dan 9:24). He also divides this epoch, but in his case into four shorter periods, according to another traditional literary motif of four oppressive kingdoms, perceived in Israel as dominating the Chosen People up to its final liberation (cf. Dan 2:31-45; 7:17-27; 4Q243 [Ps.-Daniel a] 16,1; 4Q552 [Four Kingdoms a] 2ii; 4Q553 [Four Kingdoms b] 6ii; 4Q554 [New Jerusalem a?] 3iii?).

The exilic and postexilic epoch is presented in the Animal Apocalypse as the period in which seventy evil "shepherds" exercise authority over Israel (1 En 89:59 – 90:19). Many scholars interpret these shepherds as angelic beings appointed by God to punish Israel for her transgressions. Notwithstanding all arguments in favour of this hypothesis[9], the original meaning of this metaphor as denoting negligent leaders of Israel (cf. Ezek 34:2-16; Zech 11:4-17)[10], and active involvement of the figures of "shepherds" in the course of narrated events, at the same plane as undoubtedly human agents (e.g. 1 En 90:13. 17-19), casts doubt on this interpretation. The fact that the whole group of "shepherds" is described as finally judged after the fallen angelic "watchers" and before the wicked ones of Israel (1 En 90:20-27) suggests that their nature or role placed them somewhere between humans and angels[11].

---

ilic rulers (administrators and high priests), commonly accepted as legitimate and chosen by God, up to the death of Onias III and exiling of Onias IV ca. 170 B.C.

[9] See e.g. the arguments summarized by P. Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse of I Enoch* (SBL.EJIL 4), Scholars: Atlanta, GA 1993, 54.

[10] See G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch*, 391.

[11] Cf. a somewhat similar scheme of a tripartite universal judgment in the Apocalypse of Weeks (4Q212 1iv 15-24 [1 En 91:12-16]), where however the wicked ones in Israel are condemned at the first stage: before the Gentiles and the fallen angels.

It may be therefrom inferred that the "shepherds" in the Animal Apocalypse denoted Judean high priests, since in sacerdotal ideology high priests were praised as elevated above simple humans and having some, although obviously limited, share in angelic ministry and glory (cf. e.g. Sir 45:6-17; 50:5-21; 4Q400 [ShirShab] 1i 2 – 1ii 21; 2,6-7; 4Q541 [Aaronic Text A] 9i 1-5; 4Q545 [Vision of Amram C] 1i 11). A similar idea of Judean leadership constituted in the exilic and postexilic period unusually by priests instead of kings seems to be present also in the above mentioned Pesher on the Apocalypse of Weeks (postexilic "sons of Levi": 4Q247 5) and in Apocryphon of Jeremiah D ("I will delivered them into the hand of the sons of Aaron": 4Q390 1,2; see below).

It is widely recognized that the four periods into which the epoch of seventy shepherds in the Animal Apocalypse seems to be divided (12 + 23 + 23 + 12 shepherds)[12] denote, according to the literary scheme of four kingdoms, the sequence of rules of Babylonians, Persians, Macedonians with Ptolemies, and finally Seleucids over Judea[13]. The last period (1 En 90:6-19) for obvious reasons differs significantly from the others. Its long descriptions begins with arousal of "lambs" among "sheep" (Israelites) up to then totally passive (1 En 90:6-8). These "lambs" that begin to open their eyes and see, most probably denote a group of prophetic visionaries, who however did not succeed to win greater support among the Jews (cf. 1 En 90:7). Their leader was taken captive and many of them were brutally killed (1 En 90:7-8). It is tempting to detect here allusions to the "taking away of the unique Teacher" (CD 19,35; 20,14) and to the slaughter of the leaders of the Hasidim by the Seleucids (1 Macc 7:12-17)[14].

The most important stage of Israel's restoration came, however, with the arousal of "rams" with "horns" growing on their heads, from among the "lambs" (1 En 90:9a. 10-11). The metaphor of rams denoted in the earlier parts of the Animal Apocalypse exclusively three kings of the unified Israel: Saul, David, and Solomon (1 En 89:42-49). The image of rams with horns

[12] Cf. the use of numbers: 12, 37 [commonly emended to 35], 23, 58, 12 given in 1 En 89:73; 90:1. 5a. 5b. 17. They are most probably to be understood as elements of a symmetric scheme: 12 + 23 + 23 + 12 = 70. Cf. also the double "and behold" (89:72b; 90:6), which introduces the second and fourth elements that bring signs of hope for the Jews.

[13] P. Tıller, *Animal Apocalypse*, 55, 345-348.

[14] The identification of the "seized one" as Onias III (F. Martin, *Le Livre d'Hénoch*, Letzouzey et Ané: Paris 1906, 225-226) is highly improbable since he belonged to the high priestly dynasty rejected by the Hasmoneans, but evidently still challenging from Egypt the Hasmonean claims to high priesthood (cf. 1 En 90,14). The hypothesis of Jonathan Maccabeus as the seized "lamb" (A. Dillmann, *Das Buch Henoch*, Vogel: Leipzig 1853, 277) is also not plausible since he belonged to the Hasmonean dynasty (the "rams"), and because was eventually killed by the Seleucids not long after his capture.

is therefore very powerful. It clearly points out to royal claims of the new leaders, hoping to be rulers of a new Davidic-like empire covering in its first stage the whole Israel (including Samaria) and later the whole world (cf. 1 En 90:18-36)[15].

It seems that this dynastic vision was not espoused by all the Jewish nationalists, what caused a split between the militant Hasmoneans (the "rams") and the group of prophetic visionaries: probably Hasidim and/or "Damascus covenanters" (the "lambs") awaiting other legitimate leadership in Israel (cf. 1 Macc 7:13; CD 7,16-21; 19,10-11; 20,1. 14)[16].

One of the causes of the breach may be hinted at in 1 En 90:9b-13. This fragment of the work depicts one of the "rams" as taking over leadership after the death of some of his fellows (probably Judas, Jonathan, and maybe also Simon?)[17], and as assuming individual royal authority over the up-to-then broad, liberatory, nationalistic movement (1 En 90:11; cf. 1 Macc 2:65; 13:33-42; 14:27-49).

The allusions to the historical events taking place during the rule of this would-be king: his assumption of power after the death of his fellows (1 En 90:9), wide recognition of his authority by the nationalists but not by all the Jews (1 En 90:10-11), constant activity of the deposed dynasty in the exile (1 En 90:13a; cf. *Ant.* 13,354?), urgent need of God's help in a decisive battle against the external enemies (1 En 90:13b-16; cf. *Ant.* 13,282), but also reasonable hope for their final expulsion (1 En 90:19) – all these allusions hint at the period of either Simon (143-135 B.C.) or early John Hyrcanus (ca. 135-130 B.C.) as the time of composition of the work[18]. On balance, we lean towards the latter proposal as more realistic from the historical-political point of view (cf. 1 Macc 16:1-22; *Ant.* 13,236-249).

If this reconstruction of the circumstances of writing the Animal Apocalypse is accepted, the artificial, symmetric scheme of the duration of the four foreign dominions over Judea (12 + 23 + 23 + 12 "shepherds") comes closer also to historical data. If the period of the rule of each "shepherd" had

[15] It has to be noted that the Animal Apocalypse makes no mention of the kings of Judah and Israel between Solomon and the Hasmonean "rams". The reason for this symbolical vacuum is obviously ideological.

[16] The hypothesis of Hasidim presenting themselves in the Animal Apocalypse as "accepting wholeheartedly the military leadership of Judas Maccabeus" (P. Tiller, *Animal Apocalypse*, 126) is far from historical-political realism.

[17] The identification of the one special "ram" with Judas Maccabeus (cf. e.g. F. Martin, *Hénoch*, 227; P. Tiller, *Animal Apocalypse*, 62-63) depends too much on the "foundational" narrative of 1-2 Macc. The Animal Apocalypse understandably puts more weight on the contemporary than on the historical rulers of the Hasmonean state.

[18] For the latter proposal see A. Dillmann, *Henoch*, 278.

for the author of the work a constant chronological value of seven years[19], then the period of utterly corrupted Judean monarchy and of the Babylonian exile would be dated to ca. 620-536 B.C.[20], the Persian period to ca. 536-375 B.C., the Macedonian and Ptolemaic rule to ca. 375-214 B.C., and the Seleucid rule to ca. 214-130 B.C. These dates are obviously far from historical exactness, but nevertheless at least the first and the last period (620-536 B.C.; 214-130 B.C.) is dated with some recognizable correspondence to the real historical chronology.

3. Halakhic conflicts towards the end of the period of 490 years of iniquity

The Danielic calculation of seventy "weeks" as the length of the time of desolation gave rise to further speculations as to its exact chronological meaning. If the seventy "weeks" are taken in the strict temporal sense, they denote a period of 70*7 = 490 years. This number may be expressed also in another sacred, heptadic calculation: as ten jubilees (490 = 10*49 years). It seems that the latter type of calculation became popular especially in the post-Maccabean period, in the wake of rising interest in expressing chronology of events in sacred, Jewish terms of Lev 25:1-12 (cf. e.g. Jub chronology *jubilaeo mundi*), instead of Hellenistic, purely Gentile chronologies: of the era of Seleucids (cf. e.g. 1-2 Macc) or of the Greek Olympiads (cf. e.g. Ant. 13,236).

All three types of calculation (70*7, 10*49, 490 years) seem to be applied together in the Hebrew document preserved among the Dead Sea Scrolls in five copies (4Q385a, 4Q387, 4Q388a, 4Q389, 4Q387a) and entitled by its official publisher Devorah Dimant "Apocryphon of Jeremiah C"[21]. This pseudo-

[19] The scheme of 70 "shepherds" has to be understood in terms of some chronology. The number 70 certainly does not correspond to the number of high priests governing Judea in the exilic and postexilic period. There were probably no more than eight high priests in Judea in the whole Persian period (cf. L.L. Grabbe, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, vol. 1, Yehud: *A History of the Persian Province of Judah* (LSTS [JSP.SS] 47), T&T Clark: London–New York 2004, 230-4). The number of high priests from the exile to the rise of the Hasmonean dynasty might not have exceeded sixteen: J. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas*. High Priests after the Exile, Fortress: Minneapolis–Van Gorcum: Assen 2004, 491. According to the list of high priests (?) 4Q245 [Ps.-Daniel C] 5-10, John Hyrcanus was probably the 34th high priest counting from Levi.

[20] Note the adequacy of especially the latter date.

[21] D. Dimant, *Qumran Cave 4.XXI: Parabiblical Texts*, Part 4: *Pseudo-Prophetic Texts* (DJD 30), Clarendon Press: Oxford 2001, 91-260. For the editor's most recent commentary on

prophetic work describes the exilic and postexilic period of history of Judea from a general Deuteronomistic perspective as a time of recurring guilt and punishment, resulting in constant desolation of the land (cf. e.g. 4Q389 6,1; 4Q387 2ii 9-12; 4Q389 8ii 5-7; 4Q387 2iii 3-5).

The series of events following the Babylonian exile, alluded to in Apocryphon of Jeremiah C, seems to include: the first completion and redemption of Jewish guilt followed by the return of the exiles (4Q389 8ii 5-6), arousal of a blasphemous king of the nations setting apart Israel from the People (?) (probably Alexander the Great – 4Q389 8ii 9-10), conquest of Egypt (4Q388a 7ii 4-5), the dominion of "angels of Mastemot" (probably various Hellenistic governors) over Israel (4Q387 2iii 4), apostasy of Jerusalem high priests (probably the Oniad dynasty – 4Q387 2iii 6), the kingly rule of "three": probably Ptolemies, Seleucids, and Lagids (4Q388a 7ii 8); and later also[22]: the rule of three apostate high priests "serving foreign things" (probably Jason, Menelaus and Alcimus – 4Q387 3,4.6), the arousal of faithful Maccabean priests in place of their unworthy predecessors (4Q387 3,5), fierce halakhic controversies among the Jews (4Q387 3,7-9), and hope for final annexation of Samaria, expulsion of the Hellenists, and restoration of faithful Israel in its ideal borders up to Lebanon (4Q385a 16a_b 2-8)[23]. These allusions (especially to the beginning of fierce halakhic controversies among the Jews) may point to the end of the rule of high priest Jonathan or beginning of that of Simon (ca. 150-140 B.C.)[24] as the time of the composition of the work.

The end of the period of iniquity is predicted in Apocryphon of Jeremiah C to come after the completion of 490 years of desolation[25]. This idea is expressed in distinctly Jewish heptadic terminology: a certain number (seventy?) of sabbaths of years (4Q388a 4,2), ten jubilees of years (4Q387 2ii 3-4), seventy units ("weeks"?) of time (?) (4Q385a 11i 3-4), and seven hundred or maybe four hundred and a certain number (ninety?) of years (4Q385a 12,2)[26]. It is however evident from the content of the work that the

this work, see: D. Dimant, *L'Apocryphe de Jérémie C de Qumrân*, RHPR 85 (2005), 497-515. On the document 4Q390, see below.

[22] The connection of the following texts with the main fragment is not witnessed in the manuscripts. The placing of these texts in the reconstructed apocryphon is therefore only hypothetical.

[23] Cf. D. Dimant, *Qumran Cave 4.XXI* (DJD 30), 100.

[24] Josephus sets the arousal of the three famous "factions" among the Jews under the rule of Jonathan: *Ant.* 13,171-173. But the allusion to arousal of faithful Maccabean priests in place of their unworthy predecessors (4Q387 3,5) would point rather to the rule of Simon.

[25] Apocryphon of Jeremiah C is probably the first work in which, by means of combining different kinds of heptadic calculations, the Danielic half-symbolical period of 70 "weeks" became treated as lasting exactly 70*7 = 10*49 = 490 years.

[26] The restoration ת ותשעים מאו]רבע א[(... f]our hundr[ed and ninety]) instead of שבע[ת מאו] (...]seven hundr[ed]...) may be proposed in 4Q385a 12,2. The restoration of the traces

completion of 490 years of iniquity is, from the point of view of the author, yet to be expected.

A similar description of the exilic and postexilic period of guilt and desolation may be found in another pseudo-prophetic work: 4Q390, which due to its similarities to the above discussed document, but on the other hand due to its account of events being parallel to that of Apocryphon of Jeremiah C, may be entitled Apocryphon of Jeremiah D[27]. According to this document, the whole epoch of desolation had to last, like in the parallel account of Apocryphon of Jeremiah C (4Q387 2ii 3-4; 4Q385a 11i 3-4 [?]; 4Q385a 12,2 [?]; cf. Dan 9:24), seventy weeks of years (שבעים שנה [שבעים] – 4Q390 1,2)[28], that is 490 years. During this time Israel had to be governed not as normally: by kings, but exceptionally: by priests ("in the hand of the sons of Aaron" – 4Q390 1,2; cf. "the sons of Levi" in 4Q247 5 and the probably priestly "shepherds" in 1 En 89:59 – 90:19).

The author of Apocryphon of Jeremiah D used the sacred heptadic chronology to calculate not only the end, but also the internal division of the exilic and postexilic epoch of desolation into distinct, shorter periods (cf. Dan 9:25-27). He placed the first, postexilic outburst of violations of the covenant "in the seventh jubilee in reference to the devastation of the land" (4Q390 1,7-8), that is, if the time of desolation is counted from 586 B.C. – in the period from 292 B.C. onwards[29]. Israel came in that time under the rule of "angels of Mastemot" or "envoys of enmities" (4Q390 1,11), who probably metaphorically denote various Hellenistic governors and Hellenized aristocracy in Judea after the conquest of Judea by the Macedonians and later by Ptolemies ca. 302 B.C. (cf. 4Q387 [ApJer C] 2iii 4).

Another part of the account of ApJer D (not necessarily directly connected to the former) begins with the seven years of destruction of Jerusa-

---

of the first barely visible letter in the first numeral as belonging to *šin* is by no means certain – see PAM 41.503 in the official edition of the manuscript: D. Dimant, *Qumran Cave 4.XXI* (DJD 30), Plate V.

[27] For this proposal and a thorough discussion on 4Q390 see B. Adamczewski, "Chronological Calculations and Messianic Expectations in Apocryphon of Jeremiah D (4Q390)," *The Qumran Chronicle* vol. 14, No. 3/4 [December 2006], 127-142 [here: 141-2].

[28] For this restoration of the textual lacuna in 4Q390 1,2 see B. Adamczewski, "Calculations," 131. For the numeral-noun word order used by counting "weeks of years" cf. Dan 10:2 (שלשה שבעים שנה – "three jubilees of years").

[29] See e.g. D. Dimant, *Qumran Cave 4.XXI* (DJD 30), 115; Ch. Berner, *Jahre,* 413; C. Werman, *Epochs and End-Time: The 490-Year Scheme in Second Temple Literature*, *DSD* 13 (2006) 229-255 [here: 247]. For a proposal of counting seven jubilees not from 586 B.C. but from 516 B.C. see H. Eshel, *4Q390, the 490-Year Prophecy, and the Calendrical History of the Second Temple Period*, in: *Enoch and Qumran Origins*, 107, who however in the note 12 (*ibidem*) admits that "the statement »in the seventh jubilee after the destruction of the land« (col. 1:7-8) appears to include the 70 years of the Babylonian exile in the 343-year period". For that proposal see also my earlier publication: B. Adamczewski, *Calculations*, 133.

lem under "the rule of Belial" (probably of Antiochus IV Epiphanes: 175-164 B.C.). These events take place "during that jubilee" (4Q390 2i 4), presumably meaning the ninth jubilee after the exile (if counted accurately: 194-145 B.C.), and described as a jubilee of constant violation of the commandments of the Law (4Q390 2i 4-5). Another heptadic calculation is used in a prediction of a period of fierce halakhic controversies (cf. 4Q387 [ApJer C] 3,7-9) that would last 70 years, counted not from a beginning of a new jubilee but from the act of (the worst?) violation of the covenant (4Q390 2i 6). In the chronological scheme of Apocryphon of Jeremiah D these 70 years of quarrels constitute probably the last period (if counted accurately: 166-96 B.C.) of the epoch of 490 years of iniquity (586-96 B.C.). This last period (and so also the whole epoch) is evidently not yet concluded in the author's time (cf. 4Q390 2i 6: "and they will begin to quarrel...").

It may be presumed that Apocryphon of Jeremiah D was also written at the end of the rule of Jonathan or at the beginning of that of Simon, probably already in the last, "tenth" jubilee (so ca. 145-140 B.C.). This period was characterized among others by the arousal of the three competing "factions" among the Jews (Ant. 13,171-173) and by the still continuing activity of Hellenizers (alluded to again as "the angels of Mastemot" in 4Q390 2i 6-7; cf. also 4Q390 2i 9-11)[30]. The epoch of iniquity, desolation, and priestly government over Israel, presented in the heptadic scheme of Apocryphon of Jeremiah D as having to last for 490 = 343 (+ 70) + 7 + 70 years[31], was at that time still hoped for to be completed[32].

4. Royal announcement of the first jubilee of a new era of freedom and peace

The calculation of time in sacred Jewish chronology based on recurring jubilees (cf. Lev 25:8-12), which became popular in priestly circles in the post-Maccabean period (cf. Jub), led to various speculations about an extraordinary, special jubilee year that, according to the significance of a ju-

[30] There is no reason to interpret the priests mentioned in 4Q390 2i 10 as Hasmoneans, cf. e.g. C. Werman, *Epochs*, 248-249. The priests in question seem to be direct followers of the previously mentioned "angels of Mastemot" (4Q390 2i 7) that most probably denoted Hellenizers active in Israel from the time of the Macedonians onwards (cf. 4Q390 1,11; 4Q387 2iii 4) at least until the beginning of the nationalist cultural campaign of John Hyrcanus in 129 B.C.

[31] Cf. C. Werman, *Epochs*, 253.

[32] The recent proposal of H. Eshel, *4Q390*, 107 (referring to a suggestion given to him by Albert Baumgarten) for interpreting 4Q390 as written after the completion of the 490 years by enemies of Alexander Jannaeus lacks solid textual basis.

bilee year in Lev 25:8-17, would mark a beginning of a new era of redemption, return to the homeland, freedom, righteousness, and blessing for the whole Israel. The first attempts to discern such a special jubilee year may be seen in *Jub* 50,4 presenting the entry to Canaan as occurring occur after the completion of fifty jubilees of the history of humanity, and in 4Q387 [ApJer C] 2ii 3-4, predicting that the epoch of desolation of Judea would end with the completion of ten jubilees of years.

The latter calculation of the beginning of a new era of righteousness after ten jubilees of years of iniquity has been theologically and ideologically reworked in a document traditionally called Melchizedek (11Q13). This work is a multi-level pesher (cf. 11Q13 2,4. 12. 17. 20) on the jubilee-year legislation Lev 25:8-17 explained in light of Isaian prophecies Is 52:7; 61:1-4 and of other, secondary texts, especially taken from the Psalms. The document predicts a special, eschatological "Melchizedek's year of favour" (11Q13 2,9), which would mean return of the dispersed (11Q13 2,6), freedom and forgiveness for their iniquities (11Q13 2,6), atonement for the sins of the sons of light (11Q13 2,8), God's judgment upon the wicked, exercised by "the righteous king" Melchizedek (11Q13 2,11-13), peace and salvation for Zion (11Q13 2,15-16), and final reconstruction of the walls of Judah and Jerusalem (11Q13 3,9-10 [+ 7,3-4]).

The calculation of the beginning and of the end of this eschatological jubilee is presented in 11Q13 2,6-7: "And this [wil]l [happen] in the first week of the jubilee (that occurs) after [the] ni[ne] jubilees. And the D[ay of Atone]ment i[s] the e[nd of] the tenth [ju]bilee."[33] Several scholars assume that the text proclaims the special jubilee as beginning after nine jubilees of guilt and exile, and ending on the Day of Atonement at the end of the tenth jubilee[34]. This interpretation is quite problematic, however, for several reasons. First, it is difficult to reconcile the idea of only nine jubilees of guilt and exile with the long tradition of calculating this epoch as lasting ten jubilees. Second, in Lev 25:8-10 the jubilee year occurs after the completion of the full number of seven heptads and not at the end of them. Third, in Lev 25:9 the Day of Atonement begins and not ends the jubilee year. Fourth, it is hard to assume that God's act of redemption, forgiveness, and liberation would be extended to the span of a whole jubilee (49 years).

The very mutilated text of 11Q13 2,7 may be however restored also in another way. According to the note of the editors, the "four tiny strokes are probably the tip of the head of *taw* and the uppermost ends of the three arms of *šin*. The interpretation of the dark stroke at the edge of the frag-

[33] F. García Martínez, E.J.C. Tighelaar, A.S. van der Woude, *Qumran Cave 11. 11Q2-18, 11Q20-31* (DJD 23), Clarendon: Oxford 1998, 229.

[34] Cf. e.g. J.T. Milik, *Milkî-ṣedeq et Milkî-reša' dans les anciens écrits juifs et chrétiens*, JJS 23 (1972), 95-144 [here: 104].

ment as part of *'ayin* is questionable."[35] However, the first of the "four tiny strokes" may be in reality "the tip of the head" not only of *taw*, but also (and even preferably, taking into consideration the form of the letter) of *'ayin*. The second letter of the word seems to be indeed *šin*. The "dark stroke" that remained of the third letter may be the right part of *'ayin*, as suggested by the editors, but also of *roš*. The barely visible word, restored by the official editors of the document as תש[עה ("ni[ne]") may be therefore read also as עש[רה ("te[n]"). Another proposal, that would also make good sense in the context and would account for the presence of the "dark stroke" as a head of the third letter, would be הש[לם ("being completed")[36].

If the above proposed restoration is accepted, the content of 11Q13 corresponds much better to the concept of a jubilee year (cf. Lev 25:8-17). The extraordinary jubilee year, called "Melchizedek's year of favour" (11Q13 2,9), is announced after the completion of ten jubilees (490 years) of guilt and exile (11Q13 2,7a; cf. 4Q387 2ii 3-4). It is introduced by the Day of Atonement, ending up the tenth jubilee of guilt with a liturgical act of blowing the trumpets and of redemption and forgiveness for the "men of the lot of Melchizedek" (11Q13 2,7b-8. 25; cf. Lev 25:9). This extraordinary jubilee year is then probably prolonged to last a "week" of seven years (11Q13 2,7a; cf. 3,17?).

Although this special jubilee, treated as predicted by the Law, the prophets, and the Psalms, occurs "at the end of the days" (11Q13 2,4), it does not end the human history. As it may be inferred from 11Q13 2,7 "Melchizedek's year of favour" is understood as a beginning of the first jubilee – presumably, in line with the bulk of prophetic and pseudo-prophetic tradition, of an eschatological era of freedom, righteousness, peace, and blessing (cf. 11Q13 3,13-18?).

This new era, beginning with its first "week" and first jubilee period (11Q13 2i 7) is described in terms of royal ideology as a time of the rule of Melchizedek ("the righteous king")[37], who is God's agent[38] in bringing back

---

[35] F. García Martínez, E.J.C. Tighelaar, A.S. van der Woude, *Qumran Cave 11* (DJD 23), 227.

[36] For this, cf. וכהשלם ("and when will be completed") in 4Q385a [ApJer C] 11i 3, used evidently also in the context of counting jubilees or seventy others units of time (4Q385a 11i 4). The text of 11Q13 2,7a would then be translated: "in the first week of the jubilee (that occurs) after [the(se)] jubilees will be compl[eted]".

[37] In line with some Judaic priestly texts the name Melchizedek may be understood as "the king of righteousness", as opposed to an angelic "king of evil" Melchi-Resha': 4Q280 [Blessing] 2,2; 4Q544 [Amram] 2,13; 4Q401 [ShirShab] 11,3 (?); 22,3 (?); 11Q17 [ShirShab] 2,7 (?). Cf. F. Manzi, *Melchisedek e l'angelologia nell'epistola agli Ebrei e a Qumran* (AnBib 136), PIB: Roma 1997, 51-53; F. García Martínez, *Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumran*, "Biblica" 81 (2000), 70-80 [here: 74-75].

[38] For a proposal of identifying Melchizedek with God "the King of Righteousness" see F. Manzi, *Melchisedek*, 71-96. But in 11Q13 2i 13. 23-25 Melchizedek, carrying out God's judgments, seems to be distinct from God himself.

the exiles (11Q13 2,6), in performing just judgment and freeing the people from the evil (11Q13 2,13. 25), and in inaugurating a new righteous kingdom (11Q13 2,23-25)[39]. The text conveys therefore an image of an eschatological, powerful, and appointed by God king of Israel, understood as the fulfillment of prophecies: the ruler anointed with the Spirit to proclaim and carry out good news of salvation (11Q13 2,16-18; cf. Is 61:1; Dan 9:25)[40].

The date of composition of this intriguing text is probably relatively late. Royal ideology developed to the extremes, with no soteriological place for high priesthood; no mention of an imminent liberating war, but only of liberating and gathering of the dispersed exiles; presumed presence of only one copy of the work among the Dead Sea Scrolls; internal dating of the seven-years-long jubilee year, announced in the work, for presumably 96-89 B.C.[41] – all these facts point to the rule of Alexander Jannaeus as the time of the composition of 11Q13[42].

"Melchizedek" most probably expresses therefore ideology of this would-be Messianic monarch, who as the first in the postexilic Israel minted coins with clearly royal self-designation: "king Jehonathan". His court ideologists presumably reworked earlier priestly speculations over a supernatural "king of righteousness" and applied them to the new priestly "king of Salem"

[39] There is no mention of any Melchizedek's cultic role in God's making atonement for sins of Israel in 11Q13 2,8 *pace* e.g. P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša*ʿ (CBQ.MS 10), CBQ: Washington 1981, 57-8; É. Puech, *La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle?* Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien (ÉtBib.NS 22), Gabalda: Paris 1993, 551. The suffixed pronoun 3. sing. masc. in the phrase וב רפכל refers to the previously mentioned day of atonement ("to atone in it" – 11Q13 2,7b) and not to the later introduced Melchizedek ("to atone by him... Melchizedek" – 11Q13 2,8).

[40] There is no reason to limit the broad scope of this powerful image, as many scholars do, to a figure of only an angelic being, a high priest, an eschatological prophet, or *Moses redivivus*. Notwithstanding possible affinities of 11Q13 to texts dealing with an angelic Melchi-Resha' (4Q280 2,2; 4Q544 2,13), the characterization of Melchizedek in 11Q13 is clearly royal, and linked with the idea of fulfillment of prophecies of final salvation of Israel by means of this figure as far as possible. Neither archangel Michael nor Moses was for example supposed to rebuild the walls of Judah and Jerusalem (11Q13 3,9-10 [+ 7,3]). Cf. the reservations (although not sufficient) of L. Monti, *Una comunità alla fine della storia*. Messia e messianismo a Qumran (StBib 149), Paideia: Brescia 2006, 123-125.

[41] For the exactness of ancient dating the end of the period of 490 years after the exile for ca. 96 B.C. cf. Josephus's information contained in *Ant.* 13,301 that Judean monarchy was restored 481 years and 3 months after the Babylonian exile. Josephus or his source most probably confused here the beginning of the exile with its end (changing thereby the internal logic of the calculation of the length of *interregnum*). Nevertheless, the number itself corresponds to historical data. The restoration of monarchy took place, according to the most recent dating, in 105-104 B.C., so indeed 481 years after the destruction of Jerusalem in 586 B.C.

[42] For the ideology of this period cf. also 4QMMT C 16-26, written presumably ca. 104--96 B.C., with its similar to 11Q13 allusions to a virtuous Davidic-type king ruling at "the end of the days". Cf. B. Adamczewski, *Calculations*, 140-141.

(Gen 14:18), who wanted to present himself as the awaited from centuries, eschatological Messiah-Saviour of Jerusalem and of the whole Israel.

Conclusion – the Dead Sea Scrolls and the Hasmonean ideology

Various types of heptadic calculations of the end of era of iniquity, contained in the Dead Sea Scrolls, betray detectable relationships to evolving Hasmonean ideology. The visions of Daniel reflect ideas of early Jewish nationalists and provide a starting point for further temporal calculations based on the sacred, distinctly Jewish, heptadic chronology.

The documents written probably under the rule of Jonathan, before broader recognition of his high priestly authority (Apocrypha of Jeremiah C and D), allude to the Maccabees as replacing the former Oniad dynasty that failed to prevent Israel from widespread Hellenization and from abandonment of her covenantal obligations. Both works give also witness to the beginning of fierce halakhic disputes among the nationalist Jews and probably also with the Maccabees, eventually leading to the rejection of the authority of this militant, striving for power group by a faction of Hasidim (and of) the covenant-enacting followers of "the unique Teacher" (cf. CD 20).

The works composed probably during the rule of Simon or early John Hyrcanus (Apocalypse of Weeks, Animal Apocalypse, cf. Pesher on the Apocalypse of Weeks) contain easily recognizable allusions to the evolving Hasmonean ideology of a new epoch of royal rule, bringing freedom, righteousness, and the hope for Israel's final restoration and rule over the whole world.

The document called traditionally Melchizedek, written probably under the rule of Alexander Jannaeus, presents the king as a figure fulfilling in him the old prophecies of salvation for Israel. The "righteous king" ruling in Jerusalem announces and carries out in God's name the long-awaited jubilee of God's favour and Israel's redemption and restoration. Jannaeus' rule is presented here as a beginning of a totally new, eschatological era in the history of Israel.

The analysis of these various documents, preserved in the Dead Sea Scrolls, shows that at least many of them do not contain any anti-Hasmonean bias, which was assumed to be one of the characteristic features of all the so-called Qumran writings. The authors of the analyzed documents were certainly not sectarians, but rather represented views more or less linked to the evolving, probably widely propagated in Judea ideology of the Hasmoneans. The above presented analysis casts further doubt on the understanding of the Dead Sea Scrolls in terms of a coherent, "sectarian", "Qumranian" body of

texts. On the other hand, it helps to understand the rich theological-political background of the Messianic-eschatological proclamation and activity of Jesus Christ.

„Dziesięć jubileuszy lat". Heptadyczne kalkulacje końca epoki niegodziwości a ewoluująca ideologia Hasmoneuszy

Streszczenie

Powstanie państwa hasmonejskiego spowodowało odrodzenie nadziei na ostateczny koniec zewnętrznego ucisku i wewnętrznej nieprawości w Izraelu. Pisma znad Morza Martwego zawierają wiele metod kalkulacji końca owej epoki niegodziwości. Wyliczenia przedstawione w Księdze Daniela, Apokalipsie Tygodni, Apokalipsie Zwierząt, Peszerze na Apokalipsę Tygodni, Apokryfach Jeremiasza C i D oraz utworze o Melchizedeku są, generalnie rzecz biorąc, oparte na siódemkowym systemie liczenia 7, 49, 70 bądź 490 lat. Szczegółowe metody tworzenia względnych chronologii znacznie różnią się jednak w poszczególnych pismach. Pomimo to dające się wykryć odniesienia do wydarzeń historycznych sugerują, iż większość z tych utworów wspiera hasmonejską ideologię nowej epoki, mającej się rozpocząć wraz z dojściem do władzy Jonatana, Szymona bądź Aleksandra Janneusza. Domniemane ogólne antyhasmonejskie nastawienie tak zwanych pism qumrańskich jest zatem prawdopodobnie naukowym nieporozumieniem.

Piotr Muchowski
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

Formy literackie w piśmiennictwie qumrańskim: problem klasyfikacji

Jednymi z najważniejszych problematycznych zagadnień w badaniach literatury qumrańskiej są kwestie definicji formy literackiej poszczególnych utworów oraz klasyfikacji rękopisów pod względem formy literackiej. Są to zagadnienia, które wydają się szczególnie ważne dzisiaj, kiedy rękopisy są już prawie w pełni opublikowane i kiedy pojawiają się nowe kompletne wydania całości tekstów. Bodźcem do wypowiedzenia się w tej kwestii było dla mnie wydanie rękopisów pod redakcją Parry i Tova[1], w którym wprowadzono nowy, dość szczegółowy system klasyfikacji. Z drugiej strony, ponieważ sam zajmuję się edycją i opisem literatury qumrańskiej, wiem, jak bardzo istotne w praktycznym wymiarze są to zagadnienia.

Przez termin „forma literacka" rozumiem przy tym wzorzec utworu. Posługuję się najczęściej tym terminem ze względu na specyfikę literatury qumrańskiej i brak precyzyjnej wiedzy na temat gatunków literackich w literaturze hebrajskiej w Judei okresu pobiblijnego. Sądzę, że termin ten lepiej pasuje do stanu piśmiennictwa znad Morza Martwego, charakteryzującego się wyjątkowością wielu utworów.

W odniesieniu do pierwszego zagadnienia należy stwierdzić, że jednym z największych wyzwań związanych z opracowaniem i edycją rękopisów z Qumran była zawsze identyfikacja ich tekstów pod względem literackim. Wynika to z kilku czynników: przede wszystkim ze złego bądź niewielkiego stanu zachowania większości manuskryptów, nadto z niejednolitego charakteru literackiego niektórych utworów (mieszania gatunków) oraz pewnej nietypowości utworów, brakiem wyraźnych dystynktywnych cech określonego gatunku oraz ich ideologiczną funkcją.

Większość *sigla* i nazw tekstów w systemie oznaczeń opracowanym przez zespół R. de Vauxa nie zawiera informacji na temat gatunku literackiego czy formy literackiej. W przypadku większości zwojów, a zwłaszcza zwojów niewielkich, na których zachowały się małe ilości tekstu, oznaczenia te często mają charakter opisowy, odnoszący się do treści, i pochodzą od ja-

[1] D.W. Parry, E.Tov (ed.), *The Dead Sea Scrolls Reader*, Brill: Leiden–Boston 2004-2005.

kiegoś dystynktywnego elementu treści bądź wątku tematycznego, np. *Work with Place Names* (4Q522). Rękopisy z takimi oznaczeniami stanowią bardzo liczną grupę. Są to rękopisy zawierające teksty, których dokładna identyfikacja pod względem formy literackiej nie jest możliwa lub może być jedynie hipotetyczna. Ich nazwy są często zupełnie przypadkowe. Ich podstawą jest treść, nie zaś sama forma literacka.

W katalogu rękopisów pojawia się kilkanaście rodzajów form literackich. Są to przede wszystkim: peszer, reguła (serech), apokryf, hymn, parafraza, wizja, catena, florilegium (w przypadku tych dwóch ostatnich na późniejszym etapie badań zaproponowano inną identyfikację tekstów pierwotnie określanych właśnie jako florilegium i catena[2]), horoskop, komentarz biblijny, modlitwa, parabola, kalendarz, lista genealogiczna, chronologia, przysłowia, fizjognomia, alegoria. Niektóre z tych terminów opatrzone są przy tym dodatkowymi, zawężającymi, określeniami, jak np. apokryficzne proroctwo (por. 1Q25), apokryf mądrościowy (por. 1Q26).

Te rodzaje form literackich były stosunkowo łatwe do wyróżnienia. Najczęściej pojawiały się w większej liczbie zwojów oraz w większości znane były spoza literatury qumrańskiej. Zwykle widoczne w nich są pewne formalne wykładniki określonego rodzaju utworów, wyrażające się w specyfice języka, pojawianiu się określonej terminologii i charakterystycznych zwrotów językowych, a także strukturze kompozycyjnej. Chyba najlepszym przykładem utworów rozpoznawalnych pod względem formy są peszery, reguły i hymny dziękczynne. Jako cechę charakterystyczną tej grupy utworów qumrańskich – poza cechami literackimi i językowymi – trzeba wskazać ich funkcjonalność. Teksty te pełniły określoną rolę ideologiczną i społeczną, wynikającą z teologii esseńczyków i ich postawy politycznej, społecznej i religijnej.

W przypadku bardzo dużej grupy zwojów oznaczenia szeroko określają cechy gatunkowe tekstu, nie definiując dokładnie odmiany gatunkowej. Mamy do czynienia z określeniami typu tekst hymniczny (por. 1Q37-1Q40), tekst mądrościowy (por. 4Q185), tekst liturgiczny (por. 1Q30, 1Q31), tekst historyczny (por. 4Q183), tekst prawny (por. 2Q25), tekst polemiczny (por. 4Q471), tekst halachiczny czy tekst pseudoepigraficzny (por. 4Q229).

Wiele nazw odnosi się przy tym jedynie do pewnych wybranych cech tekstów, oznaczając ich prozatorski lub poetyckich charakter (por. 4Q458 i 4Q445) albo jedynie język (por. 4Q526, 4Q536). Wynika to oczywiście znowu ze złego stanu zachowania i braku możliwości bliższej identyfikacji tekstu. Bardzo wiele tekstów zostało oznaczonych jako niesklasyfikowane albo niezidentyfikowane.

[2] 4Q174 = Florilegium (obecnie 4QMidrEschat a „4QMidrasz dotyczący czasów ostatecznych a"); 4Q177 = Catena A (obecnie 4QMidrEschat b „4QMidrasz dotyczący czasów ostatecznych b"); 4Q182 = Catena B (obecnie 4QMidrEschat c? „4QMidrasz dotyczący czasów ostatecznych c?").

Co również należy odnotować, w ciągu kilkudziesięciu lat badań nad rękopisami qumrańskimi oznaczenia części rękopisów, wprowadzone przez zespół de Vauxa, nawet kilkakrotnie były zmieniane (jest to szczególnie dobrze widoczne w przypadku tekstów kalendarzowych). W większości przypadków te zmiany były dokonywane od lat dziewięćdziesiątych, gdy rękopisy stały się powszechnie dostępne i gdy powołano nowy zespół wydawniczy, powierzając rękopisy nowym badaczom. Odzwierciedlały one z reguły nowy stan badań i nową wiedzę na temat rękopisów. Jako przykład zmiany w identyfikacji tekstu i interpretacji formy literackiej, odpowiednio oddanych w *sigla*, wskazać można np. *Reworked Pentateuch*. W przypadku niektórych tekstów mamy nadto do czynienia z kontrowersjami w odniesieniu do ich identyfikacji. Są one różnie interpretowane przez różnych badaczy i niekiedy różnie nazywane (por. np. 4QProto-Estera).

W oficjalnych wydaniach rękopisów qumrańskich w serii Discoveries in the Judean Desert (DJD) teksty niebiblijne zostały poklasyfikowane na kilka zasadniczych kategorii. Kryterium klasyfikacji stanowiła przy tym – podobnie jak w przypadku identyfikacji pojedynczych tekstów – poza formą literacką również treść. Zwykle różne teksty klasyfikowane do różnych kategorii literackich i tematycznych były publikowane razem, w tych samych tomach DJD. W późniejszych jednak tomach z rękopisami z IV groty mamy do czynienia z edycjami określonych typów literacko-tematycznych[3].

Wydawcy wyróżniali przy tym następujące klasy tekstów: komentarze, teksty apokaliptyczne, prawne, liturgiczne, narracyjne, profetyczne, sapiencjalne, halachiczne, hymny, apokryfy, modlitwy, lamentacje, psalmy niekanoniczne. W klasyfikacji tej widoczne są niekonsekwencje i generalnie brak spójności całego systemu. Np. w V tomie DJD, przygotowanym przez Allegro, teksty nie zostały w ogóle sklasyfikowane[4].

Dodam tutaj, że te wprowadzone w oficjalnych wydaniach kategorie na ogół były powielane w wydaniach przekładów rękopisów. Należy przy tym jednakże podkreślić, że na wcześniejszym etapie badań znane były głównie większe rękopisy, to one przede wszystkim przekładane były na języki nowożytne i zasadniczo zagadnienie klasyfikacji nie stanowiło problemu. Przykładowo w wydaniu Dupont-Sommera z 1960 r.[5] osobno potraktowane zostały duże rękopisy – reguły i Hymny oraz apokryf ks. Rodzaju – mniejsze teksty

[3] Są to: DJD XI: Poetical and Liturgical Texts; DJD XIII: Parabiblical texts; DJD XIX: Parabiblical texts; DJD XX: Sapiential Texts; DJD XXI: Calendrical Texts; DJD XXII: Parabiblical Texts; DJD XXIX: Poetical and Liturgical texts; DJD XXX: Parabiblical Texts, Pseudo-Prophetic Texts; DJD XXXV: Halakhic Texts.

[4] Zob. J.M. Allegro, *Qumran Cave 4, I, Discoveries in the Judaean Desert V*, Clarendon: Oxford 1968.

[5] Zob. A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Payot: Paris 1960.

zaś sklasyfikowane zostały w kilka zasadniczych grupach: komentarze biblijne (=peszery), apokryfy i pseudoepigrafy, pisma egzegetyczne, apokaliptyczne, liturgiczne i inne.

W stosunkowo niedawnych wydaniach przekładów rękopisów hiszpańsko- i angielskojęzycznym Garcii Martineza[6] i niemieckojęzycznym Maiera[7] rękopisy ułożone zostały według kryterium przypisanych im symboli, bez podziału według kryterium gatunki literackiego i kategorii tematycznych.

Pozwolę sobie odnotować również, że podobnie zostały uporządkowane w mojej polskojęzycznej edycji rękopisów[8], we wprowadzeniu zaś do literatury qumrańskiej mojego autorstwa rękopisy qumrańskie podzielone zostały na osiem grup (razem z tekstami z innych miejsc z Pustyni Judzkiej): teksty prawne, egzegetyczne, liturgiczne i kultowe, dydaktyczne, parabiblijne, kalendarzowe, apokryficzne i dokumentarne[9].

Gdyby spróbować podsumować ten stan rzeczy w zakresie identyfikacji literackiej rękopisów i ich klasyfikacji, to trzeba stwierdzić, że generalnie trudność w tym zakresie przejawia się w dużym zróżnicowaniu form literackich, braku możliwości określenia form dużej liczby rękopisów – zwłaszcza słabo zachowanych, przypadkowością nadanych nazw i dużym stopniem hipotetyczności identyfikacji niektórych z rękopisów. Również pewnym problemem jest podwójne kryterium klasyfikacji – na podstawie formy literackiej i treści – stosowane niekiedy nawet wtedy, gdy forma literacka utworu jest oczywista, oraz możliwości różnej interpretacji rękopisów w tym względzie. Należy przy tym podkreślić, że problem *de facto* dotyczy jedynie części manuskryptów. Np. w przypadków dużych rękopisów o charakterze prawnym mamy do czynienia w olbrzymiej większości z formą reguł i co do takiej identyfikacji istnieje powszechny konsensus. Biorąc pod uwagę dużą liczbę rękopisów qumrańskich, co do których identyfikacji literackiej, ale także tematycznej istnieją niepewność i kontrowersje, konsekwencją tego stanu rzeczy jest brak jednolitego, powszechnie akceptowanego i przejrzystego systemu klasyfikacji.

Wydaje się, że istotę problemu dobrze uwidacznia angielskojęzyczne wydanie rękopisów, z edycją tekstu oryginalnego, w serii „Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translation", redagowanej przez Jamesa Charlesworth a (J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tuebingen, Westminster Knox Press,

[6] F. Garcia-Martinez, *Textos de Qumran*, Editorial Trotta: Madrid 1992; *The Dead Sea Scrolls Translated*, Brill: Leiden 1994.

[7] J. Maier, *Die Qumran Essener: Die Texte vom Toten Meer*, vol. 1-3, Ernst Reinhardt Verlag: München 1995, 1996.

[8] P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, wyd. II poszerzone i poprawione, The Enigma Press: Kraków 2000.

[9] P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, wyd. II poszerzone i poprawione, Wydawnictwo Naukowe UAM: Poznań 2005.

Louisville)[10]. Rękopisy sklasyfikowane zostały tutaj w dziesięć grup zasadniczo na podstawie kryterium formy literackiej oraz kategorii tematycznej, ale *de facto* w dużym stopniu w sposób bardzo umowny. Zastosowano przy tym metodę polegającą na wskazywaniu utworów lub rodzajów utworów charakterystycznych i przypisywaniu do nich innych, o cechach uznanych za podobne. Te grupy to:

1. Reguła Zrzeszenia i dokumenty pokrewne;
2. Dokument Damasceński, Zwój Wojny i dokumenty pokrewne;
3. Fragmenty Dokumentu Damasceńskiego, Niektóre z Nakazów Prawa i dokumenty pokrewne;
4. Liturgia anielska, modlitwy i psalmy;
5. Hymny dziękczynne i dokumenty pokrewne;
6. Targum Hioba, peszery i dokumenty pokrewne;
7. Zwój Świątyni i dokumenty pokrewne;
8. Apokryf Księgi Rodzaju, Nowa Jerozolima i dokumenty pokrewne;
9. Zwój Miedziany, fragmenty greckie i Miscellanea;
10. Biblijne apokryfy i pseudoepigrafy.

W tej koncepcji podziału stworzone zostały *de facto* nowe kategorie klasyfikacji rękopisów. Co wydaje się szczególnie kontrowersyjne, rękopisy określane zwykle jako prawne podzielone zostały aż na cztery grupy (1, 2, 3, 7). Nie do końca oczywiste jest rozbicie rękopisów w tomach 4. i 5. (Liturgia anielska, modlitwy i psalmy oraz Hymny dziękczynne i dokumenty pokrewne) na dwie odrębne grupy. Wydaje się, że tej edycji Charleswortha można zarzucić z jednej strony niepotrzebne mnożenie kategorii, z drugiej odejście od powszechnie wyróżnianych kategorii, co do których nie istnieją kontrowersje i które są akceptowane i stosowane.

Próbą znormalizowania i uporządkowania stanu rzeczy w zakresie klasyfikacji rękopisów jest propozycja przedstawiona przez Tova i współpracowników w 2002 r. w XXXIX tomie DJD[11] i następnie zastosowana praktycznie w uproszczonej i zmodyfikowanej formie w 6-tomowym wydaniu rękopisów qumrańskich *The Dead Sea Scrolls Reader*[12].

Autorzy tej propozycji wysunęli koncepcję podziału rękopisów na 6 kategorii – zależnie od gatunku literackiego i treści (ale także w dużej mierze w sposób umowny).

---

[10] J.H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translation*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, Westminster John Knox Press: Louisville (t. 6b z 2002 r. redagowany wspólnie przez Charleswortha i H.W. Rietza).

[11] E. Tov., M.G. Abegg, A. Lange, U. Mittmann-Richert S.J. Pfann, E.J.C. Tigchelaar, E. Ulrich, B. Webster, *The Text from the Judaean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series*, Discoveries in the Judaean Desert XXXIX, Clarendon: Oxford 2002.

[12] D.W. Parry, E. Tov (ed.), *The Dead Sea Scrolls Reader*, Brill: Leiden–Boston 2004-2005.

Wyróżnili przy tym następujące kategorie:
– Teksty odnoszące się do prawa religijnego,
– Teksty kalendarzowe,
– Teksty poetyckie i liturgiczne,
– Teksty mądrościowe,
– Teksty historyczne i opowieści,
– Teksty apokaliptyczne i eschatologiczne.

W ich obrębie wydzielili bardziej szczegółowe podgrupy. Co należy szczególnie odnotować, w większości z tych kategorii stworzyli podgrupy tekstów niesklasyfikowanych. Tak np. w 6. grupie wyróżnili następujące podgrupy:
– teksty historyczne i opowieści,
– teksty apokaliptyczne,
– teksty eschatologiczne,
– magia i wróżbiarstwo,
– teksty dokumentarne,
– miscellanea,
– manuskrypty niesklasyfikowane z konkretnymi nazwami.

Odnosząc się do tej propozycji, należy – jak sądzę – jako zaletę tej koncepcji podkreślić pewną ekonomię pierwszego poziomu klasyfikacji. Minimalizacja liczby zasadniczych kategorii wydaje się zapewniać większą czytelność całego systemu i dobrze wpływać na jego walor użytkowy. Dodatkowe podgrupy przyczyniają się z kolei do bardziej dokładnego oznaczenia charakteru literackiego i zakresu tematycznego tekstów.

Co również należy wyeksponować, autorzy do ostatniej kategorii włączyli podgrupę rękopisów niesklasyfikowanych z konkretnymi nazwami. Jest to bardzo liczna grupa, do której weszła cała klasa manuskryptów z niewielkim tekstem, którym przypisano nazwę i jednocześnie dokonano ich pewnej – zwykle hipotetycznej – interpretacji na podstawie wyizolowanych i niekoniecznie reprezentatywnych partii zachowanego tekstu. Rozwiązanie takie wydaje się trafne. Klasyfikacja ta chyba rozwiązuje kwestię tych szczególnie problematycznych, wątpliwych pod względem identyfikacji i przypisanych nazw tekstów.

Jeśli chodzi o uwagi krytycze, to w katalogu rękopisów zamieszczonym w DJD XXXIX[13] autorzy, dokonując klasyfikacji, podzielili niektóre teksty na fragmenty, zamieszczając je w różnych kategoriach i podgrupach. Kierowali się przy tym kryterium różnych form literackich. Rozwiązania tego nie zastosowali jednak w wydaniu rękopisów w The Dead Sea Scrolls Reader. Moim zdaniem rozwiązanie takie, polegające na podziale tekstów na fragmenty, wydaje się kontrowersyjne. Przede wszystkim zastosowane zostało jedynie w przypadku niektórych tekstów – a z pewnością podobnych tekstów,

[13] Por. E. Tov i in. *The Text from the Judaean Desert*, s. 122 n.

których poszczególne partie wykazują wyraźne różnice w formie i treści, jest znacznie więcej. Fragmenty te, co też należy podkreślić, stanową integralną część tekstów, do których należą i – jak wydaje się – ich wyszczególnianie w taki sposób powinno zostać ograniczone do opracowań *stricte* literackich. Wydaje się nadto, że rozwiązanie to jest zbyt szczegółowe i pogarsza przejrzystość systemu klasyfikacji.

Nie jestem pewien, czy wyłączenie wyróżnianej dotąd niemal powszechnie klasy tekstów apokryficznych i przypisanie tych tekstów do różnych innych podgrup jest słuszne. Jest to wyjątkowo liczna klasa, która została zaznaczana w *sigla* i nazwach tekstów. Moim zdaniem należałoby rozważyć jej włączenie jako podgrupy do 6. kategorii „Dodatkowe gatunki i teksty niesklasyfikowane".

Jako zarzut, moim zdaniem, należy wskazać wyróżnianie jako podgrupy tekstów poetyckich. Zasadniczo termin „poetycki" ma szerszy zakres oznaczania w tym względzie, odnosi się do różnych form literackich i oznacza generalnie teksty pisane wierszem. Jest terminem opozycyjnym do terminu prozatorski. Wyróżnienie takie mogłoby być w pewien sposób uzasadnione, gdyby w podgrupie tej znalazły się wszystkie utwory o charakterze poetyckim, a nie tylko niektóre. Dodam tu, że w kategorii „Teksty poetyckie i liturgiczne"[14] psalmy zostały włączone do podgrupy tekstów poetyckich, nie zaś liturgicznych, co też nie jest oczywiste. Autorzy – jak wynika z wyjaśnień w DJD XXXIX – jako kryterium klasyfikacji do tej podgrupy zastosowali definicję, że – wobec braku w większości przypadków cech graficznych charakterystycznych dla tekstów poetyckich – za takie uznają te, które zawierają słowa kluczowe i/lub motywy wykazujące podobieństwa do poezji biblijnej. Przy czym, co także w tym kontekście trzeba podkreślić, nie wszystkie gatunki poezji biblijnej zaklasyfikowali do tej grupy (co pokazuje np. mądrościowy tekst poetycki w grupie tekstów sapiencjalnych). Wydaje się, że w przypadku tej podgrupy bardziej uzasadnione byłoby przypisanie tekstów, które tu się znalazły, do innych kategorii i podgrup, przede wszystkim zaś tekstów liturgicznych, z ewentualnym zaznaczeniem w *siglum* charakteru poetyckiego. Niewątpliwie takie potraktowanie tekstów poetyckich zaburza logiczność i czytelność klasyfikacji.

Również moje wątpliwości budzi rozproszenie tekstów o charakterze liturgicznym w różnych częściach systemu klasyfikacji, mimo wyróżnienia tekstów liturgicznych jako odrębnej kategorii. Niezrozumiałe wydaje mi się, dlaczego „Przekleństwa", które najprawdopodobniej miały charakter liturgiczny, włączone zostały do podgrupy tekstów związanych z magią i wróżbiarstwem.

Przechodząc do konkluzji, należy zauważyć, że stan zachowania rękopisów qumrańskich, wyjątkowość i złożoność formy niektórych utworów spra-

[14] Por. tamże, s. 136-139.

wiają, że nie zawsze możliwa jest identyfikacja tych tekstów pod względem gatunku literackiego. W przypadku wielu tekstów dotychczasowe ustalenia w tym względzie mają charakter czysto hipotetyczny. Z jednej strony nasza wiedza na temat gatunków w literaturze żydowskiej okresu pobiblijnego jest ograniczona, z drugiej strony w literaturze qumrańskiej często mamy do czynienia z indywidualnymi utworami, niekiedy nietypowymi, zaświadczonymi w pojedynczych egzemplarzach. Na ich podstawie trudno wnioskować o istnieniu gatunku. Co również trzeba podkreślić, w literaturze qumrańskiej dość często występuje problemem czystości gatunku. Mamy do czynienia z utworami wykazującymi cechy charakterystyczne dla różnych gatunków literackich, innymi słowy, z gatunkami mieszanymi.

Identyfikacja utworów z Qumran i ich klasyfikacja oparte są zarówno na kryterium formy, jak i treści. W bardzo dużej liczbie przypadków to wyłącznie treść utworów, ich zaświadczonych fragmentów, zadecydowała o nazwie i przypisaniu do określonej grupy gatunkowej.

W odniesieniu do najnowszej propozycji klasyfikacji rękopisów qumrańskich, wysuniętej przez Tova, należy niewątpliwie stwierdzić, że jest to dobra propozycja. Jej szczególną zaletą jest dążenie do minimalizacji klasyfikacji na grupy, wyrażające się w zasadniczym podziale tekstów na jedynie sześć grup. Wydaje się, że ta koncepcja klasyfikacji, w jej ogólnym zarysie, z pewnymi modyfikacjami, może być przyjęta jako wzorcowa i stosowana w nowych edycjach rękopisów znad Morza Martwego.

The Literary Forms in Qumran Writings and Their Classification

Abstract

The paper discusses the ways of identification and classification of literary forms in the manuscripts from Qumran. Because of frequent and considerable damage sustained by the scrolls, and because of their varying interpretations and literary composite nature of some texts, the description of the literary genre is often exclusively hypothetical and controversial. It happens that the same texts are differently classified by the scholars who apply various criteria in their description of the literary forms. An attempt is made to find an appropriate classificatory system and to show the limits of the detailed classification of the literary forms in Qumran texts.

Edward Lipiński
Leuven University, Belgia

Obrzędowe posiłki esseńczyków a palmyreńskie uczty sakralne

Wspólne posiłki zajmowały centralne miejsce w życiu religijnym esseńczyków. Błogosławieństwa odmawiane przez kapłana nad chlebem i lekko sfermentowanym winem, zwanym *tīrōš*, nadawały im charakter uczt sakralnych. Z posiłkami tymi wiązano symbolikę mesjańską i uważano je za antycypację uczty mesjańskiej w „czasach ostatecznych"[1]. Ich charakter sakralny podkreśla fakt, że nowo wstępujący do wspólnoty, dopuszczeni już do oczyszczenia, nie mogli jeszcze przez rok w nich uczestniczyć.

Poza wzmiankami Zwoju Świątynnego o spożywaniu części ofiar w obrębie świątyni jerozolimskiej[2] tylko dwa teksty qumrańskie odnoszą się bezpośrednio do wspólnych posiłków: Reguła Zrzeszenia (1QS) VI, 4-5.20-21 i Reguła Całego Zgromadzenia (1QSa) II, 17-22.

Obie reguły wymagają obecności co najmniej dziesięciu pełnoprawnych członków zrzeszenia[3], w tym jednego kapłana. Aczkolwiek 1QS VI, 3b odnosi się bezpośrednio do esseńskich wspólnot poza Qumran[4], jak wynika ze zwrotu „gdziekolwiek" (*bkwl mqwm*), zasada ta dotyczy także osiedla qumrańskiego. Nie jest ona powtórzona w 1QS VI, 8b-13a, gdyż określenie „gdziekolwiek" dotyczy również wspólnoty qumrańskiej, która zapewne była też najliczniejszą. Poza wyjątkiem wymogu udziału kapłańskiego jest to zasada przestrzegana do dziś przy publicznej modlitwie i publicznym czytaniu

[1] L.-H. Schiffman, *Communal Meals at Qumran*, RQum 10 (1979-81), s. 45-56.

[2] Zwój Świątynny XIX, 5-7; XX, 11-14; XXI, 3-8; XXII, 13-15; XXXVIII, 1-10; XLIII, 4-12.15-17; LII, 9.15-16, uzupełniony fragmentami 11QTb i 4Q365, wedle publikacji: E. Qimron, *The Temple Scroll. A Critical Edition with Extensive Reconstruction*, Beer Sheva–Jerusalem: Israel Exploration Society 1996.

[3] Są to tzw. *hā-rabbīm*, dosłownie „wielcy", a nie „liczni"; zob. S. Metso, *Qumran Community Structure and Terminology as Theological Statement*, RQum 20 (2001-2002), s. 429-444, zwł. s. 440-441. Stanowią oni instancję wyższą od Rady; por. E. Regev, *The Yaḥad and the Damascus Covenant: Structure, Organisation and Relationship*, RQum 21 (2003-04), s. 233-262, zwł. s. 235-246.

[4] S. Metso, *The Textual Development of the Qumran Community Rule* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 21), Leiden: Brill 1997, s. 133-135.

Tory: wymagana jest obecność przynajmniej dziesięciu mężczyzn powyżej trzynastego roku życia, których uważa się za przedstawicieli „zgromadzenia Izraela". Stosowanie tej reguły przy posiłkach esseńskich świadczy niewątpliwie o ich sakralnym charakterze. Wypada dodać, że liczba „dziesięciu", a nie np. „dwunastu" uczestników odpowiada pewnej tradycji poświadczonej także u Kartagińczyków, w Palmyrze i Hatrze, i to w sferze zarówno religijnej[5], jak i administracyjnej[6] oraz zawodowej[7]. Rzecz jasna, obecność dwunastu apostołów w Wieczerniku odbiega od tego schematu i opiera się na symbolice dwunastu plemion Izraela.

W pierwszym tekście qumrańskim czytamy: „Gdy przygotują stół do jedzenia lub wino do picia, najpierw kapłan wyciągnie rękę, aby odmówić błogosławieństwo nad zaczątkami chleba lub wina". Rękopis powtarza to zdanie z lepszym wariantem „chleba i wina" (1QS VI, 4-5). Użycie wyrazu *rʾšjt* w tym ustępie nie dowodzi, że chodzi tu o „pierwociny" po ostatnich plonach[8]. *Rēʾšīt* ma tu to samo znaczenie, co w 1QS X, 1.5.13.15, czyli „początek", „zaczątek". Chodzi mianowicie o pierwsze bochenki chleba położone na stole, o pierwsze czasze wina nalanego dla biesiadników. Nieco dalej Reguła precyzuje, że nowicjusz „nie będzie uczestniczył w uczcie wielkich nim spędzi drugi rok wśród członków wspólnoty" (1QS VI, 20-21).

Drugi tekst nie dotyczy codziennych posiłków, ale uczty eschatologicznej, „gdy [Bóg] wprowadzi do nich Mesjasza" (1QSa II, 11-12), „na końcu dni" (1QSa I, 1). Tekst ustala porządek hierarchiczny członków całego zgromadzenia Izraela (1QSa II, 12-17) i ustanawia ceremoniał: „[Gdy] zejd[ą] się do sto[łu] wspólnoty [i do picia wi]na, i zastawią stół wspólnoty [i zamieszają] wino do picia, niech nikt [nie wyciąga] ręki po zaczątki chleba i [wina] przed kapłanem, bo [to on] odmówi błogosławieństwo nad zaczątkami chleba i wi[na i wyciągnie] najpierw rękę po chleb. A następ[nie] Mesjasz Izraela [wy]ciągnie ręce po chleb. [Poczem] całe zgromadzenie wspólnoty [odmówi] błogosławieństwo, każ[dy wedle] swej rangi. I wedle tego rytuału [będą] postępować przy każdym po[siłku, gdy zgroma]dzi się co najmniej dziesięciu mężczyzn" (1QSa II, 17-22). Rola kapłana, który przed Mesjaszem Izraela wyciąga rękę po chleb, nie dowodzi sama przez się jego hierarchicznej wyższości. Podobny opis znajdujemy w traktacie *Gittin* 52b Talmudu Babilońskiego, który odwołuje się do nauki R. Izmaela, tannaity z pierwszej połowy

[5] CIS I, 175 = KAI 80,1: „Dziesięciu Mężów odpowiedzialnych za świątynie". Por. Liwiusz, *Historia Rzymu* III, 10, itd.: *Decemviri sacrorum*.

[6] Taryf palmyreński: „Spodobało się Senatowi archontów i Dziesiątce". Zob. CIS II, 3913 = PAT 0259, I, 7.10, oraz tytuł grecki 8 i 12.

[7] B. Aggoula, *Inventaire des inscriptions hatréennes* (BAH 139), Paris: Geuthner, 1991, nr 207, 1-3: „Architekt ʿAbna' i jego współbracia, członkowie Dziesiątki".

[8] W przeciwieństwie do interpretacji, jaką podają S. Rattray i J. Milgrom, *rešît*, ThWAT VII, Stuttgart: Kohlhammer 1993, kol. 291-294 (zob. kol. 294).

II w. n.e., potomka rodziny kapłańskiej. Przy wspólnych posiłkach, pouczał R. Izrael, kapłan „zacznie pierwszy, najpierw odmówi błogosławieństwo i pierwszy otrzyma dobrą porcję".

Błogosławieństwo odmówione nad chlebem i winem nie stanowi jakiejś innowacji esseńskiej, gdyż Księga Rodzaju 14,18 podaje już, że „Melchizedek, król Salemu, przyniósł chleb i wino, a będąc kapłanem Boga najwyższego pobłogosławił go [...]". Treść błogosławieństwa jest tu dopasowana do kontekstu, tj. do zwycięstwa Abrahama, a sama formuła esseńska nie jest podana w zwojach qumrańskich. Błogosławieństwa rabiniczne są jednak zaczerpnięte z samej Miszny[9], zredagowanej na przełomie II i III w. n.e. i opierającej na dawnej tradycji. Mogą zatem służyć tu za wzór. Błogosławieństwo nad chlebem brzmi: „Bądź błogosławiony Panie, Boże nasz, królu wszechświata, dobywający chleb z ziemi". Błogosławieństwo nad winem jest podobne: „Bądź błogosławiony Panie, Boże nasz, królu wszechświata, stworzycielu owocu winorośli".

Błogosławieństwa odmawiane nad chlebem i winem w czasie wspólnych posiłków esseńskich porównano oczywiście z łamaniem chleba i agapą w liturgii chrześcijańskiej[10], lecz obrzęd ten jest dobrze znany w tradycjach bliskowschodnich. Już Filon z Aleksandrii wspomina o tym w swej *Apologii Żydów*, z której fragment o esseńczykach zachował się u Euzebiusza z Cezarei[11]. Porównuje ich „wspólny posiłek" (συσσιῖτία) z ucztą sakralną bractw hellenistycznych (θίασος). Najbardziej przypomina on biesiady sakralne kapłanów Bela w Palmyrze.

Ikonografia palmyreńska przedstawia ich leżących na sofach bankietowych w tzw. *marzēăḥ*. Wyraz ten, występujący także w Starym Testamencie[12], wywodzi się z rdzenia *rzḥ*, który w języku arabskim znaczy „upaść"[13], stąd „zaniemóc", a również „osiąść na dnie"[14]. Rdzeń *rzḥ* był używany m.in. do określenia zlewni, tj. basenu służącego do zasilania zbiornika w czystą

[9] Miszna, *Berachot* VI, 1.

[10] Wystarczy wskazać tu na D. Flussera, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem: The Magness Press, 1988, s. 202-206, streszczone przez: P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, wyd. II, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2005, s. 54.

[11] Euzebiusz z Cezarei, *Przygotowanie ewangeliczne* VIII, 11.5. Tekst grecki i tłumaczenie francuskie w: Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, *Livres VIII-X* (Sources chrétiennes 369), Paris: Cerf 1991.

[12] Jer. 16,5: „budynek winiarni"; por. H.M. Barstad, *Some Reflections on the Meaning of the Expression byt mrzḥ in Jer 16:5*, w: *Built on Solid Rock. Studies in Honour of Professor E.E. Knudsen*, red. E. Wardini, Oslo: Novus forlag 1997, s. 17-26; Am. 6, 7: „winiarnia (mężczyzn) rozpościerających się (na sofach)".

[13] J. Łacina, *Słownik arabsko-polski*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 1997, s. 444.

[14] H. Wehr, J.M. Cowan, *A Dictionary of Written Arabic*, Wiesbaden: Harrassowitz 1961, s. 336b: „sink to the ground".

wodę przez osadzenie zawiesin na dnie. Sabejska inskrypcja z roku 457 r. n.e. wspomina o budowie takiego urządzenia[15], odnalezionego w terenie[16]. Można stąd wnioskować przez analogię, że *rzḥ* mogło także określać naczynie służące do klarowania wina lub innego płynu z zawiesin przez osadzenie ich na dnie pojemnika. Derywacyjny przedrostek *ma-* pochodnego słowa *marzēăḥ* wskazywałby wtedy na pomieszczenie lub instalację, w której odbywała się ta czynność. Innymi słowy, byłaby to „winiarnia". Wtórnie *marzēăḥ* musiało oznaczać miejsce, gdzie próbowano i spożywano klarowne wino, względnie grono osób, które brały w tym udział, tj. cech winiarzy, mający swego świętego patrona. Obrzędowe użycie wyrazu świadczy o jego sakralizacji w kontekście religijnym, już w II tysiącleciu p.n.e. i o specjalnym znaczeniu przywiązanym do spożywania wina.

W kalendarzu miasta Emar nad Eufratem występuje w XIII w. p.n.e. miesiąc *Mar-za-ḫa-nu*. Prawdopodobnie odpowiadał on porze roku, w której po sklarowaniu odciągano sfermentowane wino. Przypuszczalnie odbywało się to kilka tygodni po jego tłoczeniu, tj. w listopadzie. Byłby to okres, gdy członkowie *marzēăḥ* zbierali się na ich wspólne biesiady i wyprawiali ucztę bogom[17]. Uroczystość ta jest zapewne poświadczona już w III tysiącleciu[18], ale trudno powiedzieć, w jakiej mierze jej pierwotny charakter przetrwał do początków naszej ery, do czasów palmyreńskich uczt sakralnych, na których popijano również znakomite „stare wino".

Sakralne bankiety w Palmyrze są nam znane głównie z inskrypcji aramejskich i przedstawień kapłanów na tesserach, które stanowiły jakby bilety wstępu lub zaproszenia na ucztę sakralną i upoważniały do wzięcia w niej

[15] Inskrypcję upamiętniającą odbudowę zapory wodnej w Marib wydał: G. Garbini, *Una nuova iscrizione di Šaraḥbi'il Ya'fur*, AION 29 (1969), s. 559-566, tabl. I-IV, frag. A, 11, gdzie W.W. Müller poprawił Garbiniego lekcję *rtḥ* na *rzḥ*: A.F.L. Beeston, M.A. Ghul, W.W. Müller, J. Ryckmans, *Sabaic Dictionary / Dictionnaire sabéen*, Louvain-la-Neuve–Beyrouth: Peeters i Librairie du Liban 1982, s. 120. Datę inskrypcji ustalił: W.W. Müller, *Eine sabäische Inschrift aus dem Jahre 566 der ḥimjarischen Ära*, „Neue Ephemeris für semitische Epigraphik" 2 (1974), s. 139-144 (zob. s. 143-144).

[16] Przystępny opis zapory podaje: J. Ryckmans, *Le barrage de Marib et les jardins du royaume de Saba*, „Les dossiers de l'archéologie" 33 (1979), s. 28-35, zob. zwł. s. 30.

[17] D. Arnaud, *Recherches au Pays d'Aštata. Emar* VI/3, Paris: Recherche sur les civilisations 1986, nr 446, 92, lekcja poprawiona przez: D.E. Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar* (HSS 42), Atlanta: Scholars Press 1992, s. 269: $^{lú.meš}$*mar-za-ḫu ša mi-qí*^{nig}*na-ap-ta-na i-na* DINGIR^{meš} *ú-ba-lu*, „winiarze z klarownicy wyprawiają ucztę bogom". Wyraz *miqqî* wywodzi się ze rdzenia *nqj*, „być czystym". Wypada zwrócić uwagę na praktykę skrybów z Emar i Ugaryt, którzy w tekstach akadyjskich poprzedzają wyraz *marzēăḥ* determinatywem LÚ.MEŠ, oznaczającym wspólnie działającą grupę ludzi.

[18] TM.75.G.1372 = MEE 2, tekst 46, s. 309; TM.75.G.1443, XI, 1-3 = ARET I, tekst 3, s. 31. Zob. J.L. McLaughin, *The Marzēăḥ in the Prophetic Literature. References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence* (SVT 86), Leiden: Brill 2001, s. 9-11.

udziału[19]. Obrzędowi przewodniczył *rab marzēḥā'*, „sympozjarcha", który pełnił ową funkcję przez pewien okres, najprawdopodobniej przez rok. Sympozjarcha jest zapewne przedstawiony na tesserach, leżąc na sofie bankietowej i trzymając naczynie do picia w prawej ręce. Symbolem wspólnego posiłku jest także łyżka wazowa, służąca do czerpania wina z dużego pojemnika. Przedstawiona jest ona na kilku tesserach[20]. Wiele tesser zaopatrzonych jest w inskrypcję *ḥmr mkl wplg qdš bsmk*[21], czasami skróconą do *ḥmr mkl wplg*[22], *ḥmr plg mkl*[23], *ḥmr plg*[24] lub *plg ḥmr*[25]. Pełny tekst inskrypcji znaczy „Wino, jadło, porcja świętego (mięsa) na biesiadzie". Wydawcy korpusu tesser palmyreńskich tłumaczyli jednak tę inskrypcję w odmienny sposób: „Wino, półtora miarki, gęste, na uczcie". To niespójne tłumaczenie spotyka się u wielu późniejszych autorów, nie liczących się z krótszymi formułkami, których nie sposób wyjaśnić podobnie. Zawierają one co najmniej słowa *ḥmr* i *plg*, tj. „wino" i „porcja". Wino nie jest nigdy pominięte i jest na ogół wzmiankowane na pierwszym miejscu, jak w tekście Miszny (*Berachot* VI,1) i w Ewangelii św. Łukasza 22,14-19. Przeciwną kolejność spotykamy w Księdze Rodzaju 14,18, w rytuale esseńskim oraz w Ewangeliach św. Marka 14,22-26 i św. Mateusza 26,20-30.

Poszczególne wyrazy inskrypcji wymagają wyjaśnienia. Pierwsze słowo *ḥamr* jest aramejską nazwą czerwonego wina, zwanego w Biblii „krwią winogron"[26]. Drugi wyraz jest uproszczoną pisownią rzeczownika *ma'kāl*, z opuszczeniem etymologicznego *alef* pośrodku słowa, co zdarza się już w tekstach aramejskich z Elefantyny w V w. p.n.e.[27] Oznacza on ogólnie „pokarm", „jadło", ale zasadniczą żywnością był w owych czasach chleb. Jest zatem prawdopodobne, jak J.T. Milik sugerował trzydzieści pięć lat temu, że *mkl* odnosiło

[19] Korpus tesser palmyreńskich wydali: H. Ingholt, H. Seyrig, J. Starcky, A. Caquot, *Recueil des tessères de Pamyre* (BAH 58), Paris: Geuthner 1955. Należy go uzupełnić publikacją: Chr. Dunant, *Nouvelles tessères de Pamyre*, „Syria" 36 (1959), s. 102-110. Doskonałe reprodukcje podaje: Comte du Mesnil du Buisson, *Les tessères et les monnaies de Palmyre*, Paris: de Boccard 1944-1962. Tessery będą cytowane poniżej wedle ich numeracji w korpusie.

[20] Tessery 564-567 = PAT 2410-2413.

[21] Tessery 694-700 = PAT 2465-2471.

[22] Tessery 39 i 284 = PAT 2045 i 2263.

[23] Tessery 703 i 704 = PAT 2474 i 2475.

[24] Tessera 526 = PAT 2391.

[25] Tessera 564 = PAT 2410. Odszyfrowanie drugiego wyrazu jest niepewne. Zasadniczą analizę inskrypcji na tesserach przeprowadza: J.T. Milik, *Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thiases sémitiques à l'époque romaine* (BAH 92), Paris: Geuthner 1972, s. 107-281.

[26] Rdz 49, 11; Pwt 32,14; Syr 39,26. Ta obrazowa nazwa jest poświadczona również w tekstach akadyjskich: AHw, s. 158b, *dāmu* 5.

[27] TAD II, B4.1, 4; TAD III, C1.1, 131; C3.14, 34; TAD IV, D8.8, 4.

się w Palmyrze zwłaszcza do chleba[28]. Wyraz *leḥem* występuje bardzo rzadko w inskrypcjach palmyreńskich. Raz jest on użyty w pierwotnym znaczeniu „jadło": „Niech nigdy nie nasyci się on jadłem (*lḥm*) i wodą", jak czytamy w formułce przekleństwa z nagrobku[29]. Drugi raz oznacza chyba chleb: „[...mię]so i chleb i wo[da ...]"[30]. Trzecim wyrazem inskrypcji na tesserach nie jest „połowa", ale *pəlōg* / *pəlāgā*, „porcja (żywności)"[31]. Słowo to jest bliżej określone, nie przez *qarīš*, „zgęszczone", „zamarznięte", co wymagałoby obecności *mater lectionis j*, lecz przez *qodəš*, „świętość", „święta rzecz", czyli „święta porcja" lub „porcja święconego". W danym kontekście może tu być tylko mowa o porcjach ofiar złożonych Belowi lub innym bóstwom i przeznaczonych dla kapłanów. Inskrypcje i plan świątyni Bela w Palmyrze z wielkim ołtarzem pod gołym niebem dowodzą składania ofiar zwierzęcych[32], zwanych ολόκαυστον po grecku i *maqlū* w aramejskim dialekcie Palmyry[33]. Jest to słowo zapożyczone z akadyjskiego *maqlūtu*[34], „spalenie", poświadczone już w aramejskich tekstach z Elefantyny[35]. Użycie tych wyrazów nie dowodzi jednak, że należy je interpretować w ich ścisłym znaczeniu i że chodzi tu o ofiary całopalne. Część ofiar mogła być przydzielona kapłanom i ewentualnie osobom składającym ofiarę własnym sumptem.

Jest w każdym razie rzeczą pewną, że na ucztach sakralnych w Palmyrze spożywano mięso. Inskrypcja grecka ku czci pewnego dobroczyńcy, którego imię zaginęło, chwali go za fundację wysokości 400 denarów, z których odsetki miały służyć do opłacania mięsa podawanego uczestnikom uczt sakralnych w obliczu arabskiego boga Mannosa, tj. Ma'nû, w dniu jego święta, obchodzonego co roku 16 sierpnia[36]. Pewna tessera precyzuje, że chodzi o woła (*t*[*w*]*r*')[37], wzmiankowanego także w innych inskrypcjach[38], m.in. na jednej

[28] J.T. Milik, *Dédicaces*, s. 206.

[29] CIS II, 4218, 7 = PAT 0574.

[30] J. Cantineau, *Tadmorea II, 26º*, „Syria" 17 (1936), s. 352-354 (zob. s. 353:1) = PAT 2775.

[31] M. Sokoloff (*A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan: Bar-Ilan University 2002, s. 911a) słusznie tumaczy *pəlāgā* przez „portion of food".

[32] Ofiary „całopalne" są poświadczone w Palmyrze: M. Gawlikowski, *Le temple palmyrénien* (Palmyre VI), Warszawa: PWN 1973, s. 110.

[33] J.T. Milik, *Dédicaces,* s. 3-4, 145-147; DNWSI, s. 679.

[34] AHw, s. 607; CAD 10, M/1, s. 252.

[35] TAD I, A4.10, 10.

[36] H. Seyrig, *Antiquités syriennes 23. Deux inscriptions grecques de Palmyre*, „Syria" 18 (1937), s. 369-378 (zob. s. 372 i tabl. XLVIII).

[37] Tessera 252 = PAT 2243.

[38] Tessery 59 = PAT 2065, 159 = PAT 2163, 325 = PAT 2296, 585 = PAT 2423.

tesserze zapraszającej na *marzēḥa*' Bela[39]. Wiele tesser przedstawia zresztą woła lub byczy łeb i nie zdaje się, że chodzi tu jedynie o reprezentację symbolu bóstwa. Na wielu tesserach spotyka się także barana, owcę lub ich łby, co sugeruje spożywanie ich mięsa na ucztach sakralnych. Na jednej tesserze występuje skrót złożony z trzech liter i trzech jedynek: *m 1 ḥ 1 ʿ 1*[40]. Należy to tłumaczyć w sensie: „pokarm 1 (porcja), wino 1 (porcja), cielak 1 (porcja)"[41]. Stemple wybite na innej tesserze pokazują z jednej strony dwa dekantery, czyli dzbany na wino, a z drugiej inskrypcję, którą Milik odczytał *mkl wp*[*l*]*g ṣdt*, „pokarm i porcja dziczyzny"[42].

W świetle tych danych *plg qdš* musi oznaczać „porcję świętego (mięsa)". Potwierdza to wyraz *plwg* w Targumie Jonatana do II Księgi Samuela 6,19[43], gdzie mowa jest o żywności rozdanej przez Dawida po ofiarach złożonych przed Arką Przymierza w Jerozolimie: *grjṣt' d-lḥjm ḥd' wplwg ḥd wmnt' ḥd'*, „Jeden bochenek chleba i jedna porcja i jedna miarka". Wyrazy „porcja" i „miarka" muszą tu mieć znaczenie konkretne, które sprecyzowane jest w notatce na marginesie Kodeksu Reuchlina i w Targumie do I Księgi Kronik 16,3[44]: „Jeden bochenek chleba i jedna porcja z szóstej części wołu i jedna miarka z jedną szóstą kubła wina". Szósta część odpowiada dawnej mierze występującej już w Księdze Ezechiela 4,11 i 45,13. Wyrazy „porcja" i „miarka" użyte w Targumie Jonatana musiały mieć znaczenie konkretne „porcji mięsa" i „miarki wina". Targum pochodzi z czasów rzymskich, podobnie jak inskrypcje na tesserach palmyreńskich.

Zdaje się więc, że tessery te odnoszą się do wina, chleba, stanowiącego podstawę żywności, i mięsa ze zwierząt złożonych w ofierze. Formuła kompletna dodaje słowo *b-smk*'[45], dosłownie „na sofie bankietowej", ale w rzeczywistości „na biesiadzie"[46], zwłaszcza sakralnej, w obecności bóstwa, o czym wspomina wyraźnie cytowana inskrypcja grecka[47].

Reguła Zrzeszenia nie wspomina o mięsie spożywanym na uczcie sakralnej, ale mięso nie pojawiało się w ówczesnych czasach w codziennych posił-

[39] Tessera 59 = PAT 2065.

[40] Tessera 161 = PAT 2165. Zob. także tesserę 160 = PAT 2164.

[41] Wydawcy Korpusu tłumaczą pierwszą z trzech liter jako „olej", co nie odpowiada zwykłej treści inskrypcji na tesserach. Odmienne wyjaśnienie podaje Milik, *Dédicaces*, s. 156, ale nie jest ono przekonujące.

[42] Tessera 702 = PAT 2473, wedle Milika, *Dédicaces*, s. 191. Pierwsza litera trzeciego wyrazu jest niepewna.

[43] H. Sperber, *The Bible in Aramaic* II, Leiden: Brill 1959, s. 169.

[44] H. Sperber, *The Bible in Aramaic* IVA, Leiden: Brill 1968, s. 19.

[45] Tessery 694-698 = PAT 2465-2469.

[46] J.T. Milik, *Dédicaces*, s. 149. Por. E. Lipiński, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics* I (OLA 1), Leuven: University Press 1975, s. 69-70.

[47] Zob. ibidem, przyp. 36.

kach, które służyły za wzór uczt mesjańskich. Znaleziono jednak w Qumran liczne, niepołączone kości zwierząt, co sugeruje, że mięso zostało ugotowane i zjedzone[48]. Członkowie wspólnoty spożywali zatem baraninę, wołowinę, cielęcinę i inne mięsiwa. W traktacie *Oby każdy człowiek cnotliwy wolnym był* (*Quod omnis probus liber sit*) 75 Filon z Aleksandrii twierdzi, że esseńczycy „nie składali ofiar zwierzęcych"[49], ale utrzymuje w swej *Apologii Żydów*, że znajdują się wśród nich „pasterze, którzy prowadzą różne stada"[50]. Józef Flawiusz podtrzymuje natomiast w *Dawnych dziejach Żydów* (XVIII, 19), że esseńczycy „składają ofiary w swym środowisku". Jest jednak mało prawdopodobne, by kapłani należący do gminy zorganizowali własny kult ofiarny, nie przestrzegając przepisu Zwoju Świątynnego LII, 13. Zakazywał on ubój zwierząt ofiarnych w obrębie trzech dni drogi od świętego miasta. Księga Kapłańska 7,17 nakazuje zresztą spalenie kości zjedzonych zwierząt ofiarnych, czego najwidoczniej nie czyniono w Qumran. Esseńczycy mogli jednak praktykować ubój rytualny, tzw. *szechitę*, zgodnie ze Zwojem Świątynnym LIII, 1-6, który zastępuje zakaz Księgi Powtórzonego Prawa 12,21 nową zasadą: „Będziesz jadł mię[so i dokonywał ubo]ju z twojej trzody i z twojego bydła zgodnie z błogosławieństwem, które dam tobie" (LIII, 3-4). Ubój ten był rytualny i kości zwierząt poświęconych wspomnianym błogosławieństwem, obowiązującym także dzisiaj przy wykonywaniu *szechity*, należało chronić przed profanacją, np. przez dzikie zwierzęta. Tłumaczy to prawdopodobnie zakopywanie kości w dużych dzbanach na terenie samego osiedla, a zapewne późniejsze ich grzebanie w innym miejscu. Nie wymagało to specjalnego rytuału.

Okolicznościowe spożywanie mięsa, o czym reguły nie wspominają, upodabnia świąteczne posiłki esseńskie do sakralnych uczt palmyreńskich, nie stanowiących codziennego rytuału grona kapłanów. W Qumranie nie było to jednak mięso zwierząt złożonych w ofierze i posiłki sakralne esseńczyków nie mogą zatem uchodzić za namiastkę ofiar świątynnych, jak sugerowali niektórzy badacze[51]. Stanowią natomiast obrzęd, który jednoczył członków wspólnoty przed obliczem Boga, obecnego za pośrednictwem swych „Aniołów Świętych" (1QSa II, 8-9), zwanych także „Aniołami Obecności" czy „Oblicza" (1QSb IV, 26).

---

[48] J. Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids: Eerdmans 2002, s. 116-126. Por. P. Muchowski, *Komentarze*, s. 45-46, przyp. 147.

[49] Teskt grecki w: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* XXVIII, Paris: Cerf 1974.

[50] Cytat u Euzebiusza z Cezarei, *Przygotowanie ewangeliczne* VIII, 11, 8.

[51] Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford: University Press 1962, s. 200: „There seems to be some foundation for the assumption that this sect, which calls the altar 'table' as well as sanctifying its dining-table with a special ceremony, including the priestly benediction, regarded this ceremony and prayer as a substitute for sacrifices".

Mistyczna obecność bóstwa na ucztach sakralnych w Palmyrze jest wyrażona słowami *'gn bl*, „puchar Bela", wybitymi na licznych tesserach i czasami poprzedzającymi nazwę klanu, plemienia lub poszczególnej osoby[52]. Obecność bóstwa jest także oznaczona symbolicznie na Tesserze 60, przedstawiającej sofę bankietową z tarczą słoneczną pośród dwóch ureuszów, tj. egipskich oznak władzy w kształcie stylizowanego węża okularnika. Między nogami sofy można odczytać imię Bela (*Bl*)[53]. W kontraście do przeświadczenia, że Bóg uczestniczy w uczcie, arabski bóg Szaj' al-Qaum jest określony w Palmyrze jako ten, „kto nie pije wina"[54].

Bóg nie uczestniczył w uczcie sakralnej wspólnot esseńskich, ale „Aniołowie Święci" byli niewidzialnie obecni na ich zebraniach (1QSa II, 8-9), przypuszczalnie także na posiłkach zgromadzenia. Ich obecność należy interpretować w świetle tekstów biblijnych, w których „Anioł Boży" występuje na miejscu samego Jahwe i przemawia w jego imieniu. Jego pojawienie się w starszych tekstach świadczy zapewne o reinterpretacji opowiadań w epoce, gdy pojęcie transcendencji bożej zakorzeniło się do tego stopnia, iż wymagało interwencji posłannika bożego w kontaktach Jahwe z ludźmi.

Przykład posiłków obrzędowych wskazuje, moim zdaniem, że zrozumienie wierzeń i praktyk wspólnoty qumrańskiej może wiele zyskać na szerszym spojrzeniu na ówczesny świat Bliskiego Wschodu[55]. Tadeusz Milik nie pracował jedynie nad tekstami z Qumran. Zajmował się bardzo aktywnie inskrypcjami palmyreńskimi i nabetejskimi. Posiadał rzadko spotykaną znajomość literatury apokryficznej i midraszów, a jego publikacje o zabytkach chrześcijańskich w Jerozolimie na podstawie źródeł epigraficznych i literatury późnoantycznej dowodzą jego wyjątkowo szerokiego wachlarza zainteresowań i badań. Dzisiejsze kierunki studiów nie sprzyjają, niestety, ukształtowaniu się tak szerokiej wizji i podobnemu wszechstronnemu podejściu do zagadnień, aczkolwiek każda specjalizacja winna być oparta na solidnym zapleczu wiedzy i informacji z pokrewnych dziedzin.

[52] Tessery 76-107 = *PAT* 2082-2114, 122-125 = *PAT* 2128-2131, 128 = *PAT* 2134, 130 = *PAT* 2136, 133-134 = *PAT* 2139-2140, 137-138 = *PAT* 2143-2144, 140-142 = *PAT* 2146--2148. Por. J.T. Milik, *Dédicaces*, s. 108-109, 149-150; M. Gawlikowski, *Les dieux de Palmyre*, ANRW II/18,4, Berlin: de Gruyter 1990, s. 2605-2658 (zob. s. 2651-2652).

[53] Tessera 60 = PAT 2066.

[54] CIS II, 3973 = PAT 0319.

[55] Na potrzebę szerszego spojrzenia wskazał już: F. Nötscher, *Sakrale Mahlzeiten vor Qumran*, w: *Lex tua Veritas. Festschrift für Hubert Junker*, red. H. Gross i F. Mussner, Trier: Paulinus Verlag 1961, s. 145-174.

The Ritual Meals of the Essenes and Palmyra Sacral Meals

Abstract

The ritual meals of the Essenes (1QS VI, 4-5.20-21 and 1QSa II, 17–22) have often been compared with the Last Supper, but Philo of Alexandria already noticed their similarity to Hellenistic sacral meals. Best documented are those of the priests of Bel at Palmyra. Our main source are the tesserae inviting to „the wine, food, and a sacred portion (of meat) in the banquet", referred to as „crater of Bel", the patron deity who was supposed to participate mystically in the assembly. The meeting was taking place in the *marzēăḥ*, originally designating the place where wine was racked off, but later qualifying a „religious confraternity."

Mária Kardis
Uniwersytet w Rużomberoku, Słowacja

Modlitwa i jej znaczenie w literaturze apokryficznej

W religii Izraela modlitwa jest dialogiem człowieka (narodu) z osobowym Bogiem. Dialog stanowi podstawową strukturę, w której wyraża się relacja, więź między Bogiem a Izraelem. Modlitwa rodzi się spontanicznie. „Jeśli jest coś żywego w religii, to wypowiada się to w modlitwie". Jest ona wyrazem i najpełniejszym wyznaniem wiary. Bodziec biblijnej modlitwy powstaje właśnie z natury ludzkiego życia[1]. U człowieka religijnego stopień i sposób wiary w Boga wyraża się w aktach uwielbiania i chwały. Modlitwa należy do istoty człowieka religijnego, który odpowiada na inicjatywę objawiającego się Boga. W modlitwie środkiem dialogu jest słowo mówione[2]. Akcent kładzie się na przenikanie słowa do wnętrza odbiorcy oraz na doświadczenie wzajemnej obecności wołającego i słuchającego.

Przedstawiając modlitwę w literaturze apokryficznej, należy wspomnieć o modlitwie w Piśmie Świętym. Każda modlitwa, którą spotykamy w Biblii, koncentruje się na kulcie Jahwe. U jej podstaw leżą kolejne przymierza z Bogiem, poprzez które więź staje się coraz mocniejsza. Punktem zwrotnym jest przymierze synaickie, które nadaje tej więzi formę definitywną, gdyż Jahwe wybiera sobie Izrael za swój lud. Charakterystycznym rysem modlitwy w Biblii jest jej historyczna perspektywa – na tym polega oryginalność religii Izraela. Izraelita, modląc się, ciągle pamięta o przymierzu oraz czuje się związany z historią swojego narodu, czuje się przedmiotem stale działającej zbawczej ekonomii Bożej. W modlitwie Izraelita wie, że Bóg okazuje dobroć oraz wierność wobec swego ludu. Odgrywa to w świadomości religijnej Izra-

[1] Zob. R.E. Clements, *The Prayer of the Bible*, London 1986, s. 1-3.

[2] Istnieją również formuły modlitw ustalone, o wartości uniwersalnej. Są to modlitwy wypowiedziane przez wielkie postacie biblijne bądź modlitwy pochodzące z innej literatury świętej, które znalazły trwałe miejsce w liturgii. Chociaż formuły te nie są tworem osobistym modlącego się, ale jeśli modlący się wkłada w nie samego siebie, wówczas wyrażają to, co chciał powiedzieć. Ponadto formuły liturgiczne mają wartość uniwersalną. W kolektywnym „my", które występuje w wielu modlitwach, zawiera się osobiste „ja", które czyni je własnymi. Zob. M. Gołębiewski, *Modlitwa w Starym Testamencie*, Warszawa 1996, s. 21-24.

elity bardzo ważną rolę[3]. Wyrazem tego są modlitwy w Starym Testamencie, w których występują częste przejścia od błagania do dziękczynienia, tak jakby prośba w samej chwili modlitwy została już wysłuchana. Oznacza to, że główną cechą starotestamentowych modlitw jest ich związek ze zbawczym planem Boga. Treść modlitwy izraelskiej jest mocno osadzona w historii. Cała historia Izraela również pozostaje pod znakiem modlitwy. Ważny jest fakt, że wiele istotnych momentów w dziejach Izraela zostało naznaczonych modlitwą pośredników i całego ludu (Wj 33,17; 32,11-14; 33,13; 2 Sm 7,25; Neh 9; 2 Krn 20,6-12 i in.)[4]. W Starym Testamencie jest ciągle widoczne, że jednostka modli się jako członek narodu Jahwe. Życie modlitwy, tak jak życie wiary, jest określone nie tylko przez związek człowiek – Bóg, ale przez związek Izraelita – Bóg. Istotnymi cechami modlitwy biblijnej jest wierność Boga w spełnianiu obietnic i Jego zbawcza sprawiedliwość. Zasadniczo różni się ona od modlitw pogańskich, przekazanych w Biblii, w których najważniejsze są środki mantyczne, a modlący próbuje wymusić pomoc bóstwa[5]. G. Von Rad analizuje więź Izrael – Jahwe następująco: Izrael wobec zbawczych czynów Boga nie pozostał niemy, lecz podejmował nowe inicjatywy, by przypomnieć o czynach Jahwe. Zwracał się również do Jahwe osobiście, wychwalał Go, zadawał pytania, skarżył się przed Nim na swoje cierpienia. Jahwe bowiem wybrał sobie swój lud nie jako obiekt historycznych postanowień, ale jako partnera do rozmowy[6]. Modlitwa łącznie z ofiarą stanowią podstawę kultu i liturgii. Przez modlitwę i ofiarę człowiek wchodzi w relację z Bogiem.

W Biblii terminy określające modlitwę jako kontakt człowieka z Bogiem podkreślają bardziej postawę człowieka zwracającego się do Boga. W Starym Testamencie modlitwę wyraża czasownik עתר – który w qal oraz hiphil oznacza „modlić się do Boga, pytać Boga", podkreśla charakter ofiarniczy modlitwy, natomiast czasownik פלל w hitpael wyraża postawę szukania Boga. Częściej używane są czasowniki קרא – wołać, krzyczeć, שׁאל – pytać Boga, אנח – śpiewać. Czasownik wzbudzający przychylność Boga חנן w hithpael oznacza postawę błagalną. Pochodzące od tego czasownika rzeczowniki wyrażają usilną, głośną prośbę. Powszednie są modlitwy chwały, dziękczynienia oraz pieśni. Czasownikami wyrażającymi taką modlitwę są הלל, ידה, שיר. Ważnym czasownikiem wyrażającym wewnętrzną dyspozycję modlitwy Izraela jest

[3] Szerzej zob.: J. Herrmann, εὔχομαι, TDNT, vol. II, ed. G. Kittel, Michigan 1991, s. 790-791; R.E. Clements, *The Prayer of the Bible*, London 1986, s. 1-14.

[4] X. Leon-Dufour, *Modlitwa*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 496-497.

[5] Klasyczny schemat modlitwy biblijnej prawie zawsze wychodzi z opieki Jahwe, z Jego czynów doznanych przez naród. Stanowią one gwarancję wysłuchania modlitwy. Zob. L.R. Stachowiak, *Modlitwa w Piśmie Świętym*, AK 66 (1963), s. 299-300.

[6] G. Von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 279.

שׁחה, w hithpael wyraża on postawę szacunku[7]. W rzeczywistości Starego Testamentu rzadko używa się ogólnych określeń na modlitwę, ale jej formy lub akty. W czasie powstawania ksiąg Starego Testamentu terminy te oznaczały modlitwę jako taką, bez względu na ich pierwotne znaczenie. Używano następujących czasowników: wołać, błagać, chwalić, płakać – na określenie różnych rodzajów modlitwy. Różnorodność ta jest wyrazem licznych aktów modlitwy, co świadczy o tym, że w Starym Testamencie modlitwa miała charakter jakiegoś wydarzenia, które było integralną częścią życia. Dopiero później przesunięto akcent w kierunku kontemplacji. Świadczą o tym niektóre psalmy, a głównie qumrańskie Hodajot.

Tłumaczenie greckie (LXX) nie wniosło do teologii modlitwy nowych istotnych elementów. Przyczyniło się natomiast do ujednolicenia terminologii biblijnej. Terminy hebrajskie עתר i פלל zostały przetłumaczone przez czasowniki εὔχομαι i προσεύχομαι i rzeczowniki εὐχή i προσευχή, inne określenia natomiast zachowały semicki koloryt. Chociaż różnorodność określeń modlitwy pozwala na lepsze jej zrozumienie, to jednak z tekstów Biblii na pierwszy plan wysuwa się pojęcie modlitwy jako prośby skierowanej do Boga[8].

Bogactwo terminologii związanej z modlitwą jest wyrazem licznych aktów modlitwy oraz jej form. Podstawowymi formami modlitwy są skarga i prośba. Oprócz nich są jeszcze: wyznanie grzechów, uwielbienie, dziękczynienie, błogosławieństwo i złorzeczenie. W sposób szeroki rozbudowana jest w Starym Testamencie terminologia modlitwy związana z kultem, wyrażająca śpiew, radość, błaganie, akompaniament muzyczny. Więź z Bogiem jest wyrażana nie tylko poprzez słowa, lecz również poprzez ofiary, taniec, obrzędowe gesty. Wszystkie te środki wyrazu są zaliczane do kategorii modlitwy. Jeśli chodzi o definicje modlitwy, wyróżniają się „psalmy" – śpiewane utwory poetyckie, ułożone w konwencjonalnym języku i będące częścią oficjalnego kultu sprawowanego w świątyni, oraz „modlitwy" – utwory napisane prozą. W Biblii zarówno modlitwa, jak i ofiara rozumiane są jako formy oddawania

[7] Szerzej na temat terminologii modlitwy zob.: J. Herrmann, εὔχομαι, TDNT, vol. II, s. 785-790; S. Greeven, προσεύχομαι, TDNT, vol. II, s. 807-808; M. Gołębiewski, *Modlitwa w Starym Testamencie*, s. 38-42.

[8] Termin εὔχομαι występuje w Nowym Testamencie tylko 6 razy. Natomiast najczęściej używany jest czasownik προσεύχομαι – aż 86 razy. Wyrazami bliskimi προσεύχομαι są δέομαι i δέησις, które oznaczają modlitwę błagalną w różnych sytuacjach i potrzebach. Bardziej błagalną prośbę wyraża termin αἰτέω. Czysto biblijnym wyrażeniem jest εὐλογέω, który gdy odnosi się do Boga, znaczy sławić, wychwalać z wdzięcznością. Bliskie temu znaczeniu jest εὐχαριστέω, które wyraża wdzięczność wobec Boga. Różnorodność terminów w określeniu modlitwy pozwala lepiej zrozumieć to, co ona wyraża. Zob. J. Herrmann, εὔχομαι, TDNT, vol. II, s. 775-776; F. Zorell, *Lexicon Novi Testamenti*, Paris 1931, s. 541; J. Łach, *Modlitwa wyznaniem wiary*, RBL 40 (1987), s. 114-115.

czci Bogu jako Królowi[9]. Oprócz psalmów, którym jako tekstom modlitewnym poświęcano najwięcej uwagi, w Starym Testamencie znajduje się wielka liczba modlitw napisanych prozą. Są to krótkie prośby (Lb 12,14; Jdt 13,8; 2 Sm 15,31), bardziej oficjalne modlitwy łączące elementy prośby i uwielbienia (2 Sm 7,18-29; 1 Krl 8,22-61; 2 Krn 20,6-12), zbiorowe wyznania grzechów i lamentacje (Jdt 10,10)[10]. Bardzo wiele modlitw znajduje się w księgach deuterokanonicznych (np. Dn 3; Tb 3,2-15; 8,5-17; 13; Jdt 9,2-14; 13,4-5; 16,1-17; 2 Mch 12,41-45). Są one wyrazem ciągłego rozwoju form modlitewnych w okresie perskim i hellenistycznym. Pojawiają się nowe koncepcje dotyczące modlitwy, np. koncepcja anioła pośrednika (Tb 12,12), wiara w możliwość zanoszenia modlitw do Boga za zmarłych (2 Mch 12,41-45). Przejawem odpowiedzi Izraela na zbawcze działanie Jahwe w historii jest Księga Psalmów. Pokazuje ona, jaki wpływ wywarły czyny Jahwe na Izraela oraz w jaki sposób Izrael potwierdził i jak rozumiał swoją egzystencję w bezpośredniej bliskości Jahwe. Izrael nieustannie okazywał wobec Boga uwielbienie. Wyrazem tego są liczne modlitwy, a w dużym stopniu psalmy, w których chodzi nie tylko o wyrażanie myśli i uczuć. Są one świadectwem bezpośredniego kontaktu między Bogiem i człowiekiem, który można nazwać osobistym doświadczeniem religijnym, a nie działaniem mającym na celu wywarcie wpływu jednego podmiotu na drugi[11]. Modlitwę Izraela przez cały czas cechuje świadomość wybraństwa i równocześnie poczucie winy, któremu nieustannie towarzyszyła ufność w obietnice Boga.

Czynnikami determinującymi różnorodność modlitwy są okoliczności zewnętrzne – kto, jak, gdzie i dlaczego. Według tego można modlitwę klasyfikować jako: ustną i kontemplatywną, spontaniczną i literacką, liturgiczną i prywatną. Modlitwa dzieli się na dwa rodzaje: prośba i pochwała. Są to dwa różne sposoby, jeśli chodzi o treść, charakter oraz formę. Wokół nich kształtuje się cała gama form modlitwy. Prośby dzielą się na takie rodzaje, jak: skarga, wyznanie grzechów, protest z powodu niewinności, modlitwa wstawiennicza, błaganie o zemstę dla grzeszników i nieprzyjaciół. Formy modlitewne pochwały to: błogosławieństwo (eulogia), hymn, który określany jest

[9] Nie wiadomo, czy składaniu ofiar towarzyszyło odmawianie określonych modlitw, nie zachował się żaden tekst takiej modlitwy. Czasami język modlitwy łączy się z językiem ofiary. O początkach odmawiania ustalonych wspólnych modlitw wiadomo niewiele. Zob. E. Schuller, *Modlitwa*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 523-524.

[10] Modlitwy te są spontaniczne, jednorazowe, są reakcją na konkretną sytuację. Istnieją liczne powiązania i podobieństwa w budowie i słownictwie między tymi modlitwami a bardziej formalnymi psalmami i modlitwami publicznymi. Przede wszystkim są to opowiadania, w których osoby zwracją się do Boga słowami psalmów przeznaczonych na potrzeby kultu (1 Sm 2,1-10; 2 Sm 22,2-51; Jon 2,1-9), oraz modlitwy z okresu po niewoli babilońskiej, zbiory modlitw wyznających grzech i pokutnych (Ezd 9,6-15; Ne 9,5-37; Dn 9,3-19). Tamże, s. 524.

[11] Zob. H. Witczyk, *„Pokorny wołał a Pan go wysłuchał" (Ps 34,7a). Model komunikacji diafanicznej w psalmach*, Lublin 1997, s. 55-56.

jako *par excellence* pochwała Boga. Między prośbą a pochwałą znajduje się dziękczynienie. Jest ono bliskie zarówno prośbie, jak i pochwale, dlatego nie posiada struktury i formy wyodrębniających go jako niezależny rodzaj[12]. Należy w tym miejscu również zwrócić uwagę na skargę jako formę modlitwy o bardzo starej tradycji w Izraelu. Jednym z motywów modlitwy jest cierpienie. Z tego powodu skarga prawie zawsze dochodzi do głosu w psalmach błagalnych, indywidualnych, zbiorowych, gdzie jest ona stałym elementem. Często występuje ona również w literaturze apokryficznej (PsSal, OrMan). Skarga we wszystkich swoich formach ma większą siłę przekonywania niż sama prośba.

Podstawy teologiczne modlitwy żydowskiej znajdują się w Starym Testamencie. Jej zwyczaje inspirowane są obrzędami z okresu Drugiej Świątyni. W czasie niewoli zaistniała konieczność zastąpienia kultu ofiary innymi formami, a zwłaszcza studium prawa i modlitwy. W okresie Drugiej Świątyni powstają synagogi, które są miejscami przeznaczonymi na kult, studium i modlitwę. Modlitwa nabiera wymiarów i funkcji, jakich dotąd nie miała w świątyni. Używa psalmicznych formuł, tworzy nowe i bardzo zróżnicowane ich odmiany. Mając zastąpić kult, naśladuje reguły dotyczące czasu. W późnym okresie po niewoli występuje już utrwalony zwyczaj modlitwy odmawianej trzy razy dziennie (Dn 6,11; Dz 3,1)[13].

Charakterystyczny dla okresu Drugiej Świątyni był proces ustalania recytowanych hymnów i modlitw. Nadal był kładziony akcent na potrzebę osobistej, spontanicznej modlitwy, lecz towarzyszyło temu uznanie tradycyjnych oraz ustawowych modlitw. Instytucja wspólnych modlitw została radykalnie odnowiona właśnie w okresie Drugiej Świątyni. Tradycyjne modlitwy stanowiły odnowienie starożytnego świata modlitwy, który zarówno chrześcijaństwo, jak i islam odziedziczyło z judaizmu[14]. Literaturę wczesnego judaizmu cechuje powstanie licznych psalmów, jak Hodajot (Hymny dziękczynne), Psalmy Syryjskie, Psalmy Salomona oraz setki psalmów i modlitw zawartych w innych utworach literatury apokryficznej – w apokalipsach, testamentach, opowiadaniach, legendach oraz szczególnie we wczesnych modlitwach używanych w miejscach modlitwy, zwłaszcza w synagogach[15]. Początek i koniec

[12] Studium rodzajów literackich rozpoczęło się od psalmów i od modlitw napisanych w formie poetyckiej. Modlitwy napisane prozą mogą zbiżać się do rodzajów poetyckich przez podobieństwa między treścią i tonacją. G. Ravasi, *I canti di Israele, preghiera e vita di un popolo*, Bologna 1986, s. 23-25; M. Gołębiewski, *Modlitwa w Starym Testamencie*, s. 71-85; J. Herrmann, εὔχομαι, TDNT, vol. II, s. 785-800.

[13] Zob. M. Gołębiewski, *Modlitwa w Starym Testamencie*, s. 98-100.

[14] Zob. J. Heinemenn, *Prayer in Talmud: Forms and Patterns*, SJ 9, New York 1977, s. 14-15.

[15] Mówimy o modlitwie w sensie szerokim, uwyględniając jej treść, nie uwzględniając różnicy pomiędzy prozą czy poezją.

dnia powiązany był ze specjalną modlitwą. Czas był czasem liturgicznym. Podstawą żydowskiej modlitwy były modlitwy codzienne w domach oraz częste spontaniczne modlitwy indywidualne. Okres ten był okresem rozwoju oraz redakcji ksiąg kanonicznych, ale był także okresem, w którym zostały znormalizowane podstawowe motywy żydowskiej liturgii. Nadal jednak są preferowane bardziej modlitwy spontaniczne, natomiast modlitwy tradycyjne pojawiają się w judaizmie przed rokiem 70 po Chr.[16] Należy podkreślić, że wiele hymnów i modlitw znajdujących się poza kanonem było zachowanych oraz recytowanych przez żydów nie tylko w okresie kształtowania się kanonu, ale również po ustaleniu kanonu Biblii Hebrajskiej[17]. Dowody literackie (Ojcowie Kościoła) oraz archeologia wskazują na o wiele większą styczność między żydami i chrześcijanami, niż się zwykle zakładało. Należy uznać, że wpływ żydowskiej liturgii na wczesne chrześcijaństwo nie ustał w końcu I wieku, ale był kontynuowany[18].

W Biblii modlitwa występuje zwłaszcza jako literacki wyraz spontanicznych emocji oraz religijnego uczucia o wiele bardziej niż jako wspólnotowy wzór (model) oddawania czci. Inaczej przedstawiają się źródła rabiniczne, w których znajdujemy ustalone modlitwy uwielbienia. Przejściowym etapem między tymi dwoma stanowiskami jest okres Drugiej Świątyni, a zwłaszcza literatura apokryficzna. W tej kwestii dużo światła wprowadzają hymny i modlitwy wspólnoty z Qumran. Podają one obraz przejścia od służby Bogu, której głównym wyrazem był system składania ofiar, do oddawania czci Bogu poprzez modlitwę. Ten przejściowy etap odzwierciedlają hymny i modlitwy z Qumran, które są naznaczone dużym podobieństwem z jednej strony do biblijnej literatury, a z drugiej do form i praktyk żydowskiej modlitwy późniejszego okresu[19]. Biblia dostarcza tylko fragmentaryczne informacje dotyczące funkcji oraz praktyki modlitwy, jak i jej *Sitz im Leben*. Brak tych informacji jest przeszkodą osiągnięcia ostatecznej wiedzy dotyczącej okoliczności i funkcji modlitwy w życiu codziennym jak i w kulcie w okresie Pierwszej i Drugiej Świątyni[20].

---

[16] Zob. S.C. Reif, *Some Liturgical Issues in the Talmudic Sources*, „Studia Liturgica" 15 (1982), s. 188-206.

[17] J.H. Charlesworth, *Hymns and Odes in early Christianity*, w: *Critical reflections on the Odes of Solomon*, s. 57.

[18] E.M. Meyers, J.F. Strange, *Archaelogy, the Rabbis and Early Christianity: The Social and Historical Setting of Palestinian Judaism and Christianity*, Nashville 1981, s. 10-11.

[19] D. Flusser, *Psalms, Hymns and Prayers*, w: *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ed. M.E. Stone, Philadelphia: Fortress Press 1984, s. 551-552.

[20] B. Nitzan, *Qumran Prayer and Religious Poetry*, STDJ 12 (1994), s. 2-3. Z tego płynie potrzeba wnioskowania o okolicznościach modlitwy i jej sposobie praktykowania z treści psalmów oraz z kultycznych hymnów innych narodów czasowo paralelnych.

Charakterystyczne dla modlitwy w literaturze wczesnego judaizmu jest przekonanie, że Bóg słyszy i odpowiada na modlitwę (4Ezd 8,40). W porównaniu z innymi kulturami nie była ona prośbą o materialne bogactwo albo wynagrodzenie, nie była magiczną manipulacją bóstwa. W apokalipsach zwykle opisane jest miejsce zamieszkiwania Boga dalekie od ziemi, a mocny akcent kładziony jest na aniołach, którzy są łącznikami między ludzkością a Bogiem. Ich posłaniem jest odbierać modlitwy wiernych (3Bar 11,3-4).

Okres wczesnego judaizmu charakteryzuje obfitość liturgicznych kompozycji, które zawierają obraz żydowskiej modlitwy wspólnotowej i indywidualnej. Badania naukowe ograniczają się zawsze do jednej modlitwy czy kompozycji. Nie istnieją wyczerpujące badania hymnów i modlitw wczesnego judaizmu. Dostępne są hymny i modlitwy tego okresu, są one jednak analizowane za pomocą skomplikowanych metod w związku z badaniami nad Psałterzem. Z tego powodu nie można mówić o jakiejś szkole uczonych czy o etapach badań[21]. G. Vermes twierdzi, że Nowy Testament stanowi cząstkę literackiego dziedzictwa judaizmu pierwszego wieku. Dlatego wczesne chrześcijaństwo posiadało hymny i modlitwy, które zawierały nietypowe chrześcijańskie pojęcia albo słownictwo. W badaniach dużą rolę odgrywa uznanie i rozpoznanie okoliczności, iż na kompozycje układane przez chrześcijan miała ogromny wpływ teologia judaizmu oraz stosowanie judaistycznego obrazowania, wyrazów i form.

Jeszcze przed stu laty niewiele wiedziano na temat żydowskich hymnów, ód oraz modlitw powstałych w okresie wczesnego judaizmu. Odnalezienie utworów umożliwiło odkrycie bogactwa liturgicznych kompozycji wspólnotowych oraz indywidualnych tego okresu. Każdy z utworów badany jest w następujący sposób: krótki komentarz, oryginalny język, data powstania, okoliczności, charakterystyczne cechy pism oraz idee teologiczne. Relatywnie mało badań było prowadzonych nad sprawami dotyczącymi gatunku literackiego, form, związku poetyckiego stylu kompozycji z Psałterzem Dawida, podobieństw między licznymi hymnami, odami i modlitwami oraz ich używania (stosowania) i funkcji w kulcie. Poza zasięgiem pozostaje obraz społecznego oraz religijnego tła licznych hymnów i modlitw. Nie wiemy, dlaczego niektóre hymny i modlitwy są napisane prozą, a inne poezją. Również nie wiemy, dlaczego i do jakiego stopnia motyw mądrości dominuje w późnych hymnach i modlitwach. Potrzebna jest więc większa wiedza na temat historycznego tła danych kompozycji, a następnie zbadanie teologii występujących w nich tematów. Oprócz tego J.H. Charlesworth akcentuje potrzebę omawiania żydowskich hymnów i modlitw w kontekście historii religii, gdyż

[21] Zob. J.H. Charlesworth, *Jewish Hymns, Odes and Prayers (167 B.C.E. – 135 C.E.)*, w: *Early Judaism and its Modern Interpretes*, ed. R.A. Kraft, G.W.E. Nickelsburg, Philadelphia 1986, s. 411; J. Heinemann, *Prayer in Talmud*, Berlin 1977, s. 21-25; M.E. Stone, *Categorization and Classification of the Apocrypha and Pseudepigrapha*, Abr-Nahrain 24 1986, s. 167-177.

prawdziwa natura religii najbardziej ujawnia się w szukaniu Boga przez człowieka. Dosyć często we wczesnym judaizmie temat wynagrodzenia i kary nie pojawia się. Całościowe badania znaczenia żydowskich hymnów i modlitw dla pism wczesnego chrześcijaństwa są na razie niemożliwe. Potrzebne jest metodologiczne podejście do tej literatury oraz kompletne badania, by uzyskać syntezę wszystkich istniejących żydowskich świadectw[22].

Wraz ze zniszczeniem Pierwszej Świątyni zostaje przerwany nie tylko wzór życia, lecz i wzory (schematy) literackie, szczególnie te związane ze świętami, które już nie mogły być obchodzone. W celu zachowania kontynuacji tradycji w zwyczajach oraz w literaturze nastąpił proces gromadzenia literatury biblijnej. Ponadto stopniowa kanonizacja biblijnej literatury stymulowała nowych autorów do naśladowania i wzorowania się na Biblii. Wierność literackim tradycjom w czasie zmian w codziennym życiu, jak i praktyk religijnych była nie zawsze zachowywana. Literatura jednak okresu Drugiej Świątyni nie naśladowała tylko biblijnych tradycji w statyczny sposób. Zmiany życiowe, zmiany w schemacie religijnej myśli zmusiły autorów do szukania nowych dróg w celu połączenia między starożytnymi tradycjami oraz nowymi potrzebami. Stąd wyczucie pewnego napięcia między starym i nowym w utworach okresu Drugiej Świątyni, które ma swój wyraz w porzuceniu licznych starych gatunków literackich i tworzeniu nowych. Zmiany te dotyczą praktycznej oraz literackej tradycji modlitwy. Większy akcent w modlitwie okresu Drugiej Świątyni kładzie się na skruchę oraz na akceptację Bożego wyroku (por. Iz 64,4-6; Dn 9; Ezd 9,6-7; Neh 1,6; OrMan; Bar 1,15-3,8). W psalmach jednak zauważa się kontynuację konwencjonalnych biblijnych gatunków – prośba, dziękczynienie, hymn, wysławianie[23].

W poezji Drugiej Świątyni zachodzi jednak kontynuacja biblijnej tradycji poetyckiej w formie i treści. Z tego powodu nie jest możliwe uzyskanie odpowiedzi na pytanie o pozycję modlitwy w kulcie oraz w jakim rozmiarze zwyczaje zostały zmienione. Aluzje liturgicznych recytacji modlitw można znaleźć w niektórych modlitwach (Ben Sira 36; 51; PsSal 7; 9; 17,1-22; PrAz), ale nie wiadomo, jak one były w rzeczywistości recytowane w liturgii Drugiej Świątyni[24].

W tej kwestii dużo światła wnoszą modlitwy odnalezione w Qumran, stanowią one ważne źródło informacji o modlitwie judaizmu Drugiej Świątyni. Współcześnie wyróżnia się dwie podstawowe kategorie qumrańskich tekstów: 1) pisma sekty – pisma wyrażające religijne poglądy wspólnoty qumrańskiej na świat, stanowczy determinizm, eschatologiczny/apokaliptyczny sens życia. 2) „niesekciarskie" pisma, które powstały wcześniej, w okresie perskim oraz helenistycznym, na pewno przed powstaniem sekty, lecz zostały zachowane

[22] Idem, *Critical Reflections on the Odes of Solomon*, s. 64-65.

[23] D. Flusser, *Psalms, Hymns and Prayer*, w: *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ed. M.E. Stone, Philadelphia 1984, s. 550-577.

[24] B. Nitzan, *Qumran Prayer and Religious Poetry*, s. 6-7.

w grotach w Qumran. Dawniejsza grupa składa się z tych poematów bez nagłówka (określenia) co do ich liturgicznego celu i tych, których funkcja jest niejasna[25]. Liczne biblijne oraz apokryficzne modlitwy zawierają ważne informacje dotyczące funkcji modlitwy. Qumrańczycy nie odcinali się całkowicie od narodu żydowskiego, lecz byli uczestnikami tych samych modlitewnych i literackich praktyk, które formowały się w tym okresie. Studium nad modlitwami zachowanymi w Qumran w pewnej mierze wskazuje na krystalizację oddawania czci Bogu przez modlitwę oraz pomaga zrozumieć procesy, które zachodziły w żydowskiej modlitwie okresu Drugiej Świątyni[26]. Język wszystkich modlitw z Qumran jest tradycyjny, ma biblijną bazę i nie jest możliwe znalezienie w nim cech wyróżniających sekciarskie kompozycje. Modlitwy zaliczane do grupy pism sekty to Hodajot (Dziękczynne psalmy 1QHa, 4QHa-f) oraz zbiór modlitw liturgicznych (1Q34, 4Q507-509). Materiał ten pokazuje, jak modlitwy były formułowane w jednej ze specyficznych gałęzi judaizmu, jak dana wspólnota wyrażała swoje teologiczne perspektywy. Do grupy niesekciarskich utworów należą Słowa świateł (4Q504) i „apokryficzne" psalmy 11QPsa i 4QPsf, zawierające kolekcje psalmów kanonicznych i osiem psalmów apokryficznych; kilka pseudoepigraficznych zbiorów modlitw oraz psalmów (4Q371-372; 4Q378-379; 4Q380-381)[27].

Według E.M. Schullera dla esseńczyków modlitwa odgrywała centralną rolę w kulcie. W dodatku dla ideologii esseńczyków było charakterystyczne radykalne wymaganie modlitwy w połączeniu z życiem zgodnym z Torą (1QS9.5 „ofiara warg będzie, według prawa, niczym woń sprawiedliwości, a doskonała droga będzie jak dobrowolna ofiara pokarmowa").

Modlitwy zwojów qumrańskich mają charakter kolektywny. Modlitwy te są formułowane w 1. os. pl., niektóre w stylu dialogu lub antyfony (naprz. 4Q287 1 4, Słowa Świateł 4Q504 3). Przepisane modlitwy na poszczególne dni tygodnia, poszczególne święta (11Q19.11-25.2; 4Q409; 4Q507-509; 1Q34), wspólne odpowiedzi „Amen, amen" są wystarczającym dowodem ich liturgicznego używania. Jednak zachowane zostały również modlitwy spontaniczne. Prawdopodobnie typem modlitwy spontanicznej jest pierwsza część Hymnu o czasie modlitwy (1QS9.26), w której kładziony jest nacisk na modlitwę w ustalonym czasie. Wzmianka o ustalonym czasie modlitwy występuje w 1QHa 20.7-14 oraz w Dziennych modlitwach (4Q503). Czas modlitwy jest ustalony zgodnie z porządkiem kosmosu – regularny cykl (zmiana) dnia i nocy, cykl początku miesięcy, świąt, szabatowych lat (1QS10.1b-7.10). Mod-

[25] E.M. Schuller, *Prayer in the Dead Sea Scrolls*, w: *Into God`s Presence: Prayer in the New Testament*, ed. R.N. Longenecker, Cambridge 2001, s. 66-68.

[26] J. Maier, *Zu Kult und Liturgie der Qumran gemeinde*, RQ 14, 1990, s. 543-586; J.A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs[a])*, DJD IV, Oxford 1965; J.C. Vander Kam, *Manuskrypty znad Morza Martwego*, s. 56-58.

[27] E.M. Schuller, *Prayer in the Dead Sea Scrolls*, s. 68.

litwa jest tam wyrazem harmonii wspólnoty ze światem oraz ze wszystkimi aniołami[28]. W okresie Drugiej Świątyni miejscami modlitwy były synagogi. Esseńczycy mieszkający w miastach mieli prawdopodobnie miejsca gromadzenia się na modlitwę, lecz tekstów na ten temat zachowało się tylko kilka (1QS6.3,6), a tego przypuszczenia nie popierają żadne archeologiczne badania. W jednym tekście Dokumentu Damasceńskiego znajdziemy wzmiankę o „domie Czci" (beth hishta.hut, CD11.21-22). „Ofiara rzeźna niegodziwych jest obrzydliwością, zaś modlitwa sprawiedliwych jest jak upragniona ofiara pokarmowa. Nikt przychodzący do Domu Czci nie może wejść z nieczystością wymagającą prania"[29]. Dla esseńczyków w Qumran miejscem modlitwy prawdopodobnie była sala biesiadna.

Chrześcijańscy autorzy badali przede wszystkim hymny i modlitwy osadzone w Nowym Testamencie, ukazując judeochrześcijański charakter wielu z nich. W podobny sposób autorzy żydowscy analizowali modlitwy w literaturze rabinackiej oraz wyodrębnili isnienie niektórych protorabinackich modlitw[30]. Wiele hymnów oraz modlitw zostało odnalezionych w Qumran. Hymny te nazwane są Hymnami dziękczynnymi, tzw. Hodajot (1QH), ze względu na formułę „Dziękuję Ci, o Panie". Powstanie hymnów datuje się na okres od poł. II. w. przed Chr. do pierwszej poł. I. w. po Chr. W odróżnieniu od późniejszych PsSal oraz OdSal, formy poetyckie są mieszanką licznych paralelizmów zaczerpniętych z Psałterza kanonicznego. Zostały wyróżnione trzy rodzaje hymnów dziękczynnych: pieśń dziękczynna, hymn oraz psalm dydaktyczny. Holm-Nielsen i Delcor[31] wskazują na częste podobieństwa między Hymnami dziękczynnymi, a przede wszystkim PsSyr, PsSal i OdSal.

Wspomniany już zbiór Ody Salomona zawiera 42 ód. Są one przejawem dziękczynienia pierwszych judeochrześcijan. Pisma te wykazują liczne podobieństwa i związki z pismami Janowymi, rękopisami z Qumran oraz z terminologią listów św. Ignacego Antiocheńskiego. Na powstanie Ód Salomona duży wpływ wywarła apokaliptyka żydowska. Uderzająco podobne są myśli i wyobrażenia z EwJn. Potwierdza to, że były one znane oraz używane w liturgii, prawdopodobnie też we wspólnocie, w której EwJn została napisana i redagowana[32]. Najbardziej charakterystyczny dla Ód jest radosny ton z do-

[28] Ibidem, s. 72-73.

[29] Możliwe jest, że tekst ten odnosi się do praktyki w świątyni jerozolimskiej, lecz ostatnio dowodzi się, że zwrot „Dom Czci" w esseńskiej terminologii oznacza miejsce oddawania czci, kultu. Ibidem, s. 73-75; P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 2000, s. 29-30.

[30] J.H. Charlesworth, *Critical Reflection on the Odes of Solomon*, s. 28-29, 207-209.

[31] S. Holm-Nielsen, *Hodayot: Psalms from Qumran*, ATDan, 1960; M. Delcor, *Les Hymnes de Qumran (Hodayot)*, Paris 1962.

[32] Zob. J.H. Charlesworth, *Qumran, John and the Odes of Solomon*, w: *John and Qumran*, New York 1991, s. 53-63; idem, *Odes of Solomon*, OTP, vol. II, s. 725-727.

świadczenia zmartwychwstania, życia wiecznego i miłości Bożej (podobnie jak w Qumran oraz w PsSal). Chrystologia Ód znajduje się w kontekście nauki o Trójcy Świętej. Na pierwszy plan wysuwa się idea zbawienia dokonanego przez Chrystusa, poprzez wcielenie (7,1-6) i ukrzyżowanie (42,1-2.6-13). Zawierają one pięć najważniejszych tematów teologicznych: Bóg, człowiek, kosmologia, etyka, życie wieczne[33].

Niektórzy autorzy błędnie twierdzili, że modlitwy wczesnego judaizmu podlegały sztywnym mechanizmom. Modlitwy te i hymny są często żywe i osobiste. W utworach wczesnego judaizmu kładziony jest akcent na motyw oddalenia się od Boga. Stąd charakterystyczne jest wstawianie przez pisarzy do utworu modlitwy, w której kładziony jest akcent na Bożą obecność. Działanie Boga w historii dowodzi przyjęcie Jego ciągłej łaski (zob. Modlitwa Manassesa). To stanowi ważny dowód, dający podstawę do wniosku, że radość z Bożej łaskawości i z Prawa cały czas ograniczała się do wysławiania Stwórcy oraz Tego, który zawarł przymierze ze swoim ludem. Dlatego kosmiczny wymiar chwały jest „dotykalny" (por. Jub; 1Hen; 1QH). Oznacza to, że chwała Bogu odawana jest przez Jego stworzenia.

Studium nad literaturą apokryficzną odsłania jej doniosłość jako źródła cennego materiału dowodowego na temat koncepcji teologicznych w środowisku judaistycznym. Jest ona wyrazem oczekiwań eschatologicznych, dzięki niej poznajemy rodzaje literackie, a przede wszystkim cały nurt apokaliptyki żydowskiej, który miał wpływ w pewnej mierze na pierwszych chrześcijan[34].

Prayer and Its Significance in the Apocryphal Literature

Abstract

Prayer with sacrifices is foundation of cult and religion. Through prayer and sacrificial system the human being builds up his or her relationship with God. The theological foundation for the apocryphal prayers is the Old Testament. The literature from the Second Temple period does not exclusively follow the biblical tradition, because changes in religion and society forced authors to search for new literary forms. In the Second Temple period prayer acquires new forms and new dimension that so far were not present in Jewish tradition. Synagogues become places of prayer, where the new trends are cultivated. There arises a custom to recite prayer three times per day. From the analysis of their content there results that the apocryphal prayers develop the religious ideas contained in the Old Testament. Secondly, the development of the apocryphal prayer becomes a source of inspiration for New Testament writers. Finally, New Testament prayers are an important historical source that documents Jewish religiosity of the period.

[33] Ibidem, s. 728-731.

[34] Zob. R. Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*, s. xvii.

Krzysztof Pilarz
Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

Rodzina w Qumran
Przegląd koncepcji występujących w parabiblijnych zwojach znad Morza Martwego

Wprowadzenie

Temat, którym przychodzi się nam zająć, nie jest łatwy z kilku względów. Po pierwsze, łatwo jest popełnić błąd przeniesienia współczesnej definicji rodziny na to, jak była ona postrzegana przez Żydów przełomu er, w czasie tzw. judaizmu międzytestamentalnego (w przybliżeniu II w. p.n.e. – I w. n.e.). Po drugie, w samych pismach qumrańskich znajduje się relatywnie niewiele wzmianek o życiu rodzinnym. Te, które znajdujemy, pochodzą często z różnych dokumentów, niejednokrotnie różniących się dość istotnie treścią, co także nie wpływa korzystnie na próbę ujednolicenia qumrańskiej wizji rodziny. Trudno także zajmować się manuskryptami qumrańskimi bez odwoływania się do w zasadzie powszechnego już utożsamiania użytkowników tychże manuskryptów z esseńczykami, a co za tym idzie – z dystansem podchodzić do opisu podanych przez Flawiusza dwóch reguł esseńskich, z których pierwsza, żyjąca w celibacie, miała podług współczesnych interpretacji posługiwać się modelem społeczności ukazanym w Regule Zrzeszenia i hołdować celibatowi, a druga, bardziej odpowiadająca tradycyjnemu podejściu żydowskiemu do małżeństwa, za swą regułę miałaby mieć Dokument Damasceński[1].

Ze względu na powyższe w artykule przyjęto następujący porządek: na początku zostanie krótko przedstawione starotestamentalne podejście do kwestii posiadania rodziny i jej zasadniczych funkcji (ze względu na ograniczone ramy, w maksymalnym skrócie). Po tym wprowadzeniu przedstawione zostaną zbiorczo te fragmenty parabiblijnych pism qumrańskich[2], które

[1] Por. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, 2,8,2-13. Równie dobrze można tu przywołać relację Pliniusza Starszego (*Historia naturalna*, 5,17), który przedstawia esseńczyków jako „lud najbardziej samotny na świecie", żyjący bez kobiet.

[2] Użycie terminu „parabiblijne" pojawia się w literaturze w różnych kontekstach. Tutaj mamy na myśli pisma niebiblijne okresu międzytestamentalnego, głównie te, które generalnie

w sposób mniej lub bardziej bezpośredni odnoszą się do rodziny. Po ich przedstawieniu nastąpi próba usystematyzowania materiału i wyciągnięcia najistotniejszych konkluzji. Należy wyjaśnić, że celem artykułu nie jest bynajmniej przedstawienie w sposób szczegółowy koncepcji dotyczących qumrańskiej wizji rodziny, a raczej to, jak w tekstach używanych przez tę wspólnotę, reprezentujących przecież różną formę literacką i tworzonych w różnym czasie, rysują się rzeczone koncepcje. Jest to uwaga istotna, ponieważ słowo pisane nie musi mieć pełnego odzwierciedlenia w praktyce dnia codziennego, a przecież w przypadku znakomitej większości qumrańskich dokumentów mamy do czynienia właśnie z językiem literackim.

Jeżeli posłużyć się słowami Z.J. Kapery, wybitnego polskiego propagatora i znawcy problematyki qumrańskiej, iż rękopisy znad Morza Martwego to temat rzeka[3], tutaj pozwolimy sobie zaledwie na zaczerpnięcie kilku kubków z owej rzeki, stąd też mamy nadzieję, że czytelnik wybaczy wszelkie uproszczenia, wynikające także (chociaż nie wyłącznie) z ograniczonych ram artykułu.

1. Rodzina w myśli starotestamentalnej[4]

Już na wstępie paść może pytanie, czy jest sens zajmowania się biblijną koncepcją rodziny, skoro artykuł ma dotyczyć tylko pism parabiblijnych. Na to pytanie odpowiadają i należycie tę odpowiedź uzasadniają same pisma qumrańskie, jak i specyficzna sytuacja judaizmu w czasie, gdy one powstawały. Szybko postępująca hellenizacja społeczeństwa żydowskiego, także środowiska kapłańskiego, doprowadziła w końcu do konieczności jednoznacznego opowiedzenia się za wyznawanymi wartościami – działalność arcykapłana

nie są poświadczone gdzie indziej poza Qumran (poza CD) – tak więc duża część literatury międzytestamentalnej, niekiedy znaczącej, jak np. Księga Jubileuszów, Księgi Henocha czy Testamenty 12 Patriarchów, zostanie tu zasadniczo pominięta, aby możliwie dokładnie przedstawić charakterystyczne koncepcje qumrańskie. Oczywiście jest to założenie umowne, jako że do tej pory nie ustalono w sposób precyzyjny, które pisma były rzeczywiście stworzone przez qumrańczyków, a które nie, poza tym mogli oni korzystać intensywnie z pism, których nie byli autorami, jak ma to miejsce np. w przypadku tekstów biblijnych.

[3] Z.J. Kapera, *Półwiecze sporu o Zwoje znad Morza Martwego*, w: *Studia Classica et Byzantina Alexandro Krawczuk Oblata*, red. M. Salamon i Z.J. Kapera, Kraków: Uniwersytet Jagielloński, Instytut Historii 1996, s. 237.

[4] Temat ten można dodatkowo pogłębić poprzez lekturę następujących pozycji: M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa: PAX 1985; *Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny w Starym Testamencie*, Lublin: RW KUL 1984; K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina według Biblii*, Warszawa: Wydaw. Sióstr Loretanek 1994.

Jazona, czy też wprowadzony przez Antiocha IV Epifanesa i, być może, Menelaosa zakaz praktykowania religii żydowskiej zmuszały do samookreślenia religijnego, stąd też „wielu spośród ludzi, którzy szukali tego, co sprawiedliwe i słuszne, udało się na pustynię, aby tam przebywać razem ze swoimi dziećmi, żonami i bydłem”[5]; na ten okres przypadają także pierwsze wzmianki o asydejczykach. W odkrytych w Qumran manuskryptach wielokrotnie znajdujemy informację o wadze, jaką przywiązywano do studium Prawa[6], a ilość znalezionych kopii fragmentów Pięcioksięgu oraz Proroków[7] świadczy o tym, że qumrańczycy usilnie dążyli nie tylko do dokładnego poznawania Prawa, ale i do ścisłego jego przestrzegania.

1.1. Podstawy biblijne

Znamienne, że pierwszym przykazaniem, które Bóg kieruje do człowieka, jest: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną [...]”[8]. Wypełnienie tego przykazania nie byłoby możliwe, gdyby człowiek nie był uczyniony jako jedność dwóch płci, jako *’îš* i *’iššāh*, mężczyzna i kobieta. Zwróćmy uwagę na jeden obrazowy przykład ukazujący wagę tej płciowości. Otóż przy lekturze pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju kilkakrotnie spotykamy się ze stwierdzeniem Boga, że to, co stworzył, „było dobre”. Pierwszą rzeczą, która nie była dobra, i to jeszcze przed upadkiem, była samotność człowieka (*’ādām*), dlatego Bóg stworzył „odpowiednią dla niego pomoc”, która jest mu równa jakościowo i substancjalnie, stąd też kobieta i mężczyzna stają się „jednym ciałem”[9]. Dopiero wtedy człowiek jest w stanie wypełnić pierwotny zamysł Boga, dopiero wtedy też jest istotą kompletną. Zauważmy, jak dwupłciowość człowieka i wspólnota, którą stanowi, koresponduje z faktem, że został on stworzony „na obraz i podobieństwo” Boga – a nie bez znaczenia jest tu użyta w odniesieniu do Boga liczba mno-

[5] 1 Mch 2,29-30.

[6] Zob. np. 1QS 5,1-3.7-9; 6,6-8; 8,15-16; CD-A 6,4-7.14-15, by wymienić tylko te najbardziej znane fragmenty.

[7] Do 2001 r. zidentyfikowano około 95 egzemplarzy ksiąg zaliczających się do Pięcioksięgu oraz 56 egzemplarzy Proroków, a jeśli zaliczyć do nich traktowany wówczas jako część pism prorockich Psałterz, liczba ta wzrośnie także do 95 zwojów. Zob. A. Tronina, *Biblia w Qumran*, Kraków: The Enigma Press 2001, s. 50-51. Obecnie liczba odkrytych i opisanych w Qumran egzemplarzy Pięcioksięgu jest o około 1/3 większa.

[8] Rdz 1,28.

[9] Rdz 2,18-24.

ga, kiedy nie mówi „uczynię", lecz „uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo"[10].

Znamienne, że Talmud wysuwa w tym kontekście przypuszczenie, jakoby człowiek był pierwotnie istotą o podwójnym ciele i dwóch obliczach[11]. Ciała te były ze sobą złączone plecami, stąd też nie mogły spojrzeć sobie twarzą w twarz aż do czasu, gdy nie zostały rozdzielone przez Boga – dopiero po rozdzieleniu człowiek mógł nawiązać ze sobą dialog[12]. Ślad takiej koncepcji widać w hebrajskim słowie określającym twarz bądź oblicze – *pānîm* lub *pāneh*, które występuje tylko w liczbie mnogiej[13].

W małżeństwie mężczyzna i kobieta wzajemnie wypełniają swoją duchową i cielesną samotność poprzez komunię osób, mają także zdolność do współuczestniczenia w *creatio continua*[14]. W tej pierwotnej koncepcji żydowskiej człowiek jest pełnym obrazem Boga dopiero wtedy, gdy znajduje się w monogamicznym związku. Z tego też względu, jak zauważa S. Szymik, „założenie rodziny stało się w judaizmie obowiązkiem obwarowanym Bożym przykazaniem, które mężczyzna dwudziestoletni i jeszcze nieżonaty naruszył. Ponieważ istotna wartość małżeństwa polegała na płodzeniu i posiadaniu dzieci, stąd bezżenność była traktowana na równi z *rozlaniem krwi*"[15]. Dodajmy, że zrezygnowanie z rodziny nawet po to, aby poświęcić się studium Tory, jest traktowane w myśli talmudycznej jako ciężkie wykroczenie przeciwko nakazowi stwórczemu otrzymanemu od Boga[16]. Sama Biblia wskazuje w kilku miejscach na to, że „Kto zdobędzie żonę, ma początek pomyślności,

[10] W młodszym opowiadaniu o stworzeniu na określenie mężczyzny i kobiety używa się już słów *zākar* i *n^{e}qēbāh*, ale i nawet tu kontekst wskazuje na wzajemną komplementarność i równość obojga płci, stworzonych razem jako obraz Boga.

[11] Zob. *Brachot* 61a, *Eruwin* 18a, *Midrasz Bereszit Rabba* 8,1. Za: Sh. Trigano, *Judaizm: Mężczyzną i kobietą stworzył ich*, w: *Encyklopedia religii świata*, t. II: *Zagadnienia problemowe*, red. F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier i in., Warszawa: Wyd. Akad. Dialog 2002, s. 1661-1665.

[12] Rdzeń *ḥwh* oznacza m.in. właśnie rozmowę i dialog. Zob. *Midrasz Bereszit Rabba* 20,27. Za: Sh. Trigano, *Judaizm: Mężczyzną i kobietą stworzył ich*, s. 1661.

[13] Zob. R.L. Harris, G.L. Archer Jr., B.K. Waltke, *The Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago: Moody Publishers 1980 [dalej: TWOT], art. 1782a.

[14] Analizując Księgę Rodzaju B. Mierzwiński zauważa, iż „podział ludzkości na dwie odrębne, uzupełniające się płci wypływa [...] z Bożego planu stwórczego, płeć staje się obrazem mocy stwórczej Boga". Powołuje się on też na Rdz 1,31 w celu podkreślenia tego, że według ST „energia płciowa jest czymś dobrym, bo wszystko, co Bóg uczynił, było bardzo dobre"; zob. B. Mierzwiński, *Małżeństwo*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha 1999, s. 248 n.

[15] Por. S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: RW KUL, s. 207 n.

[16] Jeb 63b. Por. H. Stegemann, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, Kraków–Mogilany: The Enigma Press 2002, s. 226.

pomoc podobną do siebie i mocną ostoję”[17], czy też „Kto znalazł żonę, dobro znalazł i uzyskał upodobanie u Pana”[18]. Nie bez powodu „wartość i znaczenie mężczyzny była ściśle związana z rodziną, a mężczyzna, który nie założył rodziny, znaczył niewiele w społeczności Izraela”[19], podczas gdy jedną z najwyraźniejszych oznak Bożego błogosławieństwa było posiadanie licznego potomstwa[20].

1.2. Struktura rodziny. Podstawowa terminologia

Pomimo to, co zostało powiedzianej powyżej, przedstawienie biblijnego modelu rodziny w możliwie dużym skrócie nie jest łatwe. Po pierwsze, Stary Testament obejmuje długi okres historyczny, kiedy zachodziło wiele zmian kulturowych i społecznych. Po drugie, zakres terminów hebrajskich, które tłumaczymy zazwyczaj właśnie poprzez słowo „rodzina”, jest szeroki i nie zawsze odpowiada współczesnemu rozumieniu tego określenia[21], które także nie jest wolne od nieścisłości[22]. Uważna analiza pozwala jednak wyodrębnić najczęściej powtarzającą się nomenklaturę, na którą składają się trzy główne terminy: *šēḇeṭ*, *mišpāḥāh* i *bêṯ ʾāḇ* (lub *bajiṯ ʾāḇ*).

a) *šēḇeṭ* – słowo to oznaczać może zarówno laskę, kij, berło, jak i plemię lub ród. Termin ten, w odniesieniu do rodu, był zarezerwowany tylko dla narodu wybranego i nigdy nie stosuje się go w odniesieniu do narodów obcych. W języku polskim termin ten bywa oddawany poprzez „pokolenie”, należy jednak do takiego tłumaczenia podchodzić z pewną ostrożnością i z zastrzeżeniem, że w tym akurat przypadku mamy na myśli właśnie odpowiednik hebrajskiego *šēḇeṭ*, a więc plemienia, jako że w języku hebrajskim istnieją odrębne terminy na określenie pokolenia w sensie jakiegoś okresu

[17] Syr 36,24-25.

[18] Prz 18,22.

[19] S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, s. 208.

[20] Rdz 12,2; 24,60.

[21] „An understanding of the nature of the family in the OT is complicated by two factors. One is the historical lenght of time involved and the changes in cultural and social patterns within that span of time. The other is the range of terminology for kinship relationships, which is often not accurately reflected in english versions of the Bible. The word ‘family’ is used to translate several Hebrew words, none of which means exactly what ‘family’ means in modern, Western usage”. Ta uwaga Wrighta, aczkolwiek odnosząca się do anglojęzycznych przekładów Biblii, jak najbardziej pasuje także do nomenklatury polskiej. Por. C.J.H. Wright, *Family (Old Testament)*, w: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Bible Dictionary*, CD-ROM Edition, New York: Doubleday 1992, 1997 [dalej: ABD].

[22] Na złożoność ustalenia definicji rodziny wskazuje: H. Cudak, *Szkice z badań nad rodziną*, Kielce: Wyd. WSP im. J. Kochanowskiego 1995, s. 13-18.

czasu[23]. W Księdze Ezechiela znajdujemy metaforyczny obraz połączenia plemion Izraela i Judy w jedno królestwo[24], plemiona stanowiły więc największą jednostkę społeczną i ekonomiczną w Izraelu. Każde z dwunastu plemion (pokoleń) Izraela odznaczało się nie tylko pewną odrębnością terytorialną i militarną; każde pokolenie otrzymało oddzielne błogosławieństwo Jakuba, z założenia determinujące jego dalszy los. Członek danego pokolenia odznaczał się przywiązaniem do niego i do jego tradycji, a jego obowiązkiem było dbanie o dobre imię swojego pokolenia. Jakkolwiek podczas lektury Biblii zauważyć można, że lista pokoleń ulega niewielkim zmianom, to jednak zawsze zawiera ona stałą ich liczbę – dwanaście[25]. Miało to duże znaczenie nie tylko dla kultu, w którym obowiązywał dwunastomiesięczny rok księżycowy; liczba ta tak często pojawia się na kartach Biblii, że nazwano ją jedną z najważniejszych wśród tych, które w niej występują[26]; nie tylko w kulturze semickiej uważano ją za doskonałą i świętą.

Słowem niemalże synonimicznym do *šēḇeṭ* jest *maṭṭeh*, przy czym nigdy nie oznacza ono berła; pozostałe znaczenia są takie same; *maṭṭeh* jest częściej stosowane w znaczeniu gałęzi bądź odnogi[27].

Każde pokolenie dzieliło się na mniejsze jednostki, czyli klany, a te z kolei na jeszcze mniejsze, o czym będzie mowa poniżej.

b) *mišpāḥāh* – klan (ewentualnie ród). Słowo to często jest tłumaczone także jako rodzina, ma jednak szersze znaczenie. O ile pod pojęciem rodziny mamy dziś na myśli najczęściej podstawową komórkę społeczną, składającą się z rodziców i dzieci, tak *mišpāḥāh* oznacza większą liczbę takich rodzin, zwyczajowo zamieszkujących blisko siebie na określonym terytorium; w skład takiego klanu wchodziłyby więc wszystkie spokrewnione ze sobą osoby wraz z ich rodzinami (wliczając także zamieszkujących pod jednym dachem niewolników czy ludzi obcych) oraz całość relacji zachodzących między nimi. Jeżeli więc oddalibyśmy słowo *mišpāḥāh* poprzez rodzinę, to uwzględnić musielibyśmy jej szerokie rozumienie, o którym wspomina chociażby S. Szymik: „Rodzina była rozumiana w Izraelu jako wspólnota krwi również w znaczeniu bardzo szerokim, jako wspólnota rodowa, przynależna do jednego z po-

[23] Zob. np. Lb 36,3 nn.; Sdz 20,2; Ez 37,19 i in. Zob. R.R. Wilson, *Pokolenie*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa: OW „Vocatio", OW-P „Adam" 1999, s. 976.

[24] Ez 37,15 nn.

[25] Zob. P. Grelot, *Izrael*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań: Pallottinum 1994, s. 327-329 (zwł. s. 327).

[26] Zob. art.: b.n.a., *Dwanaście*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, Warszawa: OW „Vocatio" 2003, s. 172-173. Interesujący i bogaty w dalsze odniesienia bibliograficzne dotyczące antycznej numerologii jest artykuł: J. Friberg, *Numbers and Counting*, ABD.

[27] Dodatkowe informacje zawarte są w odpowiednich hasłach w TWOT oraz w: L. Koehler, W. Baumgartner i in., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, CD-ROM Edition, Leiden: Brill 2000.

koleń czy szczepów, a nawet rodzina jako całe pokolenie, które żyło na określonym terytorium. Stąd tak częste w Biblii wyrażenia dom Jakuba, dom Judy itd. (por. Jr 35,3; Ezd 8,1-14)"[28]. N.K. Gottwald streścił sens omawianego terminu poprzez opisanie go jako „ochronnego związku wielopokoleniowych rodzin"[29]. Faktem jest, że przynależność do danego klanu wiązała się z określonymi przywilejami, ale i obowiązkami. Obrazem i jednych, i drugich jest często wymieniana w źródłach instytucja *gōʾēl*, mściciela krwi[30].

Jeżeli zauważymy, że *gōʾēl* z punktu widzenia Prawa był praktycznie każdy mężczyzna izraelski, nie dziwią słowa N.K. Gottwalda, które zamieścił w swojej książce *The Tribes of Yahweh*, a które przypomniał C.J.H. Wright: „The *mišpāḥāh* stands out as a protective association of families which operated to preserve the minimal conditions for the integrity of each of its member families by extending mutual help as needed to supply male heirs, to keep land, to rescue members from debt slavery, and to avenge murder. These functions were all restorative in that they were emergency means to restore the normal autonomous basis of a member family, and they were all actions that devolved upon the *mišpāḥāh* only when *bēth-ʿāv* was unable to act on its own behalf"[31]. Trzeba także powiedzieć, że *mišpāḥāh* wiązała się nie tylko z obowiązkami jednostki – w obrębie klanu możliwa była mobilizacja zbrojna na szeroką skalę. Termin *ʾelep*, oprócz swojego najpopularniejszego znaczenia, jakim jest „tysiąc", mógł wskazywać właśnie na taki zmobilizowany klan lub reprezentujący ów klan oddział zbrojny[32].

c) *bêṯ ʾāḇ* „dom ojca" – to określenie najbardziej odpowiadające polskiemu pojęciu rodziny[33]. „Dom ojca" to także podstawowa i zarazem najważniej-

[28] S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, s. 203-225 (cyt. s. 206).

[29] W oryg. „protective association of extended families". Zob. N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, Maryknoll: Orbis 1979, s. 257 nn.

[30] Pełne określenie „mściciela krwi" to *gōʾēl hāʾādām*, niemniej jednak w późniejszym okresie używać zaczęto krótszego określenia, tj. *gōʾēl*. Zob. P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa: OW „Vocatio" 2000, s. 68 n.

[31] N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, s. 267, za: C.J.H. Wright, *Family (Old Testament)*, ABD.

[32] Zob. C.J.H. Wright, *Family*; por. z art. 505 wg Stronga (konkordancja Stronga dostępna jest w wielu, także darmowych, aplikacjach, jak np.: *e-Sword*, który dostępny jest na stronie http://www.e-sword.net).

[33] Wprawdzie R.R. Wilson dokonuje rozróżnienia na „bliższą" i „dalszą" rodzinę (odpowiednio *bajiṯ* i *bajiṯ ʾāḇ*), to jednak nie jest to propozycja merytorycznie poprawna; jego opis „dalszej" rodziny jest w istocie opisem klanu, *mišpāḥāh* i jako taki powinien być traktowany. Zob. R.R. Wilson, *Rodzina*, w: *Encyklopedia biblijna*, s. 1052-1054. Por. Ch. Thomassen, *Rodzina*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Heider, Warszawa: PAX 1999, kol. 1145; W.L. Walker, *Father's house, Fathers' house*, w: *The International Standard Bible Encyclopaedia*, red. J. Or., vol. II, Chicago: Howard-Severance 1915, s. 1101.

sza jednostka społeczna Izraela w czasach biblijnych. Kiedy tylko przyjrzymy się opisanym w Starym Testamencie dziejom narodu wybranego, zauważymy, że w zasadzie są one zbiorem opowieści o rodzinach. Adam i Ewa; historia Noego, który zostaje uratowany z całą swoją rodziną; Abraham, Izaak, Jakub – wszystkie te postacie przedstawione są w kontekście rodziny. Bliższe zatrzymanie się przy opisie zawarcia przymierza między Bogiem a Abrahamem także pozwala stwierdzić, że dotyczy ono w dużej mierze rodziny, jako że obietnica ziemi jest ściśle związana z obietnicą posiadania potomstwa[34]. Zwróćmy także uwagę na to, że bardzo często uzupełnieniem opowieści o danych bohaterach biblijnych są listy ich przodków bądź potomków[35].

W skład biblijnej rodziny (w omawianym zakresie pojęciowym) wchodzili przede wszystkim rodzice, dzieci (przede wszystkim te, które nie wstąpiły w związek małżeński, chociaż zdarzały się wyjątki), niewolnicy oraz osiedleńcy lub goście, mieszkający z rodziną przez dłuższy czas.

Warto zwrócić uwagę na to, że termin *bajit* ma bardzo szeroki zakres znaczeniowy – może być oddany poprzez dom, domostwo, rodzinę, gospodarstwo domowe, miejsce, świątynię czy, szerzej, jakieś wnętrze. Wspólnym mianownikiem jest tu idea czegoś, co posiada swój wewnętrzny, osobisty sens, niedostępny od razu (jeśli w ogóle) dla czynników zewnętrznych. Dom czy rodzina, podobnie jak świątynia, to sanktuaria wraz z wszelkimi tego konsekwencjami; to miejsca, w których mieszka JHWH i w których spotyka się z człowiekiem[36]. *bajit* występuje między innymi w Regule Zrzeszenia (święty dom dla Aarona i dom zrzeszenia dla Izraela)[37] i wielu innych pismach. „Świątynia ludzka", wzniesiona w dniach ostatecznych, to także dom[38], podobnie jak domem można nazywać całe pokolenie, stąd określenia typu „dom Judy"[39]. Nawet w pismach astrologicznych mówi się o tym, że duch człowieka ma tyle a tyle części w domu światła bądź ciemności[40], a Dokument Damasceński wspomina o „trwałym domu w Izraelu, jaki nie stanął od

[34] Zob. Rdz 13,14-16.

[35] Praktyka ta, jakkolwiek charakterystyczna głównie dla ST, jest też i obecna w NT, w Mt 1,1 nn.

[36] Por. TWOT, art. 241.

[37] 1QS 9,5-6.

[38] 4Q174 3,1-7.

[39] 4Q174 4,1; CD-A 4,11.

[40] 4Q186 frag. 1 2,7; 3,5; frag. 2 1,6-8.

dawien dawna aż do teraz”[41], oraz o „domu wspólnoty”[42] i „domu Prawa”[43]; prawdopodobnie świątynia jest nazwana w nim „Domem Czci”[44].

2. Koncepcje dotyczące rodziny w tekstach qumrańskich

2.1. Androcentryzm

Pomimo to, co o myśli hebrajskiej w kwestiach dotyczących rodziny powiedzieliśmy wcześniej, nietrudno jest zauważyć, że Biblia na swych kartach przedstawia dzieje narodu wybranego raczej z męskiego punktu widzenia. Można to zjawisko nazwać androcentryzmem[45]. Pobieżne chociażby przyjrzenie się pismom qumrańskim pozwoli zauważyć tę tendencję jeszcze wyraźniej – generalnie są one skierowane do mężczyzn i traktują głównie o mężczyznach[46]. Z takiego podejścia wynika, że podczas ceremonii przystępowania do przymierza lewici opowiadają o przewinieniach synów Izraela[47], a przystępujący mówią: „Swój wyrok na nas i na naszych ojców”[48]. W dualistycznym podziale na „Synów Światłości” i „Synów Ciemności” mamy wyjaśnione, że książę światłości ma władzę nad wszystkimi synami sprawiedliwości, natomiast anioł ciemności sprawuje władzę nad synami bezprawia i to przez niego błądzą synowie sprawiedliwości[49]; w Zwoju Wojny ludzie zwracają się do JHWH jako do Boga ojców, jako że to z ich ojcami zawarł on przymierze[50]. Maskil naucza synów światłości[51], a tradycyjnym zwrotem

[41] CD-A 3,19-20. Ten i dalsze cytaty z polskiego tłumaczenia zwojów pochodzą z: P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran-Wadi Murabba'at-Masada-Nachal Chewer*, Kraków: The Enigma Press 2000.

[42] CD-A 14,16; por. 4Q266 frag. 10 1,10.

[43] CD-B 20,13.

[44] CD-A 11,22. Por. 4Q385b frag. 16 1,5, gdzie jest mowa o „Domu Bożym”.

[45] Pojęcia tego używamy dokładnie w takim i tylko w takim znaczeniu, jak to podaliśmy. Odżegnujemy się natomiast od nejednokrotnie przejaskrawionego stosowania tego pojęcia w kręgach feministycznych.

[46] Wśród wszystkich odkrytych do tej pory niebiblijnych manuskryptów qumrańskich tylko jeden wymienia kobietę z imienia – mowa tu o Aleksandrze Salome, wzmiankowanej w 4Q322 frag. 2,4 jako Szlomcijon.

[47] 1QS 1,22-24.

[48] 1QS 1,26.

[49] 1QS 3,20-22.

[50] 1QM 13,7-8.

[51] 1QS 3,13 nn.

w tekstach mądrościowych jest „mój synu”[52]. Przykłady można licznie mnożyć[53]. Z drugiej strony, w Hodajot znajdujemy nawiązania antropologiczne, gdzie wyrażenie „zrodzony z kobiety” jest użyte na podkreślenie marności człowieka, uczynionego z prochu i wody[54], a pierwszą z trzech pułapek Beliala jest nierząd[55] – o tym, jakim zagrożeniem dla mężczyzny jest przewrotna kobieta, obszernie traktuje 4Q184. Łatwo byłoby wyciągnąć błędny wniosek, iż stosunek pism qumrańskich do kobiet jest negatywny.

Niemożliwością byłoby, aby koncepcja grzeszności człowieka, szeroko ukazana także w pismach qumrańskich[56], dotyczyła tylko mężczyzny. W Księdze Henocha, której dziesięć egzemplarzy znaleziono w Qumran[57], znajdują się wzmianki o pierwszym wystąpieniu przeciwko Bożej woli pierwotnych rodziców[58], poza tym trzeba przypomnieć za E.M. Schuller i C. Wassen, że w języku hebrajskim formy rodzaju męskiego są używane przy przymiotnikach i czasownikach w trybie rozkazującym wszędzie tam, gdzie chodzi o obie płcie, stąd też czytając niektóre przekłady, można odnieść fałszywe wrażenie, że w tekstach jest mowa tylko o mężczyznach[59].

2.2. Mężczyzna i kobieta, czyli człowiek

Jeżeli zwrócimy uwagę na antropologię obecną w qumrańskich manuskryptach, zauważymy, że kobieta nie jest wcale gorszą osobą od mężczyzny. Jeden z najbardziej interesujących fragmentów mówi o tym, że zarówno Adam, jak i kobieta nie mieli w sobie na początku nic świętego, dopóki nie zostali przyprowadzeni do Raju. To właśnie z racji tego, że mężczyzna był przyprowadzony do Raju w pierwszym tygodniu, a kobieta w drugim, wynika różnica w okresie oczyszczenia po narodzinach chłopca i dziewczynki[60]. W jednym z egzemplarzy Pouczeń z groty 4 przeczytać można jednak, że jakkolwiek poprzez małżeństwo kobieta i mężczyzna stają się jednym cia-

[52] Zob. 4Q185 2,3; 4Q212 frag. 4,4; 4Q219 2,23-34.

[53] I tak 4Q423 frag. 5 5 zawiera wzmiankę o wymierzaniu kary ojcom i synom, nie odnosząc się zupełnie do kobiet.

[54] 1QH 5,20 nn.; 21,1.8-9.

[55] CD-A 4,15-18.

[56] 1QH 12,29-30.

[57] Nie licząc Księgi Gigantów, która jest traktowana jako odrębne dzieło. Por. P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, s. 292-298.

[58] 4Q206 frag. 1 27,2-11.

[59] E.M. Schuller, C. Wassen, *Women: Daily Life*, w: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, red. L.H. Schiffman, J.C. VanderKam, vol. 2, Oxford–New York: Oxford University Press 2000, s. 981.

[60] 4Q265 frag. 7 11-17.

łem, to jednak Bóg uczynił mężczyznę władcą kobiety, by postępowała wedle jego woli. Rzecz znamienna i warta odnotowania: w rzeczonym tekście nie występuje zwrot *ba'al*, lecz *mšjl*. Termin *mšjl* (*māšal*) ma dwa główne znaczenia. Pierwsze rzeczywiście oznacza panowanie, jednak drugie, zwłaszcza w odmianie nifal, wskazuje na podobieństwo bądź równość – w takim wypadku sens wersetu byłby nie taki, że JHWH uczynił mężczyznę władcą, ale że uczynił mu podobieństwo w postaci kobiety[61]. Zauważmy przy tym, że w Hodajot Bóg jest przyrównany do miłosiernej matki, która raduje się swym dzieckiem[62] – nigdy nie doszłoby do takiego porównania, gdyby kobieta była istotą jakościowo gorszą od mężczyzny!

Panowanie mężczyzny nad kobietą i rodziną wymaga dodatkowego uściślenia. Niejednokrotnie używany w tym kontekście hebr. termin *ba'al*[63] oznacza zarówno pana, jak i właściciela, władza ta była jednak dość specyficzna. Owszem, mężczyzna był głową rodziny, stąd też to on właśnie reprezentował ją na zewnątrz, on także mógł podejmować daleko idące decyzje jej dotyczące, jako że dysponował swobodnie nie tylko majątkiem – jego jurysdykcja, zwłaszcza w dawniejszych czasach, była na tyle szeroka, że mógł nawet wydać wyrok śmierci na członka rodziny[64]. Nie oznaczało to jednak samowoli, jako że głowa rodziny podlegała Prawu i także była zobowiązana do jego przestrzegania. JHWH, Bóg Izraela, był pierwszym Panem wszystkiego, stąd też idealny ojciec kierował swoją rodziną, wzorując się na Nim[65]. Jeżeli qumrańczycy zachowywali ten patriarchalny model rodziny, a nic temu nie przeczy, wówczas pod pojęciem mienia (hebr. *hôn*) mogłyby się kryć nie tylko dobra *stricte* materialne, ale i cała rodzina – a podczas ofiarowywania się przymierzu mienie, oprócz wiedzy i siły, przynoszono do zrzeszenia Bożego, aby przysposobić je do jego (tj. JHWH) „sprawiedliwej rady"[66]. Z tego też względu owi „wszyscy przystępujący do przymierza", którzy mówili podczas ceremonii „Amen"[67], to prawdopodobnie nie tylko mężczyźni, ale i całe ich

[61] 4Q416 frag. 2 4,2-3. Rekonstrukcja *mšjl* jako *māšal* została skrytykowana przez P. Muchowskiego jako w zasadzie niemożliwa do zaakceptowania podczas sympozjum „Qumran pomiędzy Starym a Nowym Testamentem" (25-27.10.2007); odmiennego zdania jest M.G. Abegg Jr., na którego morfologii opieramy się w tym miejscu (zob. jego *The Qumran Sectarian Manuscripts (with morphological tags)*, moduł w: BibleWorks 7.0, programmed by M.S. Bushell, M.D. Tan, G.L. Weaver, Norfolk, VA: BibleWorks, LLC, © 1992-2005).

[62] 1QH 17,34-36.

[63] Zob. m.in. 1Q22 3,5; 4Q158 frag. 10-12 9 (mamy tu wyrażenie *ba'al habbajit*, które oznacza właściciela domu; *bajit* można też przetłumaczyć jako „rodzina"); 4Q251 frag. 16 5; 4Q416 frag. 2 2,7 (zarządzający); 11Q13 2,3 (tutaj termin oznacza wierzyciela).

[64] Zob. przypadek Tamar, skazanej na spalenie przez swego teścia Judę w Rdz 38,24-26.

[65] Por. Pwt 8,5.

[66] 1QS 1,11-13.

[67] 1QS 1,19-20; 2,18.

rodziny – można tu wystosować analogię do przystępowania do przymierza opisanego w Deuteronomium[68]. Jeżeli tak było w istocie, wówczas decyzja głowy rodziny odnośnie do przystąpienia do przymierza bądź odrzucenia go mogła mieć brzemienne w skutki konsekwencje dla rodziny, gdyż jego wiedza, siła i mienie podzielało jego los. Kontrowersyjna wzmianka o „owocach nasienia" (*p^{e}rôṯ zera'*)[69] także wydaje się wskazywać na potomstwo, chociaż nie jest to przesądzone[70]. Warto jednak odwołać się tu do przytaczanych już Pouczeń, w których słowa odnoszące się do córki: „ten, kto, poza tobą, zawładnie nią, przesunie granicę swego życia", wskazywać mogą na charakterystyczne dla żydów pojmowanie nieśmiertelności, gdzie nie mówi się o nieśmiertelności jednostki, która jest ukształtowana z gliny i musi powrócić do prochu[71], lecz rodu czy pokolenia; wskazuje przy tym na wagę posiadania potomstwa[72], gdyż to ono zapewnia przetrwanie imienia.

2.3. Rada zrzeszenia według 1QS i 1QSa – kontrowersje dotyczące celibatu

Reguła Całego Zgromadzenia zawiera informację o tym, że cały lud, łącznie z kobietami i dziećmi, zostanie zwołany i pouczony w sprawie swych błędów poprzez odczytanie ustaw przymierza[73]. Jakkolwiek tekst ten odnosi się do dni ostatecznych, to nie ulega wątpliwości, że qumrańczycy za takie uważali czasy, w których żyli – wszak według Dokumentu Damasceńskiego od „zabrania jedynego nauczyciela" tylko około 40 lat dzieliło ich od sądu Bożego[74], poza tym sam tekst 1Q28a jest zdecydowanie zbyt praktyczny, by dotyczył jakiejś bliżej nieokreślonej przyszłości[75]. Interesujące, że jakkolwiek zawiera on instrukcję dla „każdego rodowitego mieszkańca Izraela", to jednak zawarte w nim przepisy także charakteryzuje androcentryczna perspektywa – zwłaszcza we fragmencie mówiącym o zbliżeniu się do kobiety w 20. roku życia, kiedy to człowiek umie już poznawać dobro i zło[76]. W tym dokumencie istnieje intrygująca wzmianka o tym, że na naradę zrzeszenia wzywani byli

[68] Zwł. Pwt 27,11-26 (lewici wołają do całego Izraela i cały lud odpowiada: Amen).

[69] 1QS 4,7.

[70] Zauważmy, że podobne do 1QS 4,7 wyrażenie znajduje się w 4Q502 frag. 19 2, gdzie definitywnie chodzi o potomstwo.

[71] Por. 1QH 18,3-4.

[72] 4Q416 frag. 2 3,20-4,13.

[73] 1Q28a 1,4-5.

[74] CD-B 20,13 nn.; 4Q171 2,7-12.

[75] Por. H. Stegemann, *Esseńczycy*, s. 133-136.

[76] 1Q28a 1,6 nn.

„wszyscy mędrcy zgromadzenia, roztropni, uczeni, doskonałej drogi, ludzie dzielni, wraz z przywódcami plemion, wszystkimi ich sędziami i urzędnikami, dowódcami tysięcy, dowódcami setek, pięćdziesiątek, dziesiątek oraz lewici [...]. To są znamienici ludzie, zwoływani na zebranie, łączący się jako rada zrzeszenia w Izraelu przed synami Sadoka, kapłanami”[77]. Rzecz ciekawa, że użyte w tym fragmencie wyrażenie „rada zrzeszenia” (*ʿēṣāṯ hajāḥad*) odpowiada temu, które zostało użyte w ósmej kolumnie Reguły Zrzeszenia, mówiącej o „dwunastu mężczyznach i trzech kapłanach doskonałych we wszystkim objawionym z całego Prawa”[78], jednak liczba ludzi wchodzących w skład rady wydaje się w Regule Całego Zgromadzenia zdecydowanie większa[79]. Jak to wyjaśnić i czy ma to wpływ na qumrańskie rozumienie rodziny? Ile osób rzeczywiście wchodziło w skład rady zrzeszenia?

Wskutek powszechnego niemalże utożsamiania Reguły Zrzeszenia z dokumentem regulującym funkcjonowanie pierwszej reguły esseńskiej wspomnianej przez J. Flawiusza, jak i powszechnego tłumaczenia słowa *jāḥad* poprzez angielskie *community* (wspólnota) w dużej mierze zatracono pierwotny sens tego wyrazu. Słowo to, pochodzące od rdzenia *jḥd*[80], wskazuje między innymi na aspekt czynnościowy, działanie we wspólnym duchu na zasadzie łączenia się, zjednoczenia czy, jak to oddano w polskim przekładzie pism qumrańskich – zrzeszenia[81]. Część społeczności, o której była wcześniej mowa, a więc roztropni, mędrcy, doskonałej drogi itd., podczas wspólnego zgromadzania się na sąd lub naradę zrzeszenia tworzyła w danej chwili radę zrzeszenia, czy też bardziej prawidłowo – uczestniczyła w radzie zrzeszenia. Miejscem takich okazjonalnych obrad rady mogło być Qumran. To, że wchodzący w jej skład winni się uświęcać przez trzy dni, aby być należycie przygotowanymi do obrad[82], może wyjaśniać obecność licznych zbiorników do dokonywania oczyszczeń, tym bardziej że według Dokumentu Damasceńskiego myć można się było tylko w takiej ilości wody, która byłaby zdolna zakryć człowieka[83]. Wyjaśniałoby to także pozorny celibat licznej grupy przygotowującej się do obrad w Qumran, jako że w czasie oczyszczenia, podobnie jak miało to miejsce przy przygotowywaniu się do wojny, obowiązywał zakaz utrzymywania kontaktów z kobietami[84]. Taka interpretacja zgodna jest także z poglą-

[77] 1Q28a 1,25-2,4.

[78] 1QS 8,1 nn.

[79] Podobnie jak w Regule Wojny, w której czytamy o znamienitych ludziach, przywódcach rodów zgromadzenia, którzy zbierają się w domu zgromadzenia (1QM 3,3-5).

[80] TWOT, art. 858 (*jḥd*).

[81] Zob. P. Briks, *Podręczny słownik*, s. 144; por. TWOT, art. 858.

[82] 1Q28a 1,25-27.

[83] CD-A 10,10-13.

[84] Wj 19,15; por. Kpł 15,18.

dem mówiącym o odsunięciu się qumrańczyków od świątyni jerozolimskiej[85] i ustanowieniu kultu w „świątyni ludzkiej", zamkniętej dla tych, którzy mają nieobrzezane serca i ciała i w której będzie się ofiarować czyny nakazane przez Prawo[86] – w efekcie kobiety nie mogły przebywać w pobliżu rady, niezależnie od tego, gdzie się ona odbywała[87], ponieważ nie uczestniczyły one bezpośrednio w składaniu ofiar[88]. W jednym ze zwojów czytamy nawet, że „matki nie mają żadnego stanowiska wewnątrz zgromadzenia" (*ʿēdāh*)[89].

Idąc tym tropem, Reguła Zrzeszenia mogła być zbiorem przepisów odnoszących się do przystępowania do wspólnoty i przedstawiających najistotniejsze nauki oraz zasady obowiązujące podczas obrad rady zrzeszenia, zwłaszcza podczas dorocznej uroczystości odnowienia przymierza. Kolumna ósma omawianego dokumentu, mówiąca o dwunastu mężczyznach i trzech kapłanach doskonałych we wszystkim objawionym z Prawa[90], zawiera także informację o tym, że do rady przystępowały i inne osoby[91]. Podaną liczbę można zinterpretować w ten sposób, że stanowiła ona pewne minimum, które było gwarantem jej prawidłowego funkcjonowania. Taka liczba kompetentnych osób mogła, jak zaproponował J. Milik, reprezentować dwanaście pokoleń Izraela i trzy rody kapłańskie wywodzące się od Lewiego: Gerszona, Kehata i Merariego[92].

Nawet gdyby uznać te liczby za dosłowne, to i tak qumrańskie rękopisy jasno stwierdzają, że rada zrzeszenia nie ograniczała się tylko do tej dwunastki. Jeżeli nawet przyjąć, że stanowili oni „świętość wewnątrz rady zrzeszenia"[93], to i tak nigdzie nie jest stwierdzone, że byli oni bezżenni, poza

[85] Por. J. Fitzmyer, *101 pytań o Qumran*, s. 101-104.

[86] 4Q174 3,1-7.

[87] CD-A 12,1-2 (aczkolwiek sądząc z kontekstu, ten konkretny przepis mógł mieć zastosowanie głównie podczas szabatu; zastrzeżenia tego nie można już zastosować wobec 11Q19 45,11-12, stąd też można przyjąć, że był on stosowany bez względu na dzień tygodnia).

[88] Warto jednak zauważyć, że wśród „czynów nakazanych przez Prawo" znajduje się i nakaz rozmnażania się, o czym była już mowa we wcześniejszej części artykułu.

[89] 4Q270 frag. 7 1,15-16.

[90] 1QS 8,1 nn. Wzmiankę tę postrzega się dwojako: że owych trzech kapłanów wliczało się do tej dwunastki lub nie (w drugim przypadku mielibyśmy więc nie dwanaście, lecz piętnaście osób). Zob. J.C. Charlesworth, *Community Organisation in the Rule of the Community*, w: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, red. L.H. Schiffman, J.C. VanderKam, vol. 1, Oxford–New York: Oxford University Press 2000, s. 134; M. Weinfeld, *The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect: A Comparison with Guilds and Religious Associations of the Hellenistic-Roman Period*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht / Fribourg: Éditions Universitaires 1986.

[91] 1QS 8,18 nn.

[92] J.T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, s. 105.

[93] 1QS 8,10-11.

tym ich liczba byłaby zdecydowanie zbyt mała, by opisywać ich jako osobną grupę[94]. Dodajmy, że w jednym z peszerów do Psalmów (4Q171) znajdują się słowa mówiące o pokutnikach z pustyni, do których „będzie należeć całe dziedzictwo Adama i do ich potomstwa na wieki"[95].

Możliwe, że przy mniej istotnych kwestiach, kiedy to należący do „nowego przymierza" Izraelici przebywali w swoich „obozach" (lp. *jāšaḇ*; wcale nie musiały to być miejsca fizycznie oddalone od osiedli nieżydowskich bądź pogańskich – jest to najpewniej specyficzne określenie obszaru zamieszkania danej gminy[96], chociaż izolacjonizm względem „synów zatracenia" i bluźnierców jak najbardziej obowiązywał nawet pod względem ekonomicznym[97]), decyzje mniejszej rangi podejmował kapłan, wspierany przez nadzorcę obozu. Pewne przesłanki wskazują nawet na to, że to nadzorca, a nie kapłan, lepiej mógł orientować się w przepisach Prawa, co zwiastowało mający nadejść zmierzch kapłaństwa, coraz bardziej koncentrującego się na kwestiach liturgicznych, oraz coraz wyraźniejsze kształtowanie się klasy uczonych w Piśmie[98].

Kolejnego argumentu wspierającego tezę o tym, że Reguła Zrzeszenia nie dotyczyła odrębnej wspólnoty, lecz jej rady, składającej się z bardziej znamienitych członków, dostarcza także pośrednio Reguła Całego Zgromadzenia. Jeżeli potraktowalibyśmy dosłownie fragment drugiej kolumny, mówiący o tym, że na zgromadzenie nie mogli przybyć ludzie starzy, którzy nie byli w stanie wytrwać[99], musielibyśmy uznać za prawdziwy dość nietypowy wniosek, że wraz z wiekiem qumrańczyk tracił prawo do przebywania we

[94] Stąd dziwne byłoby przyjęcie, że Flawiusz opisywałby ową dwunastkę jako pierwszy zakon esseński, podczas gdy całą resztę liczącej około cztery tysiące członków wspólnoty przedstawiałby w drugiej kolejności i bardziej pobieżnie. Zob. J. Flawiusz, *Wojna żydowska,* 2,8,2-14.

[95] 4Q171 3,1-2.

[96] I tak np. Jerozolima jest „świętym obozem" i „stolicą obozów Izraela". Zob. 4QMMT B29-33.59-62. Por. CD-A 12,19-22 (reguła dla osiedli miejskich Izraela, by oddzielać święte i świeckie). 22-23 (reguła dla osiedli obozowych).

[97] CD-A 6,14-17.

[98] Szczególnie warto zapoznać się w tym kontekście z CD-A 13,4-7, który w polskim przekładzie brzmi: „jeśli będzie sąd przeciw komuś, związany z Prawem dotyczącym trądu, wówczas winien przyjść kapłan i stanąć w obozie, zaś nadzorca zapoznać go z wyjaśnieniem Prawa. I to on, nawet jeśli jest prostakiem, winien zamknąć go, gdyż do nich należy osąd". Struktura fragmentu jest skomplikowana, ale opierając się na innych fragmentach (chociażby niektórym obowiązkom nadzorcy: CD-A 13,7 nn.), można stwierdzić, że określenie „prostak" (*pəṯî*; zob. TWOT, art. 1853a) z pewnością nie dotyczyło nadzorcy, odnosiło się więc prawdopodobnie do kapłana.

[99] 1Q28a 2,3-10.

wspólnocie przymierza[100] – a przecież jeszcze w pierwszej kolumnie znajduje się zdanie mówiące o tym, że człowiek w podeszłym wieku miał wyznaczane w służbie zgromadzenia zadania odpowiednie do jego siły[101]. Podobna sytuacja mogła dotyczyć osób lekkomyślnych[102]. Bardziej prawdopodobne jest, że człowiek w podeszłym wieku, który do tej pory wywiązywał się należycie z przestrzegania Prawa, nie mógł już wprawdzie uczestniczyć w radzie zrzeszenia, ale ciągle należał do zgromadzenia.

Podsumowując tę część rozważań, można zaryzykować twierdzenie, że rada zrzeszenia była czymś w rodzaju Sanhedrynu, do którego należeli kapłani oraz uczeni w Piśmie i „starsi"[103]. Obrady Sanhedrynu także dotyczyły tylko mężczyzn, ale nie oznacza to przecież, że jego członkowie nie byli żonaci[104]. Rada zrzeszenia miała jednak w założeniach szerszy zasięg – była wyjątkowym organem administracyjnym, którego zadaniem było podejmowanie istotnych decyzji w kwestii całego prawowiernego Ludu Bożego oraz wspomaganie kapłanów w dziele kierowania tym ludem zgodnie z wolą JHWH.

---

[100] I tak w CD-A 10,8-10 znajduje się informacja, że nikt mający 60 i więcej lat nie może „stawać, by sądzić zgromadzenie, gdyż Bóg orzekł, że z powodu sprzeniewierzenia człowieka odchodzi jego wiedza, zanim upłyną jego dni".

[101] 1QS 1,19.

[102] 1QS 1,19-22.

[103] Por. b.n.a., *Sanhedryn*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, edycja elektroniczna, Warszawa: WN PWN S.A. 2003.

[104] Interesująca jest tu wzmianka Flawiusza o tym, że esseńczycy sprawują sądy, gdy zbierze się ich nie mniej niż stu, co wydaje się potwierdzać nasz tok rozumowania (*Wojna żydowska* 2,8,9). Zapewne Flawiusz, jeżeli nawet posmakował życia esseńskiego, zrobił to co najwyżej pobieżnie, gdyż niemożliwością było poznanie przez niego trzech głównych sekt ówczesnego judaizmu w czasie tak krótkim, jak przedstawia to w *Autobiografii* (2), tym bardziej że zaczął je badać w wieku lat około szesnastu, a już jako dziewiętnastolatek miał za sobą trzy lata pobierania nauk u Bannusa. Nie dziwi więc, że obserwowane przez niego posiedzenia rady zrzeszenia w Qumran mógł odbierać jako osobny odłam sekty. O pobieżności poznania Flawiusza świadczy także zestawienie podawanych przez niego informacji o esseńczykach z treścią qumrańskich zwojów – przykładem może tu być chociażby jego hellenistyczny pogląd na temat duszy, podobny do poglądów neopitagorejskich (*Wojna żydowska* 2,8,11), a obcy antropologii żydowskiej, także tekstom qumrańskim (4Q171, czyli peszer do Psalmów, wyraźnie stwierdza, że ci, którzy odziedziczą ziemię, będą się rozkoszować i tyć od wszelkich rozkoszy ciała (2,11-12) oraz będą żyć przez tysiąc lat w prawości i do nich będzie należeć całe dziedzictwo Adama i do ich potomstwa na wieki (3,1-2)), czy też jego wzmianki o esseńczykach, którzy posiadali zdolności jasnowidzenia (*Dawne dzieje Izraela* 13,11,2 – Juda; 15,10,5 – Manahem), podczas gdy pisma qumrańskie wydają się negatywnie podchodzić do tego typu praktyk (CD-A 12,2-3: nawołujący do odstępstwa powinien być sądzony według przepisów dotyczących nekromancji i jasnowidzów). Flawiusz podaje także, że esseńczycy nie kupują niewolników, ale pisma qumrańskie zawierają przepisy ich dotyczące, nie krytykując samego zjawiska (por. CD-A 11,12; 12,10-11). Podkreślmy jednak, że te rozbieżności bynajmniej nie negują hipotezy esseńskiej, lecz raczej uczulają na krytyczne spojrzenie względem starożytnych źródeł, w których opisywana rzeczywistość mogła zostać przez ich autorów ubarwiona lub dostosowana do własnych koncepcji bądź celów.

Trafnym określeniem może tu być użycie terminu amfiktionia w odniesieniu do qumrańczyków i tych, którzy korzystali z qumrańskich zwojów. Rada zrzeszenia mogła być organem kierowniczym „amfiktionii" 12 plemion Izraela, skoncentrowanym przede wszystkim na Prawie[105].

3. Rodzina – podstawowa kategoria społeczna według tekstów z Qumran

Pisma qumrańskie nie dają żadnej podstawy do twierdzenia, by jakikolwiek odłam sekty odrzucał życie rodzinne. Zauważmy, że w Regule Całego Zgromadzenia kilkakrotnie natknąć się można na terminy, które ściśle się z rodziną wiążą i wskazują na to, że cała społeczność była zorganizowana, w dużej mierze opierając się na więziach rodzinnych, przy czym rozumianych także w sposób szerszy, a więc z uwzględnieniem nie tylko „domu ojca" (*bêṯ ʾāḇ*), ale i klanu (*mišpāḥāh*) oraz pokolenia (*šēḇeṭ*).

W Regule Całego Zgromadzenia przywódcy tysięcy Izraela oraz dowódcy setek, pięćdziesiątek i dziesiątek są wspominani jako należący do określonych rodów, a każde plemię ma swoich urzędników. Ważne dla społeczności decyzje są podejmowane nie tylko przez kapłanów (zarówno synów Aarona, jak i Sadoka), ale i przez przywódców rodzin zgromadzenia (*rôš ʾābōṯ hāʿēdāh*), którzy z pewnością pełnili ważne funkcje w społeczności[106] – najprawdopodobniej byli to przywódcy plemion[107], odpowiedzialni między innymi za przestrzeganie określonej struktury administracyjnej i społecznej członków „nowego przymierza". W opisie eschatologicznej narady zrzeszenia wspomina się jeszcze o przywódcach tysięcy Izraela, ale trudno jest jednoznacznie stwierdzić, czy jest to określenie synonimiczne z przywódcami rodzin, czy też wskazuje się tu na odmienną grupę[108]. Niezależnie od tej identyfikacji widać, że społeczność nowego przymierza miała ściśle określoną strukturę, w której duże znaczenie odgrywał podział na określone plemiona i rody, a te składały się najpewniej z poszczególnych rodzin. Miało to także niebagatelne znaczenie militarne – nawet ten qumrańczyk, który nie nadawał się do udziału w wojnie, miał obowiązek zapisać swój ród w rejestrze wojskowym[109]. Każdy „rodowity mieszkaniec Izraela", mając dwadzieścia lat, zrzeszał się ze świętym

[105] Por. K. Banek, *Amfiktionia*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*.

[106] Zob. 1Q28a 1,13-17.22-25.

[107] 1Q28a 1,29.

[108] 1Q28a 2,11-17.

[109] 1Q28a 1,19-22.

zgromadzeniem poprzez wejście do swego rodu, dopiero też od tego wieku mógł zawrzeć związek małżeński[110].

W Dokumencie Damasceńskim znajduje się dobrze znany tekst: „jeśli zamieszkają w obozach, zgodnie z regułą kraju, wezmą sobie żony i zrodzą synów, winni postępować według Prawa, tak jak powiedział: pomiędzy mężem, a jego żoną, pomiędzy ojcem, a jego synem"[111]. To nawiązanie do Lb 30,17 nie jest do końca jasne, wydaje się jednak wskazywać na to, co sam Dokument stwierdza wcześniej przy komentowaniu przepisów dotyczących kazirodztwa z Kpł 18,13 – przepisy, które są sformułowane tak, jakby dotyczyły tylko mężczyzn, w rzeczywistości odnoszą się także do kobiet[112]. Znów daje tu o sobie znać androcentryczny przekaz starożytnych tekstów. Przepisy dotyczące unieważniania przysięgi wskazują na dominującą rolę ojca w rodzinie[113], chociaż trzeba zaznaczyć, że dzieci były zobligowane do okazywania czci obojgu rodzicom, jak wskazują na to słowa z jednego ze zwojów: „Czcij ojca swego w swej nędzy i swą matkę przez swe postępowanie. Ojciec bowiem dla człowieka jest niczym Bóg i niczym panowie dla mężczyzny jest jego matka. Są oni bowiem tyglem twej nauki, i skoro dał im władzę nad tobą, aby rozkazywali twej woli, służ im. [...] szanuj ich oblicza dla twego życia i twych długich dni"[114].

Małżeństwo jest w tekstach z Qumran ukazane jako ważna instytucja. Zwój Świątyni przestrzega przed braniem dla swych synów córek ludów oddających cześć bogom innym niż JHWH[115], a jeden z egzemplarzy Dokumentu Damasceńskiego zawiera istotne rady odnośnie do zaręczyn – mężczyzna powinien znać uprzednio wszelkie ułomności kobiety, poza tym muszą oni wzajemnie do siebie pasować, aby nie „mieszać dwóch gatunków"[116]. Interesujące, że do przymierza świętości nie można było wprowadzać „kobiety, która dopuściła się wiadomego czynu", wdowy, która stała się rozpustna po śmierci męża, czy też kobiety, „która okryła się niesławą w okresie swego panieństwa w domu swego ojca". Przynajmniej w tym ostatnim przypadku, a możliwe, że odnosi się to do wszystkich wymienionych, można było zrobić wyjątek, jeżeli mężczyzna żenił się z taką kobietą pod nadzorem „zaufanych i obeznanych kobiet", które były wybierane z polecenia „sprawującego nadzór

[110] A więc inaczej niż w Talmudzie Babilońskim, według którego wiek 20 lat był *terminus ante quem* zawarcia małżeństwa. Zob. *Qidduszin* 29b.

[111] CD-A 7,6b-9.

[112] CD-A 5,7-11.

[113] CD-A 16,10-13. Por. 4Q271 frag. 4 2,10-12; 11Q19 53,16-54,5.

[114] 4Q416 frag. 2 3,15-19. Por. 4Q418 frag. 9,17– frag. 10,2; 11Q19 64,2-6.

[115] 11Q19 2,11-15.

[116] 4Q271 frag. 3 8-15. Por. *Ketubot* 3,5. Zob. E.M. Schuller, C. Wassen, *Women: Daily Life*, s. 981.

nad osiedlem społeczności”[117]. Wersety te wskazują na to, że przynajmniej niektóre kobiety cieszyły się poważaniem w społeczności.

Dokument Damasceński wskazuje na to, że małżeństwo było monogamiczne, powołując się zarówno na Księgę Rodzaju (stworzenie człowieka jako mężczyzny i kobiety oraz wchodzenie w parach do arki Noego)[118], jak i Księgę Powtórzonego Prawa, z której słowa: „nie będzie miał zbyt wielu żon”[119] zostały zradykalizowane do „nie powinien mnożyć sobie żon”[120]. Posiadanie więcej niż jednej żony skutkowało tym, że wobec każdej było się winnym cudzołóstwa. Na uwagę zasługuje zdanie: „są chwytani dwukrotnie przez nierząd, biorąc dwie żony w swoim życiu”[121]. Otóż użyty w nim zaimek „swoim” (*hēm*) to w języku hebrajskim masculinum, stąd też niektórzy badacze sądzą, że mężczyzna w ciągu całego życia mógł ożenić się tylko z jedną kobietą, a gdy ta zmarła lub została odesłana listem rozwodowym – nie wiązał się z następną[122]. Pewnym wyjątkiem w tym względzie jest Zwój Świątyni, który stwierdza, że po śmierci żony król powinien „wziąć sobie inną z domu swego ojca, ze swego rodu”[123], trudno jednakże stwierdzić, czy przepis ten odnosił się tylko do władcy, czy też dotyczył wszystkich członków przymierza. W każdym razie zwoje wyraźnie opowiadają się za monogamią, co jest dość zaskakujące dla wspólnoty kierującej się Torą, która w kilku miejscach dopuszcza związki poligamiczne[124].

Kwestia rozwodów jest niejasna. Z jednej strony, na co wskazuje przed chwilą omawiany fragment, wydaje się, że mężczyzna mógł mieć w swoim życiu tylko jedną żonę. Z innej strony, teksty qumrańskie wspominają o rozwiedzionych[125], co może świadczyć o tym, że osoby takie także znajdowały się we wspólnocie. Nie musi to oznaczać automatycznie tego, że qumrańczycy dopuszczali rozwody – wśród osób przyłączających się do zrzeszenia mogły być też i kobiety, które zostały oddalone wcześniej wbrew swej woli, ale wzmianka o tym, że karą za zgwałcenie dziewicy było poślubienie jej i zakaz późniejszego odesłania, sugeruje[126], że list rozwodowy był wśród qumrańczyków

[117] 4Q271 frag. 3 8-15; por. 4Q270 frag. 5.

[118] Rdz 1,27; 7,9.

[119] Pwt 17,17.

[120] CD-A 4,20-5,2 i nn.

[121] CD-A 4,20-21.

[122] Zob. H. Stegemann, *Esseńczycy*, s. 226-231.

[123] 11Q19 57,1-19, zwł. 15-19.

[124] Zob. Rdz 16,3; 29,18; 29,25-29; Pwt 21,15-17. Rekordzistą w tym względzie był Salomon, mający ogółem 1000 żon, które zresztą doprowadziły do jego odwrócenia się od JHWH; zob. 1 Krl 11,1-8.

[125] 11Q19 54,4.

[126] 11Q19 6,8-11.

znany i stosowany. O „odsyłającym" możemy także przeczytać w Dokumencie Damasceńskim, jednakże z powodu zniszczenia tekstu trudno jednoznacznie wskazać, w jakim kontekście jest o nim mowa[127]. Bazując na znajdujących się w tekstach porównaniach Jerozolimy do niewiernej kobiety, którą JHWH nie gardzi, ale której wybacza i przyjmuje „w wielkim miłosierdziu", czy też na jej opisie jako kobiety smutnej i opuszczonej przez męża[128] można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że rozwody, nawet jeśli do nich dochodziło, nie były przychylnie odbierane w środowisku qumrańskim.

Wydaje się, że stosunki małżeńskie były dość ograniczone w porównaniu z innymi stronnictwami żydowskimi. Nie dość, że były one zakazane w mieście świątyni, to jeszcze mężczyzna chcący udać się do miasta świątyni był zobowiązany oczyszczać się przez trzy dni po stosunku, nim mógł do niego wejść; taki sam okres oczyszczenia obowiązywał po nocnej polucji[129]. W jednym z ostatnich opublikowanych fragmentów Dokumentu Damasceńskiego znajduje się nadto informacja, że zbliżanie się do swojej żony dla rozpusty było niezgodne z Prawem i skutkowało wydaleniem ze społeczności[130]. Pozwala to stwierdzić, że akt małżeński służył przede wszystkim płodzeniu potomstwa[131]. Dokument ten zawiera także prawo, iż wstępujący do przymierza dla całego Izraela winni sobie wzbudzać synów, którzy następnie mogliby przyłączyć się do przymierza poprzez przysięgę. Werset ten prawdopodobnie dotyczy zabiegania o nowych uczniów[132]. Oczywiście same dzieci także są w manuskryptach wspominane – interesujący jest przepis mówiący o tym, że „dziecko nie powinno kropić nieczystego"[133]. Jest on sformułowany tak, jakby chodziło o wyjątek od stosowanej praktyki, może więc były i przypadki, gdy dziecko (prawdopodobnie potomek kapłana) dokonywało rytualnego pokropienia wodą oczyszczenia. Już od młodości Izraelita był uczony Księgi Rozważań i pouczany o ustawach przymierza[134], co było związane z tym, że jednym z kardynalnych przewinień człowieka było postępowanie wedle własnej woli, a nie tego, co chciał Bóg; aby jednak móc kierować się w życiu przykazaniami JHWH, trzeba je było wpierw jak najlepiej poznać[135]. Obrazo-

[127] 4Q266 frag. 9 3,5; por. CD-A 13,17.

[128] 4Q176 frag. 9-11 3,2-16; 4Q179.

[129] 11Q19 45,7-12.

[130] 4Q270 frag. 7 1,13-14.

[131] W dużej mierze pokrywa się to z tym, co o małżeństwach esseńskich pisał J. Flawiusz – zob. *Wojna żydowska*, 2,8,13. Por. H. Stegemann, *Esseńczycy*, s. 230-231.

[132] CD-A 15,5-6.

[133] 4Q277 frag. 1 7.

[134] 1Q28a 1,6-7.

[135] Por. 1QH 22 frag. 1,7-12; 12,30-33. Pochwała mądrości jest szczególnie wyraźnie widoczna w 4Q213 frag. 1 1,13-21.

we opisy w Hodajot pozwalają stwierdzić, że wychowaniu poświęcano dużo uwagi; sam JHWH jest zarówno „ojcem dla wszystkich synów prawdy", który raduje się nimi „jak miłująca matka swym dzieckiem" i „jak piastująca na piersi" troszczy się o swe dzieła. Wzmianki o piastunkach pozwalają przypuszczać, że znane były także formy wychowania instytucjonalnego w rodzinie[136]. Bez wątpienia ważne było uczenie się przez naśladownictwo (i to nie tylko rzemiosła, ale i norm moralnych[137]), stąd też jakość wychowania dzieci była zależna od przygotowania ich rodziców[138].

Warto jeszcze wspomnieć w tym kontekście o dokumencie 4Q502, znanym także jako Rytuał Zaślubin. Jakkolwiek bardzo zniszczony, wykazuje on pewne podobieństwa do Księgi Tobiasza[139], a fragment 16 – zakładając, że został właściwie przyporządkowany – jest w swej formie podobny do nauki o dwóch duchach z Reguły Zrzeszenia[140], co świadczy o qumrańskim pochodzeniu dokumentu i może stanowić argument przeciw tezie o celibacie wspólnoty qumrańskiej. Znamienne, że w Księdze Tobiasza znajdujemy słowa: „nie dla rozpusty biorę tę siostrę moją za żonę, ale dla prawdziwego związku"[141], gdyż zbieżny pogląd znajdujemy w Dokumencie Damasceńskim. Rdz 2,18 jest w Księdze Tobiasza oddane poprzez lekcję występującą w LXX, gdzie podkreślono, że kobieta jest pomocą podobną (βοηθὸν ὅμοιον) do mężczyzny[142]. W 4Q502 mowa jest także o „błogosławionym potomstwie", do którego należą także osoby starsze obojga płci (*z^{e}qūnîm*, *z^{e}qūnôṯ*), dziewice (*b^{e}ṯûlōṯ*), młodzieńcy (*n^{e}ʿûrîm*) i dziewczyny (*n^{e}ʿûrôṯ*), co wskazuje na szeroki przekrój wiekowy tych, którzy należeli do zrzeszenia[143].

Odwołania do przywódców rodów zgromadzenia, jak i do podziału Izraela na poszczególne plemiona i rody występują niejednokrotnie w Regule

[136] 1QH 17,29-31.34-36. Na to, że formalna edukacja miała miejsce w szerszych kręgach, jasno wskazują te teksty, które traktują o obowiązkach maskila, np. 1QS 3,13 nn.

[137] 4Q214b frag. 1-6 2,3 (Izaak obserwujący Abrahama).

[138] 4Q185 2,3-15.

[139] Stąd 4Q502 jest niekiedy wspominany przy okazji omawiania qumrańskich egzemplarzy Tb. Zob. P.R. Davies, G.J. Brooke, P.R. Callaway, *The Complete World of the Dead Sea Scrolls*, London: Thames & Hudson 2002, s. 124-125.

[140] Czyli 1QS 3,13-4,26. Komentarz na temat dokumentu: P. Muchowski, *Komentarze*, s. 205. Por. J. Maier, *Ritual of Marriage*, w: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 2, s. 783.

[141] Tb 8,6-7.

[142] ὅμοιον oznacza nie tylko podobieństwo, ale może także wskazywać na taką samą naturę danej rzeczy bądź zjawiska, na ich równość. Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa: OW „Vocatio" 1997, art. 3541.

[143] O tym, że jest to własne pismo qumrańskie, świadczy jego ortografia. Zob. P. Muchowski, *Komentarze*, s. 205.

Wojny[144] – Izrael jest tam w dalszym ciągu podzielony na tysiące, setki, pięćdziesiątki i dziesiątki[145]. Chociaż w działaniach wojennych mogli uczestniczyć tylko mężczyźni kultycznie oczyszczeni, doskonali na duchu i ciele ochotnicy, to jednak wyraźne odniesienia do kobiet sugerują, że i one należały do tej struktury – gdy mężczyźni uczestniczyli w walce, kobiety wraz z dorastającymi młodzieńcami nie mogły wchodzić do ich obozu, ale po zakończonych działaniach wojennych miały się cieszyć wraz z resztą ludu i przyozdabiać ozdobami chwały[146].

Zwój Świątyni także zawiera kilka interesujących informacji na temat rodziny. Jedną z nich jest ta, że do zgromadzenia synów Izraela nie mogła wejść żadna kobieta ani dziecko aż do dnia, gdy da za siebie wykup w wysokości pół szekla. Nie do końca jasne jest, czy kobieta mogła wejść do zgromadzenia po uiszczeniu opłaty, czy też ta możliwość była zarezerwowana wyłącznie dla dorastającego dziecka płci męskiej, jako że w tekście użyto terminu *jeled*, oznaczającego nie tylko dziecko, ale syna, chłopca bądź młodzieńca. Gdyby chodziło tu o dzieci obojga płci, bardziej odpowiednim słowem byłoby *wālād*. Zwój wskazuje także na to, że przepisy dotyczące rytualnej czystości dotyczyły niekiedy sytuacji dość specyficznych – i tak w kolumnie 50 znajdują się wytyczne dotyczące kobiety, która zajdzie w ciążę, a jej dziecko podczas tej ciąży umrze; w takiej sytuacji aż do dnia porodu pozostawała ona „nieczysta jak grób"[147]. W zakazie „przechodzenia przez ogień" osobno wymienia się zarówno synów, jak i córki[148], poza tym Zwój wielokrotnie nawiązuje do kwestii rodzinnych – czy w przypadku karania krnąbrnego syna, który nie słucha głosu ojca ani matki[149], zniesławienia dziewicy izraelskiej[150], czy wreszcie przepisów dotyczących karania za gwałt i zakazu małżeństw kazirodczych[151]. Podczas działań wojennych kobiety i dzieci mogły stać się łupem wojennym – Zwój Świątyni zawiera dość szczegółowe przepisy na ten temat[152].

144 1QM 2,1-8; 3,4-5.

145 1QM 4,1-5.

146 1QM 7,1-6; 19,7.

147 11Q19 50,10 nn.

148 11Q19 60,17.

149 11Q19 64,2-7.

150 11Q19 65,7-15.

151 11Q19 66,1-17.

152 11Q19 62,5-16; 63,10-15.

Zakończenie

Na koniec warto wspomnieć o grupie częstych porównań stosowanych nie tylko w Biblii, ale obecnych i w tekstach qumrańskich, a nawiązujących do specyficznego pojmowania rodziny; zresztą w obecnej pracy już kilka z nich zastosowaliśmy. W Słowach Ciał Świecących (4Q504) znajdują się słowa: „wołałeś na Izraela: *Mój synu, mój pierworodny*, i napominałeś nas tak, jak człowiek napomina swego syna”[153]. W tekście nazwanym Dziękczynienie po posiłku (4Q434a) jest mowa o JHWH, który pocieszy swój lud jak matka i który jest dla Jerozolimy jak narzeczony dla narzeczonej[154]. Wreszcie w jednym z egzemplarzy Pouczeń mamy wzmiankę o dzieciach zbawienia[155], a w innym zapewnienie o tym, że „potomstwo odziedziczy radość”[156]. Te fragmenty i porównania jasno wskazują na to, że relacja JHWH z Narodem Wybranym jest *de facto* relacją rodzinną. Samo pojęcie „ludu JHWH” można zresztą oddać, zgodnie z pierwotnym znaczeniem słowa *ʿam*, jako „rodzinę JHWH”[157]. Nie dziwi wobec tego, że tematyka rodzinna jest – wbrew temu co się czasami twierdzi – głęboko zakorzeniona w tekstach qumrańskich.

Parabiblijne rękopisy qumrańskie w tych fragmentach, które dotyczą rodziny, wskazują na silny podział społeczeństwa na pokolenia i rody, który jest dobrze poświadczony w Starym Testamencie. W kwestii najmniejszej komórki rodzinnej, domu ojca, wykazują pewne różnice w porównaniu z tradycją biblijną, objawiające się późnym wiekiem zawierania małżeństwa przez mężczyznę (20 lat), ścisłym przestrzeganiem monogamii, ostrzejszymi niż w Biblii obwarowaniami dotyczącymi stosunków seksualnych (dłuższy, bo trzydniowy okres oczyszczania się, zakaz odbywania stosunków w mieście świątyni oraz dla rozpusty). Zwoje nie dają także żadnych podstaw do tego, by jakąś część społeczności qumrańskiej postrzegać jako celibatariuszy. Przeciwnie – jasno pokazują, że w sposób jak najbardziej poważny traktują pierwsze Boże przykazanie „czynienia sobie ziemi poddaną”, które było ściśle związane z przekazywaniem życia potomstwu[158]. Czy koncepcje obecne w tekstach były stosowane w praktyce? To pytanie, na które ciągle jeszcze nie ma jednoznacznej odpowiedzi.

---

[153] 4Q504 frag. 1-2 3,5-7.

[154] 4Q434a frag. 1 1,6.

[155] 4Q417 frag. 1 1,11; por. 4Q416 frag. 2.

[156] 4Q416 frag. 2 3,7-8.

[157] Zagadnienie to opisuje szerzej: J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa: OW-P „Adam”, IW PAX 1999, s. 18-38.

[158] Rdz 1,28.

Family at Qumran: A Review of Opinions Found in the Dead Sea Scrolls

Abstract

Family is the most important social cell of ancient Israel. It was the place where every member of the chosen nation got to know his ancestors' beliefs, and acquired skills indispensable for everyday life. The history of Israel is the history of families, especially in the period of patriarchs. However, many publications relating to the social problems at Qumran often refer to ancient authors that wrote about the Essenes' celibate. The anthropological terms present in extrabiblical Qumran manuscripts and related to OT family conceptions are analyzed in their proper context. By restricting the field of research to the content of the Scrolls themselves, it becomes possible to reconstruct the model of the family presented therein. The common points between Qumran manuscripts and the biblical text as well as many differences are discussed. The general conception of the community (*yachad* and *edah*), which seems to replace traditional perception of the family in her three-stage dimension (tribe, clan, the father's house), had probably the largest influence on the formation of the Qumran ideas about family.

Część III

Qumran a Nowy Testament

Ks. Émile Puech
École Biblique et Archéologique Française, Jerozolima

Manuskrypty znad Morza Martwego a Nowy Testament Mistrzowie i nadzieje

Mija dokładnie 60 lat od czasu, kiedy Beduini odkryli pierwsze zwoje manuskryptów w jednej z grot wzgórz położonych nad Morzem Martwym, w pobliżu ruin Qumran. Odkrycia te, prowadzone na przemian przez Beduinów i poszukiwaczy, miały miejsce do 1956 r. Od pierwszych publikacji manuskrypty przyciągały uwagę uczonych, mających nadzieję znaleźć w nich nie tylko nowe informacje na temat tekstów biblijnych i starożytnego judaizmu, lecz także wiadomości na temat Jezusa i Nowego Testamentu. Było to w krótkim czasie po tym, gdy szkoła Bultmanna sformułowała tezę, że Jezus historii wymyka się wszelkim badaniom i powinien być odróżniony od Chrystusa wiary. W ten sposób A. Dupont-Sommer, jednocząc się ze swym mistrzem w myśleniu E. Renanem, dla którego „chrześcijaństwo jest wielce udanym essenizmem”[1], mógł napisać:

> „Mistrz galilejski [...] pojawił się jako zadziwiająca reinkarnacja Mistrza Sprawiedliwości. Podobnie jak tamten głosił on pokutę, ubóstwo, pokorę, miłość bliźniego, czystość. Podobnie jak tamten polecał przestrzeganie Prawa Mojżeszowego, całego Prawa, które było wypełnionym i doskonałym dzięki jego własnemu objawieniu. Podobnie jak tamten był on Wybranym i Mesjaszem Bożym – Mesjaszem zbawiającym świat. Podobnie jak tamten był celem wrogości kapłanów... Podobnie jak tamten został skazany i stracony... Podobnie jak tamten dokonał sądu nad Jerozolimą, która za skazanie go na śmierć została zdobyta i zniszczona przez Rzymian. Jak tamten założył on Kościół, którego wierni oczekiwali z zapałem na Jego chwalebne przyjście”[2].

Jednak czy Jezus, Mistrz galilejski, który mówił po aramejsku i nauczał według sposobu mistrzów żydowskich tamtych czasów – był esseńczykiem i czy można z Niego uczynić Mistrza *redivivus*? Po żywej krytyce w niedługim czasie autor ten zmienił znacznie swe zdanie, pisząc:

---

[1] E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, t. V, Paris 1894, księga IX, rozdz. VII, s. 70.

[2] A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte,* Paris 1950, s. 121.

„Jeśli ona [sekta esseńska] miała przywilej przygotowania dróg instytucji chrześcijańskiej bardziej niż wszystkie inne grupy w judaizmie, to jednak jej oryginalność wbrew powiązaniom i zapożyczeniom ukazywanym w świetle nowych tekstów jest w całości poza zasięgiem"[3].

Także później w różny sposób podejmowano próby podkreślenia znaczenia manuskryptów qumrańskich: jedni po to, by zrozumieć fikcyjnego Jezusa z Ewangelii, będącego adaptacją Mistrza Sprawiedliwości[4]; inni, ignorując podstawowe źródła, identyfikowali słowa klucze przy wykorzystaniu w sposób szczególny gatunku *pesheru* qumrańskiego: Jan Chrzciciel – Mistrz Sprawiedliwości, Jezus – Bezbożny Kapłan, Qumran – Jerozolima itd.[5]; inni znowu po to, aby dać podstawy dla filozofii czy religii *New Age*, ukierunkowanej ku ezoteryzmowi itd.[6] Można więc zadać pytanie: jakie treści w odniesieniu do narodzin chrześcijaństwa możemy wydobyć z manuskryptów qumrańskich po 60 latach badań nad nimi?

Qumran i esseńczycy

Przypomnijmy najpierw krótko kilka ważnych danych. Pomimo kilku różniących się między sobą głosów przyjmuję wraz z większością uczonych za uzasadnioną identyfikację Qumran z osadą esseńską, a także jej relacji do grot i do mieszkańców osady[7]. Jak wskazuje etymologia, esseńczycy są spadkobier-

[3] A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris 1959, s. 24, lecz na s. 28 pisze on jednak: „[...] znaczne wzbogacenie dokumentacji i ewolucja badań od roku 1950 nie zmusiła nas w żadnym wypadku do porzucenia w istotnych punktach naszych pierwszych opinii, ani cofnięcia naszych fundamentalnych zapatrywań". Jednakże rozdział *Essénisme et Christianisme* (s. 381-92) jest już bardziej stonowany.

[4] Np. J.M. Allegro, *The Sacred Mushroom and the Cross: A study of the nature and origins of Christianity within the fertility cults of the Ancient Near East*, London 1970; tenże, *The Dead Sea scrolls and the Christian myth*, Newton Abbot 1979.

[5] B. Thiering, *Jesus and the Riddle of the Dead Sea Scrolls*, San Francisco 1992. Lecz dla J.L. Teicher (*The Dead Sea Scrolls – Documents of the Jewish-Christian Sect Ebionites*, JJS 3 (1951) s. 67-99) Paweł jest Bezbożnym Kapłanem, a Jezus Mistrzem Sprawiedliwości. Poza wyjątkiem, jaki stanowi Zwój Miedziany znalezione kompozycje, które są datowane najpóźniej na połowę I w. przed Chr., nie mogą w żadnym wypadku nawiązywać do postaci Nowego Testamentu.

[6] D. Cannon, *Jesus and the Essenes*, Huntsville 1999; D. Maziarz, *The Angelic Way to Love: A Manual of Essene Angelology and Personal Growth*, Los Angeles 1995.

[7] Zob. ostatnią publikację E. Puech: *L'ostracon de Khirbet Qumrân (KhQ 1996/1) et une vente de terrain à Jéricho, témoin de l'occupation essénienne à Qumrân*, *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of García Martínez*, JSJS 122, Leiden 2007, s. 1-39. Potwierdzają to także dane starożytne zawarte u Pliniusza Starszego i Diona

cami pobożnych – *hasîdîm* (po hebrajsku) lub hasydejczyków *hasîn-hasayya* (po aramejsku) = *essenoi* – *essaioi* (po grecku) lub *esseni* – esseńczycy, którzy odłączyli się od faryzeuszów w połowie II w. przed Chr. Są oni świętymi – *hosioi* u Filona, poszukiwanie świętości bowiem charakteryzowało ich sposób życia. Nie pozostaje to bez konsekwencji dla historii tego ruchu i wierzeń jego członków. Jak *hasidaioi* – hasydejczycy, o których ślady zostały zachowane w Księgach Machabejskich przeciwstawiali się oni hellenizmowi w imię ich Prawa. Podobnie jak hasydejczycy stawiali opór Antiochowi IV, biorąc udział w świętej wojnie. Jednak nigdy nie oddali się na usługi polityce hasmonejskiej i odrzucili ją otwarcie za Jonatana Machabejczyka, powodując tym podział na dwa prądy religijne, jak opisuje to Józef Flawiusz (*Starożytności* XIII §§ 171-173). Jonatan, przejmując w 152 r. przed Chr. władzę arcykapłańską, wydaje się rzeczywiście tym, który spowodował odsunięcie legalnego arcykapłana, którego imię musiało być następnie obiektem *damnatio memoriae* w oficjalnych listach świątynnych[8]. Ten legalny arcykapłan, autentyczny Mistrz, uszedł na pustynię wraz z grupą kapłanów i uczniów, aby „dokonać ekspiacji za kraj i przygotować wieczną osadę, świętą świątynię [...]" (1QS VIII 1s). Manuskrypt hebrajski (4Q523) wydaje się czynić aluzję do profanacji skarbu świątynnego przez Jonatana – nielegalnego arcykapłana, desygnowanego i zaaprobowanego przez Seleucyda Balasa[9]. Grupa uchodzących na pustynię zabrała między innymi kopie swej spuścizny, będącej zapisem tradycji, rytów, zwyczajów i wierzeń, tak że część odnalezionych z tej biblioteki książek pochodzi z samej świątyni – najczęściej za pośrednictwem kopii, ale do całej części zostały dodane kompozycje właściwe dla jej sposobu życia. Jednakże poza Zwojem Miedzianym literatura odnaleziona w Qumran została skomponowana najpóźniej połowę wieku przed narodzinami Jezusa, jak poświadczają to dane paleografii i próby węgla C14[10]. W konsekwencji – nie można w niej szukać nowości o Jezusie. Jednak chociaż prąd esseński był starszy, to jednak występował później jako współczesny przepowiadaniu Jana Chrzciciela i Jezusa z Nazaretu oraz początkom chrześcijaństwa. Stawia

Chryzostoma, a także esseński charakter lokalnej biblioteki. W pełni zgadza się to z konkluzją wysuniętą przez badacza R. de Vauxa mimo wielu prób podważenia tej tezy.

[8] Użyteczne wskazówki na ten temat zawarłem w *Le grand prêtre Simon (III) fils d'Onias III, le Maître de Justice?*, w: *Antikes Judentum und Frühes Christentum. Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag*, herausgg. von B. Kollmann, W. Reinbold und A. Steudel, BZNW 97, Berlin 1999, s. 137-158.

[9] Zob. E. Puech, *Qumrân Grotte 4 XVIII. Textes hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579)*, DJD XXV, Oxford 1998, s. 75-83. Także Księgi Machabejskie wydają się zachowywać ślady intryg, w których Jonatan za otrzymany urząd arcykapłana daje podarunki w złocie Aleksandrowi Balasowi.

[10] G. Bonani et alii, *Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls*, „Atiqot" 20 (1991) s. 27-32; A.J.T. Jull et alii, *Radiocarbon Dating of Scrolls and Linen Fragments from the Judean Desert*, „Atiqot" 28 (1996) s. 85-91.

to w sposób nieunikniony pytanie o kontakty i relacje zarówno pośrednie, jak i bezpośrednie[11].

Narzucają się jeszcze dwie inne precyzacje. Przede wszystkim nie można utrzymać propozycji identyfikacji fragmentów znalezionych w grocie 7 z Ewangelią Marka, Dziejami Apostolskimi i Listami. Wszystkie te propozycje opierają się bowiem na odczytaniu niemożliwym do przyjęcia[12]. Następnie udowodnienie zgodności bądź zależności nie jest zadaniem łatwym, zważywszy na fragmentaryczny charakter dokumentacji dotyczący różnych grup religijnych tej epoki. Możliwe jednak staje się już tylko wyodrębnienie punktów, w których essenizm i chrześcijaństwo spotykają się ze sobą bądź też oddalają się od siebie.

W niniejszym artykule chciałbym podjąć próbę ocenienia niektórych podstawowych podobieństw i różnic pomiędzy dwoma ruchami religijnymi spotykającymi się w tej samej przestrzeni i czasie. Manuskrypty te, choć nie były napisane przez i dla chrześcijan, to jednak zachowują swą wagę dla zrozumienia słów, wyrażeń lub idei bliskich tekstom Ewangelii i księgom Nowego Testamentu. Nie lekceważą przy tym egzegezy ksiąg biblijnych jako relektur i zaktualizowanych reinterpretacji w jednym czy innym korpusie tekstów, w tym ich dopełnienia w osobie Jezusa. Poniżej przedstawiamy pokrótce pewne punkty dotyczące historii tych dwóch prądów religijnych.

1. Tropizm pustyni

a) Jan Chrzciciel i esseńczycy

Ewangelie przedstawiają głównie Jana Chrzciciela jako tego, który przebywa na miejscu pustynnym do swojego ukazania się w Izraelu (Łk 1,80). Przemierza on cały region nad Jordanem, głosząc chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów. Do niego odnoszą się słowa: „głos wołającego na pu-

[11] Zob. ostatnią publikację G.J. Brooke: *Qumran and the Jewish Jesus: Reading the New Testament in Light of the Scrolls*, Cambridge 2005, dla którego dwa *corpora* nie mogą wykazywać bezpośrednich związków (s. 11).

[12] Zob. E. Puech, *Sept fragments grecs de la Lettre d'Hénoch (1 Hén 100, 103 et 105) dans la grotte 7 de Qumrân (= 7QHéngr)*, RQ 70 (1997), s. 313-323. Liczne fragmenty, jakie te propozycje przypisują różnym księgom, przynależą w gruncie rzeczy poprzez bezpośrednie powiązanie do tego samego zwoju. Zob. też: E. Puech, *Note sull'identificazione di 7Q5 con Mc 6,52-53*, „Ho Theologos" 17 (1999), s. 73-84; S. Enste, *Kein Markustext in Qumran. Eine Untersuchung der These: Qumran – Fragment 7Q5 – Mk 6,52-53,* NTOA 45, Fribourg–Göttingen 2000. Hipoteza ta, która jest lansowana przez autorów szukających bardziej sensacji niż oparcia na ścisłej paleografii, powinna być całkowicie odrzucona.

styni, przygotujcie drogę Panu [...]" (Łk 3,2-4). Czy te związki w przestrzeni, czasie i w tematyce są wystarczające, aby z Jana Chrzciciela, którego Jezus poprosił o chrzest, uczynić esseńczyka? Czy można nawet – jak uważają niektórzy – widzieć w nim qumrańskiego desydenta, który zbiera wokół siebie uczniów?

Jest rzeczą znaną, iż ten region był miejscem ruchów religijnych i przebywania wielu ascetów[13], jednak nic nie wskazuje na to, że Jan wchodził w skład jednego z nich, a w szczególności w skład wspólnoty z Qumran, którą miałby opuścić, aby założyć swój własny ruch, podobnie jak opuścił wcześniej swoją rodzinę – ojca Zachariasza, z klasy Abiasza, będącego kapłanem w świątyni, i matkę pochodzącą z rodu Aarona. Bez wątpienia jako sierota po śmierci swoich sędziwych rodziców mógł być zaadoptowany przez qumrano-esseńczyków (zob. Józef Flawiusz, *Wojna* II § 120), jednak taka niestabilność może wydawać się podejrzana w odniesieniu do proroka prekursora, *nazîr*, o jego randze. W przeciwieństwie do obmyć rytualnych esseńczyków w basenach – *miqwaôt,* dla nich ściśle zarezerwowanych, tak często, jak to konieczne w ciągu dnia dla czystości rytualnej, bez szafarza i bez bezpośredniego związku z eschatonem, Jan praktykował chrzest jedyny w swoim rodzaju na odpuszczenie grzechów. On był sam szafarzem, do tego stopnia, że ten ryt określił go jako „chrzciciel" – co jest czymś jedynym w historii[14]. Chrzest Jana (dokonywany przez niego samego lub przez jego uczniów) w wodach Jordanu lub nad Ainon, który Jezus pragnął otrzymać i który odróżnia się od chrztu w imię Jezusa, był adresowany do tłumów z Jerozolimy, Judei i z całego regionu, nie wyłączając obecności żadnej z poszczególnych grup – w tym celników i żołnierzy, faryzeuszy i saduceuszy. Chrzest ten, który nie był ponawiany poprzez swoją realną skuteczność zależną od Bożego sądu, który miał nadejść i który stanowił zaproszenie do przyniesienia owocu godnego nawrócenia. W ten sposób chrzest ten miał wymiar eschatologiczny, przygotowywał ochrzczonego na bliskie przyjście Królestwa zainaugurowanego przez Mesjasza, który sam będzie chrzcił w Duchu Świętym i w Ogniu.

Esseńskie kąpiele rytualne, choć dostosowane do nowej sytuacji, nie różniły się od tych, które praktykowane były w świątyni. Dostęp do nich był ograniczony dla tych, którzy mieli do tego prawo po akceptacji kandydatów przez radę wspólnoty lub po ponownym zbadaniu winnego (1QS II 19-III 12, VI-VII). Rytuał wstąpienia w przymierze, który jako jedyny gwarantował zbawienie przez przynależność do wspólnoty synów światłości, był odnawiany

[13] Np. Theudas, Dz 5,36; Józef Flawiusz, *Starożytności* XX §§ 97-99; Bannous, Dz 21,38; Józef Flawiusz, *Wojna* II § 259; idem, *Starożytności* XX §§ 167-171; idem, *Autobiografia* 11, zob. też Mt 24,23-27.

[14] W tej epoce nie było rzadkością, że ludzi określano przez przydomek. Na przykład Judasz Iszkariota, Szymon Zelota, Juda Machabeusz i jego bracia (1 Mch 2,2-5) itp. Jednak określenie Jana jako Chrzciciela występuje tylko raz.

każdego roku przez wspólne wyznanie, w przeciwieństwie do jednorazowego chrztu Jana. Dwie różne koncepcje oczekiwania i przyjścia eschatonu są sobie przeciwstawne. Wspólnota esseńska do siebie odnosiła obietnice prorockie i sama siebie uważała za miejsce pierwszej realizacji tych obietnic, oczekując ich eschatologicznego wypełnienia za dni mesjasza. Tymczasem Jan w bezpośrednim przygotowaniu na przyjście Pana ostrzegał przed bliskim wtargnięciem gniewu Bożego. W Qumran, podobnie jak w Starym Testamencie, sąd przez Ogień jest prerogatywą Boga, dla Jana to „Ten, który idzie za mną, jest mocniejszy ode mnie, On dokona oczyszczenia przez Ogień". Jan nie czyni więc nic innego jak przygotowania na przyjście Tego, który rozpocznie czasy mesjańskie.

Jan, ubrany w płaszcz z sierści wielbłądziej, podobnie jak Eliasz, chrzcił nad Jordanem w celu przypomnienia okolicy wstąpienia Eliasza do nieba. Ewangeliści przedstawiają wyraźnie Jana jako Eliasza *redivivus* zapowiadanego przez Malachiasza i Syracha. Jego chrzest i misja mają walor unikatowy (J 1,25). Jednakże oczekiwanie na przyjście Eliasza, które w tradycji Ewangelii jest przypisywane uczonym w Piśmie (Mk 9,11), jest także obecne w manuskryptach odwołujących się aluzją do Malachiasza (3,23) w kontekście przyjścia Dnia Jahwe i manuskryptu (4Q558) „Ja wam poślę Eliasza" do Malachiasza (3,24) i Syracha (48,10) w innym manuskrypcie (4Q521 2 iii 1-2) – „ojcowie powrócą przez synów" (zob. Łk 1,17). Potem następuje radość ziemi z powodu przyjścia mesjasza króla i aklamacja jego panowania. Jednak w tym ostatnim manuskrypcie, we wcześniejszej kolumnie, zostaje zaprezentowana lista dobrych czynów, które Bóg sam wypełni w dniach mesjasza. Lista ta jest zaczerpnięta z Iz 35,5-6; 61,1-2; Ps 146,7-9 (4Q521 2+4 ii 7-8 i 12-13):

> „[...] czcząc pobożnych na tronie wiecznego królestwa[15], uwalniając więźniów, przywracając wzrok niewidomym, chromych uleczy... on uzdrowi zranionych śmiertelnie i ożywi umarłych, biednym ogłosi dobrą nowinę, a ubogich napełni dobrami, wygnańców poprowadzi a głodnych nasyci"[16].

Na pytanie uczniów Jana posłanych przez swego mistrza: „Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?" Jezus odpowiada zdaniem zaczerpniętym z tych samych źródeł (Mt 11,3-6 i Łk 7,22-23)[17]:

---

[15] Tekst nie mówi o „tronie Boga", jak to podaje C. Evans (*Jesus and the Dead Sea Scrolls*, *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, vol. II, ed. by P. Flint and J. VanderKam, Leiden–Boston–Köln 1999, s. 573-598, 582), idąc za błędem w przekładzie Abegga, który nie opiera się na wydaniu oficjalnym DJD XXV.

[16] E. Puech, *Qumrân Grotte*, DJD XXV, s. 12-18: komentarz tego tekstu.

[17] Mt 11,3-6 grupuje sekwencję w pary współrzędne podobnie jak 4Q521, podczas gdy Łk 7,22-23 przerywa ten rytm, tworząc dwie grupy złożone z potrójnych współrzędnych. Jeszcze raz pokazuje przez to swą pracę redaktorską.

„niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Dobrą Nowinę".

W tych dwóch katalogach wzmianka o zmartwychwstaniu, która mogła być zaczerpnięta z Iz 26,19 i ta o Dobrej Nowinie jeszcze bardziej podkreślają zbieżność. Te dobre czyny, których autorem jest Bóg, w tekstach biblijnych i qumrańskich są istotnie znakami, które akredytują misję Posłanego od Boga – Syna Bożego i powinny pozwolić Janowi i tłumom na rozpoznanie mesjasza. Są bowiem znakami, których Jan nie potrafił uczynić.

W Ewangeliach nie występuje jakakolwiek wzmianka w odniesieniu do esseńczyków, podczas gdy niejeden raz są wymieniani faryzeusze, saduceusze, herodianie i uczeni w Piśmie. Można zadać pytanie, czy zachodzą między nimi związki? Herod Antypas, który chętnie słuchał Jana i go chronił, jednak w następstwie intryg Herodiady, wobec której Jan skierował zarzuty co do jej nielegalnego małżeństwa, nie zawahał się skazać go na śmierć[18]. W tym precyzyjnym punkcie Jan bronił ścisłej interpretacji Prawa, bliskiej tej, którą przyjmowali esseńczycy oraz Jezus. Józef Flawiusz przypomina, że esseńczycy byli mile widziani w pałacu, gdyż przepowiedzieli przyszłą chwałę Heroda (*Starożytności* XVII §§ 373-79), czy też wytłumaczyli sen Herodowi Archelausowi (*Starożytności* XVII §§ 346-48). Owa rodzina królewska posiadała pałace w Jerycho, niedaleko Jordanu i Qumran. Czy te podobieństwa i zbieżności mają jakieś znaczenie?

Jakkolwiek nie wiadomo, czy Jan znał wspólnotę z Qumran, to jest bardzo prawdopodobne, że nie wszedł do niej nigdy. Nie zapożyczył z niej rytu chrztu na odpuszczenie grzechów, gdyż nie było go w ich regule[19]. Pod tym względem asceta Bannus bądź hemero-baptyści byli mu bardziej bliscy. Uczniowie Jana nie uwidaczniali żadnych cech zachowania esseńskiego. Chociaż Jan, podobnie jak esseńczycy, zdystansował się wobec autorytatywnych judaizmów związanych ze świątynią, aby powrócić do ducha Prawa, to jednak

[18] Józef Flawiusz (*Starożytności* XVIII §§ 117-119) przywołuje motywy wzburzenia tłumów i buntu. Podkreśla to: D. Flusser, *The Magnificat, the Benedictus and the War Scroll*, *Judaism and the Origins of Christianity*, Magnes Press Jerusalem, 1988, s. 126-49, zwł. s. 140-45.

[19] D. Flusser (*The Magnificat,* s. 143-48) sądzi, że Jan Chrzciciel należał do ruchu esseńskiego w sensie szerszym i chociaż nigdy nie był członkiem wspólnoty, to jednak był „esseńczykiem dysydentem". Poprzez niego Jezus miałby posiadać wiedzę o większej części etyki esseńskiej. Dla J. Charlesswortha (*John the Baptizer and the Dead Sea Scrolls*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls,* ed. J. Charlesworth, t. III: *The Scrolls and Christian Origins,* Waco 2006, s. 1-35) Jan Chrzciciel miał być adeptem esseńskim, który nie ukończył swego ostatniego roku „nowicjatu". Został on bądź wyrzucony za to, że nie złożył swego ślubu całkowitej przynależności do wspólnoty, bądź też opuścił ją z własnej woli w obliczu wszystkich konsekwencji wynikających z takiej przysięgi. W ten sposób tłumaczyłyby się pewne zachowania Jana Chrzciciela dotyczące jego ubioru i pożywienia. Lecz te są także udziałem proroków, bez potrzeby robienia się „esseńczykiem"! Jan Chrzciciel zanegowałby drugi raz tradycję swych ojców.

nic nie wskazuje na jego odcięcie się od świątyni lub urzędu sprawowanego przez jego ojca. Otwarcie głosił on tłumom religijne i moralne wymagania Prawa, udzielając im jednorazowego chrztu na nawrócenie jako przygotowanie do wejścia w nową erę. Nie wyłączał przy tym nikogo i nie stosował okresów próby. Wraz z nim czasy mesjańskie znacznie się przybliżyły i nie były już rzeczywistością oddaloną i oczekiwaną. W przeciwieństwie do pierwszych prób, które podkreślały podobieństwa: przygotowanie Drogi, począwszy od Iz 40, będących punktem wyjścia obydwu ruchów (1QS VIII 13-16, IX 19--20, Mk 1,2-8)[20], nagła potrzeba przygotowania boskiego Przyjścia, znaczenie wody i nawrócenia oraz sąsiedztwo pustyni, nie można jednak stracić z oczu fundamentalnych różnic podkreślonych powyżej[21]. Oddalenie się na pustynię grupy zebranej wokół Mistrza czyniło na nowo żywym doświadczenie Izraela wokół Mojżesza i ochroniło w ten sposób tradycje poprzez życie w stanie doskonałości, aby przygotować upragniony moment powrotu do oczyszczonej świątyni. Tymczasem Jan wzywa swoich słuchaczy do nawrócenia. Tematyka pustyni nie ma żadnego szczególnego miejsca w jego nauczaniu, w którym nie widać także żadnego wpływu qumrańskiego.

b) Jezus i Mistrz Sprawiedliwości

Jeśli tradycje o powrocie Eliasza w manuskryptach nie były nigdy identyfikowane z osobą Jana Chrzciciela, tym bardziej Mesjasz nie może być identyfikowany z Mistrzem Sprawiedliwości. Po chrzcie dokonanym przez Jana w Jordanie Jezus Galilejczyk oddalił się na pustynię, gdzie był kuszony przez szatana. Tradycja, która usytuowała ten epizod w regionie Jerycha, opisując trzykrotną próbę kuszenia, wskazywała na poddanie się człowieka pod wpływ aniołów i demonów. Przypomina to centralną tematykę Instrukcji o dwóch Duchach, w której mowa jest o tym, że dwa duchy dominują w sercu człowieka (1QS III 13-IV). Faktem jest, że niektórzy uczniowie Jezusa byli najpierw uczniami Jana w tym regionie. Czy zatem Mistrz galilejski może być Mistrzem Sprawiedliwości *redivivus*, jak wcześniej mówiono?[22]

---

[20] Zob. J. Daniélou, *Les manuscrits de la mer Morte et les origines du Christianisme*, Paris 1957; A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens,* s. 384. Autor ten jest bardziej stonowany.

[21] J. Frey (*The Impact of the Dead Sea Scrolls on New Testament Interpretation: Proposals, Problems, and Further Perspectives*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, s. 407-461, 443-450), podkreśla mocno te fundamentalne różnice, które występują przeciw tezie czyniącej z Jana Chrzciciela osobę „esseńczyka" lub „essenizującego", z jednej strony poprzez użycie Iz 40,3 w funkcji studiów Torah, z drugiej zaś poprzez wypełnienie proroctwa Ml 3,2nn., bądź też udzielanie chrztu będącego w opozycji do rytów puryfikacji.

[22] A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires*, n. 2. Jednak żaden tekst nie mówi o gwałtownej śmierci Mistrza Sprawiedliwości ani o ukrzyżowaniu, ani o zmartwychwstaniu, ani

W działalności Jezusa pustynia nie odgrywa szczególnej roli; Jezus nie jest na czele wspólnoty trwałej, hierarchicznej i zbudowanej na prawach, choć jest on nazywany „Mistrzem", *didaskalos* = *môreh* (Mk 14,14), który zbudował swój Kościół na „skale" (Mt 16,18). Termin „skała" przywołuje na myśl zbudowanie wspólnoty na kamieniu węgielnym (1QS VIII 7-8 wzięte z Iz 28,16). Na ten temat słowa Jezusa skierowane do Piotra „Ty jesteś Szymon, syn Jana, ty będziesz nazywał się Kefas – to znaczy: Piotr" (J 1,42) nie są tylko prostą grą słów *képhas – Petros – petra* w języku greckim. Manuskrypty z Qumran pokazują po raz pierwszy właściwy sens aramejskiego słowa *kepha*, które nie oznacza tylko małego kamienia, jak myślano wcześniej, lecz odnosi się także do „skały", na której orzeł chowa swe gniazdo (11QTgJb 39,28), „do urwiska górskiego" koziorożców (11QTgJb 39,1), gdzie *kp*' tłumaczy hebrajski termin *sl*' , wyniesioną skałę, na którą wchodzi i na której przebywa baranek oznaczający Mojżesza w 1Hen 89,29,32 (zob. też 1Hen 4,1). Stąd nie ma różnicy między *Képhas – Petros* i *petra*, które tym samym może być toponimem. Znana jest Petra – stolica nabatejska, położona w skalistych górach[23]. Występuje tu jeden z przykładów wkładu filologicznego manuskryptów do egzegezy Nowego Testamentu.

Jezus spożywał posiłki razem z celnikami i grzesznikami (Mk 2,16), żywił tłumy[24], odwiedzał setnika rzymskiego, płacił podatek dla Cezara. Pokazywał przez to swe otwarcie na grzeszników, na wykluczonych ze świątyni i na nieżydów. Wszystkich zapraszał do Królestwa. Jednak dla niego „pierwsi będą ostatnimi, a ostatni pierwszymi", bez uprzednich prób, bez żadnego stopnia starszeństwa i pierwszeństwa, jak było to regułą we wspólnocie (1QS, 1QSa).

Z pewnością Jezus w swoim zachowaniu i nauczaniu w niektórych punktach jest bliski esseńczykom. On jest *rabbî*, podobnie jak wielu członków wspólnoty[25]. Poleca on uczniom wysłanym na misję, aby nie brali niczego na drogę i aby jedli to, co im zostanie zaoferowane. W Getsemani (zob.

---

o objawieniach w świątyni. Przeciwnie CD XIX 35n. daje do zrozumienia, że śmierć Mistrza była śmiercią naturalną.

[23] Zob. J. Fitzmyer, *The Meaning of the Aramaic Noun kyp'/kp' in the First Century and Its Significance for the Interpretation of Gospel Passages*, w: *Il verbo di Dio è vivo. Studi sul Nuevo Testamento in onore del cardinale Albert Vanhoye, S.J.*, J. Aguilar Chiu, F. Manzi, F. Urso, C. Estrada (eds.), Analecta Biblica 165, Roma 2007, s. 35-43.

[24] Ułożenie w grupy po sto i pięćdziesiąt osób nawiązuje zarówno do organizacji ludu w okresie Wyjścia (Wj 18,21,25), jak i do organizacji panującej we wspólnocie (CD XIII 1, 1QS II 21-22, 1QM III 16-IV 5, 1QSa I 14-15, 29-II 1).

[25] Na temat znaczenia tego słowa zob. J. Carmignac, *HRBYM: les 'Nombreux' ou les 'Notables'?*, RQ 7 (1971) s. 575-86; Sh. Morag, *On Some Concepts in the World of Qumran: Polysemy and Semantic Development*, w: *Diggers At the Well. Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira*, T. Muraoka, J.F. Elwolde (eds.), STDJ 36, Leiden–Boston–Köln 2000, s. 178-179, zwł. 186-189.

Łk 22,35-38 cytuje Iz 53,12) Piotr wyciąga swój miecz. Można to porównać z tym, co Józef Flawiusz pisze o esseńczykach:

> „Oni podróżują nie zabierając nic ze sobą prócz broni z powodu rozbójników. W każdej miejscowości specjalna osoba jest wyznaczana w roli gospodarza, aby ich zaopatrzyć w ubrania i potrzebne rzeczy" (*Wojna* II §§ 124-25).

W Kazaniu na górze Jezus naucza, aby nie czynić żadnej przysięgi, podobnie jak wymaga tego Dokument Damasceński (CD XV), z wyjątkiem tej, która jest realizowana przy wstąpieniu do wspólnoty przymierza.

Mistrz Sprawiedliwości mówi, że otrzymał boskie objawienia niczym prorok dany na koniec czasów, mimo to nie był uważany przez swoich za Mesjasza, z jeszcze większych względów niż cierpiący Sługa, którego śmierć miała wymiar odkupieńczy, a jego powrót nie był oczekiwany na Sąd Ostateczny. Nie był on także obiektem kultu po swej śmierci[26]. Mistrz ze swymi objawieniami jawił się jako figura profetyczna Izraela i jego uczniowie mogli uważać go przez jakiś czas za oczekiwanego proroka. Żądał on od członków ciągłego studiowania i wypełniania uczynków Prawa, podczas gdy Jezus prosił uczniów, aby uwierzyli w Niego i naśladowali Go w przestrzeganiu jedynego przykazania miłości, które streszcza całe Prawo i Proroków. Mistrz galilejski – syn Maryi z pokolenia Aarona i z rodu Dawida przez Józefa, swego przybranego ojca – nauczał jako nowy Mojżesz i czynił znaki, które świadczyły o Nim jako Posłanym przez Boga. Skazany na ukrzyżowanie przez władze religijne, umarł dla zbawienia wielu i Bóg Go wskrzesił z martwych zgodnie z Pismami. Nie był On esseńczykiem, lecz był obdarzony boskimi prerogatywami poprzez swoje czyny i swoje słowa. Uczniowie, których nauczał i posłał z misją, obdarzyli Go kultem, nadając Mu imię *mare'* – *kyrios* – „Pan", które Biblia zarezerwowała tylko dla Boga (zob. 11QTgJb 34,12). Tytuł ten kontrastuje z prostym terminem *moreh* – „Nauczyciel", funkcjonującym we wspólnocie.

Aby lepiej podkreślić fundamentalne podobieństwa i różnice pomiędzy tymi dwoma figurami, ukażemy kilka ważnych punktów dotyczących wierzeń i praktyk dwóch ruchów zainicjowanych przez tych dwóch Mistrzów.

[26] Na temat figur mesjaszy przed Jezusem zob. opublikowaną ostatnio książkę: J.J. Collins, *A Messiah before Jesus?*, w: *Christian Beginnings and the Dead Sea Scrolls*, J.J. Collins, C.A. Evans (eds.), Grand Rapids 2006, s. 15-35.

2. Wierzenia

Nie jest rzeczą zadziwiającą, że esseńczycy i faryzeusze, wywodząc się z pietystycznej tradycji hasydejczyków, odziedziczyli podobne wierzenia wobec tematów, które koncentrowały się na refleksji proroków po wielkim dramacie wygnania, a więc na odbudowie monarchii i na odpowiedzialności indywidualnej i zbiorowej w obliczu boskiej sprawiedliwości, której nie może nigdy zabraknąć. Dwa punkty ogniskują tę wizję przyszłości, mniej lub bardziej bezpośredniej, lub eschatologii: mesjanizm oraz nagroda i kara po śmierci.

a) Mesjanizm

Odbudowa kultu świątynnego i przywrócenie monarchii Dawidowej znajdują się u źródeł koncepcji mesjanizmu bicefalicznego lub diarchicznego, którego ślady znajdujemy u Jeremiasza, Ezechiela, Zachariasza, Daniela i w Księgach Kronik, jak również apokryfach. Koncepcja ta była jeszcze mocna w II w. po Chr. w środowisku rabinackim z parą Eleazar – Bar Kochba, „książę Izraela", wykazując ścisły związek z przyjściem proroka, Nowego Eliasza.

Esseńczycy, otrzymując tę koncepcję z tekstów tradycyjnych, formułowali ją jasno w wielu wątkach, żądając od członków dostosowania się do obowiązujących rozporządzeń, „aż do przyjścia Proroka i Mesjaszy z pokolenia Aarona i z pokolenia Izraela" (1QS IX 11, CD XIX 10-11). Mesjasz kapłan będzie miał pierwszeństwo nad mesjaszem królem, „księciem kongregacji, potomkiem Dawida", podczas posiłku spożywanego wspólnie (1QSa II 11nn.). Ich przybycie miało zainaugurować nową epokę, przynoszącą Izraelowi zwycięstwo nad bezbożnymi i nad narodami. Koncepcja ta, która nie zmieniała się w różnych kompozycjach (1QS, 1QSa, 1QM, CD, 4Q175, 4Q252 itd.)[27], znajdowała podatny grunt w ich reakcji na dynastię hasmonejską, nie będącą dynastią Dawidową, która zagarnęła dla siebie w sposób bezprawny w ich oczach i zjednoczyła dwie władze pod jednym wodzem. Wygnanie Mistrza,

[27] Zob. E. Puech, *Mesianismo, escatología y resurrección en los manuscritos del Mar Muerto*, w: *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán,* J. Trebolle Barrera (coordinator), BCBO 5, Madrid 1999, s. 245-286, zwł. s. 254-275, gdzie występuje brak zgodności w niektórych punktach z: F. García-Martínez, *Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán*, w: *Los Hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas,* F. García-Martínez, J. Trebolle Barrera, Madrid 1993, s. 187-222, a także: J. Starcky, *Les quatre étapes du messianisme à Qumrân*, RB 70 (1963), s. 481-505.

legalnego arcykapłana w 152 r. przed Chr. jeszcze bardziej wzmacniało ich lekturę tekstów biblijnych i ich prerogatywy sadokickie.

Według ich kalkulacji Mistrz żyjący w przedostatnim jubileuszu mógł być uważany przez niektórych swych uczniów za oczekiwanego Proroka, dającego autentyczną interpretację Prawa na podstawie objawień i zapowiadającego rychłe przyjście Mesjaszy. Apokalipsa mesjańska została napisana, prezentując taki sens[28]. Jednak nie można mówić o mesjaszu niebiańskim w 11QMelchizedek, jak tylko przez analogię traktując Melchizedeka jako figurę eschatologiczną[29]. Nie można też mówić o mesjaszu kolektywnym w Apokryfie Daniela (4Q246), zapowiadającym na swój sposób figurę syna człowieczego, który przybywa na obłokach niebieskich w Dn 7. W tym tekście Renan widział ostatnią nadzieję mesjańską[30]. Manuskrypt aramejski (4Q246) zawiera jedyne odniesienie do przyjścia postaci, z którą królowie zawrą pokój i której będą służyć:

> „Syn wielkiego [władcy] zostanie wezwany i swoim imieniem będzie nazwany; będzie się o nim mówić Syn Boży i Synem Najwyższego zostanie nazwany... On osądzi ziemię w prawdzie... Sam wielki Bóg jest dla niego mocą... i jego panowanie jest panowaniem na wieki"[31].

Powyższe linie nie mogą się odnosić do nikogo innego, lecz tylko do króla mesjasza, i te same określenia można odnaleźć w tekście Zwiastowania w Łk 1,32-35:

> „Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego [...] a Jego panowaniu nie będzie końca [...] będzie nazwany Synem Bożym".

---

[28] Zob. E. Puech, *Qumrân Grotte*, DJD XXV. 4Q521 2+4 iii w sposób jasny prezentuje Proroka prekursora i mesjasza króla. Jednak we fragmentach 2 + 4 ii mesjasz może być Kapłanem wypełniającym także misję prorocką jak w Iz 61,1-3. Kapłaństwo jest także wzmiankowane w innych fragmentach.

[29] Melkîsedeq jest innym imieniem Michała (zob. *Visions d'Amram* – 4Q543-548), wykonawcą wyroczni o zbawieniu, który przewodniczy ludowi Bożemu, lecz nie jest on ani mesjaszem, ani pomazańcem.

[30] Zob. E. Renan, *Histoire des origines du Christianisme. Vie de Jésus, les Apôtres, Saint Paul,* Paris, Lafont, 1995. *Vie de Jésus*, s. 80 i 167n.

[31] Zob. E. Puech, DJD XXII, Oxford 1996, s. 165-184. Zaktualizowana interpretacja wraz z bibliografią zob.: E. Puech, *Le fils de Dieu, le fils du Très-Haut, messie roi en 4Q246*, w: *Le jugement dans l'un et l'autre Testament, I – Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann*, teksty zebrane przez E. Bons, Lectio Divina 197, Paris 2004, s. 271-286, gdzie powracam do mojej pierwszej sugestii o mesjaszu królu, jedynej, która zawarta jest w tym tekście, bez brania pod uwagę „libertador escatológico de naturaleza angélica", (F. García-Martínez, *Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán*, w: *Los Hombres de Qumrán*, s. 205-208) oraz bez odnoszenia tytułów do ludu Bożego w formie korporatywnej figury mesjańskiej (A. Pinero, *Los manoscritos del mar Muerto y el Nuevo Testamento*, w: *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, 287-317, s. 303).

Ten przedqumrański tekst był najwyraźniej znany w judaizmie palestyńskim. Z kolei w manuskryptach nigdy nie ma mowy o zrodzeniu mesjasza przez Boga[32]. Nie mówi się też o mesjanizmie soteriologicznym ze śmiercią ofiarną mesjasza w celu ekspiacji grzechów ludzkości, jak pisali niektórzy. Ta interpretacja cierpiącego Sługi jest nieobecna w prądach żydowskich poza Nowym Testamentem. Sam Bóg odpuszcza grzechy[33], natomiast Wspólnota angażuje się „w praktykowanie sprawiedliwości, w przychylne miłosierdzie, w ekspiacji za błędy... i w otrzymanie przebaczenia na rzecz kraju" (1QS VIII 1-7).

W takim to oczekiwaniu miała miejsce inkarnacja i manifestacja Mesjasza – Jezusa z Nazaretu, którą przygotowało głoszenie Jana Chrzciciela. Jezus realizuje w swojej osobie figurę Mesjasza królewskiego ze Zwiastowania anioła Gabriela, tak jak ukazywały to Jego czyny i gesty oraz nauczanie, które stały się przyczyną skazania Go na śmierć krzyżową po sformułowaniu podwójnego oskarżenia jako bluźniercy i „Króla żydowskiego". W ten sposób figura Mesjasza kapłana realizuje się w ofierze nowego i wiecznego Przymierza. Także List do Hebrajczyków może posługiwać się figurą króla-kapłana Melchizedeka[34], a ewangelie dzieciństwa precyzują narodzenie się Jezusa w Betlejem jak Dawid (Ewangelia Mateusza) i pokrewieństwo Maryi z Elżbietą, pochodzącą z rodu Aarona (Ewangelia Łukasza). Tak więc w oczach swoich współczesnych Jezus, którego Jan Chrzciciel określił mianem Baranek Boży, jako prefiguracja baranka ofiarnego – wypełnił wszystkie Pisma. Nigdy nie powiedziano tego w odniesieniu do Mistrza Sprawiedliwości, który nigdy

[32] Jak to podaje F. García-Martínez (*Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán*, w: *Los Hombres de Qumrán*, s. 211), a ostatnio *Qumran and the New Testament: the case of the 'New Jerusalem'* [= konferencja na kongresie w Lublinie, gdzie sprecyzował, że zachowuje tę (fałszywą) lekturę]. Zob. E. Puech, *Préséance sacerdotale et Messie-Roi dans la Règle de la Congrégation (1QSa II 11-12)*, RQ 63 (1994), s. 351-365, czytany „kiedy [ksią]żę [ten mesjasz] połączy się z nimi, [kapłan] wejdzie na czoło [...]" (poprawiam moją wcześniejszą lekturę i wyjaśniam ją gdzie indziej).

[33] Zob. E. Puech, *La prière de Nabonide (4Q242)*, w: *Targumic and Cognate Studies. Essays in Honour of Martin McNamara,* ed. by K.J. Cathcart and M. Maher, JSOT Sup. Ser. 230, Sheffield 1996, s. 208-227, 216-219, z wyjaśnieniem tego zagadnienia. Podobnie Jezus odpuszcza grzechy jako Mesjasz – Syn Boży, a nie jako zwykły żydowski egzorcysta. Nie można utrzymać interpretacji F. García Martíneza w *Magic in the Dead Sea Scrolls* (w: *The Metamorphosis of Magic*, ed. by J. Bremmer, J. Weenstra, Leuven 2002, s. 13-33).

[34] Zwój 11QMelkîsedeq jest jedynym tekstem, który w dość obszerny sposób precyzuje rolę eschatologiczną tej postaci jako sędziego i wiecznego kapłana. Autor Listu do Hebrajczyków, który uważa go za wiecznego arcykapłana i ofiarę, za proroka większego od Mojżesza i syna Dawida, za Syna Bożego (7,3), wydaje się znać ten rodzaj literatury i podobną metodę egzegetyczną. Czy Hebrajczycy mogliby być w tym przypadku nawróconymi esseńczykami? W rzeczywistości hebrajski był językiem sanktuarium i ich głównym językiem pisanym i używanym w życiu codziennym, jak świadczą o tym *ostraca* i niektóre inskrypcje znalezione na miejscu.

nie był identyfikowany z cierpiącym Sługą ani intronizowany w niebie, tak jak zmartwychwstały Syn Człowieczy, i o którym żaden tekst nie wzmiankuje oczekiwania na jego przyjście na Sąd Ostateczny. Chociaż essenizm i chrześcijaństwo są produktem tego samego kręgu kulturowego obecnego w tym samym regionie i skoncentrowanego na podobnych oczekiwaniach, to jednak Mistrz Sprawiedliwości jest tylko interpretatorem Pism, choć prawomocnym, podczas gdy Jezus, jako Nowy Mojżesz, objawia ich ducha, wypełniając plan Boży.

b) Życie przyszłe: nagroda i kara

Esseńczycy i faryzeusze wyznawali podobną wizję życia przyszłego jak ich poprzednicy – dowodzą tego teksty z ksiąg prorockich i mądrościowych, z apokryfów przedqumrańskich, takich jak Pseudo-Ezechiel (4Q385 2 // 386 1 // 388 7), Instrukcja (4Q418 69), 1 Henocha oraz kompozycji qumrańskich, takich jak Apokalipsa mesjańska, Instrukcja o dwóch Duchach (1 QS III-IV) bądź Hymny (1QH^{a})[35]. W tych środowiskach pobożnościowych wskrzeszenie z martwych w czasach eschatologicznych związanych z Sądem było pojmowane wyłącznie jako nagroda polegająca na tym, że sprawiedliwi Izraela przywdzieją chwałę nieśmiertelnego Adama, powracając do początków rajskiej szczęśliwości, podczas gdy bezbożni otrzymają karę polegającą na pozostaniu w śmierci i na utracie wieczności.

Idee te spotykamy w Dn 12,2-3; 2 Mch 7,14, w Apokalipsie mesjańskiej (4Q521) i w nauczaniu Jezusa. Odpowiadając saduceuszom, Jezus stwierdza, że sprawiedliwy, który zmartwychwstanie, będzie podobny do aniołów. Według Niego zmartwychwstanie w dniach ostatecznych nie będzie powrotem do poprzedniego życia, w którym się żeni i wychodzi za mąż, lecz będzie życiem chwały w Bogu w obecności aniołów. Nowy Testament przedstawia teksty opisujące zarazem zmartwychwstanie indywidualne sprawiedliwych (Łk 14,14; 20,35n.), zmartwychwstanie ogólne (Mt 25,32nn.) i zmartwychwstanie uniwersalne (Dz 3,21). Odzwierciedla to ewolucję tego wierzenia z jednej strony pomiędzy etapem przedqumrańskim i qumrańskim, z drugiej zaś między Danielem 12 (w jęz. greckim) i manuskryptem 4Q521 7+5 ii. Manuskrypt ten opisuje wiarę w zmartwychwstanie sprawiedliwych w formie *credo* jako nowe stworzenie przez Boga. Podobnie jak stworzył On niebo, ziemię, morze i wszystko, co one zawierają, tak też On osądzi i wskrzesi z martwych sprawiedliwych ze swego ludu, podczas gdy przeklęci umrą, a śmiertelni przemienią się w chwale. W czasie odnowienia wszystkich rzeczy Bóg stworzy na nowo, wskrzeszając z martwych, sprawiedliwych, którym na spot-

[35] Zob. E. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, EB NS 21-22, Paris 1993.

kanie przybędą aniołowie, przeklęci zaś wpadną sztywni do Otchłani ognia przy przejściu przez most sortownika. Przejście to rozumiem w ten sposób:

„[1] [...] zobaczcie wszystko, co uczynił [2] Pan:
ziemię i wszystko, co ona zawiera,
morza [i wszystko [3] co one zawierają]
i wszystkie obszary wód i strumieni. [*vacat*]
[4] [Rozradujecie się wszyscy, którzy czynicie dobro przed Panem,
[5] błogosławieni, a nie jak ci, przeklęci,] gdyż oni pójdą na śmierć,
[kiedy] [6] sprawca życia wzbudzi umarłych ze swego ludu. [*vacat*]
[7] A my złożymy dziękczynienie i oznajmimy wam sprawiedliwość Pana
który [wybawił (?)] [8] śmiertelnych i otworzył [*groby sprawiedliwych/umarłych ze swego ludu*]
[9] A [*anioł*] ot[worzył *księgi, gdzie są spisane czyny każdego*] (?)
[10] i [*Pan zasiadł na swym tronie (chwały) aby sądzić ostatecznie (ze wszystkich czynów)* (?)]
[11] a dolina śmierci [*była*] *wy[pełniona* (?) *tłumem ludzi/umarłych, których wydała* (?)]
[12] a most [*wielkiej*] *Otchłani został zbudowany do przejścia* (?), tak że
[13] przeklę[ci *w głębokościach piekielnego szeolu*] zastygli
[14] ale wstąpiły do nieba [(*dusze) sprawiedliwych/błogosławionych w wiecznej chwale(?)*]
[15] i wszyscy aniołowie [*błogosławili Pana, który wymierzył sprawiedliwość dla każdego* (?)...”

Wiele z tych obrazów znajduje się w tekstach Nowego Testamentu – w Ewangeliach i Listach Pawłowych.

Wierzenia o ostatecznym końcu i życiu sprawiedliwego z Bogiem w otoczeniu aniołów zakładają poglądy rozwinięte na podstawie tekstów o dobrych i złych aniołach, dobrze poświadczonych w manuskryptach znad Morza Martwego. Hasydejczycy, a następnie esseńczycy i faryzeusze otrzymali tradycję i przyjęli te wierzenia, jak sugeruje zdanie z Dziejów Apostolskich 23,8:

„Saduceusze bowiem mówią, że nie ma zmartwychwstania, ani anioła, ani ducha, a faryzeusze uznają jedno i drugie (*ta amphotéra*)”.

Odnosi się to do zmartwychwstania bądź przemiany w chwale sprawiedliwego, które nie jest ujmowane jako powrót na ziemię, lecz jako stan nowego Adama, który jest nieśmiertelny, stworzony na obraz Boga i żyjący w otoczeniu aniołów w Raju. Stąd doskonale można zrozumieć odpowiedź Jezusa daną saduceuszom (Mk 12,18-27) oraz teksty listów (1 Tes 4,13-18; 5,1-11; 2 Tes 1,5-10 i 1 Kor 15), które zakładają wiarę w egzystencję aniołów, duchów i ciał duchowych[36].

[36] Zob. moje ostatnie wyjaśnienie tego problemu w: *Apports des manuscrits de Qumrân à la croyance à la résurrection dans le Judaïsme ancien*, w: *Qumrân et le Judaïsme au tournant de notre ère, Table ronde Collège de France – Société des Etudes juive*s, *Paris 16 novembre 2004*,

W ten sposób esseńczycy, podobnie jak Nowy Testament, rozumieli zmartwychwstanie – nie jako udział w królestwie mesjańskim w powrocie na ziemię, lecz jako wejście do pokoju eschatologicznego podczas odnowienia nieba i ziemi oraz Sądu Ostatecznego, któremu przewodniczyć będzie Bóg i Jego Mesjasz.

Konkludując, możemy stwierdzić, że manuskrypty znad Morza Martwego, które nie zostały napisane przez chrześcijan i dla chrześcijan – nie objawiają przynależności ani Jana Chrzciciela, ani Jezusa do ruchu esseńskiego. Jeden i drugi spotykali z pewnością esseńczyków podczas swych wędrówek w Judei, do Jerozolimy i jej okolic. Jednakże manuskrypty te pozwalają nam poznać od wewnątrz sposób życia i wierzenia jednego z nurtów judaizmu, znanego do tej pory jedynie ze źródeł zewnętrznych, objawiającego tym samym oblicza różnych judaizmów na przełomie naszej ery. Wiele tekstów rzuca światło na perykopy Ewangelii przez słowa, wyrażenia oraz koncepcje identyczne bądź bardzo podobne w językach lokalnych – hebrajskim i aramejskim – teraz lepiej poznanych i bliskich, gdyż w nich zostały napisane najstarsze księgi biblijne. W niektórych tylko punktach mogą służyć jako brakujące ogniwo w pokazaniu zakorzenienia orędzia ewangelicznego w faktach, gestach i słowach Jezusa. W tym sensie, że to czy inne wierzenie, nadzieja czy słowa przetłumaczone na grecki posiadają dokładne odpowiedniki w manuskryptach z tej epoki i z tego samego regionu.

Nowe dane nie czynią esseńczyka z Jezusa, Mistrza galilejskiego, ani bladej reinkarnowanej figury Mistrza Sprawiedliwości *redivivus*. Jednocześnie czynią przestarzałymi wyjaśnienia pewnych uczonych opierających czyny i *logia* Jezusa na gruncie filozofii grecko-rzymskiej. W żadnym wypadku Mistrz Sprawiedliwości nie jest nazywany Mesjaszem, cierpiącym dla odkupienia grzechów i dla zbawienia świata. Jego śmierć nie miała waloru odkupieńczego. Jak wspomina Dokument Damasceński (CD XIX 35 – XX 1), on dołączył do swoich ojców, a więc umarł śmiercią naturalną. Tymczasem centralnym orędziem kerygmatu paschalnego jest: Jezus, Chrystus i Pan, król, Syn Dawida, król żydowski i kapłan z rodu Aarona przez Marię swą matkę. Tłumaczy to również precyzację na temat tuniki, która nie była szyta, lecz w jednym kawałku (J 19,23-24), podobnie jak ubiór arcykapłana w Wj 28,32 na sposób esseńskiego komentarza typologicznego. Ten Jezus umarł i zmartwychwstał, dlatego wierzący oczekują jego powrotu jako sędziego eschatologicznego żywych i umarłych. Wraz z Jezusem przybył Mesjasz i Królestwo Boże jest obecne i nie trzeba na nie więcej oczekiwać. Tymczasem wspólnota uznawała, że żyła w ostatnich generacjach przed przyjściem eschatonu

---

Collection de la Revue des Etudes juives, Paris–Louvain 2006, s. 81-110, bądź: *Resurrection: the Bible and Qumran*, *The Bible and the Dead Sea Scrolls; The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, w: *The Bible and the Qumran Community,* vol. II, J. Charlesworth (ed.), Baylor University Press, Waco 2006, s. 247-281.

i dwóch mesjaszy, kapłana i króla. Kapłana mającego pierwszeństwo i króla mającego doskonałość. Pisma teraz osiągnęły swoje wypełnienie, gdyż Jezus objawił ich głęboki sens i dał klucz do ich zwieńczenia (Łk 24,13-35).

Qumran Manuscripts and the New Testament: Teachers and Raised Hopes

Abstract

The Dead Sea scrolls allow us to know religious practices and beliefs confessed by a Jewish group that up to this time has been known from external evidence only. The enlarged perspective that stems from the study of Qumran scrolls points to the existence of several different Jewish streams of thought that coexisted at the turn of the eras. On the other hand these writings constitute a background for the teaching and activity of Jesus of Nazareth, helping to understand his person within the context of Palestine in the first century A.D. The present paper undertakes the effort to compare Jesus with the Teacher of Righteousness. Although there exist evident connections that stem from the common religious inheritance and shared cultural background, Jesus' person is unequivocally different from the Teacher. The former is not only a teacher or illuminated prophet, but he is the hoped for Messiah, King, Priest, and Son that acts according to the will and power of God himself. His redemptive death on the cross and his resurrection fulfill the Scriptures. In this perspective one should also read the relationship of John the Baptist to the Essenes and messianic and eschatological expectations of Qumran community.

Tłum. ks. Mirosław S. Wróbel

Ks. Émile Puech
École Biblique et Archéologique Française, Jerozolima

Manuskrypty znad Morza Martwego a Nowy Testament. Nowy Mojżesz, czyli o kilku praktykach Prawa

W poprzednim artykule próbowaliśmy usytuować osobę Jezusa jako oczekiwanego Mesjasza w kontekście nadziei mesjańskich tamtej epoki, w szczególności w środowisku esseńsko-qumrańskim, gdzie takie oczekiwanie zajmowało centralne miejsce. Porównywaliśmy także rolę Mistrza Sprawiedliwości we wspólnocie z misją Jezusa przygotowaną przez Jana Chrzciciela. Ukazaliśmy przy tym, że Mesjasz Jezus, król i kapłan, nie jest bladą figurą Mistrza Sprawiedliwości, jak myśleli wcześniej niektórzy badacze. Porównaliśmy także ważny punkt wierzeń w tamtej epoce – wierzenia w życie przyszłe w dwóch ruchach, które są owocem długiego dojrzewania refleksji mądrościowej na temat boskiej sprawiedliwości jako nagrody i kary po śmierci. W tym punkcie pozycja esseńska ze wszystkimi precyzacjami wpisuje się w prostą linię refleksji ksiąg Starego Testamentu. Podobną nadzieję znajduje się w nauczaniu Jezusa i w pismach Nowego Testamentu.

W niniejszym artykule chciałbym się zatrzymać na kwestiach interpretacji Prawa Mojżeszowego i podkreślić punkty widzenia dwóch Mistrzów – Mistrza Sprawiedliwości, autentycznego doktora i Jezusa, Nowego Mojżesza, który przemawia na Górze. Jak wiadomo, przestrzeganie Prawa Mojżeszowego znajduje się w centrum religii żydowskiej. Istotna jest zatem wiedza, czy ci dwaj Mistrzowie zgadzają się bądź różnią w interpretacji Prawa. Znane są w Ewangeliach liczne kontrowersje Jezusa z uczonymi w Piśmie, z saduceuszami, z doktorami Prawa, faryzeuszami. Wyodrębnimy zaraz ich stanowiska na temat rozwodu i cudzołóstwa, miłości bliźniego, zachowania spoczynku, szabatu, a więc te wszystkie punkty, które są aktualne dla nas także dzisiaj. W drugiej części omówione zostaną praktyki żydowskie w obu ruchach. Praktyki te są interesujące dla lepszego zrozumienia działalności Jezusa i dla usytuowania Jego misji, gdyż mieszczą się w przestrzeni i w czasie od Jego wcielenia do odkupienia. Należą do nich: egzorcyzmy jako znana praktyka, która otwiera życie publiczne Jezusa, kalendarze używane w tym czasie, które regulują żydowskie życie religijne i życie codzienne, kara śmierci przez

ukrzyżowanie w judaizmie. Są to punkty, na które znalezione manuskrypty rzucają szczególnie nowe światło.

1. Prawo

Essenczycy i faryzeusze we wspólnych wierzeniach różnią się od siebie w wielu punktach w przestrzeganiu Prawa. Pierwsi oskarżają drugich o bycie „poszukiwaczami złagodzenia" i o deformację Prawa Mojżesza, najwyższego prawodawcy. Ewangelista Mateusz przedstawia Jezusa jako Proroka, który z autorytetem ogłasza swe nowe prawo na górze jak nowy Mojżesz. Zauważa się, że Kazanie na górze rozpoczyna się serią dziewięciu błogosławieństw, w tym ośmiu krótkich w trzeciej osobie i długiego w formie dziewiątego w drugiej osobie. To wprowadzenie wydaje się nawiązywać do gatunku makaryzmów, poświadczonego po raz pierwszy w języku hebrajskim w manuskrypcie (4Q525), gdzie znajdujemy podobną strukturę: osiem makaryzmów krótkiego typu i jedno długiego typu. Można wykazać, iż dwie strofy czwartego i dziewiątego makaryzmu mają tę samą liczbę słów, podobnie jak jest to w tekście greckim w Mt 5,3-12. Taka dyspozycja tekstu, która nie mogła być uczyniona przez przypadek, powinna rehabilitować starożytność bądź pierwszeństwo kompozycji Mateuszowej nad Łukaszową. Trzeci ewangelista zburzył tę strukturę od początku do końca, włączając cztery przekleństwa dla zachowania dwóch strof z czterech, lecz w drugiej osobie (Łk 6,20-26)[1]. Bez wątpienia manuskrypt Błogosławieństwa (4Q525) pozostaje w planie mądroś-

[1] Zob. E. Puech, *Qumrân Grotte 4 XVIII. Textes hébreux (4Q528, 4Q576-4Q579)* DJD XXV, s. 122-28; E. Puech, *The Collection of Beatitudes in Hebrew and in Greek (4Q525 1-4 and Mt 5,3-12)*, w: *Early Christianity in Context. Monuments and Documents,* ed. by F. Manns and E. Alliata, Collectio Maior 38, Jerusalem 1993, s. 353-68, lecz ja mogę teraz dorzucić dziewiąte błogosławieństwo Mateusza 5,11-12, tworzące strofę o tej samej długości, złożoną z 36 słów: w. 11 = 7 + 9 = 16 i w. 12 = 11 + 9 = 20 (z *hyparchontas*). Podział ten jest identyczny w strofach poprzednich. Wydaje się więc, że Mateusz znał i zachował pierwotną semicką strukturę tego gatunku literackiego, podczas gdy Łukasz zdeformował tę strukturę dziewięciu błogosławieństw, redukując do dwóch strof cztery błogosławieństwa (trzy typu krótkiego i jedno typu długiego) i cztery przekleństwa (typu krótkiego) [dwie strofy z czterech] i usuwając typowe semityzmy. Pierwszym z nich jest wyrażenie *'nwy rwh* „ubodzy w duchu", które znane jest wyłącznie z tekstów qumrańskich na oznaczenie ubogich, którzy żyją w dziale Ducha Świętego bądź światłości. Łukasz zwraca się do lektorów, którzy nie mają formacji starotestamentalnej i semickiej. To odrzuca także pozycję kręgu *Jesus Seminar*, który stara się zrozumieć nauczanie Jezusa na tle filozofii grecko-rzymskiej, a w szczególności filozofii cyników. Zupełnie inną postawę prezentuje: D. Flusser, *Blessed are the Poor in Spirit, Judaism and the Origins of Christianity*, s. 102-114, odwołując się do 1QH^{a} XXIII 15-16, o tym także: *Some Notes to the Beatitudes*, ibidem, s. 115-125. Autor ten uważa, że Jezus zdecydowanie czyni w tym miejscu aluzję do doktryny i do literatury essenczyków! Ten punkt wydaje mi się co najmniej dyskusyjny.

ciowym i moralnym, podczas gdy błogosławieństwa Ewangelii mają charakter moralny i eschatologiczny w ujęciu królestwa.

Czy jest w tym coś dziwnego, że Mateusz po błogosławieństwach kontynuuje w słowach o „soli ziemi i świetle świata"? Jego uczniowie są prawdziwymi uczniami światła, których Jezus z autorytetem naucza Nowego Prawa, będącego Prawem Mojżesza na nowo przeformułowanym: „Słyszeliście, że powiedziano [...], a ja wam powiadam [...]". W dalszym ciągu tekstu Mateusza w Kazaniu na górze znajdujemy między innymi naukę: „Nie będziesz zabijał, nie będziesz cudzołożył, nie oddalisz swej żony, nie będziesz przysięgał, będziesz przebaczał i kochał swego bliźniego". Trzy z tych przypadków zostaną porównane z nauczaniem esseńskim. Przypadek zabójstwa nie wzbudza żadnych trudności.

a) Rozwód i cudzołóstwo

Podobnie jak Malachiasz (2,11-16) Jezus opowiada się przeciw rozwodowi, który przeciwstawia się boskiemu planowi stworzenia (Rdz 1,27 i 2,24), jednak z wyjątkiem „poza wypadkiem nierządu" (Mt 5,31n. i 19,3-8, zob. Pwt 21,13–23,1; 24,1-4). Zdanie to nie występuje u Mk 10,2-12 i Łk 16,18 (zob. 1 Kor 7,10-11). Te dwie pozycje znajdujemy już w tekstach qumrańskich[2]. W Dokumencie Damasceńskim (CD IV 19 – V 1) jest napisane:

> „budowniczowie muru [...] są oszukani w dwóch punktach w rozpuście biorąc dwie żony w ciągu ich życia, podczas gdy zasadą stworzenia jest 'mężczyzną i kobietą stworzył ich [...] i po parze wchodzili do arki'".

Po przypomnieniu księciu o „niemnożeniu liczby swoich żon" Dokument Damasceński (CD V 7-11) potępia kazirodztwo i związki nielegalne na podstawie Kpł 18, Wj 20,14 i Pwt 5,18 o cudzołóstwie. Poligamia i ponowny ślub po rozwodzie, bądź po separacji *de facto* za życia współmałżonka, zostają także potępione, jak wskazuje na to Zwój Świątynny (LVII 17-19) w odniesieniu do króla:

> „On więcej nie weźmie innej żony, lecz ta tylko będzie z nim przez wszystkie dni jej życia, i jeśli ona umrze, weźmie inną z jej własnej rodziny, z jej własnego rodu".

Nauczanie to jest prawdopodobnie pod wpływem praw nałożonych na arcykapłana (Kpł 21,14)[3]. Ta ścisła reguła oddziela się od permisywizmu

[2] Zob. M. Broshi, *Qumran and the Essenes: Purity and Pollution, six categories*, RQ 87 (2006), s. 463-74, zwł. s. 467n.

[3] Nie można zapomnieć, że w tej epoce arcykapłan hasmonejski był także królem lub sprawującym władzę króla. Datacja tej kompozycji, którą sytuowałem między 135 a 125 r.

faryzejskiego zezwalającego królowi do posiadania aż do osiemnastu żon (Miszna, Sanh. II 4) bądź zezwalającego na rozwód z powodu nieprzyzwoitości oraz bezwstydu (Szkoła Szammaja) bądź też z jakiegokolwiek powodu (Szkoła Hillela) (Miszna, Gittin IX 10).

Pomiędzy zasadami, które Dokument Damasceński (CD XIII 12-18 należy uzupełnić przez 4Q266 9 iii 4-10) daje zarządcom, znajdują się te dotyczące małżeństwa, dla których możliwe jest udzielenie rozwodu:

> „[...] i podobnie dla tego, kto bierze żonę, [niech przewodzi go] z radą, podobnie jak temu, kto się rozwodzi. Wykształci on swych synów i córki w duchu pokory i życzliwej miłości. Nie będzie on żywił do nich urazy [w gwałtownym zachowaniu z powodu] ich błędów, ani wobec tego, kto nie jest związany [osobistą przysięgą według] ich reguł".

Jeśli przypadek „budowniczych muru" i króla przekazuje pozycję esseńską potępiającą poligamię połączoną z nierządem oraz ponowny ślub po rozwodzie, gdyż wiodą one do grzechu, to powyższy fragment regulujący zachowanie „zarządcy" (*mbqr* – którego odpowiednikiem jest termin *episcopos* w pierwotnym Kościele) uznaje możliwość rozwodu bądź *de facto* separacji pomiędzy żyjącymi w małżeństwie esseńczykami na podstawie Pwt 24,1-4. Podobną myśl znajdujemy w Zwoju Świątynnym (LIV 4-5):

> „Każdy ślub wdowy bądź odrzuconej, wszystko co jest osobowym zaangażowaniem, będzie zatwierdzone dla niej stosownie do tego, co wyszło z jej ust".

Podobnie Paweł, kierując się nakazem Pana w 1 Kor 7,10-11, uznaje możliwość rozwodu ze strony kobiety, jednak sprzeciwia się ponownemu ślubowi.

W porównaniu z Prawem Mojżeszowym Zwój Świątynny zabrania rozwodu w przypadku gwałtu połączonego z porwaniem dziewczyny, zważywszy, że gwałt tworzy już więzy małżeńskie i że nie wolno wziąć dwóch żon naraz podczas swojego życia[4]. Podobne idee spotykamy w 1 Kor 6,11 oraz w innym manuskrypcie (4QOrdonnances 159 2-4 8-10):

> „Jeśli mężczyzna zniesławi dziewicę Izraela i jeśli mówi o tym w dniu swego ślubu, wówczas kobiety godne zaufania sprawdzą to, i jeśli on nie kłamał na

---

w nawiązaniu do najstarszego egzemplarza RT (4Q524), została przyjęta i poparta przez: C. Elledge, *The Statutes of the King: The Temple Scroll's Legislation on Kingship (11Q19 LVI 12 – LIX 21)*, CRB 56, Paris 2004.

[4] 4Q524 15-22 1-2 = 11QRT LXVI 8-11: „Jeśli mężczyzna uwiedzie młodą dziewczynę dziewicę, która nie była narzeczoną, lecz która mogłaby zgodnie z prawem być jego, i jeśli on śpi z nią, wówczas mężczyzna, który z nią spał, da ojcu młodej dziewczyny pięćdziesiąt syklów srebra i ona stanie się jego żoną, ponieważ on ją wykorzystał. On nie będzie mógł jej oddalić przez całe swe życie". Zob. DJD XXV, s. 103-108, gdzie są zakazy, wśród których znajduje się przypadek Herodiady skarconej przez Jana Chrzciciela.

ten temat, to ona będzie wydana na śmierć, ale jeśli on zaświadczył fałszywie wobec niej, wówczas on będzie dłużny dwie miny i nie będzie mógł jej oddalić przez całe swe życie".

Jest jasne, że kara śmierci wiąże się z kłamstwem kobiety, skoro ona była już połączona czy poślubiona mężczyźnie, tworząc ze swym pierwszym partnerem jedno ciało[5]. W dwóch przypadkach istotny jest zakaz powtórnego małżeństwa, połączony z niemożnością rozwodu w drugim przypadku. W przeciwnym wypadku winna jest cudzołożnicą i powinna być ukarana śmiercią według Prawa.

Odnosząc się do tego problemu, Jezus przyjmuje odmienną pozycję od tej, która była w środowisku żydowskim. Z jednej strony jest on bardziej radykalny w swej postawie przeciw rozwodowi i poligamii niż jego współcześni, z drugiej zaś jest bardziej otwarty, przeciwstawiając się egzekucji kobiety cudzołożnej (J 8,2-11). W konsekwencji zdanie o nierządzie bądź bezwstydzie wydaje się odpowiadać zdarzeniu pojawiającemu się w CD (4Q270 7 13 = 267 9 vi 4):

„A mężczyzna, który przybliża się do kobiety dla obcowania cielesnego, to co nie jest zgodne z Prawem, powinien wyjść i więcej nie wracać".

Czy to zdanie jedynie spotykane u Mateusza objawia wpływ *halachy* esseńskiej na tradycję Kościoła pierwotnego (zob. 1 Kor 6,18)? Nie można tego wykluczyć.

b) Miłość bliźniego

Dla Jezusa miłość Boga i bliźniego jest pierwszym i największym przykazaniem, w którym zawiera się całe Prawo i Prorocy (Mt 22,36-40). Wykracza ono poza formalizm faryzeuszy, saduceuszy i essenczyków. Zdanie „Słyszeliście, że powiedziano: Będziesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził" jest uzupełnione przez Kpł 19,18: „Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego". W odniesieniu do myśli pobożnego Psalmisty: „Panie, czyż nie mam nienawidzić tych, co nienawidzą Ciebie...? Nienawidzę ich pełnią nienawiści; stali się moimi wrogami" (Ps 139,21-22) Jezus odpowiada wezwaniem do miłości nieprzyjaciół:

„Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują [...]. Czyńcie dobrze tym, którzy was nienawidzą, błogosławcie tych, którzy wam złorzeczą [...]" (Mt 5,38-48; Łk 6,27-36).

[5] Zob. A. Shemesh, *4Q271.3: A Key to Sectarian Matrimonial Law*, JJS 49 (1998), s. 244-263.

Przeciwstawia się to praktyce esseńskiej w Regule Wspólnoty, której cel jest jasno zdefiniowany:

> „[...] kochać każdego, którego On wybrał i nienawidzić każdego, którego On odrzucił" (1QS I 3-4).
> „Kochać wszystkich synów światłości, każdego według jego losu w zamyśle Bożym, i nienawidzić wszystkich synów ciemności, każdego według jego winy w gniewie Bożym" (1QS I 9-10).
> „I takie są reguły przewodu dla instruktora, w ciągu tych etapów, dotyczące jego miłości i jego nienawiści, nienawiści wobec ludzi potępienia" (1 QS IX 21-22).

Miłość wobec ludzi ze wspólnoty Boga i nienawiść do synów ciemności ze wspólnoty Beliala odpowiada doskonale błogosławieństwom głoszonym przez kapłanów i przekleństwom głoszonym przez lewitów w święto Pięćdziesiątnicy, podczas którego wstępowano w przymierze bądź je odnawiano (1QS I 16 – II 18). Była to stała praktyka wspólnoty esseńskiej we wszystkich jej kompozycjach (1QS X 17-21 itd.).

Przypowieść o Dobrym Samarytaninie (Łk 10,30nn.), scena Sądu ostatecznego (Mt 25,31-46) i złota Reguła (Mt 7,12; Łk 6,31) pokazują wyraźnie, kto jest bliźnim w ujęciu Jezusa i młodego Kościoła w środowisku żydowskim, tak odmiennie myślącym. Jeśli według Kpł 19 bliźnim jest rodak Hebrajczyk, to później będzie nim Żyd, wyłączając Samarytanina, i tylko synowie światłości dla esseńczyków. Tu także nauczanie Jezusa jest niezależne od essenizmu, choć oba prądy wymagają od swych uczniów, aby być „doskonałym tak jak doskonałym jest Ojciec niebieski" i „świętym jak Bóg jest święty", czy też być „synami światłości" tak roztropnymi, jak „synowie tego świata" (Łk 16,8)[6].

c) Szabat

Jednym z fundamentalnych przykazań Prawa opartego na odpoczynku Boga jest siódmy dzień (Wj 20,8-11), w konsekwencji kara śmierci dotyczy profanującego ten dzień, gdyż szabat jest święty i jego przestrzeganie jest znakiem zbawienia (Wj 31,12-17). Prorocy z różnym skutkiem nieprzerwanie przypominali prawo o jego przestrzeganiu. W epoce hellenistycznej pobożni woleli zbiec na pustynię i umrzeć, niż podlegać Antiochowi i walczyć w tym

[6] D. Flusser (*Jesus' Opinion About the Essenes*, w: *Judaism and the Origins of Christianity*, s. 150-68) w swoim tekście czyni z „synów światłości" esseńczyków. Idea ta znajduje poparcie w użyciu typowego esseńskiego wyrażenia „niegodziwa mamona" (16,9). Na tej podstawie autor ten szacuje, że Jezus znał esseńczyków i niektóre z ich utworów, jak np. *Hymny*. Tutaj Jezus miałby się przeciwstawiać separatyzmowi ekonomicznemu praktykowanemu przez esseńczyków!

dniu, gdyż Matatiasz zezwolił na obronę w dniu szabatu (1 Mach 2,29-41). W tym względzie pobożni literalnie przestrzegali Prawa, jak streszcza to Księga Jubileuszy (50,6-13): „Ktokolwiek czyni jakieś dzieło, post lub wojnę w dzień szabatu, to powinien umrzeć".

Odnośnie do szabatu pobożni esseńczycy zachowywali reguły bardziej surowe niż faryzeusze. Tylko Dokument Damasceński precyzuje dwadzieścia siedem artykułów odnośnie do szabatu, a inne manuskrypty znalezione w Qumran dostarczają jeszcze innych regulacji (zob. też Józef Flawiusz, *Wojna* II § 147)[7]. Oto jeden z przykładów znajdujący paralelę w Ewangeliach:

> „Niech nikt nie pomaga zwierzęciu, aby złamać dzień szabatu. Jeśli zwierzę wpadnie do cysterny lub do jamy, nie można go wyciągać w dzień szabatu [...] Lecz każdą osobę, która wpadnie do miejsca pełnego wody lub do jakiegoś innego miejsca, nie wolno go stamtąd wyciągać przy użyciu drabiny, sznura czy innego narzędzia" (CD XI 13-14, 16-17 = 4Q270 6 v 17-18, 19-20 = 4Q271 5 i 8-9,10-11).

Zastosowanie prawa wyznaczało różnicę między zwierzęciem i człowiekiem, jak precyzuje to inny manuskrypt (4Q265 7 i 6-8):

> „Niech nie wyciąga się zwierzęcia, które wpadło do wody w dzień szabatu. Lecz jeśli jest to człowiek, który wpadł do wody w dzień szabatu, niech mu się poda ubranie, aby go wyciągnąć. Jednak nie można używać innych narzędzi, [aby go wyciągnąć w dzień] szabatu".

Te dwa sformułowania skupiają się na tej samej interpretacji skrupulatnie przestrzeganej już w II w. przed Chr. Jedno jest w formie negatywnej, a drugie bardziej pozytywnej, choć oba zawierają motyw zbawienia życia ludzkiego i świętości szabatu, którego nie można przekroczyć w żadnym przypadku, jakim jest noszenie i używanie narzędzi.

Nauczanie i praktyka Jezusa w obliczu tego esseńskiego rygoryzmu przekracza bardzo złagodzenia obciążeń wprowadzonych przez faryzeuszy, jak ukazuje to fragment o uzdrowieniu w Łk 14,1-6:

> „Gdy Jezus przyszedł do domu pewnego przywódcy faryzeuszów, aby w szabat spożyć posiłek, oni Go śledzili. A oto zjawił się przed Nim pewien człowiek chory na wodną puchlinę. Wtedy Jezus zapytał uczonych w Prawie i faryzeuszów: «Czy wolno w szabat uzdrawiać, czy też nie?» Lecz oni milczeli. On zaś dotknął go, uzdrowił i odprawił. A do nich rzekł: «Któż z was, jeśli jego syn albo wół wpadnie do studni, nie wyciągnie go zaraz, nawet w dzień szabatu?» I nie mogli mu na to odpowiedzieć".

[7] Zob. L. Schiffman, *The Halakha at Qumran*, Leiden 1975, bądź to samo w sposób bardziej zwięzły: *Reclaiming the Scrolls,* Philadelphia–Jerusalem 1994, s. 275-282.

Postawa faryzeuszy pokazuje, że wprowadzili złagodzenia, nie czyniąc już rozróżnienia pomiędzy zwierzęciem i człowiekiem ani środkami używanych dla ich uratowania. Paralelny tekst znajduje się w Mt 12,9-14 i mimo że faryzeusze zgadzają się z interpretacją Prawa, to pragną znaleźć motyw oskarżenia Jezusa, jeśli tylko uzdrowi w szabat. Jezus podporządkowuje spoczynek szabatni życiu, łącznie ze zdrowiem człowieka (zob. J 7,23), będącego obrazem Boga żyjącego:

> „Kto z was jeśli ma jedną owcę, i jeżeli mu ta w dół wpadnie w szabat, nie chwyci i nie wyciągnie jej? O ileż ważniejszy jest człowiek niż owca! Tak więc wolno jest w szabat dobrze czynić" (Mt 12,11-12).

Ten przykład pozwala uchwycić punkty sporne w interpretacji Prawa pomiędzy rygorystycznym ujęciem esseńskim i złagodzonym ujęciem faryzejskim, choć w obu z nich widać poszukiwanie drogi zbawienia. Używając jednej z reguł żydowskiej interpretacji (*qal wahomer*), Jezus wyprowadza z tego konsekwencje o dużej wadze. Skoro człowiek jest ważniejszy od owcy, to może czynić dobro w dzień szabatu. Ta zasada stoi u podstaw całego Jego nauczania i działania, jak podkreślają Ewangelie przy opisie uzdrowień i cudów dokonywanych w szabat. Jezus przypomina Żydom inne ujęcie Prawa:

> „To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu. Zatem Syn Człowieczy jest panem szabatu" (Mk 2,27-28).

W zdaniu tym występuje afirmacja dla Jego autorytetu i mocy Jego orędzia w służbie wolności miłości, której wymagania anulują i przekraczają rozporządzenia będące dla niej przeszkodą. W ten sposób ułomni, chromi, niewidomi są zaproszeni do Królestwa (Łk 14,12-24), podczas gdy byli oni wyłączeni ze wspólnoty i ze świątyni w imię tego samego Prawa Mojżeszowego z prostych motywów czystości rytualnej, pojmowanej w sposób literalny (1QSa II 3-11).

2. Praktyki

Podczas gdy ryty i zwyczaje znajdują swój fundament w Prawie, to pewne praktyki można tam odnaleźć w sposób rozproszony. Pokrótce zostaną zaprezentowane egzorcyzmy, kalendarze i kara śmierci przez ukrzyżowanie, na które manuskrypty rzucają szczególne światło.

a) Egzorcyzmy

Przywoływanie Bożego imienia znajduje się w centrum formuły uniwersalnie przejętej z rytuałów egzorcyzmów, których dobre przykłady znajdujemy w Qumran (11QPsAp[a]) jako pierwsze przykłady w języku hebrajskim. Zwój mógł zawierać „cztery Psalmy śpiewane nad opętanymi", zawarte w manuskrypcie (11QPs[a] XXVII 9-10)[8]. Przypomnijmy także Kantyki Mądrego o charakterze czysto esseńskim (4Q510-511). W sercu każdego człowieka ma miejsce walka pomiędzy ciemnościami a światłością, na których czele stoją Belial i Michał. Stąd imperatywna konieczność przywoływania imienia Boga YHWH, który jest Bogiem Uzdrowicielem i Panem życia. Wypowiadanie imienia to posiadanie władzy Bożej, która ma moc zarówno nad duchem złym, jak i nad duchem prawdy, jak przypomina Instrukcja o dwóch Duchach (1QS I-IV). Stąd esseńczycy uważani byli za uzdrowicieli[9].

Ewangelie i Dzieje Apostolskie opisują liczne uzdrowienia z wkładaniem lub bez wkładania rąk[10], jak i egzorcyzmy dokonywane przez Jezusa i wypływające z Jego własnego autorytetu jako Jednorodzonego Syna Bożego i w równości z samym Bogiem, którego nazywa *Abba* „Ojcze" (Mk 14,36; Łk 11,2; 22,42; 23,34; Mt 26,39; Rz 8,15; Gal 4,6), lub przez uczniów, których posyła. Uczniowie muszą wzywać imienia Jezusa w miejsce tetragramu, Bożego imienia Jahwe (Mt 12,22-29; Mk 1,23-27; 5,2-20 [w 5,7 demon zna formułę]; 6,7-13; 9,14.21-29; Łk 9,49). Zamiast użyć rytuału esseńczyków dobrze znanego i doskonale akceptowanego, którego przykłady były przekazywane, Jezus wprowadza innowację, zastępując niezmienną i sakralną formułę wezwania imienia Bożego, będącą istotną częścią dla efektywności rytu egzorcyzmu, osobistym rozkazem: „Duchu zły, ja tobie rozkazuję, wyjdź z tego człowieka" (Mk 1,25 itd.). Ta innowacja wywołuje przewidywalną reakcję ze strony świadków:

> „Co to jest? Nowa jakaś nauka z mocą. Nawet duchom nieczystym rozkazuje i są Mu posłuszne" (Mk 1,27).

---

[8] Zob. wyjaśnienie zaware w: E. Puech, *Les Psaumes davidiques du rituel d'exorcisme (11Q11)*, w: *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran. Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies Oslo 1998*, ed. by D. Falk, F. García Martínez, E. Schuller, STDJ 35, Leiden–Boston–Köln 2000, s. 160-81. *Livret magique araméen 4Q560*, zob. E. Puech, DJD XXXVII (publikacja ukaże się niebawem).

[9] Józef Flawiusz opisuje esseńczyków jako ekspertów w sztuce uzdrawiania oraz właściwości medycznych roślin i kamieni, *Wojna* II § 136.

[10] Uzdrowienie przez włożenie rąk (Łk 13,11-13) znane jest z Apokryfonu do Księgi Rodzaju (1QApGn XX 21-23,28-29), lecz nie jest specyficzną praktyką esseńską bądź żydowską, jak się to często uważa. Od starożytnych czasów jest ona postrzegana jako zwyczajna praktyka, zob. 2 Krl 5,11. Na temat magii asyryjsko-babilońskiej zob.: A. Dupont-Sommer, *Exorcismes et guérisons dans les écrits de Qoumrân*, w: *Congress Volume Oxford, 1959,* VTSup. 7, Leiden 1960, s. 246-261.

Tylko Jezus mógł sam od siebie zmienić formułę bez szkody na skuteczność, która była z tym związana. Żaden mag i taumaturg nie ośmieliłby się tego uczynić w wielowiekowej praktyce na Bliskim i Środkowym Wschodzie od starożytności aż po nasze dni.

Jeśli pierwotne chrześcijaństwo zastąpiło tetragram bądź imię Boże przez „Jezus" lub „Pan", to dlatego że Jezus sam zmienił formułę i przykazał uczniom wyrzucanie złych duchów „w jego imię". Tym samym Jezus tłumaczył przez swoje słowa i czyny objawienie tajemnicy swej osoby i świadomości, jaką miał wobec swej misji. Zastępując imię Boże przez „ja – ego", czyż po raz kolejny nie czyni siebie równym Bogu, przypisując sobie wszystkie boskie prerogatywy? W ten sposób mógł on sam wypełnić znaki i cuda, które Bóg miał zrealizować w czasie przybycia mesjasza (zob. 4Q521 *supra*). Tylko Bóg ma moc nad duchami, które sam stworzył i może wyrzucać demony. On tylko może przebaczać grzechy i wskrzeszać zmarłych, realizując znaki oczekiwanej Dobrej Nowiny. Taka zmiana formuły ukazanej przez manuskrypty może wychodzić tylko od Jezusa, tłumacząc jego działalność mesjańską. Odkrycie tych tekstów pomiędzy manuskryptami ma bardzo wielkie znaczenie dla objawienia osoby Jezusa przez Jego czyny i gesty oraz Jego świadomość odnośnie do synostwa Bożego. Nowa formuła bowiem w żadnym wypadku nie mogła być wytworem pierwotnego chrześcijaństwa, lecz musiała z pewnością wypływać z jednych z rzadko poświadczonych *ipsissima verba Iesu*. W ten sposób lepiej można zrozumieć źródło formuły chrzcielnej w imię Jezusa (Dz 8,16) lub w imię Trójcy (Mt 28,19) oraz oskarżenie o bluźnierstwo ze strony władz świątynnych.

b) Kalendarze

Kalendarz odgrywał centralną rolę dla ustalenia świąt i dla organizacji kultu w ogólności. Dokument Reguła Zgromadzenia przypomina to już w pierwszych liniach:

> „[...] aby chodzić przed Nim w doskonałości według wszystkich objawień dotyczących ich świąt regulowanych [...] oni nie modyfikują w niczym jakiegokolwiek słowa Bożego w odniesieniu do ich czasów, ani nie wyprzedzają ich czasów, ani nie opóźniają żadnego z ich świąt. Nie odstępują od swoich przepisów prawdy, aby iść w prawo lub w lewo" (1QS I 8-9,13-15).

Dokument Damasceński (CD VI 11-20) wyraża podobną myśl:

> „Bóg zawarł swoje przymierze z Izraelem na zawsze objawiając im rzeczy ukryte, w których pobłądził cały Izrael: ich szabaty święte i święta chwalebne [...] (III 13-15) [...]. I wszyscy, którzy zostali wprowadzeni do Przymierza, aby nie wchodzić do sanktuarium, by rozpalić swój ołtarz na próżno, zamkną drzwi, jak powiedział Bóg [cytat z Mal 1,10]. Przeciwnie powinni oni troszczyć się o to,

> aby działać według interpretacji Prawa w bezbożnym okresie: [...] zachowywać dzień szabatu według jego dokładnego ustalenia i dni świąt oraz dzień Postu według obliczeń tych, którzy wstąpili w Nowe Przymierze w kraju Damaszku, i pobierać święte [ofiary] według ich dokładnych ustaleń [...]".

W ten sposób esseńczyk nie mógł uczestniczyć w kulcie ofiarnym świątyni skażonym przez nielegalne kapłaństwa i użycie kalendarza sprzecznego z danymi objawienia.

W rzeczywistości esseńczycy zachowali kalendarz słoneczny, składający się z 364 dni, którego ślady znajdują się już w Rdz, Ez 45,18-20, 1 Henocha, Jubileuszy, 364 psalmach Dawidowych dla ofiar codziennych (11QPs[a] XXVII 6) i w tekstach esseńskich 4QMMT[11]. Korzyścią tego kalendarza było ustalenie stałych dat świąt w ciągu roku, bez żadnych nałożeń z szabatem. W każdym kwartale pierwszy dzień przypadał zawsze w nocy z wtorku wieczór do środy wieczór. Był to czwarty dzień stworzenia gwiazd (Rdz 1,14-19). W konsekwencji Pascha 14 nisan była zawsze sprawowana przez nich we wtorek wieczorem. Święto Tygodni bądź Pięćdziesiątnica w niedzielę 15 trzeciego miesiąca. Można było w ten sposób uniknąć niekończących się dyskusji nad datą ofiary snopów itd. W kalendarzu księżycowo-słonecznym faryzeuszy, składającym się z 354 dni, święta przypadały w różne dni tygodnia i Pascha mogła wypaść w szabat, jak było to w roku 30 i 33 naszej ery. Użycie różnych kalendarzy doskonale tłumaczy Komentarz do Habakuka (XI 4-8):

> „Tak tłumaczy się to w odniesieniu do Bezbożnego Kapłana, który prześladował Mistrza Sprawiedliwości, by pogrążyć w gniewie jego złości w miejscu jego wygnania. I w czasie święta bez pracy w dzień przebłagania im zostało ukazane, aby ich pogrążyć i obalić w dzień postu w ich szabacie bez pracy".

Mówi się tu wyraźnie, że esseńczycy i hasmonejczycy nie przestrzegali dnia Postu (*kippur*) pod taką samą datą. W przeciwieństwie do esseńczyków, którzy w sposób tymczasowy odcięli się od skażonej świątyni i jej ofiar po tym, jak zostali wydaleni przez Jonatana, i po tym, jak ludzie z jego ugrupowania zmienili kalendarze, Jezus wstępował do świątyni, aby obchodzić święta żydowskie i tam nauczał. Nie ma żadnej oznaki wskazującej, że przestrzegał On kalendarza esseńskiego, w tym także w odniesieniu do Jego ostatniego tygodnia w Jerozolimie, podczas którego miałby spożyć posiłek paschalny we wtorek wieczorem – w dzień stały Paschy według kalendarza esseńskiego. Wszystkie cztery Ewangelie sytuują śmierć Jezusa na piątek, na dzień Przygotowania (Mt 27,62; Mk 15,42; Łk 23,54; J 19,31.42), a Jan precyzuje, że „to był dzień Przygotowania Paschy" (J 19,14). Jezus, przestrzegając kalendarza

[11] Różne kalendarze zostały znalezione z podziałem służby w świątyni dla dwudziestu sześciu klas kapłańskich, po dwa tygodnie w ciągu roku (rok złożony z 52 tygodni według kalendarza słonecznego) w odróżnieniu do dwudziestu czterech klas w pozostałym judaizmie, stosującym kalendarz księżycowo-słoneczny (1 Krn 24,7-19).

faryzejskiego, nie mógł zatem w tym roku spożyć Paschy. Antycypacja Paschy jest całkowicie wykluczona. Według synoptyków Jezus nie spożył też Paschy w czwartek, w wigilię swojej śmierci. Jego proces i egzekucja nie mogły mieć miejsca w święto – dzień Przaśników, co przeczy jednomyślnym wskazaniom Pism o Jego ukrzyżowaniu w dzień Przygotowania[12] i decyzji władz usunięcia Jezusa przed świętem. Wzmianka zatem u Jana (J 13,28-29), interpretująca wyjście Judasza podczas Ostatniej Wieczerzy: „Zakup, czego nam potrzeba na święto", pozostaje w zgodności z J 13,1-2.

Czy można rozwiązać pozorną sprzeczność zapisów ewangelicznych? Użycie dwóch kalendarzy w społeczności żydowskiej w pełni zdaje sprawę z faktów z owych „dwóch dni" u synoptyków (Mk 14,1; Mt 26,1) i sześciu dni przed Paschą u Jana (12,1) w kontekście namaszczenia w Betanii. „Dwa dni" odpowiadają dacie posiłku paschalnego esseńczyków, we wtorek wieczorem, a „sześć dni" dacie Paschy według kalendarza faryzejskiego – piątek wieczór. Aby wejść do Jerozolimy w sposób wolny, bez ryzyka aresztowania przed decydującą godziną, Jezus mógł spożyć swój pożegnalny posiłek z Dwunastoma jedynie w „dzielnicy esseńskiej" miasta świętego. Musiało to być w domu któregoś z Jego znajomych, gdzie nikt nie mógł podejrzewać Jego obecności oraz Jego grupy o profilu faryzejskim. Tym większy był powód celebrowania posiłku paschalnego według słonecznego kalendarza esseńskiego, w którym obowiązywała czystość rytualna. Jezus pod osłoną nocy: „przybył wieczorem" chronił się przed wrogimi spojrzeniami i spożył swój pożegnalny posiłek ze swoimi uczniami w sali („w sali na górze", Mk 14,14-15), obok tej, gdzie grupa esseńczyków celebrowała swój posiłek paschalny bez baranka, którego nie można było ofiarować z powodu skażenia świątyni.

Użycie tych kalendarzy wyjaśnia odpowiednio esseński koloryt tekstu J 13 o posiłku pożegnalnym (posiłek świąteczny na leżąco, wierzchnie okrycie, rytuał oczyszczenia i tematyka czystości wewnętrznej: „wy z pewnością nie jesteście wszyscy czyści", posiłek i kawałek chleba, diabeł-Szatan wchodzący w Judasza oraz nastanie nocy w opozycji do chwały Syna Człowieczego), paschalny kontekst u synoptyków z błogosławieństwem nad chlebem i kielichem (bez baranka paschalnego) i śpiew Psalmów (*hallel*) jak również najstarsze sformułowanie tradycji przejęte przez Pawła: „W nocy, w której był Pan wydany, wziął chleb..." (1 Kor 11,23-26). Nie jest napisane, że tą nocą był czwartek wieczór, wigilia ukrzyżowania. Daty posiłku paschalnego według tego kalendarza i kalendarza stosowanego przez Sanhedryn mogły być z pewnością różne[13]. Czy Sanhedryn mógł się zebrać w pośpiechu, w celu

[12] Jedna z *barait* Talmudu, Sanhédrin 43a, wzmiankuje: „W wigilię Paschy ukrzyżowano Jezusa Nazarejczyka".

[13] Byłby to 14 nisan, tak jak sądził Renan (z błędem jednego dnia), zob. *La vie de Jésus,* s. 225-31; i także inni po nim, ostatnio jeszcze z pewnością: E. Nodet, J. Taylor, *Essai sur les origines du christianisme,* Paris 1998, s. 103, 115.

ogłoszenia wyroku śmierci i egzekucji z samego rana w pierwszy dzień święta? Z jednej strony było to wielce nieprawdopodobne w surowej żydowskiej praktyce religijnej, a z drugiej strony nie mogłoby to być „przed świętem", jak wzmiankują Ewangelie (Mk 14,2; Mt 26,5; J 13,1.29), które podają też epizody z Szymonem z Cyreny wracającym z pól, z wypuszczeniem na wolność Barabasza (Mt 27,15-26, zob. też Dz 3,14) i z sądem przed Piłatem w pretorium w piątek z rana przed świętem Paschy (J 18,28).

To, że miejsce, gdzie Jezus spożył swój pożegnalny posiłek, aby uniknąć przedwczesnego aresztowania, było w dzielnicy esseńskiej[14], oddalonej od środowisk faryzejskich i saducejskich, nie jest wystarczającym dowodem na to, że Jezus i Dwunastu spożyli posiłek paschalny tym razem według kalendarza esseńskiego. Esseńczycy tego miejsca spożywali posiłek paschalny w ich obecności w stanie absolutnej czystości rytualnej, podczas nieobecności nieesseńczyków (zob. Mt 26,18 „u ciebie"; Mk 14,14 „moja sala"; Łk 22,11 „sala"). Ten konieczny kontekst (dzielnica esseńska i tło kalendarza słonecznego używanego przez synoptyków jedynie w tym miejscu), aby Jezus nie został aresztowany przed czasem, który on sam wyznaczył, przez władze żydowskie, chcące z Nim skończyć przed świętem Paschy. To doskonale tłumaczy zarówno atmosferę paschalną opisywaną przez synoptyków z jedyną wzmianką o chlebie i winie dobrze znanymi w posiłku esseńskim (1QSa II)[15], jak i tekst Janowy o obmyciu, a także związek dni męki z czasem wystarczającym na procesy przeprowadzone prawidłowo, zgodnie z regułami prowadzącymi do kary śmierci[16]. Teksty Mt 26,2; Mk 14,1-2 (zob. Łk 22,1-2

[14] Znane jest istnienie tej dzielnicy w Jerozolimie, gdzie znajdowała się brama esseńczyków – Józef Flawiusz, *Wojna* V § 145. Najprawdopodobniej chodziło tu o górę Syjon, wcześniejsze miejsce zamieszkania arcykapłana – Mistrza Sprawiedliwości, który musiał uchodzić na pustynię. Zob. B. Pixner, *An Essene Quarter on Mount Zion?,* w: *Studia Hierosolymitana in honore del P. Bellarmino Bagatti, I. Studi Archeologici,* Col. Maior 22, Jerusalem 1976, s. 245-284; i wydaną niedawno: B. Pixner, *Mount Zion, Jesus, and Archaeology*, w: *Jesus and Archaeology,* ed. by J. Charlesworth, Grand Rapids 2006, s. 309-322, 318-322, jednak z rezerwą co do esseńskiego wpływu na rodziny Jana Chrzciciela i Jezusa, podobnie jak do twierdzenia, że Jezus mógł odwiedzać esseńczyków w Betanii, zob. B.J. Capper, *Essene Community Houses and Jesus' Early Community*, idem, s. 472-502, 486-502.

[15] D. Flusser (*The Last Supper and the Essenes*, w: *Judaism and the Origins of Christianity,* s. 202-206) przypuszcza, iż jest sprawą drugorzędną nasza wiedza, czy Jezus sprawował *seder* paschy esseńskiej (chleb–wino), czy raczej *seder* powszechnie praktykowany przez Żydów (wino–chleb), skoro nie mógł on spożywać Paschy. Uczynił tu różnicę między historią, którą jest przeżycie tego posiłku pożegnalnego, a sformułowaniami rytu anamnezy liturgicznej, przywołując na pamięć ostatni posiłek w kontekście paschalnym tych dni. Zob. H. Haag, *Vom alten zum neuen Pascha: Geschichte und Theologie des Osterfestes*, SBS 49, Stuttgart 1971, s. 121-129.

[16] Takie ujęcie odpowiada zastrzeżeniom P. Benoit wobec tezy A. Jaubert (*La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne,* Paris 1957, RB 1958, s. 590-94 lub *Exégèse et Théologie,* I, Paris 1961, s. 255-261, 259), że Jezus miał zwyczaj obchodzenia Paschy według kalendarza esseńskiego i że synoptycy utracili już wspomnienie o tym. Benoit sądzi, że namasz-

i J 11,43), w których mowa, że „Pascha i Święto Przaśników miały nastąpić za dwa dni", wskazują na daty Paschy esseńskiej, a teksty Mt 26,17-19; Mk 14,12-16 (zob. Łk 22,7-13) wzmiankujące „pierwszy dzień (tygodnia) Święta Przaśników", gdzie pojawia się pytanie o miejsce i o przygotowanie Paschy, naprowadzają myśl, że Jezus zamierzał spożyć Paschę według kalendarza faryzejskiego. Tekst J 13,1-2 wzmiankuje „przed świętem Paschy [...]. W czasie Wieczerzy [...]".

Jezus, który przestrzegał kalendarza faryzejskiego, nie mógł więc w sposób rytualny spożyć Paschy ze swoimi uczniami. Według tego kalendarza został On ukrzyżowany w piątek 14 nisan. Wzmianka o napoju z octu, obecna we wszystkich Ewangeliach (Mt 27,48; Mk 15,36; Łk 23,36; J 19,29), nawiązuje do Psalmu Dawidowego (69,22), a wzmianka o hyzopie w J 19,29 nawiązuje do Wj 12,22, czyniąc aluzję do ofiary baranka paschalnego. Gest żołnierzy, którzy nie łamią goleni ukrzyżowanemu Jezusowi, w przeciwieństwie do dwóch łotrów (J 19,33.36), stanowi inną jasną aluzję do baranka paschalnego z Wj 12,46 i Lb 9,12. Można zatem łatwo zrozumieć wyraźną konkluzję w J 19,36: „aby się wypełniło Pismo". Jezus, „ten, którego przebili" (Za 12,10), jest jasno przedstawiony w Ewangeliach jako Baranek paschalny umierający na krzyżu w wigilię świątecznego szabatu według kalendarza faryzejskiego w tej samej godzinie, w której ofiarowano baranka paschalnego w świątyni. W ten sposób istnienie tych dwóch kalendarzy, będących w użyciu w I w., doskonale tłumaczy chronologię opisów ewangelicznych dotyczących ostatniego tygodnia Jezusa, na których temat od dawna istnieje kontrowersja[17].

c) Ukrzyżowanie

Czyta się dość często, że ukrzyżowanie nie było karą żydowską i że według Prawa Mojżeszowego Jezus powinien być ukamienowany. Krzyż miałby być karą rzymską zarezerwowaną dla niewolników i w zastosowaniu do Jezu-

---

czenie w Betanii stanowi jedną całość w Ewangeliach Mateusza i Marka. Wzmianka o „dwóch dniach" dotyczy tylko spisku żydowskiego i zdrady Judasza. Jednak czy nie jest ona w sposób bezpośredni związana z samym posiłkiem? Autor ten dodaje: „Jedynym wypaczeniem tradycji synoptycznej byłoby nadanie charakteru paschalnego temu, co jest antycypowanym przywołaniem Paschy nazajutrz". Według mnie tradycja bardzo zręcznie przedstawiła ten posiłek pożegnalny, spożyty w domu grupy esseńskiej, z zabarwieniem Paschy esseńskiej, spożywanej we wtorek wieczór, kiedy Jezus został wydany. Fragment ten nie mógł nic mówić o faryzejskim święcie Paschy, które nie było jeszcze obchodzone, a jednak ta nowa teologia Paschy, Baranka złożonego w ofierze, miała wielkie znaczenie dla pierwotnego Kościoła. Co więcej, taka prezentacja pozostawia czas konieczny na procesy i na powtarzające się wzmianki „rankiem" (różne poranki) w narracjach o męce. Zob. też odnośnie do daty: A. Jaubert, *Le mercredi où Jésus fut livré*, NTS 14 (1967) s. 145-64.

[17] Tłumaczy się tym także pochodzenie postu w środę i piątek, a więc dni aresztowania i ukrzyżowania, co także dobrze podkreśla A. Jaubert.

sa tłumaczyłby Jego tożsamość jako jednego z rozbójników i złodziei grasujących na drogach. Te propozycje nie są pozbawione pewnych sprzeczności. W jaki sposób arcykapłani, którzy twierdzą, że stosują sankcje Prawa Mojżeszowego „według naszego Prawa", mogliby skazać kogoś na karę rzymską z powodu takich motywów, jak pretensje mesjańskie i bluźnierstwo, które podlegały wyłącznie Prawu Mojżeszowemu?

Dwa podstawowe pytania jawią się w centrum tej debaty. Jaka wina według Prawa zasługiwała na ukrzyżowanie i kto z Żydów lub Rzymian decydował i stosował tę karę? Nie można zbyt szybko używać późnych tradycji rabinackich do wyjaśniania faktów bardziej starożytnych, sprzed zburzenia świątyni jerozolimskiej i konkludować o całkiem teoretycznym ukamienowaniu według Prawa Mojżesza. W tym historycznym poszukiwaniu manuskrypty z Qumran mogą rzucić nowe światło.

Na pierwszy rzut oka źródła starotestamentalne wydają się nic nie mówić na temat ukrzyżowania. Jednak jak zrozumieć prawo deuteronomiczne (Pwt 21,22-23): czy chodzi o powieszenie zwłok, tak jak uznaje się zwykle według interpretacji rabinackiej, czy też powieszenie/ukrzyżowanie, po którym następowała śmierć. Tradycja tekstowa nie jest tu jasna, jednak tłumaczenie syryjskie, rewizje greckie i manuskrypty qumrańskie zakładają ukrzyżowanie, po którym następowała śmierć. Rzeczywiście tekst hebrajski wydaje się zrozumiały w ten sposób z następującymi po sobie niuansami:

> „Jeśli ktoś popełni zbrodnię podlegającą karze śmierci i powinien być stracony, to powiesisz go na drzewie – trup nie będzie wisiał na drzewie przez noc, lecz tegoż dnia musisz go pogrzebać. Bo wiszący jest przeklęty przez Boga" (Pwt 21,22-23).

Takie rozumienie tekstu, podkreślające z jednej strony ciężar winy, a z drugiej strony zastosowanie kary, ma swoje oparcie starożytne w judaizmie[18]. Zwój Świątynny (4Q524 14 2-4 i 11Q19 LXIV 6-13) cytuje ten tekst, tłumacząc przypadki win, których to dotyczy:

> „Jeśli zdarzy się, że człowiek doniesie przeciw swojemu narodowi i wyda swój lud obcemu narodowi, i jeśli uczyni zło dla swojego narodu powiesicie/ukrzyżujecie go na drzewie żeby umarł. Na słowo dwóch świadków lub na słowo trzech świadków on umrze. Oni go powieszą/ukrzyżują na drzewie.
> Jeśli zdarzy się, że człowiek będzie winny kary śmierci i jeśli ucieknie do innych narodów i jeśli będzie przeklinał swój lud i synów Izraela[19], powiesicie/ukrzyżujecie również go na drzewie aby umarł.

[18] Zob. E. Puech, *La crucifixion comme peine capitale dans le judaïsme ancien*, w: *Le judéo-christianisme dans tous ses états. Actes du colloque de Jérusalem 6-10 juillet 1998*, Lectio Divina hors série, Paris 2001, s. 41-66.

[19] Zob. E. Puech, *Qumrân Grotte*, DJD XXV, p. 100-01. Wariant 11Q19: „(i) synowie z jego ludu" jest wynikiem korekty wprowadzonej przez kopistę manuskryptu 11Q19.

> Trupy niech nie zostaną na noc na drzewie, lecz pogrzebiecie je tego samego dnia, ponieważ są przeklęci przez Boga i ludzi, powieszeni/ukrzyżowani na drzewie. A ty nie splamisz ziemi, którą ci dałem w posiadanie".

W przerwie pomiędzy dwoma kopiami qumrańskimi Zwoju Świątynnego fragment z Komentarza Nahuma (4QpNa 3-4 i 6-8) poświadcza w sposób bardzo prawdopodobny ukrzyżowanie 800 faryzeuszy przez króla-kapłana Janneusza wskutek zdrady około 88 r. przed Chr. Zwrócili się oni z apelem do Seleucyda Demetriusza III. Przypadek zdrady precyzyjnie tłumaczy Zwój Świątynny:

> „To jest tłumaczone odnośnie szaleńca młodego lwa, [który napełnił swe kryjówki dużą ilością trupów egzekwując zemstę] przeciw poszukiwaczom złagodzenia. Powiesił/ukrzyżował on ludzi żywych na drzewie jak czyniono wobec winnego kary śmierci wcześniej w Izraelu, bowiem zawieszano/krzyżowano żywego na drzewie. Mówi się o tym [w Piśmie]".

Jeśli Zwój Świątynny zmienił porządek kilku słów, to czy zmienił przy tym znaczenie prawa deuteronomicznego? Nowe sformułowanie ujmowało w sposób bardziej klarowny starożytny zwrot hebrajski, który stał się przestarzały i mógł być źle zrozumiały, jak świadczą o tym starożytne przekłady z tamtej epoki i ono tłumaczy przypadki rozważanej kary śmierci: jeden o informatorze-zdrajcy, a drugi o zbiegu-bluźniercy.

Nie można więc zbyt szybko konkludować, że chodzi tu o jeden tylko esseński punkt widzenia. Janneusz z partii saduceuszy czynił w tym punkcie tę samą lekturę Prawa Mojżeszowego. Autorzy esseńscy, nie będąc bardziej okrutnymi niż ich współcześni, przekazywali jedynie prawo w taki sposób, w jaki je otrzymali, i stosowali je, precyzując przyczyny poświadczone przez Prawo. Rzeczywiście powieszenie/ukrzyżowanie nie ma wielkiego sensu jako kara śmierci po śmierci winnego i nie byłoby żadnej potrzeby przybijać gwoździmi stopy i ręce trupa, o czym świadczą kości ukrzyżowanego znalezione w ossuarium na północy Jerozolimy[20]. W tym względzie godne uwzględnienia jest, że zaimek w bierniku zdania w Pwt 21,22 „ty go zawiesisz/ukrzyżujesz" nawiązuje do „człowieka winnego". Tymczasem wyraz „trup" jest użyty po wzmiance o zawieszeniu/ukrzyżowaniu, wskazując pogrzebanie tego samego dnia. W przypadku zawieszenia trupa oczekiwany byłby odwrotny porządek: „powiesisz trupa, on nie powinien pozostać na noc [...]". Zwój Świątynny i Komentarz Nahuma precyzują, że chodzi o „człowieka żywego", a nie o zwłoki, i że Pismo nawiązuje do kary śmierci jak to jest w Pwt 21,22-23.

[20] Zob. V. Tsaferis, *Jewish Tombs at and Near Giv'at ha-Mivtar, Jerusalem*, IEJ 20 (1970), s. 18-32. Odczytanie nazwiska ukrzyżowanego: E. Puech, *Inscriptions funéraires palestiniennes: tombeau de Jason et ossuaires*, RB 90 (1983), 483-533, s. 505nn.

Wydaje się oczywiste, że w tym przypadku nie mamy do czynienia z drugorzędną lub późną interpretacją Prawa Mojżeszowego ani z praktyką wyłącznie ograniczoną do grupy esseńskiej lub saducejskiej, lecz także do grupy faryzejskiej, która wywodzi się z wcześniejszej praktyki żydowskiej. Rzeczywiście arcykapłan z rodu Aarona – Alkimos przed rozpoczęciem ruchu esseńskiego ukrzyżował sześćdziesięciu pobożnych żydów – hasydejczyków, którzy byli zwolennikami Judy Machabeusza (1 Mch 7,16nn; zob. też Józef Flawiusz, *Starożytności* XII § 256 – opis ukrzyżowania żywych żydów za Antiocha IV). W podobny sposób saduceusz Janneusz ukrzyżował 800 żydów w pierwszej ćwierci I w. przed Chr. Miało to miejsce przed przybyciem Rzymian na czele z Pompejuszem w 63 r. przed Chr. Mamy też informację, że Szymon Ben Shetah, popierający faryzeuszy, ukrzyżował 80 żydów (prawdopodobnie chodzi o samarytan) (Józef Flawiusz, *Wojna* I §§ 97, 113, Ant. XIII §§ 380-82 z precyzacją o ukrzyżowanych żyjących, przed którymi oczyma zabijano ich żony i dzieci – Miszna, Sanhedryn VI 4). Ta przedesseńska i hasmonejska praktyka żydowska znajduje następnie potwierdzenie w Apokryfie Lewiego (4Q541 24 2-5), który wzmiankuje na temat arcykapłana:

> „Nie czyń żałoby w worach [...] i nie popełniaj win, które nie będą mogły być odpuszczone, czy będą to winy ukryte, czy też odkryte [...]. Poszukuj, badaj i rozpoznaj, co chce agitator i nie odstępuj przez wyczerpanie, a ukrzyżowania jako kary śmierci nie ogłaszaj i gwoździa nie zbliżaj do niego"[21].

Związek takich wyrazów, jak „gwóźdź, powieszenie/ukrzyżowanie, wyczerpanie" w odniesieniu do tortur jednego z agitatorów, którego arcykapłan próbował usunąć, wydaje się dobrze określać karę ukrzyżowania jako ukoronowanie długiej serii fizycznych udręk męczarni, takich jak ubiczowanie, chłosta itp. Ukrzyżowany w ten sposób umierał w ciągu następnych godzin. Oprócz tego praktyka ta stosowana w epoce hellenistycznej poświadcza, że była zwyczajnym zachowaniem ze strony arcykapłanów, którzy rozporządzali najwyższą władzą po niewoli. Tłumaczy to ukrzyżowania żydów przez arcykapłanów Alkimosa, Janneusza i przez Szymona Ben Shetah. Ukrzyżowania te i później ukrzyżowanie Jezusa nie mogą być usprawiedliwione niczym innym.

W ten sposób wydaje się, że ukrzyżowanie nie było karą wyłącznie rzymską czy hellenistyczną, jak pisze się o tym na ogół. Była to także kara żydowska przeciw żydom. Co więcej, wyraz używany nie może oznaczać „uduszenie", jak się czasami twierdzi, lecz z pewnością „ukrzyżowanie". W ten sposób rozumiał go Józef Flawiusz w odniesieniu do wzmiankowanych przypadków oraz tłumaczenia aramejskie i syryjskie większości tych tekstów. Ta

[21] Zob. E. Puech, DJD XXXI, Oxford 2001, s. 252-56, idem, *La crucifixion comme peine capitale*, s. 59n. Zemsta była boskim „przywilejem" (zob. Pwt 32,35 przejęte w Rz 12,19, et CD IX 5 i Kpł 19,18, 1QS II 8-9, X 17-18: „bowiem do Boga należy sąd nad każdym żyjącym i On kładzie na człowieku swoją zapłatę").

kara była już znana w Kanaanie – Fenicji, jak wykazują tabliczki asyryjskie pochodzące od króla Sydonu i znalezione w Ugarit (RS 86.2221+), które opisują „ukrzyżowanie bluźnierców”[22]. Ta „fenicka” praktyka wyjaśnia także ukrzyżowanie poprzedzone torturami u mieszkańców Kartaginy[23], od których została przejęta przez Rzymian. W tym kontekście należy widzieć te praktyki w starożytnym i powygnaniowym Izraelu, podobnie jak sformułowanie w Pwt 21,22-23.

Te nowe teksty umieszczone w dokumentach dobrze wyjaśniają proces i skazanie Jezusa na karę śmierci przez ukrzyżowanie, czego opis odnajdujemy w Ewangeliach i w Dziejach: oskarżenie o zdradę (roszczenia mesjańskie – Łk 23,1-2) i o bluźnierstwo (roszczenia boskie, Chrystus Król – Mk 14,60--64), które zasługiwały na karę ukrzyżowania przez arcykapłanów i Sanhedryn według interpretacji otrzymanej w tej epoce[24]; poszukiwanie dwóch lub trzech (fałszywych) świadków (Mt 26,59-66); również wmieszanie się Piłata, prokuratora rzymskiego, który ze swej strony nie znajdował motywów dopuszczających do takiej kary śmierci; oskarżenia i wnikliwe wywody przez zazdrość o bluźnierstwie i roszczeniach mesjańskich w celu wplątania władzy rzymskiej w tę sprawę (Mt 27,11-26; Mk 15,9-15; Łk 23,4.13-24; J 18,38; 19,6.12.16; Dz 3,13-15); w końcu zdjęcie z krzyża i pogrzebanie przed świątecznym szabatem Paschy w nowym grobie, gdyż według tradycji potępiony nie mógł być pochowany w grobie rodzinnym przed rozkładem grzesznego ciała.

---

[22] Zob. D. Arnaud, *Religion assyro-babylonienne*, Annuaire de l’Ecole pratique des Hautes Etudes. Section des sciences religieuses” 96 (1987-1988), s. 176n., et *Religion assyro-babylonienne*, ibidem, 104 (1997), s. 201. D. Arnaud, *Lettres*, w: *Etudes Ougaritiques, I. Travaux 1985--95, Ras Shamra – Ougarit XIV*, Paris 2001, s. 257-328, spéc. s. 270, list 13, linia 32nn. i 73n.: „Wydajcie go nam; my chcemy go ukamienować i wznieść drzewo i go zatknąć na drzewie [...]. Miasto bowiem uporczywie trwa przy woli ukamienowania go i zatknięcia go na drzewach” (ukamienownie zdaje się odgrywać tutaj rolę tortur, a nie doprowadzenia do śmierci). Porównaj przypadek ukamienowania w Pwt 21,21. Wyraz „drzewa” użyty w tekście w liczbie mnogiej oznacza bardziej krzyż niż pal. Zob. także Y. Avishur, M. Heltzer, *The „Great Sin” and its Punishment*, „Zeitschrift für altorientalistische und biblische Rechtsgeschichte” 10 (2004), s. 207-12.

[23] Zob. G. Minunno, *La crocifissione cartaginese*, „Studi Epigrafici e Linguistici” 22 (2005), s. 79-93.

[24] Zob. J 11,48-50; 18,14, Mt 27,1-3. Skazanie za zdradę i bluźnierstwo nie przywołuje przypadku idolatrii, a zatem ukamienowania, jako kary śmierci następującej po powieszeniu ciała, Pwt 13,7-12 i 17,2-7, Mishna, Sanhédrin VI 4. Bluźnierstwo (Mt 26,65) nawiązuje z pewnością do przepisu w Kpł 24,15-16, polecającego ukamienowanie, jednak interpretacja kary wydaje się tutaj wykazywać ewolucję. Bluźnierstwo motywuje gest arcykapłana, który rozdziera swe szaty na znak żałoby, zob. L. Schiffman, *Biblical Exegesis in the Passion Narratives and the Dead Sea Scrolls*, w: *Biblical Interpretation in Judaism and Christianity*, ed. I. Kalimi, P.J. Haas, New York–London 2006, s. 117-130.

Fakt, że Sanhedryn miał prawo nie tylko pouczać, lecz także skazywać winnego na śmierć według interpretacji Prawa, można stwierdzić dzięki świadectwu jednej z *barait* w Talmudzie jerozolimskim (Sanhedryn I 1,18a), która stwierdza, że Sanhedrynowi odebrano prawo do orzekania kary śmierci czterdzieści lat przed zburzeniem świątyni w 70 r. To nas doprowadza do 30 r., a nie do 6 r. (usunięcie Archelausa), a więc dokładnie do roku ogólnie uważanego za datę ukrzyżowania Jezusa. Zakłada to, że ten niesprawiedliwy wyrok Sanhedrynu[25], nie bez ciężkich konsekwencji dla kraju i w porozumieniu z władzą rzymską, leży u źródeł ukrzyżowania Jezusa. Wskutek tego mogła powstać nowa procedura w kwestii wyroku na karę śmierci. Lecz nie podlega żadnej dyskusji, że sprawa Jezusa dotyczyła bezpośrednio władz świątynnych i uderzała bardziej w owe władze niż we władzę Rzymu. Podobnie rzecz się ma z usunięciem Jakuba w 62 r.

Konkludując, możemy stwierdzić, że manuskrypty znad Morza Martwego, które nie zostały napisane przez chrześcijan i dla chrześcijan – nie objawiają przynależności ani Jana Chrzciciela, ani Jezusa do ruchu esseńskiego. I jeden, i drugi spotykali z pewnością esseńczyków podczas swych wędrówek w Judei, do Jerozolimy i jej okolic. Jednakże manuskrypty te pozwalają nam poznać od wewnątrz sposobu życia i wierzeń jednego z nurtów judaizmu, znanego do tej pory jedynie ze źródeł zewnętrznych, objawiającego tym samym oblicza różnych judaizmów na przełomie naszej ery. Wiele tekstów rzuca światło na perykopy Ewangelii przez słowa, wyrażenia oraz koncepcje identyczne bądź bardzo podobne w językach lokalnych – hebrajskim i aramejskim – teraz lepiej poznanych i bardziej bliskich niż są takimi najstarsze księgi biblijne. W niektórych tylko punktach mogą służyć jako brakujące ogniwo w pokazaniu zakorzenienia orędzia ewangelicznego w faktach, gestach i słowach Jezusa – w tym sensie, że to, czy inna praktyka, wierzenie, nadzieja, czy wyrazy przetłumaczone na grecki posiadają dokładne odpowiedniki w manuskryptach z tej epoki i z tego samego regionu.

Nowe dane nie czynią esseńczyka z Jezusa ani nie czynią z Niego bladej reinkarnowanej figury Mistrza Sprawiedliwości *redivivus*. Jednocześnie czynią przestarzałymi wyjaśnienia pewnych uczonych opierających czyny i *logia* Jezusa na gruncie filozofii grecko-rzymskiej. W żadnym miejscu Mistrz Sprawiedliwości nie jest nazywany Mesjaszem i to Mesjaszem cierpiącym dla odkupienia grzechów i dla zbawienia świata. Jego śmierć nie miała waloru odkupieńczego. Jak wspomina Dokument Damasceński (CD XIX 35 – XX 1), on dołączył do swoich ojców, a więc umarł śmiercią naturalną. Tymczasem

[25] Kopia Talmudu z Wilna (ok. 1150) nie jest uważana za chrześcijańską interpolację. Według tegoż Talmudu Sanhedryn przystąpił do oskarżenia Jezusa i skazania Go na karę śmierci i ukrzyżowanie według norm *halachy* (Sanhedryn 37b); zob. I. Weiner, *Yom Shishi* z 30 października 1992, i *La Terre Sainte*, styczeń–luty 1994, s. 52-53. Baraita Talmudu, Sanhedryn 43a, donosi: „W wigilię Paschy ukrzyżowano Jezusa Nazareńczyka".

centralnym orędziem kerygmatu paschalnego jest: Jezus, Chrystus i Pan, król, Syn Dawida, król żydowski i kapłan z rodu Aarona przez Marię swą Matkę. Tłumaczy to również precyzację na temat tuniki, która nie była szyta, lecz w jednym kawałku, podobnie jak ubiór arcykapłana[26], na sposób esseńskiego komentarza typologicznego. Ten Jezus umarł i zmartwychwstał, dlatego wierzący oczekują jego powrotu jako sędziego eschatologicznego żywych i umarłych. W osobie Jezusa przybył Mesjasz i Królestwo Boże jest obecne i nie trzeba na nie więcej oczekiwać. Tymczasem wspólnota qumrańska uznawała, że żyła w ostatnich generacjach przed przyjściem eschatonu i dwóch mesjaszy, kapłana i króla, kapłana mającego pierwszeństwo i króla mającego doskonałość. Pisma teraz osiągnęły swoje wypełnienie, gdyż Jezus objawił ich głęboki sens i dał klucz do ich wypełnienia (Łk 24,13-35). Jezus wypełnił dokładnie oczekiwania zawarte w tekstach biblijnych i wyszedł poza interpretacje esseńskie.

Manuskrypty znad Morza Martwego, które pozwalają nam poznać od wewnątrz sposób życia i wierzenia jednego z nurtów judaizmu, znanego dotąd ze źródeł zewnętrznych, ujawniają tym samym różne oblicza judaizmów na przełomie er. Rzucają one także światło na nauczanie i działalność Jezusa z Nazaretu, sytuując Go w przestrzeni i czasie Palestyny I w. n.e. Jego czyny i gesty, Jego język aramejski i hebrajski, Jego postawa w relacji do prądów religijnych ówczesnej epoki – esseńczyków, faryzeuszy, saduceuszy – pozwalają bez żadnej trudności je wyjaśnić. Mogą być one w pełni zrozumiałe przez ówczesnych ludzi, których nie zabrakło wśród tłumów kroczących za Jezusem bądź wśród władz, które odnosiły się do Niego z nienawiścią, widząc w Nim albo agitatora, albo mistrza, będącego niebezpiecznym rywalem. Jego osoba odpowiadała bowiem doskonale oczekiwaniom mesjańskim. Najwyższe władze religijne związane ze świątynią zamierzały z Nim skończyć i znaleźć w Nim jakiś brak według ich własnych interpretacji i praktyk judaizmu. Nie byli oni jednak we wszystkich punktach identyczni z esseńczykami, którzy Go przyjęli w sali ich domu w Jerozolimie na pożegnalny posiłek, ignorując zamysły zdrajcy Judasza. Jezus doprowadził do doskonałości nadzieję zawartą w tekstach biblijnych i przewyższył interpretacje esseńskie.

Tak więc nie jest zaskakujące, że niektórzy z esseńczyków (nie z qumrańczyków) uznali w końcu w nim oczekiwanego Mesjasza. To mogłoby lepiej tłumaczyć zapożyczenia czy podobieństwa jak wspólnota dóbr w pierwotnym kościele jerozolimskim. Choć zważywszy na wiele transformacji, nie była ona ani obowiązkowa, ani zorganizowana, jednak przysięgi wiązały aż do śmierci tych, którzy ją tworzyli (Ananiasz i Safira). Nie można też zapomnieć wagi Wieczernika w tej samej dzielnicy miasta oraz brak jakiejkolwiek wzmianki na temat esseńczyków w Nowym Testamencie.

[26] J 19,23-24 odwołuje się do Ps 22,19 i do Wj 28,32, w egzegezie typologicznej w rodzaju peszeru esseńskiego.

W badaniach nad relacją manuskryptów znad Morza Martwego do Nowego Testamentu także inne tematy mogłyby znaleźć swoje lepsze wyjaśnienie, jak na przykład: wspólnota dóbr, upomnienie braterskie (Mt 18,15-17 i 1 QS V 24 – VI 1, CD IX 2-8), miejsce świątyni i świątynia złożona z ludzi tworzących wspólnotę i Kościół[27], pochwały warg, teologia dwóch dróg i dualizm, zwłaszcza Janowy, czystość i nieczystość, tajemnica przyjścia (*rz nhyh* – Kol 1,26n.), *mbqr* – biskup, Nowe Przymierze. Jednak wydaje mi się, że przedstawione powyżej punkty są wystarczające do dość precyzyjnego usytuowania Mesjasza Jezusa wobec esseńczyków oraz w obliczu innych ówczesnych prądów religijnych. Jeśli są punkty wspólne z essenizmem, to także jest znaczna ewolucja instytucji, rytów i wierzeń z otwartością na wszystkich wierzących, bez rozróżniania rasy z jednorazowym wejściem przez chrzest w imię Jezusa, który umarł i zmartwychwstał. W ostatecznym rozrachunku różnice są ważniejsze i bardziej fundamentalne niż punkty wspólne, które wyjaśniają się tym samym dziedzictwem skrypturystycznym i tym samym zakorzenieniem kulturowym w ówczesnym środowisku judeo-palestyńskim. Wynikają one z dwóch bardzo różnych Mistrzów stojących u źródeł dwóch ruchów i kładą nacisk na radykalną nowość Nowego i Wiecznego Przymierza we krwi Baranka.

The Qumran Manuscripts and the New Testament: About the New Moses and Some Aspects of the Law

Abstract

The scrolls found in Qumran caves help us situate the message and mission of Jesus from Nazareth in the pluriform context of first century A.D. Judaism. The present paper analyzes the way of interpreting the Law by the Teacher of Righteousness on the one hand and Jesus, presented as the new Moses, on the other. In the light of particular Law commandments, such as divorce and fornication, love of one's neighbor and sabbatical repose, it is possible to notice the continuity on the one hand, and newness on the other, of Jesus' teaching. To this context one should also add the practice of exorcism, calendar problematics, and execution by crucifixion. The Dead Sea scrolls cast new light on all of these topics and point to the originality of Jesus Christ's person seen in the historical context.

Tłum. ks. Mirosław S. Wróbel

[27] Zob. B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, Cambridge, 1965, H. W. Kuhn, *„Gemeinde Gottes in den Qumrantexten und bei Paulus under Berücksichtigung des Toraverständnisses*, w: *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament. Festschrift für Ch. Burchard zum 75. Geburtstag*, herausgg. von D. Sänger und M. Konradt, NTOA 57, Fribourg, 2006, s. 153-156.

Ks. Ryszard Rubinkiewicz
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Dlaczego Pan Jezus musiał umrzeć na krzyżu?

Krzyż stanowi najważniejszy symbol chrześcijaństwa. Nie bez przyczyny śpiewamy najczęściej w Wielkim Poście pieśń: „W krzyżu cierpienie, w krzyżu zbawienie, w krzyżu miłości nauka [...]". Autorzy Nowego Testamentu rozpatrują ukrzyżowanie Jezusa nie tylko w aspekcie samego faktu historycznego, lecz widzą w tym wydarzeniu treść teologiczną, popartą wypowiedziami Starego Testamentu. Jednym z takich tekstów jest cytat z Pwt 21,23 („Przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie"), wykorzystany przez św. Pawła w Ga 3,13. Jednak niektórzy komentatorzy są zdania, że chodzi w tym wypadku li tylko o chrześcijańską adaptację tekstu Pwt 21,23, która nie ma analogii w żydowskiej literaturze pozabiblijnej tego okresu[1]. Na szczęście w zwojach odkrytych w Qumran znaleziono komentarz do Księgi Nahuma (4QpNah)[2] oraz niedawno opublikowany tekst Zwoju Świątyni[3], pochodzący z tego samego źródła, które pozwalają w znacznym stopniu zmodyfikować dotychczasową opinię.

W niniejszym artykule wykorzystam moje wcześniejsze publikacje na temat kenozy Jezusa Chrystusa[4]. Jednocześnie poszerzę podane tam wiadomości o paragraf odpowiadający na pytanie, czym była kara ukrzyżowania w czasach rodzącego się chrześcijaństwa, by następnie przejść do poglądów żydowskich z czasów Jezusa Chrystusa na temat stosowania kary śmierci.

---

[1] Por. np. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1968, s. 206.

[2] Tekst zob. J.M. Allegro, *Qumran Cave 4-4 Q 158-4 Q 186. Disoveries in the Judaean Desert*., t. 5, Oxford 1968, s. 37-42. Z opracowań na temat tego peszeru zob.: G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963; A. Dupont-Sommer, *Observations sur le Commentaire de Nahum*, RB 71 (1964), s. 298-299; Y. Yadin, *Pesher Nahum (4QpNahum) reconsidered*, IEJ 21 (1971), s. 1-12; A. Dupont-Sommer, *Observations nouvelles sur l'expression „suspend vivant sur le bois" dans le Commentaire de Nahum (4QpNah II, 8) à la lumière du Rouleau du Tample (11QTempel Scroll LXIV 6-13)*, w: *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 1972, s. 709-720; J.A. Fitzmyer, *Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament*, CBQ 40 (1978), s. 493-513.

[3] Zob. Y. Yadin, *Megillat ha-Miqdaš*, t. 1-3 + Supplementary Plates, Jerusalem 1977.

[4] R. Rubinkiewicz, *Kenoza*, EK, t. VIII, k. 1345-46; idem, *Ukrzyżowanie Jezusa w świetle 4QpNa I 1-12 i Zwoju Świątyni 64*, s. 6-13.

Trzeci paragraf dotyczyć będzie teologii krzyża Chrystusowego w Corpus Paulinum.

1. Śmierć przez ukrzyżowanie w świecie starożytnym

Zadanie śmierci przez ukrzyżowanie znane było na Bliskim Wschodzie już w czasach perskich. Polegało ono na przybiciu gwoździami lub przywiązaniu żyjącego lub zmarłego człowieka do krzyża, pala lub drzewa. Herodot używa czasownika *anaskolopizein* na oznaczenie ukrzyżowania żyjących osób i czasownika *anastauroun* na oznaczenie powieszenia na krzyżu zwłok ofiar. Ten sam autor w swojej *Historii* informuje, że Dariusz (512-485 przed Chr.) kazał ukrzyżować 3000 mieszkańców Babilonu[5]. Podobną karę praktykowali również Kartagińczycy[6]. Rzymianie prawdopodobnie od nich przejęli ten zwyczaj.

Śmierć przez ukrzyżowanie była powszechnie znana na całym opanowanym przez hellenizację Bliskim Wschodzie. Na terenach objętych kulturą hellenistyczną złoczyńcy przywiązani do słupa byli publicznie biczowani, torturowani i uśmiercani. Ta forma kary podobna była do kary ukrzyżowania. Źródła historyczne podają, że po śmierci Aleksandra Wielkiego administrator królestwa Aleksandra zdusił bunt miasta Sicjon i kazał ukrzyżować trzydziestu jego mieszkańców[7]. Za panowania Antiocha IV Epifanesa w 267 r. przed Chr. ukrzyżowano tych Judejczyków, którzy byli wierni Prawu Mojżeszowemu[8].

W imperium rzymskim ukrzyżowanie stosowane było powszechnie w stosunku do niewolników, ale bardzo rzadko w odniesieniu do obywateli rzymskich. Cyceron nazywał ukrzyżowanie *summum supplicium*, czyli karą ekstremalną[9]. Rzymianie korzystali z kary ukrzyżowania przede wszystkim

[5] 1.128.2; 3.125.3; 3.132.2; 3.159.1.

[6] Polibiusz 1.11.5; 24.6; 79.4-5; 86.4; Liviusz 22.13.9; 28.37.2; 38.48.13.

[7] Diodor Siculus 19.67.2.

[8] Józef Flawiusz, *Starożytności* 12 § 380-83; idem, *Wojna żydowska* 12 § 97-98.

[9] „Cum haec omnia quae polliceor cumulate tuis proximis plana fecero, tum istuc ipsum tenebo quod abs te mihi datur; eo contentum esse me dicam. Quid enim nuper tu ipse, cum populi Romani clamore atque impetu perturbatus exsiluisti, quid, inquam, elocutus es? Illum, quod moram supplicio quaereret, ideo clamitasse se esse civem Romanum, sed speculatorem fuisse. Iam mei testes veri sunt. Quid enim dicit aliud C. Numitorius, quid M. et P. Cottii, nobilissimi homines ex agro Tauromenitano, quid Q. Lucceius, qui argentariam Regi maximam fecit, quid ceteri? Adhuc enim testes ex eo genere a me sunt dati, non qui novisse Gavium, sed se vidisse dicerent, cum is, qui se civem Romanum esse clamaret, in crucem ageretur. Hoc tu, Verres, idem dicis, hoc tu confiteris, illum clamitasse se civem esse Roma-

jako *servile supplicium*, straszną formę wykonania wyroku śmierci na niewolnikach (*servitutis extremum summumque supplicium*)[10]. Śmierć przez ukrzyżowanie „zarezerwowana" była ogólnie dla obcokrajowców i ludzi z najniższych sfer. W 63 r. przed Chr. rzymski szlachcic i senator Rabirius został skazany na ukrzyżowanie. Cyceron, oceniając ten wyrok, wyraził swoje największe oburzenie[11]. Dla niego było czymś niepojętnym, by „dobry" Rzymianin był poddany takiej katuszy.

Zarówno Cyceron, jak i Seneka oraz inni Rzymianie uważali ukrzyżowanie za najokrutniejszy sposób stracenia człowieka, czyli za wyrafinowane barbarzyństwo.

Na ogół krzyżowano ludzi żywych. Czasami tylko eksponowano zwłoki zabitego już człowieka. Przykładem tego jest przypadek Polikratesa z Samos. Został on podstępnie schwytany przez perskiego satrapę Oroitesa, w okrutny sposób zabity, a jego ciało powieszono na palu (Herodot 3.125.3).

W imperium rzymskim ukrzyżowanie poprzedzało biczowanie. Krzyż miał kształt albo pionowego pala, albo pala z poprzeczną belką, przytwierdzoną na jej szczycie, w kształcie litery „T" (*crux commissa*), lub nieco poniżej czubka (*crux immissa*). Ofiary niosły swój krzyż lub przynajmniej poprzeczną belkę (*patibulum*) na miejsce egzekucji, gdzie byli albo przywiązywani, albo przybijani gwoździmi do krzyża. Ukrzyżowanie nie niszczyło witalnych części ciała. Śmierć następowała powoli. Czasami po kilku dniach okrutnego cierpienia[12].

Wśród Żydów w czasach hasmonejskich ukrzyżowanie praktykowane było tylko okazjonalnie. Arcykapłan Aleksander Janneusz, o którym będzie jeszcze mowa w następnym paragrafie, pełniący swój urząd w latach 103-76 przed Chr., kazał ukrzyżować 800 Żydów z ugrupowania faryzeuszów i rozkazał, by ich żony i dzieci zostały zgładzone na ich oczach, podczas gdy oni sami konali na krzyżu. Zresztą posłuchajmy w tej sprawie samego Józefa

---

num; apud te nomen civitatis ne tantum quidem valuisse ut dubitationem aliquam [crucis], ut **crudelissimi taeterrimique supplici** aliquam parvam moram saltem posset adferre" (Cyceron, *In Verrem* 2.5.165).

[10] Cyceron, *In Verrem* 2.5.169.

[11] „Misera est ignominia iudiciorum publicorum, misera multatio bonorum, miserum exsilium; sed tamen in omni calamitate retinetur aliquod vestigium libertatis. Mors denique si proponitur, in libertate moriamur, carnifex vero et obductio capitis et nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum sed etiam a cogitatione, oculis, auribus. Harum enim omnium rerum non solum eventus atque perpessio sed etiam condicio, exspectatio, mentio ipsa denique indigna cive Romano atque homine libero est. **An vero servos nostros horum suppliciorum omnium metu dominorum** benignitas vindicta una liberat; **nos a verberibus, ab unco, a crucis denique terrore neque res gestae neque acta aetas neque vestri honores vindicabunt**?" (Rab. Perd. 16).

[12] Zob. J.F. Strange, *Art. Crucifixion, method of*, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary Volume*, s. 199-200.

Flawiusza. Aleksander najmożniejszych spośród swoich przeciwników osaczył w Baitomme, a po zwycięskim oblężeniu „pognał jeńców do Jerozolimy i wówczas dokonał najstraszniejszego, jakie można sobie wyobrazić, okrucieństwa. Podczas gdy ucztował w gronie nałożnic wśród odsłoniętej przestrzeni, kazał ukrzyżować około ośmiuset Judejczyków, a dzieci ich i żony zarąbywano przed oczyma jeszcze żywych skazańców”[13].

2. Teksty qumrańskie o ukrzyżowaniu (4QpNa I 1-12; Zwój Świątyni 64,6-13)

Aż do momentu opublikowania tekstu Zwoju Świątyni peszer Księgi Nahuma był jedynym dokumentem odnalezionym w Qumran mówiącym na temat kary poprzez ukrzyżowanie.

2.1. Peszer do Księgi Nahuma

Odnośny fragment do naszego tematu w polskim przekładzie brzmi następująco:

1. [Jerozolima stała się] mieszkaniem dla niecnych ludów. „**Gdzie chodził lew, lwica i szczenię lwie**

2. [a nikt nie trwożył”. Interpretacja tego dotyczy Deme]triosa króla Grecji, który starał się wejść do Jerozolimy za radą Poszukiwaczy Subtelności.

4. [ ] królowie Grecji od Antiocha aż do powstania władców Kittim. Potem zostanie ona podeptana. [ ] „**Lew dosyć rozszarpał dla swoich szczeniąt i udusił łupów dla swoich lwic**”.

5. [Interpretacja odnosi się do] Lwa Gniewu, który uderzył poprzez swoich możnych i

6. doradców [**i wypełnił zdobyczą] swe nory a legowiska swoje grabieżą**” – Interpretacja tego dotyczy Lwa Gniewu

7. [który znalazł winę karaną] śmiercią i Poszukiwaczy Subtelności, których wiesza jako ludzi żywych

8. [na drzewie, ponieważ tak czyniono] w Izraelu od dawna, gdyż o powieszonym za życia na drzewie [Pismo] mó[wi]; „Oto ja przeciw to[bie!]

9. **wy[rocznie Pana Zastępów – i puszczę z dymem twe pospólstw]o, a lwiątka twoje miecz pochłonie i wykorze[nię z ziemi ł]up jego**

[13] *Dawne dzieje Izraela*, XIV,2 przekł. Jana Radożyckiego.

10. **i nie będzie słychać więcej! głosu twoich posłów**. [Inter]pretacja tego: „**twe pospólstwo**" – to są oddziały jego potęgi wojskowej kt[óre są w Jerozolim]ie „**i lwiątka jego**" to są jego

11. dostojnicy [ ] a „**łup jego**" to jest bogactwo, które nagroma[dzili kapła]ni Jerozolimy,, które dadz[ą] d[la...]

Przytoczony fragment 4QpNa jest komentarzem do Księgi Nahuma 2,12--14. Tekst biblijny, który w miarę możności przytaczamy zgodnie z przekładem Biblii Tysiąclecia, został wyróżniony tłustym drukiem. W komentarzu występują dwa imiona królów (Antiocha i Demetriosa) oraz dwa kryptonimy: Poszukiwacze Subtelności[14] i Lew Gniewu. Prawie wszyscy komentatorzy zgodni są co do tego, że chodzi tutaj o Antiocha IV Epifanesa (175-164 przed Chr.) oraz Demetriosa III Akairosa, jednego z pięciu synów Antiocha V Grypusa, którzy po śmierci ojca w 96 r. przed Chr. zawzięcie walczyli między sobą o dostęp do tronu. W tym czasie w Palestynie rozgorzał konflikt pomiędzy Aleksandrem Janneuszem a faryzeuszami, choć źródła historyczne nie precyzują, na czym on faktycznie polegał[15]. Możemy się jedynie domyślać, że chodziło o zadawnione pretensje do władców z rodziny hasmonejskiej o sprawowanie przez nich urzędu arcykapłana. Aleksander był przede wszystkim żołnierzem, który mało troszczył się o skrupulatne przestrzeganie przepisów religijnych. Dlatego też urząd arcykapłana tym bardziej do niego nie pasował. I rzeczywiście bunt wybuchł podczas obrzędów świątecznych, w czasie których obrzucono go w trakcie sprawowania funkcji kapłańskich cytrynami. Wywołało to gniew Aleksandra, który – jak już wspomniałem wyżej – z tej przyczyny kazał wymordować około sześciu tysięcy Judejczyków. Nieudana wyprawa przeciw Arabom, której o mało nie przepłacił życiem, dodała odwagi jego przeciwnikom, lecz – jak podaje Józef Flawiusz – „król podjął wojnę i w ciągu sześciu lat wymordował nie mniej niż pięćdziesiąt tysięcy Judejczyków" (*Dawne dzieje Izraela* 13.14.5). Wtedy Żydzi wyprawili posłów do Demetriusza Akairosa. Było to w 88 r. przed Chr. Demetriusz przybył i rozłożył obóz w pobliżu miasta Sychem. Aleksander wyruszył z wojskiem na jego spotkanie, ale w bitwie pod Sychem poniósł klęskę. Sam musiał chronić się w górach, gdzie zdołał zgromadzić wokół siebie sześć tysięcy Judejczyków. Z ich pomocą odzyskał panowanie w Judei i wtedy – jak wspomnieliśmy wyżej – okrutnie się z nimi rozprawił.

Komentatorzy peszeru do Księgi Nahuma bez trudu identyfikują Lwa Gniewu z Aleksandrem Janneuszem, natomiast Poszukiwaczy Subtelności ze

[14] W tekście *dôršê hahalaqôt* – ci, którzy szukają rzeczy gładkich. Hebrajskie słowo *halaq* oznacza „łysy", „bez włosów", „gładki". Ponieważ z egzegezy tekstu wynika, że chodzi o faryzeuszy, którzy trudnili się przecież wyjaśnieniem tekstów biblijnych, proponuję przekład tego zwrotu: „Poszukiwacze Subtelności".

[15] Por. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 13.14.2; idem, *Wojna żydowska*, 1. 4. 5-6.

stronnictwem faryzeuszy, którzy nie mogąc w inny sposób pozbyć się znienawidzonego przez nich władcy, poprosili o pomoc Demetriusaa III.

Kwestię sporną stanowi uzupełnienie brakującego tekstu 1.7 i 8. Niektórzy sądzą, że słowo MWT należy uzupełnić o brakujące dwie litery i czytać [NQ]MWT (zemsta), zamiast MWT (śmierć)[16]. Jednakże Y. Yadin o wiele słuszniej widzi tutaj wyrażenie MŠPT MWT (wyrok śmierci)[17], natomiast Fitzmyer, idąc za tą sugestią, uzupełnia ten werset następująco: 'ŠR MC' MŠPT MWT (który znalazł winę karaną śmiercią)[18], zgodnie z brzmieniem tekstu Pwt 21,22: „Jeśli ktoś popełni zbrodnię podlegającą karze śmierci, zostanie stracony i powiesisz go na drzewie".

W różny sposób próbowano też uzupełnić ubytki tekstu w linii 8:

a) [czego nie czyniono] przedtem w Izraelu
b) [czego żaden człowiek nie uczynił] przedtem w Izraelu
c) [czego nie było] przedtem w Izraelu[19].

Podstawą do tego rodzaju sugestii było przekonanie, że Prawo żydowskie nie przewidywało wyroku śmierci przez ukrzyżowanie na drzewie żywego człowieka.

Rację ma jednak Yadin[20] i idący za jego opinią Fitzmyer[21], podając jedyną, jak się wydaje, słuszną interpretację.

Yadin odrzuca apriorystyczne twierdzenie, że essеńczycy z Qumran przeciwni byli wieszaniu żywego człowieka na drzewie. Tekst Zwoju Świątyni dowodzi, jak to zobaczymy niżej, czegoś wręcz przeciwnego. Autor peszeru widzi w Lwie Gniewu instrument Boży, który karze ich przeciwników za sprowadzenie obcych wojsk do kraju. Należy zauważyć, że termin „gniew" występuje w Biblii zawsze w kontekście gniewu Bożego. Dlatego też nie można apriorycznie przyjmować, że essеńczycy z Qumran mieli krytyczny stosunek do Lwa Gniewu. Raczej biorą go w obronę. Przedmiotem zaś Bożego gniewu są w tym kontekście Poszukiwacze Subtelności[22], czyli faryzeusze. Konsekwentnie do tej interpretacji Yadin uzupełnia 1.8 następująco: [na drzewie jak to jest w Prawie] w Izraelu od dawna. Mówiąc o Prawie w Izraelu, Yadin powołuje się na tekst Joz 8,23-29 i Pwt 21,22. Ten ostatni na podstawie tekstu Zwoju Świątyni. Fitzmyer woli uniknąć słowa „prawo" i restytuuje tekst w ten sposób: [na drzewie, gdyż tak czyniono] w Izraelu od dawna.

---

[16] Zob. J.M. Allegro, *Qumran*, s. 38; E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, München 1971, s. 262.

[17] Y. Yadin, *Pesher Nahum*, s. 11.

[18] Ibidem, s. 501.

[19] Zestaw opinii wg J.M. Fitzmyer, *Crucifixion*, s. 502.

[20] Y. Yadin, *Pesher Nahum*, s. 10-12.

[21] Ibidem.

[22] Zob. przyp. nr 14.

Tak więc czyn Aleksandra Janneusza był aprobowany przez esseńczyków z Qumran, którzy znajdowali podstawę prawną do tego w interpretacji Pwt 21,22-23.

2.1. Zwój Świątyni 64, 6-13

Proponowana wyżej interpretacja 4QpNa nie miałaby szans powodzenia, gdyby nie tekst Zwoju Świątyni, o którego istnieniu dowiedziano się po raz pierwszy z artykułu Y. Yadina opublikowanego w 1967 r.[23] Dzisiaj dostęp do treści tego zwoju mamy dzięki monumentalnej publikacji tegoż autora, wydanej w 1977 r.[24] Dzieło to, wywodzące się z kręgów esseńskich, powstało prawdopodobnie w drugiej połowie II w. przed Chr. Jedną z bardzo ważnych dla naszych rozważań cech tego dokumentu jest to, że przepisy prawne w nim zawarte otrzymują taką samą wartość, jak przepisy Prawa Mojżeszowego. Dowodzi tego między innymi konsekwentne użycie tetragramu JHWH, i to nawet w takich tekstach, które nie są cytatami biblijnymi.

Interesujący nas tekst znajduje się w kolumnie 64, linia 6-13:

6. Jeśli

7. ktoś zdradzi swój naród i wyda swój naród obcemu ludowi i wyrządzi zło swemu narodowi,

8. **to powiesisz go na drzewie i umrze**. Na podstawie zeznania dwóch świadków i na podstawie zeznania trzech świadków

9. zostanie skazany na śmierć i powieszą go [na] drzewie. Jeśli ktoś popełni przestępstwo karane śmiercią i znajdzie schronienie

10. wśród pogan i będzie złorzeczył swemu narodowi i synom Izraela, to również **powiesisz go na drzewie**

11. **i umrze. Nie będą wisiały** ich ciała **na drzewie, ale pogrzebiesz je w tym samym dniu**, gdyż

12. **przeklęte jest przez Boga i ludzi to, co zostało powieszone na drzewie i nie zanieczyścisz ziemi, którą** ja

13. **daję tobie w dziedzictwo**.

Przytoczony tekst wymaga kilku słów komentarza. Linie 6-7 odzwierciedlają frazeologię Kpł 19, 16 („**Nie będziesz szerzył oszczerstw** wśród ludu twego, nie będziesz nastawał na krew bliźniego swego"). Podobne sformułowanie znajduje się w IQS VII, 15-16 i IQS V, 25. Yadin proponuje przetłumaczyć zwrot 'YŠ RKYL przez „szpieg"[25].

Słowo MSLYM – od rdzenia SLM – był cały, nietknięty; w hif. – doprowadził do końca. Jednakże w tym kontekście oznacza tego, który poddaje

[23] *The Temple Scroll*, „The Biblical Archeologist" 30 (1967), s. 135-139.

[24] Y. Yadin, *Megillat ha-Miqdaš*, t. 1-3 + Supplementary Plates, Jerusalem 1977.

[25] Y. Yadin, *Megillat ha-Miqdaš*, t. 2, s. 203.

swój naród obcemu (zob. b Suka 52 a, gdzie w odniesieniu do Przł 25, 22 mowa jest: „nie czytaj jesalem (zapłaci) ale jaslimenu (podda go tobie")[26].

„Obcemu ludowi" – czyli wrogowi. Por. Zwój Świątyni 57,11; DD 14,15.

„Wyrządzi zło swemu narodowi" – w znaczeniu militarnym, prowadząc np. wojnę z własnym narodem (por. 2 Krl 8,12). L. 8 „Na podstawie [...] świadków" por. Pwt 17,6-7; 19,15.1.10 „będzie złorzeczył [...] synom Izraela" – najbliższy tekst paralelny znajduje się w Wj 22,27.

Nie ulega wątpliwości, że mamy tutaj halachę, powstałą najprawdopodobniej w kręgach esseńskich, dotyczącą interpretacji przepisu Pwt 21,22. Autor Zwoju Świątyni dwukrotnie powołuje się na wyrok „powiesisz go na drzewie i umrze" (1. a i 10-11) i za każdym razem porządek czasowników „powiesić – umrzeć" jest taki sam. Dowodzi to, że odstępstwo od tekstu tradycyjnego („Jeśli ktoś popełni zbrodnię podlegającą karze śmierci, zostanie stracony i powiesisz go na drzewie" – Pwt 21,22) nie jest przypadkowe. Sens wypowiedzi Zwoju Świątyni jest taki, że najpierw winowajca ma być powieszony, a śmierć następuje jako rezultat tej czynności. Tekst masorecki natomiast mówi o uśmierceniu przestępcy i dopiero potem o zawieszeniu martwego już ciała na drzewie. Przykłady takiego postępowania znajdujemy w Księdze Jozuego 10,26-27 czy 2 Sm 4,12. Co więcej, Talmud babiloński, korzystając z aktualnego brzmienia tekstu masoreckiego, opiera na nim następującą interpretację:

„Niektórzy nasi nauczyciele uczyli: »Popełnił zbrodnię [...] powiesisz go«. Powiedziałbym: powieszą go i potem uśmiercą, tak jak to czyni państwo. Odpowiedź na to daje werset biblijny »Zostanie stracony i powiesisz go«, A więc najpierw go zabijesz, a potem powiesisz" (bSanh 46 b).

Ta właśnie interpretacja rabinacka Pwt 21,22 stanowiła koronny argument na to, że kara śmierci przez ukrzyżowanie żywego człowieka nie była stosowana w Izraelu. Jest to również dowód na to, że czyn Aleksandra Janneusza opisany w 4QpHah dokonany został wbrew Prawu i jako taki napiętnowany jest przez autora komentarza do Księgi Nahuma. Tymczasem tekst Zwoju Świątyni 64,6-13 stanowi niepodważalny dowód, iż opierając się na interpretacji Pwt 21,22n., akceptowano, przynajmniej w pewnych kręgach żydowskich, wykonanie wyroku śmierci przez powieszenie żywego człowieka na drzewie[27].

Tekst Pwt 21,22-23 nie specyfikuje winy, za którą przestępca ma być ukarany śmiercią. Czyni to autor Zwoju Świątyni, wymieniając dwa główne wykroczenia: a) zdrada własnego narodu poprzez wydanie go obcemu i sprowadzenie wojsk interwencyjnych oraz b) popełnienie przestępstwa, za które przewidziana jest kara śmierci, i ucieczka do pogańskiego narodu oraz złorzeczenie własnemu ludowi. Autor Zwoju Świątyni łączy w tym wypadku

[26] Ibidem.

[27] Ibidem, s. 204.

przepis z Pwt 21,22n. z Kpł 19,16 i Wj 22,27. Na pierwszym miejscu stawia przestępstwo zdrady własnego narodu, podkreślając w ten sposób ciężar tego rodzaju przewinienia. Trudno rozstrzygnąć kwestię, czy wymienione w Zwoju Świątyni 64,6-13 przepisy odnoszą się do konkretnej sytuacji historycznej, czy też do każdego wypadku, gdy zaistnieją wspomniane tutaj wykroczenia.

Ważniejszą kwestią jest, czy czasownik TLH odnosi się tu do wyroku śmierci przez ukrzyżowanie, czy nie. W rzeczy samej hebrajskie słowo TLH znaczy „powiesić". J.M. Baumgarten[28] jest zdania, że Zwój Świątyni 64,6-13 nie mówi o ukrzyżowaniu, lecz o powieszeniu, które w Prawie żydowskim należało do jednego *z* czterech sposobów wykonywania kary śmierci, a mianowicie poprzez ukamienowanie, spalenie, ścięcie i uduszenie. Zdaniem tego autora „powieszenie", o którym mowa jest w Zwoju Świątyni 64,6-13, oznacza właśnie wykonanie wyroku poprzez uduszenie. Yadin, komentując omawiany tekst, wyraźnie zaznacza, że nigdy nie twierdził, iż czasownik TLH oznaczał ukrzyżowanie, chociaż wątpi, czy rozróżnienie na wykonanie wyroku śmierci za pomocą sznurka lub krzyża wnosi coś istotnego do zrozumienia tego tekstu[29]. W rzeczy samej, jedno i drugie jest możliwe. Ponieważ zaś 4QpNa czyni, jak to widzieliśmy, przejrzystą aluzję do wydarzeń historycznych, w których rzeczywiście chodziło o ukrzyżowanie, dlatego mamy podstawę do twierdzenia, że tego rodzaju wyroki były przewidziane prawem na podstawie interpretacji Pwt 21, 22n. Stąd też tekst Zwoju Świątyni 64,6-13 w połączeniu z 4QpHa stanowi cenne ogniwo pomiędzy zasadą zawartą w Pwt 21,22n. a jej interpretacją w czasach bezpośrednio poprzedzających chrześcijaństwo. Przede wszystkim dowodzi on, że przynajmniej w pewnych kręgach żydowskich uznawano wykonanie wyroku przez ukrzyżowanie za legalne, tzn. zgodne z Prawem Mojżeszowym.

2.3. Znaczenie Zwoju Świątyni 64,6-13 i 4QpNa dla interpretacji tekstów Nowego Testamentu

Tekst Zwoju Świątyni i peszeru do Księgi Nahuma wzbudził zrozumiałe zainteresowanie wśród egzegetów. Pomijając mało poważne hipotezy[30], należy skoncentrować uwagę przede wszystkim na tych tekstach, w których

[28] Y. Yadin, *Does TLH in the Temple Scroll Refer to Crucifixion?*, JBL 91 (1972), s. 472-481.

[29] Y. Yadin, *Megillat ha-Miqdaš*, t. 1, s. 289, przyp. 11.

[30] Np. J.M. Ford, znana ze swych śmiałych, ale też niczym nie umotywowanych hipotez, sugeruje, że Jezus został ukrzyżowany za to, iż przeklął drzewo figowe (Mk 11,12-14. 20-28 par.), które było symbolem Izraela, a przepis Zwoju Świątyni 64,6-13 zabraniał pod karą śmierci przeklinać własny naród (zob. „*Crucify Him, Crucify Him*" *and the Temple Scroll*, ExpTim 87 (1975/1976), s. 275-278).

Pwt 21,22n. służy autorom Nowego Testamentu za argument skrypturyczny w naświetleniu męki i śmierci Jezusa Chrystusa.

Najstarszym tekstem pod tym względem jest Ga 3,13. Stanowi on część dłuższego wywodu Apostoła Narodów na temat usprawiedliwienia, które nie pochodzi z uczynków Prawa, lecz z wiary (Ga 3,1-4,3). Św. Paweł przedstawia swoim czytelnikom postać patriarchy Abrahama (Ga 3,1-18), który właśnie dzięki wierze dostąpił usprawiedliwienia (Ga 3,6). Ponieważ zaś Prawo nie opiera się na wierze, nie może przekazywać życia oraz błogosławieństw danych Abrahamowi. Samo Pismo Święte mówi zresztą, że „sprawiedliwy z wiary żyć będzie" (Ga 3,11 = Ha 2,4). Paweł uzasadnia twierdzenie, że nad tymi, którzy polegają na uczynkach Prawa, ciąży przekleństwo tekstem z Pwt 27,26, w którym jest mowa o tym, że każdy, kto nie zachowuje wiernie przepisów Prawa, jest przeklęty. Co więcej, Prawo poprzez swoje drobiazgowe przepisy zniewala człowieka, który nie mogąc wypełnić do końca wszystkich jego wymogów, żyje ustawicznie pod przekleństwem Prawa. I właśnie „z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił – stawszy się za nas przekleństwem, bo napisane jest: **Przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie**" (Ga 3,13). Cytat z Pwt 21,23 posłużył Pawłowi za argument w dowodzeniu, że Chrystus wyzwolił nas z niewoli Prawa i dzięki temu wszyscy dostąpili udziału w błogosławieństwach danych Abrahamowi oraz otrzymali obiecanego Ducha (Ga 3,14).

Argumentacja Pawła utrzymana jest w duchu obowiązującej ówcześnie egzegezy rabinackiej. Apostoł przechodzi od jednego znaczenia terminu „przekleństwo", którego wyznacznikiem jest tekst Pwt 27,26 („przeklęty" to ten, który nie wypełnia przepisów Prawa), do innego, zawartego w treści cytatu Pwt 21,23. W tym drugim wypadku chodzi o przekleństwo skierowane przeciwko ciału skazańca, zawieszonemu na drzewie dla odstraszenia innych od popełniania podobnych czynów. Ciało takie musiało być pochowane przed zachodem słońca, gdyż jako przeklęte przez Boga zanieczyszczało ziemię. Paweł wprowadza do cytatu z Pwt 21,23 pewną zmianę, a mianowicie: celowo opuszcza słowa „przez Boga", bo to mogłoby sugerować, że Chrystus Pan został przeklęty przez własnego Ojca. Cały werset należy rozumieć w świetle Ga 2,19, w którym jest mowa, że Chrystus został przybity do krzyża „przez Prawo". Poprzez swoją śmierć krzyżową Jezus przyjął za nas na siebie całe przekleństwo Prawa i jednocześnie położył kres wszystkim jego przepisom (zob. Ez 10,4) do tego stopnia, że odtąd Prawo Mojżeszowe i życie chrześcijańskie wzajemnie się wykluczają.

Cytat z Pwt 21,23 znajduje się również w przemówieniach św. Piotra: „Bóg naszych ojców wskrzesił Jezusa, którego straciliście, **zawiesiwszy na drzewie**" (Dz 5,30). „A my jesteśmy świadkami wszystkiego, co zdziałał w ziemi żydowskiej i w Jerozolimie. Jego to zabili, **zawiesiwszy na drzewie**" (Da 10,39).

Powołanie się na tekst Pwt 21,23 w kontekście męki i śmierci Jezusa musiało mieć ważne zadanie w pierwotnej kerygmie apostolskiej. Cytując teksty Starego Testamentu, apostołowie dowodzili, że wszystko, co stało się z Jezusem, odbyło się zgodnie z Pismem. Widać to wyraźnie w wypowiedzi św. Pawła w Antiochii Pizydyjskiej: „Chociaż nie znaleźli w Nim żadnej winy zasługującej na śmierć, zażądali od Piłata, aby Go stracił. A gdy wykonali wszystko, **co było o Nim napisane**, zdjęli go z krzyża i złożyli w grobie" (Dz 13,28-29).

Na czym więc polega doniosłość tekstu Zwoju Świątyni 64,6-13 dla Nowego Testamentu? Przede wszystkim pozwala on w łączności z 4QpNa ustalić niezbicie, że Pwt 21,22n. interpretowano jeszcze przed powstaniem chrześcijaństwa w odniesieniu do wykonania wyroku śmierci przez ukrzyżowanie. Oczywiście egzegeza Pwt 21,22n. w Zwoju Świątyni 64,6-13 i w Ga 3,13 idzie w dwóch różnych kierunkach. Autor Zwoju Świątyni stosuje tekst Pwt 21,22n. do dwóch konkretnych wykroczeń i łączy go z przepisem Kpł 19,16. Św. Paweł, stosując tę samą metodę egzegetyczną (wyjaśnianie jednego tekstu biblijnego innym), wiąże Pwt 21,23 z Pwt 27,26. Niemniej jednak cała jego argumentacja osadzona jest mocno w tradycji ówczesnego judaizmu, przewidującego przynajmniej w niektórych kołach żydowskich śmierć poprzez ukrzyżowanie na podstawie halachy wywodzącej się z interpretacji Pwt 21,22n. Tekst ten musiał stanowić bardzo ważny element w pierwotnym kerygmacie apostolskim, skoro zarówno Piotr, jak i Paweł do niego nawiązują.

W oczach autorów Nowego Testamentu śmierć na krzyżu była znakiem największej hańby (Hbr 12,2). Św. Paweł nie przesadził, gdy napisał w Pierwszym Liście do Koryntian, że śmierć krzyżowa Chrystusa była „zgorszeniem dla Żydów a głupstwem dla pogan" (1,23, zob. 2,2 i Ga 5,11). Żydzi nie wyobrażali sobie mesjasza upodlonego do tego stopnia. Śmierć na krzyżu była dla nich czystym szaleństwem (1 Kor 1,18). Gnostyccy doketyści, chcąc wyeliminować zgorszenie krzyża, twierdzili, że żyjący, duchowy Chrystus pozostał nietknięty i śmiał się, gdy jego obraz został ukrzyżowany. Piotr pyta Jezusa: „Cóż ja widzę, o Panie, czy to ciebie samego ujęto? A ty (jednocześnie) ująłeś mnie? Albo, kim jest ten nad drzewem (krzyża), który jest pogodny, a kim jest ten drugi, któremu przybijają jego nogi i jego ręce"? Powiedział mi zbawca: „Ten, którego widzisz nad drzewem (krzyża), który jest pogodny i śmieje się, to właśnie żyjący Jezus. Ten zaś, któremu przybijają gwoździmi ręce i nogi, to owa Cielesność należąca do niego, to znaczy to, co podmieniano" (ApPtNH 82,1-83,15)[31]. Ignacy Antiocheński, zdecydowanie protestując przeciwko takiemu poglądowi, podkreśla, że Chrystus faktycznie został ukrzyżowany (Trall. 9,1).

[31] Przekł. za: M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, Kraków 2001, s. 222.

Ukrzyżowanie Chrystusa nosi nazwę *kenozy*. Jest to termin stworzony na kanwie hymnu chrystologicznego zawartego w Liście św. Pawła Apostoła do Filipian 2,7. Greckie słowo *kenosis* oznacza „ogołocenie, porzucenie, zrzeczenie się czegoś". W Flp 2,7 (por. 2 Kor 9,9; Hbr 2,9) mowa jest, że Jezus Chrystus „ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi". Tekst ten jest najstarszą wypowiedzią o preegzystencji Chrystusa, który istniał najpierw w postaci (*morfe*) Bożej, ale z posłuszeństwa Bogu opuścił świat Boży i zniżył się do świata ludzkiego, przyjmując postać sługi. Ta droga doprowadziła go do najniższego punktu, a mianowicie do śmierci na krzyżu. Dzięki temu został wywyższony na Pana wszechświata. W Liście do Filipian mowa jest o trzech kategoriach egzystencji Chrystusa: niebo – uniżenie – wywyższenie. Posłuszeństwo, o którym mowa jest w Liście do Filipian, to posłuszeństwo samemu Bogu, a nie Prawu czy człowiekowi (por. Rz 5,19; Hbr 5,8). Chrystus akceptuje śmierć odkupieńczą, tak jak przewidział dla niego Bóg, a zatem śmierć na krzyżu, która była ostatnim stopniem poniżenia. Jezus „uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – **i to śmierci krzyżowej**" (Flp 2,8). W Prawie Mojżeszowym (Pwt 21,23) człowiek powieszony na drzewie jest przedmiotem Bożego przekleństwa (por. Ga 3,13). Myśl tę – jak już wspomnieliśmy wyżej – podejmuje tekst Hbr 12,2, mówiący o hańbie krzyża. Chrystus akceptuje tę najwyższą hańbę, wyrzekając się swej równości z Bogiem oraz chwały, która mu się należała jako Bogu. Nie tracąc swej boskiej natury, Chrystus, stawszy się człowiekiem, przyjmuje postać sługi i w tym stanie nie ukazał swego boskiego majestatu, ale w całkowitej pokorze objawił najbardziej realną i pełną swą ludzką kondycję. Jest to istotny element kenozy. Tekst Flp 2 podkreśla stopniowe etapy tego uniżenia się. Spośród wszystkich warunków ludzkiego istnienia Chrystus przyjął stan najniższy i najbardziej upokarzający, umierając na drzewie krzyża. Pod koniec swej osobistej historii, w pełni zgodnej z wolą Ojca i przyjętej dobrowolnie, Chrystus odnalazł w swoim człowieczeństwie pełnię chwały Bożej, której się wyrzekł poprzez swoją kenozę. Zechciał dojść do chwały nie przez chwałę, ale przez upokorzenie.

Temat uniżenia i wywyższenia występuje również w innych tekstach paralelnych. W Corpus Paulinum pojawia się on w 2 Kor 8,9, Hbr 12,1-2 oraz w Hbr 5,8. W tym ostatnim tekście synostwo Boże Chrystusa przeciwstawione zostało jego posłuszeństwu, podobnie jak w Flp 2 postać Boga przeciwstawiona została postaci sługi[32]. Jak widzieliśmy przy analizie tekstów

[32] Na temat Flp 2 zob. A. Feuillet, *L'Hymne christologique de l'Épître aux Philippiens (2,6-11)*, RB 72(1965), s. 352-380 i 481-507. H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne NT. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 80-100; G.G. Bornkamm, *Zum Verständinis des Christus – Hymnus Phil 2,2-11*, w: *Studien zu Antike und Christentum. Gesammelte Aufsätze*, t. 2, München 1963, s. 177-187; J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, Freubrg i. Br. 1968, s. 111-147; A. Jankowski, *Listy więzienne*, Poznań 1962, s. 111-122, 519-531; E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11*, Darmstadt 1961; P. Henry, *Keneso*, DBS V, s. 5-161; R. Rubinkiewicz, *Kapłaństwo Chrystusa*

qumrańskich, przynajmniej niektóre kręgi ówczesnego judaizmu akceptowały powieszenie żywego człowieka na krzyżu. Chodziło o takie przestępstwa, jak zdradzenie swojego narodu, wydanie swojego narodu obcemu ludowi, wyrządzenie zła swemu narodowi (Zwój Świątyni 64,7). Uśmiercenie takiego człowieka na drzewie krzyża stanowiło znak całkowitego odrzucenia go przez Boga i ludzi. Poprzez śmierć na krzyżu Jezus doznał największego upokorzenia z możliwych, aby sięgnąwszy jego dna, wykupić nas z przekleństwa Prawa, „stawszy się dla nas przekleństwem" (Ga 3,13). Bóg dla nas „grzechem uczyni Tego, który nie znał grzechu, abyśmy stali się w Nim sprawiedliwością Bożą" (2 Kor 5,21).

Why Did Jesus Christ Have to Die on the Cross?

Abstract

The death of Christ on the cross was considered to be shameful (Heb 12:2), scandalous (1 Cor 1:23), utter humiliation (Phil 2:8), curse in accordance with Deut 21:23 to which Paul refers in Gal 3:13. The interpretation of Deut 21:23 found an echo in two Qumran texts, in 4QpNah I 1–12 and in the Temple Scroll 64: 6–13. The paper focuses on the meaning of the latter text for the interpretation of the New Testament. The rabbinic law made a case against hanging a living man on a tree (bSanh 46b), but the Temple Scroll 64: 6–13 clearly indicates that the reinterpretation of Deut 21:22ff. led to the acceptance, at least by some Jewish circles, of the death penalty by hanging on a tree. The main reason for such a ruling was the treason against the nation and abandonment of Israel's faith. It is difficult to say whether the Temple Scroll ruling referred to a particular historical case or whether it stemmed from the exegesis of the biblical text elaborated by the author of the Scroll.

według Hbr 5,1-10, „Seminare" 1 (1975), s. 7-26; R. Rubinkiewicz, *Spór o Krzyż*, „Tygodnik Powszechny" 33 (2458) 1996.

Ks. Henryk Witczyk
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Opozycja „światłość – ciemności" w qumrańskiej Regule Zrzeszenia i w Ewangelii według św. Jana

Porównywanie czwartej Ewangelii z pismami qumrańskimi, a zwłaszcza z Regułą Zrzeszenia, ma długą historię, rozpoczynającą się w latach odkryć manuskryptów nad Morzem Martwym. Zauważa się liczne podobieństwa w zakresie pojęć i stosowanej terminologii. Do najważniejszych należą następujące zwroty: „czynić prawdę" (1 QS 1,5; 5,3; 8,2; J 3,12), „światło prawdy" (1 QS 3,7; J 8,12), „duch prawdy" (1 QS 4,21; J 14,17; 15,17; 16,13), „synowie światłości" (1 QS 1,9; 2,16; 3,13; J 12,36). Na uwagę zasługuje również podobieństwo między qumrańskim „aniołem (duchem) ciemności" (1 QS 3,21.25), „duchem bezprawia" (1QS 4,19), a Janowym „władcą tego świata" (J 12,31; 14,30; 16,11) i „diabłem, który jest ojcem kłamstwa" (J 8,44).

Tematem bodaj najczęściej przewijającym się w prowadzonych do dziś badaniach porównawczych jest dualizm „światłość – ciemności": czy i na ile obraz relacji „światłość – ciemności" zarysowany w czwartej Ewangelii nawiązuje do dualizmu wyraźnie obecnego w Regule Zrzeszenia. Zdaniem Jamesa Charlesworth a czwarta Ewangelia w wymienionych wyżej ideach, a zwłaszcza w kwestii dualizmu „światłość – ciemności", w istotny sposób zależy od Reguły Zrzeszenia. Jego zdaniem „tak w Regule Zrzeszenia jak i w Ewangelii według św. Jana światło symbolicznie reprezentuje życie, prawdę, wiedzę-poznanie, i życie wieczne; i odwrotnie, ciemność reprezentuje śmierć, kłamstwo, ignorancję, i unicestwienie"[1]. Bardzo podobny pogląd w sprawie zależności czwartej Ewangelii od Reguły Zrzeszenia przedstawia Devorah Dimant[2]. Natomiast David Aune w opublikowanym w 2003 r. artykule twierdzi,

[1] J.H. Charlesworth, *A Critical Comparison of the Dualism in l QS 3:13-4:26 and the „Dualism" Contained in the Gospel of John*, w: *John and Qumran*, J.H. Charlesworth (ed.), London 1972, s. 76-106 (cyt. ze s. 100; pierwsza publikacja tego artykułu w NTS 15 (1968-1969), s. 389-418).

[2] *Dualism at Qumran: New Perspectives*, w: *Caves of Enlightenment: Proceedings of the American Schools of Oriental Research Dead Sea Scrolls Jubilee Symposium (1947-1997)*, J.H. Charlesworth (ed.), North Richland Hills, Texas 1998, s. 55-73.

że w najlepszym przypadku można mówić jedynie o jakiejś formie „pośredniej zależności", a najprawdopodobniej mamy do czynienia ze zwykłym, niedokładnym pokrywaniem się pewnych idei (*simply a vague overlap*), wynikającym z faktu, że obydwa dokumenty powstawały w podobnym okresie[3].

W niniejszym opracowaniu chodzić będzie o bliższe określenie podobieństw i różnic między dualizmem qumrańskim a dualizmem Janowym na podstawie analizy metafory „światłość – ciemność", stosowanej zarówno w czwartej Ewangelii, jak i w Regule Zrzeszenia. Nie sposób bowiem badać wszystkich pism esseńczyków i dokonywać analizy porównawczej z odpowiednimi tekstami Ewangelii Janowej. Zresztą takie porównanie byłoby nierzetelne, ponieważ sens każdego wyrażenia zależy nie tylko od kontekstu literackiego, ale przede wszystkim od kontekstu religijnego i społecznego, jaki dane pismo reprezentuje. W ostatnich latach wysunięto poważną hipotezę, głoszącą, że poszczególne pisma qumrańskie reprezentują różne odmiany judaizmu. Nade wszystko stwierdza się, że w Regule Zrzeszenia odzwierciedla się zasadniczo inny system religijny niż w Dokumencie Damasceńskim[4]. Równocześnie określono, że Reguła Zrzeszenia najpełniej pozwala poznać system religijny, który reprezentuje, i to w trzech wymiarach: jako grupę społeczną, praktyki religijne, pogląd na świat.

Podobnie wymienione wyżej trzy wymiary systemu religijnego dobrze są widoczne w czwartej Ewangelii. Dokonując analizy porównawczej w zakresie stosowania metafor „światłości" i „ciemności" w obu tych pismach, należy pamiętać o ich funkcji wewnątrz każdego z tych dwu systemów religijnych. Poza tym należy pamiętać, że w ciągu ponad dwustu lat we wspólnocie qumrańskiej miała miejsce ewolucja poglądów, widoczna w następujących po sobie redakcjach głównych dokumentów (takich jak choćby Reguła Zrzeszenia). Proces ten miał miejsce również w odniesieniu do czwartej Ewangelii. Nie sposób jednak w niniejszym opracowaniu zajmować się procesem redakcji i badaniem sensu obydwu metafor na różnych etapach rozwoju badanych pism oraz właściwych im systemów religijnych.

Aby porównywać qumrańską terminologię dotyczącą światłości z odpowiednimi wyrażeniami Ewangelii, należy najpierw wyraźnie zdać sobie sprawę z najistotniejszych cech tego systemu religijno-społecznego, jaki wyłania się z Reguły Zrzeszenia, oraz tego, jaki dostrzegamy w czwartej Ewangelii.

---

[3] D.E. Aune, *Dualism in the Fourth Gospel and the Dead Sea Scrolls*, w: *Noetestamentica et Philonicai: Studies in Honor of Peder Borgen*, D.C. Aune, T. Seland, J.H. Ulrichsen (eds.), (Supplements to Novum Testamentum 106), Leiden–Boston 2003, s. 281-303.

[4] Por. Ph.R. Davies, *The Dead Sea Writings, The Judaism of*, w: *The Encyclopedia of Judaism*, red. J. Neusner i in., t. 1, Leiden 2000, s. 182-186.

1. System religijno-społeczny w Qumran i w czwartej Ewangelii

Opierając się na dokonanych w ostatnich dziesięcioleciach analizach pism qumrańskich, wiadomo, że we wspólnocie esseńczyków na pustyni nad Morzem Martwym centralną rolę odgrywało Prawo Mojżeszowe. Przybywający tam esseńczycy tworzyli wspólnotę, która miała charakter zamknięty i hierarchiczny. Opuszczali oni świat i separowali się od niego, uznając wspólnotę qumrańską za prawdziwy Izrael, będącą zalążkiem nowego ludu Izraela, zdolnego do życia w oczyszczonej z grzechów ziemi Izraela. W sprawowanym wewnątrz wspólnoty kulcie dominowała modlitwa hymnami oraz przeformułowane i odnowione praktyki rytualnych oczyszczeń[5].

We wspólnocie chrześcijańskiej, w której powstaje czwarta Ewangelia, centralną rolę pełni osoba Chrystusa, Mesjasza i Syna Bożego. Wierzący w Niego tworzą wspólnotę, która z istoty swej ma charakter otwarty (nie tylko na wszystkich wyznawców judaizmu, ale i na pogan). Co więcej, wspólnota chrześcijańska postrzega siebie samą jako posłaną do świata ze Słowem życia (por. 1 J 1,1-4). Sprawowany wewnątrz niej kult ma charakter trynitarny – modlitwy i ofiary wznoszone są do Boga Ojca „w Duchu i Prawdzie” (Prawdą jest Jezus w swojej synowskiej więzi z Ojcem). A jeśli chodzi o człowieka, to celem głoszonej mu Ewangelii i udzielanego chrztu są „nowe narodziny” (J 3,3-5). Dzięki nim człowiek jednoczy się z osobą Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Zjednoczenie to jest możliwe za sprawą działania Ducha Prawdy, który – porównany do żywej wody – wnosi w duszę człowieka życie Chrystusa, życie wieczne (por. J 4,8-10; 7,37-39)[6].

2. Dualizm „światłość – ciemności” w Regule Zrzeszenia

Z motywem „światłość – ciemności” w Regule Zrzeszenia wiąże się kilka ważnych dla myślenia historyczno-teologicznego qumrańczyków myśli. Jedynie rozpoznając je dokładnie, można sobie zdać sprawę z tego, na czym polega i jaki ma charakter wyznawany przez nich dualizm.

[5] Szczegółową analizę systemu religijnego, w którym sytuuje się Reguła Zrzeszenia, przeprowadzają: A. Destro i M. Pesce, *Un confronto di sistemi. Il Vangelo di Giovanni e la Regola della comunità di Qumran*, w: *Atti del VIII simposio di Efeso su s. Giovanni apostolo*, red. L. Padovese, Roma 2001, s. 89-95.

[6] Szerzej na temat wspólnoty chrześcijańskiej zob.: A. Destro i M. Pesce, *Un confronto di sistemi. Il Vangelo di Giovanni e la Regola della comunità di Qumran*, s. 83-89.

a) Boska „wiedza" źródłem „światłości", która „oświeca serce człowieka"

Jednym z ważniejszych i oryginalnych zagadnień w systemie religijno-społecznym Qumran jest kwestia poznania albo, dokładniej mówiąc, poznawania. W systemie religijno-społecznym Reguły Zrzeszenia spokrewnione jest ono z typowo żydowskim, tradycyjnym poglądem – głównie na temat przedmiotu „poznania", jak i sposobu, w jaki jest ono osiągane. W odróżnieniu od Greków dociekających stałych reguł rządzących otaczającą człowieka rzeczywistością, Hebrajczycy pragną poznawać Boga oraz dokonywane przez Niego w historii dzieła, będące przejawem Jego woli. Szczytem „poznania" jest odkrywanie woli Boga, która dotyczyła przeszłości, a nade wszystko tej, która dotyczy teraźniejszości. Wola ta to inaczej „wiedza" Boga albo „mądrość" lub „prawda".

Początkiem wszelkiego „poznania", według Reguły Zrzeszenia, jest sam Bóg: tylko w Nim ma swe źródło wszelka „wiedza", czyli „Prawo" zawierające Mądrość i Prawdę. Z Boga, w którym jest źródło wiedzy, tryska światło:

> „Bowiem ze źródła swej wiedzy wyprowadził swe światło" (1 QS 11,3).

W zdaniu tym metafora światła odnosi się właśnie do „wiedzy" Boga. Swoją „wiedzę" Bóg przekazuje najpierw Mistrzowi Sprawiedliwości, który wyznaje, że w jego sercu jest światło:

> „Na jego cuda patrzyło moje oko
> i światło mego serca na sekret przyszłości" (1 QS 11,3-4).

Obecne w sercu Mistrza boskie światło wiedzy pozwala widzieć w dziejach świata i ludzi Boże dzieła (cuda) oraz odkrywać sekrety dotyczące przyszłości. „Wiedza" to znajomość tego, co jest i co będzie – ustalone przez Boga i zgodne z Jego wolą.

Również wszyscy ludzie, którzy wstępują do „działu bożego, podążający w doskonałości po wszystkich jego drogach", otrzymują błogosławieństwo, które niesie im „mądrość życia" oświecająca serca. A tak brzmi formuła błogosławieństwa, które do nich właśnie się odnosi:

> „Niech cię błogosławi wszelkim dobrem
> i niech cię strzeże od wszelkiego zła,
> niech oświeci twoje serce mądrością życia
> i niech cię obdarzy wieczną wiedzą" (1 QS 2,2-3).

Izraelici, którzy wstępują do Bożego zrzeszenia w Qumran, otrzymując powyższe błogosławieństwo, stają się Synami Światłości (1 QS 1,9 i in.). Nie mogą oni poprzestać na jednorazowym „oświeceniu" mądrością życia, lecz winni stale otwierać się na nauczanie i przekazywaną im wieczną wie-

dzę dotyczącą wszystkiego, co ich spotyka w życiu osobistym i co odkrywają w dziejach ludzi:

> „Maskil winien objaśniać i nauczać wszystkich Synów Światłości dziejów wszystkich ludzi, odpowiednio do wszystkich rodzajów ich duchów, ich znaków, odpowiednio do ich czynów w ich pokoleniach i odpowiednio do spotykających ich nieszczęść oraz okresów ich zapłaty. Od Boga Wiedzy pochodzi wszystko, co jest i co będzie. Zanim stali się, ustalił każdą ich myśl” (1 QS 3,13-15).

W gruncie rzeczy to sam Bóg otwiera serce „swego sługi” na „wiedzę”. Jej przekazywanie człowiekowi opisane jest za pomocą metafory światła: „Ze źródła światła pochodzi prawda” (1 QS 3,19). W dalszej części Reguły motyw światła, jako symbolu prawdy pochodzącej od Boga, jest rozwinięty w następujący sposób:

> „Prawda boża jest skałą, po której stąpam,
> a jego potęga wsparciem mojej prawicy.
> Ze źródła jego sprawiedliwości jest mój osąd,
> światło w mym sercu z jego cudownych sekretów.
> Na to, co istnieje wiecznie, patrzyło moje oko:
> mądrość, która jest zakryta przed człowiekiem,
> wiedzę i roztropny zamysł (zakryty) przed ludźmi,
> źródło sprawiedliwości, nagromadzenie mocy
> oraz chwalebną krynicę (zakryte) przed cielesnym zgromadzeniem.
> Bóg dał je tym, których wybrał, na wieczne posiadanie
> i przekazał im w dziedzictwie dział świętych” (1 QS 11,4-8).

Wszyscy ci Izraelici, którzy otwierają swe serca na Bożą „wiedzę” („prawdę”) zawartą w Bożych prawach, przystępują do Przymierza Bożego i stają się Synami Światłości. W ten sposób – wokół Prawa zawierającego Bożą naukę i wiedzę (prawdę) – powstaje nowa wspólnota. Nazywa się ją wspólnotą Przymierza Bożego albo wspólnotą Synów Światłości.

b) Oświecenie prowadzi do sprawiedliwości – droga ciemności wiedzie do bezprawia

Poznając „wiedzę Boga”, Jego zamysły, każdy Syn Światłości należący do zrzeszenia staje się sprawiedliwy. Poznanie Bożej mądrości, rozumiane w Regule Zrzeszenia jako oświecenie, ma zabarwienie moralne – prowadzi do życia zgodnego z wolą Boga – z Jego prawem. Wynika to wyraźnie z paralelizmu między „wiedzą” sługi i jego „sprawiedliwością” w cytowanym wyżej fragmencie, gdzie Boża „mądrość” i „wiedza” są źródłem sprawiedliwości. Jeszcze wyraźniej paralelizm ten zarysowany jest w następującej modlitwie:

> „Błogosławiony bądź, mój Boże,
> który *otwierasz na wiedzę serce* twego sługi!

Utwierdź w sprawiedliwości wszystkie jego czyny
i wywyższ twego prawdziwego syna tak,
jak zechciałeś wybranych ludzi,
aby stał przed tobą wiecznie" (1 QS 11,15-16).

Z kolei „każdy, kto odrzuca wejście do przymierza Bożego i idzie w krnąbrności swego serca, nie wstąpi do prawdziwego zrzeszenia, gdyż wzgardziła jego dusza naukami wiedzy" (1 QS 2,26n.). Co więcej, każdy taki człowiek „nie stanie się sprawiedliwym, gdy trwa w krnąbrności swego serca i gdy ciemności uważa za drogi do światłości. Nieczysty, nieczysty będzie przez wszystkie dni, gdy odrzuca wyroki Boże, nie przyjmując karcenia we wspólnocie jego rady" (1 QS 3,3.5-6).

„Wiedza" albo inaczej „rada" Boża ma moc przemieniania człowieka, który ją przyjmuje. Potrzebna jest mu najpierw pokora, aby przyjąć radę Bożą, zawartą w Prawie, ale gdy już ją przyjmie, „przez upokorzenie wobec wszystkich ustaw Bożych oczyści się" (1 QS 3,8). „Bowiem przez ducha prawdziwej rady Bożej drogi człowieka zostaną odkupione, wszystkie jego przewinienia, aby mógł patrzeć na światło życia" (1 QS 3,3).

Syntetycznie prawdę tę ujmuje zdanie: „Ze źródła światła pochodzi prawda, zaś ze źródła ciemności pochodzi bezprawie" (1 QS 3,19). Wszyscy „Synowie Sprawiedliwości podążają drogami światłości", natomiast „Synowie Bezprawia, podążają drogami ciemności" (1 QS 3,20-21).

c) Człowiek może chodzić w „duchu światłości" albo w „duchu ciemności"

W Regule Zrzeszenia czytamy, że Bóg stworzył człowieka, aby władał światem i ustanowił dla niego dwa duchy: „Są to duchy prawdy i bezprawia. Ze źródła światła pochodzi prawda, zaś ze źródła ciemności pochodzi bezprawie" (1 QS 3,19). Inaczej, są one nazywane „duchem światłości" i „duchem ciemności". Przy czym nie precyzuje bliżej, o jakie to „źródło światła" chodzi. Jakkolwiek zaraz dodaje, że to Bóg stworzył „duchy światłości i ciemności. Na nich oparł wszelki czyn [i na] ich [drogach] wszelką służbę. Jednego ukochał Bóg na wszystkie wieki wieczności i we wszystkich jego działaniach ma zawsze upodobanie. Do drugiego czuje wstręt, jego rady i wszystkich jego dróg nienawidzi nieustannie. A to są ich drogi na świecie: oświecać serce człowieka, prostować przed nim wszystkie drogi prawdziwej sprawiedliwości i napełniać jego serce strachem przed prawami bożymi" (1 QS 3,25 – 4,3).

Wyliczone w przytoczonym tekście działania „Ducha Światłości" w odniesieniu do człowieka Reguła rozwija jeszcze w dalszych partiach. „Duch Światłości" nazywany jest najpierw „Duchem Prawdy" i działa w sercu człowieka, czyli daje poznać człowiekowi „wiedzę" Boga. Następnie człowiek może „chodzić" w duchu światłości, czyli żyje zgodnie z Bożymi prawami.

Duch ten pomaga człowiekowi stawać się sprawiedliwym Synem Światłości. Dopiero teraz można zrozumieć, że „Duch Światłości” „obdarzy wszystkich chodzących w nim uleczeniem, obfitością pokoju w długim życiu, owocami nasienia z wszelkimi wiecznymi błogosławieństwami, wieczną radością w nieskończonym życiu i wieńcem chwały ze *wspaniałą szatą wiekuistej światłości*” (1 QS 4,6-8). Wszystko to są owoce sprawiedliwości, do której doprowadza człowieka „Duch Światłości”.

Drugi z duchów, nazywany „Aniołem Ciemności” bądź „duchem bezprawia”, również działa w sercu człowieka, a człowiek chodzi w nim. „Chodzenie” to oznacza otwartość człowieka na wszelkie zło, jakie „knuje” duch ciemności i mu je podsuwa jako działanie niezgodne z Prawem Bożym. Duch ten chodzi drogami bezprawia (ciemności) i wprowadza na nie człowieka (por. 1 QS 4,11). „Przeznaczeniem wszystkich chodzących w nim (w duchu bezprawia) są liczne plagi z rąk wszystkich aniołów zagłady, wieczne zatracenie od mściwej zapalczywości gniewu Bożego, ku wiecznemu przerażeniu i wiecznej hańbie ze sromotą zniszczenia *w ogniu ciemności*. Wszystkie czasy ich pokoleń upłyną w smutku żałoby i goryczy nieszczęścia *w udrękach ciemności*, aż do ich wyniszczenia bez reszty, bez ocalenia” (1 QS 4,12-14).

Ludzie dzielą się na dwa obozy, w zależności od tego, w jakim duchu chodzą. Pierwszy – to obóz złożony z ludzi mających „ducha Synów Prawdy” – ich „wybrał Bóg do wiecznego Przymierza” (1 QS 4,22); drugi – obejmuje wszystkich „chodzących” w duchu bezprawia i nieczystości. „Bóg w sekretach swego umysłu i w swej chwalebnej mądrości ustanowił koniec istnienia bezprawia i w okresie zapłaty zgładzi je na zawsze” (1 QS 4,18).

d) Spór między „Duchem Światłości” i „Aniołem Ciemności” w sercu człowieka

„Duch Światłości” i „Anioł Ciemności” toczą spór między sobą, ale areną tego sporu jest najpierw wnętrze człowieka. „Aż dotąd toczą spór duchy prawdy i bezprawia w sercu człowieka. Podążają w mądrości bądź w głupocie i, odpowiednio do dziedzictwa człowieka w prawdzie i sprawiedliwości, nienawidzi on bezprawia bądź, gdy jego dziedzictwo jest w dziale bezprawia i niegodziwości, czuje wstręt do prawdy” (1 QS 4,23-25).

Ale równocześnie walczą ze sobą ich formacje: „Bóg ustanowił je w równych częściach, aż do czasu ostatecznego, i wprowadził wieczną wrogość pomiędzy ich formacje. Pogardą dla prawdy są działania bezprawia i pogardą dla bezprawia są wszystkie drogi prawdy. Zagorzały spór (toczy się) o wszystkie ich prawa, gdyż nie idą razem. Bóg w sekretach swego umysłu i w swej chwalebnej mądrości ustanowił koniec istnienia bezprawia i w okresie zapłaty zgładzi je na zawsze. Wówczas na zawsze wyjdzie prawda na świat,

który zbrukał się na drogach niegodziwości za panowania bezprawia do czasu postanowionego sądu" (1 QS 4,16-20).

e) Sąd Boży nad Synami Światłości i Synami Ciemności

Zarówno Synów Światłości, jak i Synów Ciemności czeka sąd Boży. Sąd ten w jakiejś mierze Bóg antycypuje już w doczesności.

Synów Prawdy Bóg obdarzy „uleczeniem, obfitością pokoju w długim życiu, owocami nasienia z wszelkimi wiecznymi błogosławieństwami, wieczną radością w nieskończonym życiu i wieńcem chwały ze wspaniałą szatą wiekuistej światłości" (1 QS 4,6-8).

Natomiast zupełnie inny jest doczesny i wieczny los Synów Ciemności, chodzących w duchu bezprawia. „Przeznaczeniem wszystkich chodzących w nim są liczne plagi z rąk wszystkich aniołów zagłady, wieczne zatracenie od mściwej zapalczywości gniewu bożego, ku wiecznemu przerażeniu i wiecznej hańbie ze sromotą zniszczenia w ogniu ciemności. Wszystkie czasy ich pokoleń upłyną w smutku żałoby i goryczy nieszczęścia w udrękach ciemności, aż do ich wyniszczenia bez reszty, bez ocalenia" (1 QS 4,11-15).

Bóg jednak może – przed Sądem Ostatecznym – oczyścić serce człowieka prawego, w którym zagnieździło się bezprawie, kładąc kres istnieniu i działaniu w nim ducha bezprawia: „Wówczas oczyści Bóg swą prawdą wszystkie czyny mężczyzny i dokona oczyszczenia dla siebie budowli człowieka, kładąc kres wszelkiemu duchowi bezprawia we wnętrzu jego ciała i oczyszczając go w duchu świętym ze wszystkich niegodziwych czynów. *Skropi go duchem prawdy niczym wodą oczyszczenia* ze wszystkich kłamliwych obrzydliwości i zbrukania duchem nieczystości, aby prawi mogli poznać wiedzę Najwyższego i by mądrość Synów Niebiańskich pojęli nieskazitelni. Ich, bowiem, wybrał Bóg do wiecznego przymierza i do nich należy wszelka ludzka chwała" (1 QS 4,19-24).

3. „Dualizm" Janowy – światłość życia Bożego zwyciężająca ciemności śmierci

W Ewangelii według św. Jana pojęcie „światłości" związane jest najpierw z osobą samego Boga: „Nowina, którą usłyszeliśmy od Niego i którą wam głosimy, jest taka: *Bóg jest światłością, a nie ma w Nim żadnej ciemności"* (1 J 1,5). Z kontekstu wynika, że „światłość" jest tutaj symbolem życia, które jest w Bogu, ale równocześnie objawia się ludziom w „Słowie Życia" (*logos tes dzoes* – w. 1). „Zaiste, Życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim

świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione” (w. 2). Analiza tekstów, w których występuje metafora „światłości” i „ciemności”, pozwoli zobaczyć, jak ta boska Światłość dociera do ludzi i w jaki sposób na nich oddziałuje.

a) Boskie życie Logosu – Światłością ludzi

Zrodzony przez Boga Jednorodzony Syn, Logos będący Wypowiedzią Ojca – jest również osobą pełną Bożego życia, które jest utożsamiane ze światłością. „W Nim było życie, a życie było światłością ludzi” (J 1,4). Jest to światłość nie podlegająca mocom „ciemności”. Jest Światłością zwycięską, niepokonalną – „świeci w ciemnościach, a ciemności jej nie zwyciężyły” (J 1,5). Rzecz jasna, chodzi tu o ciemności śmierci, która istnieje w świecie ludzi – w historii zbawienia[7]. Dlatego też życie, które jest w Logosie, nadaje sens i kierunek całej historii zbawienia. Właśnie z tego powodu odnosi się do niego symbol „światłości”. Życie, które jest właściwe dla Boga, w pewnym momencie za sprawą Logosu wkracza w dzieje ludzi (w. 3 – *panta di' autou egeneto*) i niesie im życie Boże. Co więcej, życie-światłość obecne w Logosie nie przestaje świecić w ciemnościach, czyli nie przestaje rozpraszać mroki śmierci i bezsensu wynikającego z grzechu (w. 5a – czas teraźniejszy)[8].

b) Logos wcielony – Światłością świata

Gdy boski Logos – odwieczna światłość „przychodzi na świat”, „oświeca każdego człowieka” (J 1,9). W części narracyjnej czwartej Ewangelii sam Jezus kilka razy wskazuje na siebie, mówiąc: „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia” (8,12). Logos wcielony przynosi w sobie pełnię Bożego życia – światłość. „Jak długo jestem na świecie, jestem światłością świata” (9,5)[9].

Człowiek może ujrzeć tę światłość, czyli zaznać nowego, Bożego życia, które przychodzi na świat w Jezusie Chrystusie, dzięki aktowi wiary w Nie-

[7] Por. I. de la Potterie (*Cristologia giovannea*, Genova 1986, s. 40) podaje racje przemawiające za takim rozumieniem J 1,5 oraz przytacza egzegetów, którzy tak interpretują to zdanie Prologu.

[8] Por. P. Borgen, *Logos was the True Light. Contributions to the Interpretation of the Prologue of John*, w: idem: *Logos was the True Light and Other Essays on the Gospel of John*, Trondheim 1983, s. 95-110; L.E. Miller, *Salvation-History in the Prologue of John. The Significance of John 1:3-4*, Leiden 1989.

[9] Oddziaływanie Logosu, który przychodzi na świat, nie ogranicza się tylko do jakiejś wybranej grupy ludzi. Taka idea dominowała w gnostycyzmie. Por. F.J. Moloney, *The Gospel of John*, Collegeville 1998, s. 37.

go. Świadczy o tym dialog z niewidomym od urodzenia, którego uzdrowił: „Jezus usłyszał, że wyrzucili go precz, i spotkawszy go rzekł do niego: «Czy ty wierzysz w Syna Człowieczego?» On odpowiedział: «A któż to jest, Panie, abym w Niego uwierzył?» Rzekł do niego Jezus: «Jest Nim Ten, którego widzisz i który mówi do ciebie». On zaś odpowiedział: «Wierzę, Panie!» i oddał Mu pokłon. Jezus rzekł: «Przyszedłem na ten świat, aby przeprowadzić sąd, aby ci, którzy nie widzą, przejrzeli, a ci, którzy widzą stali się niewidomymi»" (J 9,35-39). Człowiek, który widzi Jezusa, czyli wierzy w Niego jako Syna Człowieczego i Pana, widzi „światłość świata". Janowe „widzi" – to tyle co „doznaje", „zaznaje", „doświadcza", „napełnia się tym, co widzi". Ten, który widzi Jezusa – „światłość świata", staje się „synem światłości". Ma życie wieczne – dzięki temu widzeniu, które w istocie swej jest wiarą i komunią. „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy (w Nim), miał życie wieczne" (J 3,16)[10].

Nie ma innej drogi, która prowadziłaby człowieka do zanurzenia się w Jezusie – Światłości świata, jak tylko wiara[11]. Wskazuje na nią sam Jezus tym wszystkim, którzy chcą „być synami Światłości". Czyni to w bardzo ważnym momencie Janowej narracji, a mianowicie podsumowaniu „księgi znaków":

> „«Jeszcze przez krótki czas przebywa wśród was Światłość.
> Chodźcie, dopóki macie Światłość, aby was ciemność nie ogarnęła.
> A kto chodzi w ciemności, nie wie, dokąd idzie.
> Dopóki Światłość macie, *wierzcie w Światłość, abyście byli synami Światłości*»".
>
> To powiedział Jezus i odszedł, i ukrył się przed nimi" (J 12,35-36)[12].

A streszczając w jednym zdaniu istotę swego ziemskiego posłannictwa, mówi: „Ja przyszedłem na świat jako *Światłość*, aby *każdy, kto we Mnie wierzy*, nie pozostawał w ciemności" (12,46).

c) Dar Prawdy w Jezusie Chrystusie – dar życia w Synu

Czwarta Ewangelia nie poprzestaje na określeniu „życia", które jest w Jezusie Chrystusie, mianem „światłości". Św. Jan stosuje jeszcze drugie okre-

[10] L.J. Staley, *Stumbling in the Dark, Reaching for the Light. Reading Characters in John 5 and 9*, Sem 53 (1991), s. 55-80.

[11] „If they are to walk in the light they must »believe in the light«. This is the only way to life and light (v. 36b). Jesus' earlier self-revelation as »the light of the world« (8:12) was als o associated with a waming: I told you that you would die in your sins, for you will die in your sins unless you believe that I am he" (8:24)" (F.J. Moloney, *The Gospel of John*, s. 355n.).

[12] Wyrażenie „synowie światłości" występuje jeszcze w Łk 16,8; Ef 5,8; 1 Tes 5,5.

ślenie, które nie odwołuje się do świata symboli, a mianowicie używa rzeczownika „prawda” (*aletheia*). Prolog kończy się wyznaniem, że „przez Jezusa Chrystusa przyszedł dar Prawdy”:

> [16] Z Jego pełni wszyscyśmy otrzymali – dar w miejsce daru.
> [17] Podczas gdy **Prawo** zostało nadane przez Mojżesza,
> dar **Prawdy** przyszedł przez Jezusa Chrystusa.
> [18] Boga nikt nigdy nie widział,
> Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca,
> On – w sobie samym – jest objawieniem”[13].

„Prawda”, która przychodzi w Jezusie Chrystusie, to boskie życie Jednorodzonego Syna (por. J 8,32 – „Prawda was wyzwoli”, w. 36 – „Syn was wyzwoli”). On je objawia w sobie samym – przynosi je i ofiaruje Tym, którzy Go przyjmują i w Niego wierzą. „Ja jestem Prawdą” – i jako Prawda (Syn wcielony) jest Drogą do Ojca, czyli pozwala ludziom uczestniczyć w życiu Ojca.

Wnikając przez wiarę w osobę Jezusa Chrystusa – Syna Jednorodzonego z Ojcem, chrześcijanin uczestniczy w Jego „synowskim zjednoczeniu” z Ojcem, czyli w Jego boskim życiu. Prolog ukazuje to życie w całym dynamizmie: „Słowo było (jest) ku Bogu (zwrócone), i Bogiem było (jest) Słowo. Ono było (jest) na początku (w wieczności) ku Bogu (zwrócone)” (J 1,1-2). A w końcowej części Prologu Jezus Chrystus jawi się jako „Jednorodzony Bóg, który powrócił na łono Ojca” (J 1,18) – jako Ten, kto otworzył ludziom drogę do udziału w życiu Boga[14].

W przytoczonych wyżej tekstach – jak widać – rzeczownik „Prawda” odnosi się do najgłębszego wymiaru postaci Jezusa Chrystusa, do Jego osobowego życia (zjednoczenia) w synowskiej więzi z Ojcem. Życie to nazwane jest „prawdą” dlatego, że się objawia ludziom. Inaczej mówiąc, to co było zakryte od początku dla ludzi, otwiera się przed nimi: każdy człowiek, wierząc w Jezusa, otrzymuje dostęp do Jego boskiego życia – życia w synowskiej więzi z Ojcem. A zatem określenie „Prawda” wyraża w czwartej Ewangelii tę samą ideę co symbol „światłości”. Ukierunkowuje ono jednak na inny aspekt boskiego życia, które objawia się w Jezusie – Światłości świata.

---

[13] Taki przekład jest jedynie poprawny z gramatycznego i kontekstualnego punktu widzenia. Uzasadnienie i głębszy sens pojęcia Janowego, jakim jest „Prawda”, zob.: S. Panimolle, *Il dono della Legge e la grazia della verità (Gv 1:17)*, (Teologia Oggi 21), Rome 1973; I de la Potterie, *La Vérité dans siant Jean*, t. 1, Rome 1977, s. 23-36; R.B. Edwards, *Charin anti charitos (John 1.16). Grace and Law in the Johannine Prologue*, JSNT 32 (1988), s. 3-15.

[14] Por. I de la Potterie, *„C'est lui qui a ouvert la voie”. La finale du prologue johannique*, Bib 69 (1988), s. 340-370.

d) Rola „Ducha Prawdy" – budzić wiarę w Jezusa jako Syna Bożego

Temat ducha prawdy i ducha fałszu jest wyraźnie rozwinięty u Jana w porównaniu z tradycją qumrańską czy tą, zawartą w Testamentach Dwunastu Patriarchów. W pismach tych duch prawdy był już rozumiany jako byt osobowy, ale był po prostu aniołem. Św. Jan odnosi określenie „Duch Prawdy" do Osoby Ducha Świętego (J 15,26; 16,13). W qumrańskich i innych pismach przedchrześcijańskich formuła „duch prawdy" występowała w kontekście parenetycznym i moralnym. W Testamentach Dwunastu Patriarchów żaden inny aspekt nawet nie był sugerowany.

W Regule Zrzeszenia duch prawdy daje mądrość, poznanie, rozumienie tajemnic Bożych; ale i tam przede wszystkim ma wpływ na postępowanie moralne człowieka, dając mu siłę do życia według Prawa: „prostować wszystkie ścieżki prawdziwej sprawiedliwości" (1 QS 4,2; por. 1 QS 4,3-6.20-22).

W Ewangelii według św. Jana Duch Prawdy jest aktywny bezpośrednio w sferze objawienia, a jego działanie dotyczy odkrywania przed ludźmi misterium osoby Jezusa[15]. On pozwala ludziom poznawać w Jezusie miłość Ojca, która przejawia się w fakcie posłannictwa Jednorodzonego Syna (1 J 4,14.16). Apostołowie dzięki Jego działaniu mogą kontemplować w Jezusie Syna Bożego i świadczyć o Jego Bóstwie pośród chrześcijan, a także pośród świata (1 J 4,13-14; por. 1,1-3)[16].

Jeszcze mocniej działanie Ducha Prawdy jest podkreślone w odniesieniu do chrześcijan: to On *budzi* w nich *wiarę*: „Przykazanie zaś Jego jest takie, abyśmy wierzyli w imię Jego Syna, Jezusa Chrystusa, i miłowali się wzajemnie tak, jak nam nakazał" (1 J 3,23; por. 4,16). On *skłania* ich *do wyznawania* Jezusa Chrystusa w obliczu kłamstw ze strony heretyków: „Po tym poznajecie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga" (4,2). Duch Prawdy *zachęca* również chrześcijan *do słuchania* tych, którzy głoszą im prawdę o Jezusie Chrystusie: „My jesteśmy z Boga. Ten, który zna Boga, słucha nas. Kto nie jest z Boga, nas nie słucha. W ten sposób poznajemy ducha prawdy i ducha fałszu" (4,6).

Można zatem powiedzieć, że podstawową działalnością Ducha Prawdy – w świetle czwartej Ewangelii, a jeszcze wyraźniej w Pierwszym Liście św. Jana – jest wzbudzać i rozwijać wiarę w Jezusa Jako Mesjasza i Syna Bożego. Zwłaszcza chodzi o wspólnotowy i eklezjalny wymiar tej wiary: wspól-

[15] „In the midst of this hatred the Paraclete sent from the Father will continue to bear witness to Jesus. The other Paraclete, the Spirit of truth whom Jesus will send, and who proceeds from the Father, continues this revelation (v. 26) along with disciples who have been with Jesus from the beginning, hearing his words and seeing his works (v. 27)" (F.J. Moloney, *The Gospel of John*, s. 431).

[16] „The disciples, directed, reminded, and strengthened by the Spirit, give witness to Jesus in the midst of a hostile world. Jesus speaks of the future experience of the disciples" (F.J. Moloney, *The Gospel of John*, s. 431).

ne odkrywanie w Jezusie synostwa Bożego, świadectwo dawane wobec nowych uczniów, wyznawanie wiary Bóstwu Jezusa w kontekście rodzących się herezji, podporządkowanie jej świadectwu apostołów. Wszystko to doskonale się rozumie w kontekście zagrożeń ze strony doktryn heterodoksyjnych, inspirowanych przez ducha kłamstwa.

Przeprowadzona analiza tekstów czwartej Ewangelii i Pierwszego Listu św. Jana prowadzi do wniosku, że metafora światłości odnosi się przede wszystkim do Boga i do osoby Logosu jako Jednorodzonego Syna Bożego: zarówno w Bogu, jak i w Logosie oznacza ona boskie życie.

Tylko Jednorodzony, odwieczny Syn, mający życie od Ojca, jest rzeczywiście „Synem Światłości” („Światłość ze Światłości” – por. *credo*). A Logos wcielony jest „Światłością świata”, która najpierw jednak zwraca się „do swojej własności” (do ludu Izraela), ale ostatecznie kieruje się do każdego człowieka. Jest pochodzącym od Boga Ojca Darem o uniwersalnym oddziaływaniu: jest „światłością ludzi” i „oświeca każdego człowieka”, gdy w postaci Jezusa Chrystusa przychodzi na świat.

Z kolei określenie „Duch Prawdy” odnosi się do innej niż Ojciec i Syn osoby Boskiej – do Ducha Świętego. Głównym dziełem tej osoby jest wprowadzanie ludzi w misterium Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego, cieszącego się boskim życiem pochodzącym od Ojca. Spełnia je, dając im rozpoznać synostwo Boże Jezusa, a następnie budząc w nich wiarę w Niego i jednocząc ich z Nim, czyli włączając ich w dynamizm Jego synowskiej relacji z Ojcem. Działanie Ducha Prawdy zintensyfikowane zostało w momencie Paschy Jezusa. Ukrzyżowany i zmartwychwstały Jezus przekazał Go uczniom, aby Jego moc przeciwstawiała się działaniu ducha kłamstwa, diabła – „ojca kłamstwa” – który w sercach ludzi niszczy wiarę w Boga i w Jezusa jako Jego Syna. Ducha Prawdy wnosi w nie poznanie Chrystusa – Światłości świata, eliminując tym samym panujące w nich ciemności niewiary, inspirowanej przez kłamstwo pochodzące od „ojca kłamstwa”.

4. Wnioski płynące z porównania qumrańskiego dualizmu „światłość – ciemności” z symboliką Janowego modelu objawienia

1) W qumrańskiej Regule Zrzeszenia metafora światła służy do opisania wiedzy Boga dotyczącej dziejów świata i człowieka. Wiedza ta zawarta jest w Jego woli, a ta z kolei wyrażona w Prawie, w Bożych nakazach, niosących mądrość wybranym.

W czwartej Ewangelii symbol „światła” stosowany jest w odniesieniu do Osoby Logosu, i to widzianej od strony boskiego życia, które przez Niego

jest oferowane ludziom. Życie wieczne, które Ojciec przekazuje Synowi, aby je miał „w samym sobie" (J 5,26), jest „światłością ludzi". Symbol światła, według ewangelisty, najlepiej wyraża tajemnicę Bożego życia, i to nie tyle w jego trwaniu, ile w jego promieniowaniu na ludzi, pogrążonych w ciemnościach śmierci.

2) W Qumran boska „wiedza" jest przekazywana przez „Ducha Światłości" tylko wybranym – „Synom Światłości", czyli tej części Izraelitów, którzy „odłączyli się od zgromadzenia ludzi bezprawia", a „zrzeszyli się w prawie i majątku, podążając za synami Sadoka, kapłanami strzegącymi przymierza, i za rzeszą ludzi zrzeszenia, którzy trwają w przymierzu" (1 QS 5,2). „Zgromadzenie ludzi bezprawia" to nie reszta ludzkości, ale niewierna przymierzu część Izraela, skupiona wokół nieprawych arcykapłanów świątyni w Jerozolimie.

W całej czwartej Ewangelii – i to poczynając od rozpoczynającego ją uroczystego hymnu – „światłość" stanowiąca istotę Logosu jest określana jako „światłość ludzi" (J 1,4). Co więcej, gdy w osobie Jezusa przychodzi na świat, „oświeca każdego człowieka" (w. 9). A Jezus z Nazaretu określi siebie jako „Światłość świata".

3) W Qumran boską wiedzę przynosi „Duch Światłości", zwany też „Księciem Światłości". Jest on też nazywany „Duchem Prawdy". Wszystkie te trzy określenia odnoszą się do jednej i tej samej postaci, mającej naturę duchową, anielską, ale nie boską. Równorzędną antytezą „Ducha Światłości" jest „Anioł Ciemności", który jednak nie jest jego przeciwnikiem. Duch Ciemności oddziałuje na „synów bezprawia", a także próbuje doprowadzić do upadku Synów Światłości. Obydwa te „Duchy" są stworzone przez Boga i równorzędne co do natury.

W czwartej Ewangelii symbol światłości odnosi się tylko do wiecznego Logosu i do Jezusa Chrystusa (Logosu wcielonego), a określenie „Duch Prawdy" do zupełnie innej Osoby, jaką jest Duch Święty. Zwrot ten nawiązuje do postaci Jezusa, który powiedział o sobie „Ja jestem Prawdą". A w hymnie o Logosie, który stał się ciałem, podkreśla się nawet to, że jest On „pełen daru Prawdy". Jednak w czwartej Ewangelii rzeczownik „Prawda" w odniesieniu do Jezusa ma zupełnie inne znaczenie niż w tekstach Reguły Zrzeszenia, gdzie jest synonimem „woli Bożej" wyrażonej w Prawie. Jezus Chrystus jest „Prawdą" jako Jednorodzony Syn. Objawiająca się w Nim Prawda to Jego synowska, pełna Chwały i Miłości więź z Ojcem. On ją objawia ludziom, czyli otwiera przed nimi – każdy, kto w Niego wierzy, jednoczy się z Nim i uczestniczy w Jego więzi z Ojcem. Co więcej, otrzymuje od Niego moc, aby z każdym dniem stawać się dzieckiem Boga na wzór Jednorodzonego Syna (por. 1 J 3,1-3). Głównym zadaniem pochodzącego od Jezusa „Ducha Prawdy" jest budzenie w ludziach wiary i umacnianie więzi z Jezusem – Jednorodzonym Synem.

4) Qumrański „Duch Światłości” lub „Książę Światłości” nie jest postacią należącą do świata ludzi i nie uczestniczy osobiście w historii świata i ludzi. Nie jest podmiotem żadnych wydarzeń dziejących się na ziemi.

Jezus Chrystus – „Światłość świata” objawia się i działa przede wszystkim jako postać historyczna; dopiero po zmartwychwstaniu będzie działał w ludziach i świecie poprzez swojego Ducha Prawdy, który jednak nie objawia niczego innego jak tylko słowa i osobę Jezusa Chrystusa – i jednoczy z Nim. Jezus zmartwychwstały określony jest jako *Logos tes dzoes* – „Słowo życia”, które „ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione – oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i Jego Synem Jezusem Chrystusem” (1 J 1,1-3).

5) W Regule Zrzeszenia zarysowany jest podział ludzi na Synów Światłości i Synów Ciemności – w zależności od tego, jaki duch ma na nich wpływ (1 QS 3,20-21). Sąd nad Synami Ciemności polega na ich unicestwieniu – czeka ich „wieczna zagłada bez reszty” (1 Qs 5,13), „zniszczenie w ogniu ciemności” (1 QS 4,13). Synowie Światłości natomiast zostali „wybrani do wiecznego przymierza i do nich należy wszelka ludzka chwała” (1 QS 4,22n).

W czwartej Ewangelii da się zauważyć podobny podział ludzi na tych, którzy przyjęli Logos-Światłość, i na tych, którzy Go nie przyjęli, ponieważ „diabła mają za ojca” (J 8,44). Sąd – decydujący o życiu wiecznym bądź jego utracie – dokonuje się już teraz: „A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki. Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła, aby się okazało, że jego uczynki są dokonane w Bogu” (J 3,19). Ostatecznie więc decyzja należy do człowieka. Siła oddziaływania Logosu-Światłości jest nieskończenie większa niż destrukcyjne działanie diabelskiego kłamstwa. Życie wieczne jest już oferowane wierzącym teraz, a w dniu ostatecznym zostanie ono ukazane w pełni jako obejmujące także ciało i polegające na kontemplacji Jezusa Chrystusa „takim, jakim jest” (1 J 3,2) – a w Nim Ojca.

Powyższe wnioski pozwalają na postawienie tezy, że jakkolwiek metafora „światłości” i „ciemności” występuje dosyć często zarówno w qumrańskiej Regule Zrzeszenia (1 QS), jak i w Ewangelii wg św. Jana (J), to używana jest w inny sposób. W dotychczasowych analizach porównawczych obydwu pism twierdzi się, że obydwu tym pismom wspólny jest swoisty dualizm, mający swe źródło w tym samym kulturowym i duchowym podłożu. W Regule jest mowa o dwóch bytach stworzonych, które mają wpływ na ludzi. Jednym jest Duch Światłości, zwany też duchem prawdy albo duchem świętym. Działa on w „ludziach zrzeszenia chcących dobrowolnie nawrócić się od wszelkiego zła i trwać we wszystkim, co polecił (Bóg) w swej woli”, podążającymi za „syna-

mi Sadoka, kapłanami strzegącymi przymierza, i za rzeszą ludzi zrzeszenia, którzy trwają w przymierzu" (1 QS 5,1-3). Drugi to Anioł Ciemności, duch zła i nieprawości. Działa on w ludziach bezprawia, pozostających poza przymierzem. Według Ewangelii Logos przychodzi na świat jako „światłość, która w ciemnościach świeci" (J 1,5; por. w. 4.9), a Jezus Chrystus mówi o sobie: „Ja jestem światłością świata" (8,12; por. 9,5).

Analiza przeprowadzona powyżej skłania jednak do podważenia tej tezy i postawienia zasadniczego pytania: czy „światłość" (i jej przeciwieństwo „ciemność") ma takie samo znaczenie w J i w 1 QS? Analiza tekstów wykazała dobitnie, że w Regule metafora ta odnosi się przede wszystkim do „wiedzy" Bożej, rządzącej dziejami, a przekazywanej ludziom przez Ducha Światłości i zawartej w Prawie. Natomiast równorzędny Duchowi Światłości Anioł Ciemności, duch bezprawia, inspiruje ludzi do działania wbrew Prawu przymierza Bożego. „Chodzić w światłości" to zachowywać Prawo przymierza; „chodzić w ciemności" to żyć wbrew Bożej woli i Jego nakazom. „Światłość" i „ciemność" pozostają tu na jednym poziomie znaczeniowym jako pozytywna i negatywna wizja jednej i tej samej rzeczywistości (wiedzy, woli Bożej). Można tu mówić o dualizmie, a dokładniej mówiąc, o dualistycznej wizji życia moralnego jednostek i społeczności synów Izraela.

W Ewangelii „światłość" jest przede wszystkim *symbolem* życia Bożego, które jest w Logosie-Jednorodzonym Synu. Przychodząc na świat w Jezusie Chrystusie, zwycięża ono „ciemności" śmierci (J 1,5). „Ciemność" jest tu symbolem śmierci. Stając przed Chrystusem wywyższonym na krzyżu (J 3,14) i otoczonym Chwałą (J 17,1n.), ludzie są wezwani do wiary: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (3,16). „Kto wierzy w Niego, nie podlega potępieniu; a kto nie wierzy, już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego. A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki" (3,18-19). „Miłować ciemność" („chodzić w ciemności") to nie wierzyć w Jezusa Chrystusa, czyli nie przyjmować Go jako Jednorodzonego Syna Bożego, Logos wcielony (J 1,10-11) – pozostawać poza sferą oddziaływania obecnej w Nim Światłości (życia Bożego), czyli w krainie śmierci; „miłować światłość" i „chodzić w światłości" to wierzyć w Niego, przyjmując Jego samego oraz Jego Ewangelię (J 1,12) jako „Drogę, Prawdę i Życie" (J 14,6). Występujący w czwartej Ewangelii „Duch Prawdy" (14,17.26) jest osobą różną od Jezusa – „Światłości świata". Działa w ludziach po zmartwychwstaniu Jezusa, aby budzić w nich wiarę w „Słowo, które stało się ciałem" (i w Ewangelię), a tym samym umożliwiać im oglądanie Chwały Jednorodzonego Syna Bożego (J 1,14.17), czyli doprowadzać ich do udziału w Jego boskim Życiu-Światłości. Wszystko to skłania do stwierdzenia, że w czwartej Ewangelii nie należy mówić o dualistycznej koncepcji historii zbawienia, ale o dramacie objawiania się Chrystusa-Światłości, która oświe-

ca każdego człowieka i rozprasza ciemności panujące w dziejach człowieka. Dramat ten przedstawiony jest z zastosowaniem takich symboli jak „światło” i „ciemności”. Jednak model tego dramatu objawiania się Światłości zasadniczo różni się od qumrańskiego dualizmu moralnego, w którym „światłość” i „ciemność”, jak równorzędni partnerzy, walczą ze sobą o dominację w sercach i życiu ludzi.

The Dualistic Conception of Light and Darkness in Qumran Texts and in the Gospel according to st. John

Abstract

The metaphor of „light” and „darkness” is frequently found both in the Qumran Rule of the Congregation (1QS) and in the Gospel according to st. John. The comparative analyses of these two texts have frequently pointed out that the two traditions share the dualism that stems from the same cultural and spiritual milieu. The paper tries to find an answer to the question whether „light” and its counterpart „darkness” have the same meaning in the Gospel and in 1QS. The analysis of the text of 1QS leads to the conviction that the metaphor refers first of all to God's „knowledge” of the events of human history that are contained in the Law and transmitted to humanity by the spirit of light. „Walking in light” means to follow the Law of the covenant, „walking in darkness” refers to breaking God's will expressed by His commandments. In the Gospel of st. John „light” becomes first of all a symbol of divine life that is present in the person of the Son, revealed as Logos, who wins the „darkness” of death (John 1:5).

Ks. Artur Malina
Uniwersytet Śląski, Katowice

Chrzciciele na pustyni. Chrzest Jana a obmycia rytualne w okresie Drugiej Świątyni

Tezy o zależności Jana Chrzciciela od esseńczyków i pochodzeniu jego chrztu od ich obmyć rytualnych były wielokrotnie krytykowane. Zwrócono uwagę na najważniejsze różnice: kąpiele obrzędowe w judaizmie były dokonywane osobiście – chrzest w Jordanie był udzielany przez Chrzciciela; kąpiele nie miały wymiaru sakramentalnego, lecz tylko zapewniały czystość rytualną uczestnikom obrzędów – chrzest Jana chronił przed zagładą dnia Pańskiego i umożliwiał dostęp do eschatologicznego zbawienia; esseńczycy dokonywali obmyć wszędzie, gdzie mieszkali – Jan udzielał chrztu w miejscu o znaczeniu teologicznym: na wschodnim brzegu Jordanu, tak aby wejście do rzeki symbolizowało przejście do Ziemi Obiecanej jako przyszłej ery zbawienia; esseńczycy nie wiązali z kąpielami odpuszczenia grzechów – chrzest Janowy gwarantował eschatologiczne odpuszczenie grzechów; esseńczycy uważali poddawanie się obrzędowi obmycia jako wyraz posłuszeństwa Torze, ale tylko jako jeden z warunków uczestnictwa w zgromadzeniu – chrzest w Jordanie wieńczył nawrócenie[1].

Argumentacja za wyjątkowością chrztu udzielonego przez Jana na tle obmyć dokonywanych przez esseńczyków jest bardzo problematyczna. Wskazanych różnic nie można znaleźć w ewangelicznym obrazie chrztu w Jordanie. Chrzest ten – tak jak go przedstawiają teksty narracyjne Nowego Testamentu – jest wyjątkowym fenomenem w okresie Drugiej Świątyni. Ten niepowtarzalny charakter ujawnia się bez potrzeby przypisywania mu wymienionych cech.

[1] Por. H. Stegemann, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, Kraków 2002, s. 259-260.

1. Oczyszczenie wodą a świętość w religii Izraela[2]

Na kształtowanie zasad czystości rytualnej w środowisku religii starożytnego Wschodu miały wpływ cztery idee:

1) przekonanie, że pewne wody (święte źródła, strumienie) posiadają moc bóstwa, którą mogą przekazywać zanurzanym w nich osobom i przedmiotom;

2) przeświadczenie, że kontakt niegodnego człowieka z bóstwem pociąga za sobą niebezpieczeństwo unicestwienia przez świętość boskiej mocy;

3) świadomość zagrożenia powodowanego przez kontakt z mocą demonów w takich szczególnych okolicznościach, jak narodziny, choroba i śmierć;

4) postrzeganie całościowe natury człowieka, obejmującej ciało i duszę, cielesność i ducha, tak że ochrona przed wymienionymi zagrożeniami musi dotyczyć całej osoby[3].

W tekstach Starego Testamentu pierwsza i trzecia idea są prawie nieobecne z powodu troski o ustrzeżenie wiary Izraela przed wpływami religii politeistycznych. W judaizmie okresu rzymskiego – zasadniczo wolnym od tego rodzaju zagrożeń – można znaleźć ślady przekonania o mocy terapeutycznej niektórych wód (J 5,1-7).

Fundamentem nakazu zachowania świętości i czystości było oddzielenie Izraela od innych narodów. Źródłem świętości i czystości był Bóg Izraela, Święty w znaczeniu całkowicie Inny, który nie należy do stworzenia. On oddzielił Izraelitów od narodów pogańskich, dlatego Jego lud powinien odróżniać to, co czyste, od tego, co nieczyste (Kpł 20,22-26). Nazwanie czegoś nieczystym nie kłóci się z „dobrocią" stworzenia ujmowanego w sensie absolutnym. Zasady świętości i czystości miały relatywny charakter, co wyrażała formuła טָמֵא הוּא לָכֶם / ἀκάθαρτόν ἐστιν ὑμῖν (Kpł 11,4-7.35.38). Obowiązywały tylko naród wybrany, wpływały wyłącznie na jego życie, stanowiły o jego tożsamości. Ich uzasadnienie i celowość były wybitnie teocentryczne, ponieważ świętość i czystość były nierozerwalnie związane z warunkami zbliżania się do Boga, miarami zdolności sprawowania Jego kultu. To, co nieczyste, było z niego wyłączone, znajdowało się daleko od Boga jako centrum tego kultu.

---

[2] Pierwsze dwa punkty są szerzej rozwinięte w ekskursie na temat obmyć rytualnych w tradycji religijnej Izraela; por. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach. Studium narracji i teologii*, Katowice 2007, s. 219-229.

[3] Por. G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, London–New York 1962, s. 2-3.

2. Znaczenie oczyszczenia wodą w judaizmie okresu Drugiej Świątyni

W okresie Drugiej Świątyni rozbudowano szczegółowe normy na podstawie przepisów zawartych w Księgach Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa. Nie ograniczały się one tylko do świątyni i liturgii w ścisłym sensie tego słowa, ale determinowały zasady postępowania we wszystkich przestrzeniach egzystencji Izraela. Świętość była odnoszona do całej przestrzeni. Jeden z traktatów Miszny (Kelim 1,6-9)[4] przedstawia wzrastające stopnie świętości od ziemi Izraela aż do Miejsca Świętego Świętych. Zasadą rozróżnienia świętości jest wykluczenie kolejnych kategorii osób, które nie mogą wstępować na wyższy poziom świętości.

2.1. Oczyszczenia u esseńczyków

Zasady kultu w Jerozolimie nakładały obowiązek kąpieli rytualnej tylko na kapłana, który przystępował do służby. Inni uczestnicy mieli zachować czystość seksualną i unikać kontaktu ze zmarłymi. Zasady, które odnosiły się do samych kapłanów i kultu świątynnego, esseńczycy odnieśli do wszystkich członków wspólnot i ich obowiązywanie rozciągnęli na codzienne życie[5]. Wszyscy pełnoprawni członkowie wspólnot esseńskich gromadzili się na modlitwę liturgiczną trzy raz w ciągu dnia: o wschodzie słońca, w południe i o zachodzie. Obrzęd naśladował liturgię świątynną: jej początek ogłaszali kapłani dźwiękiem trąbek, modlitwa była zwrócona w kierunku Miejsca Najświętszego świątyni w Jerozolimie. Na oficjalny, liturgiczny charakter tej modlitwy, stawianej na równi kultu świątynnego, wskazuje obowiązek kąpieli rytualnej przed wejściem do sali zgromadzeń. W świątyni obowiązywała ona tylko kapłana sprawującego kult, natomiast u esseńczyków obowiązek ten dotyczył wszystkich członków zgromadzenia[6].

---

[4] Ostatni z sześciu porządków (*sedarim*) Miszny, zatytułowany „Toharot", czyli „Rzeczy Czyste", przedstawia rodzaje nieczystości kultycznej i omawia obrzędy oczyszczenia. Porządek ten składa się z dwunastu traktatów. Pierwszy traktat nosi tytuł „Kelim", który jest tłumaczony jako „Sprzęty" lub „Naczynia". Składa się on z trzydziestu sześciu rozdziałów. Na początku omówione są generalne zasady rozróżniania między czystością a nieczystością, a następnie podane są szczegółowe reguły dotyczące obchodzenia się ze sprzętami (łóżka i stoły), naczyniami, okryciami i odzieżą. Treść tej obszerniejszej, szczegółowej części determinuje tytuł traktatu.

[5] Por. G. Theissen, *Die Urchristliche Taufe und die soziale Konstruktion des neuen Menschen*, w: *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, ed. J. Assmann, G.G. Stroumsa, Leiden–Boston–Köln 1999, s. 95-96.

[6] Por. H. Stegemann, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, s. 223.

Wyraźne świadectwo na temat obmyć pochodzi z Reguły Zrzeszenia. Poddanie się im odróżnia tych, którzy nie należą do wspólnoty, od tych, którzy są jej pełnoprawnymi członkami: „Nie stanie się nieskazitelny przez pokutę, nie oczyści się wodą oczyszczenia, nie uświęci się w morzach i rzekach, nie oczyści się żadną obmywającą wodą. Nieczysty, nieczysty będzie przez wszystkie dni, gdy odrzuca wyroki Boże, nie przyjmując karcenia we wspólnocie jego rady. Bowiem przez ducha prawdziwej rady Bożej drogi człowieka zostaną odkupione, wszystkie jego przewinienia, aby mógł patrzeć na światło życia. Przez świętego ducha dla zrzeszenia, przez jego prawdę oczyści się ze wszystkich swych przewinień. Przez ducha prawości i pokory zostanie odkupiony jego grzech. Przez upokorzenie swej duszy wobec wszystkich ustaw Bożych oczyści się jego ciało, by mogło być pokropione wodą oczyszczenia i uświęcić się obmywającą wodą. [...] Wówczas zostanie chętnie przyjęty przez pokutę miłą Bogu. Będzie to dla niego przymierzem wiecznego zrzeszenia" (1QS 3,4-12).

W tym tekście podkreślony jest wymiar etyczny obrzędu i związanie z pokutą i uwolnieniem od grzechów. Przyczyną utraty czystości jest bowiem przekraczanie Bożych przykazań. Dopiero nawrócenie pozwala na uczestnictwo w obrzędzie oczyszczenia: „Nie powinien wchodzić do wody, dotykając czystości ludzi świętych. Nie staną się bowiem czyści, dopóki nie odwrócą się od swego zła. Nieczystość jest bowiem we wszystkich tych, którzy przekraczają Jego przykazanie" (1QS 5,13-14)[7].

Obmycia były regularnie powtarzane w określonych regułami i zwyczajami okolicznościach. Z tekstów jednoznacznie wynika, że poddający się tym obrzędom dokonywali je sami na sobie. Zgadza się z nimi informacja Józefa Flawiusza o esseńczykach poddających się regularnie obmywaniu wodą przed każdym ze spotkań w „świętym okręgu" (*Wojna żydowska* II, 129)[8].

Danym tekstowym odpowiada obecność sadzawek rytualnych, które odkryto w Qumran, znajdujących się przed zabudowaniami[9]. Podobne instalacje doprowadzające i odprowadzające wodę znajdują się przed orientalnymi meczetami. Dzięki tym strukturom wchodzący do meczetów – zgodnie z przepisami w Koranie – mogą dopełnić obrzędowych oczyszczeń[10].

---

[7] Tłum. za: *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer*, tłum. P. Muchowski, Kraków 2000, s. 25-26.

[8] Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1991, s. 162.

[9] Por. F. Avemarie, *Ist die Johannestaufe ein Ausdruck von Tempelkritik? Skizze eines methodischen Problems*, w: *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, Hrsg. B. von Ego, A. Lange, P. Pilhofer, K. Ehlers, Tübingen 1999, s. 405.

[10] Por. H. Stegemann, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, s. 225.

Przytoczone teksty pokazują, że w obmyciu wodą nie chodziło o fizyczne oczyszczenie ciała. Obmycie dawało czystość rytualną, czystość moralna zaś była warunkiem dopuszczenia do obrzędu. Poddanie się temu oczyszczeniu oznaczało, że już wcześniej miało miejsce nawrócenie. Uprzednie odbycie pokuty było bowiem warunkiem przystąpienia do wspólnoty i umożliwiało uczestnictwo w obrzędach, które od każdego i za każdym razem wymagały poddawania się obmyciu wodą. Innymi słowy, było to raczej obmycie ludzi już uświęconych niż dążących do uświęcenia. Powtarzanie kąpieli rytualnych oznaczało, że nie miały charakteru obrzędu inicjującego, nie było aktem wprowadzającym do nowej społeczności.

2.2. Chrzest prozelitów

Chrzest prozelitów oznaczał zmianę religii – przyjęcie judaizmu. Ze źródeł wynika, że dokonywali oni obrzędu na sobie, rabini zaś pełnili tylko funkcję świadków lub pomocników, a na pewno nie udzielali chrztu. Epiktet z Hierapolis (50-130) uważa, że poganin, który „dokonał obmycia i został dopuszczony, był prawdziwie żydem i mógł być nazywany żydem" (*Diatribai* II, 9:19-20). Źródła żydowskie sprzed II w. nie potwierdzają jednak istnienia tego rodzaju obrzędu.

Talmud babiloński przywołuje rozbieżne opinie dwóch rabinów z końca I w. o warunkach przyjmowania nowych wyznawców. Nie ogranicza się tak jak oni do jednego warunku, ale wymaga spełnienia ich obydwu: „Jeśli [kandydat] dokonał obrzędowej kąpieli, ale nie został obrzezany, albo, jeśli został obrzezany, ale nie dokonał obrzędowej kąpieli, nie jest on prozelitą zanim nie zostanie obrzezany i nie dokona obrzędowej kąpieli" (bJeb 46a). Można dalej przeczytać na temat samego przebiegu obrzędu: „Kiedy [obrzezany] powróci do zdrowia [po obrzędzie], ma natychmiast dokonać obrzędowej kąpieli. Dwaj uczniowie mędrców staną obok niego i go pouczą o niektórych przykazaniach mniej ciężkich i bardziej ciężkich. Po dokonaniu kąpieli obrzędowej i wyjściu [z wody], będzie on – zobacz – w pełnym sensie Izraelitą" (bJeb47b)[11].

[11] Cyt. i tłum. własne tekstów za: *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento*, a cura di H.G. Kippenberg, G.A. Wewers, Brescia 1987, s. 207-208. Ponadto por. W. Bieder, *Die Verheißung der Taufe*, s. 31-34; in pace: M. Dutheil, *Le baptême de Jésus (Eléments d'interprétation)*, SBFLA 6 (1955–1956), s. 88. M. Dutheil uważa, że chrzest Janowy odniósł do samych Żydów chrzest prozelitów, który był obrazem przejścia Izraelitów przez morze, przedstawionego przez Pawła jako chrzest całego ludu: πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διῆλθον καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ (1 Kor 10,1-2). Na adaptację przez Jana chrztu prozelitów wskazuje również F.J. Leenhardt (*Le baptême chrétien*, s. 10-11).

3. Działalność Jana Chrzciciela

Za wpływem zwyczajów qumrańskich na działalność Jana przemawiają pewne punkty styczności: geograficzna bliskość, separacja od żydowskiej społeczności, eschatologiczne orędzie, nacisk położony na oczyszczenie i nawrócenie. Świadectwo trzeciej Ewangelii o pobycie Jana na pustyni przed publicznym wystąpieniem (Łk 1,80) nie określa czasu tego pobytu (miesiące czy lata) ani nie oznacza przynależności do wspólnoty qumrańskiej. Ubiór noszony przez niego różni go od jej członków, którzy nosili szaty kapłańskie. Podczas swojej działalności Jan nie żył w separacji, ale był celem wyjścia tłumów z pobliskich regionów. Powołanie Jana do działalności nie pochodzi od wspólnoty ani nie zależy od osobistego studiowania Pisma, ale jest wywołane przez słowo Boga (Łk 3,2), przez co upodabnia się do powołania prorockiego[12].

Chrzest Janowy różni się od wymienionych obrzędów. Przede wszystkim był on obmyciem udzielanym przez tylko jedną osobę wielu innym ludziom. Chociaż rozróżnienie między stroną medialną a pasywną nie zawsze jednoznacznie określa stosunek podmiotu do oznaczonej przez nią czynności (Mk 7,4: ἐὰν μὴ βαπτίσωνται οὐκ ἐσθίουσιν; Łk 11,38: οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη πρὸ τοῦ ἀρίστου; Dz 22,16: ἀναστὰς βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου)[13], to jednak chrzest w Jordanie oraz chrzest chrześcijański są oznaczane przez czasownik występujący w stronie czynnej, a na jego bierną funkcję wskazuje eksplicytne dopełnienie z podmiotem czynności (βαπτίζειν ὑπό w Mt 3,6.13.14; Mk 1,5.9; Łk 3,7; 7,30). Ten sam sens posiada stosowanie tytułu (formy czasownikowej ὁ βαπτίζων oraz rzeczownika ὁ βαπτιστής). Nie tylko odróżnia on Jana od innych osób noszących to samo imię, ale także implikuje wyjątkowość chrztu Janowego na tle innych obmyć dokonywanych przez ludzi na sobie samych.

Sam pobyt na pustyni nie jest wyjątkiem. Józef Flawiusz wspomina o tym, że w młodości był związany z człowiekiem, którego charakterystyka może przypominać postać Jana Chrzciciela: „[...] kiedy posłyszałem, że na pustyni przebywa mąż, imieniem Bannus, nosząc takie odzienie, jakiego dostarczały drzewa, żywiąc się tym, co samorzutnie dawała natura, i obmywając się wielokrotnie dla czystości zimną wodą w ciągu dni i nocy, po-

[12] Por. J.C. Hutchison, *Was John the Baptist an Essene from Qumran?*, BS 159 (2002) s. 189-196.

[13] W pierwszym tekście oraz w wariancie drugiego (ἐβαπτίσατο w $\mathfrak{P}^{45}$ i 700) strona medialna oznacza czynność dokonywaną na sobie przez jej podmiot lub na części ciała. W trzecim tekście oznacza czynność sprawczą: „dać się ochrzcić i obmyć"; por. BDR § 317[1].

szedłem w jego ślady" (*Autobiografia* 2,11)[14]. Bannusa jednak odróżniają od Jana przynajmniej trzy cechy: prowadził życie w izolacji, nie głosił żadnego orędzia, dokonywał na sobie bardzo częstych i regularnych obmyć. Natomiast do Jana podążali bardzo liczni mieszkańcy okolicznych regionów; Chrzciciel kierował do nich nauczanie odnoszące się do życia słuchaczy i bliskości interwencji Boga; sam nie poddawał się obrzędowi (ewangeliści piszą o jego ubiorze i pożywieniu, ale nie wzmiankują nic o poddawaniu się przez niego jakimś oczyszczeniom); Jan udzielał jednokrotnego chrztu adresatom swojej działalności[15].

Chrzest Jana nie był obrzędem inicjacji, ponieważ nie ustanawiał wyłączonej ze społeczności grupy. Nie wprowadzał do nowej społeczności ani jej nie ustanawiał. Ze świadectw Nowego Testamentu nie wynika, że przyjęcie chrztu od Jana było traktowane jako warunek przyjęcia do kręgu jego uczniów. Jego chrzest był zaadresowany do wszystkich mieszkańców ziemi judzkiej i Jerozolimy. Nie można mówić o jakiejś opozycji między chrztem Jana a kultem świątynnym[16]. Zdecydowana większość uczestników kultu świątynnego uznaje Jana za proroka (Mk 11,31). Odrzucenie jego nauki przez członków Sanhedrynu nie było umotywowane konkurencją ze strony chrztu Jana wobec oficjalnego kultu, lecz polegało na odrzuceniu działalności Jezusa, która przynosiła zapowiedziane przez Jana oczyszczenie w Duchu Świętym (Mk 3,22-30) – wynikało z ich niewiary[17]. W chrzcie prozelitów brakuje odniesień do odpuszczenia grzechów oraz do treści eschatologicznych[18]. Naj-

[14] Cyt. i tłum. za: Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1996, s. 104.

[15] Por. B. Reicke, *Die jüdischen Baptisten und Johannes der Täufer*, w: *Jesus in der Verkündigung der Kirche. Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt A1*, Hsrg. A. Fuchs, Linz 1976, s. 78,79; B. Chilton, *John the Purifier*, s. 212; idem, *John the Baptist: His Immersion and His Death*, w: *Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies*, ed. S.E. Porter, A.R. Cross, Sheffield 2002, s. 32.

[16] Na co słusznie zwraca uwagę: B. Chilton, *John the Purifier*, w: *Jesus in Context. Temple, Purity and Restoration*, ed. B. Chilton, C.A. Evans, Leiden–New York–Köln 1997, s. 214-215: „The notion that John somehow opposed the cult in the Temple is weakly based. The argument is sometimes mounted that, because John preached a baptism of repentance for the forgiveness of sins, he challenged the efficacy of sacrificial forgiveness. Such assertions invokes a supposed dualism between moral and cultic atonement which simply has no place in the critical discussion of early Judaism, and they in no way suffice to establish that John opposed worship in the Temple". Teza o pośredniej krytyce kultu świątynnego ze strony Jana opiera się na błędnej identyfikacji chrztu Jana ze „chrztem nawrócenia na odpuszczenie grzechów". Por. G. Theissen, *Die Urchristliche Taufe*, s. 98.

[17] Por. J. Peguero Pérez, *La figura de Dios en los diálogos con las Autoridades en el Templo. Lectura de Mc 11,27–12,34 a partir de su instancia comunicativa*, Roma 2004, s. 170; in pace: A. Niccacci, *Sfondo antico-testamentario di Giovanni Battista*, s. 100.

[18] Por. H. Giesen, *Die Johannestaufe. Ihre Religions- bzw. traditionsgeschichtliche Einordnung und Bedeutung für die christliche Taufe*, w: *Jesus Heilsbotschaft und die Kirche. Stu-*

bardziej znacząca różnica polega na tym, że chrzest Janowy nie był skierowany do pogan[19].

W literaturze okresu Drugiej Świątyni nie ma paraleli dla obmycia wodą lub zanurzenia, które nie byłoby dokonywane na sobie, lecz przyjmowane od innej osoby, tylko raz, połączone z wyznaniem grzechów i miało eschatologiczne znaczenie[20]. Jedyne świadectwo kombinacji aktu obmycia w rzece z prośbą o przebaczenie i wezwaniem do nawrócenia znajduje się w Czwartej Księdze Sybilińskiej: „O występni śmiertelnicy, zmieńcie te rzeczy, nie doprowadzajcie Boga do skrajnego gniewu, ale porzućcie sztylety, jęki, zabójstwa, przemoc, obmyjcie całe wasze ciała w wiecznych rzekach, wyciągnijcie wasze ręce do niebios i proście o przebaczenie dla waszych wcześniejszych czynów i czyńcie pokutę za waszą przykrą nieprawość, ze słowami uwielbienia, a Bóg da wam nawrócenie i was nie zniszczy" (OrSib IV,162-169)[21]. Pierwotna postać fragmentu, datowanie ostatecznej redakcji oraz jego pochodzenia są raczej dyskusyjne. Nawet zakładając, że w Czwartej Księdze nie ma wpływów chrześcijańskich[22], cytowanego fragmentu nie można uważać za rzeczywistą paralelę do chrztu Janowego. Od Markowej i Mateuszowej relacji o chrzcie Jana wzmianka ta różni się w kilku istotnych punktach: brak rozróżnienia

---

dien zur Eschatologie und Ekklesiologie bei den Synoptikern und im ersten Petrusbrief, [autor] H. Giesen, Leuven 2004, s. 282.

[19] In pace: W.F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, London 1957, s. 16. Rola wyznania grzechów i zapowiedź ich odpuszczenia w chrzcie Janowym pokazuje, że pomijana jest istota tego chrztu, jeśli zestawia się go ze chrztem prozelitów, tak jak czyni to: J. Bowman, *The Gospel of Mark. The New Christian Jewish Passover Haggadah*, Leiden 1965, s. 105: „John's baptism to repentance by water apparently was tantamount to getting Jews to renew their vows to Judaism as if they were proselytes". Żołnierze przyjmujący chrzest (Łk 3,14) również byli Żydami, ponieważ mogli należeć do Heroda Antypasa; por. M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste*, s. 36.

[20] Por. W.F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, s. 17. W podsumowaniu podane jest znaczenie eschatologicznego znaczenia chrztu udzielanego przez Jana.

[21] Tłum. własne za: *The Old Testament Pseudoepigrapha*, vol. I: *Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. J.H. Charlesworth, New York 1983, s. 388. Na wyjątkowe wśród świadectw powiązanie w tym fragmencie motywów eschatologicznych, tematu nawrócenia i przebaczenia grzechów wskazuje: J. Delorme, *The Practice of Baptism in Judaism at the Beginning of the Christian Era*, w: *Baptism in the New Testament. A Symposium*, ed. A. George i in., Baltimore–Dublin 1964, s. 33-34.

[22] Redakcję Czwartej Księgi można datować na koniec I w. po Chr. Na takie datowanie pozwala wzmianka o zburzenia świątyni w Jerozolimie (IV,116) i o erupcji Wezuwiusza jako kary Bożej za jej zniszczenie (IV,130-135). W tej księdze brak śladów interpolacji chrześcijańskich, ale odróżnić ją należy od późniejszych chrześcijańskich tekstów przekazanych w tradycji jako Wyrocznie Sybilińskie. W Siódmej Księdze można znaleźć wyraźne odniesienie do chrztu Jezusa w Jordanie: „nie poznałeś twojego Boga, którego kiedyś Jordan obmył trzykrotnie (popr. w ujściu), a Duch poleciał jak gołębica, który był zarówno przed ziemią, jak i gwiaździstym niebem, stał się władczym Słowem [razem] z Ojcem i Duchem Świętym" (OrSib VII,65-69; tłum. własne za: *The Old Testament Pseudoepigrapha*, s. 411).

między podmiotem obmycia a odbiorcą tej czynności; wezwani do obmycia w rzece nie wyznają grzechów, lecz są przedmiotem oskarżenia ze strony wzywającego do nawrócenia; wezwanie jest skierowane tylko do pogan, a nie do Żydów[23].

4. Znaczenie chrztu Jana w Nowym Testamencie

Na tle przytoczonych powyżej przykładów kąpieli i obmyć chrzest Jana jest wyjątkiem. Duchowy wymiar czystości był pojmowany w sensie rytualnym, zdolności do sprawowania kultu, uczestnictwa w Bożym zgromadzeniu, a przez to uczestnictwo i sprawowanie czynności liturgicznych jako bliskości do Boga[24]. Natomiast z opisu działalności Jana wynika, że przez przyjęcie chrztu wodą ludzie nie uzyskiwali czystości w tym sensie. Tego rodzaju oczyszczenie miało przyjść dopiero w późniejszym czasie.

Ewangelie różnie określają miejsce udzielania chrztu przez Jana. W Ewangelii Mateusza i Marka jest nim pustynia w sensie regionu niezamieszkałego (Mt 3,1; Mk 1,4). Pojawienie się ludzi przed Janem wymaga więc wyjścia z miejsc zamieszkania (Mt 3,5; Mk 1,5), które może przypominać nowe wyjście, świadcząc o rozpoznanej przez nich potrzebie radykalnej przemiany w ich życiu, które polegać ma na wyzwoleniu z niewoli grzechów i wejścia do ziemi obiecanej. Wzmianka w czwartej Ewangelii o chrzcie udzielanym z drugiej strony Jordanu ma podobne znaczenie symboliczne (J 1,28).

Trzy wymienione czynności ludzi – wyjście z miejsc zamieszkania na pustynię, poddanie się obmyciu w Jordanie oraz wyznanie grzechów (Mk 1,5) – wskazują na potrzebę wewnętrznego oczyszczenia, lecz jeszcze nie przynoszą odpuszczenia grzechów, które może być tylko dziełem Bożym (Mk 2,7; 3,28; 11,25). Nie dają one automatycznie oczyszczenia ani nie ustanawiają samorzutnie właściwej relacji do Boga. Adresaci działalności Jana potrzebują wewnętrznego oczyszczenia. Gdy ta ich potrzeba ujawnia się w wyznaniu grzechów, wówczas Jan ogłasza im bliskie nadejście osoby przynoszącej właśnie takie oczyszczenie (Mk 1,7-8). Oczyszczenie to jest ukazane jako dzieło Boże: chrzczenie w Duchu Świętym. Zapowiedź ta jest wyraźnym echem prorockiej obietnicy pokropienia czystą wodą, oczyszczenia i daru ducha nowego (Ez 36,25-26). Tylko w tym sensie – zapowiedzi przyjścia skutecznego sprawcy oczyszczenia wszystkich grzechów, skierowanej do przyjmujących chrzest

[23] Por. A. Oepke, βάπτω, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. I, ed. G. Kittel, G. Friedrich, Grand Rapids 1964, s. 536.

[24] Por. H. Stegemann, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, s. 224-225.

od Jana i wyznających swoje grzechy – można mówić o eschatologicznym wymiarze tego chrztu.

Działalność Jana prowadzi do ujawnienia prawdy o negatywnej relacji ludzi do Boga oraz do objawienia im bliskiego nadejścia osoby zdolnej ją naprawić. Jak chrzest w Jordanie prowadzi do jej diagnozy, tak głoszenie przez Jana chrztu w Duchu Świętym objawia stosowną terapię. Diagnozą jest wyznanie grzechów, a terapią ich odpuszczenie. Jeśli sam chrzest w Jordanie przynosiłby odpuszczenie, to przyjście mocniejszego niż Jan i przyszłe chrzczenie w Duchu Świętym nie byłoby więcej potrzebne tym, którzy przy chrzcie wodą wyznali swoje grzechy. Wyznanie grzechów nie może mieć i nie ma takiego skutku. Wyznanie grzechów nie zmienia niczego w sensie obiektywnej potrzeby ludzi, ale samo w sobie ma ogromne znaczenie, ponieważ daje poznanie braków w relacji do Boga, z tego zaś poznania wyrasta przekonanie, że ta relacja wymaga naprawy. Na rolę rozpoznania tej potrzeby u adresatów działalności Jezusa narrator kładzie szczególny nacisk, zwłaszcza w pierwszych rozdziałach Ewangelii, kiedy przedstawia uczonych w Piśmie – głównych antagonistów działalności Jezusa, przynoszącego uwolnienie od grzechów i od duchów nieczystych (Mk 2,10.17; 3,28-30). Chrzest w Jordanie osiąga swój cel, ponieważ zmierza nie do odpuszczenia grzechów, ale do ich wyznania, które zwraca wyznających ku przyjściu osoby zdolnej (ἰσχυρότερός dosł. „mocnej") przynieść ich odpuszczenie.

Dzięki Janowi ludzie są zorientowani na przyjście Jezusa w podwójnym sensie: w chrzczeniu wodą rozpoznają konieczność naprawy ich relacji do Boga oraz dzięki głoszeniu przez niego chrztu nawrócenia na odpuszczenie grzechów otrzymują obietnicę przyjścia osoby przynoszącej tę naprawę. Chrzest udzielany przez Jana nie jest przeciwstawiony chrzczeniu w Duchu Świętym, ale pierwszy jest podporządkowany drugiemu. Chrzest wodą prowadzi do diagnozy o relacji ochrzczonych do Boga. Chrzest w Duchu Świętym jest odpowiadającą tej diagnozie terapią.

Baptisers in the Desert: Purification with Water at Qumran and in the New Testament

Abstract

On the basis of the prescriptions found in the Pentateuch, there arose several detailed norms concerning ritual purity in the Second Temple period. While the Jerusalem cult obliged only the officiating priests to take a ritual bath, in some Jewish circles this rule was imposed on all the members of the community and extended to everyday life. Qumran texts and ritual baths found there witness unequivocally to this process. Both Qumran texts and description of John's activity in the desert found in the New Testament contain exhortations to go out to the desert, to take ritual baths, discussions about repentance, remission of sins, and purification by the

spirit. However, those who were baptized by John did not acquire the status of ritual purity, nor were they able to officiate in the cultic assembly, or just to take part in it. According to the synoptic tradition, the baptism administered by John in the desert served to acquire the conviction of the need of a full purification, purification that was supposed to be administered by another baptizer who was yet to come.

Ks. Ryszard Kempiak
Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław

Paweł i essenizm qumrański

Postać Apostoła Pawła odgrywa istotną rolę w rozwoju pierwotnego chrześcijaństwa, stąd nie dziwi wielkie zainteresowanie jego osobą i jego dziełem[1]. Egzegeza historyczno-krytyczna dwóch ostatnich wieków dostarczyła wiele jego obrazów: niektórzy widzą w Pawle prawdziwego założyciela chrześcijaństwa, inicjatora teologii chrześcijańskiej, pioniera myśli chrześcijańskiej, gorliwego myśliciela apokaliptycznego, rabina faryzejskiego, który stał się chrześcijaninem, wykształconego hellenistę, synkretycznego gnostyka, nawróconego, lecz nie zawsze koherentnego, lub proroka pojednania. Z tych bogatych propozycji wyłania się portret Pawła pełnego kontrastu: dla jednych, doskonały Żyd (faryzeusz i rabin, uformowany w Jerozolimie), dla innych doskonały Grek (hellenista z Diaspory); na planie religijnym jest apologetą wiary, wzorem teologa, krytykiem religii i głosicielem wolności. W takiej sytuacji wielu pyta: Czy można dojść do odkrycia obrazu Pawła, który nie byłby wypaczony? Jak to zrobić, aby tak się stało?

1. Ważność metody

Dzisiaj nasze poznanie społeczeństwa, kultury i religii z czasów Pawła posunęło się dużo bardziej do przodu dzięki archeologii, odkryciom i studium starożytnych tekstów, krytycznej egzegezie tekstów biblijnych, zastosowaniu nauk humanistycznych, odtworzeniu historycznemu tego okresu i wreszcie dzięki relekturze judaizmu pierwszego wieku. Ważne jest bowiem umiejscowienie Pawła i jego pism w kontekście, który musi być zrozumiany za pomocą narzędzi historycznych i krytycznych, którymi dzisiaj dysponujemy[2]. Wszyscy uznają konieczność rozumienia Pawła w swoim kontekście,

[1] Zob. D.M. Neuhaus, *A la rencontre de Paul: connaître Paul aujourd'hui – un changement de paradigme?*, RSR 90 (2002), s. 353-376.

[2] Jednym z pierwszych, którzy spróbowali stworzyć biografię Pawła bez założeń teologicznych, był W. Wrede. Umiejscawia on Pawła w żydowskim świecie jego epoki. Nurty apokalip-

pozostaje jednak problem interpretacji źródeł z jego epoki. Dlatego umiejscowienie Pawła w starożytnym judaizmie wymaga podejścia interdyscyplinarnego. Bo judaizm nie jest tylko wiarą, ale historią, całością środowisk i praktyk identyfikujących. Dlatego dobrą metodą pozostaje umieszczenie Pawła w obrębie judaizmu, jako jego świadka, a nie stawianie ich naprzeciw.

Najważniejszym źródłem do rozumienia Pawła i jego listów jest Nowy Testament. Długo egzegeci poszukiwali punktów oparcia w innych dokumentach. Ogólnie trzeba uznać ubóstwo źródeł pisanych pierwszego wieku naszej ery. Podczas gdy Paweł reprezentuje centralną osobowość Dziejów Apostolskich i swoich własnych pism, nie znajdujemy żadnego jego śladu w pismach Józefa Flawiusza i Filona, w tekstach międzytestamentalnych lub tekstach z Qumran.

Nikt dzisiaj nie zaprzecza tezie, że aby zrozumieć Pawła, trzeba znać świat żydowski z jego epoki, który do niedawna albo nie był brany pod uwagę, albo był źle zrozumiany. W swoim *Paul and Palestinian Judaism* Sanders pokazał, jak te lektury są naznaczone troską teologiczną, zwłaszcza lektury luterańskie i egzystencjalne (Bartha i Bultmanna). W ten sam sposób, jak to sygnalizują Dunn i Becker, lektura niektórych współczesnych egzegetów jest głęboko naznaczona przez holokaust[3].

W XIX w. studia nad judaizmem w czasach Jezusa i Pawła, takie jak Schurera, Webera[4], naznaczyły egzegezę Pawłową[5]. J. Bonsirven, dla którego Paweł jest „rabinem, który stał się chrześcijańskim ewangelistą"[6], zastanawia się, czy „w swej egzegezie Paweł ukazuje się, i w jakim stopniu, prawdziwym uczniem Gamaliela, podporządkowanym i podległym metodom rabinistycznym"[7]. Inni, jak W.D. Davies, chcieli raczej pokazać to, co Paweł zawdzięcza środowisku żydowskiemu.

Według Sandersa największym zarzutem Pawła wobec judaizmu byłoby to, że nie jest chrześcijaństwem[8]. Moim zdaniem lepiej jest powiedzieć, że

---

tyczne i literatura międzytestamentalna służą mu za matrycę do zrozumienia Pawła. W centrum myśli Pawła umieszcza chrystologię, a dokładniej, wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie Mesjasza. Por. A. Schweitzer, *Paul and His Interpreters. A Critical History*, London 1956, s. 165-172.

[3] Zob. J.D.G. Dunn, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London–Philadephia 1991, s. 11; J. Becker, *Paul. L'Apôtre des nations* (Théologies bibliques), Paris–Montréal 1995, s. 10.

[4] Odnośnie do tych studiów zob.: E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977, s. 33-59.

[5] W tej samej epoce F. Delitzsch przetłumaczył List do Rzymian na jęz. hebrajski, aby lepiej można było go czytać w kontekście tekstów talmudycznych. Zob. A. Schweitzer, *Paul and His Interpreters*, s. 48.

[6] J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (Bibliothèque de Théologie Historique), Paris 1939, s. 348.

[7] Tamże, s. 263.

[8] E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 552.

Paweł nie interesuje się ani judaizmem, ani hellenizmem, ani nawet „chrześcijaństwem", lecz tylko Ewangelią. Dla Beckera nie jest ważne, czy Paweł zrozumiał, czy nie zrozumiał judaizmu swojej epoki[9], lecz najważniejsze jest to, że chciał głosić Ewangelię Jezusa zarówno poganom, jak i Żydom. Apostoł zaznacza w ten sposób realną kontynuację między Starym i Nowym Testamentem.

2. Qumran

Portret judaizmu epoki Pawła z całą pewnością został ubogacony odkryciami w Qumran. Od czasu odkryć rękopisów w Qumran czołowe postacie Nowego Testamentu zostały „przepuszczone przez sito" ewentualnych związków ze wspólnotą znad Morza Martwego[10]. Ta procedura nie ominęła również św. Pawła[11]. Teksty z Qumran rodziły nowe pytania: Jak dalece Paweł identyfikował się z owym pierwotnie esseńskim światopoglądem? W jakim stopniu włączył ów materiał esseński, wcześniej „schrystianizowany", do swojego systemu teologicznego? Jakie wnioski wysnuwał z tych nauk, konstruując swoją „ewangelię"? Nie możemy tu naturalnie rozwinąć tej nowej problematyki, ale możemy już teraz powiedzieć, że – dzięki qumrańskiemu odkryciu – niektóre kwestie, dotąd sporne wśród teologów, stały się jaśniejsze. Dotyczy to także niektórych istotnych aspektów antropologii paulinistycznej, w szczególności roli i funkcji idei predestynacji w Pawłowym światopoglądzie. W jakiej mierze uznawał on esseńską koncepcję antropologiczną za wiążącą?

---

[9] J. Becker, *Paul*, 10n.

[10] Zostało to odnotowane także w wielu publikacjach w jęz. polskim. Tutaj przytoczymy niektóre z nich: E. Bulanda, *Czy istniało chrześcijaństwo przed Chrystusem*, AK 61 (1960), s. 357-378; J. Chmiel, *Chrześcijaństwo a Qumran*, CT 65/1 (1995), s. 69-78; E. Dąbrowski, *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym a Nowy Testament,* Poznań 1960; F. Gryglewicz, *Opis końca świata u św. Piotra i w Qumran*, RBL 12/3 (1959), s. 278-282; F. Gryglewicz, *Teksty z Qumran a chrześcijaństwo*, ZNKUL 3/3 (1960), s. 77-84; S. Grzybek, *Manuskrypty z Qumran a chrześcijaństwo*, RBL 13/2 (1960), s. 81-103; F. Jóźwiak, *Obmycia w Qumran a chrzest Jana Chrzciciela*, AK 68/3 (1965), s. 137-151; J. Łach, *Ucza Zrzeszenia z Qumran a Ostatnia Wieczerza*, RBL 11/6 (1958), s. 489-497; S. Łach, *Mistrz Sprawiedliwości z Qumran a Chrystus z Nazaretu*, ZNKUL 2/1 (1959), s. 83-91; S. Mędala, *Znaczenie rękopisów znad Morza Martwego dla studium Nowego Testamentu*, Fil 391 (1989), s. 225-252; H. Muszyński, *Chrystus – fundament i kamień węgielny Kościoła w świetle tekstów qumrańskich,* Warszawa 1982; R. Rubinkiewicz, *Ukrzyżowanie Jezusa w świetle 4QpNa I 1-12 i Zwoju Świątyni 64, 6-13*, RTK 32/1 (1985), s. 63-73.

[11] Potwierdzeniem tego w jęz. polskim jest bogata literatura podana pod hasłem „Qumranistyka" w: P. Ostański, *Bibliografia biblistyki polskiej za lata 1945-1999,* Poznań 2002.

Akcentowanie, w sposób przesadny, wpływu essenizmu na idee Jezusa i na genezę chrześcijaństwa – chociaż zrozumiałe z punktu widzenia historii idei – zniekształcało rzeczywistą sytuację dziejową. Można było odnieść wrażenie, że niektórzy badacze pragnęli dystansować się od judaizmu (!). Chętnie ogłosiliby z ulgą, że chrześcijaństwo pochodzi nie z judaizmu, lecz z essenizmu.

Na samym początku uważano za wiarygodną tezę – która bynajmniej nie opierała się na świadectwach – że to Paweł jest drugim założycielem chrześcijaństwa. Porównanie tekstów Nowego Testamentu z nowymi tekstami qumrańskimi ujawniło, że poglądy Pawła zgodne były w różnych ważnych punktach z ujęciami w pismach esseńskich. Paweł rozwinął zatem swoją doktrynę wiary na istniejącym już podłożu ideowym. Ten pogląd na genezę protochrześcijaństwa musiał się zmienić. Paweł został zdetronizowany.

Poznanie rękopisów znad Morza Martwego, a w szczególności Reguły Zrzeszenia i Hymnów Dziękczynnych, stało się punktem zwrotnym w pojmowaniu teologii Pawła. I jak każde wielkie odkrycie, to również otworzyło całkiem nowe perspektywy, rodząc równocześnie nieznaną dotąd problematykę. Listy Pawła – nie tylko zostały napisane po grecku: one powstały w hellenistycznych wspólnotach chrześcijańskich. Jak zatem doszło do tego, że właśnie w tych pismach odnajdujemy – w mniejszym lub w większym stopniu – światopogląd esseński? W owym czasie przecież poza Palestyną nic raczej nie wiedziano o esseńczykach. Bardzo znaczącym pod tym względem wyjątkiem jest Dokument Damasceński (CD), reguła dla esseńczyków spoza Qumran. Rozważając tę regułę, należy wziąć pod uwagę, że Paweł udał się do Damaszku po tym, jak objawił mu się Jezus Chrystus. Spotkał tam Ananiasza (Dz 9,16-19), swego późniejszego chrzciciela, być może byłego esseńczyka, który stał się chrześcijaninem.

Ze wszystkich autorów, których pisma włączono do Nowego Testamentu, Paweł jest z teologicznego punktu widzenia najbardziej esseński. Taką tezę głosił m.in. David Flusser, który był szeroko znanym, współczesnym żydowskim specjalistą od problematyki Jezusa, pracującym w katedrze historii nowotestamentowej Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie. Jego badania zmierzały do wyjaśnienia przesłanek nauk Jezusa i apostołów, a zwłaszcza Pawła, z czasów Drugiej Świątyni. Duży rozgłos zyskały badania Flussera nad tekstami zwojów znad Morza Martwego; jednocześnie zajmował się sektą esseńską z Qumran, gdzie powstały wspomniane teksty. Szczególnie zainteresowały go odniesienia pism esseńskich do zapisów nowotestamentowych. Już w 1958 r. ogłosił rozprawę *The World of the Dead Sea Scrolls*[12].

Flusser twierdzi, że dzięki odkryciu zwojów znad Morza Martwego uzyskaliśmy dowody poważnych wpływów esseńskich na kerygmat hellenistycz-

[12] Opinie Flussera są na podstawie jego książki wydanej w jęz. polskim: Flusser, *Chrześcijaństwo religią żydowską. Esseńczycy a chrześcijaństwo,* Warszawa 2003.

nych wspólnot chrześcijańskich. W przypadku zaś Pawła można uznać za całkiem pewne, że przejął myśl esseńską pośrednio, z przekazu ustnego swoich chrześcijańskich poprzedników. Zakłada on, że kiedy Apostoł pisał w duchu esseńskim, nie wiedział nawet, że głosi idee teologiczne jakiejś niechrześcijańskiej sekty żydowskiej. W Listach Pawła odkrywamy nie tylko wpływy esseńskiej teologii, lecz także – pośrednio, w samym języku – wpływy literackie essenizmu. Wolno wprost mówić o wpływie określonej odmiany judaizmu na chrześcijaństwo, a więc i na Pawła.

Esseńskie artykuły wiary i reguły wbudowane do kerygmatu wspólnoty hellenistycznej można było odkryć dopiero po odnalezieniu zwojów qumrańskich. Stanowią części esseńskiego systemu religijnego, tworzącego całkiem odmienną strukturę judaistycznego wierzenia. Esseńczycy – jak wiemy – byli sektą żydowską wyodrębnioną ze środowiska żydowskiego zarówno organizacyjnie, jak i ideowo. Uważali, że to oni są prawdziwym Izraelem, wybrańcami Boga, i nazywali siebie „synami światłości". Wierzyli, że ich wybranie jest aktem łaski Bożej. To sam Bóg dokonał wyboru jeszcze w dniach stworzenia świata. Stąd teza Flussera: gdziekolwiek wśród chrześcijan wierzono w predestynację, był to rezultat wpływu essenizmu na listy nowotestamentowe, a w szczególności na Listy św. Pawła.

Tylko jeden raz występuje w Nowym Testamencie tak typowe dla esseńczyków określenie diabła mianem Beliar. Paweł pisze do wspólnoty w Koryncie (2 Kor 6,14-16): „Nie wprzęgajcie się z niewierzącymi w jedno jarzmo. Cóż bowiem ma wspólnego sprawiedliwość z niesprawiedliwością? Albo cóż ma wspólnego światło z ciemnością? Albo jakaż jest wspólnota Chrystusa z Beliarem lub wierzącego z niewiernym? Co wreszcie łączy świątynię Boga z bożkami? Bo my jesteśmy świątynią Boga żywego".

Fragment ten – twierdzi Flusser – na pewno przejęty przez Pawła, tak bardzo tchnie duchem esseńskim.

Według Flussera tak znany zapis w Liście Pawła do Rzymian (13,1), określający jego stosunek do zwierzchności („Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma władzy, która by nie pochodziła od Boga"), jest w istocie zapożyczeniem z końcowej części esseńskiej homilii.

Przykładów bezpośredniej zależności Pawła od esseńczyków podaje Flusser bardzo wiele. Pozwolę sobie przywołać jeszcze jeden. W Rz 9,6 Paweł wysnuwa wniosek odnoszący się do ówczesnego Izraela: „Nie wszyscy bowiem, którzy pochodzą od Izraela, są Izraelem". Flusser twierdzi, że esseńczycy, „synowie światłości", społeczność przez Boga wybrana, uznająca siebie tylko za jedynie prawdziwy Izrael, chętnie podpisaliby się pod słowami Pawła. Ci świątobliwi również nie uznawali reszty Izraela za prawdziwy Izrael.

Paweł przejął – według Flussera – wiele z esseńskiego bogactwa myślowego. Dotyczy to niekiedy i takich myśli, które trudno jest odnaleźć w pismach innych autorów nowotestamentowych nurtu hellenistycznego. Paweł

uwypuklił silniej niż inni ideę wybrania człowieka przez łaskę Bożą, widząc w tym autonomicznym akcie wyróżnienia przez Boga część doktryny chrystologicznej. Przeciwieństwo między nieodkupionym ciałem a duchem, tak charakterystyczne dla Hymnów Dziękczynnych esseńczyków, pojawia się w Nowym Testamencie jedynie w zbiorze Listów Pawła.

Apostoł z pożytkiem dla swojej doktryny miałby wykorzystać ów esseński motyw do przeprowadzenia krytyki Prawa i stanowiska żydowskiego. Podobnie było z poglądem, że człowiek sam przez się, bez daru łaski Bożej, nie może zostać usprawiedliwiony. Apostoł nie tylko przejął esseńską naukę o odkupieniu grzesznego człowieka, lecz także miał pogłębić ją w duchu swojej ewangelii. To przez Chrystusa łaska Boża uwalnia człowieka od grzechu ciała i – w rezultacie – usprawiedliwia. Motyw grzechu pierworodnego (grzechu Adama) występuje w Listach Pawła tylko dwa razy (Rz 5,12-21; 1 Kor 15,21-22); myśl ta pochodzi nie z essenizmu, lecz z rabinizmu. Paweł posłużył się nią, by spotęgować dramatyzm swej doktryny chrystologicznej. Wybranie człowieka przez Boga w celu obdarowania łaską nie ma jednak nic wspólnego z grzechem pierworodnym. Jako dowody istnienia podłoża esseńskiego w Pawłowej teologii usprawiedliwiania służą Flusserowi fragmenty z Hymnów Dziękczynnych (np. 1QH 4,29-33)[13].

W pismach qumrańskich możemy mówić o swoistym dualizmie apokaliptycznym[14]. Apokalipsy często dzielą świat pomiędzy wybranych przez Boga i potępionych, pomiędzy moce światłości i ciemności. Ten dualizm pojawia się także u Pawła: 1 Tes 5,4-6 oraz w Rz 13,12. Schemat dualistyczny stosuje się także do nieciągłości pomiędzy tym światem a światem, który ma nadejść. Paweł podobnie przywołuje świat, który przemija (zob. 1 Kor 7,31; 10,11), zdominowany przez zło (Ga 1,4) i jego książąt (1 Kor 2,6.8; 2 Kor 4,3). Potwierdza aktualność nowego stworzenia w Chrystusie (2 Kor 5,17; Ga 6,15), ponieważ era nadejścia rozpoczyna się przez zjednoczenie wierzącego z Chrystusem.

Qumrańska Instrukcja o dwóch duchach obiecuje „koronę chwały i ubiór splendoru w świetle wiecznym" (1QS IV,7n.), a według Przypowieści Henocha (1Hen 62,15n.) wybrani będą „ubrani w ubiór chwały", „ubiór życia[15]". Te obrazy wyjaśniają deklarację Pawła: „Dlatego właśnie udręczeni wzdychamy, pozostając w tym przybytku, bo nie chcielibyśmy go utracić, lecz przywdziać na niego nowe odzienie, aby to, co śmiertelne, wchłonięte zostało

[13] Warto zaznaczyć, że problem usprawiedliwienia w pismach qumrańskich został podjęty w: E. Zurli, *La giustificazione „solo per grazia" negli scritti di Qumran: Analisi dell'inno finale della Regola della comunità e degli Inni*, Napoli 2003.

[14] Zob. C. Tassin, *Paul dans le monde juif du Ier siecle*, w: *Paul de Tarse. Congrès de l'ACFEB,* red. J. Schlosser, (LD 165), Strasbourg 1995, Paris 1996.

[15] W 2Hen 22,5-7 Patriarcha staje się jak „jeden z Chwalebnych". W ApAbr. 13,12 ubiór chwały jest zarezerwowany na Sąd Ostateczny.

przez życie" (2 Kor 5,4). A dlatego, że Apostoł przyjmuje bliskość Paruzji, ten symbolizm przeważa czasem nad ideą zmartwychwstania: „Oto ogłaszam wam tajemnicę: nie wszyscy pomrzemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni. [...] Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przyodziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodziało się w nieśmiertelność" (1 Kor 15,51.53).

H.W. Kuhn stawia jednak pytanie: jak Paweł mógł odkryć tradycje qumrańskie? Myśli tu o latach po powołaniu Apostoła lub o czasach poprzedzających jego życie faryzejskie. Ze swej strony P. Grelot odkrywa w 4Q 394-398 poprzednika Pawłowego wyrażenia *erga nomou.* Tak interpretuje następstwo: „Możemy przypuszczać w sposób uprawniony, że wyrażenie to nie było wyrażeniem qumrańskim... [Nacisk] na »dzieła prawa« jest praktycznie wspólny wszystkim prądom judaizmu w czasach początków chrześcijaństwa. Ich kontrowersje dotyczą definicji reguł, które określają *halachę*".

Jeśli chodzi o stosunki między Pawłem a źródłami żydowskimi, nie wykraczamy poza ideę wspólnej tablicy tradycji. Lecz należy także wziąć pod uwagę czynniki socjoreligijne, które mogły – niezależnie – doprowadzić Pawła i Qumran do wyrażenia się w ten sam sposób. To przypadek, w którym Apostoł używa metafor ojcowskich, aby scharakteryzować swoją posługę[16]. Zasadniczo starożytność asymiluje „działania pedagogiczne dotyczące obowiązków i trosk ojcowskich" – stwierdza P. Gutierrez, który opisuje wersety Hodayot, przypisując Mistrzowi Sprawiedliwości rolę ojcowską wobec swojej wspólnoty. Tak więc 1QH VII, 20b-22a:

„Ustanowiłeś mnie ojcem dla synów łaski
i jako piastuna [*'wmn*] dla ludu zapowiedzi.
A oni otwarli usta jak małe dziecko [*ywnq*]
i jak dziecko, które delektuje się [*sh śh* ʿ] na łonie [*hyq*] swoich piastunów".

Metafory odsyłają do skargi Mojżesza w Lb 11,12: „Czy to ja począłem ten lud w łonie albo ja go zrodziłem, żeś mi powiedział: Noś go na łonie swoim, jak nosi piastunka dziecię, i zanieś go do ziemi, którą poprzysiągłem dać ich przodkom?" Bóg dał poznać Mistrzowi Sprawiedliwości „swe cudowne tajemnice". Ojcowska troska *More* o swoją wspólnotę polega na przekazaniu tych tajemnic; przez to wypełnia dla niej część roli Mojżesza wobec Izraela.

Tekst Lb 11,12 zachowywał z pewnością podwójną rolę ojcowską i macierzyńską Mojżesza. Lecz w tym fragmencie Hymnów dziecko, które się delektuje na łonie, przywołuje macierzyńskie pocieszenie Boga w Iz 66,10-13. Z tego powodu te same wyrażenia odnoszą się do Boga w 1QH IX, 35n.:

„Ponieważ ty jesteś ojcem dla wszystkich synów prawdy
i rozradujesz się z ich powodu,

[16] Zob: 1 Tes 2,7-11; 1 Kor 4,14-21; 2 Kor 6,13; 11,2; 12,14n.; Ga 4,19n.

jak ten, kto troszczy się o niemowlę i jak piastunka na swoim łonie
ty troszczysz się o wszystkie
twoje stworzenia".

Jeśli Mistrz ukonkretnia wobec swoich uczniów pedagogiczną misję Mojżesza, wciela także macierzyńską troskę Boga. Ten motyw znalazł potwierdzenie w 1QH III,6-18 („Bałem się jak kobieta, która rodzi pierworodne dziecko"). Starożytne środowiska mądrościowe używają metafor ojcowskich. Także w Qumran Mistrz musi wpisać mądrość, której naucza, w ciąg władzy Mojżesza i troski Boga o swoich wybranych.

A Paweł? W Lb 11,12 oddaje termin „piastun" przez rodz. żeński *trophos* – piastunka, matka. Apostoł stosuje to słowo w 1 Tes 2,7. Poprzez ten *hapax* Nowego Testamentu podkreśla poświęcenie, które wypływa z Ewangelii i znajduje wyjaśnienie w odmowie utrzymywania przez wspólnotę. Ponadto komentatorzy chętnie widzą w 1 Tes 2 echo macierzyńskiej troski Boga wg Iz 66,10-13.

Lecz większość targumów do Lb 11,12 nadaje Mojżeszowi tytuł „pedagoga". Jeśli Paweł znał tę tradycję, odwrócił honorowy tytuł, stosując go do prawa w sensie negatywnym (zob. Ga 3,23). I jeśli się przeciwstawił tym, którzy uważali się za spadkobierców Mojżesza, lepiej rozumiemy jego krzyk: „Choćbyście mieli bowiem dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, nie macie wielu ojców; ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie" (1 Kor 4,15).

Jego ojcowskie metafory kulminują się w apostrofie skierowanej do Galatów: „Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje" (Ga 4,19). Ten liryzm godny Hodajot ma jednak środek ciężkości gdzie indziej. Wtedy gdy Mistrz Sprawiedliwości przekazuje objawioną wiedzę, Apostoł proponuje potwierdzenie, że jest od Chrystusa. Mistrz poszukiwał zakorzenienia w tradycjach biblijnych; Paweł pokazuje, że chrześcijaństwo zaburza przebieg myśli Pisma. I gdy tu przywołuje jego funkcję macierzyńską, to po to, aby przywołać alegorię Hagar i Sary oraz temat zrodzenia do wolności Ewangelii. Przez to odzyskuje swoje miejsce w nadejściu obietnicy wcześniejszej od Mojżesza.

Paweł i Mistrz Sprawiedliwości łączą się w aluzjach biblijnych służących do budowania ich autorytetów. Chodzi o analogię sytuacji odwołującą się do wspólnego tła: Mistrz Sprawiedliwości musi uprawomocnić kierunek, w którym zmierza sekta; Paweł musi ukazać, jak to tło musi zostać na nowo odczytane w odnowieniu świata w Chrystusie.

Lecz wobec jakiego Mojżesza się sytuuje? Wobec tego, u którego dostrzegamy Mądrość Bożą[17]? Takiego Mojżesza odnajdujemy w korynckich

[17] „[Pan] mnie umyślił i wynalazł, mnie, który od początku świata zostałem przygotowany aby być pośrednikiem Jego przymierza" (TesMoj., I, 14). Związek między Mojżeszem a Mądrością jest jaśniejszy w trudnej do datacji paraboli z TgPs.-Jon. Pwt 32,50.

kontrowersjach Pawła. Jednak od kryzysu galackiego chodzi o tego, którego Józef nazywa „Prawodawcą", według koncepcji raczej faryzejskich.

J. Murphy-O'Connor w swoim znanym opracowaniu (*Truth: Paul and Qumran* – pierwsza publikacja w 1965 r.) wybrał pojęcie „prawdy" jako przedmiot studium porównawczego[18]. Uczynił to z dwóch względów. Po pierwsze, wewnętrzny nacisk na ten temat w samych listach Pawłowych – rzeczownik *alêtheia* występuje czterdzieści cztery razy, przeważnie w kontekstach bardzo doniosłych teologicznie – a zdaje się, że fakt ten nie spotkał się dotąd z zainteresowaniem, na jakie zasługuje. Po drugie, została dokonana klasyfikacja obejmująca 120 różnych przypadków występowania tego tematu w literaturze qumrańskiej, która sugeruje, że niektóre aspekty pojęcia „prawda", powszechne wśród esseńczyków, mogą wyjaśniać pewną liczbę wyrażeń Pawłowych.

Autor zaznacza, że trudności właściwych każdej próbie określenia wpływu jednej myśli na drugą nie zmniejsza bynajmniej fakt, że koncepcja prawdy wspólna esseńczykom i Pawłowi różni się radykalnie od tej, do której przywykliśmy. Z naszego punktu widzenia „prawda" przywołuje odpowiedniość lub zgodność. Jakaś rzecz jest prawdziwa, jeżeli istnieje i działa w doskonałej zgodności z wymaganiami własnej natury. Stwierdzenie jest prawdziwe, jeśli odpowiada faktom. W ten sposób okazujemy się spadkobiercami tradycji zapoczątkowanej w Grecji.

W koncepcji prawdy wyłaniającej się z literatury qumrańskiej znajdujemy te same trzy elementy, wspólne dla pism greckich i Starego Testamentu: odnosi się ona do Boga, do Objawienia i do człowieka.

Jak można się tego spodziewać, prawda Boża odgrywa główną rolę w nauczaniu tych, których droga życia opiera się na całkowitym zaufaniu wierności Boga i Jego obietnicom. Pomimo że formuła „prawda Boża" występuje tylko trzy razy (1QS 3,6; 11,4; 1QM 4,6; 1QH 15,25), temat ten przenika pisma esseńczyków, zwłaszcza Hymny. Często „prawda" występuje jako określenie doktryny objawionej (obejmującej zarówno Prawo, jak i jego interpretację). Główny akcent w literaturze qumrańskiej kładzie się na „prawdę" jako cechę postępowania moralnego. Każdy aspekt działania esseńczyków jest badany pod kątem „prawdy".

Kandydaci do życia we wspólnocie są nazywani „ochotnikami do Twojej (Bożej) prawdy" (1QS 1,11; 5,10). Następnie – wstąpienie jest nawróceniem się do prawdy (1QS 6,15), ponieważ wiążą się oni przysięgą do zachowywania przykazań prawdy (1QS 1,15). Ta radykalna zmiana w ich życiu, kontrastująca ostro z ich poprzednikami (1QS 1,26), była możliwa tylko dlatego, że Bóg wybrał ich „w prawdzie". To dzięki Jego łaskawej opatrzności są oni w „grupie prawdy", czyli w sferze działania ducha prawdy (1QS 3,24). To jest sprawa zasadnicza, ponieważ na ile człowiek znajduje się pod wpływem tego ducha, na tyle miłuje prawdę (1QS 4,17,24). Jego umysł zostaje oczyszczony

[18] Por. J. Murphy-O'Connor, *Truth: Paul and Qumran*, RB 72 (1965), s. 29-76.

w kontakcie z prawdą (1QS 1,12), członek sekty wzrasta w poznaniu prawdy (1QS 9,17) przez nauczanie wspaniałych tajemnic prawdy (1QS 9,18). I tak jak teraz prawda oczyszcza go z grzechu (1QS 3,7), tak na końcu czasu będzie ona wylana na cały świat i wszelkie odrażające kłamstwo dojdzie do swojego kresu (1QS 4,20-21). Lecz do momentu ostatecznego zwycięstwa esseńczyk musi czuwać, aby jego ręce nie osłabły w służbie prawdzie (1QpHab 7,10). W konsekwencji, w katalogu cnót, które winny zdobić idealnego członka sekty, „praktyka prawdy" zawsze zajmuje miejsce honorowe (1QS 1,5; 5,4, 25; 8,2). Bóg jest świadom wysiłku, jakiego to wymaga, i On sam kieruje kroki człowieka w prawdzie (1QH 7,14), uzdalniając go do kroczenia „drogami sprawiedliwości prawdy" (1QS 4,2). Iść za swoją własną wolą oznacza zdradę prawdy (1QS 7,18), człowiek zaś, który jest poddany Bożemu prowadzeniu, służy Bogu w prawdzie i sercem niepodzielnym (1QH 16,7). Jego sytuacja jest bardzo różna od tych, którzy szukają Boga sercem rozdwojonym, ponieważ nie są oni utwierdzeni w Jego prawdzie (1QH 4,14). Ci są „synami kłamstwa" (1QS 3,20 etc.), którymi on, jako „syn prawdy" (1QS 4,5 etc.), jest zobowiązany gardzić (1QS 1,10 etc.). Tylko inny „syn prawdy" może być przedmiotem jego serdecznych uczuć (1QS 4,5; 5,4,25). Jego zachowanie wobec wszystkich jest uzależnione od „miary prawdy" (1QS 8,4), szczególnie w mowie (1QS 10,23). Może on zatem twierdzić, że wszystkie jego działania są dokonane w Bożej prawdzie (1QH 6,9). Wspólnota, której członkowie wiernie ukazują objawioną prawdę, tak że są nazywani „świadkami prawdy" (1QS 8,6), kładzie w ten sposób fundament prawdy (1QS 5,5) i w rzeczywistości stanowi wspólnotę (1QS 2,26) lub dom (1QS 5,6; 8,9) prawdy. Podsumowując, możemy zacytować uderzające wyrażenie z Hymnów: „Jesteś prawy i wszyscy Twoi wybrani są prawdą" (1QH 14,15).

Jak pokazuje to krótkie streszczenie, esseńska koncepcja prawdy jest jednorodna z koncepcją Starego Testamentu i nie wykazuje wpływów greckich. Do jej wyrażenia zostało wprowadzonych wiele nowych i żywszych zdań, a także temat ten zajmuje o wiele bardziej centralne miejsce w nauczaniu sekty, niż miało to miejsce w Starym Testamencie. Wyraźna ewolucja nastąpiła w idei „prawdy" jako objawienia oraz uderza nas nacisk na „prawdę" jako na pewną cechę, a raczej wyróżniającą cechę, wspólnoty i jej członków. Obie te zmiany dają się wyjaśnić najprawdopodobniej przez historyczne okoliczności, które dały początek wspólnocie[19]. Każda wzmianka o „prawdzie" ma swoisty wydźwięk polemiczny[20].

A priori powinniśmy oczekiwać znalezienia wyraźnych podobieństw tak w myśli, jak i terminologii pomiędzy Pawłową i esseńską koncepcją „prawdy",

[19] *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, New York 1958, s. 116--117.

[20] Por. O. Bete, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen 1960, s. 59.

ponieważ – jakikolwiek wpływ mogła na Apostoła wywrzeć myśl hellenistyczna – na pewno jego korzenie sięgały głęboko w Stary Testament, glebę, na której zakwitł „wieczny krzew" (1QS 8,5) w Qumran. Punkty styczne są więc na tyle istotne, na ile dotyczą Pawła i Qumran. Owo studium nie usiłuje być wyczerpującą analizą ani Pawłowej, ani esseńskiej koncepcji „prawdy", lecz jest próbą ukazania tła dla pewnych aspektów użycia *aletheia* w Listach przez odniesienie do literatury qumrańskiej. Usiłuje ono odpowiedzieć na pytania: Jakie jest pochodzenie Pawłowego opisu Prawa jako formy wiedzy i prawdy? Pod jakim wpływem rozwijała się koncepcja Ewangelii jako „prawdy"? Dlaczego życie chrześcijańskie jako „prawdę" określa tylko jeden z Listów? Czy istnieją paralele dla wyrażeń „znajomość prawdy" i „podpora prawdy"?

Podsumowując wyniki swego badania, M. O'Connor okazuje się bardzo ostrożny w wyciąganiu daleko idących wniosków. Podkreśla, że idea Prawa jako formy wiedzy i prawdy znajduje się tylko w Liście do Rzymian. Koncepcja życia chrześcijańskiego jako prawdy, z małym wyjątkiem 1 Kor, występuje tylko w Liście do Efezjan. Wyrażenia „znajomość prawdy" i „podpora prawdy" nie występują poza Listami Pasterskimi. Temat prawdy-objawienia przewija się przez wszystkie grupy Listów: po jednym razie w Ga i 2 Kor, po jednym razie w Kol i Ef (w formie: „słowo prawdy"), lecz często występuje w Listach Pasterskich. Innymi słowy, najbardziej charakterystyczne aspekty Pawłowej koncepcji prawdy są niemal wyłącznie skojarzone z określonymi blokami Listów, nie zaś rozrzucone po całym zbiorze. Powoduje to dylemat odnośnie do przestudiowanych fragmentów: Czy Paweł akcentuje ten czy ów aspekt swojej idei prawdy w różnych momentach pod wpływem myśli z Qumran? Czy raczej ci, którzy pisali listy (pod jego egidą, lecz z różnym stopniem dowolności), ulegali wpływowi różnych zastosowań koncepcji esseńczyków? Ta druga hipoteza jest zdecydowanie preferowana w przypadku Listu do Efezjan i można się zastanawiać, czy nie jest też najlepsza w wyjaśnianiu przypadków występowania „prawdy" w Listach Pasterskich.

Wnioski

Paweł był wcześniej faryzeuszem i zdobył rabiniczne wykształcenie w Jerozolimie. Wiemy, że Paweł czytał Biblię nie tylko po grecku, lecz także w oryginale hebrajskim. Umiał nawet wygłaszać mowy po hebrajsku. Można więc uznać, że znajdował się także pod bezpośrednim wpływem rabinicznego judaizmu. Jest też wielce prawdopodobne, że młody adept faryzeizmu zetknął się z ruchem w czasie swej jerozolimskiej formacji, wszak mieli oni w stolicy swą kolonię, której wspomnieniem była jedna z bram, zwana Bramą Esseńczyków. Esseńczycy byli ruchem elitarno-ezoterycznym o silnym zabarwieniu

apokaliptycznym, z radykalnym wyakcentowaniem elementu czystości. Ich poglądy, obok doktryny faryzeuszy i saduceuszy, zgłębiał sam Józef Flawiusz, będąc adeptem chrzciciela Banny.

Wspólne chasydzkie korzenie faryzeuszy i esseńczyków sprawiały pewną ideową bliskość, która musiała powodować wzajemne zainteresowanie, nawet jeśli miałoby owocować wyłącznie krytyką. Właśnie ten fakt skłonił badaczy do pogłębionych badań nad esseńskimi śladami w epistolografii Apostoła Narodów. Takie badania miały pomóc w ukazaniu relacji istniejących między Pawłem a dwoma wielkimi prądami żydowskimi: essenizmem z Qumran i faryzeizmem. Fakt, że w Corpus Paulinum znajdujemy ślady wpływu esseńczyków, jest dzisiaj ogólnie akceptowany, ponieważ istnieją punkty styczne, których nie da się wyjaśnić jedynie przez wspólne tło starotestamentowe. Dokładny jednak zasięg i forma tego wpływu są ciągle jeszcze dalekie od ostatecznej oceny i istnieje zapotrzebowanie na szczegółowe studia porównawcze[21], zanim padną ostateczne odpowiedzi.

Wielu badaczy nurtowało pytanie: w jaki sposób wyrażenia, stwierdzenia właściwe dla Qumran mogły wychodzić spod pióra Pawła. Gama rozwiązań proponowana w bardzo obszernej literaturze przedmiotu jest niezwykle bogata – od skrajnych zależności do absolutnej obcości. Są autorzy, którzy zachowują pewien zdystansowany ogląd problemu i nakazują posłużyć się raczej terminami: „element", „ślad", „analogia", które niosą ze sobą bardziej posmak pytania niż gotowej odpowiedzi, skonkretyzowane zaś określenie Qumran zastąpić raczej nazwą całego prądu, jakim był essenizm. Mówią oni, że istnieje relacja potrójna: Qumran i Paweł, podstawa trójkąta, odwołują się do tej samej tradycji żydowskich, wierzchołka trójkąta.

Wiele rysów wspólnych jest wynikiem odwoływania się do tego samego dziedzictwa: prawa, proroków i apokaliptyki. Wiele elementów wspólnych Pawłowi i esseńczykom jest skutkiem wspólnego dziedzictwa judaizmu. Jednak pogłębiona analiza pokazuje istotową różnicę: Pawłową świadomość obecności Ducha jako eschatologicznego Daru – skutku przyjścia Mesjasza i dokonanego przezeń zbawienia. Apokaliptyka była wizją świata, z zainte-

[21] Por. *The Scrolls and the New Testament*, red. K. Stendahl, New York 1957, s. 157--182.

resowaniami kosmicznymi i antropologicznymi (czasem botanicznymi). Ona posłużyła Pawłowi jako rusztowanie chrystologii.

Przekonujemy się, że kontakt Pawła z doktryną esseńską pozostaje na wstępnym poziomie terminologicznym. Tak bardzo charakterystyczne dla Pawła wyrażenia i koncepcje znajdują swe odpowiedniki w tekstach z Qumran i w szerszej literaturze esseńskiej: *sprawiedliwość Boża, dzieci światłości, ciało* [*człowiek*] *grzechu,* połączenie idei usprawiedliwienia i oczyszczenia, koncepcja nowego stworzenia. Inne terminologiczne paralele to: *skarb w glinianych naczyniach, dziedzictwo świętych, znajomość tajemnicy, anioł Szatana,* przeciwieństwo *światła i ciemności.* Z esseńczykami podziela Paweł przekonanie o powszechnej grzeszności człowieka, wobec której jedynym usprawiedliwiającym może być sam Bóg, a jedyną postawą człowieka może być wiara. Z tym że Paweł istotowo inaczej rozumie ideę wiary. Jest ona dla niego wiarą w Jezusa Chrystusa. Dla Nauczyciela Sprawiedliwości jest wiarą w tego (czy raczej w to), który naucza, jak aktualizować Prawo. Nie można też zapomnieć, że obok mesjanizmu zrealizowanego przez Pawła esseńczycy nie tylko oczekiwali nadal jego przyjścia, ale oczekiwali też dwu mesjaszy: politycznego i kapłańskiego.

Paul and Qumran Essenism

Abstract

The relationship between st. Paul and the Essene texts is visible in the use of simple technical vocabulary. The following terms and concepts characteristic to Paul find their counterparts in the Qumran texts and in the Essene literature as well: *divine justice*, *sons of the light*, (human) *sinful body*, the connection between the idea of justification and purification, the new creation. One can also point to other terminological parallels: *treasure in the clay vessels*, *inheritance of the saints*, *knowledge of the mystery*, *angel of Satan*, the opposition between *darkness* and *light*. St. Paul shares with the Essenes the conviction about universal human sinfulness, the remedy for which can be found in the justification coming from God, and the human response to God's action is faith. St. Paul, however, conceives faith in quite different terms. For him faith is related to, and realized in, the person of Christ. Faith for the Teacher of Righteousness is placed in the one who teaches how to fulfill the obligations of the Law. Another difference can be noticed in the messianic expectations of the Essenes who were waiting for the coming of two messiahs: priestly and political; st. Paul confesses the messianism realized in the person of Christ.

Florentino García Martínez
University of Groningen, Holandia

Qumran a Nowy Testament na przykładzie tekstu o „Nowej Jerozolimie”

Wszyscy z pewnością znają aramejski tekst zwykle nazywany Opisem Nowej Jerozolimy, który zachował się fragmentarycznie w kilku manuskryptach znalezionych w qumrańskiej grocie 1 (1Q32), 2 (2Q24), 4 (4Q554, 554a, 555), 5 (5Q15) i 11 (11Q18). W artykule, który ukazał się w *Encyklopedii Zwojów znad Morza Martwego* napisałem kilka lat temu: „Opis miasta i świątyni w Nowej Jerozolimie **leży w połowie drogi** pomiędzy opisem przyszłej Jerozolimy w księdze Ezechiela a niebieską Jerozolimą w nowotestamentalnej Księdze Apokalipsy św. Jana rozdz. 21-22”. Wyrażenie „leży w połowie drogi” jest nieco dwuznaczne i dlatego też trudne do podważenia; jednakże nie jest ono wystarczająco precyzyjne i dlatego może być rozumiane w różny sposób. Wyrażenie to jest poprawne, kiedy rozważamy datację tekstów – biorąc księgę Ezechiela i księgę Apokalipsy św. Jana za dwa krańcowe bieguny – „Nowa Jerozolima” znajduje się gdzieś pomiędzy nimi, jakkolwiek dokładna data kompozycji tekstu qumrańskiego nie jest znana. Biorąc pod uwagę rozumienie przestrzenne tego wyrażenia, jest ono również poprawne, gdyż rozmiar miasta opisywanego w Nowej Jerozolimie leży pomiędzy opisem Jerozolimy w Ez 40-48 a gigantyczną Jerozolimą z księgi Apokalipsy. Wyrażenie to opisuje również poprawnie użycie mierniczej laski przez anioła dokonującego pomiarów wielkości całego miasta i poszczególnych jego części. Jednakże to samo wyrażenie, którego użyłem w moim poprzednim artykule, może prowadzić do nieporozumień, jeśliby ktoś tłumaczył je jako odnoszące się do ciągłości tej samej tradycji religijnej, począwszy od księgi Ezechiela, a skończywszy na Apokalipsie, rozdz. 21-22, w której „Nowa Jerozolima” znajdowałaby się gdzieś pośrodku drogi, łącząc w ten sposób dwa odległe w czasie teksty biblijne. Uważam takie rozumienie mojego wcześniej wspomnianego wyrażenia za niewłaściwe.

Już w 1986 r. w artykule na temat „Nowej Jerozolimy” zatytułowanym *„Nowa Jerozolima” a przyszła świątynia w manuskryptach qumrańskich*, opublikowanym w księdze pamiątkowej ku czci Díez Macho, wyraźnie ukazałem inną strukturę pojęciową, która kształtuje opis „Nowej Jerozolimy, miasta świętego, zstępującego z nieba od Boga, pięknej jak oblubienica gotowa na

spotkanie z oblubieńcem". Jest to Jerozolima, w której nie ma świątyni, ponieważ Bóg i Baranek jest świątynią, i w której nie ma słońca ani księżyca, ponieważ Baranek jest lampą, która je oświeca za pomocą Bożej chwały. Z drugiej strony mamy w aramejskiej Nowej Jerozolimie z Qumran miasto, które nie ma żadnego imienia (przynajmniej w tekście zachowanych fragmentów, podobnie zresztą jak u Ezechiela, gdzie miasto nie nazywa się Jerozolima, lecz „Pan jest w nim"), miasto, które nie zstępuje z nieba, lecz jest kopią niebiańskiego wzorca, który będzie ustanowiony w czasach mesjańskich.

W mojej opinii sformułowanej dwadzieścia lat temu miasto bez imienia z tekstu qumrańskiego różni się od miasta opisanego w Nowym Testamencie. Nie wierzyłem wtedy, że można wykazać wyraźne powiązanie pomiędzy kompozycją nazywaną Nową Jerozolimą a księgą Apokalipsy oraz że Nowa Jerozolima może być użyta do wytłumaczenia zaplecza pojęciowego metafory niebieskiej Jerozolimy z Nowego Testamentu. W tamtym czasie jednakże nie byłem jeszcze w stanie umieścić tego mojego wniosku w szerszym kontekście hermeneutycznym, który mógłby wyjaśnić zarówno podobieństwa, jak i różnice pomiędzy tymi dwoma tekstami.

Dzisiaj, dwadzieścia lat później, nadal jestem przekonany, że moja wcześniejsza opinia poprawnie ocenia materiał zachowany w tekście qumrańskim. Można by ten mój upór złożyć na karb mojego trudnego charakteru lub postępującej sklerozy umysłowej, właściwej dla starszego wieku. Jednakże dzisiaj jestem również przekonany, że mogę zrobić pewien postęp w mojej interpretacji tekstu. Obecnie prawie wszystkie manuskrypty tego tekstu zostały już opublikowane. Czekamy jeszcze na dwie lub trzy kopie Nowej Jerozolimy z groty 4; przygotowane do edycji przez É. Puecha, lecz ich zdjęcia są ogólnie dostępne, podobnie jak i ich transkrypcja i tłumaczenie, zarówno w mojej publikacji *The Dead Sea Scrolls Study Edition* z 1998 r., jak i w drugim tomie K. Beyera *Die aramäischen Texte vom Toten Meer* z 2004 r. oraz w szóstym tomie *Readera* w tłumaczeniu Cooke'a, z 2005 r. Dzisiaj więc mogę przedstawić moje wnioski sprzed dwudziestu lat w o wiele szerszym kontekście interpretacyjnym, który wcześniej nie był możliwy. Kiedy wszystkie dostępne teksty z Qumran zostały już opublikowane, wiemy, że tylko niewielka część znalezionych tekstów została skomponowana przez ludzi tam mieszkających oraz że większa część znalezionych manuskryptów nie zawiera cech, które by je kwalifikowały jako „esseńskie", „qumrańskie", czy też jakiekolwiek inne. Są to po prostu żydowskie teksty religijne, dzięki znajomości których po raz pierwszy mamy otwarty dostęp do przemian i wewnętrzego rozwoju w obrębie samego judaizmu przed powstaniem chrześcijaństwa.

Zwoje znad Morza Martwego jednoznacznie jawią się jako oparte na Biblii Hebrajskiej, lecz jednoznacznie również różnią się od niej w wielu istotnych teologicznych i prawnych aspektach. Jest więc rzeczą logiczną uważać te różnice za świadectwo ewolucji teologicznych idei oraz norm prawnych zawartych w Biblii Hebrajskiej. Ewolucja ta miała miejsce w obrębie juda-

izmu podczas przynajmniej dwóch stuleci, rozciągających się między spisaniem ostatniej księgi Biblii Hebrajskiej a złożeniem manuskryptów w grotach znajdujących się wokół Qumran.

Ponieważ Nowy Testament jawi się również jako oparty na Starym Testamencie, lecz różni się od niego w wielu teologicznych i prawnych aspektach, wydaje się za właściwe uznanie tych różnic za świadków ewolucji i zmian, które zaszły w judaizmie w tym samym okresie.

Ponieważ nie ma dowodu na jakąkolwiek bezpośrednią relację pomiędzy tekstami z Qumran a tekstami Nowego Testamentu, relacja przyczynowego wynikania pomiędzy tymi dwoma grupami tekstów nie jest najbardziej logicznym sposobem wyjaśniania różnic czy podobieństw pomiędzy nimi. Z tego powodu analizuję powiązanie pomiędzy tymi dwoma grupami tekstów z punktu widzenia różnych etapów ewolucji, które rozpoczęły się od wspólnie dzielonego zaplecza, czyli Biblii Hebrajskiej, czy też inaczej Starego Testamentu. Te kierunki ewolucji, wcześniej zupełnie nam nieznane, były bardzo liczne, a etapy stopniowego rozwoju, począwszy od tekstów biblijych – bardzo złożone i różnorodne. Mam nadzieję, że jakkolwiek niewyczerpujące i poglądowe jedynie spojrzenie na funkcję miasta Jerozolimy zobrazowaną w różnych eschatologicznych scenariuszach obecnych zarówno w zwojach qumrańskich, jak i w Nowym Testamencie ukaże poprawność założeń tego hermeneutycznego podejścia. W dalszej prezentacji przeanalizuję więc najpierw biblijny punkt wyjścia, następnie ukażę funkcję (lub też brak takowej) Jerozolimy w eschatologii Nowego Testamentu; zakończę natomiast podsumowującym opisem funkcji (lub też braku takowej) Jerozolimy w eschatologii qumrańskiej. Moja końcowa teza głosi, że w judaizmie przedchrześcijańskim zobrazowanym przez zwoje qumrańskie rozwój idei teologicznych, które znajdujemy w Nowym Testamecie, już nastąpił.

I

Spójrzmy najpierw skrótowo na podstawowy tekst, czyli tak zwaną Torę Ezechiela: rozdz. 40-48. Bez wnikania w szczegóły techniczne, myślę, że wszyscy zgodzą się z twierdzeniem, że to, co Ezechiel widział w swojej wizji pomiarów Świątyni, miasta i ziemi, jest wzorem, planem, niebiańskim wzorcem, który powinien zostać zrealizowany w momencie restauracji, kiedy chwała Boga powróci do Świątyni, którą On wcześniej opuścił. Tekst biblijny jest raczej jednoznaczny. Czytamy w Ez 43,10-11 (Biblia Tysiąclecia):

> „A ty, synu człowieczy, opisz domowi Izraela świątynię, jej wymiary i jej urządzenia. A jeśli się wstydzą z powodu wszystkiego, co uczynili, wyrysuj świą-

tynię i jej urządzenia, jej wyjścia i jej wejścia, i cały jej rozkład i oznajmij im wszystkie jej ustawy i prawa, i zapisz je przed ich oczami po to, aby wszystkich tych praw i ustaw strzegli i wypełniali je.

Jest rzeczą oczywistą, że to, co Ezechiel opisuje w tych rozdziałach, nie jest niebiańską Świątynią, niebieską Jerozolimą i niebiańską ziemią, lecz niebieskim planem nowej rzeczywistości, takiej, jaką należy ustanowić po powrocie z wygnania; tekst ten należy rozumieć w sposób podobny to tekstu Wj 25,9: „Budowę zaś przybytku i wykonanie wszelkich jego sprzętów przeprowadzicie dokładnie według tego, co ci ukażę" (również Wj 25,40; 26,30; 27,8, czy też Lb 8,4: „Świecznik [...] był on sporządzony zgodnie z wzorem, jaki Pan podał Mojżeszowi"). Ten plan, wzór, model, obraz, czy też jakiekolwiek inne tłumaczenie zastosujemy do hebrajskiego terminu *tabnit* użytego przez Ezechiela, dotyczy wskazówek odnoszących się do odbudowy świątyni, dokąd ma powrócić Chwała Boża (40,1-43,12); wskazówki te odnoszą się również do odbudowy struktur i czynności odbywających się w obrębie Świątyni (43,13-47,12), oraz do wytycznych służących osiedleniu się całego ludu wokół Świątyni. Następnie jest mowa o wydzielaniu ofiary *Terumah*, o świętym obszarze, gdzie Świątynia ma powstać, oraz o samym mieście, jego wymiarach i bramach (47,13-48,35). Jest rzeczą oczywistą, że wiele szczegółów oraz terminologia użyta przy opisie świątyni, miasta i ziemi nie odpowiadają biblijnemu opisowi namiotu spotkania na pustyni, czy też opisowi świątyni Salomona lub świątyni powygnaniowej. Różnice są tak znaczne, że według tradycji rabinistycznej, Rabbi Hananiasz zużył trzysta baryłek oliwy do nocnej lampki, przy której świetle w nocnych czuwaniach rozwiązywał sprzeczności księgi Ezechiela z Torą, tak by umożliwić włączenie tejże prorockiej księgi do kanonu żydowskiego (b. Szan 13 b; b. Hagiga 13a). Jest również rzeczą oczywistą, że wizja Ezechiela nie posiada żadnych eschatologicznych elementów; dotyczy ona wyłącznie powygnaniowej restauracji świątyni i miasta, a jej horyzont jest wyłącznie ziemski. Ziemia jest ziemią Izraela, miasto nazywane „Pan jest w nim" jest miastem Świątyni, miastem odbudowanej Jerozolimy, a Świątynia jest ziemską Świątynią, w której kapłani saducejscy będą składali ofiary.

II

Jeśli spojrzymy teraz na Nową Jerozolimę z Apokalipsy, to transformacja wizji Ezechiela jest oczywista. Autor Apokalipsy zapożyczył z wizji Ezechiela anioła dokonującego pomiarów, który swoją laską mierniczą podaje rozmiary miasta; zostały również zapożyczone kwadratowa forma miasta, opis murów oraz dwanaście bram z imionami dwunastu pokoleń Izraela. Ponadto autor

Apokalipsy dokonał zapożyczeń również z Iz 65,17-18: „Albowiem oto Ja stwarzam nowe niebiosa i nową ziemię; nie będzie się wspominać dawniejszych dziejów ani na myśl one nie przyjdą. Przeciwnie, będzie radość i wesele na zawsze z tego, co Ja stworzę; bo oto Ja uczynię z Jerozolimy wesele i z jej ludu – radość”. Zinterpretował on na sposób chrześcijański to nowe stworzenie, które jest w pełni przeniesione w czasy eschatologiczne po to, by ukazać pojawienie się nowej Jerozolimy po nadejściu końca, po zniszczeniu świata.

W obrębie Nowego Testamentu można znaleźć wiele różnych scenariuszy eschatologicznych, różnie przedstawiających los Jerozolimy i Świątyni. Przykładowo, według opinii W.P. Sandersa Jezus „był eschatologicznym prorokiem, który spodziewał się, że sam Bóg przerwie ludzką historię i stworzy nowy i lepszy świat, świat, w którym Izrael będzie odkupiony i odbudowany, i w którym również poganie przyjdą, by oddawać cześć Bogu Izraela [...]. Jezus miał całkiem konwencjonalny punkt widzenia na Jerozolimę i Świątynię: był on przekonany o ich centralnym znaczeniu. Był on jednakże eschatologicznym prorokiem, i oczekiwał, że Świątynia będzie zastąpiona w nadchodzącym Bożym Królestwie” (zob. Świątynia „uczyniona nie ręką ludzką” w Mk 14,58). Myśl św. Pawła jest bardziej złożona. W tym samym liście do Galatów, w którym słyszeliśmy o wizycie Pawła w Jerozolimie i o jego kolekcie pieniężnej dla kościoła jerozolimskiego, słyszymy również w 4,24-26 o „obecnej Jerozolimie” i o „górnej Jerozolimie” w alegorii opartej na historii Sary i Hagar: „Synaj jest to góra w Arabii, a odpowiednikiem jej jest obecne Jeruzalem. Ono bowiem wraz ze swoimi dziećmi trwa w niewoli. Natomiast górne Jeruzalem cieszy się wolnością i ono jest naszą matką”. Taka opinia wydaje się wykluczać jakiekolwiek istotne znaczenie miasta w eschatologicznym myśleniu św. Pawła. Lecz w liście do Rzymian potwierdza on tradycyjną żydowską opinię o Jerozolimie jako o miejscu, w którym wszystkie plemiona Izraela zostaną zgromadzone i do którego przyjdą poganie, niosąc dary i oddając cześć Bogu Izraela. Paweł odnosi się tu do biblijnych proroctw, które zostaną wypełnione, kiedy Odkupiciel przyjdzie z Syjonu, tak jak mówi o tym w Rz 11,26, cytując Iz 59,20. Tego rodzaju eschatologiczna pielgrzymka żydów i pogan do Jerozolimy jest całkowicie nieobecna w dziele św. Łukasza. Historyczna Jerozolima jest dla niego z pewnością bardzo ważna, lecz jedynie dlatego, że jest to miejsce, gdzie umarł Jezus, i centrum, z którego rozpowszechniło się chrześcijaństwo; nie odgrywa ona u Łukasza żadnej roli w chrześcijańskiej nadziei dotyczącej przyszłości.

W eschatologicznym scenariuszu księgi Apokalipsy, rozdz. 20-21, w ogóle nie ma mowy o ziemskiej Jerozolimie. Nowa Jerozolima, miasto święte zstępujące z nieba, jest oblubienicą Boga, do którego ma wstęp wspólnota wierzących, tych, których imiona są zapisane w księdze życia, trzymanej przez Baranka. W rzeczy samej, ta Nowa Jerozolima jest metaforą wspólnoty wszystkich wybranych, symbolicznym wyrazem życia z Bogiem, który będzie

odwiecznie obecny w niej. Oczywiście ta Nowa Jerozolima nie ma świątyni i, poza samym imieniem, nie posiada żadnego powiązania z ziemską Jerozolimą. Jest ona nową rzeczywistością, stworzoną „kiedy tysiąc lat dobiegnie końca", po uwolnieniu Szatana i jego ostatecznym zniszczeniu, oraz po otwarciu księgi żyjących i po sądzie nad całą ludzkością podług jej postępowania. Metafora Nowej Jerozolimy w Ap 20-21 przedstawia tak daleko idącą transformację starotestamentowego punktu wyjścia (Ez 40-48 i Iz 65) jej autora, że trudno pojąć, do jakiego stopnia bazuje ona na tekstach Starego Testamentu. Spójrzmy teraz na zwoje znad Morza Martwego, by tego rodzaju transformację lepiej zrozumieć.

III

Prezentacja danych z Qumran została znacząco ułatwiona dzięki artykułowi Larry'ego Schiffmana (*Jerusalem in the Dead Sea Scrolls*, w: *The Centrality of Jerusalem. Historical Perspectives*), w którym zgromadził on i należycie sklasyfikował większość odniesień do Jerozolimy w zwojach. Lecz jego klasyfikacja nie brała pod uwagę charakteru poszczególnych manuskryptów. Wydaje się więc słuszne rozpocząć od bardziej podstawowego podziału: Jerozolima w manuskryptach nieesseńskich i esseńskich.

Przy analizie tekstów pierwszej kategorii (manuskrypty nieesseńskie) znajdujemy zwykłą, linearną kontynuację różnych kompozycji literackich, które w Biblii Hebrajskiej mówią o Jerozolimie i które zawierają tę samą problematykę. Mamy więc lamentacje nad zburzeniem Jerozolimy w 4Q179 (4QLamentation), które są kontynuacją opłakiwania zburzonej Jerozolimy w biblijnych Lamentacjach („Jakże samotnie leży rozległe miasto Jeruzalem, niegdyś pełne ludu; księżniczka całego narodu została spustoszona jak porzucona kobieta; wszystkie jej córki ją opuściły, podobna jest do kobiety bez synów, jak przygnębiona i porzucona kobieta. Wszystkie jej miejsca i jej place podobne są do niepłodnej niewiasty, a wszystkie jej ścieżki – do niewiasty uwięzionej, a jej [...] podobne do zgorzkniałej kobiety"). Znajdujemy również kontynuację prorockich słów pocieszenia po zburzeniu Jerozolimy w 4Q176 (4QTanhumim), który łączy cytaty z Iz 40-52 po to, by umocnić pognębiony lud, by obwieścić, że odbudowa Jerozolimy jest blisko, oraz by stwierdzić, że Syjon zostanie przywrócony do jego dawnej chwały. Znamy również całą serię Hymnów do Syjonu, które kontynuują biblijną poezję o Jerozolimie, lub adresowaną do Jerozolimy, taką, jaką mamy w Psalmach, Izajaszu, Tobiaszu i Syracydesie. Takim tesktem jest Psalm Apokryficzny 4Q380, tekst zawarty w 4. kolumnie 4QDibre Hammeorot, czy też piękna Apostrofa do Syjonu z 11QPsalms, która tak się rozpoczyna: „Będę pamiętał o tobie dla błogo-

sławieństwa, o Syjonie, miłowałem cię bowiem całą moją mocą. Oby pamięć o tobie była błogosławiona na zawsze! Wielka jest twoja nadzieja, o Syjonie; nastąpi pokój i oczekiwanie na twoje zbawienie”.

W manuskryptach esseńskich skomponowanych przez sektę obraz Jerozolimy jest całkiem inny. Kilka tekstów mówi o Jerozolimie z perspektywy prawa religijnego (według klasyfikacji Schiffmana), a zwłaszcza 4QMMT (który wymienia Jerozolimę) oraz Zwój Świątynny (w którym nazwa miasta nie pada). Te dwa teksty, według mojej opinii, należą do początkowego okresu wspólnoty qumrańskiej. Największa liczba odniesień do Jerozolimy w peszarim mówi o Jerozolimie historycznej z czasów, w których tworzyli pisarze tych tekstów; miasto to jest w nich przedstawione jako bezbożne. Ta Jerozolima jest siedzibą nieprawomocnego kapłaństwa, rezydencją „szyderców” i „poszukiwaczy gładkich rzeczy”, miejscem przebywania pogan, mieszkaniem „lwa gniewu” i znienawidzonych Hasmoneuszy, którzy „rozleją krew jak wodę na umocnieniach córy Syjonu i na ulicach Jerozolimy”. Mówiąc krótko, w pismach wspólnoty esseńskiej Jerozolima, cytując słowa Peszeru Habakuka, jest „miastem, w którym zły kapłan przedsięwziął ohydne działania i zbeszcześcił Świątynię”.

Bez zdziwienia przychodzi więc nam się dowiedzieć, że wspólnota w rezultacie zdecydowała się odłączyć od Jerozolimy i świątyni po to, by wybudować na pustyni „święty dom dla Izraela i fundament Świętego Świętych dla Aarona” czy też „najświętsze mieszkanie dla Aarona [...] i dom doskonały i prawdziwy w Izraelu” – cytując słowa Reguły. Wspólnota wyraźnie rozumiała siebie samą jako funkcyjne zastąpienie świątyni, jako miejsce zamieszkania Bożej Obecności, gdzie odbywało się przebłaganie za kraj, gdzie ofiary zostały zastąpione przez modlitwę („ofiara ust”), a ofiary dobrowolne przez doskonały sposób postępowania. Wspólnota z Qumran rozumiała siebie samą jako duchową Świątynię, która zastępowała Świątynię zbeszczeszczoną; zarazem rozumiała ona siebie samą jako Nową Jerozolimę, która zastępowała zbeszczeszczoną Jerozolimę. Widzimy to w tekście Reguły, gdzie do całej wspólnoty zastosowane są słowa Izajasza 28,16: „To [wspólnota] jest kamień dobrany, węgielny, cenny, który [którego fundamenty] nie zostanie wstrząśnięty ani nie drży [nie zostaną wstrząśnięte ani nie drżą]”. Ani w tym ani w innych tekstach nic nie wskazuje na to, by ta substytucja była uważana za czasowe rozwiązanie jedynie, w oczekiwaniu na powrót do Jerozolimy i do Świątyni. W „Regule zgromadzenia Izraela w dniach ostatecznych”, podobnie jak i w Regule Błogosławieństw świątynne zasady czystości rytualnej są zastosowane do wspólnoty; kiedy natomiast Bóg zrodzi mesjasza pomiędzy nimi, „liturgiczne” celebracje nie będą odbywały się w Świątyni, lecz będą nimi spotkania na posiłkach całej wspólnoty, podczas których błogosławione są chleb i wino. W tego rodzaju ostatecznych oczekiwaniach opisanych w dokumentach esseńskich nie ma miejsca na historyczną Jerozolimę, podobnie jak nie ma dla niej miejsca w opisach niebieskiej Jerozolimy z Apokalipsy.

Istnieją inne jeszcze teksty w Qumran, gdzie Jerozolima i Świątynia odgrywają ważną rolę w eschatologicznym programie wspólnoty esseńskiej. W 4Q177 (4QCatena A) czytamy we fragmentarycznym, lecz wyraźnie eschatologicznym kontekście: „człowiek sprawiedliwy ucieknie, a wielka ręka Boga będzie z nimi, by ich ocalić od wszelkich duchów Beliala [...] ci, którzy boją się Boga, uświęcą jego imię i wejdą na Syjon z radością, a Jerozolima [...] Belial i ludzie jego działu zostaną wyniszczeni na zawsze, a wszyscy synowie światłości będą zjednoczeni". Możemy ponadto przeanalizować w tym kontekście trzy świątynie w 4QFlorilegium, w tekście, który utrzymuje, że na końcu czasów *be'aharit hayamim* sam Bóg stworzy nową świątynię; nie można też zapomnieć o pojedynczym odniesieniu w kolumnie 29 Zwoju Świątynnego, gdzie twierdzi się, że Świątynia opisywana w Zwoju jest tą, którą ja określam terminem „normatywna", i że „w dniu stworzenia" lub „w dniu błogosławieństwa" sam Bóg stworzy nową Świątynię.

Będzie tutaj rzeczą wskazaną, by przedstawić krótko tekst, który skłonił mnie (w artykule, który wspominałem na początku) do rozumienia miasta i świątyni opisanej w Nowej Jerozolimie jako eschatologicznego miasta i świątyni, które Bóg ustanowi na końcu czasów. Chodzi o tekst nazywany Zwojem Wojny lub 1QMilhama. W tym tekście, który opisuje eschatologiczną bitwę pomiędzy synami światłości a armią ciemności, bitwa rozpoczyna się, „kiedy wygnani synowie światłości powrócą z pustyni narodów, by rozbić się obozem na pustyni Jerozolimy". Znajdujemy tam dalej aż w dwóch miejscach (kolumna XII i kolumna XIX) bitewny hymn zwycięstwa, który pokazuje, że Jerozolima odgrywa ważną rolę w oczekiwaniach eschatologicznych:

> „»Powstań, Bohaterze, weź swoich jeńców«, Mężu Chwały, zgromadź swój łup, Sprawco Męstwa, połóż swoją dłoń na karku twoich wrogów a twoją stopę na stosach pomordowanych. Uderz narody, twoich wrogów, i oby twój miecz pochłonął winne ciało. Napełnij twój kraj chwałą, a twoje dziedzictwo błogosławieństwem: liczne stada bydła niech będą na twoich polach, srebro, złoto i drogocenne kamienie w twoich pałacach. Raduj się, Syjonie, świeć z radością o Jerozolimo, cieszcie się miasta Judy. Otwórz na stałe twoje bramy, tak, aby bogactwo narodów mogło być do ciebie przyniesione. Ich królowie będą ci usługiwali, wszyscy ci, którzy cię uciskali będą kalać się przed tobą, pył twoich stóp będą oni lizać. Córki mojego narodu, krzyczcie radosnym głosem. Wystrój się we wspaniałe szaty, króluj ponad królestwami [...] i Izrael by królować na zawsze".

Jest oczywiste, że ten hymn zwycięstwa sytuuje „sen proroków, który był dla ciebie", z Hymnu na cześć Syjonu, który cytowaliśmy, w kontekście eschatologicznym końcowej bitwy. W tym eschatologicznym rozwoju wydarzeń Jerozolima i Syjon odgrywają znaczącą rolę. Jako jeszcze istotniejsze pojawia się twierdzenie, że Jerozolima jest punktem rozpoczęcia tej fazy bitwy końcowej. W 7,4 czytamy: „A żaden młody chłopiec ani żadna kobieta w żadnym wypadku nie będą mogli wejść do obozów, kiedy oni opuszczają Jerozolimę,

by udać się na wojnę, aż do momentu ich powrotu. Ponadto w 3,1 czytamy: „A na trąbach ścieżki powrotu z bitwy przeciwko wrogowi, by powrócić do zgromadzenia Jerozolimy, napiszą oni [...]”. W tej Jerozolimie synowie światłości w pełni uczestniczą w kulcie świątynnym:

> „Ustawią oni przywódców kapłanów za najwyższym Kapłanem i za jego zastępcą dwunastu przywódców po to by służyli na zawsze przed Bogiem [...]. Przywódcy plemion, a za nimi ojcowie zgromadzenia zajmą swoje pozycje w bramach sanktuarium na zawsze. A przywódcy oddziałów z ich rekrutami zajmą stanowiska według ich świąt, ich świąt nowiu, szabatów, i wszystkich dni roku – ci wszyscy w wieku pięćdziesięciu lat i powyżej. Oni to zajmą swoje stanowiska przy ofiarach całopalnych i przy składaniu ofiar po to, by przygotować przyjemny zapach przyjęty przez Boga, by dokonać przebłagania za całe jego zgromadzenie, i by nasycić się na wieki wobec niego przy stole chwały” (2,1-1).

Po obozowaniu na pustyni Jerozolimy na początku bitwy końcowej synowie światłości są osadzeni w Jerozolimie, uczestniczą w kulcie świątynnym i stamtąd toczą wojnę prowadzącą do ostatecznego zwycięstwa. Odejście na pustynię narodów było więc jedynie czasową nieobecnością, podobnie jak czasowe było opuszczenie Świątyni – do czasu jedynie, kiedy mogli oni sprawować kult zgodnie z ich własnym rozumeniem liturgii. Następująca więc lektura opisu miasta i Świątyni w Nowej Jerozolimie wydaje się więc przedstawiać taką właśnie perspektywę: jest to opis objawienia wzorca świątyni i miasta, które Bóg wybuduje na końcu czasów. Taka interpretacja jest potwierdzona przez fagmentaryczne odniesienie w 4Q554 2 do ostatecznej wojny przeciwko Kittim, Edomowi, Moabowi, Ammonitom i Babilonii. Model starotestamentalny (Tora księgi Ezechiela, rozdz. 40-48) został umieszczony w kontekście w pełni eschatologicznym i rozwinięty w tekście Nowej Jerozolimy w ten sam sposób, który znajdujemy w innych pismach apokaliptycznych (takich jak 1 Henoch i Jubileusze). Plan miasta i Świątyni w tekście Nowej Jerozolimy przedstawia miasto o olbrzymich rozmiarach, pokryte drogocennymi kamieniami, miasto, które będzie wybudowane przez Boga na końcu czasów, lecz nie jako niebieskie Jeruzalem. To miasto jest jednynie ziemskim miastem, podobnie jak ziemską jest świątynia opisana w Zwoju Wojny, ustanowiona, by trwać na wieki.

Po tym krótkim przedstawieniu różnych tekstów myślę, że możemy stwierdzić, iż rozumienie funkcji Jerozolimy w Zwoju Wojny i w tekście Nowej Jerozolimy jest bardziej zbliżone do funkcji Jerozolimy w eschatologicznym myśleniu Jezusa i Pawła niż do niebieskiej Jerozolimy z księgi Apokalipsy, rozdz. 20-21, w której nie ma świątyni i która jest metaforą obrazującą życie wieczne świętych z Bogiem. Możemy jednakże również dojść do wniosku, że eschatologiczny model, w którym ziemska Jerozolima nie odgrywa żadnej roli, tak jak w przypadku Apokalipsy, rozdz. 20-21, powstał już w przedchrześcijańskim judaizmie. Rozwinął się on wśród grupy żydów żyjących na pustyni, którzy uważali, że ich wspólnota zastępuje Świątynię jerozolimską

i że Bóg i aniołowie przebywają pomiędzy nimi oraz że ich liturgia może połączyć ich z anielską liturgią niebieskiej Świątyni. Nie potrzebowali oni Jerozolimy ani w ich teraźniejszości, ani w eschatologicznej przyszłości.

Qumran and the New Testament: The Case of the „New Jerusalem"

Abstract

The function of Jerusalem in the War Scroll and in the „New Jerusalem" text corresponds in more closely to the function of Jerusalem in the eschatological thinking of Jesus and Paul than to the image of the heavenly Jerusalem in Rev 20–21. In the latter text the temple does not exist and Jerusalem becomes a metaphor that refers to the eternal life of the holy ones that live in communion with God. On the other hand, one cannot help noticing that the eschatological model according to which earthly Jerusalem does not play any role, similarly to Rev 20–21, did exist in pre-Christian Judaism. It became operative in the writings of the group of Jews living in the desert who were convinced that their community substitutes the Jerusalem temple, and that God and his angels live within that community. The liturgy celebrated by the community joins it with the angelic liturgy that takes place in the heavenly temple. Thus the community did not need Jerusalem either in their present or eschatological future.

Tłum. ks. Henryk Drawnel

Część IV

Współczesna qumranologia

O. Andrzej Mrozek, Krzysztof Pilarczyk
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

Sześćdziesiąt lat badań qumranoznawczych w Polsce

Celem artykułu jest prezentacja i poddanie ocenie polskich osiągnięć z zakresu badań qumranoznawczych w okresie minionych niespełna sześćdziesięciu lat (pierwsza polska publikacja pochodzi z 1949 r.). Przez termin „polskie osiągnięcia" rozumieć się będzie przede wszystkim publikacje naukowe wydane w Polsce, świadomie pomijając niezwykle cenny dorobek Józefa Tadeusza Milika, który został opisany i oceniony już wcześniej przez Z.J. Kaperę na łamach „Studia Judaica"[1]. Tak rozumiana polska literatura qumranoznawcza jest świadectwem z jednej strony kierunków i stanu badań polskich naukowców nad zwojami znad Morza Martwego, a z drugiej strony recepcji światowych osiągnięć w pracach nad nimi i ewentualnego dyskursu między polskimi i zagranicznymi qumranoznawcami. Nie uwzględniono natomiast w artykule prac magisterskich, licencjackich i doktorskich, chyba że później znalazły one odbicie w publikacjach drukowanych.

Sukcesywnie i na różny sposób oraz w wielu kontekstach dokonano już w minionych latach przeglądów polskiego wkładu w te badania[2]. Dokumentowały ów wkład zwłaszcza polskie bibliografie biblijne, a oddzielnie

[1] Z.J. Kapera, *Józef Tadeusz Milik – pół wieku pracy nad rękopisami z Qumran*, „Studia Judaica" 2 (1989), nr 1(3), s. 107-114.

[2] Zob. m.in. E. Dąbrowski, *W trzy lata po odkryciu manuskryptów hebrajskich*, w: E. Dąbrowski, *Studia biblijne,* Warszawa 1951, s. 35-62; E. Dąbrowski, *Odkrycia nad Morzem Martwym po dziesięciu latach*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 1957, nr 6, s. 359-381; W. Tyloch, *Odkrycia nad Morzem Martwym po dwunastu latach*, „Przegląd Orientalistyczny" 1960, nr 3, s. 281-301; W. Tyloch, *Rękopisy znad Morza Martwego po dwudziestu latach*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy" 1968, nr 2, s. 21-38. J.T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Warszawa 1968; K. Pilarczyk, *Qumran z perspektywy czterdziestu lat*, „Życie i Myśl" 1987, nr 9-10, s. 43-51; W. Chrostowski, *Qumran – 40 lat później*, „Przegląd Powszechny" 1987, nr 11, s. 195-211 i nr 12, s. 377-396; W. Chrostowski, *45 lat qumranologii. Materiały z 32 sympozjum biblistów polskich*, 1995, nr 1, s. 5-6; Z.J. Kapera, *45 lat qumranologii,* „Collectanea Theologica" 1995, nr 1, s. 7-33; Z.J. Kapera, *Półwiecze sporu o zwoje znad Morza Martwego*, Kraków 1996; S. Mędala, *Przegląd badań nad literaturą międzytestamentalną w ostatnim dziesięcioleciu (1986-1995)*, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich. Materiały z konferencji, 21-23 XI1995*, red. K. Pilarczyk, Kraków 1997, s. 91-104, o Qumran s. 93-99;

ks. S. Mędala i Z.J. Kapera. W sposób systematyczny za okres do 1999 r. zestawił ten dorobek ks. Piotr Ostański w *Polskiej bibliografii biblijnej*, odnotowując w niej ponad 600 pozycji[3], a Z.J. Kapera w kilka lat później[4] oszacował ich liczbę na około 800 artykułów i dwa tuziny książek.

Warto przywołać w tym miejscu statystykę, która obrazuje stopniowy wzrost zainteresowania w Polsce zagadnieniami qumranoznawczymi. W latach 1949-1961 ukazały się 163 pozycje, z tego 33 recenzje w 45 różnych czasopismach. W latach 1962-1974 pojawiło się już tylko 114, z tego 33 recenzje w 33 czasopismach. W latach 1975-1988 ogłoszono drukiem zaledwie 79 pozycji, z tego 9 recenzji w 24 czasopismach. Dopiero na lata 1989-1999 przypada znaczący wzrost publikacji qumranoznawczych; osiągają one liczbę 337 pozycji, w tym 56 recenzji w 40 czasopismach.

Na 337 publikacji aż 240 pojawiło się w kilku zaledwie specjalistycznych czasopismach „Folia Orientalia" (29), „Filomata" (34), „The Qumran Chronicle" (98) oraz w „Qumranica Mogilanensia" (75), za sprawą aktywności jednego człowieka – Z.J. Kapery. Ponadto wiele z nich, choć opublikowanych w Polsce, zostało napisanych przez niepolskich qumranoznawców.

W celu uproszczenia dyskursu polskie badania nad zwojami znad Morza Martwego można podzielić na trzy okresy. Pierwszy z nich zaczął się w 1949 r. i trwał do końca lat pięćdziesiątych XX w. Charakteryzował się stałym wzrostem liczby publikacji, koncentrujących się głównie na ustaleniu autorstwa odnalezionych zwojów oraz ich znaczeniu dla badań, a przede wszystkim dla krytyki tekstu Biblii Hebrajskiej.

Okres drugi rozpoczął się na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. i trwał przez blisko dwadzieścia lat. Wówczas akcent w dyskusji został przeniesiony z rozwikłania kwestii autorstwa rękopisów na zagadnienia pochodzenia chrześcijaństwa, które w kontekście interpretowanych zwojów znad Morza Martwego próbowano oddzielać od osoby Jezusa z Nazaretu i wskazywać na jego ściślejszy związek z judaizmem, oraz przemian społecznych zachodzących wśród jego wyznawców w I w. n.e., które doprowadziły do powstania nowej religii. Liczba publikacji w Polsce po początkowym wzroście zaczęła w tym czasie systematycznie spadać i ustaliła się na poziomie zaledwie kilku rocznie.

Trzeci okres zaczął się w połowie lat osiemdziesiątych XX w. i trwa nadal, charakteryzując się ciągłym wzrostem liczby publikacji. To ożywienie spowodowane zostało podjęciem na nowo na forum światowym dyskusji wokół nowych hipotez dotyczących autorstwa i pochodzenia zwojów, w Pol-

---

Z.J. Kapera, *Qumranologia polska: dokonania i perspektywy*, „Collectanea Theologica" 2005, nr 75/3, s. 21-54.

[3] Zob. P. Ostański, *Bibliografia biblistyki polskiej 1945-1999*, t. 1, Poznań 2002, s. 181--220.

[4] Por. Z.J. Kapera, *Qumranologia polska: dokonania i perspektywy*, s. 23-24.

sce zaś dzięki organizowaniu cyklicznych kolokwiów poświęconych tematyce qumranoznawczej, pojawieniu się polskich specjalistycznych periodyków i serii wydawniczych ściśle związanych z tą tematyką oraz podjęciem badań nad nią przez pojedynczych badaczy w kilku centrach naukowych.

Trzymając się zaproponowanego podziału chronologicznego, warto dokonać charakterystyki poszczególnych okresów.

1. Okres pionierski – lata pięćdziesiąte XX w.

Okres pionierski odznaczał się ostrożnością przy konfrontacji ze zwojami z Qumran, artykułami informacyjnymi na temat odkryć, pierwszymi próbami interpretacji oraz poszukiwaniem znaczenia odkryć qumrańskich dla wiedzy o historii tekstów biblijnych. Dlatego nie dziwi, że w wielu czasopismach polskich pojawiło się stosunkowo dużo publikacji, choć w większości miały one charakter informacyjny i wprowadzający do zagadnienia.

Odnotować należy fakt, że doniosłość odkryć nad Morzem Martwym została dostrzeżona w Polsce bardzo wcześnie i wzbudziła ożywioną dyskusję wśród naukowców, a przede wszystkim wśród biblistów. Jak jednak zauważył ks. W. Chrostowski, dość wcześnie zaczęto pisać w Polsce o odkryciach w Qumran i wszystko wskazywało na szybki rozwój tej dziedziny badań[5]. Jednak nie spełniły się oczekiwania i liczba publikacji systematycznie malała.

Okres pionierski zdominowała dyskusja nad autorami zwojów, czy byli to esseńczycy, czy cadokici. W Polsce zwolennicy obu opcji stanowili mniej więcej dwie równe grupy, ale nie było pomiędzy nimi zbyt burzliwych polemik. Największym w kraju zwolennikiem cadokickiego pochodzenia zwojów był ks. E. Dąbrowski, uważający ich za sektę, o której dawniej wspominano jako o tzw. sekcie „Nowego Przymierza", a wiadomości o niej były fragmentaryczne, i dopiero odkrycia nad Morzem Martwym rzuciły pewne światło na tę grupę. Zaznaczył, że nazwa ta nie jest im narzucona z zewnątrz, ale przyjęta z ich własnych dzieł, gdzie: „nazywali się: zwolennikami Nowego Przymierza lub *bene has-Sadoq,* tj. cadokitami"[6].

W 1960 r., który może stanowić symboliczną datę zakończenia okresu pionierskiego, w miesięczniku „Znak" ukazały się dwa bardzo ciekawe wywiady przeprowadzone przez ks. L. Stefaniaka. Pierwszym rozmówcą był wybitny polski badacz zwojów ks. J.T. Milik, do tego czasu prawie nieobecny w polskiej prasie i publikacjach. W wywiadzie poruszono kwestię identyfi-

[5] Zob. W. Chrostowski, *Qumran – 40 lat później*, s. 195-211.

[6] E. Dąbrowski, *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym a Nowy Testament,* Poznań 1960, s. 47.

kacji autorów zwojów, która była jeszcze żywo w tym okresie dyskutowana, choć pomału zaczynała ustępować dyskusji nad ich stosunkiem do chrześcijaństwa. Wywiad ten dodatkowo zyskiwał na atrakcyjności, jako że pozwalał zapoznać się polskiemu czytelnikowi z poglądami wybitnego badacza zwojów na temat pochodzenia manuskryptów, który – choć napisał na ten temat książkę – to była ona dostępna tylko dla wąskiego grona i dodatkowo po francusku lub włosku.

Już pod koniec pierwszego okresu bp H. Strąkowski[7] podjął temat niezwykle popularny na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, a dotyczący analogii pomiędzy Mistrzem Sprawiedliwości a Jezusem Chrystusem. Za granicą pierwszym badaczem, który wywołał dyskusje na ten temat, był paryski historyk religii A. Dupont-Sommer, nazywając Jezusa z Nazaretu, na podstawie 1QpHab, „zdumiewającą reinkarnacją Mistrza" i uważając, że należy zmienić pogląd na oryginalność chrześcijaństwa. Podobnie twierdził K.G. Kuhn, a J. Teicher sądził nawet, że rękopisy z Qumran pochodzą od judeochrześcijan i Jezusa opisują jako Mistrza Sprawiedliwości[8].

Jeden z członków grupy powołanej do tłumaczenia zwojów, J. Allegro, posunął się jeszcze dalej. Opierając się na twierdzeniach A. Dupont-Sommera, stwierdził, że z manuskryptów wynika, iż istnieje ścisły związek między ukrzyżowaniem Mistrza Sprawiedliwości z sekty esseńskiej a ukrzyżowaniem i zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa. Takie przedstawienie problemu spowodowało reakcję pozostałych członków zespołu tłumaczy, z o. R. de Vauxem na czele. W oświadczeniu z dnia 16 marca 1956 r. stwierdzili, że pozostali tłumacze nie odnajdują przytoczonych faktów podanych przez J. Allegro w dostępnych zwojach[9].

Obok bpa H. Strąkowskiego do biblistów szczególnie zainteresowanych problematyką qumrańską zalicza się wspomnianego już ks. E. Dąbrowskiego. On to m.in. odniósł się do relacji pomiędzy tekstami Pawła z Tarsu a tekstami z Qumran. I można powiedzieć, że w swej publikacji *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym a Nowy Testament* (1960) zakreślił metodologiczne ramy do porównań tekstów Nowego Testamentu i zwojów z Qumran. Zasadę, która mu przyświecała, tak wyraził: nie należy wyciągać zbyt pochopnych wniosków z tych analogii, mogą one bowiem być powierzchowne lub wynikać z czerpania inspiracji z tego samego źródła, którym był Stary Testament. Do podobnych wniosków można dojść, porównując organizację wczesnego Kościoła i gminy, zamieszkującej osadę Qumran nad Morzem Martwym. Po

[7] H. Strąkowski, *Manuskrypty z Qumran a pisma Nowego Testamentu*, „Roczniki Teologiczne" 1957, z. 3, s. 177-205; idem, *Komentarz Habakuka*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 1957, nr 6, s. 394-416; idem, *Manuskrypty z Qumran a chrześcijaństwo*, Lublin 1958.

[8] Idem, *Manuskrypty z Qumran a pisma Nowego Testamentu*, s. 187.

[9] Ibidem, s. 187-191.

blisko pięćdziesięciu latach ta zasada do pewnego stopnia jest słuszna, ale równocześnie wymaga rewizji odnośnie do źródła inspiracji.

W tym okresie zainteresowanie tematyką wykazywali również inni znani bibliści, tacy jak chociażby ks. Aleksy Klawek, ks. Jan Szeruda, ks. Stanisław Grzybek, ks. Stanisław Łach. Ich zasługi dla qumranoznawstwa opisał szczegółowo Z.J. Kapera[10].

2. Okres drugi – poszukiwanie relacji Qumran a chrześcijaństwo

Czas, jaki minął od pierwszych odkryć w Qumran, nie zmniejszył zainteresowania zarówno w świecie naukowym, jak i opinii publicznej. Zmienił się temat kluczowy dyskusji. Jak dotąd dotyczył przede wszystkim ustalenia autorów zwojów oraz relacji tekstów do ksiąg Biblii Hebrajskiej, a pod koniec lat pięćdziesiątych dotyczył ustalenia zależności chrześcijaństwa od nurtu judaistycznego, najczęściej zwanego sektą, wyrażonej w znalezionych zwojach. Można zatem powiedzieć, że dyskusja przeniosła się z archeologii, paleografii, krytyki tekstu na obszar historii religii. Coraz bardziej można było dostrzec, że pojawiały się problemy religioznawcze, a do tego jeszcze podnoszone przez środowiska krytyczne wobec chrześcijaństwa. Ta perspektywa religioznawcza po trosze zaskoczyła środowisko biblistów i teologów. I mówiąc o charakterze publikacji, spowodowała w polskich badaczach nastawienie apologetyczne.

Polskie badania nad relacją Qumran a chrześcijaństwo podjęły z jednej strony środowiska egzegetów, w mniejszym stopniu teologów, a z drugiej religioznawców o różnym przygotowaniu naukowym i różnym nastawieniu ideologicznym. Trudno było znaleźć wspólny język pomiędzy tak różnymi badaczami, na czym nauka polska niewątpliwie ucierpiała. Bo z jednej strony nie doceniano i nie wykorzystano wartościowych prac, a z drugiej nie doszło do poważnych dyskusji między obiema stronami i nie prowadziły też one do merytorycznego dyskursu na łamach czasopism naukowych (brak recenzji, krytycznych ocen nowych hipotez). Zresztą, ten stan utrzymuje się w dużej mierze nadal.

W sytuacji konfliktu ideologicznego między oficjalną doktryną partyjno-państwową a nauczaniem kościelnym, jaki trwał w Polsce od czasów przejęcia władzy przez komunistów po II wojnie światowej, trudno było o rzeczywisty dialog naukowy. Nawet jeśli niezależnie od narzuconej doktryny tzw. badacze świeccy przyczynili się do rozwoju qumranoznawstwa, to ich wkład był z wielu powodów zapoznany w środowiskach intelektualistów

[10] Por. Z.J. Kapera, *Qumranologia polska: dokonania i perspektywy*, s. 24-30.

chrześcijańskich. Wkład W. Tylocha dostrzegł, docenił i w pewnej mierze dowartościował w środowiskach kościelnych w Polsce dopiero w latach dziewięćdziesiątych XX w. ks. S. Mędala[11]. Tego wychowanka KUL-u określa on jako najlepszego znawcę problematyki qumrańskiej w Polsce oraz jednego z najlepszych w świecie znawców problematyki społecznej tekstów qumrańskich.

Rok 1963 zapisał się szczególnie w polskiej literaturze dotyczącej odkryć nad Morzem Martwym. Ukazała się wtedy ważna praca W. Tylocha, która na długo stała się podstawowym podręcznikiem do nauki o odkrytych manuskryptach. Książka ta była pierwszym w Polsce przekładem niemal wszystkich opublikowanych wówczas dokumentów pozabiblijnych: Reguły Zrzeszenia, Reguły Całego Zgromadzenia, Dokumentu Damasceńskiego, Reguły Wojny, Księgi Hymnów i Komentarza do Proroctw Habakuka. Autor starał się wiernie oddać treść i formę w poprawnej polszczyźnie.

Uzupełnieniem do książki mogą być tłumaczenia dalszych tekstów dokonanych przez W. Tylocha w miarę oficjalnej publikacji odkrytych tekstów, a chodzi tu o teksty: Zwój Świątynny, Aramejski Apokryf Księgi Rodzaju oraz z groty 4 Qumran: Florilegium, Zbiór tekstów mesjańskich, Peszery Nahum, Komentarz do Psalmu 37 i Midrasz eschatologiczny Malkizedek. Wszystkie były publikowane w czasopiśmie „Euhemer. Przegląd Religioznawczy", a następnie zebrane, ukazały się drukiem w jednej książce, wydanej w 1997 r. i wznowionej w 2001 r., co świadczy o ciągłej jej przydatności. Wydanie książki z tekstami tłumaczeń zwojów znad Morza Martwego dokonanych przez wybitnego polskiego badacza i tłumacza W. Tylocha jest cenną pozycją dla każdego czytelnika interesującego się odkryciami w Qumran.

Problem relacji pomiędzy gminą z Qumran a wczesnym chrześcijaństwem – według W. Tylocha często nadto może polemiczny – w ostatnich latach przykuwał uwagę wielu badaczy. Zauważał on, że wielu biblistów oraz teologów katolickich i protestanckich poddaje się ogólnej tendencji do pomniejszania religioznawczego znaczenia odkryć w Qumran, zwłaszcza wpływu, jaki ruch esseński mógł wywrzeć na chrześcijaństwo.

Postrzegał on, że grupa związana z osiedlem Qumran była przykładem działających w dawnym judaizmie prądów religiotwórczych, które pod wpływem różnych warunków społecznych przybierały specyficzne formy organizacji, kultu i ideologii, dając początek różnym odłamom. Sytuacja taka

[11] Zob. *Przedmowa i bibliografia prac qumranologicznych prof. W. Tylocha*, oprac. S. Mędala, w: W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, wyd. 1, Warszawa 1997, s. 5-7, 385-387. Wcześniej o jego wkładzie do badań qumranoznawczych pisał Z.J. Kapera (*W trzydziestolecie badań qumranoznawczych W. Tylocha*, „Euhemer" 31 (1988), nr 4, s. 19-28; *Professor Witold Tyloch's Qumran Studies*, w: *Language – Religion – Culture in memory of Professor Witold Tyloch*, eds. M. Nowaczyk, Z. Stachowski, Warszawa 1992, s. 77-81; *Present State of Polish Qumranology*, w: *The Madrid Qumran Congress*, ed. J. Trebolle Barrera, L. Vegas Montaner, vol. 1, Leiden 1992, s. 307-315, zwł. 311-312, 314.

spowodowała powstawanie daleko idących analogii, podobieństw i wpływów. W. Tyloch uważał jednak, że na ostateczne wyniki dyskusji należy poczekać do czasu opublikowania wszystkich dokumentów odkrytych nad Morzem Martwym. (Tej chwili właśnie doczekaliśmy). Nie można też zapomnieć, że swoje analizy uzupełniał odniesieniem do aprobowanej marksistowskiej metodologii religioznawczej, która stawiała sobie za cel szczegółowe wyjaśnienie społecznego uwarunkowania i społecznych funkcji ideologii gminy z Qumran, co zdecydowanie obniżało wartość jego pracy i deprecjonowało go w oczach części intelektualistów chrześcijańskich.

W latach siedemdziesiątych i na początku osiemdziesiątych minionego wieku dyskusja na temat zależności chrześcijaństwa od odkrytych zwojów nad Morzem Martwym zaczynała pomału wygasać. Nie można jednak zapomnieć o dwóch biblistach, którzy zapowiadali się jako przyszli znaczący badacze zagadnień związanych z problematyką qumarańską – ks. Lechu Stachowiaku i abp. Henryku Muszyńskim. Jednak ich zainteresowania poszły w innych kierunkach, o czym pisze szerzej Z.J. Kapera w cytowanej już publikacji[12].

3. Okres trzeci – odnowa poszukiwań

Od połowy lat osiemdziesiątych odnotowuje się w Polsce tendencję zwyżkową w publikacjach na temat Qumran. Powodów, które wpłynęły na ożywienie dyskusji, było kilka.

Nie należy zapomnieć o załamywaniu się reżimu, coraz powszechniejszych kontaktach polskich uczonych z naukowymi ośrodkami na Zachodzie oraz wyjazdach ludzi zainteresowanych nauką i procentowym zmniejszeniem się liczby TW wśród wyjeżdżających, aż do ich zaniku. To są przyczyny dalsze, pośrednie.

Można też wyliczyć przyczyny bezpośrednie. Niewątpliwie ważne, w perspektywie światowego qumranoznawstwa, było ożywienie badań, związane z rozwiązaniem tzw. skandalu filologicznego, którego skutkiem była stopniowa publikacja oraz otwarty dostęp do mikrofilmów niepublikowanych fragmentów zwojów qumrańskich. O polskim akcencie w dążeniu do przezwyciężenia tych trudności będzie za chwilę.

Innym czynnikiem, który na nowo wzbudził dyskusję niejako nawiązującą do lat pięćdziesiątych, była tzw. hipoteza jerozolimska pochodzenia zwojów. W połowie lat osiemdziesiątych zaproponował ją Norman Golb. A co warte podkreślenia, w 1989 r. przedstawił on ją polskiemu czytelnikowi na

[12] Por. Z.J. Kapera, *Qumranologia polska: dokonania i perspektywy*, s. 35-36.

łamach miesięcznika „Przegląd Powszechny”[13], wcześniej wygłaszając kilka wykładów w polskich instytucjach naukowych, m.in. w Uniwersytecie Jagiellońskim. Taka prezentacja własnej hipotezy przez zagranicznego badacza w polskim czasopiśmie była w tym czasie wyjątkowa i niespotykana. Do tej pory tłumaczeń artykułów zagranicznych badaczy było niewiele, a te głównie powstały w latach pięćdziesiątych, gdy w Polsce brakowało znawców problematyki qumrańskiej. Artykuł został opatrzony krótkim wprowadzeniem oraz bibliografią polską i zagraniczną hipotezy jerozolimskiej, opracowaną przez Z.J. Kaperę. Dużo miejsca autor poświęcał interpretacji znalezisk w ruinach Qumran, twierdząc, że zostały nieprawidłowo rozpoznane i „dostosowane” do już istniejącej hipotezy. Jednym z argumentów było to, że opis esseńczyków jako mnichów prowadzących ubogi tryb życia nie zgadza się z wykopaliskami, które dowodzą, że społeczność Qumran była „dobrze rozwiniętą kolonią z cysternami, basenami, rezerwuarami na zapasową wodę i kompleksem kamiennych budynków, wśród których była także kuchnia, stajnie [...]”[14].

Hipoteza N. Golba nie pozostała bez odpowiedzi, i to nawet w Polsce, gdzie raczej z dużym opóźnieniem reagowano na wszelkie nowości związane z badaniami manuskryptów z Qumran. Niezależnie od przyjęcia czy odrzucenia hipotezy Golba, jedno wydaje się po jego wystąpieniu znaczące dla dalszych badań. Nie wszystko w Qumran zostało w latach pięćdziesiątych właściwie przebadane i opisane. I stąd nie ma jednoznacznych świadectw o wspólnocie esseńczyków w Qumran i tamtejszym pochodzeniu zwojów. To zakwestionowanie przyjętej dotąd za pewną tezy sprawiło, że również inne zagadnienia należało na nowo przepracować. Kluczem do dalszych badań była kwestia dostępności do odnalezionych rękopisów.

Zastój w publikowaniu tekstów z Qumran trwał na dobre od początku lat siedemdziesiątych i w zasadzie do połowy lat osiemdziesiątych sytuacja nie zmieniła się. Powoli jednak rodził się opór uczonych nie należących do, jak to nazwał jeden ze znawców problemu, tzw. kartelu naukowców, których jak wiemy i doświadczamy w życiu, nigdzie i nigdy nie brakuje. Na nic zdały się próby dyskusji nad sprawą publikacji i dostępu podczas wygładzonych, dobrze zaprogramowanych kongresów. Pacyfikacja nastrojów powiodła się, ale tylko na krótki czas. W tym momencie w dziejach badań qumranoznawczych pojawia się wątek polski. Po raz pierwszy podczas drugiego kolokwium w Mogilanach w 1989 r. stworzono – jak pisze Z.J. Kapera – nieformalne, niezależne forum uczonych niezadowolonych z istniejącej sytuacji[15]. W kontekście kryzysu powstałego podczas sympozjum qumranologicznego w Groningen w tym samym roku zebrani w Mogilanach uchwalili rezolucję

[13] N. Golb, *Kto spisał manuskrypty znad Morza Martwego*, „Przegląd Powszechny” 1989, nr 9, s. 294-310.

[14] Ibidem, s. 298.

[15] Z.J. Kapera, *Qumranologia polska: dokonania i perspektywy*, s. 42-44.

wzywającą do opublikowania niedostępnych dla badaczy materiałów. Opór wobec tej mogilańskiej rezolucji był znaczny, bo jak wiemy *paecunia non olet*, a uczciwość nie jest dobrem szeroko rozpowszechnionym w świecie. Ale dyskusja rozpoczęła się na dobre i wydarzenia potoczyły się lawinowo. W 1991 r. sensacyjna wiadomość obiegła świat naukowy, że biblioteka Huntingtona w Kalifornii ogłosiła udostępnienie mikrofilmów ze zwojami wszystkim uczonym. Wobec tej sytuacji dalszego blokowania publikacji nie dało się utrzymać. W Kansas City J.C. VanderKam przedstawił propozycję publikacji, a wypowiedziane wtedy słowa E. Tova oznaczały ostateczne uwolnienie zwojów z rąk naukowego kartelu[16].

Pod koniec lat osiemdziesiątych XX w., na fali przemian zachodzących w Polsce związanych ze społecznym ruchem „Solidarności", także Polska Akademia Nauk wyraziła zgodę na zorganizowanie w 1987 r., z okazji czterdziestej rocznicy odkryć w Qumran, międzynarodowego kolokwium poświęconego problematyce badań zwojów znad Morza Martwego. Realizatorem projektu była z nazwy Komisja Orientalistyczna Oddziału Krakowskiego PAN, w rzeczywistości dr Z.J. Kapera, a sympozjum odbyło się w Mogilanach k. Krakowa. Jego celem było zapoznanie się z wynikami najnowszych światowych badań nad zwojami, jak również zaprezentowanie prac polskich qumranoznawców.

Wartość kolokwium w Mogilanach wyrażała się w możliwości konfrontacji naukowców o różnych poglądach i warsztatach badawczych, jak również w bezpośrednim kontakcie polskich badaczy z zagranicznymi osiągnięciami w dziedzinie qumranoznawstwa. Materiały z kolokwium były publikowane w „Folia Orientalna" w języku angielskim oraz w „Sprawozdaniach z Posiedzeń Komisji Naukowych Polskiej Akademii Nauk" w języku wygłaszanego referatu. Oprócz tego powstała w 1990 r. seria wydawnicza nosząca nazwę „Qumranica Mogilanensia", w której publikowano referaty wygłaszane na kolejnych kolokwiach.

Sukces pierwszego i drugiego kolokwium spowodował przerodzenie się spotkań w cykliczną imprezę. W 1991 r. odbyło się trzecie spotkanie, poświęcone tym razem wybitnemu polskiemu badaczowi zwojów J.T. Milikowi, który obchodził wtedy rocznicę czterdziestu lat pracy nad rękopisami qumrańskimi. Większość referatów wygłoszonych na spotkaniu dotyczyła zakresu badań prowadzonych przez J.T. Milika. W sprawozdaniu z kolokwium zamieszczonym w „Filomacie" z 1992 r. na zakończenie Z.J. Kapera dodał: „należy ubolewać, że niewielu polskich biblistów wzięło czynny udział w ostatnich

[16] W roku 1996 Wydawnictwo The Enigma Press wydało niewielką książeczkę poświęconą podsumowaniu pięćdziesięciolecia badań zwojów znad Morza Martwego. Zaprezentowano w niej całą historię badań odkrytych dokumentów, ze szczególnym uwzględnieniem kłopotów z pełną ich publikacją, zwaną „bitwą o Zwoje"; por. Z.J. Kapera, *Półwiecze sporu o zwoje znad Morza Martwego,* Kraków 1996.

konferencjach. Problematyka qumrańska zdaje się być ciągle niedoceniana. A przecież spotkania w Mogilanach dają możliwość zaprezentowania własnego, oryginalnego wkładu w tej dziedzinie"[17].

Również dzięki działalności Z.J. Kapery, który stał się niestrudzonym propagatorem tematyki qumrańskiej, powstało w Polsce czasopismo poświęcone w całości tematyce odkryć nad Morzem Martwym. „The Qumran Chronicle" – stanowiło jedyny wschodnioeuropejski odpowiednik sławnego „Revue de Qumran" i publikowało omówienia najnowszych odkryć nad Morzem Martwym oraz relacjonowało bieżące wyniki badań ogłaszanych na specjalistycznych międzynarodowych kongresach[18].

Ożywienie wydawnicze odnotowane w Polsce na początku lat dziewięćdziesiątych dotyczyło nie tylko druków niesamoistnych. Również rynek książkowy nadrabiał stracony czas. Do końca lat osiemdziesiątych bowiem ukazało się niewiele książek, i to głównie polskich autorów, dotyczących Qumran. Od 1994 r. zaczęła ukazywać się seria wydawnicza pod redakcją Z.J. Kapery i S. Mędali (potem też J. Chmiela) nosząca tytuł „Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu". Celem serii było rzetelne przedstawienie ostatnich osiągnięć w badaniach nad zwojami znad Morza Martwego i ich stosunku do rodzącego się chrześcijaństwa. W niej właśnie w 1996 r. wydano pełne tłumaczenie zwojów niebiblijnych z Qumran, Wadi Murabba'at i Masady. Była to translacja dokonana przez P. Muchowskiego z Uniwersytetu Adama Mickiewicza z Poznania i ukazała się jako piąta część serii: „Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu". Książka ta miała wzbudzić ożywienie w biblistyce polskiej i zaspokoić oczekiwania na tego typu wydawnictwo, którego brak odczuwano dotkliwie. Co prawda, w języku polskim istniało już znakomite tłumaczenie głównych zwojów z groty 1. (lata sześćdziesiąte) i niektórych z groty 4. (lata siedemdziesiąte) oraz najdłuższego manuskryptu, czyli Zwoju Świątynnego (lata osiemdziesiąte), autorstwa W. Tylocha, (pod jego kierunkiem P. Muchowski napisał pracę magisterską[19]), ale były one rozproszone po różnych wydawnictwach i stanowiły niecałe 25% obecnego tłumaczenia.

Koniec lat dziewięćdziesiątych obfitował w nowe wydawnictwa książkowe. W serii „Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu" ukazały się dwa nowe wydawnictwa. Wznowiono klasyczne już dzieło wybitnego polskiego badacza zwojów J.T. Milka *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*. Druga pozycja nosi tytuł *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, a jej auto-

[17] Ibidem, s. 387.

[18] Z czasopismem współpracowali i współpracują m.in.: S. Mędala (ATK, Warszawa) i P. Muchowski (Katedra Językoznawstwa Porównawczego i Orientalnego, UAM, Poznań), a z zagranicy: O. Betz (Tübingen), W.W. Dąbrowski (Weenzen, Niemcy), N. Golb (University of Chicago) – artykuły publikowane są w językach: angielskim, niemieckim i francuskim.

[19] Z.J. Kapera, *Pierwszy polski przekład tekstów Pustyni Judzkiej*, „Filomata" 1996, nr 435-438, s. 242.

rem jest P. Muchowski. Książka ta łączy się bezpośrednio z wydanymi wcześniej tłumaczeniami niebiblijnych zwojów, dla których stanowi komentarz.

Wyrazem tego, że w latach dziewięćdziesiątych tematyka qumrańska na nowo wzbudziła zainteresowanie w Polsce, jest chociażby fakt, że stała się ona przedmiotem 32. Sympozjum Biblistów Polskich w Częstochowie. Wzięło w nim udział 80 katolickich[20] uczonych z całej Polski. Materiały z sympozjum zostały opublikowane w numerze 1. z 1995 r. kwartalnika „Collectanea Theologica", wydawanego przez Akademię Teologii Katolickiej. Z.J. Kapera wygłosił referat podsumowujący czterdzieści pięć lat qumranoznawstwa, w którym zawarł wszystkie najważniejsze wydarzenia dotyczące badań zwojów znad Morza Martwego. Ks. S. Mędala w obszernym referacie ustosunkował się do kluczowych zagadnień w problematyce badań qumrańskich, które zgrupował w kilku blokach tematycznych.

Ks. S. Mędala ponadto jest jednym z nielicznych polskich badaczy, którzy posiadają własną oryginalną teorię dotyczącą odkryć nad Morzem Martwym. Teoria ta dotyczy identyfikacji osoby Nauczyciela Sprawiedliwości, który był najważniejszą postacią wśród esseńczyków i mieszkańców Qumran.

W ostatnich latach można zauważyć publikację oryginalnych i znaczących pozycji autorstwa polskich badaczy. W 2000 r. pojawiło się wydanie drugie, i jak czytamy w podtytule poprawione i zasadniczo uzupełnione według aktualnego stanu publikacji, książki Piotra Muchowskiego *Rękopisy znad Morza Martwego, Qumran, Wadi Murabba'at, Masada*, uznane za jedno z najkompletniejszych w świecie przekładów tekstów pozabiblijnych, hebrajskich i aramejskich z Pustyni Judzkiej.

Na uwagę zasługuje książka Antoniego Troniny z 2001 r. wprowadzająca w lekturę biblijnych rękopisów z Qumran. Jej recenzja ukazała się w „Studia Judaica", gdzie K. Pilarczyk pisał o niej, że choć niezbyt obszerna, to jednak jest „ważna i pionierska w polskim środowisku biblistów, judaistów i orientalistów"[21]. Książka ta stanowiła w pewnym sensie uzupełnienie dwóch wcześniejszych pozycji P. Muchowskiego dotyczących niebiblijnych tekstów znad Morza Martwego[22].

Ks. Henryk Drawnel opublikował, jako pierwszy z Polski, poza J.T. Milikiem, pracę z zakresu qumranoznawstwa w renomowanej serii i wydawni-

[20] W. Chrostowski, *45 lat Qumranologi. Materiały z 32 Sympozjum Biblistów Polskich. Częstochowa, 15-16.09.1994*, „Collectanea Theologica" 1995, nr 1, s. 6.

[21] K. Pilarczyk (rec.), *A. Tronina, Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę biblijnych rękopisów znad Morza Martwego*, „Studia Judaica" 2001, nr 1-2, s. 206.

[22] Podobnej tematyki dotyczy artykuł P. Muchowskiego *Biblijne zwoje z Qumran – aktualny stan wiedzy* („Ruch Biblijny i Liturgiczny" 2000, nr 3-4, s. 312-321). W artykule autor zauważa, że opublikowanie wszystkich tekstów znad Morza Martwego (łącznie z biblijnymi) zaowocuje nową oceną odkrytego materiału, jego ostateczną interpretacją i pomocą przy studiach nad tekstem Biblii.

ctwie: *The Aramaic Wisdom Text from Qumran: A New Interpretation of the Levi Document* (SJSJ 86, wyd. Brill, Leiden 2004).

W ostatnich latach w różnych ośrodkach naukowych – Lublin, Poznań, Kraków, Warszawa, Wrocław, Toruń i in. – pojawiają się badacze podejmujący problematykę qumranoznawczą. Od ich zaangażowania, ale również od stworzonych im możliwości zależeć będą przyszłe rozmiary polskich osiągnięć w tej dziedzinie.

Zamiast zakończenia

Obserwując drogi polskiego qumranoznawstwa, nasuwa się kilka spostrzeżeń. (1) Dość szybko wprowadzono w obieg myśli naukowej w Polsce problematykę związaną z odkryciami nad Morzem Martwym. Zasługi na tym polu mieli wśród innych bp H. Strąkowski i ks. E. Dąbrowski oraz ks. J. Szeruda. (2) W drugim okresie obok rzetelnych badań nad rękopisami, zwłaszcza ich tłumaczeniem, w czym zasługi miał W. Tyloch, odkrycia qumrańskie posłużyły jako argument do walki ideologicznej związanej z ukazywaniem naturalistycznej genezy chrześcijaństwa, co spotykało się z apologetyczną postawą intelektualistów chrześcijańskich w Polsce. Sporadycznie prowadzone merytoryczne badania, zwłaszcza ks. L. Stachowiaka i abp. H. Muszyńskiego, były znane tylko wąskiemu gronu studentów i naukowców. (3) Pod koniec lat osiemdziesiątych polskie qumranoznawstwo miało swój udział w walce o powszechną dostępność rękopisów znad Morza Martwego. (4) Dzięki w zasadzie jednej osobie powstała także ograniczona infrastruktura naukowa w postaci specjalistycznego czasopisma, które jest wydawane przez małe wydawnictwo, w niskim nakładzie (jak wszystkie książki naukowe w Polsce) i nie posiada odpowiedniego statusu naukowego (nie jest włączone na listę czasopism punktowanych), oraz przez pewien okres cyklicznych konferencji naukowych (kolokwiów mogilańskich). (5) Nie powstały natomiast ośrodki badawcze z odpowiednim zapleczem bibliotecznym, które w sposób systematyczny prowadziłyby i koordynowały prace nad odkryciami z Qumran. (6) Tylko nieliczni uczeni polscy w sposób systematyczny prowadzą badania qumranoznawcze i publikują swe osiągnięcia w Polsce (rzadko za granicą). W przeszłości należał do nich W. Tyloch, a obecnie P. Muchowski, ks. S. Medala, ks. H. Drawnel i wytrawny dokumentalista i organizator badań qumranoznawczych, Z.J. Kapera, który przez lata próbuje inspirować do ich podejmowania. Ale i oni nie są w stanie recenzować najważniejszych prac qumranoznawczych w polskich periodykach, w celu przybliżania polskiemu środowisku naukowemu najnowszych osiągnięć, i rzadko wchodzą w dyskurs naukowy z innymi uczonymi na forach międzynarodowych, jak to czynił

wcześniej W. Tyloch. (7) Brak również w Polsce interdyscyplinarnego podejścia do odkryć qumrańskich. Do prowadzenia nad nimi badań konieczny jest dialog pomiędzy różnymi specjalnościami, różnymi dziedzinami nauki: zwłaszcza hebraistyki, biblistyki, historii i socjologii religii, archeologii, Tego dialogu w Polsce zabrakło przez całe dziesięciolecia, a i teraz jest o niego trudno.

Krótko mówiąc, przed polskim qumranoznawstwem stawia się więcej postulatów, niż dostrzega się jego osiągnięć. Po odejściu J.T. Milika ze ścisłego zespołu naukowo-edytorskiego zwojów qumrańskich nie ma w nim żadnego Polaka, który kontynuowałby jego prace. Nie powołano też międzyuczelnianego seminarium, na którym mogliby doświadczeni i młodzi uczeni regularnie prezentować wyniki swych badań i dyskutować bieżące problemy qumranoznawstwa.

Sixty Years of Polish Qumran Studies

Abstract

The paper focuses on showing the dynamics and main directions of development in Qumran studies in Poland. After having presented the most important scholars in that area, the article deals with scientific centers interested in Qumran texts and journals that have pursued research concerning that particular area of study. Main research tendencies and research directions are also presented in relation to international developments. One has also to consider specific historical situation in Poland where the ideological persecution of religion during the communist period had its heavy impact on scientific research. The paper closes with an attempt to draw a general picture of reception of Qumran texts in Polish scientific milieu and considerable contribution of the latter to the general Qumran research in other parts of the world.

Zdzisław Kapera
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

Józef Tadeusz Milik (1922-2006) – qumranolog i orientalista

Józef Tadeusz Milik (ur. 24 marca 1922; zm. 6 stycznia 2006), uczony polskiego pochodzenia, był jednym z najwybitniejszych w świecie epigrafików i filologów biblijnych w drugiej połowie XX stulecia[1]. Położył fundamenty nie tylko pod rodzącą się qumranologię, ale także postawił na twardym fundamencie epigrafikę starożytnej Nabatei, nie mówiąc o ponownej analizie filologicznej wielu tekstów semickich (papirusów i inskrypcji, wszelkiego typu napisów) pochodzących m.in. z Egiptu, Fenicji, Trypolitanii czy Syrii. Był znakomitym epigrafikiem i kodykologiem. Uwielbiał prace nad nowo znalezionymi napisami i tekstami. Był mistrzem w odcyfrowywaniu zwojów. Zyskał niezrównaną sławę w świecie i bywał określany jako najszybciej odczytujący zwoje, jeden z gigantów qumranologii, Champollionem zwojów i uczonym uczonych. Był tak nazywany nie tylko przez dziennikarzy. Talentów zazdrościło mu wielu naukowców, niektórzy adorują go nawet dzisiaj. Nie znajdziemy, podkreślam, nie znajdziemy książki o odkryciach znad Morza Martwego, w której indeksach nie powtarzałoby się jego nazwisko i nie byłby cytowany wielokrotnie[2].

Józef Tadeusz Milik przyszedł na świat w Seroczynie, niewielkiej, wielowyznaniowej osadzie koło Sokołowa Podlaskiego, zamieszkałej przez katolików, prawosławnych, unitów i żydów. Wychowywał się w wielodzietnej, chłopskiej rodzinie Józefa Milika i Florentyny Murowskiej. Rodzina jego ojca szlacheckimi korzeniami sięgała Wielkopolski i przeniosła się na Podlasie prawdopodobnie w XIX w. Jego ojciec, Józef, był niezwykłą osobowością.

[1] Literatura dotycząca Józefa Tadeusza Milika jest już bardzo obszerna. W zakończeniu niniejszego artykułu proponuję jej aktualną systematyzację. Zob. poprzednie próby: Z.J. Kapera, *Józef Tadeusz Milik – współtwórca qumranologii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 56, 1 (2003), s. 5-16 (por. *Krótki przegląd publikacji o Józefie Tadeuszu Miliku*, s. 15-16) oraz tenże: *Review of Publications on J.T. Milik in Poland and Abroad*, „The Qumran Chronicle" 13,3-4 (April 2006), s. 107-110.

[2] Przykładowo w pracy zbiorowej: *Studies in the Hebrew Bible, Qumran and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich*, red. P.W. Flint, E. Tov, J.C. VanderKam (SVT 101), Leiden–Boston 2006, znajdujemy 27 odwołań do prac Milika (por. indeks na s. 255, s.v.).

Z jednej strony wyszkolony do uprawy ziemi, z drugiej ciągle samodzielnie się dokształcający. Były żołnierz. Brał czynny udział w I wojnie światowej, a także w wojnie z bolszewikami w 1920 r.; budował mosty, ale i walczył wręcz. Ten człowiek był wyjątkowo otwarty i to nie tylko na postęp w rolnictwie[3]. W latach dwudziestych i trzydziestych jako aktywny polityk reprezentował w sejmie powiat, z upoważnienia Stronnictwa Narodowego, a potem do 1944 r. działał w organach polskiego państwa podziemnego. Przygotowywał program rozwoju gospodarczego wsi w latach trzydziestych[4]. Przypuszczam, że to jego obszerny księgozbiór domowy musiał pobudzić niezwykłe talenty językowe Józefa Tadeusza, który ukończył klasyczne Gimnazjum im. B. Prusa w Siedlcach tuż przed wojną[5]. Latem 1939 r. rodzice Milika, prawdopodobnie przewidując zagrożenie rodziny przez gestapo, nie protestowali, kiedy Józef Tadeusz spontanicznie, razem z kilkoma kolegami, wstąpił do Seminarium w Płocku[6]. Jednakże Niemcy zamykają to seminarium. Dopiero w 1940 r. młody Milik rozpoczyna ostatecznie naukę w Seminarium Warszawskim[7]. W latach 1940/1941 – 1943/1944 pogłębia swą znajomość Biblii i języków biblijnych pod kierunkiem nowotestamentysty, ks. Eugeniusza Dąbrowskiego, pierwszego polskiego doktora po studiach na Biblicum, w latach pięćdziesiątych profesora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego[8]. Lato 1944 r. Milik spędza poza Warszawą. Wraca do domu, gdzie dane mu jest szczęśliwie spisać, w ostatniej chwili, wspomnienia umierającego ojca[9], niestety, urwane na 1928 r. Na wakacje przybywa do swego stryja, Wacława Milika, księdza kanonika w Żelechowie. Dzięki szczęśliwej decyzji władz seminarium metropolitalnego Milik unika tragedii Powstania Warszawskiego.

Kiedy front wschodni stanął na Wiśle, stryj skierował bratanka do Lublina[10]. Józef Tadeusz Milik nie mógł jednak ukończyć tam piątego roku se-

[3] J. Milik, *Mój pamiętnik*, Warszawa 1998, Nakładem Rodziny, s. 7-45.

[4] Por. nieliczne biogramy posła Józefa Milika: J. Zieliński, *Milik Józef 1891-1944*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. XXI/2 (z. 89), Wrocław 1976, s. 218; W.J. Muszyński, *Milik Józef*, w: *Encyklopedia „Białych Plam"*, t. 12, Radom 2003, s. 122-123; nota biograficzna we wstępie do *Mego pamiętnika*, s. 4-5.

[5] Por. zgłoszenie Do Komisji Immatrykulacyjnej KUL wypełnione przez J.T. Milika 20.10.1944 r. (Archiwum KUL).

[6] Por. list ks. Czesława Chojeckiego do Józefa Tadeusza Milika datowany w Rypinie, dn. 18 września 1938.

[7] Por. zaświadczenie dla władz KUL-u nr 45/46, z dn. 9.06.1946 r., wystawione przez dr. Juliana Chrościckiego w imieniu Regensa Seminarium Metropolitalnego Warszawskiego (Archiwum KUL. Dokument reprodukowany w „The Qumran Chronicle" 3, nr 1/3, Dec. 1993, s. 2).

[8] Por. P. Nitecki, *Ksiądz Eugeniusz Dąbrowski Apostoł Pisma Świętego 1901-19*70, Warszawa 1982, s. 12.

[9] Por. przedmowę Józefa Tadeusza Milika do wspomnień ojca (*Mój pamiętnik*, s. 6).

[10] Por. list ks. Wacława Milika do Rektora KUL z 3.11.1944 (Archiwum KUL).

minarium, gdyż nie było jeszcze tego rocznika. Dlatego władze kościelne skierowały go na studia teologiczne w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. 20 października 1944 r. zgłosił się do rektora KUL, dogmatyka, ks. prof. Antoniego Słomkowskiego[11], celem kontynuacji studiów teologicznych. Za nowym studentem przyszła do rektoratu opinia datowana: 4 grudnia 1944 r. Ks. Feliks de Ville, przedstawiciel dekanatu praskiego, pisał: „Według zebranych wiadomości o nim, stwierdzam, że jest to wyjątkowo zdolny student, szczególnie w dziedzinie filologii. Jako prowizor Seminarium Metropolitalnego Św. Jana w Warszawie, polecam szczególnej opiece Józefa Tadeusza Milika władzom Uniwersytetu w Lublinie"[12]. Tymczasem kadra tego wydziału była mocno zdekompletowana. W roku akademickim 1944 wykładali tylko księża profesorowie: Zdzisław Goliński, Bolesław Radomski, Antoni Słomkowski, Stanisław Styś. Dopiero w 1945 r. zajęcia podjęli księża profesorowie: Edward Fermont, Edward Bulanda i Mieczysław Żywczyński[13]. Pismo Święte Starego Testamentu wykładał Milikowi i uczył go języków wschodnich biblijnych wybitny biblista i egzegeta, wówczas jeszcze doktor, wzmiankowany ks. Stanisław Styś[14], sam, podobnie jak ks. Dąbrowski, wychowanek Papieskiego Instytutu Biblijnego. To właśnie jemu musiał zawdzięczać Milik poznanie arabskiego, syryjskiego, akkadyjskiego i hebrajskiego.

Niedługo po przybyciu do Lublina Milik, dysponując wolnym czasem (zajęcia na teologii prowadziło zaledwie czterech, a potem siedmiu profesorów), zaczął uczęszczać na wybrane zajęcia Wydziału Nauk Humanistycznych, początkowo z zakresu etnografii i etnologii (dr Jerzy Gajek) oraz językoznawstwa polskiego (m.in. prof. Maria Dłuska). Z czasem zainteresowały go także wykłady i ćwiczenia prof. Juliusza Kleinera. Ostatecznie Milik zapisał się formalnie na filologię polską i zaliczył trzy trymestry. Jak wspomina prof. Jerzy Starnawski, jeszcze przed wakacjami 1945 r. koledzy wybrali go na wiceprezesa odrodzonego Koła Polonistów KUL[15]. Praca przygotowana przez Milika na ćwiczeniach u prof. Kleinera pt. *Gwara ludowa w nowelach Sienkiewicza* ukazała się drukiem w 1946 r. na łamach czasopisma „Język Polski".

---

[11] Por. D. Szumilas, J. Warzeszka, [hasło] *Słomkowski Antoni (1900-1982)*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1981-1993*, red. J. Mandziuk, Warszawa 1995, s. 534-538.

[12] List ks. Feliksa de Ville'a do Kancelarii Uniwersytetu w Lublinie, Wydział Teologiczny z 4.12.1944 r. (Archiwum KUL).

[13] Por. Jan Ziółek, *Wstęp* [do tomu:] *Katolicki Lubelski w latach 1944-1952. Wspomnienia i relacje*, red. J. Ziółek, Lublin 1999, s. 10-12 oraz R. Borzemska, *Indeks osobowy*, tamże, s. 187-197.

[14] Por. L. Stefaniak, *Śp. ks. Prof. Dr Stanisław Styś TJ (1896-1959)*, RBL 12 (1959), s. 217-219.

[15] Por. J. Starnawski, *Wspomnienie o Józefie Tadeuszu Miliku* (przeznaczone do przygotowywanej przez Zdzisława J. Kaperę biografii J.T. Milika) oraz tegoż hasło: *Milik Józef Tadeusz (1922-2006)*, w: *Słownik badaczy literatury polskiej*, red. J. Starnawski [w przygotowaniu]. Panu Prof. J. Starnawskiemu serdecznie dziękuję za udostępnienie wspomnień.

Był to drugi, ale nie ostatni artykuł Milika w tym czasopiśmie. Jego liczne rozprawki językoznawcze z lat 1946-1950 potwierdzały niezwykłe uzdolnienia filologiczne i lingwistyczne autora. Dotyczyły one badań gwarowych nie tylko Podlasia, ale także wojennego żargonu i nowego słownictwa z czasów wojny[16].

Józef Tadeusz Milik został wyświęcony na księdza 30 czerwca 1946 r. przez arcybiskupa Antoniego Szlagowskiego[17]. 8 lipca tegoż roku otrzymał dyplom magistra teologii, zdając wszystkie siedemnaście egzaminów na bardzo dobrze i przedstawiając pracę pt. „*Doksa ten*" *w nauce św. Jana Chryzostoma o pierwotnym człowieku*[18]. 26 września wystawiono mu licencjat z teologii[19]. Licencjat z teologii równocześnie ze święceniami to rzecz niezwykle rzadka. Dlatego nie należy się dziwić, że wprost z uczelni warszawskie władze archidiecezjalne wysłały Milika na dalsze studia biblijne do Rzymu, gdzie przybył via Zurych i Mediolan w październiku 1946 r., *nota bene* razem z równie utalentowanym biblistą, o. Augustynem Jankowskim[20]. Już na wstępie Milik ujawnił swoje niezwykłe zdolności językowe, zaliczając obowiązkowy egzamin z języka hebrajskiego u o. Ludwika Semkowskiego na pierwszym wspólnym podwieczorku[21], chociaż, według danych z zaświadczenia wystawionego przez regensa seminarium warszawskiego, przed pobytem na KUL-u Milik uczęszczał na kurs języka hebrajskiego zaledwie przez jeden rok[22]. Z drugiej strony jego matka w liście do córki pisze, że przebywającego u niej w domu syna nie można oderwać od czytania Biblii[23]. Jak widzimy, trud ten szybko i pięknie zaowocował.

W Biblicum Milik słuchał wykładów wybitnych biblistów, m.in. U. Holzmeistera, A. Bei, A. Vaccariego, J. Bonsirvena, S. Lyonneta, K. Prüma, R. Folleta, O. Pohla, P. Nobera, E. Zolliego. Rozpoczął też naukę dodatkowych języków starożytnego Bliskiego Wschodu, m.in. ugaryckiego, sumerskiego,

[16] W archiwum pozostawionym przez J.T. Milika zachował się zeszyt zbierający nowe słownictwo. Wykaz pierwszych, przede wszystkim polonistycznych, publikacji J.T. Milika podaje: L. Stefaniak, *Z polskich badań nad tekstami i doktryną qumrańską*, w: *Współczesna biblistyka polska 1945-1970*, red. J. Łach, M. Wolniewicz, Warszawa 1972, s. 452-453.

[17] Por. L. Stefaniak, *Z polskich badań*, s. 448.

[18] Por. Dyplom magistra teologii z dn. 8 lipca 1946 r. (Archiwum KUL).

[19] Por. Diploma licentia, nr 81, z dn. 26.09.1946 r. (Archiwum KUL).

[20] *Nikt z nas nie żyje dla siebie... Z o. Augustynem Jankowskim OSB* [...] *rozmawiają ks. Wiesław Alicki, Janusz Jabłoński, Anna i Marek Łoskowie*, Kraków 2005, s. 123.

[21] *Nikt z nas*, s. 124.

[22] Por. świadectwo studiów z Archiwum KUL reprodukowane w „The Qumran Chronicle" 3, nr 1-3, Dec. 1993, s. 2.

[23] Nie datowany list z okresu okupacji; dosłownie „Tadziu w bibl[i]ach" (ksero w archiwum Milika).

egipskiego, hetyckiego i gruzińskiego, nie pomijając języków nowożytnych[24]. Już wtedy zdradzał talenty epigraficzne; pasjonowały go m.in. teksty fenickie i punickie[25]. Wiele czasu spędzał w bibliotece i w muzeum Papieskiego Instytutu Biblijnego. Początkowo kontynuował współpracę z czasopismami „Język Polski", „Dziś i Jutro", a potem „Słowem Powszechnym". Jak się wydaje, utrzymywał żywe kontakty z ks. Eugeniuszem Dąbrowskim[26]. Pierwszy artykuł Milika po włosku ukazał się już w maju 1947 r., po łacinie w 1950 r., po angielsku w 1951 r., a po francusku w 1952 r.[27] Nie tylko intensywnie studiował i publikował, ale też zwiedzał Włochy, przede wszystkim Rzym. W lipcu 1947 r. odwiedził Sycylię i wspinał się na Etnę, a we wrześniu 1949 r. był w Alpach, w okolicach Merane[28]. Po ogłoszeniu wiosną 1948 r. odkrycia uległ przemożnej fascynacji rękopisami znad Morza Martwego, co mimo woli załamało jego formalną karierę naukową. Licencjat nauk biblijnych otrzymał w czerwcu 1951 r. Tematem jego dysertacji „ad Lauream", w języku włoskim, była pierwsza monografia Księgi Reguły z groty 1 w Qumran. W oficjalnej prezentacji mógł z dumą wymienić już opublikowane fragmenty[29]. Warto dodać, że rozdziały te, jako odbitka, były dodrukowane dwa razy[30]. Sama praca zatytułowana została po prostu *Il Manuale della Disciplina*. Zawierała rozdziały poświęcone opisowi paleografii zwoju, językowi, stylowi tekstu i jego zależnościom literackim oraz kwestii datowania. W dalszej części Milik przedstawił tłumaczenie i komentarz tekstu, a następnie omówił doktrynę dokumentu. Wreszcie przedstawił pozycję tzw. „sekty rękopisów znad Morza Martwego" wśród analogicznych ugrupowań ówczesnego judaizmu. Dysertację przyjmował ks. prof. Ernest Vogt, a oceniał ją rektor Biblicum, wybitny biblista, późniejszy kardynał, ks. prof. Augustyn Bea, i znakomity specjalista okresu międzytestamentalnego, ks. prof. Józef Bonsirven[31]. Niestety, Milik nigdy nie ukończył planowanego doktoratu na Biblicum.

---

[24] Por. J.T. Milik, *Papieski Instytut Biblijny 1909-1949*, RBL 2 (1949), s. 318-328; a także *Nikt z nas*, s. 125-133.

[25] Por. wywiad przeprowadzony przez Dariusz Długosza: *75 lecie urodzin Józefa Tadeusza Milika*, „Nowy Filomata" 1,2 (1997), s. 146.

[26] Może na to wskazywać użycie przez ks. Dąbrowskiego tłumaczeń dokonanych przez Milika z fragmentów tekstów qumrańskich. Por. np. E. Dąbrowski, *Studia biblijne*, wyd. 2, Poznań 1952, s. 42-44.

[27] Por. L. Stefaniak, *Z polskich badań*, s. 453-454.

[28] Por. zbiór fotografii w posiadaniu rodziny Milika w Polsce.

[29] Por. kopię dokumentu Milika „Lo schema della dissertazione »Il Manuale Della Disciplina«. Traduzione e commento" z datą 6 Giugno 1951, s. 1-2 (archiwum Milika).

[30] Por. J.T. Milik, *Manuale Disciplinae*, „Extractum ex periodico Verbum Domini", vol. 29 (1951), Romae [1951], s. [II], 129-158.

[31] Por. list o. Ernesta Vogta do ks. J.T. Milika datowany: 13 Iunii 1951 (archiwum Milika).

W latach 1949-1951 Milik analizował i komentował na łamach „Biblica" i „Verbum Domini" nowo odkrywane rękopisy. Jeszcze przed prezentacją licencjatu wydrukował wiele artykułów o manuskryptach groty 1, m.in. dotyczące Księgi Izajasza, Hodajot czy peszeru Habakuka[32]. Kolejne artykuły (m.in. o Księdze Henocha) ukazały się już po otrzymaniu tytułu licencjata nauk biblijnych[33]. Jego błyskotliwe, filologiczne publikacje w kilku językach, a także artykuł o egipskich hellenistycznych naczyniach podobnych do dzbanów z Qumran[34] musiały zwrócić uwagę o. Rolanda de Vauxa z francuskiej École Biblique et Archéologique w Jerozolimie. Na jego zaproszenie pod koniec 1951 r. Milik wyjechał do Jerozolimy, odwiedzając po drodze Bejrut i badając inskrypcje fenickie i punickie w tamtejszym muzeum[35].

Do arabskiej Jerozolimy Milik przybył z Damaszku 5 stycznia 1952 r. W École od razu rozpoczął prace nad przygotowaniem pozabiblijnych tekstów z 1. groty qumrańskiej. Do końca 1952 r. przygotował do druku 21 tablic nieznanych fragmentarycznych tekstów hebrajskich i stworzył, stosowany do dzisiaj, system cytowania rękopisów znad Morza Martwego[36] (zob. publikacja: *Discoveries in the Judaean Desert* [dalej: DJD], 1: *Qumran Cave I*, Oxford 1955). Wykorzystywał swe niezwykłe zdolności nie tylko epigraficzne, ale także archeologiczne. W 1952 r. uczestniczył w marcowych badaniach grot wokół Chirbet Qumran, osobiście odkrywając na południe od osiedla tzw. grotę Tymoteusza (grota nr 29), bez rękopisów, ale z dużą ilością ceramiki[37]. Wówczas zwiedził też nowo odkryte groty 2.[38] i 3., tę ostatnią ze sławnym Zwojem Miedzianym[39]. Po przypadkowym odkryciu groty 4. przez Beduinów wyruszył 22 września 1952 r. z o. R. de Vauxem na badania ratownicze. Przez

[32] Od razu weszły one w obieg naukowy. Por. np. P. Kahle, *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle*, Stuttgart 1951, s. 87.

[33] Por. Stefaniak, *Z polskich badań*.

[34] J.T. Milik, *Le giarre dei manoscritti della grotta del Mar Morto e dell'Egitto Tolemaico*, „Biblica" 31(1950), s. 504-508, tabl.

[35] Por. J.T. Milik, *Trois ans de travail aux manuscrits du désert de Juda*, „Antemurale" 1 (1954), s. 136; idem, *Moja praca w Jerozolimie*, „Duszpasterz Polski Zagranicą" 5 (1954), s. 157. Por. też D. Długosz, *75 lecie urodzin Józefa Tadeusza Milika*, „Nowy Filomata" 1, 2 (1997), s. 146-147.

[36] Zob. publikacja: *Discoveries in the Judaean Desert* [dalej: DJD], t. 1: *Qumran Cave I*, by D. Barthélemy and J.T. Milik, Oxford 1955. Teksty opracowane przez Milika na s. 77-108, 118-149 i 152-165, tabl. XV-XXII i XXV-XXXVII; tablica skrótów s. 46-48.

[37] Por. J.T. Milik, *Moja praca*, s. 159; idem, *Trois ans*, s. 137; F. Mebarki, *Józef Tadeusz Milik: Memoire of Fieldwork*, „Near Eastern Archaeology" 63, 3 (2000), s. 132.

[38] Por. fotografię w DJD III, [cz. 2] Planches, tabl. III,3.

[39] Okoliczności odkrycia Zwoju Miedzianego opisują: H. de Contenson, E.-M. Laperrousaz, *La grotte 3 de Qoumrân et le „Rouleau de cuivre"*, w: E.-M. Laperrousaz, *Qoumrân et les Manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire*, Paris 1997, s. 205-213.

jego ręce przeszło około tysiąc fragmentów rękopisów[40]. Milik osobiście odkrył, a także nadzorował badania groty 5. i uratował jej rękopisy przed gwałtownym wysuszeniem[41]. Penetrując zaś antykwariaty Jerozolimy, rozpoznał i wykupił naczynia z napisami pochodzące najprawdopodobniej z groty 6.[42] W sierpniu 1952 r. brał udział w rekonesansie po Pustyni Judzkiej wespół z archeologami ASOR[43].

Dzięki współpracy z o. R. de Vauxem Milik został jego prawą ręką w sprawie zwojów i wykopalisk osiedla Khirbet Qumran. Brał udział w 2., 3. i 5. ekspedycji, gdzie nie tylko sam kopał, ale z czasem nadzorował wykopaliska, sortował ceramikę i pomagał w jej rekonstruowaniu, ale także katalogował znajdywane obiekty[44]. Po szybkiej publikacji groty 1. pracował nad tekstami grot z Wadi Murabba'at[45], a potem nad Zwojem Miedzianym[46] i grotą 5.[47] W międzynarodowym zespole publikującym zwoje groty 4. otrzymał w lipcu 1953 r. znaczną część tekstów pozabiblijnych: apokryfy Starego Testamentu i teksty do nich zbliżone, dokumenty wspólnoty i teksty prawne, teksty kalendarzowe i in.[48] Był uznany za najszybszego deszyfratora zwojów (*the Scrollery's fastest man with a fragment*)[49]. Prowadził wstępną identyfikację i rozdział manuskryptów między kolegów. Trzeba pamiętać, że Beduini dostarczali je do 1956 r. Milik dyktował również m.in. ks. Josephowi A. Fitzmyerowi poszczególne słowa do konkordancji nowo odkrytych tekstów[50].

W 1954 r. razem z Jeanem Starckym reprezentował zespół, tzw. Scrollery Team, w Académie des Inscriptions et Belles Lettres w Paryżu[51],

---

[40] Por. J.T. Milik, *Moja praca*, s. 160; *Trois ans*, s. 135.

[41] Por. J.T. Milik, *Textes de la grotte 5Q*, DJD III, s. 167. Por. też F. Mebarki, *Józef Tadeusz Milik*", s. 132-133.

[42] Por. J.T. Milik, *Deux jarres inscrites provenant d'une grotte de Qumrân*, „Biblica" 40 (1959), s. 37-41, tabl. IX, figs. 1-4.

[43] Por. J.T. Milik, *Moja praca*, s. 169.

[44] Por. J.T. Milik, *Trois ans*, s. 139.

[45] Por. DJD II: P. Benoit, J.T. Milik, R. de Vaux, *Les Grottes de Murabba'at*, Oxford 1961, s. 65-205, figs. 23-29, pl. XIX-LXXIII.

[46] Por. DJD III: M. Baillet, J.T. Milik, R. de Vaux, *Les 'Petites Grottes' de Qumrân*, Oxford 1962, s. 199-302, XLVIII-LXXI.

[47] Por. DJD III, ibidem, s. 165-197, XXXVI-XLII.

[48] Por. J.T. Milik, *Trois ans*, l. cit.

[49] Por. „Times" 14.04.1957, s. 39 i J.A. Fitzmyer, *101 pytań o Qumran*, Kraków 1997, s. 170-171.

[50] Por. J.A. Fitzmyer, *101 pytań*, s. 175-177.

[51] Por. J. Starcky, J.T. Milik, *L'état actuel du déchiffrement des manuscripts de Qumrân et le plan de leur publication*, w: *Académie des Inscriptions et Belles Lettress Comptes-Rendus des Séances*, 1954, s. 403-409.

a w 1956 r. na międzynarodowym kongresie Starego Testamentu w Strasburgu[52]. W obecności o. Rolanda de Vauxa to właśnie Milikowi przypadł zaszczyt publicznego przedstawienia raportu o stanie publikacji. Z perspektywy półwiecza budzi podziw optymizm autora referatu. Takie tempo publikacji, jakie zapowiadał (kilka tomów serii DJD rocznie), miało miejsce dopiero po 1995 r., gdy włączono do zespołu ponad pięćdziesięciu nowych członków, przy użyciu komputerów do składu, po wprowadzeniu zdigitalizowanej formy zapisu fotografii rękopisów.

Lata 1955-1956 były przełomowe w badaniach rękopisów znad Morza Martwego. Media rozpętały tzw. (drugą) Bitwę o Zwoje na temat relacji Qumran a chrześcijaństwo. Napisana podówczas przez Milika synteza badań: *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda* (1957)[53] to szybka odpowiedź na rewolucyjne tezy Edmunda Wilsona[54], błyskotliwego esseisty, którego książka o zwojach obiegła świat, i Johna Marco Allegro, członka zespołu qumrańskiego, którego urocza, ale nie do końca uczciwa książka o zwojach do dziś jest przedrukowywana w serii z Pigwinem (Penguin Press)[55]. Opublikowana w wielu językach monografia Milika jest powszechnie cenioną i pozostaje nadal najczęściej cytowaną w qumranologii. Opowiedzenie się w niej Milika za tzw. hipotezą esseńskiego pochodzenia rękopisów znacząco wpłynęło na przebieg badań w kolejnych dekadach. Zdecydowanie wyrażane poglądy Milika, zbudowane na całościowym spojrzeniu na zwoje, spowodowały, że wielokroć oskarżano go złośliwie w latach dziwięćdziesiątych o osiodłanie qumranologii[56]. Znając go jednak osobiście, mogę potwierdzić, że zawsze był otwarty na dyskusję, ale nie akceptował wydumanych racji. Trzymał się źródeł i genialnie je interpretował.

Od 1954 r. Milik był zatrudniony przez Centre National de la Recherche Scientifique początkowo jako attaché, dochodząc pod koniec życia do stopnia maitre de recherches. Ułatwiło mu to pobyty w Muzeum w Ammanie, gdzie studiował i przygotowywał do publikacji Zwój Miedziany (3Q15) w maju 1956 i lutym 1959 r. (ostateczna publ. DJD III: *Les 'petites grottes' de Qumrân*, Oxford 1962). Równocześnie opracował teksty hebrajskie i aramejskie z Wadi Murabba'at (kwiecień 1958, wyd. DJD II: *Les grottes de Murabba'at*, Oxford 1961), a w grudniu 1958 r. teksty groty 5. (publ. DJD III, 1962). Jesienią 1960 r.

[52] Por. J.T. Milik, *Les travail d'édition des manuscripts de Désert de Juda*, w: *Volume de Congres Strasbourg 1956*, Leiden 1957, s. 17-26.

[53] Wyd. oryg. Paris 1957. Por. wyd. polskie: *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Warszawa 1968 oraz wyd. popr. i uzup. Kraków 1999.

[54] Por. E. Wilson, *The Scrolls from the Dead Sea*, New York 1955 i wyd. polskie: *Odkrycia nad Morzem Martwym*, Warszawa 1963.

[55] Por. J.M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, Harmondsworth 1956.

[56] Por. M. Baigent, R. Leigh, *The Dead Sea Scrolls Deception*, London 1991. Por. wyd. polskie: *Zwoje znad Morza Martwego. Historia pewnego oszustwa*, Warszawa 1994, s. 66.

ukończył maszynopis edycji tefilin, mezuzot i targumów z groty 4. (publ. DJD VI: *Qumrân grotte 4.II*, Oxford 1977)[57].

Przechodząc w 1960 r. z Jerozolimy do stacji archeologicznej CNRS w Bejrucie (a potem do Rzymu, 1964, i Paryża, 1969) Milik stopniowo odchodził od badań rękopisów groty 4. do bieżących prac nad napisami starożytnej Syrii i Jordanii. Pasjonowały go inskrypcje Palmyry, Tyru i Hatry[58]. Do badań tych zachęcił go ks. Jean Starcky[59], z którym wizytował Palmyrę i Petrę (tę jeszcze w 1955 r.), a potem prowadził z nim badania *in situ* nad jej inskrypcjami, w 1974 r. weryfikując, odczytując ponownie i dokonując estampaży starych inskrypcji oraz poszukując nowych napisów. Efektem zainteresowania Nabateą było opublikowanie z Henrym Seyrigiem wiosną 1958 r. skarbu monet nabatejskich z Wadi Murabba'at[60]. Ustalenia Milika odnośnie do tego skarbu pozwoliły na uściślenie chronologii nabatejskich emisji i otwarły nowy etap badań numizmatycznych[61]. Badania napisów syryjskich zaowocowały obszernym tomem *Dédicaces faites par les dieux* (Paris 1972), natomiast rezultaty badań nad napisami nabatejskimi zostaną zawarte w długo oczekiwanym, napisanym na nowo specjalnym tomie serii *Corpus Inscriptionum Semiticarum*[62]. Ten wieloletni projekt po śmierci Starcky'ego Milik początkowo prowadził sam, a po przejściu na emeryturę z J.-M. Dentzerem i Lailą Nehmé (z CNRS). Objął on publikację ponad tysiąca inskrypcji nabatejskich, greckich, łacińskich i safaickich z Petry i okolic. Według informacji uzyskanych od prof. Davida F. Grafa dzięki wkładowi Milika i ks. Jeana Starcky'ego, po kolejnych ich ekspedycjach, liczba inskrypcji nabatejskich wzrosła: w rejonie Hauranu z 32 tekstów do 250, a w rejonie Petry ze 115 do 974! Ponadto znaleźli oni 48 inskrypcji greckich, 11 łacińskich, 6 thamudyckich i 2 bilingwy grecko-nabatejskie. To niezwykły wysiłek terenowy jak na dwie osoby i równocześnie ogromne szczęście. Laila Nehmé, która kontynuuje ich prace terenowe i która po śmierci Milika ma przygotować

[57] Por. s. 31-91 i tabl. VI-XXVIII.

[58] Por. J.T. Milik, *Recherches d'épigraphie proche-oriental*, I: *Dédicaces faites par des dieux* (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thiases sémitiques a l'époque romaine, Paris 1972.

[59] Por. É. Puech, *L'abbé Jean Starcky (1909-1988)*, „Revue de Qumran" 15,1-2 (Sept. 1991), s. 1-9, idem, *Jean Starcky. Bibliographie*, tamże, s. 11-20.

[60] Por. J.T. Milik, H. Seyrig, *Trésor monetaire de Murabb'at*, „Revue Numismatique" 6 seria, 1 (1958), s. 11-26.

[61] Por. Y. Meshorer, *Nabatean Coins*, Jerusalem 1965 [= Quedem 3], s. 9.

[62] Por. A. Lemaire, *In Memoriam Józef Tadeusz Milik*, „The Polish Journal of Biblical Research" 5 (2006), s. 7-8; M.G. Amadasi Guzzo, *Épigraphie nabatéenne*, w: *Les routes du Proche-Orient. Des séjours d'Abraham aux caravans de l'encens*, red. A. Lemaire, Paris 2000, s. 105; L. Nehmé, *La géographie des inscriptions de Petra (Jordanie)*, w: *Des Sumériens aux Romains d'Orient. La perception géographique du monde*, red. A. Sérandour, Paris 1997, s. 125-126.

finalne zeszyty CIS, do 2003 r. znalazła w rejonie Bosry i Hauranu zaledwie 70 dodatkowych tekstów[63].

W materiałach pośmiertnych Milika nie udało się dotąd znaleźć wersji finalnej i przypisów do jego pracy *Nabatéens, rois et bergers*. Jednakże nawet te 173 zachowane strony, dotyczące tematu „Arabes avant les Nabatéens", budzą podziw oryginalnością ujęcia i głębokością syntezy materiału pochodzącego z analizy inskrypcji.

Zainteresowania epigraficzne Milika zaowocowały także publikacją w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych publikacją tekstów ugaryckich, fenickich napisów na strzałach i ostrzach włóczni, tekstów paleohebrajskich i edomickich, aramejskich dokumentów z Egiptu i aramejskich ossuariów z Jerozolimy[64]. Pośród materiałów pośmiertnych znajduje się m.in. nigdy niepublikowana monografia tekstów punicko-łacińskich z Trypolitanii *Inscriptions punico-latines de la Tripolitanie Romaine*, napisana około 1960 r. Bez wahania możemy powiedzieć, że badania Milika wywarły głęboki wpływ na epigrafikę zachodniosemicką, a niewątpliwie mógłby on być większy, gdyby ten uczony decydował się od razu na publikację każdego swojego tekstu. W archiwum Milika jest wiele ukończonych prac, które nie doczekały się wydania drukiem.

Marginalnym, ale niezwykle ważnym elementem badań naukowych Milika były studia nad rzymskimi polonicami i średniowiecznym mnichem, św. Świeradem, którego monografię[65] opublikował w związku z obchodami tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce.

Do czasu odejścia na emeryturę z końcem lat osiemdziesiątych z powodu pogarszającego się stanu zdrowia Milik nie dokończył publikacji przydzielonych mu tekstów znad Morza Martwego. Wiosną 1990 r. został zmuszony do oddania tekstów do dyspozycji ówczesnego redaktora serii *Discoveries in the Judaean Desert*, prof. Emanuela Tova. W tym czasie miał już niemal ukończoną monografię Testamentu Lewiego z groty 4. (jest ona aktualnie przygotowywana do druku)[66] i zebrany kompletny materiał do napisania i wydania Księgi Tobiasza z Qumran. Jak się wydaje, nie poinformował on o tym przedstawicieli Scrolls Oversight Committee i teksty te opublikowali inni autorzy. Mate-

[63] Por. D.F. Graf, *Józef Tadeusz Milik (1922-2006) Nabataean Epigrapher Par Excellence*, „The Polish Journal of Biblical Research" 6 (2007) [w druku].

[64] Por. autobibliografię Milika w: *Akta Towarzystwa Historyczno-Literackiego w Paryżu*, Paryż 1996, s. 241-252, passim.

[65] J.T. Milik, *Święty Świerad. Saint Andrew Zoeradus*, Roma 1966. W trakcie międzynarodowej konferencji w Tropiach koło Nowego Sącza cytowano tę pracę wielokrotnie. Por. materiały z sesji: *Święty Świerad i jego czasy*, red. S. Pietrzak, Nowy Sącz 2001.

[66] J.T. Milik, *Le Testament de Lévi. Essai de reconstruction du document (araméen) original. Préparé pour la publication par Ursula Schattner-Rieser avec le concours de Zdzisław J. Kapera*, Kraków 2009 [= Qumranica Mogilanensia 10] [w przygotowaniu do druku].

riały oraz przekazane odczyty i rekonstrukcje Milika wykorzystali w różnym stopniu m.in.: Ph.S. Alexander i G. Vermes (DJD 26), J. Baumgartner (DJD 18), S. Talmon i J. Ben-Dov (DJD 21), J.C. VanderKam (DJD 13)[67]. Milikowi pozostawiono tylko publikację (już zresztą uprzednio wydanych) tekstów aramejskiego Henocha[68]. Ale nawet te teksty ostatecznie ukazały się w DJD 36 pod innymi nazwiskami[69]. Niezwykle mocno przeżywał niesłuszne ataki prasy o opóźnianie publikacji swoich manuskryptów, ponieważ opracował i opublikował najwięcej tekstów spośród wszystkich członków Scrollery Team, łącznie około 160 tablic[70]. Milik ostatnim wysiłkiem, po dwu operacjach serca w 1991 i 1992 r.[71], doprowadził do końca prawie stustronicowe opracowanie aramejskich modeli księgi Estery z groty 4.[72] Praca ta miała upamiętnić postać jego najbliższego przyjaciela, ks. Jeana Starcky'ego (1909-1988).

Mimo że wielokrotnie proponowano mu stanowiska uniwersyteckie (m.in. katedrę w Uniwersytecie w Chicago)[73], Milik pozostał uczonym gabinetowym. Wykładał gościnnie tylko na Uniwersytecie Harvarda[74] i w Oxfordzie w latach siedemdziesiątych. Nie zostawił uczniów, choć dla wielu nadal stanowi niedościgły wzór. Rzadko uczestniczył w kongresach[75], równie

[67] Por. Z.J. Kapera, *Józef Tadeusz Milik – współtwórca qumranologii*, RBL 56 (2003), s. 13 i szerzej na ten temat: idem, *Scholar's Scholar – Józef Tadeusz Milik (1922-2006)*, „The Qumran Chronicle" 13 (2006), s. 96-99.

[68] Por. J.T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford 1976.

[69] Opracowali je L. Stuckenbruck, E.J. Tigchelaar i F. Garcia Martinez. Por. DJD 36: *Qumran Cave 4.XXVI. Cryptic Texts* by S.J. Pfann and Miscellanea, part 1 by Ph. Alexander et al., Oxford 2000, s. 3-171, tabl. I-VII.

[70] Por. Z.J. Kapera, *The Present State of Qumranology*, w: *Mogilany 1989. Papers on the Dead Sea Scrolls Offered in Memory of Jean Carmignac*, red. Z.J. Kapera, t. I, Kraków 1993, s. 185-188 i 195; idem, *On the Most Recent Developments in Qumranology*, ibidem, s. 217-219. Oba art. ukazały się wcześniej na łamach „Folia Orientalia" 26 (1989), cyt. fragmenty na s. 30-31, 35-36 oraz 57-58. Zdołały one przekonać H. Shanksa, który ostatecznie zgodził się z moją opinią o dorobku Milika. Por. H. Shanks, *New Hope for the Unpublished Dead Sea Scrolls*, „Biblical Archaeology Review" 16, 6 (1990), s. 56 i 74.

[71] Informacja J. Załuskiej. Por. Z.J. Kapera, *Scholar's Scholar*, s. 106.

[72] Por. J.T. Milik, *Les modeles araméens du livre d'Esther dans la Grotte 4 de Qumrân*, „Revue de Qumran" 15, 3 (Mars 1992), s. 321-399, tabl. I-VII.

[73] I to mimo, że Milik miał formalnie tylko tytuł licencjata nauk biblijnych obroniony na Biblicum. (Informacja potwierdzona przez prof. Edwarda Lipińskiego, który spotykał się z Milikiem w okresie pobytu tegoż w Rzymie w drugiej połowie lat sześćdziesiątych).

[74] Na uniwersytecie Harvarda wygłosił serię wykładów w grudniu 1972 r. To wtedy ogłosił istnienie sławnego tekstu z groty 4. dotyczącego „Syna Bożego", „Syna Najwyższego". Por. J.A. Fitzmyer, *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament*, „New Testament Studies" 20 (1973/4), s. 382-407.

[75] Znamy tylko dwa jego znaczące wystąpienia: Strasbourg (1956, zob. wyżej, nota 52) i Leuven (1976; *J.T. Milik, Écrits préesseniens de Qumrân; d'Henoch a Aram*, w: *Qumrân. Sa piété, Sa théologie et son milieu*, red. M. Delcor, Paris–Leuven 1978, s. 91-106).

rzadko dawał publiczne wykłady[76]. Był jednak otwarty i nigdy nie odmawiał konsultacji, do końca pozostawał w stałym kontakcie naukowym ze swymi kolegami, choć znany był z tego, że o ile sam czasami pisał, to niezwykle rzadko odpowiadał na listy.

W 1969 r. pojął za żonę Jolantę Załuską, historyka sztuki. Pozostał bezdzietny. Jakiś czas przed śmiercią wystąpił oficjalnie o przeniesienie go *ad statum laicatum* i pogodził się z Kościołem. Otrzymał nawet medal papieski od przedstawiciela diecezji paryskiej. Zmarł po długiej i ciężkiej chorobie 6 stycznia 2006 r. w podparyskim szpitalu.

Na cześć Milika odbyły się dwie międzynarodowe konferencje naukowe (Kraków–Mogilany 1991[77] i Paryż 1999[78]). Milik otrzymał za swe wybitne osiągnięcia epigraficzne złoty medal madryckiego Uniwersytetu Complutense w 1991 r.[79], a w 1998 r. prezydent Rzeczypospolitej Polskiej przyznał mu Oficerski Krzyż Zasługi[80]. Za życia wydrukowano mu trzy księgi pamiątkowe: Kraków 1991[81], Paryż 1996[82] i Warszawa 2000[83]. Był jednym z twórców qumranologii, współtwórcą esseńskiej hipotezy roboczej, geniuszem odczytującym zwoje znad Morza Martwego[84]. Wiele tomów serii DJD pozostanie trwałym pomnikiem wielkości „uczonego uczonych" (jak nazwała go po śmierci prasa brytyjska). Prof. Emanuel Tov, szef nowego zespołu, który ostatecznie do-

[76] W styczniu 1966 r. Milik zwiedził wystawę zwojów w British Museum i przy okazji wygłosił wykład publiczny w Polskim Instytucie i Muzeum Sikorskiego w Londynie. Por. J.T. Milik, *Znaczenie odkryć w Qumran*, „Sodalis Marianus" nr 3-4 (222-223) (1967), s. 25-28.

[77] Por. streszczenia referatów w: Sprawozdania z Posiedzeń Komisji Naukowych PAN, Oddz. w Krakowie 35 (1991), s. 65-102 i przedruk w: „The Qumran Chronicle" 3 (1993), s. 38-75.

[78] Por. *Józef Tadeusz Milik et cinquantenaire de la découverte des manuscrits de la mer Morte*, red. D. Długosz, H. Ratajczak, Varsovie 2000.

[79] Przemówienie gratulacyjne prof. J. Trebolle'a Barrery'ego, wygłoszone w ambasadzie hiszpańskiej w 1994 r., zostało wydrukowane we wstępie do materiałów z kongresu w Madrycie, 1991 (*The Madrid Qumran Congress*, red. J. Trebolle Barrera i L. Vegas Montaner, t. 1, Leiden 1992, s. XXIII-XXIV.). Odpowiedź J.T. Milika ukazała się na łamach *Akt Towarzystwa Historyczno-Literackiego* w Paryżu (t. 3, Paryż 1996, s. 237-240).

[80] Por. Z.J. Kapera, *Decoration of the Champollion of Scrolls Józef Tadeusz Milik*, „The Qumran Chronicle" 8 (1998), s. 1-4; D. Długosz, *J.T. Milik – Chwała polskiej humanistyki*, „Głos Katolicki" [Paryż], 40, nr 29 (1998), s. 16-17; idem, *In Praise of Józef Tadeusz Milik*, „Revue de Qumran" 18, nr 72 (Dec. 1998), s. 495-496.

[81] *Intertestamental Essays in Honour of Józef Tadeusz Milik*, red. Z.J. Kapera, Kraków 1992.

[82] *Hommage a Józef T. Milik*, red. F. Garcia Martinez, É. Puech, Paris 1996 [= *Revue de Qumran*, 17, nr 65-68 (Nov. 1996)].

[83] Por. przyp. 78.

[84] Por. Z.J. Kapera, *Józef Tadeusz Milik – współtwórca qumranologii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 56 (2003), s. 5-16.

prowadził do ukończenia publikacji zwojów, stwierdził: „Identyfikacje, studia, a przede wszystkim publikacje tekstów nadal mają znaczny wpływ na badania qumranologiczne. Milik doprowadził do perfekcji niemal wszystkie obszary [badawcze] korpusu literackiego i tekstów dokumentalnych z Pustyni Judzkiej stając się jednym z filarów serii DJD”[85]. Trudno nie zgodzić się z jego opinią[86].

W eulogii wygłoszonej przez madryckiego profesora Julio Trebolle Barrera w 1991 r. padły słowa celnie wartościujące dorobek Milika. Warto zacytować zwłaszcza ten fragment: „Nagroda [złoty medal, przyznana] Profesorowi Milikowi honoruje geniusz epigrafika i paleografa obdarzonego niezmierzoną erudycją i błyskotliwą wyobraźnią, którą on wnosi do swojej interpretacji pozabiblijnych tekstów z Qumran. Profesor Milik jest nie tylko uczonym, który dotąd opublikował największą liczbę zwojów, ale także ukazał siebie jako wytrwały i niezmordowany detektyw o niezrównanych zdolnościach, często pracujący nad minimalnymi pozostałościami, aby znaleźć historyczny, literacki i religijny kontekst wielu zaginionych utworów, odkrywając je i przywracając do światowego dziedzictwa kultury”[87].

Oceniając dorobek naukowy Józefa Tadeusza Milika, można stwierdzić, że był najwybitniejszą polską osobowością XX w. w dziedzinie epigrafiki i archeologii krajów biblijnych. Jego Alma Mater, Katolicki Uniwersytet Lubelski, może być naprawdę dumna ze swego wychowanka, który przez ponad pół wieku rozsławiał ją na kilku kontynentach. Miejmy nadzieję, że na jej murach pojawi się w najbliższych latach okolicznościowa tablica ku jego pamięci.

Wykazy publikacji J.T. Milika

1. *Chr. Burchard, Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*, Berlin 1959-1965, Verlag A. Töpelmann, t. 1: s. 46-47 (nr 726-741) i t. 2: s. 141-144 (nr 2909-2936); 2. L.W. Stefaniak, *Z polskich badań nad tekstami i doktryną qumrańską*, w: *Współczesna biblistyka polska 1945-1970*, red. J. Łach, M. Wolniewicz, ATK, Warszawa 1972, s. 438-465 [bibliografia do 1970 r., s. 452-465]; 3. F. Garcia Martinez, *Bibliographie qumrânienne de Józef Tadeusz Milik*, „Revue de Qumran” 17, 1-4 (65-69) (Novembre 1996), s. 11-20; 4. F. Garcia Matinez, D.W. Parry, *A Bibliography of the Finds in the Desert of Judah 1970-95*, Leiden–New York–Köln 1996, s. 294-295 (nr M.235-M.253); 5. *Józef Tadeusz Milik, 50 lat pracy naukowej (bibliografia)*, „Akta Towarzy-

[85] E. Tov, *Discoveries in the Judaean Desert*, w: *Hommage*, red. F. Garcia Martinem i É. Puech, s. 613.

[86] Warto może przypomnieć, że t. 1 serii DJD był przedrukowany w 1964 i 1996 r., a t. 2 i 3 w 1996 r.

[87] *The Madrid Qumran Congress*, red. J. Trebolle Barrera, L. Vegas Montaner, s. XXIV.

stwa Historyczno-Literackiego w Paryżu" 3 (1996), s. 237-252 [257 pozycji bibliograficznych; najpełniejsza lista, autobibliografia].

Archiwum J.T. Milika (pierwsze informacje o materiałach niepublikowanych)

1. Z.J. Kapera, *Editor's Introduction*, w: J.T. Milik, *Traduction continue du Testament de Lévi*, „The Qumran Chronicle" 15, nr 1-2 (June 2007), s. 5-24 [por. s. 5-6]; 2. idem, *Preliminary Information About Józef T. Milik's Unpublished Manuscript of „The Testament of Levi"*, „The Polish Journal of Biblical Literature" 6, nr 2(12) (Dec. 2007), s. 109-112; 3. U. Schattner-Rieser, *Remarques préliminaires sur le Testament de Lévi inachevée de J.T. Milik et quelques restitutions du document araméen supposé original (4Q213A frag. 1-2)*, ibidem, s. 113-121; 4. toż w wersji ang., popr.: „The Qumran Chronicle" 15, nr 3/4 (2007) [w druku].

Literatura dotycząca J.T. Milika

I. Teksty niepublikowane: 1. Materiały z archiwum KUL; 2. J. Starnawski, *Wspomnienie o Józefie Tadeuszu Miliku*; 3. idem, *Milik Józef Tadeusz* [hasło do *Słownika badaczy literatury polskiej*, w przygotowaniu]; 4. Materiały fotograficzne w posiadaniu rodziny; 5. Korespondencja do Milika za lata ok. 1995-2005; 6. Nieliczna korespondencja rodzinna (listy dot. Milika z lat 1940-1946).

II. Przeglądy publikacji dotyczących Milika w jęz. pol., franc. i ang.: 1. Z.J. Kapera, *Józef Tadeusz Milik – współtwórca qumranologii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 56 (2003), s. 5-16, zob. s. 15-16; 2. idem, *Brief Review of Publications on J.T. Milik in Poland and Abroad*, „The Qumran Chronicle" 13, nr 2/4 (April 2006), s. 107-110.

III. Uprzednio publikowane biogramy lub materiały dotyczące biografii Milika: 1. L.W. Stefaniak, art. cyt., s. 447-451; 2. É. Puech, *Józef Tadeusz Milik*, „Revue de Qumran" 17, nr 1-4 (65-68) (Nov. 1996), s. 5-10; 3. D. Długosz, *75-lecie urodzin Józefa Tadeusza Milika*, „Nowy Filomata" 1 (1997), s. 144-149; 4. Z.J. Kapera, *Józef Tadeusz Milik The Scrollery's Fastest Man with a Fragment*, „Folia Orientalia" 33 (1997), s. 4-20; 5. idem, *Józef Tadeusz Milik – Champollion zwojów*, w: J.T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Kraków: The Enigma Press 1999, s. 189-206; 6. idem, *Józef Tadeusz Milik – pół wieku pracy nad rękopisami z Qumran*, „Studia Judaica" 2, nr 1(3) (1999), s. 107-114; 7. idem, *Józef Tadeusz Milik – Courte biographie du Champollion des rouleaux de la mer Morte*, w: *Józef Tadeusz Milik et cinquantenaire de la découverte des manuscrits de la mer Morte de Qumrân*, red. D. Długosz,

H. Ratajczak, Varsovie 2000, s. 15-30; 8. idem, *Chirbet Qumran w polskich badaniach*, w: *Starożytna Palestyna w badaniach polskich*, red. I. Skupińska-Lovset, P. Nowogórski, Łódź 2003, s. 47-65 [por. s. 48-53]; 9. idem, *Qumranologia polska: dokonania i perspektywy*, „Collectanea Theologica" 75 (2005), nr 3, s. 21-54 [o Miliku, s. 31-33]; 10. idem, *Scholars' Scholar – Józef Tadeusz Milik (1922-2006)*, „The Qumran Chronicle" 13, no. 2-4 (April 2006), s. 77-106; 11. idem, *Milik Józef Tadeusz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008 [w druku]; 12. D.F. Graf, *Józef Tadeusz Milik (1922-2006) Nabataean Epigrapher Par Excellence*, „The Polish Journal of Biblical Research" 6, 2 (Dec. 2007) [w druku].

IV. Wspomnienia pośmiertne: 1. É. Puech, *Joseph Milik*, „Le Monde" 22-23.01.2006; 2. F. Corley, *Jozef Milik Scholar of the Dead Sea Scrolls*, „Independent" 28.01.2006; 3. D. Długosz, *Józef Tadeusz Milik (1922-2006)*, „Głos Katolicki" [Paryż] 29.01.2006, s. 17; 4. Z. Broniarek, *Polski geniusz z Qumran*, „Trybuna" 25/26.02.2006; 5. A. Lemaire, *In memoriam Józef Tadeusz Milik*, „The Polish Journal of Biblical Research" 5, nr 1(9) (Aug. 2006), s. 3-8; 5. G. Vermes, *Mistrz z Kumran*, „Tygodnik Powszechny" 19.03.2006, s. 23; 6. Z.J. Kapera, *Zmarł Champollion zwojów – śp. Józef Tadeusz Milik (1922-2006)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 59 (2006), s. 153-154; 7. J.C. VanderKam, *Józef Tadeusz Milik 1922-2006*, „Henoch" 28 (2006), s. 201-204; 8. H. de Contenson, *Joseph T. Milik*, Syria 2007 [w druku].

J.T. Milik – Qumran Scholar and Orientalist

Abstract

J.T. Milik was one of the most eminent epigraphers and biblical philologists of Polish origin in the second half of the twentieth century. He laid foundations not only for the nascent Qumran studies but for the epigraphy of ancient Nabatea as well; additionally, he excelled in the philological analysis of numerous Semitic texts, both papyri and inscriptions from Egypt, Phoenicia, and Syria. His mastery study of inscriptions and scrolls earned him the name of „Champollion of the Dead Sea scrolls." The paper focus on his family and cultural background in which Milik grew up, and on his biblical and philological studies at the Catholic University of Lublin, Poland, and Pontifical Biblical Institute, Rome, Italy. Then his achievements in the field of archaeology and philology related to Khirbet Qumran and Judaean Desert discoveries are presented together with his role in the publication of the new edition of the Nabatean inscriptions in the series Corpus Inscriptionum Semiticarum. Finally, a short review of the content of his archives is given.

Ks. Waldemar Chrostowski
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

Qumran w myśli teologicznej Benedykta XVI

Qumran i znaleziska z Pustyni Judzkiej dały asumpt do zaistnienia wielu paradoksów. Jeden z nich polega na uderzającej dysproporcji między znaczeniem, jakie rękopisy qumrańskie zajmują we współczesnej biblistyce oraz wiedzy dotyczącej dziejów i natury religii Izraela, a miejscem, jakie przypisuje się im w teologii chrześcijańskiej, a zatem również w nauczaniu oraz wypowiedziach Kościoła. Bez wzmianki o Qumran i rękopisach znad Morza Martwego nie sposób wyobrazić sobie rzetelnego opracowania na temat obu części Biblii, a także na temat świata biblijnego, przede wszystkim biblijnego Izraela. Tymczasem można odnieść wrażenie, że nie znajduje to należytego, a czasami wręcz żadnego, przełożenia na doktrynalne nauczanie Kościoła, które rozwija się tak, jak gdyby odkryć na Pustyni Judzkiej w ogóle nie było albo jakby nie wnosiły one do teologii nic naprawdę ważnego.

Na takim tle bardziej widoczna staje się nowość, jaką w tej dziedzinie stanowi nauczanie Benedykta XVI. Stanie się ona jeszcze bardziej wyrazista, gdy punktem wyjścia refleksji na ten temat uczynimy sytuację, jaka miała miejsce za pontyfikatu Jana Pawła II.

1. Pontyfikat Jana Pawła II (1978-2005)

a) Brak wzmianek o Qumran w nauczaniu papieża

W kontekście niezwykle intensywnej posługi Jana Pawła II osobliwie zabrzmi informacja, że w jego nauczaniu nie znajdujemy żadnej wzmianki ani nawet aluzji do Qumran i znalezisk z Pustyni Judzkiej. Wydaje się to nieprawdopodobne, a jednak tak jest! W najobszerniejszej i jak dotąd najbardziej gruntownej publikacji, która obejmuje wszystkie aspekty trwającego

prawie 27 lat pontyfikatu papieża z Polski, nie ma w ogóle hasła „Qumran”[1]. Nauczając tak wiele, przy tak różnych okazjach i w tak różnych częściach świata, Jan Paweł II ani razu nie wspomniał o rezultatach i znaczeniu sensacyjnych odkryć, które od kilku dziesięcioleci przyciągają uwagę uczonych i środków masowego przekazu.

Ta sytuacja wydaje się tym bardziej kuriozalna, jeżeli się zważy, że na okres pontyfikatu Jana Pawła II przypadły dwie ważne rocznice: w 1987 r. – 40-lecie zapoczątkowania odkryć i w 1997 r. – uroczyste świętowanie ich półwiecza. Najwyraźniej organizatorzy okolicznościowych debat i imprez nie zatroszczyli się, by wśród odświętnych obchodów pozyskać zainteresowanie i stosowną wypowiedź Ojca Świętego, choćby jego grzecznościowe pozdrowienie. Byłaby to na pewno doskonała okazja do zastanowienia się, czy i na ile odkrycia nad Morzem Martwym mają znaczenie dla wiary i teologii chrześcijańskiej oraz na czym to znaczenie polega. Można na milczenie Jana Pawła II spojrzeć również z drugiej strony, a mianowicie pod kątem pracy osób, które w bezpośrednim otoczeniu papieża odpowiadały za planowanie i przygotowywanie jego oficjalnych wypowiedzi. Wiadomo też, jak ogromny jest wkład Jana Pawła II w dzieło dialogu Kościoła z Żydami i judaizmem. W swoim nauczaniu wielokrotnie podejmował on problematykę natury religii żydowskiej[2], zarówno współczesnego judaizmu, jak i religii biblijnego Izraela. W jej ukazywaniu niezbędne jest podkreślanie wielopostaciowości życia żydowskiego na przełomie ery przedchrześcijańskiej i chrześcijańskiej, w czym Qumran odgrywa niebagatelną rolę. Wygląda jednak na to, że – analogicznie jak w innych dziedzinach – nikomu nie przyszło do głowy, by spowodować albo przynajmniej dać impuls do wzmianki Jana Pawła II o znaleziskach qumrańskich. A może było inaczej? Może tego rodzaju próby i sugestie istniały, ale nic o nich nie wiemy? W każdym razie sprawa jest interesująca i warta głębszego zbadania.

Zauważony paradoks dotyczy także postępów qumranologii w Polsce. Na początku pontyfikatu Jana Pawła II była to już dyscyplina na tyle rozwinięta i okrzepła, że kard. Karol Wojtyła na pewno znał tę problematykę. Po okresie „pionierskim”, za jaki trzeba uznać dekadę 1947-1957[3], badania i studia na temat znalezisk na Pustyni Judzkiej także w Polsce nabrały wyraźnego przyspieszenia. Rozwijali je zarówno uczeni i badacze katoliccy, jak i religioznawcy laiccy, ci drudzy na bazie zupełnie odmiennych założeń i z zupełnie

[1] Por. *Wielka encyklopedia Jana Pawła II (1978-2005)*, red. G. Polak, t. 1-6, Warszawa 2005.

[2] Por. W. Chrostowski (zebr. i oprac.), *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978-2005*), Warszawa 2005.

[3] Por. W. Chrostowski, *U początków qumranologii w Polsce*, w: *Przeznaczyłeś nas dla Twojej prawdy” (4Q 495). Studia dla Dra Zdzisława J. Kapery w 65. rocznicę urodzin* (Rozprawy i Studia Biblijne 29), red. W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 129-152.

innego punktu widzenia[4]. Nawet jeżeli w następstwie instrumentalizacji studiów qumrańskich dla doraźnych potrzeb indoktrynacji ateistycznej istniała w wielu środowiskach spora doza nieufności, a także wynikającej z tego jednostronności i uprzedzeń, to przecież nie brakowało opracowań, które poprawnie ukazywały potrzebę i korzyści odnośnych badań dla wiary i teologii chrześcijańskiej.

Paradoks braku kontaktów qumranologów z Watykanem widoczny jest jeszcze bardziej w drugiej połowie lat osiemdziesiątych XX w., gdy dr Zdzisław J. Kapera, wielce zasłużony krakowski orientalista, zapoczątkował tradycję organizowania naukowych kolokwiów qumranologicznych, na które przybywali uczeni niemal ze wszystkich zakątków świata. Dzięki jego zapobiegliwości i staraniom Mogilany stały się bardzo ważnym forum wymiany myśli i dyskusji podejmowanych w międzynarodowym gronie kompetentnych specjalistów[5]. A jednak i wtedy nikt nie zadbał, by zainteresować tą inicjatywą Stolicę Apostolską i jej dykasterie, bądź wystarać się choćby o okolicznościowy list lub pozdrowienie Jana Pawła II. Papież urządzał, zwłaszcza w Castel Gandolfo, spotkania z filozofami i uczonymi, w wielu z nich sam brał czynny udział, rozmawiano o rozmaitych zagadnieniach, ale dyskusji na temat Qumran nigdy nie było. Wielka szkoda, bo wprowadzenie mogilańskich kolokwiów do papieskich i watykańskich annałów znacznie zwiększyłoby ich oddziaływanie i wiedzę na ten temat.

To samo dotyczy rozmaitych inicjatyw, naukowych i popularnonaukowych, które były dziełem biblistów. Nie istniało jeszcze Stowarzyszenie Biblistów Polskich, utworzone w 2003 r., odbywały się jednak organizowane przez Sekcję Biblijną Komisji Nauki Wiary przy Konferencji Episkopatu Polski doroczne sympozja biblijne, na których nie zabrakło podejmowania problematyki qumrańskiej. Jedno z nich, 32. Sympozjum Biblistów Polskich, które odbyło się w Częstochowie, opatrzone tytułem *45 lat qumranologii*, zostało w całości poświęcone tekstom znad Morza Martwego i ich interpretacji[6]. Również przy wielu innych okazjach wygłaszano na ten temat referaty i komunikaty oraz odbywały się debaty i dyskusje, ale ten dorobek nie wyszedł poza obręb rodzimej biblistyki i teologii na tyle, by stanowić inspirację do wypowiedzi Jana Pawła II.

[4] Pożyteczną syntezę zob. np.: Z. Kapera, *Qumranologia polska: dokonania i perspektywy*, „Collectanea Theologica" 75 (2005) nr 3, s. 21-54.

[5] Ibidem, s. 40-45.

[6] Materiały zebrane w: „Collectanea Theologica" 65 (1995) nr 1, s. 5-115.

b) Dokumenty Papieskiej Komisji Biblijnej

Brak wypowiedzi papieskich nie oznacza, że za pontyfikatu Jana Pawła II nie było żadnych wypowiedzi kościelnych z nawiązaniami do Qumran. Pojawiły się one bowiem w dwóch dokumentach Papieskiej Komisji Biblijnej. Nie ma w tym nic dziwnego, ponieważ nie mogło być inaczej. Niemożliwe byłoby bowiem, by bibliści katoliccy zabierali głos na tak wysokim szczeblu z pominięciem wydarzenia i znalezisk, które pod wieloma względami zrewolucjonizowały współczesną wiedzę biblijną.

Pierwsza wypowiedź PKB na temat Qumran znalazła się w wydanym w 1993 r. dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele*. Przedstawiając podejście odwołujące się do żydowskich tradycji interpretacji ksiąg świętych, mówi się tak:

> „Stary Testament otrzymał swą finalną formę w judaizmie czterech lub pięciu wieków poprzedzających erę chrześcijańską. Judaizm ten był również środowiskiem pochodzenia Nowego Testamentu i rodzącego się Kościoła. Liczne studia starożytnej historii żydowskiej, a zwłaszcza badania spowodowane odkryciami w Qumran, uwidoczniły złożoność świata żydowskiego w Ziemi Izraela i w diasporze w całym tym okresie”[7].

Nie trzeba uzasadniać, że jest to wzmianka bardzo lakoniczna. Znaczenie odkryć w Qumran – przy czym nie ma tu wzmianki o innych znaleziskach z Pustyni Judzkiej – zostało ukazane jedynie w perspektywie historycznej jako jedno z potwierdzeń „złożoności świata żydowskiego w Ziemi Izraela”. Bezpośredni kontekst tego wyrażenia świadczy, że autorom dokumentu chodziło o ukazanie Nowego Testamentu i wczesnego Kościoła jako składników złożonego życia żydowskiego na terenie Palestyny. Zabrakło wyjaśnienia, na czym owa złożoność polegała, co zostawia pole do dociekań specjalistom i ma sprzyjać budowaniu dialogu katolicko-judaistycznego[8]. Trzeba też nadmienić, że używana w tego typu rozważaniach nazwa „Palestyna” ustąpiła tu miejsca znacznie lepiej odbieranej przez Żydów i uczonych żydowskich nazwie „Ziemia Izraela”.

Więcej miejsca poświęcono Qumran w drugim dokumencie PKB, wydanym w 2001 r. i opatrzonym tytułem *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*. Podejmując temat *Święte Pisma narodu żydowskiego podstawową częścią Biblii chrześcijańskiej*, wspomina się żydowskie metody egzegezy obecne w Nowym Testamencie. Są one krótko omówione na pod-

---

[7] Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i Studia Biblijne 4), przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 41.

[8] Por. W. Chrostowski, *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, w: ibidem, s. 131-146.

stawie pism wczesnych rabinów (Hillel) i historyków żydowskich (Józef Flawiusz), po czym następuje krótkie stwierdzenie: „Analogiczne techniki szeroko stosowano w Qumran”[9]. Jego uszczegółowienie pozostawiono m.in. także nowotestamentalistom, sankcjonując w ten sposób od dawna podejmowane badania i studia.

Ten temat został podjęty nieco dalej. Wskazując na podobieństwa między Nowym Testamentem i Qumran w korzystaniu z Pisma „z punktu widzenia formy i metody”, w paragrafie *Egzegeza w Qumran i w Nowym Testamencie*, wykorzystującym w dużej mierze poglądy J.A. Fitzmyera, czytamy:

> „Podobne korzystanie z Pisma wywodzi się z podobieństwa podstawowej perspektywy obu społeczności, qumrańskiej i Nowego Testamentu. Obie były społecznościami eschatologicznymi, które uważały, że biblijne proroctwa spełniły się już w ich własnej epoce i to w sposób, który wykraczał poza oczekiwania i zrozumienie samych proroków, którzy je pierwotnie wypowiedzieli. Obie społeczności były przekonane, że pełne zrozumienie proroctw zostało objawione ich założycielowi i przezeń przekazane. W Qumran był to »Mistrz Sprawiedliwości«, a u chrześcijan – Jezus. [...] Należy jednak zauważyć pewną znaczącą różnicę. W tekstach qumrańskich punktem wyjścia jest Pismo. Niektóre teksty – np. peszer Habakuka – są ciągłymi komentarzami tekstu biblijnego, który wers po wersie zastosowany jest do aktualnej sytuacji. Inne są zbiorami tekstów odnoszących się do tego samego tematu, np. 11Qumran Melchizedek do epoki mesjańskiej. Natomiast w Nowym Testamencie punktem wyjścia jest przyjście Chrystusa. Nie chodzi tu o zastosowanie Pisma do chwili obecnej, ale o wyjaśnienie i skomentowanie w świetle Pism przyjścia Chrystusa. Tym niemniej wykorzystane zostały te same techniki komentowania, czasem wręcz uderzająco podobne, jak to widać w Rz 10,5-13 i Liście do Hebrajczyków”[10].

Nie tu miejsce, by wnikliwie rozważyć i ocenić zaprezentowany właśnie punkt widzenia. Po raz pierwszy w oficjalnym nauczaniu tak wysokiego katolickiego gremium biblijnego mamy do czynienia z zestawieniem wspólnoty qumrańskiej oraz wspólnoty pierwszych wyznawców Jezusa, które tak wyraźnie eksponuje ich eschatologiczny charakter. Obydwie społeczności miały w podobny sposób podkreślać eschatologiczny dynamizm, wykraczający „poza oczekiwania i zrozumienie samych proroków, którzy je pierwotnie wypowiedzieli”. Jest to ważne stwierdzenie natury teologicznej. Niezbyt fortunna jest konstatacja: „Obie społeczności były przekonane, że pełne zrozumienie proroctw zostało objawione ich założycielowi i przezeń przekazane. W Qumran był to »Mistrz Sprawiedliwości«, a u chrześcijan – Jezus”. Problem polega na tym, że nie wynika z tego mesjańska i Boska samoświadomość Jezusa; nawet przeciwnie, można odnieść wrażenie, że eschatologiczne zrozumienie daw-

[9] Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002, s. 29.

[10] Ibidem, s. 30-31.

nych proroctw jest wynikiem równoległej projekcji członków obu wspólnot na osoby i nauczanie ich założycieli. Do takich konkluzji dochodzili również religioznawcy laiccy. Wreszcie to, co ujmuje się jako zasadniczą różnicę, też jest mocno dyskusyjne. Dokument PKB utrzymuje, że „w Nowym Testamencie punktem wyjścia jest przyjście Chrystusa. Nie chodzi tu o zastosowanie Pisma do chwili obecnej, ale o wyjaśnienie i skomentowanie w świetle Pism przyjścia Chrystusa". Tymczasem czyż nie jest dokładnie odwrotnie? Gdyby przyjście Chrystusa pozwalało się bez reszty ująć i wyjaśnić w kategoriach Starego Testamentu, na czym polegałaby jego radykalna nowość? Jest inaczej: to przez pryzmat osoby i losów Jezusa Chrystusa, przede wszystkim Jego śmierci i zmartwychwstania, Jego pierwsi wyznawcy czytali i objaśniali księgi święte biblijnego Izraela, idąc tym samym w Jego ślady, czyli uprawiając chrystologiczną lekturę Prawa, Proroków i Pism. Tego qumrańczycy nie czynili, to znaczy nie postrzegali osoby Nauczyciela Sprawiedliwości jako jedynego klucza hermeneutycznego, który rozstrzyga o ich czytaniu i objaśnianiu wszystkich ksiąg świętych, aczkolwiek w nawiązaniu do niego interpretowali wybrane księgi.

Trzeci fragment w dokumencie PKB poświęcony Qumran znajdujemy w rozdziale III, zatytułowanym *Żydzi w Nowym Testamencie*. W ramach zwięzłej prezentacji różnych punktów widzenia w judaizmie powygnaniowym zostali wymienieni Samarytanie, saduceusze, esseńczycy i faryzeusze. Trzeba powiedzieć, że jest podręcznikowy sposób ujmowania tych zagadnień. O esseńczykach czytamy:

> „Nasza wiedza o esseńczykach została znacznie rozszerzona dzięki odkryciu w 1947 r. zwojów i fragmentów około 800 rękopisów w Qumran w pobliżu Morza Martwego. Istotnie, większość uczonych uważa, że dokumenty te pochodzą od grupy esseńczyków, którzy zamieszkiwali to miejsce. Historyk Józef [Flawiusz] w *Wojnie żydowskiej* podaje długi opis wyrażający podziw dla pobożności i życia wspólnoty esseńskiej, która pod pewnymi cechami podobna była do grupy monastycznej. Gardząc Świątynią kierowaną przez kapłanów, mieszkańcy Qumran stanowili wspólnotę nowego przymierza. Poszukiwali doskonałości przez niezmiernie ścisłe zachowywanie Prawa, interpretowanego dla nich przez Nauczyciela Sprawiedliwości. Oczekiwali rychłego nastania czasów mesjańskich i Bożej interwencji, która ma zniszczyć wszelką niegodziwość i ukarać wrogów"[11].

Ostatnie nawiązanie do wspólnoty i rękopisów znad Morza Martwego pojawia się w rozważaniach, które przedstawiają sytuację w drugim trzydziestoleciu I w.:

> „Prawdopodobnie struktury niektórych ówczesnych grup żydowskich wpłynęły na struktury pierwotnego Kościoła. Można zadać pytanie, czy »prezbiterzy«,

[11] Ibidem, s. 129.

czyli »starsi«, zostali ustanowieni na wzór »starszych« synagogi, a z drugiej strony, czy »episcopes« (»nadzorcy«) chrześcijańscy nie zostali ustanowieni na wzór »nadzorców« opisanych w Qumran? Czy określenie chrześcijańskiego ruchu jako »drogi« (*hodos*) odzwierciedla duchowość ludzi z Qumran, którzy udali się na pustynię, aby przygotować drogę Pana? Z teologicznego punktu widzenia uważano, że można znaleźć ślady wpływu Qumran w dualizmie Czwartej Ewangelii, wyrażonym w terminach światła i ciemności, prawdy i kłamstwa, w walce miedzy Jezusem, światłością świata, a mocami ciemności (Łk 22,53), w walce między Duchem Prawdy a Księciem tego świata (J 16,11). Jednak obecność wspólnych tematów niekoniecznie musi implikować relację zależności"[12].

Stanowisko PKB znów niewiele odbiega od podręcznikowego omawiania tych spraw, które z jednej strony sugeruje pewne odważne analogie, a nawet zapożyczenia i wpływy, natomiast z drugiej zdradza cechy myślenia asekuracyjnego, które hamuje bądź wyklucza zbyt daleko idące sugestie i wnioski. Byłoby dziwne, gdyby struktury niektórych ówczesnych grup żydowskich nie wpłynęły na struktury pierwotnego Kościoła. Byłoby także dziwne, gdyby słownictwo pism Nowego Testamentu nie miało żadnych analogii w słownictwie tekstów odnalezionych na Pustyni Judzkiej oraz gdyby nie istniały między nimi żadne zależności. Dokument PKB wypowiada się nader ostrożnie, a bardziej konkretne sądy pozostawia badaniom i uznaniu specjalistów. Materia jest delikatna, chodzi bowiem o problematykę teologiczną. Można wyrazić opinię, że właśnie w tej dziedzinie PKB stroni w omawianym dokumencie od jednoznaczności, a nawet wyrazistości, i unika wypowiadania się w kwestiach, które mają wydźwięk i konsekwencje teologiczne.

2. Nauczanie Benedykta XVI

Sytuacja wygląda zupełnie inaczej w nauczaniu Benedykta XVI. W ciągu dwóch pierwszych lat swojego pontyfikatu papież kilkakrotnie nawiązywał do Qumran, ukazując tę problematykę przede wszystkim w perspektywie teologicznej. Jest to również o tyle znaczące, że egzegeci i teologowie niemieckojęzyczni kładli nacisk na związki pism Nowego Testamentu przede wszystkim z kulturą hellenistyczną i odnosili w tej dziedzinie duże sukcesy. Papież nie zaniedbuje tego kontekstu, w większej jednak mierze zwraca uwagę na tradycje żydowskie rozpoznawane w Ewangeliach i pozostałych pismach nowotestamentowych. Ta tendencja wychodzi naprzeciw zyskującemu coraz więcej zwolenników rozpoznawaniu greckich wpływów językowych, kulturowych

[12] Ibidem, s. 144.

i religijnych w judaizmie, głównie w judaizmie diaspory, lecz także w judaizmie palestyńskim.

Jednym z głównych punktów refleksji teologicznej Benedykta XVI jest pytanie o wzajemne relacje Kościoła i Izraela, czyli wyjaśnienie wewnętrznego pokrewieństwa, które łączy nas z Izraelem. Ważne impulsy do takich przemyśleń dało nauczanie Jana Pawła II, szczególnie przemówienie wygłoszone 13 kwietnia 1986 r. w rzymskiej Synagodze Większej[13]. Benedykt XVI kontynuuje dialog Kościoła z wyznawcami religii żydowskiej, a jego nauczanie dostarcza cennego tworzywa do wypracowywania odnowionej chrześcijańskiej teologii judaizmu[14]. Jej integralnym składnikiem jest ukazanie związków oraz zadań Kościoła i Izraela, których celem byłoby zaistnienie prawdziwego pojednania.

Punkt wyjścia papieskiego spojrzenia na naturę i posłannictwo Kościoła został określony np. w katechezie *Zamysł Jezusa w odniesieniu do Kościoła i wybranie Dwunastu*, wygłoszonej 15 marca 2006 r. podczas audiencji generalnej:

> „Trzeba powiedzieć, że oddzielanie przesłania Jezusa od kontekstu wiary i nadziei narodu wybranego świadczy o niewłaściwym rozumieniu Jego przesłania. Podobnie jak Jan Chrzciciel, Jego bezpośredni poprzednik, Jezus zwraca się przede wszystkim do Izraela (por. Mt 15,24), by go »zgromadzić« w rozpoczynających się wraz z Jego nadejściem czasach eschatologicznych. Podobnie jak przepowiadanie Jana, również przepowiadanie Jezusa jest wezwaniem łaski, a zarazem znakiem sprzeciwu i sądu dla całego ludu Bożego. Dlatego od pierwszej chwili swej zbawczej działalności Jezus z Nazaretu stara się zjednoczyć lud Boży”[15].

Benedykt XVI podkreśla, że właściwe zrozumienie Jezusa i Jego orędzia jest możliwe tylko w kontekście umieszczenia Go w środowisku religijnym biblijnego Izraela. Jeżeli Jezus nie stoi na przedłużeniu wiary i nadziei, których wyrazem są księgi święte oraz ustna Tradycja starożytnego judaizmu, Jego roszczenia i nauczanie tracą fundament i rację bytu. W odniesieniu do Tory, Proroków i Pism trzeba cierpliwie zgłębiać, w jakich kierunkach szło czytanie i objaśnianie tych tekstów przez ich starożytnych żydowskich odbiorców, co z nową mocą akcentuje judaistyczne korzenie chrześcijaństwa. Wydarzenie Jezusa ma sens jedynie w kontekście powszechnej historii świata oraz historii Izraela. Odkrywanie go pozwala wyjaśnić, dlaczego Jezus i Jego orędzie zostało przyjęte przez wcale niemałą część członków ludu Bożego

---

[13] Por. W. Chrostowski (zebr. i oprac.), *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978-2005)*, s. 107-112.

[14] Idem, *Żydzi i judaizm w nauczaniu Benedykta XVI*, „Collectanea Theologica” 76 (2006) nr 2, s. 29-50.

[15] Benedykt XVI, *Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i uczniowie*, Warszawa 2007, s. 13.

wybrania, z drugiej strony zaś – dlaczego inna część tego samego ludu tak stanowczo mu się sprzeciwiała i je odrzuciła. Wspólnota qumrańska jest jednym z zasadniczych elementów złożonego wizerunku judaizmu czasów Jezusa i Kościoła apostolskiego. Jej wiara i nadzieje, także te o orientacji eschatologicznej, rzucają światło nie tylko na jej tożsamość i specyfikę, ale na całość starożytnego judaizmu, w którego obrębie rodził się i okrzepł Kościół. Dobrze wiadomo, że znaczną część zapisów odnalezionych w Qumran i w innych miejscach Pustyni Judzkiej stanowią teksty biblijne, zarówno teksty ksiąg świętych, jak i komentarzy i objaśnień. Jest to bezcenny materiał do poznawania charakteru i treści przedchrześcijańskiej egzegezy żydowskiej. Z perspektywy teologicznej, na której winien się opierać rozsądny dialog chrześcijańsko-judaistyczny, jest to przesłanka uzasadniająca postulat żmudnego jednoczenia ludu Bożego, który w odległej przeszłości doświadczył bolesnych podziałów. W pewnym sensie ich ilustrację stanowią też losy wspólnoty qumrańskiej, odsuniętej od więzi z Jerozolimą i oficjalnym judaizmem, co później powtórzyło się w historii wczesnego Kościoła i chrześcijaństwa.

Ta linia myślenia teologicznego Benedykta XVI, silnie osadzająca początki wiary chrześcijańskiej w kontekście wiary i teologii biblijnego Izraela, uzasadnia pierwszą wyraźną wzmiankę o Qumran w katechezie papieskiej poświęconej życiu i dziełu św. Pawła Apostoła. Rozwijając temat *Duch Święty w naszych sercach* podczas audiencji ogólnej 15 listopada 2006 r., Ojciec Święty powiedział:

> „Odkrywamy, że dla chrześcijanina Duch jest nie tylko »Duchem Bożym«, jak zwykle mówi się w Starym Testamencie i powtarza w języku chrześcijańskim (por. Rdz 41,38; Wj 31,3; 1 Kor 2,11.12; Flp 1,3 itd.). I jest nawet nie tylko »Duchem Świętym«, pojmowanym w sposób ogólnikowy, zgodnie ze sposobem wyrażania się Starego Testamentu (por. Iz 63,10.11; Ps 51[50],13), a także w samym judaizmie, w jego pismach (Qumran, rabinizm). Do specyfiki wiary chrześcijańskiej należy bowiem wyznanie pierwotnego współudziału w Duchu zmartwychwstałego Pana, który sam stał się »duchem ożywiającym« (1 Kor 15,45)”[16].

Dochodzi tu do głosu charakterystyczna ambiwalencja. Z jednej strony zostały wskazane analogie językowe i teologiczne między terminologią zastosowaną w Starym i Nowym Testamencie oraz w starożytnym i późniejszym (rabinicznym) judaizmie. Z drugiej właśnie na takim tle lepiej widać specyfikę wiary i teologii chrześcijańskiej z jej dobitnym i absolutnie wyjątkowym wyeksponowaniem osoby i roli Jezusa Chrystusa. Nie chodzi o bezpośrednie zależności, lecz o bardziej gruntowne zrozumienie niektórych koncepcji teologicznych, które mają swe źródło w tradycji biblijnego Izraela. Właśnie na takim gruncie staje się bardziej widoczne, że Jezus pogłębia, a więc w pewien sposób również zmienia, rozeznanie o Bogu, ponieważ ukazuje bogactwo we-

[16] Ibidem, s. 200.

wnętrznego życia Boga, który jest Ojcem i Synem, i Duchem Świętym. Rzeczywistość zatem „Ducha/ducha Bożego", o której mowa na kartach Starego Testamentu i w innych tekstach judaistycznych, w kontekście osoby Jezusa i dokonanego przez Niego objawienia Ojca, nabiera nowych znaczeń, które nie można byłoby po prostu wydedukować z wiary i pism biblijnego Izraela. Przerasta to tę wiarę i w pewien sposób ją „rozsadza" tak dalece, że część członków ludu Bożego wybrania nie była w stanie przekroczyć tego progu i powiedziała swoje trwające przez wieki „nie" wobec Chrystusa i Jego orędzia. Pisma qumrańskie naświetlają złożone tło całokształtu wiary i teologii żydowskiej w przededniu i w dobie narodzin chrześcijaństwa, a jednocześnie sprzyjają uchwyceniu jego zasadniczej nowości. Dzięki nim można zrozumieć, na czym polega ciągłość i brak ciągłości między Starym i Nowym Testamentem oraz, co stanowi istotę nowości Jezusa i Jego nauczania. Nie bez znaczenia jest też szukanie odpowiedzi na pytanie, czy kluczowym teologicznym koncepcjom qumrańskim jest bliżej do pojęć z treściami, jakie otrzymały w Nowym Testamencie, czy do tych, które występują w późniejszym piśmiennictwie rabinicznym. Wiedza na te tematy może być wykorzystana jako kolejny przyczynek do naświetlania związków między Kościołem a Izraelem.

Kilka ważnych i ciekawych nawiązań do Qumran znajdujemy w książce Benedykta XVI *Jezus z Nazaretu*[17]. Papież nadmienia, że wyłożona w niej teologia stanowi owoc jego „długiej wewnętrznej drogi", a cel, jaki podejmuje, to wykazanie, że „Jezus – Jezus Ewangelii – jest postacią dobrze osadzoną w historii i przekonującą"[18]. Zakłada to, że historyczny sens tekstu Biblii nie wyczerpuje jego pełnego znaczenia. A przecież warto i trzeba docierać do sensu historycznego, czemu sprzyja „nowe metodologiczne spojrzenie, które umożliwia nam teologiczną interpretację Biblii, a postulując oczywiście wiarę, absolutnie nie rezygnuje – nie powinno zresztą tego czynić – z poważnego traktowania historii"[19]. W jednym z wcześniejszych tekstów kard. Józef Ratzinger zaznaczył: „Nie ma bardziej spornej kwestii niż pytanie o historycznego Jezusa"[20]. Tak uwydatnia się – wyolbrzymiane i absolutyzowane w ostatnich dekadach – napięcie między „Jezusem historycznym" a „Chrystusem wiary", a zarazem pokazuje drogi i sposoby umożliwiające jego przezwyciężenie. Najważniejsze to uznanie historycznych podstaw Ewangelii, a przy tym ściśle religijne spojrzenie na Jezusa z perspektywy Jego wspólnoty z Ojcem. Papież już na wstępie swoich rozważań potwierdza konkluzję,

[17] Idem, *Jezus z Nazaretu,* Cz. I: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007.

[18] Ibidem, s. 13.

[19] Ibidem, s. 14.

[20] J. Ratzinger, *Granice dialogu*, Kraków 1999, s. 19.

którą sformułował Rudolf Schnackenburg: „Bez zakorzenienia w Bogu osoba Jezusa pozostaje mglista, nierzeczywista i niezrozumiała”[21].

Łącząc dwie odmienne perspektywy, historyczną i teologiczną, w rozdziale *Chrzest Jezusa* Benedykt XVI przedstawia ów epizod jako wydarzenie historyczne, a zarazem „godzinę eschatologicznego Dawida”. Rodzi to potrzebę zaprezentowania ówczesnych oczekiwań mesjańskich. Po krótkim omówieniu poglądów faryzeuszy i saduceuszy następuje nawiązanie do Qumran:

> „Przypadkowe odkrycie w latach po II wojnie światowej dało początek pracom wykopaliskowym, dzięki którym mamy teraz dokładne informacje dotyczące innego jeszcze ugrupowania, znanego wcześniej tylko ze źródeł literackich jako esseńczycy: wspólnota z Qumran. Była to grupa, która odeszła od świątyni Heroda i jego kultu i zakładała na Pustyni Judejskiej klasztorne wspólnoty, ale organizowała też oparte na podłożu religijnym życie codzienne. Stworzyła ona bogate piśmiennictwo, a także własne obrzędy połączone z rytualnymi obmyciami i wspólnymi modlitwami. Wzruszająca jest religijna powaga tych pism. Wydaje się, że Jan Chrzciciel, a może nawet sam Jezus i Jego rodzina [sic!] byli blisko tej wspólnoty. W każdym razie w pismach z Qumran jest wiele analogii do chrześcijańskiego orędzia. Nie można wykluczyć, że Jan Chrzciciel przez pewien czas żył w tej wspólnocie i ona też po części ukształtowała jego religijną postawę”[22].

Papieskie rozeznanie o Qumran i tamtejszych znaleziskach odzwierciedla przyjętą przez większość uczonych i rozpowszechnioną wiedzę na te tematy. Benedykt XVI przykłada wielką wagę do archeologicznej penetracji Chirbet Qumran, podjętej na początku lat pięćdziesiątych XX w., i polega na rezultatach badań i ustaleniach, które ogłosił Roland de Vaux OP i jego zespół. Nie wdaje się on w szczegółowe dyskusje odnośnie do tożsamości członków wspólnoty, pomija także milczeniem nowinki obliczone na wzbudzanie i podsycanie sensacji. Przychyla się do poglądu, że wspólnotę zamieszkującą Qumran tworzyli esseńczycy, o których w starożytnych źródłach literackich wspomina Józef Flawiusz. Charakteryzuje ją tak: „Była to grupa, która odeszła od świątyni Heroda i jego kultu i zakładała na Pustyni Judejskiej klasztorne wspólnoty, ale organizowała też oparte na podłożu religijnym życie codzienne”. Część qumranologów poprzestawała na eksponowaniu relacji między chrześcijaństwem a essenizmem, natomiast papieskie ujęcie podkreśla relacje między Nowym Testamentem i chrześcijaństwem a całokształtem starożytnego życia żydowskiego, respektując wielość i różnorodność tradycji, poglądów, zapatrywań i ugrupowań.

Kilka aspektów zasługuje jeszcze tutaj na uwagę. Po pierwsze, wspólnota qumrańska jest słusznie traktowana jako „grupa” bądź „ugrupowanie”, a nie „sekta”, z czym wciąż spotykamy się w wielu opracowaniach. Nie była

[21] Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 7.

[22] Ibidem, s. 26-27.

to sekta, mieściła się bowiem w ramach wielopostaciowego życia żydowskiego, gdzie problem ortodoksji wyglądał zupełnie inaczej niż po narodzinach chrześcijaństwa, kiedy w kontekście gruntownej przebudowy judaizmu odpowiedzialność za kształt żydowskiego życia narodowego i religijnego przejęli rabini. Także z wnikliwego porównania koncepcji występujących w Qumran i w pismach Nowego Testamentu, jakiego w odniesieniu do Ewangelii synoptycznych dokonał np. C.A. Evans[23], niezbicie wynika, że mają one wiele wspólnego, a zatem nie można ich traktować jako sekciarskich lub odszczepieńczych. Po drugie, papież kładzie nacisk na odejście wspólnoty qumrańskiej od świątyni Heroda i sprawowanego w niej krwawego kultu ofiarniczego, co miało miejsce zanim pojawiło się chrześcijaństwo. Już pod koniec czasów Starego Testamentu mamy zatem do czynienia z religijnością Izraelitów pozbawioną składania ofiar, kładącą nacisk na czytanie, rozważanie i objaśnianie Pisma. Oznacza to konieczność przewartościowania zapatrywań na rolę świątyni jerozolimskiej w biblijnym Izraelu w ostatnich wiekach ery przedchrześcijańskiej oraz nowego spojrzenia na korzenie rozłamu, jaki nastąpił do zburzeniu w 70 r. świątyni przez Rzymian. Po trzecie, esseńczykom przypisuje się założenie większej liczby „klasztornych" wspólnot na Pustyni Judzkiej, przy czym chodzi o sposób życia podjęty przez późniejszych eremitów, jednocześnie otwarty na obecność innych osób. Zwraca się uwagę na trzy aspekty podkreślające znaczenie wspólnoty qumrańskiej, a mianowicie jej piśmiennictwo, obmycia rytualne i modlitwy.

Najważniejszy jest jednak czwarty wzgląd, a mianowicie wyeksponowane przez Benedykta XVI związki między Qumran oraz Janem Chrzcicielem i Jezusem. Jak wiadomo, w Nowym Testamencie, poza być może pośrednimi aluzjami[24], nie mamy żadnej wzmianki o Qumran. Jest to jedna z największych zagadek, przed jakimi stają nowotestamentaliści i qumranolodzy, tłumaczona na wiele sposobów, ale bez definitywnego rozstrzygnięcia. Papież dopuszcza, a nawet sugeruje, bliskość Jezusa i Jana Chrzciciela względem Qumran, nie precyzuje jednak jej natury i nie rozwija tego tematu, zostawiając to zadanie specjalistom. Być może papież skłania się ku poglądom, jakie wyraził np. R Riesner[25], że Jezus mógł mieć kontakt z esseńczykami, którzy mieszkali w Jerozolimie, w dzielnicy, gdzie miała miejsce Ostatnia Wieczerza. Związki z Janem Chrzcicielem są bardziej prawdopodobne: „Nie można wy-

[23] Por. C.A. Evans, *The Synoptic Gospels and the Dead Sea Scrolls*, w: *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, red. J.H. Charlesworth, t. 3, s. 75-95.

[24] Jedną z nich rozpoznajemy np. w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, zob. W. Chrostowski, *Samarytanin na drodze z Jerozolimy do Jerycha (Łk 10,30-37). O możliwych związkach Samarytan z Qumran*, w: W. Chrostowski (zebr. i oprac.), *„Mów, Panie, bo słucha sługa Twój". Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, Warszawa 1999, s. 50-67.

[25] Por. R. Riesner, *Essener und Urgemeinde in Jerusalem. Neue Funde und Quellen* (Biblische Archäologie und Zeitgeschichte 6), Giessen 1998.

kluczyć, że Jan Chrzciciel przez pewien czas żył w tej wspólnocie i ona też po części ukształtowała jego religijną postawę". Wszystkie domysły, które sugerują powiązania personalne między postaciami z Qumran i z Nowego Testamentu, są jednak czysto hipotetyczne. Ważna sugestia to badanie powiązań na poziomie historycznym oraz paraleli językowych i pokrewnych tradycji. Zdanie, że w pismach z Qumran istnieje wiele analogii do orędzia chrześcijańskiego, uprawomocnia dalsze badania w tej dziedzinie, nakazując jeszcze mocniejsze osadzenie początków wiary i teologii chrześcijańskiej w środowisku żydowskim I w. po Chr. Gruntowna analiza piśmiennictwa qumrańskiego położyła kres traktowaniu niektórych składników tradycji wczesnochrześcijańskiej jako „nieżydowskie". W ten sposób nowej aktualności nabrały słowa wypowiedziane niegdyś przez biskupów niemieckich i podjęte w 1980 r. przez Jana Pawła II: „Kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm". Qumran jest przecież jednym ze składników zróżnicowanego judaizmu okresu Drugiej Świątyni. Z historycznego punktu widzenia oznacza to potrzebę dalszych studiów nad zagadnieniem wzajemnych relacji między Nowym Testamentem a Qumran. Chociaż brakuje dowodów potwierdzających osobowe związki między esseńczykami a chrześcijaństwem, wydaje się bardzo prawdopodobne, że zbieżności stanowią także rezultat tego, iż po zniszczeniu w 68 r. osady qumrańskiej przez Rzymian pewna część jej mieszkańców stała się wyznawcami Jezusa Chrystusa.

W rozdziale *Ewangelia o królestwie Bożym* Benedykt XVI wyjaśnia treść słowa „Ewangelia", odpowiada na pytanie o relację między królestwem Bożym a Chrystusem oraz podkreśla starotestamentowe korzenie tego aspektu orędzia Jezusa. Mocno akcentuje specyficzny dynamizm Starego Testamentu, który prowadzi wprost do Jezusa, a jego przejawem jest m.in. postać mającego objąć panowanie Syna Człowieczego:

> „Za czasów Jezusa w judaizmie natrafiamy na pojęcie panowania Bożego w jerozolimskim kulcie świątynnym i w liturgii synagogalnej; napotykamy je także w literaturze rabinackiej i w pismach z Qumran"[26].

Cztery wyszczególnione elementy, czyli kult świątynny, liturgia synagogalna, literatura rabinacka i pisma z Qumran, są traktowane jako równorzędne pomoce i narzędzia do pełniejszego naświetlenia środowiska i znaczenia koncepcji panowania Bożego, a więc także rzeczywistości królestwa Bożego. W ten sposób znajduje wyraz prawidłowe ujmowanie i przedstawianie wielopostaciowości ówczesnego życia żydowskiego, w której żaden nurt nie rościł sobie wyłącznych pretensji do ortodoksyjności.

Kolejne nawiązanie do Qumran pojawia się w rozdziale *Kazanie na Górze*, który zawiera papieskie objaśnienie poszczególnych Błogosławieństw:

[26] Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 59.

„Jako pierwsze widzimy tu zagadkowe wyrażenie »ubodzy w duchu«. Można je odnaleźć w zwojach z Qumran, gdzie stanowi ono samookreślenie gminy qumrańskiej. Jej członkowie nazywają siebie także »ubogimi łaski« (Gnilka 1,121). Gmina qumrańska wyraża w tym samookreśleniu swoją tożsamość bycia autentycznym Izraelem. W ten sposób nawiązuje w rzeczywistości do tradycji głęboko zakorzenionych w wierze Izraela [...]. Maryja i Józef, Szymon i Anna, Zachariasz i Elżbieta, pasterze betlejemscy, powołani przez Pana do najściślejszej grupy uczniów, są członkami tych kręgów, którzy odłączyli się od faryzeuszów i saduceuszów, także jednak – mimo pewnego duchowego z nim pokrewieństwa – od Qumran, są tymi, w których kiełkuje już Nowy Testament, którzy utożsamiają się z wiarą Izraela dojrzewającą do coraz większej czystości”[27].

Ten fragment stanowi przykład wyjścia naprzeciw postulatowi rozpoznawania i badania analogii i podobieństw między Nowym Testamentem a piśmiennictwem qumrańskim. Jedną z nich jest zagadkowe wyrażenie „ubodzy w duchu”. Benedykt XVI przypomina, że było ono znane i używane także w Qumran jako samookreślenie tożsamości tamtejszej wspólnoty, wyrażające przekonanie, że jest ona autentycznym/prawdziwym Izraelem. Kontrowersje i spory wokół kwestii *verus Israel* mają więc przedchrześcijański rodowód, a ich poznanie może być pomocne do należytego zrozumienia pierwszego rozłamu w monoteistycznym świecie, jakim było rozejście się dróg Synagogi i Kościoła. Koncepcja znana z Qumran i z pism Nowego Testamentu była mocno zakorzeniona w wielowiekowej tradycji wiary biblijnego Izraela. W jej nurcie pozostają postacie znane z tzw. Ewangelii dzieciństwa oraz najbliżsi uczniowie Jezusa, którzy odłączyli się od faryzeuszów i saduceuszów. Znowu mamy zatem do czynienia z ciągłością, ale – co też papież ukazuje – z brakiem ciągłości oraz z nowością Jezusa i Jego orędzia. Właśnie na takim gruncie wiara Izraela dojrzewa do coraz większej czystości. Ujmując to w taki sposób, Benedykt XVI z mocą wyraża pogląd, że wiara w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego stoi na przedłużeniu wiary biblijnego Izraela i rzutuje na zrozumienie Starego Testamentu. Jeszcze zanim został wybrany papieżem, napisał: „Bo jeśli Stary Testament nie mówi o Chrystusie, to nie jest dla chrześcijan Biblią”[28].

Najbardziej rozbudowana refleksja Benedykta XVI na temat znaczenia odkryć qumrańskich dla interpretacji Nowego Testamentu pochodzi z homilii wygłoszonej 5 kwietnia 2007 r. podczas Mszy św. Wieczerzy Pańskiej. Opatrzona tytułem *Jezus, świętując Paschę, antycypował swą śmierć*, nawiązuje do sprzeczności między Ewangelią według św. Jana („Jezus umarł na krzyżu dokładnie w momencie, kiedy w świątyni składano baranki paschalne”, co oznacza, że „umarł On w wigilię Paschy, a zatem nie mógł osobiście święto-

[27] Ibidem, s. 73-74.

[28] J. Ratzinger, *Granice dialogu*, s. 6.

wać wieczerzy paschalnej, tak się przynajmniej wydaje") a trzema Ewangeliami synoptycznymi („Ostatnia Wieczerza Jezusa była wieczerzą paschalną, do której tradycyjnej formy dodał On nowy element, a mianowicie dar swego Ciała i swej Krwi"). Szukając rozwiązania tej trudności, sugerowano, że „Janowi nie chodziło o podanie rzeczywistej historycznej daty śmierci Jezusa, lecz wybrał datę symboliczną, aby w ten sposób jasno ukazać głębszą prawdę: Jezus jest nowym i prawdziwym barankiem, który przelał swą krew za nas wszystkich". W tym miejscu Benedykt XVI włącza się w dyskusję egzegetów, teologów i historyków, powołując się na rezultaty odkryć qumrańskich jako koronny argument w szukaniu najbardziej przekonującego rozwiązania:

> „Odkrycie pism z Qumran doprowadziło z czasem do wypracowania przekonującej hipotezy, która choć nie została jeszcze przyjęta przez wszystkich, jest wszakże bardzo prawdopodobna. Możemy już powiedzieć, że to, co podaje Jan, jest pod względem historycznym ścisłe. Jezus rzeczywiście przelał krew w przeddzień Paschy, w porze, kiedy składano w ofierze baranki. On jednak prawdopodobnie świętował Paschę ze swymi uczniami według kalendarza Qumran, czyli przynajmniej dzień wcześniej – bez baranka, tak jak wspólnota z Qumran, która nie uznawała świątyni Heroda i oczekiwała nowej świątyni. Jezus świętował zatem Paschę bez baranka – nie, nie bez baranka: w miejsce baranka dał siebie samego, swe Ciało i swą Krew. W ten sposób antycypował swą śmierć, zgodnie z tym, co powiedział: »Nikt Mi nie zabiera życia, lecz Ja sam z siebie je oddaję« (por. J 10,18). W chwili gdy podawał uczniom swoje Ciało i swoją Krew, rzeczywiście wypełniał to, co powiedział. On sam ofiarował swoje życie. Tylko w ten sposób starożytna Pascha nabierała prawdziwego znaczenia"[29].

Paradoks rozumowania i konkluzji Benedykta XVI polega na tym, że w czwartej Ewangelii kanonicznej, słusznie traktowanej od zawsze jako najbardziej teologiczna ze wszystkich Ewangelii, dostrzega on wyraźne walory historyczne, co jeszcze raz potwierdza, że teologia nie wyklucza historii, nie obniża ani nie umniejsza jej rangi, lecz ją zakłada i jej potrzebuje. Wynika to ze specyfiki wcielenia Syna Bożego oraz ugruntowanej na tym natury wiary i teologii chrześcijańskiej. Sugestia, że Jezus świętował Paschę według kalendarza przyjętego w Qumran, pozostaje dyskusyjna i papież o tym doskonale wie. Nie przeszkadza to jednak, by się wypowiedział w tej sprawie, przyjmując tę ewentualność i opierając się na niej, znalazł wyjaśnienie odwiecznego *crux interpretum* nowotestamentalistów, historyków i teologów. Wspólne dla Jezusa i Jego uczniów oraz dla członków grupy qumrańskiej byłoby odejście od świątyni i kultu ofiarniczego. Dokonało się ono w pewnej mierze za życia Jezusa, aczkolwiek na kartach Ewangelii mówi się o Jego kontaktach ze świątynią jerozolimską. Wyraz tego odejścia stanowiła Ostatnia Wieczerza. Nazajutrz po niej Jezus został ukrzyżowany. Benedykt XVI napisał:

[29] „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 5/2007, s. 23.

„Jezus został ukrzyżowany w święto Paschy i musiał wtedy ukazać się jako rzeczywisty Baranek paschalny, w którym wypełniło się znaczenie baranka paschalnego zabitego przy wychodzeniu z Egiptu, wyzwolenie z egipskiego królestwa śmierci, zezwolenie na exodus i wejście na drogę wolności prowadzącą do Ziemi Obietnicy”[30].

Nawiązująca do kalendarza qumrańskiego refleksja papieża nie ma bynajmniej charakteru wyłącznie teoretycznego; przeciwnie, zmierza do budowania wiary i życia chrześcijańskiego i dlatego nabiera kształtu parenezy: „Jezus świętował zatem Paschę bez baranka – nie, nie bez baranka: w miejsce baranka dał siebie samego, swe Ciało i swą Krew. W ten sposób antycypował swą śmierć”. Ustalenia historyczne uwzględniające wnioski, do jakich uprawniają badania qumrańskie, nie zatrzymują się jedynie na tym poziomie, jak ma to często miejsce w odniesieniu do studiów biblijnych o profilu historyczno-krytycznym. Mocą zawartego w nich dynamizmu idą dalej, przyczyniając się do pogłębienia i poszerzenia perspektywy teologicznej, niezbędnej we właściwym sprawowaniu posłannictwa Kościoła[31]. Współczesny chrześcijanin rozpoznaje pewne pokrewieństwo z wierzeniami i praktykami wspólnoty qumrańskiej, nie poprzestaje jednak na jego stwierdzeniu, lecz dostrzega i docenia to, co w orędziu Jezusa oraz Jego gestach i słowach jest całkowicie nowe.

* * *

Upłynęły ponad dwa lata pontyfikatu Benedykta XVI, a qumranolodzy mogą już z satysfakcją stwierdzić, że rezultaty ich badań oraz wypracowane przez nich hipotezy i teorie znalazły dla siebie miejsce w nauczaniu papieskim. Nie ulega wątpliwości, że dla qumranologów winien to być powód do olbrzymiej satysfakcji. Qumranologia krzepnie jako osobna i autonomiczna dyscyplina naukowa, dobrze więc, że przebija się też do teologii chrześcijańskiej. Fakt, że wspomaga ją w tym sam papież, nie dlatego, by promować qumranologię jako taką, lecz rozwijać oraz ożywiać wiarę i teologię chrześcijańską, nadaje jej jeszcze większy autorytet i podnosi rangę. Wyprowadza ją bowiem poza mury uczelni, instytutów naukowych i specjalistycznych bibliotek, wprowadzając – za pośrednictwem nauczania papieskiego – do powszechnej świadomości wierzących.

Należy wyrazić nadzieję, że nie były to ostatnie słowa Benedykta XVI z nawiązaniami do Qumran i znalezisk z Pustyni Judzkiej. Możemy się spodziewać kolejnych papieskich wypowiedzi na te tematy i warto, by wynikające

[30] Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 32.

[31] Por. W. Chrostowski, *Kościół i Biblia. Katolicka interpretacja Pisma Świętego a egzegeza historyczno-krytyczna*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 4/2007, s. 221-241.

z nich możliwości i wyzwania zostały chętnie podjęte i rozwinięte zarówno przez qumranologów, jak i przez biblistów oraz teologów.

Qumran in the Theological Thinking of the Pope Benedict XVI

Abstract

The book „Jesus from Nazareth" written by the Holy Father expresses his theological opinions and is presented as the fruit of a long spiritual journey. It tries to show that „Jesus, Jesus of the Gospel, is well and convincingly presented against the historical background." While discussing the person and teaching of Jesus in a new perspective, Benedict XVI makes frequent digressions, often polemical in tone, to several exegetical and theological methods and achievements both in the diachronic and synchronic approach. His reflection also leads him to several hints concerning the manuscript discoveries at Qumran and in the Dead Sea area. They refer to the paradoxical way of theological approach according to which the historical meaning of the biblical text does not exhaust its full significance. The Pope's reference to Qumran discoveries belong to the methodological approach „that allows us to pursue a theological interpretation of the Bible, according to which faith is postulated and serious historical approach is not compromised".

Skorowidz literatury biblijnej

Stary Testament

Rdz
1,14-19 – 215
1,26-28 – 15
1,27 – 179, 207
1,28 – 16, 163, 183
1,31 – 164
2,18 – 181
2,18-24 – 163
2,24 – 207
3,17 – 17
5,1 – 16
5,1-3 – 15
5,28-29 – 6, 16, 27
5,29 – 17, 21, 27
6-9 – 6, 17, 27
6,2.4 – 58
6,7 – 17
6,8 – 17
6,8-9 – 16, 23
6,9 – 20, 26
7,9 – 179
8,4 – 17
8,20 – 17
9,1 – 16
12,2 – 165
13,14-16 – 168
14,18 – 128, 141, 143
16,3 – 179
24-25 – 165
29,18 – 179
29,25-29 – 179
38,24-26 – 171
41,38 – 335
49,11 – 143

Wj
12,22 – 218
12,46 – 218
18,21.25 – 195
19,15 – 173
20,8-11 – 210
20,14 – 207
22,27 – 234, 235
25,9 – 288
25,40 – 288
26,30 – 288
27,8 – 288
28,32 – 202, 224
31,3 – 335
31,12-17 – 210
32,11-14 – 150
33,13 – 150
33,17 – 150

Kpł
7,17 – 146
11,4-7.35.38 – 260
15,18 – 173
18 – 207
18,13 – 178
19 – 210
19,16 – 233, 235, 237
19,18 – 209, 221
20,22-26 – 260
21,14 – 207
24,15-16 – 222
25,1-12 – 122
25,8-12 – 119, 125
25,8-17 – 126, 127
25,8-10 – 126
25,9 – 126, 127

Lb
8,4 – 288
9,12 – 218
11,12 – 277, 278
12,14 – 150
24,17 – 64, 106
30,17 – 178
36,3 – 166

Pwt
5,18 – 207
8,5 – 171
12,21 – 146
13,7-12 – 222

17 – 108
17,2-7 – 222
17,6-7 – 234
17,14-20 – 107
17,17 – 179
19,15.1.10 – 234
21,13-23,1 – 207
21,15-17 – 179
21,21 – 222
21,22 – 9, 220, 232, 234-237
21,22-23 – 219, 220, 222, 233, 234
21,23 – 9, 227, 236-238
24,1-4 – 207, 208
27,11-26 – 172
27,26 – 236, 237
28,4 – 15
32,14 – 143
32,35 – 221
32,50 – 278

Joz
8,23-29 – 232
10,26-27 – 234
15,9 – 48
15,9.60 – 48
18,14 – 48

Sdz
10,6-11,40 – 42
20,2 – 166
21,1-25 – 42

1 Sm
2,1-10 – 152
6 – 43
6,21-7,2 – 48
10,17-27a – 43
10,27 – 39-43
10,27-11,1 – 39-43
11,1 – 39-43
11,1-4 – 42, 43
11,1-15 – 42
11,9-10 – 44

2 Sm
2,11 – 46
4,12 – 234
5,1-3.6-10 – 46
5,4-5 – 44-46, 49
6,2 – 47
6,7 – 49
7,11-17 – 106
7,25 – 150
10,6-7 – 49
15,31 – 152
18-29 – 152
22,2-51 – 152
24,16b-17a – 49
24,20 – 49

1 Krl
2,11 – 46
8,22-61 – 152
11,1-8 – 179
14,21 – 45
15,1-2.9.25 – 45

2 Krl
5,11 – 213
8,12 – 234
22,8 – 78

1 Krn
13,6 – 47,48, 49
24,7-19 – 215
29,27 – 46

2 Krn
20,6-12 – 150, 152
36,21 – 115, 118

Ezd
7,6 – 78
8,1-14 – 167
9,6-7 – 156
9,6-15 – 152

Ne
1,6 – 156
8,1 – 78
9 – 150
9,5-37 – 152

Tb
3,2-15 – 152
8,5-17 – 152
8,6-7 – 181
12,12 – 152
13 – 152

Jdt
9,2-14 – 152

10,10 – 152
13,4-5 – 152
13,8 – 152
16,1-17 – 152

Est
9,20-22 – 82

1 Mch
1,56 – 78
2,2-5 – 191
2,29-30 – 163
2,29-41 – 211
2,65 – 121
7,12-17 – 120
7,13 – 121
7,16 – 221
12,40-46 – 109
13,33-42 – 121
14,27-49 – 121
16,1-22 – 121

2 Mch
2,4-8 – 100
2,13 – 78, 90
2,13-14 – 7
2,14 – 78
7,14 – 200
12,41-45 – 152
15,9 – 78

Hi
3,5-9 – 53
4,16-5,4 – 53
8,15 – 52
8,15-17 – 52
9,27 – 52
13,4 – 52
13,18-20.23-27 – 51
14,4-6 – 52
14,5 – 52
14,7 – 21
14,13-18 – 51
14,16 – 52
17-36 – 54
17,14 – 53
21,5 – 56
21,7 – 56
21,20 – 56
21,23 – 55
22,17 – 56
25,2 – 56
25,2a – 57
25,3 – 55
26,12 – 57
27,13 – 56
29,20 – 21
31,14-19 – 52
31,20-21 – 52
31,29 – 55
32,3-4 – 52
33,10-11.24-26.28-30 – 52
33,13a – 56
33,23 – 57
33,24 – 55
33,25 – 52
33,26b – 55
33,27 – 55
33,28-30 – 52
34,12a – 57
34,25b.26a – 55
35,13 – 57
35,16 – 52
36,7-11.13-27.32-33 – 52
36,24 – 52
36,28b – 56
36,29-33 – 58
37-42 – 54
37,1-42,6 – 53
37,1 – 52
37,1-5.14-15 – 52
37,10 – 58
37,12 – 58
37,16a.17a.16b.18 – 55
37,17b – 55
38-41 – 58
38,4-12 – 56
38,7 – 56, 58
38,7-8 – 56
38,8-10 – 56
38,26 – 56
39,24 – 55
40,6 – 55
41,10a – 56
42,3 – 55
42,9-12 – 55
42,10 – 57
42,17b – 53

Ps
22,19 – 224
51(50),13 – 335

55,20 – 21
69,22 – 218
81,1-2 – 90
89,6-7 – 63
139,21-22 – 209
146,7-9 – 192

Prz
15,8 – 84
18,22 – 165
25,22 – 234

Mdr
1,5 – 70
1,12 – 69, 71
1,13 – 71
1,14c – 71
1,15 – 69
1,16 – 69, 71
2 – 63, 73
2,10-20 – 75
2,12 – 63
2,12a.18a – 73
2,12-20 – 63
2,13a – 63, 75
2,16c,20b – 73
2,16d – 69
2,16.18 – 64
2,16d.18 – 75
2,17-20 – 64
2,19 – 64
2,19-20 – 75
2,20 – 64, 69, 74
2,20b – 64
2,21 – 71
2,22 – 72
2,22a – 62
2,23 – 69
2,24 – 62, 69
3 – 72
3,1a – 62
3,4.13c.14c-d – 69
3,7a – 62, 69
3,7.13 – 69
3,8 – 70
3,9 – 70
3,9a – 63
3,14d – 70
4,3-6 – 71
4,11-12 – 71
4,15 – 70
4,18-19 – 62
5 – 73
5,1-7 – 63, 73
5,1 – 64
5,2 – 64
5,4 – 64
5,5 – 63, 64, 69
5,6 – 62, 69
5,6a – 64
5,6b – 64
5,6-7 – 69
5,15 – 69
5,15a – 62
5,16 – 70
5,16a – 62
5,23 – 69
6,22 – 72
6,22b – 62
6,22-23 – 72
7,15-16 – 70
7,16a – 62
7,17-22 – 70
7,20b – 72
8,19-20 – 71
9,2 – 62
9,2-3 – 71
9,5 – 71
9,6,17 – 71
9,13-14 – 71
9,15 – 71
9,17 – 70
10,4 – 20, 21
11,23 – 71
11,24-26 – 71
11,25 – 70
12,2 – 71
12,10b-11, 3, 12b-c – 71
12,22-30 – 71
13,1,10 – 71
14,3-5 – 71
14,11 – 69
14,11cd – 71
14,21 – 62
15,2-3 – 70
16-19 – 71
25-26 – 62

Syr
36 – 156
36,24-25 – 165
39,26 – 143

44,17 – 20
44,17-18 – 21
45,6-17 – 120
47,8-11 – 90
48,10 – 192
50,5-21 – 120
51 – 156

Iz
5,7 – 116
11,1-5 – 116
11,1-9 – 106
26,19 – 193
28,16 – 195, 291
35,5-6 – 192
40 – 194
40,3 – 194
40-52 – 290
52,7 – 126
52,14 – 64
53,6 – 64
53,8 – 64
53,11 – 63
53,12 – 196
59,20 – 289
60,21-61,3 – 116, 117
61,1 – 128
61,1-2 – 192
61,1-3 – 198
61,1-4 – 126
63,10.11 – 335
64,4-6 – 156
65 – 290
65,17 – 65
65,17-18 – 289
66,10-13 – 277, 278
66,16-24 – 117

Jr
16,5 – 141
23,5-8 – 106
25,11-12 – 115, 118
29,10 – 115, 118
30,9 – 106
33,14-22 – 106
35,3 – 167

Ba
1,15-3,8 – 156

Ez
4,11 – 145
10,4 – 236
14,14 – 6
14,14.20 – 20
17,22-24 – 106
34,2-16 – 119
34,23-24 – 106
36,25-26 – 267
37-15 – 166
37,15-28 – 106
37,19 – 166
40,1-43,12 – 288
40-48 – 290
43,10-11 – 287
43,13-47,12 – 288
45,13 – 145
45,18-20 – 215
47,13-48,35 – 288

Dn
2,31-45 – 119
3 – 152
6,11 – 153
7 – 198
7-12 – 118
7,9 – 20
7,17-27 – 119
9 – 156
9,3-19 – 152
9,24 – 118, 119, 124
9,25 – 128
9,25-26 – 118
9,25-27 – 119, 124
10,2 – 124
10,5-6 – 20
12 – 200
12,2 – 67
12,2-3 – 200
12,3 – 20

Am
6,7 – 141

Jon
2,1-9 – 152

Na
2,12-14 – 231

Ha
2,4 – 236

Za
11,4-17 – 119
12,10 – 218

Ml
1,10 – 214
2,11-16 – 207
3,2 – 194
3,20 – 64
3,23 – 192
3,24 – 192

Nowy Testament

Mt
1,1 – 168
3,1 – 267
3,5 – 267
5,3-12 – 206
5,17 – 79
5,31 – 207
5,38-48 – 209
7,12 – 79, 210
11,3-6 – 192
11,12-14.20-28 – 235
11,13 – 79
12,9-14 – 212
12,11-12 – 212
12,22-29 – 213
15,24 – 334
16,18 – 195
18,15-17 – 225
19,3-8 – 207
22,36-40 – 209
22,40 – 79
22,43 – 79
24,23-27 – 191
24,37-39 – 27
25,31-46 – 210
25,32 – 200
26,1 – 216
26,2 – 217
26,5 – 217
26,17-19 – 218
26,18 – 217
26,20-30 – 143
26,39 – 213
26,59-66 – 222
26,65 – 222
27,1-3 – 222
27,11-26 – 222
27,15-26 – 217
27,48 – 218
27,62 – 215
28,19 – 214

Mk
1,2-8 – 194
1,4 – 267
1,5 – 267
1,5.9 – 264
1,7-8 – 267
1,23-27 – 213
1,25 – 213
1,27 – 213
2,7 – 267
2,10.17 – 268
2,16 – 195
2,27-28 – 212
3,6.13.14 – 264
3,22-30 – 265
3,28 – 267
3,28-30 – 268
5,2-20 – 213
6,7-13 – 213
7,4 – 264
9,11 – 192
9,14.21-29 – 213
10,2-12 – 207
11,25 – 267
11,31 – 265
12,18-27 – 201
12,36 – 80, 90
14,1 – 216
14,1-2 – 217
14,2 – 217
14,12-16 – 218
14,14 – 195, 217
14,14-15 – 216
14,22-26 – 143
14,36 – 213
14,58 – 289
14,60-64 – 222
15,9-15 – 222
15,36 – 218
15,42 – 215

Łk
1,17 – 192

1,32-35 – 198
1,80 – 190, 264
3,2 – 264
3,7 – 264
3,14 – 266
3,24 – 191
6,20-26 – 206
6,27-36 – 209
6,31 – 210
7,22-23 – 192
7,30 – 264
9,49 – 213
10,30 – 210
11,2 – 213
11,38 – 264
13,11-13 – 213
14,1-6 – 211
14,12-24 – 212
14,14 – 200
16,8 – 210, 250
16,16 – 79
16,18 – 207
17,26 – 27
20,35 – 200
20,42 – 90
22,1-2 – 217
22,7-13 – 218
22,11 – 217
22,14-19 – 143
22,35-38 – 196
22,42 – 213
22,53 – 333
23,1-2 – 222
23,4.13-24 – 222
23,34 – 213
23,36 – 218
23,54 – 215
24,13-35 – 203, 224
24,44 – 7, 80, 90

J
1,1-2 – 251
1,3 – 249
1,4 – 249, 254
1,5 – 9, 249, 256
1,5a – 249
1,9 – 249, 254
1,10-11 – 256
1,12 – 256
1,14.17 – 256
1,18 – 251
1,25 – 192
1,28 – 267
1,42 – 195
1,45 – 79
3,3-5 – 243
3,12 – 241
3,14 – 256
3,16 – 250, 256
3,18-19 – 256
3,19 – 255
4,8-10 – 243
4,9 – 256
4,20-21 – 99
5,1-7 – 260
5,26 – 254
7,23 – 212
7,37-39 – 243
8,2-11 – 209
8,12 – 241, 249, 256
8,24 – 250
8,32 – 251
8,36 – 251
8,44 – 241, 255
9,5 – 249, 256
9,35-39 – 250
10,18 – 341
11,43 – 218
11,48-50 – 222
12,1 – 216
12,31 – 241
12,35-36 – 250
12,36 – 241
12,46 – 250
13,1-2 – 216, 218
13,1.29 – 217
13,28-29 – 216
14,6 – 256
14,17 – 241
14,17.26 – 256
14,30 – 241
15,17 – 241
15,26 – 252
16,11 – 241, 333
16,13 – 241, 252
17,1 – 256
18,14 – 222
18,28 – 217
18,38 – 222
19,6.22.16 – 222
19,14 – 215
19,23-24 – 202, 224

19,29 – 218
19,31.42 – 215
19,33.36 – 218
19,36 – 218

Dz
1,16 – 79, 90
1,20 – 80, 90
2,25 – 90
2,30.31.34 – 90
3,1 – 153
3,13-15 – 222
3,14 – 217
3,21 – 200
4,25 – 90
5,30 – 236
5,36 – 191
8,16 – 214
9,16-19 – 274
10,39 – 236
13,15 – 79
13,28-29 – 237
13,33 – 90
21,38 – 191
22,16 – 264
23,8 – 201
24,14 – 79
28,23 – 79

Rz
3,21 – 7, 79
4,6 – 90
5,12-21 – 276
5,19 – 238
8,15 – 213
9,6 – 275
10,5-13 – 331
11,9 – 90
11,26 – 289
12,19 – 221
13,1 – 275
13,12 – 276

1 Kor
1,18 – 237
1,23 – 237
2,2 – 237
2,6.8 – 276
2,11.12 – 335
4,14-21 – 277
4,15 – 278
6,11 – 208
6,18 – 209
7,10-11 – 208
7,31 – 276
10,1-2 – 263
10,11 – 276
11,23-26 – 216
15 – 201
15,21-22 – 276
15,45 – 335
15,51.53 – 277

2 Kor
4,3 – 276
5,4 – 277
5,17 – 276
5,21 – 239
6,13 – 277
6,14-16 – 275
8,9 – 238
9,9 – 238
11,2 – 277
12,14 – 277

Ga
1,4 – 276
2,19 – 236
3,1-18 – 236
3,1-4,3 – 236
3,11 – 236
3,13 – 9, 227, 236, 237-239
3,14 – 236
3,23 – 278
4,6 – 213
4,19 – 277, 278
4,24-26 – 289
5,11 – 237
6,15 – 276

Ef
5,8 – 250

Flp
1,3 – 335
2 – 238
2,7 – 238
2,8 – 238

Kol
1,26 – 225

1 Tes
2 – 278
2,7 – 278
2,7-11 – 277
4,13-18 – 201
5,1-11 – 201
5,4-6 – 276
5,5 – 250

2 Tes
1,5-10 – 201

Hbr
2,9 – 238
4,7 – 91
5,8 – 238
7,3 – 199
12,1-2 – 238
12,2 – 237, 238

1 J
1,1 – 248
1,1-3 – 252, 254, 255
1,2 – 249
1,1-4 – 243
1,5 – 248
3,2 – 255
3,23 – 252
4,2 – 252
4,6 – 252
4,13-14 – 252
4,14.16 – 252
4,16 – 252

Ap
20-21 – 10, 289, 290, 293

Skorowidz literatury starożytnej pozabiblijnej

Qumran

1QapGn
I,22-V – 6
II-V – 15, 22
II,1 – 22-24
II,13-16 – 23
II,23 – 19
VI,1-6 – 23-24

1QH
I,7-12 – 180
I,8 – 70
I,21-23,27 – 71
II,13 – 64
II,23-24 – 64
III,6-18 – 278
III,20 – 67
III,20-22 3 – 66
III,21-22 – 64, 70
III,22-23 – 66
III,29-36 – 65
IV,14 – 280
IV,22 – 64
IV,29-33 – 276
V,20nn. – 170
V,22-23 – 64
VI,9 – 280
VI,15 – 27
VI,29nn. – 65
VI,29-30 – 67
VI,29-31 – 70
VI,34-35 – 67
VI,36 – 68
VII,5 – 66
VII,14 – 280
VII,20b-22a – 277
VIII,6 – 27
IX,9-10 – 64
IX,35 – 277
IX,35 3 – 64
X,2,9 – 70
X,5-7 – 70
XI,8-10 – 70
XI,10-144 – 66
XI,12 – 68
XII,29-30 – 170
XII,30-33 – 180
XIII,14-16 – 71
XIV,15 – 65, 280
XV,25 – 279
XV,14-17 – 66
XVI,7 – 280
XVII,15 6 – 68
XVII,29-31.34-36 – 181
XVII,34-36 – 171
XVIII,3-4 – 172
XVIII,12-13 – 71
XVIII,28-29 – 66
XXI,1.8-9 – 170

1QH^{a}
XX 7-14 – 158
XXIII 15-16 – 206

1QH^{a-f} – 157

1QIs^{a} – 31, 81

1QM
I,4-7 – 65
I,5 – 68, 70
I,13-14 – 65
II,1 – 293
II,1-8 – 182
III,1 – 293
III,3-5 – 173
III,4-5 – 182
III,9 – 26
IV,1-5 – 182
IV,6 – 279
VII,4 – 293
XI,1-2 – 90
XI,5-7.11-12 – 83
XII – 292
XII,1 – 67
XII,1-4;8 – 67
XIII,5 – 69

XIII,7-8 – 169
XV,13-15 – 67
XVI,11 – 26
XIX – 292
XIX,7 – 182

1QMyst
5 – 65
7 – 68

1QpHab – 300
I,13 – 63
VII,4 – 64
VII,7 – 65
VII,7,12 – 65
VII,13,14 – 65
VII,8 – 26
VII,10 – 280
X,13 – 26
XII,9-10 – 101
XIII,1-3 – 69

1QS
I-IV – 213
I,2-3 – 90
I,3-4 – 210
I,5 – 241, 280
I,8-9,13-15 – 214
I,9 – 244
I,9-10 – 210
I,10 – 280
I,11 – 279
I,11-13 – 171
I,12 – 280
I,15 – 279
I,16-II,18 – 210
I,19 – 176
I,19-20 – 171
I,19-22 – 176
I,22-24 – 169
I,26 – 169, 279
II,2–3 – 244
II,7-8,17 – 66
II,8 – 65
II,8-9 – 221
II,18 – 171
II,19 – 71
II,19-III 12, VI-VII – 191
II 21-22 – 195
II,26 – 246, 280
III-IV – 200
III,1 – 71
III,3.5-6 – 246
III,6 – 279
III,6-12 – 70
III,7 – 241, 280
III,8 – 246
III,13 – 169, 181
III,13–15 – 245
III,13-IV – 194
III,13-IV,26 – 58, 181
III,16 – 62
III,17-18 – 62
III,18 – 62
III,19 – 245, 246
III,20 – 280
III,20-21 – 246, 255
III,20-22 – 169
III,20-23 – 63
III,21 – 62
III,21.25 – 241
III,23 – 26, 62
III,23-24 – 62
III,24 – 279
III,25-IV,3 – 246
IV,2 – 252, 280
IV,3-VI,20-22 – 252
IV,5 – 280
IV,6-8 – 66, 247, 248
IV,7 – 62, 172, 276
IV,7-8 – 70
IV,8 – 69
IV,9-10 – 62
IV,11 – 247
IV,11-15 – 248
IV,11-14 5 – 66
IV,12-13 – 66
IV,12-14 – 247
IV,13 – 255
IV,16-20 – 248
IV,17, 24 – 279
IV,18 – 247
IV,19 – 241
IV,19-24 – 248
IV,20-21 – 280
IV,20-23 – 65
IV,21 – 241
IV,22 – 63, 247, 255
IV,22-23 – 68
IV,23-25 – 247
IV,24-25 – 63
IV,25 – 69

V,1-3 – 256
V,1-3.7-9 – 163
V,2 – 254
V,3 – 241
V,4. 25 – 280
V,5 – 280
V,6 – 280
V,7-10 – 71
V,10 – 279
V,13 – 255
V,15 – 83
V,17 – 83
V,24-VI,1 – 225
V,25 – 233
VI,3.6 – 158
VI,3b – 139
VI,4-5. 20-21 – 8, 139, 140
VI,6-8 – 163
VI,8b-13a – 139
VI,15 – 279
VII,6-8 – 101
VII,15-16 – 223
VII,18 – 280
VIII,1 – 173, 174
VIII,1s – 189
VIII,1-7 – 199
VIII,2 – 241, 280
VIII,4 – 280
VIII,5 – 27
VIII,6 – 280
VIII 7-8 – 195
VIII,9 – 280
VIII,10-11 – 174
VIII,13-16 – 194
VIII,14 – 83
VIII,15-16 – 90, 163
VIII,18 – 174
IX,5 – 157
IX,5-6 – 168
IX,11 – 197
IX,17 – 280
IX,19-20 – 194
IX,21-22 – 210
IX,26 – 158
X,1b-7.10 – 158
X,1.5.13.15 – 140
X,17-18 – 221
X,17-21 – 210
X,23 – 280
XI,3 – 244
XI,3-4 – 244
XI,4 – 279
XI,4–8 – 245
XI,8 – 27
XI,8-9 2 – 66
XI,9-10 – 71
XI,11,17-18 – 70
XI,15-16 – 246

1QSa
I,1 – 140
I,14-15, 29-II 1 – 195
II – 217
II,8-9 – 146, 147
II,11 – 197
II,11-12 – 140
II,12-17 – 140
II,3-11 – 212
II,17-22 – 8, 139, 140

1QSb
IV,24-26 – 67
IV,24b-26 – 70
IV,26 – 146

1Q3 – 81

1Q22
3,5 – 171

1Q25 – 132

1Q26 – 132

1Q28a
1,4-5 – 172
1,6 – 172
1,6-7 – 180
1,13-17.22-25 – 177
1,19-22 – 177
1,25-27 – 173
1,25-2,4 – 173
1,29 – 177
2,3-10 – 175
2,11-17 – 177

1Q30 – 132

1Q31 – 132

1Q34 – 157, 158
1Q32 – 285

1Q37-1Q40 – 132

2Q5 – 81

2Q15 – 52

2Q18 – 82

2Q24 – 285

2Q25 – 132
1,3 – 83

4QEn^{c} –
1,5 – 24

4QJob^{a} – 52

4QJob^{b} – 52

4QMMT – 77, 86-88, 91

4QMMT^{A}
1-18$^{?}$ – 87
19-21 – 87

4QMMT^{A-F} – 87

4QMMT^{B}
1-82 – 87

4QMMT^{C7} – 87

4QMMT^{C}
1-32 – 87

4QMMT B
29-33.59-62 – 175

4QMMT C – 91
16-26 – 128
92 – 90
99 – 89

4QOrdonnances
159 2-4 8-10 – 208

4QpaleoJob^{c} – 51, 52

4QpNah
I 1-12 – 9, 230
3-4 i 6-8 – 220

4QPs^{f} – 157

4QSam^{a} – 31, 36, 46, 47, 48, 49, 50

4QSam^{b} – 31, 32, 36

4QSam^{c} – 31, 32, 36

4Q4
15 – 84

4Q11 – 81
4Q12 – 81
4Q22 – 81
4Q45 – 81
4Q46 – 81

4Q157 – 53, 54

4Q158
frag. 10-12 9 – 171

4Q161
frag. 8-10 – 90

4Q169
frag. 3-4, II,11. 2,7 – 105
II,11. 2,4 – 105
III,11. 3,6-7 – 105

4Q171
2,7-12 – 172
2,11-12 – 176
3,1-2 – 175, 176

4Q174 – 132
3,1-7 – 168, 174
3,7 – 84
3,15 – 83
3,16 – 83
4,1 – 168
4,3-4 – 83

4Q176 – 290
9-11 3,2-16 – 180

4Q177 – 132, 292
7,3 – 83

4Q179 – 180, 290

4Q181
2,3 – 118

4Q182 – 132

4Q183 – 132

4Q184 – 170

4Q185 – 132
2,3 – 170
2,3-15 – 181

4Q186
1 2,7 – 168
2 1,6-8 – 168
3,5 – 168

4Q196-200 – 82

4Q204-207 – 119

4Q204 – 19, 21
5,2,22-23 – 21
5,2,24-25 – 21

4Q206
1,27,2-11 – 170

4Q212
4,4 – 170
1 iii 18a-4,26 – 115
1 iv 12 – 116
1 iv 12-13 – 116
1 iv 14-17 – 117
l iv 15-24 – 119
1 iv 15-25a – 117

4Q213-214b – 117

4Q213
frag. 1 1,13-21 – 180
1 ii 2 15-16 – 117

4Q214b
1-6 2,3 – 181

4Q219
2,23-24 – 170

4Q228 – 84
1,9 – 83

4Q229 – 132

4Q243
16,1 – 119

4Q246 – 198

4Q247
5 – 120, 124
5-6 – 117

4Q251
frag. 16 5 – 171

4Q252
4,2 – 83

4Q265
7 11-17 – 170
7 i 6-8 – 211

4Q266
9 3,5 – 180
9 iii 4-10 – 208
10 1,10 – 169

4Q270
5 – 179
7 13 – 209
7 1,13-14 – 180
7 1,15-16 – 174

4Q271
4 2,10-12 – 178
3 8-15 – 178, 179

4Q277
1 7 – 180

4Q280
2,2 – 127, 128

4Q287
1 4 – 157

4Q313 – 87

4Q322
2,4 – 169

4Q365 – 139

4Q371-372 – 157

4Q378-379 – 157

4Q380 – 290

4Q380-381 – 157

4Q385
2 – 200

4Q385a
11i 3 – 127
11i 3-4 – 123, 124
11i 4 – 127
12,2 – 123, 124
16a-b 2-8 – 123

4Q385b
16 1,5 – 169

4Q386
1 – 200

4Q387
2 ii 3-4 – 123, 124, 126, 127
2 ii 9-12 – 123
2 iii 3-5 – 123
2 iii 4 – 123, 124, 125
2 iii 6 – 123
3,4.6 – 123
3,5 – 123
3,7-9 – 123, 125

4Q388
7 – 200

4Q388a
4,2 – 123
7 ii 4-5 – 123
7 ii 8 – 123

4Q389
6,1 – 123
8 ii 5-7 – 123
8 ii 5-6 – 123
8 ii 9-10 – 123

4Q390
1,2 – 120, 124
1,7-8 – 124
1,11 – 124, 125
2 i 4 – 125
2 i 4-5 – 125
2 i 6 – 125
2 i 6-7 – 125
2 i 7 – 125
2 i 9-11 – 125
2 i 10 – 125

4Q394-398 – 277

4Q397 – 87
14-23 – 88
14-21 – 89

4Q398
14-17 – 88
1-2 – 90
14-17, i-ii – 90
14-17, i 9 – 90

4Q399
1 – 90

4Q400
1 i 2- 1 ii 21 – 120
2,6-7 – 120

4Q401
11,3 – 127
22,3 – 127

4Q409 – 157

4Q416
2 – 183
2 2,7 – 171
2 3,7-8 – 183
2 3,15-19 – 178
2 3,20-4,13 – 172
2 4,2-3 – 171

4Q417
1 1,11 – 183

4Q418
9,17-10,2 – 178
69 – 200

4Q423
5 5 – 170

4Q434a
1 1,6 – 183

4Q445 – 132

4Q458 – 132

4Q471 – 132

4Q502
19 2 – 172

4Q503 – 158

4Q504
1-2 3,5-7 – 183
3 – 157

4Q507-509 – 157, 158

4Q521
2 iii 1-2 – 192
2+4 ii 7-8.12-13 – 192
7+5 ii – 200

4Q522 – 132

4Q524 – 107
14 2-4 – 219
15-22 1-2 – 208

4Q526 – 132

4Q534 – 6, 15, 24

4Q535
I,3 – 24

4Q536 – 132

4Q540-541 – 117

4Q541
9 i 1-5 – 120
24 2-5 – 221

4Q542 – 117

4Q543-548 – 117

4Q544
2,13 – 127, 128

4Q545
1 i 11 – 120

4Q552
2 ii – 119

4Q553
6 ii – 119

4Q554 – 285
2 – 293
3 iii – 119

4Q554a – 285

4Q555 – 285

4Q558
28,1 – 118
54 ii – 118
54 ii 3-4 – 118

4Q562
2,1 – 84

5Q15 – 285

6Q1 – 81

6Q2 – 81

7Q2 – 82

11QMelchizedek – 331
2,2.10 – 84
2,9-10.24 – 83

11QPs^{a} – 157
XXVII 6 – 215
XXVII 9-10 – 213

11QTb – 139

11Q1 – 81

11Q5 – 82
XXVII-XXVIII – 90

11Q10 – 51, 53, 56
IV 4 – 56
IV 6 – 56
V 2 – 56
V 3n. – 55
VI 1 – 56
VII 3 – 56
VIII 3 – 55
IX 4 – 56, 57
IX 5 – 55
X 3 – 57
X 7 – 55
XI 4 – 57
XIV – 54
XIX 4-5 – 55
XX 5 – 55
XXII – 54
XXII 7 – 56
XXIII – 57
XXIII 1-2 – 55
XXIII 4 – 55
XXIV 4-5.7 – 56
XXIV 7 – 57
XXV 2 – 55
XXVI 8 – 56
XXVI 8-9 – 57
XXVIII 6 – 56
XXIX-XXXVIII – 54
XXIX – 58
XXIX 2 – 55
XXIX 7-9 – 55
XXIX 8 – 55
XXX – 56
XXX 3-4 – 56
XXX 5 – 58
XXX 5-6 – 56
XXXI 3-4 – 56
XXXIII 5 – 55
XXXIV 12 – 196
XXXVI – 54
XXXVI 3 – 56
XXXVI 4 – 55
XXXVII 5 – 55
XXXVII 8n – 58
XXXVIII – 55, 57
XXXIX 1 – 195
XXXIX 28 – 195

11Q13
2 i 7 – 127
2 i 13. 23-25 – 127
2,3 – 171
2,4 – 127
2,4. 12. 17. 20 – 126
2,6 – 126, 128
2,6-7 – 126
2,7 – 126, 127
2,7a – 127
2,7b – 128
2,7b-8. 25 – 127
2,8 – 126, 128
2,9 – 126, 127
2,10 – 90
2,11-13 – 126
2,13. 25 – 128
2,15-16 – 126
2,16-18 – 128
2,23-25 – 128
3,13-18 – 127
3,17 – 127
3,9-10 – 126, 128

11Q17
2,7 – 127

11Q18 – 285

11Q19
Ia i 10-11 – 234
11-25.2 – 157
II,11-15 – 178
VI,8-11 – 179
XIX,5-7 – 139
XX,11-14 – 139
XXI,3-8 – 139
XXII,13-15 – 139
XXIX – 292
XXXVIII,1-10 – 139
XLIII,4-12.15-17 – 139
XLV,7-12 – 180
XLV,11-12 – 174
L,10 – 182
LII,9.15-16 – 139
LII,13 – 146
LIII,1-6 – 146
LIII,3-4 – 146
LIII,16-LIV, 5 – 178
LIV,4 – 179
LIV,4-5 – 208

LVI,12- LIX: 21 – 106
LVI,15-19 – 110
LVI,16-17 – 109
LVII,1-19 – 179
LVII,2-5 – 111
LVII,5-7, 11-12 – 111
LVII,5-11 – 109, 111
LVII,11 – 234
LVII,11-15 – 110
LVII,12-13 – 109
LVII,15-19 – 111
LVII,17-19 – 207
LVII,19-21 – 110
LVIII,18-21 – 110
LIX,13-15 – 110
LX,17 – 182
LXII,5-16 – 182
LXIII,10-15 – 182
LXIV,2-6 – 178
LXIV,2-7 – 182
LXIV,6-13 – 9, 219, 230, 233-235, 237
LXIV,7 – 239
LXV,7-15 – 182
LXVI,1-17 – 182

CD
I,13 – 83
III,7 – 83
III,13-15 – 214
III,20-4,2 – 83
III,20 7 – 68
IV,13-14 – 83
IV,19-V,1 – 207
IV,20 – 84
V,1-2 – 83
V,7-11 – 207
VI,11-20 – 214
VI,13-14 – 83
VII,8.14.16 – 83
VII,10-12 – 83
VII,16-21 – 121
VII,19 – 83
VIII,9 – 84
IX,2-8 – 225
IX,5 – 221
IX,7 – 84
XI,13-14 – 211
XI,16-17 – 211
XI,18 – 83
XI,20 – 83
XI,20-21 – 84
XI,21-22 – 158
XIII 1 – 195
XIII,12-18 – 208
XIV,15 – 234
XV – 196
XVI,2-4 – 84
XIX,1 – 83
XIX,7-9 – 83
XIX,10-11 – 197, 121
XIX,11 – 84
XIX,35 – 120, 195
XIX 35-XX 1 – 202, 223
XX – 129
XX,1. 14 – 121
XX,14 – 120
XX,16 – 83

CD-A
III,19-20 – 169
IV,11 – 168
IV,15-18 – 170
IV,20-21 – 179
IV,20-5,2 – 179
V,7-11 – 178
VI,4-7.14-15 – 163
VI,14-17 – 175
VII,6b-9 – 178
X,8-10 – 176
X,10-13 – 173
XI,12 – 176
XI,22 – 169
XII,1-2 – 174
XII,2-3 – 176
XII,10-11 – 176
XII,19-22 – 175
XIII,4-7 – 175
XIII,7 – 175
XIII,17 – 180
XIV,16 – 169
XV,5-6 – 180
XVI,10-13 – 178

CD-B
XX,13 – 169, 172

Literatura apokryficzna

Apokalipsa Abrahama (ApAbr)
13,12 – 276

1 Henoch (Etiopski; 1Hen)
1,1 – 26
4,1 – 195
6-8 – 18
7,1 – 26
8,1-3 – 26
9,6 – 26
10,7 – 26
16,3 – 26
37-71 – 26
40,5 – 26
45,3 – 26
49,2.4 – 26
51,3.5 – 26
52,6.9 – 26
53,6 – 26
55,4 – 26
61,5.8.10 – 26
62,1 – 26
65,15 – 276
83,7 – 26
85-90 – 119
89,1 – 20
89,9 – 20
89,29,32 – 195
89,36 – 20
89,42-49 – 120
89,59-90,19 – 119, 124
89,72b – 120
89,73 – 120
90,1.5a.5b.17 – 120
90,6 – 120
90,6-8 – 120
90,6-19 – 120
90,7 – 120
90,7-8 – 120
90,9 – 121
90,9a – 120
90,9b-13 – 121
90,10-11 – 120, 121
90,11 – 121
90,13. 17-19 – 119
90,13a – 121
90,13b-16 – 121
90,14 – 120
90,18-36 – 121
90,19 – 121
90,20-27 – 119
91-105 – 18
91,11-17 – 27, 115
91,12-16 – 119
92,94-105 – 74
93,1-10 – 27, 115
93,4 – 27
93,10 – 26
104,10 – 26
106 – 17
106-107 – 6, 15, 18, 19, 27
106,2-3 – 20
106,5-6 – 19
106,13-14 – 19
106,13-107,2 – 21
106,17 – 21
106,18 – 21
106,19 – 26
107,2 – 21
107,3 – 21

2 Henoch (Słowiański; 2 Hen)
22,5-7 – 276

2 Księga Barucha (2Bar)
6,7-9 – 100

3 Księga Barucha (3Bar)
11,3-4 – 155

4 Księga Ezdrasza (4Ezd)
7,50 – 27
8,40 – 155

Księga Jubileuszów (Jub.)
4,17-22 – 25
4,28 – 17, 23
7,34 – 24
10,17 – 26
50,4 – 126
50,6-13 – 211

4 Księga Machabejska (4Mch)
18,10 – 80
18,15 – 90

Ody Salomona (OdSal)
7,1-6 – 158
42,1-2.6-13 – 158

Psalmy 151-155 – 158

Psalmy Salomona (PsSal)
7 – 156
9 – 156
17,1-22 – 156

Testament Judy (Test. Jud.)
24,1 – 64

Testament Mojżesza (TesMoj.)
I,14 – 278

Wyrocznie Sybillińskie (OrSib)
IV,116 – 266
IV,130-135 – 266
IV,162–169 – 266
VII,65-69 – 266

Autorzy starożytni

Cyceron
In Verrem
2.5.165 – 229
2.5.169 – 229

Pro Rabirio reo perduellionis
16 – 229

Diodor Siculus
Bibliotheca historica
19.67.2 – 228

Epiktet z Hierapolis
Diatribai
II,9.19-20 – 263

Euzebiusz z Cezarei
Preparatio evangelica
VIII,11 – 74
VIII,11.5 – 141
VIII,11.8 – 146

Filon z Aleksandrii
Legum Allegoriae
3,24,77 – 20
De Abrahamo
5,27 – 20
De vita contemplativa
25 – 79
Quod omnis probus liber sit
75 – 146

Herodot
Historiae
1.128.2 – 228
2.125.3 – 228
3.125.3 – 228, 229
3.132.2 – 228
3.159.1 – 228

Ignacy Antiocheński
List do Trallian
9.1 – 237

Józef Flawiusz
Autobiografia
2 – 176
2,11 – 265
11 – 191
Przeciwko Apionowi
I,37-43 – 7, 80
Starożytności żydowskie
6,68-71 – 41
7,78 – 48
12,256 – 221
13,11,2 – 176
12,380–383 – 228
13,14,2 – 231
13,171-173 – 123, 125, 189
13,236 – 122
13,236-249 – 121
13,249 – 109
13,282 – 121
13,290-292 – 105
13,301 – 128
13,328-358 – 109
13,354 – 121
13,375 – 109
13,380-82 – 221
14,2 – 230
15,10,5 – 176
17,346-48 – 193
17,373-79 – 193
18,19 – 146
18,117-119 – 193
20,97-99 – 191
20,167-171 – 191
Wojna żydowska
1.4.4-6 – 231
1,61 – 109
1,86 – 109
I,97 – 221
I,113 – 221

2,8,2-13 – 161
2,8,2-14 – 175
2,8,9 – 176
2,8,11 – 176
2,8,13 – 180
II,120 – 191
II,124-25 – 196
II,129 – 262
II,136 – 213
II,147 – 211
II,259 – 191
V,145 – 217
VII,114-115 – 103
7,393
12,97-98 – 109

Liwiusz
Ab urbe condita
3.10 – 140
22.13.9 – 228
28.37.2 – 228
38.48.13 – 228

Pliniusz Starszy
Historia naturalis
5,17 – 161

Polibiusz –
1.11.5 – 228
24.6 – 228
79.4–5 – 228
86.4 – 228

Literatura rabiniczna

Baraita
Sanhedryn
1,18a – 223
43a – 216, 223

Midrasz
Bereshit Rabbah
8,1 – 164
20,27 – 164
Genesis Rabbah
28.2 – 17
25,2 – 17, 18
33,3 – 18
Yashar Bereshit
13b – 17

Miszna
Berachot
VI,1 – 141, 143
Gittin
IX 10 – 208
Kelim
1,6-9 – 261
Sanhedryn
II 4 – 208
VI 4 – 221, 222

Talmud babiloński
Baba batra
14b – 7
14b-15a – 80
Berachot
61a – 164
Eruwin
18a – 164
Gittin
52b – 140
Hagiga
13a – 288
Jebamot
46a – 263
47b – 263
63b – 164
Ketubot
3,5 – 178
Qidduszin
29b – 178
Sanhedryn
13b – 288
46b – 9, 234
Szabbat
115a – 53
Sukkah
52a – 234

Talmud jerozolimski
Szabbat
16c – 53

Targum
Targum Jonatana
2Sm 6,19 – 145
Targum Pseudo-Jonatana
Pwt 32,50 – 278

Tosefta
Szabbat
XIII,2 – 53

Skorowidz osobowy

Abegg M.G. 135, 171
Adamczewski Bartosz 7, 124, 128
Aelder G.J.D. 107
Aggoula B. 140
Alexander Ph.S. 321
Allegro John Marco 97, 101, 102, 133, 188, 227, 232, 300, 318
Archer G.L. Jr. 164
Arnaud D. 142, 222
Aune David 241, 242
Avemarie F. 262
Avigad N. 22
Avishur Y. 222

Baigent M. 318
Baillet M. 52
Baker H.W. 98
Banek K. 177
Baraniak M. 25
Barstad H.M. 141
Barthelemy D. 34, 43
Batsch Chr. 107, 108
Baumgart N.C. 17
Baumgarten J.M. 235
Baumgartner J. 321
Baumgartner W. 166
Baxter W. 22-23
Bea Augustyn 314, 315
Beasley-Murray G.R. 260
Becker J. 272, 273
Beeston A.F.L. 142
Ben-Dov J. 321
Benedykt XVI 334-337, 339-342
Benoit P. 217
Ben-Yashar 57
Berner Ch. 116, 124
Bete O. 280
Betz O. 306
Beyer K. 286
Bieder W. 263
Black M. 69
Boismard M.-É. 99
Bonani G. 189
Bonsirven Józef 272, 314, 315
Borgen P. 249
Bornkamm G.G. 238
Borzemska R. 313
Bowman J. 99, 266
Briks P. 167, 173
Brooke G.J. 83, 89-91, 95, 181, 190
Broshi M. 207
Brownlee W.H. 58
Bruce 97
Buber M. 41
Buchanan G.W. 99
Bulanda Edward 273, 313

Callaway P.R. 181
Cannon D. 188
Cantineau J. 144
Cappel Louis 34
Capper B.J. 217
Carmignac J. 25, 67, 68, 195
Carr D.M. 90
Caquot A. 25, 143
Charlesworth James 30, 107-109, 112, 134, 135, 154-156, 158, 159, 174, 193, 241
Chilton B. 265
Chmiel J. 273, 306
Chrostowski Waldemar 11, 297, 299, 307, 328, 330, 334, 338, 342
Clemens R.E. 149, 150
Collins J.J. 106, 118, 196
Cowan J.M. 141
Cross Frank M. 24, 32, 36, 42, 100, 103
Cudak H. 165

Daniélou J. 194
Davidson M.J. 58
Davies P.R. 95, 181, 242
Davies W.D. 272
Dąbrowa Edward 7
Dąbrowski Eugeniusz 61, 76, 273, 297, 299, 300, 308, 312, 313, 315
Dąbrowski W.W. 306
De Contenson H. 316
De la Potterie I. 249, 251
De Vaux Roland 5, 103, 131, 189, 300, 316--318, 337
De Ville Feliks 313

Deimel A. 15
Delcore M. 62, 63, 107, 108, 112
Delitzsch F. 272
Del Medico H.E. 100
Delorme J. 266
Dentzer J.-M. 319
Destro A. 243
Di Lella A.A. 79
Dillmann A. 120, 121
Dimant Devorah 16, 27, 122-124, 241
Długosz Dariusz 315, 316, 322
Dłuska Maria 313
Dombrowski B.W.W. 86, 88, 89
Dorival G. 79
Drawnel Henryk 117, 307, 308
Driver George R. 102
Driver S. 35
Dubarle A.M. 62, 63, 64, 74
Dunant Chr. 143
Dunn J.D.G. 272
Dupont-Summer Andre 24, 101, 102, 133, 187, 188, 194, 213, 227, 300
Dutheil M. 263
Dziadosz Dariusz 6

Edwards R.B. 251
Eisenman R. 24
Elledge C.D. 77, 81, 82, 84, 85, 87, 88, 106--109, 112, 208
Enste S. 190
Eshel H. 124, 125
Evans C.A. 30, 90, 192, 338
Eybers I.H. 82-84

Fermont Edward 313
Feuillet A. 238
Filipiak M. 162
Fitzmyer Joseph A. 22, 25, 27, 174, 195, 227, 232, 317, 321, 331
Fleming D.E. 142
Flemington W.F. 266
Flint P. 30
Flusser David 141, 154, 156, 193, 206, 210, 217, 274-276
Follet R. 314
Ford J.M. 235
Freed E.D. 99
Frey J. 194
Friberg J. 166

Gajek Jerzy 313
Garbini G. 142
Garcia Martinez Florentino 6, 10, 18, 22, 25, 26, 53-55, 83, 88, 106, 107, 126, 127, 134, 197-199, 321, 322
Gaster T.H. 100
Gawlikowski M. 147
Gärtner B. 225
Gehrke H.-J. 107
Gentry P.J. 55
Ghul M.A. 142
Giesen H. 265
Gilbert M. 21
Ginsberg L. 17, 18
Gnilka J. 238
Goguel M. 266
Golb Norman 102, 303, 304, 306
Gold S. 57
Goldziher I. 17
Goliński Zdzisław 313
Gołębiewski M. 149, 151, 153
Goranson Stephen 102
Gottwald N.K. 167
Grabbe L.L. 122
Graf David F. 319, 320
Greenfield J.C. 22, 25
Grelot P. 25, 166, 277
Grossman M.L. 88
Gryglewicz F. 273
Grzybek Stanisław 273, 301
Gutierrez P. 277

Haag H. 217
Haake M. 107
Haenchen E. 227
Hanson P.D. 106
Hare M. 79
Harris R.L. 164
Heinemenn J. 153, 155
Heltzer M. 222
Hengel M. 107-109, 112
Henry P. 238
Herrmann J. 150, 151, 153
Holm-Nielsen S. 158
Holzmeister U. 314
Hultgren S. 30
Hutchison L.C. 264

Ibba G. 30
Ingholt H. 143

Jankowski Augustyn 238, 314
Jarick J. 82
Jaubert A. 217, 218

Jellicoe S. 35
Jeremias G. 227
Jóźwiak F. 273
Jull A.J.T. 189

Kahle P. 316
Kamen J. 83
Kapera Zdzisław 10, 162, 297, 298, 301--308, 311, 321, 322, 329
Kardis Maria 8
Kempiak Ryszard 9
Klawek Aleksy 301
Kleiner Juliusz 313
Kobelski P.J. 128
Koch K. 116
Koehler L. 166
Kolarcik M. 74
Krealing E.G. 17
Kugler R.A. 30, 110
Kuhn H.W. 225, 277
Kuhn K.-G. 96, 101, 300
Kutsch E. 54

Laato A. 106
Lange A. 135
Langkammer H. 238
Laperrousaz Ernest-Marie 100, 103, 316
Larcher G. 62, 65, 67, 68, 72
Leenhardt F.J. 263
Lefkovits J.K. 95
Lehmann Manfred 103
Leigh R. 318
Lemaire A. 319
Leon-Dufour X. 150
Lim T.H. 86, 90
Lipiński Edward 8, 56, 321
Lohmeyer E. 239
Lohse E. 232
Lundberg M. 22
Luria Ben-Zion 100, 103
Lust J.L. 83, 84
Lyonnet S. 314

Łach J. 151, 273
Łach Stanisław 16, 273, 301
Łacina J. 141

Magness J. 146
Maier J. 134, 157, 181
Malina Artur 9, 260
Manzi F. 127
Marks J.H. 17
Martin F. 120, 121
Martin B.A. 55
Martone C. 84
Maziarz D. 188
McCarter P.K. 32, 43, 97
McLean M.D. 51
McLaughin J.L. 142
Mebarka F. 316
Mendels D. 106-109, 112
Meshorer Y. 319
Metso S. 52, 139
Meyers E.M. 154
Mędala S. 273, 297, 298, 302, 306-308
Mierzwiński B. 164
Milgrom J. 140
Milik Józef Tadeusz 5, 10, 18, 19, 21, 22, 25, 53, 96-100, 103, 126, 143-145, 147, 174, 297, 299, 305-307, 309, 311-323
Miller L.E. 249
Minunno G. 222
Mittmann-Richert U. 135
Moloney F.J. 249, 250, 252
Monti L. 128
Morag Sh. 195
Morawiecki L. 95, 97
Morgenstern J. 17
Mowinckel Sigmund 100, 103
Mrozek Andrzej 10
Muchowski Piotr 7, 61, 87-89, 95-99, 102-104, 134, 141, 146, 158, 169-171, 181, 306-308
Munnich O. 79
Muraoka T. 54
Murphy-O'Connor J. 279, 281
Muszyński Henryk 273, 303, 308
Muszyński W.J. 312
Müller W.W. 142

Nehme Laila 319
Neuhaus D.M. 271
Niccacci A. 265
Nickelsburg G.W.E. 116, 119
Nitecki P. 312
Nitzan B. 154, 156
Nober P. 314
Nodet E. 216
Nötscher F. 147

Oeming M. 78
Oepke A. 267
Ostański P. 273, 298

Panimolle S. 251
Parry D.W. 131, 135
Peguero Pérez J. 265
Pesce M. 243
Pfann S.J. 135
Philonenko M. 62, 63, 64, 73
Pietrzak S. 320
Pilarczyk Krzysztof 10, 297, 307
Pilarz Krzysztof 8
Pinero A. 198
Pisano S. 34, 41
Pixner Bargil 97, 99, 101, 102, 217
Pohl O. 314
Polak G. 328
Pomykala K.E. 106
Poniży Bogdan 6, 72
Popowski R. 181
Poter S. 30
Prüm K. 314
Puech Emile 6, 8, 55, 97-99, 101, 102, 128, 188-190, 192, 197-200, 206, 213, 219-221, 286, 319, 322

Qimron E. 22, 86-89, 91, 139

Rajak T. 111
Ratajczak H. 322
Rattray S. 140
Ratzinger Joseph 336, 340
Ravasi G. 153
Regev E. 139
Reicke B. 265
Reif S.C. 154
Renan E. 187, 198
Ribera-Florit J. 58
Riem J. 15
Riesner R. 338
Ringgren H. 57
Roberts J.J.M. 106
Rodrigues Manuel Augusto 103
Romaniuk K. 162
Roth W. 79
Rubinkiewicz Ryszard 9, 53, 159, 227, 238, 273, 330
Ryckmans J. 142

Sanders E.P. 272
Sanders J.A. 157
Sanders W.P. 289
Schiffman Larry 30, 105, 107-109, 112, 139, 211, 222, 290, 291
Schmidt F. 108, 112
Schnackenburg Rudolf 337
Schniedewind W.M. 106, 110
Schreiner J. 183
Schuller E.M. 30, 152, 157, 170, 178
Schweitzer A. 272
Semkowski Ludwik 314
Seyrig Henry 143, 144, 319
Shanks H. 95, 321
Shemesh A. 209
Shepherd D. 57
Silberman Neil 103
Skehan P.W. 79
Słomkowski Antoni 313
Sokoloff M. 53, 54, 58, 144
Sperber H. 145
Stachowiak Lech 27, 150, 303, 308
Staley L.J. 250
Starcky Jean 24, 143, 197, 317, 319, 321
Starnawski Jerzy 313
Starowieyski M. 237
Stefaniak L. 22, 299, 313-316
Stegemann H. 108, 164, 172, 179, 180, 259, 261, 262, 267
Steiner R. 22
Stendahl K. 282
Stoebe H.J. 42
Stone M.E. 155
Strange J.E. 229
Strąkowski H. 300, 308
Strugnell J. 86-89, 91
Stuckenbruck L.T. 116, 117, 321
Styś Stanisław 313
Sukenik E.L. 5, 30
Swanson C.A. 24
Swanson D.D. 107, 109-111
Szeruda Jan 301, 308
Szlagowski Antoni 314
Szumilas D. 313
Szymik Stefan 7, 164, 165, 167

Talmon S. 106, 321
Tassin C. 276
Teicher J. 188, 300
Theissen G. 261
Thenius Otto 34
Thiering B. 188
Thomassen Ch. 167
Tigchelaar E.J.C. 53, 54, 126, 127, 135, 321
Tiller P. 119, 121
Tov Emanuel 36, 81, 87, 131, 135, 136, 138, 305, 320, 322, 323
Trebolle Barrera Julio 322, 323

Trebolle J. 83, 84
Trigano Sh. 164
Tromp J. 106
Tronina Antoni 6, 51, 61, 76-78, 81-84, 86--89, 163, 307
Tsaferis V. 220
Tyloch W. 297, 302, 303, 306, 308, 309

Ulrich E.C. 32, 36, 51, 52, 77-79, 81, 82, 84, 85, 86, 89, 135

Vaccari A. 314
VanderKam J.C. 17, 19, 20, 27, 30, 77-79, 81-84, 86, 89, 122, 157, 305, 321
Van der Ploeg J.P. 54
Van der Woude A.S. 53, 54, 126, 127
Vasholz R.I. 54
Vegas Montaner L. 322, 323
Vermes G. 25, 67, 68, 77, 83, 85, 155, 321
Virgilio B. 107
Vogt Ernest 315
Von Rad G. 150

Walker W.L. 167
Waltke B.K. 164
Warzeszka J. 313
Washburn D.L. 82
Wassen C. 170, 178
Webster B. 135
Wehr H. 141
Weiner I. 223
Weinfeld M. 174
Weitzman S.P. 95
Wellhausen Juliusz 34, 35, 36
Werman C. 124, 125
White Crawford S. 106-108
Willis L. 106, 107
Wilson A.M. 106, 107
Wilson Edmund 318
Wilson J.E. 57
Wilson R.R. 166, 167
Wise M.O. 24, 102, 107-111
Witczyk Henryk 9, 152
Wojciechowski M. 53
Wolters Al 95, 97, 102
Wrede W. 271
Wright C.J.H. 165, 167
Wróbel Mirosław 7

Yadin Y. 22, 106, 107, 108, 146, 227, 232--235
Young I. 77, 79

Zając Ewa 6
Zieliński J. 312
Ziener G. 74
Ziółek Jan 313
Zipor 57
Zolli E. 314
Zorell F. 151
Zuckermann B. 22, 53, 97
Zurli E. 276

Żywczyński Mieczysław 313

Spis treści

Wprowadzenie 5

Część I: QUMRAN A STARY TESTAMENT

Ewa Zając, Narodziny Noego w tradycji biblijnej (Rdz 5,28-29) oraz literaturze apokryficznej (1Hen 106-107, 1QapGn II-V, 4Q534) 15

Ks. Dariusz Dziadosz, Specyfika qumrańskiej wersji Ksiąg Samuela (4QSam[a]) w relacji do Tekstu Masoreckiego i Septuaginty 29

Ks. Antoni Tronina, Tekst Księgi Hioba w świetle rękopisów z Qumran . . . 51

Ks. Bogdan Poniży, Księga Mądrości a Qumran – hipoteza zależności 61

Ks. Stefan Szymik, Qumran a kanon Biblii Hebrajskiej 77

Część II: QUMRAN A LITERATURA MIĘDZYTESTAMENTALNA

Ks. Mirosław Wróbel, Zwój Miedziany (3Q15) jako enigma i wyzwanie . . . 95

Edward Dąbrowa, Czy Statuty Królewskie (11QTemple) zawierają aluzje historyczne? 105

Ks. Bartosz Adamczewski, "Ten jubilees of years". Heptadic calculations of the end of the epoch of iniquity and the evolving ideology of the Hasmoneans 115

Piotr Muchowski, Formy literackie w piśmiennictwie qumrańskim: problem klasyfikacji 131

Edward Lipiński, Obrzędowe posiłki esseńczyków a palmyreńskie uczty sakralne 139

Mária Kardis, Modlitwa i jej znaczenie w literaturze apokryficznej 149

Krzysztof Pilarz, Rodzina w Qumran. Przegląd koncepcji występujących w parabiblijnych zwojach znad Morza Martwego 161

Część III: QUMRAN A NOWY TESTAMENT

Ks. Émile Puech, Manuskrypty znad Morza Martwego a Nowy Testament. Mistrzowie i nadzieje 187

Ks. Émile Puech, Manuskrypty znad Morza Martwego a Nowy Testament. Nowy Mojżesz, czyli o kilku praktykach Prawa 205

Ks. Ryszard Rubinkiewicz, Dlaczego Pan Jezus musiał umrzeć na krzyżu? . 227

Ks. Henryk Witczyk, Opozycja „światłość – ciemności" w qumrańskiej Regule Zrzeszenia i w Ewangelii według św. Jana 241

Ks. Artur Malina, Chrzciciele na pustyni. Chrzest Jana a obmycia rytualne w okresie Drugiej Świątyni 259
Ks. Ryszard Kempiak, Paweł i essenizm qumrański 271
Florentino García Martínez, Qumran a Nowy Testament na przykładzie tekstu o „Nowej Jerozolimie" 285

Część IV: WSPÓŁCZESNA QUMRANOLOGIA

O. Andrzej Mrozek, Krzysztof Pilarczyk, Sześćdziesiąt lat badań qumranoznawczych w Polsce 297
Zdzisław Kapera, Józef Tadeusz Milik (1922-2006) – qumranolog i orientalista 311
Ks. Waldemar Chrostowski, Qumran w myśli teologicznej Benedykta XVI 327

Skorowidz literatury biblijnej 345
Skorowidz literatury starożytnej pozabiblijnej 355
Skorowidz osobowy 367