

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 6

ROK XL

1987

A R T Y K U Ł Y

Ks. Grzegorz Rafiński

Z PROBLEMATYKI GENEZY PISM Z QUMRAN (W 40. ROCZNICĘ PIERWSZYCH ODKRYĆ)

Chociaż w tym roku mija już czterdziesta rocznica pierwszych odkryć dokumentów znad Morza Martwego, a dotychczasowe badania przyniosły ogromny materiał, to jednak ciągle brak jednoznacznej odpowiedzi na najbardziej podstawowe pytanie o pochodzenie rękopisów i identyfikację gminy z Qumran. Tematowi temu poświęcone było odbywające się niedawno (31. 05.—2. 06. 1987 r.) w Mogilanach międzynarodowe sympozjum¹. Od zarania badań uczeni proponowali szereg teorii, charakteryzując gminę qumrańską jako grupę esen-czyków albo saduceuszów, faryzeuszów, zelotów, sadokitów, a nawet ebionitów czy karaimów². Powstają ostatnio nowe teorie, nierzadko karkołomne, jak to ma miejsce w przypadku tezy N. Golba, według którego dokumenty znalezione nad Morzem Martwym pochodzą z bi-

¹ Sympozjum zorganizował Oddział Krakowski PAN. Wykłady wygłosili m.in. M. Delcor, N. Golb, F. Garcia Martinez oraz W. Tyloch, S. Mędała, J. Chmiel. Wydrukowane w „Folia Orientalia” materiały z sympozjum przyniosą m.in. nowe teorie genezy Qumran przedstawione przez F. Garcia Martinezę i S. Mędałę.

² Ogólny wgląd w bibliografię dają: W. Tyloch, *Gmina z Qumran. Jej dzieje, organizacja, poglądy*, PrzOr 1968, s. 17; S. Bowman, *The Meaning of the Name „Qumran”*, RQ 11 (1984) 544n.

blioteki świątyni jerozolimskiej³. Wśród uczonych dominuje jednak pogląd o esseńskich korzeniach dokumentów i wspólnoty qumrańskiej⁴. Essenizm jest jednak fenomenem złożonym, domagającym się sam w sobie wyjaśnienia. Swoją pogląd na temat istoty i ewolucji essenizmu przedstawił niedawno J. Charlesworth⁵. Interesującą teorię stworzył też J. Murphy-O'Connor⁶, idący za sugestią W. F. Albrighta⁷. J. Murphy-O'Connor określa esseńczyków jako ugrupowanie konserwatywnych Żydów babilońskich. Esseńczycy mieli powrócić do Palestyny około 162 r. przed Chr. na wieść o odnowie machabejskiej oraz — być może — na skutek prześladowań Żydów w diasporze. Impulsem do rozwoju esseńczyków w Palestynie było przyłączenie się do nich przywódcy sadokitów, który w 152 r. został złożony przez Jonatana ze sprawowanego dotąd faktycznie urzędu najwyższego kapłana. Ów przywódca sadokitów spowodował rozłam essenizmu. Część esseńczyków, w liczbie około 50-ciu, uległa kapłańskiemu autorytetowi Mistrza (zwanego „Mistrzem Sprawiedliwości”) i jego programowi reformy tradycyjnego essenizmu, włącznie z wymogiem udania się na pustynię. Udała się do Qumran, uważając się za prawdziwych kontynuatorów ruchu esseńskiego. Ze śmiercią Mistrza Sprawiedliwości zbiegł się napływ nowych członków — uciekinierów, który zmienił charakter gminy. Nastąpił rozwój budownictwa i nowa legislacja, której celem było zachowanie dyscypliny we wspólnocie. Kryzys będący wynikiem napięcia między nowoprzybyłymi a grupą założycielską opanowano w początku I wieku przed Chr., ale kosztem narastania formalizmu i zmniejszenia autorytetu elementu kapłańskiego⁸.

W niniejszym artykule podejmiemy problem genezy jednego z tekstów qumrańskich, a mianowicie 1 QS 3, 13—4, 26. Badanie tego — tak reprezentatywnego dla poglądów Qumrańczyków — tekstu, odniesie nas też do problemu genezy tekstów qumrańskich w ogólności.

³ *Who Hid the Dead Sea Scrolls*, „Biblical Archeologist” 48 (1985) 68—82. Na w/w Sympozjum w Mogilanach teza N. Golba spotkała się z generalną krytyką uczestników, uznanych autorytetów.

⁴ Potwierdzeniem tego jest wgląd choćby w ostatnie roczniki czasopisma „Revue de Qumrân”. Zob. J. Rosenbloom, *Jewish Responses to Crisis: Success and Failure*, RQ 12 (1985) 89—91; D. C. Allison Jr., *Authorship of 1 QS III, 13, IV, 14*, RQ 10 (1979—81) 259; J. H. Charlesworth, *The Origin and Subsequent History of the Authors of the Dead Sea Scrolls: Four Transitional Phases among the Qumran Essens*, tamże, s. 213—233.

⁵ Art. cyt. passim.

⁶ *The Essens and Their History*, RB 81 (1974) 215—244. Dyskusja wokół teorii J. Murphy-O'Connora toczy się do ostatnich dni. Zob. tenże, *The „Damascus Document” Revisited*, RB 92 (1985) 223—246 oraz F. D. Weinert, *4 Q159 and a New Theory of Essene Origins*, RQ (1977—78) 223—230.

⁷ *From the Stone Age to Christianity*, Garden City 1957 (1 wyd. 1946), s. 376.

⁸ Zob. J. Murphy-O'Connor, art. cyt. passim.

Przy rozwiązywaniu trudności szczególną uwagę poświęcimy powyżej streszczonej teorii J. Murphy-O'Connora. Po ogólnej prezentacji 1 QS 3, 13—4, 26 (I) przedstawimy związki ideowe tekstu z poszczególnymi kręgami tradycji (II) oraz przyporządkujemy tekst do określonych faz rozwojowych essenizmu (III).

I

Tekst 1 QS 3, 13—4, 26 był bardzo istotny w życiu gminy qumrańskiej. Wewnętrzna zawartość doktrynalna, literacka i graficzna⁹ każe widzieć w nim rodzaj tekstu programowego, mającego szczególną rolę we wprowadzaniu kandydatów w naukę Zrzeszenia¹⁰. We współczesnych opracowaniach nadaje się tej części „Reguły Zrzeszenia” — ze względu na dominujący temat — nazwę „Pouczenia (Traktatu) o dwóch duchach”. 1 QS 3, 13—4, 26 stanowi cenną dokumentację poglądów qumrańczyków. Doniosłość tekstu polega też na tym, że stanowi on dojrzałe sformułowanie schematu „dwóch duchów” odgrywającego dużą rolę w środowisku¹¹.

Na podstawie badań paleograficznych datuje się zwój „Reguły Zrzeszenia” z grotty I, podobnie jak inne fragmenty „Reguły” odkryte w grocie IV i V, na pierwsze ćwierćwiecze I wieku przed Chr.¹². Powstanie 1 QS mogło nastąpić nawet w pierwszej połowie II wieku

⁹ Por. J. Licht, *An Analysis of the Treatise on the Two Spirits in DSD*, w: *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, ed. Ch. Rabin, Y. Yadin, Jerusalem 1958, s. 88—100; P. Wernberg-Møller, *A Reconsideration of the Two Spirits in the Rule of the Community (1 QSerek III, 13—IV, 26), RQ 3 (1961—62) 413—441*,szcz. s. 440.

¹⁰ Por. L. Stachowiak, *Filologiczne uwagi do Reguły Zrzeszenia (1 QS II, 11—IV, 1, cz. 2)* w: *Materiały pomocnicze do wykładów z bibliistyki*, t. 2, red. S. Łach, M. Filipiak, H. Langkammer, Lublin 1977, s. 155.

¹¹ Schemat dwóch duchów występuje też w TestXII, 4 Ezdr, 1 Hen, Jub, a także w literaturze judeo-chrześcijańskiej: Didache I, 1; List Barnaby V, 4; Hermas, Mandatum III, V, XII.

Zarys nauki o dwóch duchach zawierają też inne teksty qumrańskie, w których *rwh* połączone jest z przydawkami o odcieniu znaczeniowym negatywnym (zob. 1 QH 3, 18; 13, 15; frag. 5) lub pozytywnym; w tym drugim przypadku chodzi choćby o szereg tekstów z charakterystycznym dla Qumran wyrażeniem „duch święty (świętości)” (zob. 1 QS 3,7; 8,16; 9,3; 1 QH 7,6; 8,12; 9,32; 12,12). Pewne teksty, prawdopodobnie późniejsze od 1 QS, zawierają ujęcia nie-biblijne. „Duchy” są określane jako moce regulujące ruchami ciał niebieskich (1 QH, 1,9,11), oznaczają też aniołów (tak w 1 QM). Zob. M. Treves, *The Two Spirits of the Rule of the Community*, RQ 3 (1961—62) 452. Por. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London³1970, s. 163n. Polskie tłumaczenie poszczególnych terminów podają za tekstami: *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, przeł. W. Tyloch, Warszawa 1963; L. Stachowiak, *Filologiczne uwagi do Reguły Zrzeszenia*, art. cyt.

¹² Por. D. C. Allison, art. cyt. s. 259.

przed Chr.¹⁸, a nie później niż w latach 100—75 przed Chr.¹⁴. Porównanie terminologii i idei występujących w 1 QS 3, 13—4, 26 i w reszcie „Reguły Zrzeszenia” pozwala wnioskować, że „Pouczenie o dwóch duchach” powstało w tym samym środowisku co i reszta „Reguły”¹⁵. Nie można jednak wykluczyć możliwości odrębnej egzystencji 1 QS 3, 13—4, 26 przed włączeniem do 1 QS. Zachodzi zbieżność myśli i podstawowych założeń teologicznych między 1 QS 3, 13—4, 26 a innymi dokumentami Zrzeszenia (1 QH, 1 QM i in.).

1 QS 3, 13—4, 26 posiada uporządkowaną logicznie strukturę, na co wskazują elementy literackie, tak tekstualne jak graficzne¹⁶. 1 QS 3, 13—15a stanowi trzyczęściowe „summariusz”, którego kolejne elementy rozwinięte zostają w trzech sekcjach: 3, 15b—4, 1; 4, 2—14; 4, 15—26¹⁷. Mimo tej zasadniczej spójności logicznej znamionującej przemyślaną pracę redakcyjną występuje w tekście niejednorodność terminologii i stylu. Różne terminy określają tę samą rzeczywistość. Duchy prawdy i przewrotności (3, 18n) określają tę samą rzeczywistość co duchy światła i ciemności (3, 25b). Duch prawdy jest dalej synonimem Księcia światłości (3, 20), zaś duch przewrotności — ekwiwalentem Anioła ciemności (3, 20n). Podobnie jest z nazwami Boga jedyne (Bóg wiedzy, Bóg Izraela, Bóg pomsty)¹⁸. Pouczenie wzmiankuje ponadto raz dwa duchy, to znów wiele duchów. Dominujący w tekście kontekst idei dwóch duchów każe interpretować wielość duchów jako manifestacje dwóch duchów. Dobre duchy są odpowiednikami ducha prawdy, złe zaś — ducha przewrotności¹⁹. Systema-

¹⁸ Tak twierdzi P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline. Translated and Annotated with an Introduction*, Leiden 1957, s. 20.

¹⁴ Zob. S. Mędała, *Pisma qumrańskie*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Homerski, Poznań—Warszawa 1973, s. 281n.

¹⁵ Świadczy o tym zestawienie występujących w 1 QS (włącznie z 1 QS 3, 13—4, 26) pojęć takich jak „duch”, „oczyszczenie”, „droga (drogi)”; por. L. Stachowiak, *Geneza dydaktycznego schematu „dwóch dróg” w piśmiennictwie międzytestamentalnym*, RBL 22 (1969) 83.

¹⁶ Kilkakrotnie powtarza się charakterystyczna formuła (3,13.18; 4,2.6.15); plan tekstu podkreśla również kilkakrotne „a linea” (3,13; 4,2.9.15) i pozostawienie niezapisanej przestrzeni (4,6), czemu towarzyszą znaki marginalne (3,18; 4,8.14); w 1 QS 3,13—15a zachodzi trzykrotne wprowadzenie myśli przez „lamed”. Por. P. Guilbert, *Le plan de la „Regle de la Communauté”*, RQ 1 (1958—59) 328nn.

¹⁷ Tamże, s. 329; J. Licht, art. cyt. s. 91—100; L. Stachowiak, *Traktat teologiczno-moralny o dwóch duchach w Regule Zrzeszenia z Qumran*, AK 56 (1964) t. 67, s. 225.

¹⁸ Por. P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline*, s. 72; J. Ch. Charlesworth, *A Critical Comparison of the Dualism in 1 QS III, 13—IV, 26 and the „Dualism” Contained in the Fourth Gospel*, NTS 15 (1968—69) 391.

¹⁹ P. Wernberg-Møller, *A Reconsideration*, s. 510—525, uzgadnia tę pozorną niekonsekwencję twierdzeniem, że „dwa duchy” są tu użyte w sensie rabinistycznej nauki o „dwóch skłonnościach”, przy czym zachodziłaby jedynie różnica terminologii. Przyjmując interpretację *twldwt* z 1 QS 3,13 jako „jakości” można wtedy interpretować *rwhwtm* w 3,14 jako

tyczne badania terminologii i analizy stylistyczno-syntaktyczne „Pouczenia” podjęli od 1969 roku tacy autorzy jak P. von der Osten-Sacken²⁰, J. Murphy-O'Connor²¹ i J.-L. Duhaime²². Wynikiem tych badań była teza, że 1 QS 3, 13—4, 26 nie może być traktowane jako tekst jednorodny, ale że posiada on swą „prehistorię”. Dzięki tym analizom możliwe było ogarnięcie już nie tylko wewnętrznej logiki tekstu (co czynili starsi autorzy), ale odkrycie jego faz rozwojowych. Jest to moment bardzo istotny przy analizie genezy „Pouczenia”. Poszczególne warstwy rozwojowe 1 QS 3, 13—4, 26 odpowiadać muszą ewoluującym uwarunkowaniom gminy. P. von der Osten-Sacken²³ i J. Murphy-O'Connor²⁴ wyodrębniają następujące warstwy:

- 1) Najwcześniejszy „rdzeń” obejmujący 1 QS 3, 13—4, 14;
- 2) Warstwa II — 4, 15—23a;
- 3) Warstwa III — 4, 23b—26.

J.-L. Duhaime²⁵ udowadnia niejednorodność pierwszej z wydzielonych wyżej warstw. Ewolucja „Pouczenia” przebiegała więc następująco:

- 1a) „Rdzeń” obejmuje 1 QS 3, 13—18a; 25b—4, 14;
- 1b) 1 QS 3, 18b—23a.23b—25a stanowi dodatek do stadium pierwotnego, powstały w tym samym czasie co 4, 15—26.

II

Nakreślony powyżej obraz struktury 1 QS 3, 13—4, 26 pozwala sprecyzować jaśniej pytanie o genezę tekstu. W pierwszym rzędzie chodzi o odkrycie ewentualnych pokrewieństw z innymi kręgami tradycji. Po drugie chodzi o przyporządkowanie ewoluującego tekstu „Pouczenia” do określonych sytuacji w łonie essenizmu. W niniejszym punkcie poruszymy pierwszą z powyższych kwestii.

„(wielość) jakości”, w sensie skłonności charakteru. Rozumowanie to podważa H. G. May (*Cosmological Reference in the Qumran Doctrine of the Two Spirits and in the Old Testament Imagery*, JBL 82 (1963) 2n), który podkreśla, że w tekstach qumrańskich nie ma paralel pozwalających tłumaczyć *twldwt* jako „jakości”. Tło apokaliptyczne każe tu widzieć dwa duchy, a nie dwie skłonności. W całym tekście dominuje idea dwóch duchów.

²⁰ *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*, Göttingen 1969, s. 22n.

²¹ *La genèse littéraire de la „Règle de la Communauté”*, RB 76 (1969) 528—549.

²² *L'instruction sur les deux esprits et les interpolations dualistes à Qumrân (1 QS III, 13—IV, 26)*, RB 84 (1977) 566—594; tenże, *Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran*, CBQ 49 (1987) 32—56.

²³ Dz. cyt. s. 22n.

²⁴ *La genèse littéraire*, passim. Szerszą podbudowę tezy J. Murphy-O'Connora daje J. Pouilly, *La règle de la communauté de Qumrân: Son évolution littéraire*, Paris 1976.

²⁵ *L'instruction sur les deux esprits*, passim.

Najbardziej podstawowym fundamentem refleksji rozwiniętej w 1 QS 3, 13—4, 26 jest Stary Testament. W kręgu, w którym powstało „Pouczenie o dwóch duchach”, zadano sobie wiele trudu, aby pogodzić „specyficzne dla tego kręgu myślenie z zasadniczymi „dogmatami” Biblii. W pierwszym rzędzie zachowano tradycyjny żydowski mono-teizm²⁶. Dziedzictwo myśli biblijnej zawarte jest też w qumrańskim pojmowaniu *rwh*²⁷. Specyficzny „dualizm” doktryny qumrańskiej nawiązuje do Pwt 30, 15.20, a także do tekstów biblijnych zarysowujących już temat dwóch duchów (1 Sm 16, 14; 1 Krl 22, 21—24)²⁸. „Dualizm” ów nie jest jednak konsekwentny, gdyż równocześnie tło „Pouczenia” stanowi Rdz 1 wraz z ideą stworzenia²⁹. Od BH do 1 QS zachodzi ciągłość refleksji, ale muszą zachodzić jakieś pozabiblijne czynniki, które refleksję tę zmodyfikowały i uaktywniły. Poszukiwania tego pozabiblijnego katalizatora myśli zawartej w 1 QS 3, 13—4, 26 prowadzą w czterech kierunkach. Trzeba wziąć pod uwagę stare sformułowanie schematu „dwóch duchów” w zoroastryzmie irańskim, a ponadto judaizm okresu międzytestamentalnego. Nie można też pominąć porównania z tekstami gnostyckimi i z kręgiem filozofii i religii hellenistycznej.

Chociaż należy już do przeszłości tendencja do wyprowadzania wszelkich idei judaizmu okresu po niewoli ze źródła iranizmu, to jednak jest niemal pewne, że judaizm i iranizm wzajemnie na siebie oddziaływały³⁰. Jeśli do tego dodamy, że w *Gathach* (początek lub połowa VI w. przed Chr.)³¹ występuje mit o „dwóch duchach” i że mit ów był szeroko znany w starożytnym świecie greckim i żydow-

²⁶ „Dualizm” 1 QS 3, 13—4,26 nie ma charakteru absolutnego. „Od Boga wiedzy (pochodzi) wszystko to, co zaistniało i co będzie istniało” (1 QS 3,15). Sam Bóg ustanowił dwa duchy (3,18n). Duch nieprawości nie określa rzeczywistości konsekwentnie przeciwstawnej Bogu, gdyż działa do czasu wyznaczonego przez Boga (por. 4,20.25).

²⁷ Klasyfikację zakresów znaczeniowych pojęcia *rwh* w tekstach qumrańskich podają: J. Pryke, „*Spirit*” and „*Flesh*” in the *Qumran Documents and Some New Testament Texts*, RQ 5 (1964—66) 345nn; M.-A. Chevallier, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, vol. 1, Paris 1978, s. 52nn.

²⁸ Źródłem refleksji w 1 QS 3,13—4,26 są błogosławieństwa i przekleństwa z formularza Przymierza oraz semicka skłonność do kontrastów, wyrażająca się w formie paralelizmu antytetycznego (por. L. Stachowiak, *Geneza dydaktycznego schematu „dwóch dróg”*, s. 75n).

²⁹ Wiodącym autorem głoszącym, że teologia Qumran stanowi rozwój treści zawartych w ST był F. Nötscher, *Geist und Geister in den Texten von Qumran*, w: *Melanges biblique rédigés en l'honneur de A. Robert*, Paris (bez daty wyd.), s. 305—313.

³⁰ Por. F. König, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Wien-Freiburg-Basel 1964. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki. Geografia — historia — kultura*, Poznań—Warszawa—Lublin²1965, s. 321nn.

³¹ Por. F. König, dz. cyt. s. 43n; B. Gafurow, *Dzieje i kultura ludów Azji Centralnej. Prehistoria, Starożytność, Średniowiecze*, tłum. S. Michalski, Warszawa 1978, s. 62n.

skim³², to — przy uderzającym podobieństwie idei³³ — przyjąć trzeba jakąś formę kontaktu autorów 1 QS 3, 13—4, 26 z myślą irańską. W części *Gath* zwanej *Yasna* znajdujemy pierwotny zarys mitu o bliźniaczych duchach: „Spenta Mainyu” (duch święty) i „Angra Mainyu” (duch zły). Ojcem obu jest Ahura-Mazda, jedyny (!) Bóg. Oba duchy są związane — odpowiednio — ze światłem i ciemnością. Każdy z nich ma grono zwolenników niebiańskich i ziemskich, będących w wiecznej nienawiści wobec siebie. Jednak w oznaczonym czasie duch zły zostanie zniszczony na sądzie ostatecznym. Działanie zaś sprawiedliwości jest wieczne. W późniejszej tradycji następuje rozwój motywów politeistycznych i powstaje istotny dualizm, gdyż duch zły staje się oponentem Boga (zob. „Yasna Siedmiu Rozdziałów” z przełomu V i IV w.)³⁴. Powiedzieliśmy wyżej, że trzeba przyjąć jakąś formę kontaktu schematu qumrańskiego i irańskiego. Jaką formę? Oczywiście mit perski z okresu *Gath* nie tłumaczy całkowicie źródła sformułowań qumrańskich. Zachodzą zbyt zasadnicze różnice principów teologicznych, zaś język i swoista „mitologia” 1 QS nie pozwalają umieścić korzeni naszego dokumentu całkowicie w okresie współczesnym *Gathom*. Radykalnie różnią się z założeniami teologicznymi występującymi w 1 QS 3, 13—4, 26 mit perski w jego późniejszej fazie rozwojowej. Ale pozostaje pytanie: Skąd pochodzi tak znaczne podobieństwo klimatu ideowego między tekstem z „Reguły Zrzeszenia” a wcześniejszym o kilka wieków mitem irańskim zapisanym w *Gathach*? Pytanie to nabiera dodatkowego dramatyizmu, gdy uświadomimy sobie superekskluzywizm qumrańczyków. Uczeni odpowiadają dwojako. Albo bagatelizują podobieństwa obu dokumentów³⁵, albo poprzestają na bardzo ogólnikowych stwierdzeniach o przejęciu idei z okresu wygnania (nie wiadomo czy pośrednim czy bezpośrednim) nie potrafiąc określić konkretnego mechanizmu takiego przejęcia³⁶.

Nowe światło na problem rzuca przytoczona na wstępie niniejszego artykułu teoria genezy Qumran J. Murphy-O'Connora. Jeśli esenizm wyrósł w kręgu konserwatywnych Żydów babilońskich, to pewne motywy irańskie — wśród nich temat „dwóch duchów” —

³² Dowodzi tego opis mitu przekazany przez Plutarcha (*De Iside et Osiride*, 47) w I wieku po Chr., a także wzmianki u Ksenofanesa, Berossosa Filona z Byblos (wszyscy: V w. przed Chr.), Arystotelesa i Diogenesa Laertiosa (IV w.). Por. P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchirešac*, Washington 1981, s. 85; B. Gafurow, dz. cyt. s. 95.

³³ Zob. H. Michaud, *Un Mythe Zervanite dans un des manuscrits de Qumrân*, VT 5 (1955) 137—147.

³⁴ Por. B. Gafurow, dz. cyt. s. 62.72.

³⁵ Tak: P. Wernberg-Møller, *A Reconsideration*, s. 427n; J. Pryke, art. cyt. s. 351; M. Wilcox, *Dualism, Gnosticism, and Other Elements in the Pre-Pauline Tradition*, w: *The Scrolls and Christianity. Historical and Theological Significance*, ed. M. Black, London 1969, s. 86.

³⁶ Tak: P. J. Kobelski, dz. cyt. s. 96.

musiały być bardzo bliskie esseńczykom. Posłużenie się tematem „dwóch duchów” w sytuacji samookreślenia się sekty qumrańskiej było bardzo korzystne, gdyż operowało kategoriami myślenia zrozumiałymi dla Żydów i dobrze wyrażało rozterkę dualistyczną gminy. W oparciu o temat perski opracowano w Qumran samodzielnie doktrynę „dwóch duchów”. Na kształt owej samodzielnej refleksji miała na pewno wpływ ogólna atmosfera panująca w ówczesnym judaizmie, o czym świadczy porównanie „Pouczenia” z tekstami apokaliptycznymi. Interesujące jest zwłaszcza zestawienie z Test XII (zob. TestRub 2, 1—2; 3, 3—6). Nie można wykluczyć, że wspólnym tłem ideowym obu dokumentów jest iranizm. W nowszych badaniach podkreśla się wspólne żydowskie tło refleksji dla 1 QS i TestXII, przy czym zachodzi jeszcze wpływ qumrański na TestXII. Niewątpliwie apokaliptyka palestyńska jest jednym z istotniejszych czynników, które ukształtowały klimat ideowy, w którym powstał 1 QS 3, 13—4, 26. Nie wydaje się, aby bezpośrednią rolę źródłową odegrała rabinistyczna nauka o dwóch skłonnościach (*jsr*). Oba kierunki refleksji są nieco odmienne, przy czym nauka o dwóch skłonnościach stanowi późniejsze i staranniejsze opracowanie rozterki dualistycznej. W schemacie dwóch skłonności wypukłony jest aspekt bardziej psychologiczny i indywidualistyczny tej rozterki, w odróżnieniu od aspektu bardziej jurydycznego i społecznego uwydatnionego w schemacie dwóch duchów⁸⁷.

Dla porządku wspomnieć trzeba — podejmowaną przez uczonych w latach 50-tych — tezę o gnostyckich źródłach schematu dwóch duchów z Qumran. Nowe światło na ten problem rzucają nowsze badania zjawiska gnozy. Zasadniczy ton wypowiedzi gnostyckich, znanych choćby z Nag-Hammadi, jest zdecydowanie różny od założeń teologicznych wypowiedzi qumrańskich. Przede wszystkim w tekstach gnostyckich nie występuje systematycznie rozpracowany schemat „dwóch duchów”, a ujęcie bliskie temu schematowi mają peryferyjne znaczenie dla gnostycyzmu⁸⁸. Nie ma tu zasadniczego dualizmu między dwoma duchami czy między Bogiem i diabłem, ale między Bogiem i stworzeniem, Bogiem i światem. Uczeni nie piszą dziś o gnostyckim źródle myśli judaistycznej (tu: qumrańskiej) z przełomu er, ale odwrotnie — raczej w judaizmie dostrzegają pierwszy etap rozwoju gnozy. Dopatrują się prehistorii gnozy w apokaliptyce palestyń-

⁸⁷ Por. J. Pryke, art. cyt. s. 350n; L. Jaquet, *Les Psaumes et le coeur de l'homme. Etude textuelle, littéraire et doctrinale*, vol. 1, Paris 1975, s. 204.

⁸⁸ H.-M. Schenke, K. M. Fischer, *Einleitung in Schriften des Neuen Testaments*, Bd. 1, Berlin 1973, s. 104n, uznają za niekrytyczne ujęcie fenomenu gnozy w pracach Reitzensteina, Bossueta, Bultmanna, Jonasa, Schmithalsa. Różne próby definiowania gnozy podaje W. Mysior, *Gnostycyzm — przegląd publikacji*, STV 9 (1971) nr 1, s. 370; 13 (1975) nr 1, s. 211.

skiej, w Qumran (!) i w atmosferze kryzysu judaizmu po 70 r.³⁹ Choć można określić myśl Qumran jako swoistą gnozę, to jednak nie w znaczeniu technicznym tego terminu. Podobnie trudno wywodzić schemat qumrański ze środowiska hellenistycznego. Dualizm qumrański, mający charakter etyczno-psychologiczny jest różny od dualizmu substancjalnego platończyków czy stoików. Pisarzy qumrańskich nie interesuje natura człowieka, ale jego kondycja przed Bogiem. Zresztą idea „dwóch duchów” jest całkowicie peryferyjna dla pisarzy hellenistycznych (w I wieku przed Chr. wzmiankę spotykamy tylko u Dionizego z Helikarnasu, *Antiq.* 1, 31)⁴⁰.

III

Pozostaje jeszcze określić tło historyczno-religijne ewolucji tekstu — od pierwotnego rdzenia po ostateczną postać istniejącą w 1 QS 3, 13—4, 26. Na temat ten wypowiedało się szerzej dwóch uczonych. P. von der Osten-Sacken wychodzi z założenia (zresztą dyskusyjnego), że najstarsza forma dualizmu qumrańskiego zawarta jest w 1 QM 1. W tekście, pochodzącym z okresu machabejskiego, przeciwstawiony jest — w kontekście końca świata — Izrael innym narodom. 1 QS 3, 13—4, 14 oddaje drugi etap refleksji, w którym związek dualizmu z sytuacją wojny ulega reinterpretacji etycznej, ale powraca motyw dwóch przeciwstawnych sił i struktury bojowej. Dualizm dotyczy już jednak terazniejszości różnej od *eschaton*. Została więc przerwana jedność dualizmu i eschatologii, a na czele postawiono ideę stworzenia. W odróżnieniu od wcześniejszej antytezy Izraela i innych narodów pojawia się przeciwstawienie wspólnoty qumrańskiej i świata. W 1 QS 4, 15—23a zachodzi dalsza modyfikacja polegająca na uznaniu, że również synowie światłości mogą ulegać powabom anioła ciemności. W 1 QS 4, 23b—26 występuje reinterpretacja etyczna paralelna do 4 QCry.

J. Murphy-O'Connor umieszcza 1 QS 3, 13—4, 26 (razem z 1 QS 1—3, 12; 10, 9—11, 22 i interpolacjami 5, 13b—15a; 10, 4b.6a) w czwartym etapie formacyjnym 1 QS, odpowiadającym sytuacji z czasów Aleksandra Janneusza (103—76), w której potrzebę pouczeń tłumaczy obniżenie poziomu duchowego sekty. 1 QS 3, 13—4, 14 zawiera — według uczonego — dualizm kosmologiczny o absolutnej dychotomii dwóch sfer. Jedyne możliwy punkt kontaktu między obu sferami jest określony w 1 QS 3, 21b—24a (anioł ciemności może zgubić też synów światłości), ale ów kontakt jest wyparty przez myśl, że anioł prawdy i Bóg sprawuje skuteczną opiekę nad synami światłości. Ro-

³⁹ Por. K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1978, s. 73n.

⁴⁰ Por. L. Stachowiak, *Teologiczny temat dwóch duchów w pismach qumrańskich*, ZNKUL 10 (1967) nr 2, s. 41nn; M.-A. Chevallier, *dz. cyt.* s. 38.43.

zwój refleksji w dalszych stadiach (4, 15—23a + 4, 23b—26) opisuje uczony podobnie jak P. von der Osten-Sacken.

Zasługą J.-L. Duhaime'a jest wprowadzenie poprawki do powyższych konstrukcji. Udowadnia on, że 1 QS 3, 18b—25a („dodatek” do pierwotnej warstwy „Pouczenia”) oddaje ten sam etap refleksji co CD 5, 17—18; 1 QM 13, 9b—12a.17, 4—8b oraz 11 QMelch i 4 Q^cAmram. 1 QS 3, 18b—25a byłby dziełem grupy kapłanów, podkreślających autorytet Aarona jako interpretatora Prawa Mojżeszowego. Przeciwwstawienie dwóch obozów oddaje konflikt kapłaństwa qumrańskiego i jerozolimskiego. Wedle autora qumrańskiego Izrael jest kierowany przez fałszywych przywódców. Problem prawowitej władzy może też dotyczyć sytuacji wewnątrz wspólnoty, np. chodzić może o reakcję na zakwestionowanie autorytetu Mistrza, albo — na obniżenie dyscypliny, może połączone z apostazją. Powyższe stwierdzenia J.L. Duhaime'a są dość ogólnikowe, gdy autor schodzi z płaszczyzny analizy literackiej na płaszczyznę historyczną. Niewątpliwie jednak badania jego domagają się zmodyfikowania wcześniejszych interpretacji genezy 1 QS 3, 13—4, 26. Zapytać się trzeba na nowo, jakim etapom rozwojowym gminy qumrańskiej odpowiada tekst „Pouczenia”. Odpowiedź podzielimy na cztery punkty, odpowiadające fazom rozwojowym „Pouczenia”.

- 1) 1 QS 3, 13—18a; 25b—4, 14.

Choć J. Murphy-O'Connor umieszcza powstanie całego „Pouczenia” w ostatnim stadium rozwojowym „Reguły Zrzeszenia”, to opinia ta dotyczy zebrania i redakcji istniejących materiałów. Jeśli — jak twierdzi uczony — „Pouczenie” podkreślało ujawniający się w liturgii wstąpienia do Zrzeszenia dualizm, to elementy tekstu musiały trwać wcześniej. Ustalono w liturgii formuły musiały mieć oparcie w prawdach bardzo żywotnych dla członków gminy, określających ich życie już wcześniej. Należy się zastanowić, jak daleko w przeszłość przesunąć trzeba powstanie „załączka” tekstu (3, 13—18a; 25b—4, 14). Istnieją raczej przemawiające za tym, że autorem pierwotnego Manifestu był sam Mistrz Sprawiedliwości. Ku sugestii tej skłania się D. C. Allison, ale jego teza domaga się korekty; traktuje on 1 QS 3, 13—4, 14 jako całość, a przeciw wyłączyć z niej trzeba 3, 18b—25a. Uczony wykazał wspólną terminologię i idee z Hymnami, które G. Jeremias⁴¹ przypisał Mistrzowi Sprawiedliwości. Nadto styl 1 QS 3, 13—4, 14, podobnie jak styl Hymnów, jest poetycki. Treść pierwotnej części „Pouczenia” odzwierciedla niezwykle osobowość autora, autorytet na miarę autora Hymnów. Na podstawie porównania 1 QS 3, 13—4, 14 z resztą „Reguły Zrzeszenia” i innymi tekstami (1 QM, 1QH) D. C. Allison określa „Pouczenie” jako rodzaj „konsty-

⁴¹ *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963.

tucji” „Zrzeszenia” rozwijanej w późniejszej refleksji i rozbudowywanej. Fundament ów miałby być dziełem Mistrza. Ponadto mocne sformułowania, pełne gwałtowności, łatwo zrozumieć w sytuacji konfliktu Mistrza z Bezbożnym Kapłanem. Dodajmy, że termin *maskil* z 1 QS 3, 13 nawiązuje do osoby występującej w centrum I stadium formacyjnego 1 QS wydzielonego przez J. Murphy-O’Connora. Argumenty te pozwalają z dość dużym prawdopodobieństwem odnieść 1 QS 3, 13—18a; 25b—4, 14 do okresu formacyjnego gminy qumrańskiej; albo do grupy idealistów, którzy odseparowali się od świata i poszli na pustynię albo do samego Mistrza Sprawiedliwości. Temat „dwóch duchów” dobrze nadawał się do wyrażenia najistotniejszych aspektów sytuacji powstającego odłamu essenizmu. Pozwalał określić odrębność nowej grupy od judaizmu przez tezę o aktulany m darze ducha w sekcie i tezę o konflikcie dwóch duchów. Poza tym temat „dwóch duchów” pozwalał wyrazić relację do świata bez uciekania się do rozwiązań burzących monoteizm. Wnioskujemy na podstawie powyższego również, że „Pouczenie o dwóch duchach” nie tyle podlegało ewolucji wraz z rozwojem „Reguły Zrzeszenia”, ale posiada własną pre-historię.

2) 1 QS 4, 15—23a.

Zasadnicze pojęcie dualistyczne występujące w tym etapie refleksji nawiązują do etapu poprzedniego. W etapie pierwszym (3, 13—18a; 25b—4, 14) występował „duch przewrotności” (z pominięciem antytetycznego pojęcia „ducha prawdy”) oraz „synowie prawdy” (z pominięciem „synów przewrotności”). W warstwie drugiej (4, 15—23a) i trzeciej (4, 23b—26) refleksja jest ustawiona w konsekwentnych antytezach: duch prawdy, święty — duch nieprawości, nieczysty. 1 QS 4, 15—23a zawiera specyficzną myśl, nie mającą analogii w innych tekstach qumrańskich. Jedynie tutaj (w 4, 20—22) występuje eschatologiczne ujęcie *ruh*, podczas gdy typowe dla innych tekstów sekty jest opisywanie *ruh* w teraźniejszości gminy i w przeszłości. Rozwój refleksji wyrażający się uznaniem, że walka dobra i zła dotyczy też domeny synów światłości, odzwierciedla się w ujęciu schematu „dwóch duchów”, w którym definitywne zwycięstwo „ducha prawdy” przesunięto na przyszłość. Może to być wyrazem kryzysu duchowego sekty spowodowanego napływem nowych członków, którzy dołączyli do grupy założycielskiej.

3) 1 QS 3, 18b—25a.

Napływ nowych członków wniósł do gminy specyficzne myślenie, którego echa spotykamy szeroko w środowisku palestyńskim (por. TestBenj 6, 1 i MęczIz) aż po kręgi gnostyckie⁴². Prawdopodobnie

⁴² Por. W. Tyloch, *Midrasz eschatologiczny Malkicedek (11 QMelch)*, „Euhemer” 24 (1980) 43n.

źródłem refleksji jest dla środowiska Qumran. Klimat myślenia znamienuje napływających członków Zrzeszenia jako Żydów środowiska palestyńskiego. 1 QS 3, 18b—25a zawiera nagromadzenie terminologii wyrażającej dualizm: duch prawdy — duch przewrotności; mieszkanie światła — źródło ciemności; pokolenia prawdy — pokolenia przewrotności; Książę światłości — Anioł ciemności; tj. Belial; synowie sprawiedliwości — synowie przewrotności; drogi światła — drogi ciemności. Myślenie to ma łączność ze środowiskiem. Jak wykazał P. J. Kobelski — zachodzi tożsamość Księcia światłości (1 QS 3, 20; 1 QM 13, 9—10; 4 Q^cAmram), Anioła prawdy (1 QS 3, 24—25), Melchizedeka (11 QMelch) i Michała (1 QM 17, 5—8, por. Dn). Wprowadzenie pośredników jest zgodne z dwiema tendencjami, którym uległ autor 1 QS 3, 18b—25a. Odzwierciedla dążność do unikania opisu Boga i Beliala jako oponentów, ale — z drugiej strony — podważa tezę o tym, że sam Bóg rządzi swoim ludem.

4) 1 QS 4, 23b—26.

Autor 1 QS 4, 23b—26 podejmuje reinterpretację wcześniejszych danych na płaszczyźnie etycznej. Związki treściowe i literackie z wcześniejszymi fazami rozwojowymi „Pouczenia” każą widzieć w autorze 1 QS 4, 23b—26 ostatniego redaktora całego „Pouczenia”. Tekst tej ostatniej warstwy łączy się z 1 QS 3, 15—17 (warstwa I) na zasadzie inkluzji oraz stanowi chiasm z 1 QS 4, 15—18a (warstwa II). Ingerencja ostatniego redaktora sięgała więc w strukturę literacką tekstu, przy czym autor uszanował stare sformułowania, zachowując specyficzny dla poprzednich etapów język i styl. Pracę jego odnieść można do IV stadium rozwojowego 1 QS według chronologii J. Murphy-O’Connora.

Gdańsk

KS. GRZEGORZ RAFIŃSKI

Ks. Stanisław Gacek

DATA NAPISANIA KSIĘGI JOZUEGO

Zagadnienie daty powstania jakiegokolwiek Księgi, a więc i Księgi Jozuego, łączy się ściśle z jej autorstwem¹ oraz ze strukturą i kompozycją literacką. Nie jest łatwo ustalić datę powstania Księgi Jozuego. Zagadnienie daty powstania Księgi Jozuego obejmuje nie tylko

¹ O autorstwie Księgi Jozuego por. mój artykuł *Autor Księgi Jozuego*, RBL 37 (1968) 63—72.