

## QUMRAN – 60 LAT PÓŹNIEJ. ZNACZENIE ZWOJÓW QUMRAŃSKICH DLA STUDIÓW BIBLIJNYCH

W tym roku mija 60 lat od pierwszych odkryć w Qumran. Warto przypomnieć, że w kolejne rocznice tego wydarzenia, organizowane były sympozja oraz pojawiały się liczne publikacje, w których w sposób syntetyczny przedstawiano aktualny stan badań qumranologicznych<sup>1</sup>. Zagadnieniom związanym z odkryciami qumrańskimi poświęcone było 32. Sympozjum Biblistów Polskich, zorganizowane w Częstochowie, 15-16 września 1994 r., opatrzone tytułem *45 lat qumranologii*<sup>2</sup>. W sposób szczególny podsumowania dotychczasowych badań w tym zakresie dokonano w związku z 50. rocznicą odkrycia zwojów<sup>3</sup>. Z kolei w związku z 60. rocznicą odkryć w Qumran planowane jest w październiku sympozjum w Lublinie.

---

<sup>1</sup> Np. W. Chrostowski, *Qumran – 40 lat później*, PP 11/1987, s. 195-211; 12/1987, s. 377-396; Z. Kapera, *Aktualny stan badań nad tekstami z Qumran (I Międzynarodowe Kolokwium qumranologiczne w Mogilanach 31 V-2 VI 1987)*, Euhemer, 2-4/1990, s. 33-57.

<sup>2</sup> Materiały z tego sympozjum zostały opublikowane w CT 65/1995, s. 5-115: Z. Kapera, *45 lat qumranologii*, s. 7-30; S. Mędała, *Kluczowe problemy w aktualnych badaniach pism qumrańskich*, s. 31-67; J. Chmiel, *Chrześcijaństwo a Qumran*, s. 69-78; G. Witaszek, *Separatyzm gminy qumrańskiej*, s. 79-94; M. Gołębiowski, *Żydowska i chrześcijańska interpretacja pierwszych wierszy Księgi Rodzaju. Od Qumran do Nowego Testamentu*, s. 95-109; W. Chrostowski, *45 lat qumranologii. Materiały z 32. sympozjum Biblistów Polskich, Częstochowa, 15-16.09.1994*, s. 5-6; tenże, *45 Years of Qumranology. 32nd Symposium of Polish Biblical Scholars, Częstochowa, September 15-16, 1994*, s. 111-115.

<sup>3</sup> Np. S.E. Porter, C.A. Evans (red.), *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years*

Niniejsze opracowanie tego tematu nie obejmuje omówienia dziejów odkryć qumrańskich i głównych hipotez roboczych, nie będzie też prezentacją poszczególnych rękopisów czy ich grup. Chciałbym w nim zwrócić uwagę na kilka zagadnień, w których najwyraźniej można dostrzec znaczenie, jakie ma odkrycie zwojów znad Morza Martwego. A ponieważ uczestniczymy w kolejnym sympozjum Stowarzyszenia Biblistów Polskich, pragnę przede wszystkim ograniczyć się, co zresztą pokrywa się również z obecnymi tendencjami badań w qumranologii<sup>4</sup>, do skoncentrowania się na roli i znaczeniu odkryć rękopisów znad Morza Martwego dla studiów biblijnych.

Zapoczątkowane na początku 1947 r. odkrycie zwojów w Qumran, a następnie znaleziska w Wadi Murabba'at, Nachal Chewer i na Masadzie, słusznie zostało określone jako jedno z najbardziej sensacyjnych odkryć XX w. (W.F. Albright). Z punktu widzenia znaczenia dla studiów biblijnych odkrycie zwojów na Pustyni Judzkiej nad Morzem Martwym można chyba porównać jedynie z rangą wykopalisk prowadzonych w Ras Szamra w północnej Syrii, starożytnym Ugarit, odkrytym w 1929 r.<sup>5</sup> czy też z odnalezieniem w 1945 r. biblioteki koptyjskich kodeksów w Nag Hammadi w środkowym Egipcie<sup>6</sup>. Odkrycie zwojów qumrańskich rzuciło bezcenne światło na judaizm ostatniego etapu okresu Drugiej Świątyni, a więc czasu od II w. przed Chr. do I w. po Chr. Odkrycie to umożliwiło lepsze poznanie tekstu biblijnego (hebrajskiego, aramejskiego, greckiego), dziejów i charakteru judaizmu okresu drugiej świątyni, historycznego i religijnego tła dla rodzącego się chrześcijaństwa oraz wyłonienia się judaizmu rabinicznego. Nic więc dziwnego, że rezultaty badań qumranologów interesują, a przynajmniej powinny interesować, wszystkich biblistów, specjalizujących się w zakresie Starożytności, jak i Nowego Testamentu.

---

*After*, JSPSup 26, Sheffield 1997; P.W. Flint, J.C. VanderKam (red.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, t. 1-2, Leiden 1998-1999; R.A. Kugler, E.M. Schuller (red.), *The Dead Sea Scrolls At Fifty: Proceedings of the Society of Biblical Literature Qumran Section Meetings*, Atlanta 1999; L.H. Schiffman, i in. (red.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years After Their Discovery*, Jerusalem 2000.

<sup>4</sup> Zob. J.H. Charlesworth (red.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, t. I-III, Waco 2006.

<sup>5</sup> Zob. M. Yon i in. (red.), *Ugarit*, w: ABD VI, s. 695-721; O. Loretz, *Ugarit und die Bibel: Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt 1990.

<sup>6</sup> Zob. B.A. Pearson, *Nag Hammadi*, w: ABD IV, s. 982-993; C.A. Evans, i in. (red.), *Nag Hammadi Texts and the Bible*, NTS 18, Leiden 1993.

## 1. Obraz judaizmu schyłku okresu Drugiej Świątyni

Uczeni, którzy badają treść zwojów znad Morza Martwego, ukazują ich nieocenioną wartość i znaczenie nie tylko w odniesieniu do lepszego zrozumienia tekstów biblijnych, ale również środowiska, w którym były one komponowane. Warto podkreślić fakt, że obecnie wielu uczonych uważa, iż zwoje znad Morza Martwego nie powinny już być traktowane jako reprezentujące ekscentryczne poglądy jakiejś mało znaczącej sekty żydowskiej żyjącej gdzieś na pustyni, z dala od centrum życia politycznego i religijnego, jakim była Jerozolima. Tego typu tendencje dominowały w badaniach nad zwojami qumrańskimi w latach 1947-1970 ubiegłego wieku, i, niestety, wciąż jeszcze są podzielane przez niektórych biblistów. We współczesnych badaniach podkreśla się fakt, że zwoje odsłaniają środowisko judaizmu okresu Drugiej Świątyni, a zatem czas, w którym rodziło się zarówno chrześcijaństwo, jak i judaizm rabiniczny, w nieco odmienny sposób niż był on znany i przedstawiany wcześniej, tj. przed ich odkryciem. Przede wszystkim podkreśla się złożoność judaizmu, jego wieloaspektowość zarówno w sensie socjologicznym, jak i w odniesieniu do poglądów religijnych, politycznych czy nawet ekonomicznych. Nie był to swoistego rodzaju monolit religijny czy polityczny, jaki znany jest z Nowego Testamentu, pism Józefa Flawiusza czy wczesnych źródeł rabinicznych. Odkrycie zwojów qumrańskich pozwoliło na stwierdzenie, że dotychczasowy obraz judaizmu był niepełny, niedokładny, a czasami wręcz tendencyjny. Odwoływanie się do takich źródeł jak Nowy Testament, Józef Flawiusz i wczesna literatura rabiniczna często prowadziło do błędnych wyobrażeń i schematyzacji tego okresu. Wszystkie te źródła zostały ostatecznie skomponowane po 70 r. i są odzwierciedleniem późniejszej sytuacji socjologicznej i religijnej. Takie schematyczne postrzeganie judaizmu, a przede wszystkim przenoszenie sytuacji, jaka zaistniała po 70 r. na lata wcześniejsze, daje się wyraźnie zauważyć w odniesieniu do znaczenia trzech terminów, mianowicie dwóch greckich (ἀποσυνάγωγος, αἵρεσις) i jednego hebrajskiego (*sjg*)<sup>7</sup>.

Pierwszy z tych terminów pojawia się w czwartej Ewangelii (J 9,22; 12,42; 16,2), gdzie jest mowa o tym, że niektórzy Żydzi obawiali się wyznać, kim jest Jezus, ponieważ bali się, że „zostaną wyłączeni z Synagogi”. Greckie słowo

---

<sup>7</sup> Zob. J.H. Charlesworth, *The Dead Sea Scrolls: Their Discovery and Challenge to Biblical Studies*, w: tenże (red.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, t. I, s. 6-7.

ἀποσυνάγωγος, jest zwykle interpretowane jako świadectwo definitywnego podziału, który nastąpił w łonie judaizmu i „usamodzielnienia się” chrześcijan, a mianowicie podziału na Żydów będących zwolennikami Hillela (tj. faryzeusze) i tych, którzy stali się zwolennikami Jezusa (tj. chrześcijanie). Jest faktem, że judeochrześcijanie stanowiący wspólnotę czy też szkołę, w której ostatecznie uformowała się czwarta Ewangelia, zostali w sposób oczywisty wykluczeni z lokalnej społeczności synagogałnej. Ale należy zauważyć, że nastąpiło to w późniejszym okresie, tj. po 70 r. Wiele wskazuje jednak na to, że niektórzy spośród Żydów we wspólnocie Janowej pragnęli nadal pozostać wierni kultowi i formom liturgii, które praktykowali dotychczas, i chcieli nadal uczestniczyć w nabożeństwach synagogałnych wraz z innymi Żydami.

Drugi termin, αἵρεσις, pojawia się u Józefa Flawiusza, który stwierdza, że „wśród Żydów były trzy kierunki w dziedzinie myśli [αἵρέσεις], różniące się między sobą poglądami na sprawy ludzkie” (*Ant.* 13,171). Słowo αἵρεσις było przez długi czas rozumiane w tym sensie, że według Józefa Flawiusza w judaizmie istniały trzy „sektory”, a mianowicie faryzeusze, saduceusze i eseneńczycy. Obecnie większość uczonych kwestionuje rozumienie greckiego terminu αἵρεσις w znaczeniu „sekt”. Co więcej, nie ulega już wątpliwości, że w judaizmie tego czasu istniało o wiele więcej „kierunków w dziedzinie myśli”. Taka schematyzacja judaizmu i sprowadzanie go jedynie do tych trzech ugrupowań jest wielkim uproszczeniem, który pomija takie ugrupowania jak zeloci, sykaryjczycy, Samarytanie, zwolennicy Jana Chrzyciela, ludzie kultywujący tradycje henochiczne, mędracy praktykujący mądrość mantyczną, mędracy-pisarze (*soferim*), cudotwórcy galilejscy, ugrupowania apokaliptyczne i kwietystyczne, mistycy, zwolennicy Rzymian oraz wiele innych ugrupowań zarówno w sferze socjologicznej, jak też religijnej i politycznej. Schematyzacja oparta na stwierdzeniu Józefa Flawiusza pomija również zwolenników Jezusa, a więc rodzące się chrześcijaństwo.

Trzeci termin, mianowicie *sjg*, pojawia się w traktacie *ʿAbot* Miszny (*ʿAbot* 1,1; 3,13), w sławnym nakazie uczynienia „ogrodzenia dla Tory”. Hebrajski termin *sjg*, „ogrodzenie”, „plot”, najczęściej jest interpretowane jako próba całkowitego odseparowania się Żydów od świata pogańskiego. Z pewnością jest w tym wiele racji, ale z drugiej strony wiadomo, że Żydzi w okresie Drugiej Świątyni byli poddawani wpływowi, pochodzącym zwłaszcza z Persji, Grecji i Rzymu. Ów wpływ dokonywał się na różne sposoby, zwykle pośrednio, przez kontakty handlowe, pielgrzymów zmierzających do Jerozolimy, wreszcie żołnierzy różnych armii przemierzających Palestynę.

Te trzy terminy, w świetle tego, co prezentują zwoje qumrańskie, pozwalają na nowe spojrzenie w odniesieniu do obrazu judaizmu kończącego się okresu Drugiej Świątyni, zarówno w aspekcie socjologicznym jak i religijnym. Pierwszy z nich, ἀποσυνάγωγος pojawiające się w Nowym Testamencie wskazuje, że pod koniec I w. po Chr. nie nastąpiło jeszcze definitywne rozejście się Żydów i chrześcijan, ale już pojawiały się pierwsze tego symptomy, zwłaszcza we wspólnocie Janowej. Drugi termin, αἵρεσις u Józefa Flawiusza nie powinien być rozumiany w sensie „sekta”, lecz interpretowany w świetle wszystkich pism żydowskich sprzed 70 r., które wskazują, że w łonie judaizmu było o wiele więcej różnych ugrupowań. Wreszcie trzeci termin, *sjg*, w Misznie nie przeszkadza stwierdzić, że judaizm w tym czasie był w ciągłej konfrontacji z kulturą hellenistyczną, co w rezultacie prowadziło do ulegania wpływom różnych prądów religijnych i filozoficznych.

W okresie poprzedzającym odkrycie zwojów znad Morza Martwego judaizm sprzed 70 r. po Chr. bywa zwykle określany jako „późny judaizm”, co zwłaszcza z chrześcijańskiego punktu widzenia miało poważne konsekwencje. W wielkim uproszczeniu można powiedzieć, że to prowadziło do wyciągnięcia wniosku, iż jedna religia (tj. judaizm) „umarła”, by mogła zrodzić się nowa (tj. chrześcijaństwo)<sup>8</sup>. Judaizm tego okresu najczęściej był przedstawiany w sposób fałszywy i tendencyjny, jako ortodoksyjny, jednopostaciowy i legalistyczny, jako swoistego rodzaju monolit religijny. Dla przykładu, taki sposób przedstawiania judaizmu był obecny w dziele E. Schürera z końca XIX w. Nawet sam tytuł (*Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*) wskazywał, że celem tego dzieła było ukazanie zmierzchu judaizmu w związku z pojawieniem się chrześcijaństwa. Warto zauważyć, że w nowej edycji tego dzieła, uaktualnionej, rozszerzonej i przetłumaczonej na język angielski, która ukazała się w latach 70.-80. ubiegłego wieku, redaktorzy, niestety, pozostawili ten sam tytuł (*The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*)<sup>9</sup>. Dzięki zwojom znad Morza Martwego oraz takim pismom jak 1 Hen, Księga Jubileuszów, Psalm Salomona czy 4 Ezd wiadomo, że judaizm kończącego się okresu Drugiej Świątyni nie powinien być opisywany takimi określeniami jak „ortodoksyjny”, „monolityczny”, „legalistyczny”, ponieważ jest to błędem i uproszczeniem.

<sup>8</sup> Zob. G. Boccaccini, *Middle Judaism. Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Minneapolis 1991, s. 7-25.

<sup>9</sup> E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*, t. I-III, Edinburgh 1973-1987.

Pisma qumrańskie obejmują fragmenty ponad 800 rękopisów, spośród których ok. 250 to teksty biblijne, natomiast pozostałe zawierają dokumenty prawno-doktrynalne (reguły i inne zbiory przepisów), teksty egzegetyczne (peszery i inne komentarze), hymny i teksty liturgiczne (modlitwy, pieśni, a także teksty poetyckie), utwory dydaktyczne (teksty mądrościowe i inne o charakterze moralizatorskim), teksty parabiblijne (parafrazy i inne teksty oparte na teście biblijnym) i apokryficzne, dokumenty kalendarzowe (wykazy świąt i służb kapłańskich, teksty synchronizujące kalendarz słoneczny i księżycowy, horoskopy) i dokumentarne (umowy handlowe i listy)<sup>10</sup>. Choć do dziś trwają wśród uczonych dyskusje na temat pochodzenia tych pism, to jednak za najbardziej uzasadnione należy przyjąć przekonanie, że wyrażają one poglądy esseńczyków<sup>11</sup>. Niektóre z dokumentów odkrytych w Qumran pochodzą wprost od esseńczyków, inne zostały przez nich przejęte. Biorąc pod uwagę fakt, że większość z dokumentów zachowała się w stanie fragmentarycznym, wiele kwestii pozostanie na zawsze niewyjaśnionych, dlatego też tak wiele różnych hipotez naukowych czy sensacyjnych spekulacji na polu pozanaukowym. Mimo generalnego stwierdzenia, że są one zasadniczo związane z poglądami esseńczyków, to jednak należy zauważyć, że wiele zwojów qumrańskich reprezentuje poglądy szerokiej grupy czy nawet różnych ugrupowań żydowskich, a nie tylko poglądy tzw. Qumrańczyków. Wielu uczonych analizujących treść zwojów jest przekonanych, że występuje w nich nie jedna „teologia”, ale istnieje wiele „teologii” reprezentujących różne, niekiedy całkowicie odmienne tradycje, co świadczy o kreatywnym intelektualnie życiu wspólnoty qumrańskiej, ale też ukazuje, iż reprezentują one poglądy różnych ugrupowań wchodzących w skład judaizmu okresu Drugiej Świątyni<sup>12</sup>.

Zwoje znad Morza Martwego przedstawiają żydowskie ugrupowanie, jedno z wielu w łonie judaizmu okresu Drugiej Świątyni, które odznaczało się niezwykle wysoką samoświadomością w odniesieniu do celu, charakteru i działania własnej wspólnoty, jak również wytyczenia bardzo wyraźnej granicy oddzielającej ją od reszty społeczeństwa. Najważniejsze dokumenty, które

---

<sup>10</sup> Taki podział proponuje P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, BZ.TNT 7, Kraków 2000.

<sup>11</sup> Zob. S. Mędała, *Kluczowe problemy w aktualnych badaniach pism qumrańskich*, CT 65/1995, s. 31.

<sup>12</sup> Zob. J.H. Charlesworth, *The New Perspective on Second Temple Judaism and „Christian Origins”*, w: tenże (red.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, t. I, s. xxvi-xxvii.

zostały skomponowane i były studiowane we wspólnocie qumrańskiej, takie jak Reguła Zrzeszenia (1QS), Hymny (1QH), peszery, Zwój Wojny (1QM), zawierają podstawowe poglądy doktrynalne jej członków. Wspólnotę tworzyli „Synowie światłości”, którzy byli przekonani o swoim wybraniu przez Boga i przeznaczeniu do uczestnictwa w Bożych błogosławieństwach i wiecznym życiu polegającym na ich wywyższeniu i włączeniu do uczestnictwa we wspólnocie istot niebiańskich. Poza wspólnotą znajdowali się „Synowie ciemności”, przeznaczeni na unicestwienie i wieczne potępienie. Nawiązując do Iz 40,3, wspólnota określa siebie jako tę, która na pustyni „przygotowuje drogę dla JHWH”, co stanowi fundamentalne stwierdzenie w odniesieniu do samo-określenia się jej członków. Niezwykle znaczenie dla wspólnoty z Qumran ma motyw czasu, ponieważ jej członkowie byli przekonani, że żyją w czasach eschatologicznych, poprzedzających bezpośrednią interwencję Boga i Jego ostateczne zwycięstwo nad złem, w czym sami będą również partycypować. Obietnice Boże i Jego wola, zachowane zwłaszcza w pismach prorockich, zostały objawione Nauczycielowi Sprawiedliwości. W swoich pismach, zwłaszcza w komentarzach do ksiąg biblijnych, członkowie wspólnoty qumrańskiej ukazują swoją interpretację Pisma Świętego. Byli oni przekonani, że ich interpretacja jest właściwa i nieomylna, a jest tak z tego powodu, że została objawiona przez Boga Nauczycielowi Sprawiedliwości, a oni są w posiadaniu doskonałej wiedzy oraz prowadzeni przez ducha Bożego. Inaczej niż kapłani sprawujący kontrolę nad świątynią w Jerozolimie, członkowie wspólnoty qumrańskiej, z których wielu było „synami Aarona” lub Lewitami, uważało się za prawdziwych czcicieli Boga, którzy zachowują właściwy kult i kalendarz słoneczny, podobnie jak istoty niebiańskie wielbiące Boga w niebie.

Mimo istnienia w pismach qumrańskich wielu „teologii”, reprezentujących różne, niekiedy odmienne poglądy, wydaje się jednak, że wszystkie pisma są ze sobą w jakiś sposób powiązane, a co za tym idzie, można podjąć swoistego rodzaju próbę systematyzacji, przynajmniej jeśli chodzi o rdzeń „teologii” qumrańskiej. Wydaje się, że wśród różnych poglądów i koncepcji, niektóre z nich były w jakimś sensie dominujące, m.in. dualizm kosmiczny, który pojawia się w Regule Zrzeszenia, w słynnym traktacie o dwóch duchach (1QS 3-4). Tego typu dualizm stał się podłożem Zwoju Wojny (1QM). Jedną z najbardziej wyraźnych koncepcji obecnych w pismach qumrańskich jest dualizm antropologiczny, mianowicie „Synowie światłości” walczący z „Synami ciemności” oraz dualizm angelologiczny, który zostaje ukazany w ostatecznym zwycięstwie „ducha światłości” nad „duchem ciemności”.

Wiele wskazuje na to, że członkowie wspólnoty qumrańskiej przecho-  
wywali w swoich pismach wiele koncepcji, którym daleko było do zgod-  
ności. Czy można więc w jakiś sposób wyjaśnić tę różnorodność? Wydaje  
się, że warto pamiętać o tym, iż to w chrześcijaństwie zainicjowano spo-  
sób myślenia typu „albo...albo”, co wielu uczonych preferowało w bada-  
niach pism qumrańskich. Żydowski sposób myślenia znany z późniejszej  
literatury rabinicznej jest inny, a mianowicie preferuje on formę dyskusji:  
„zarówno...jak i”, czy też „i to...i tamto”. Taki sposób przedstawiania spraw,  
gdzie wskazuje się różne opinie, do których doszło się w wyniku dyskusji,  
obecne w Misznie, Tosefcie, Talmudzie, ma swoje korzenie w złożonym  
i wieloaspektowym pod względem poglądów doktrynalnych judaizmie  
okresu Drugiej Świątyni, w nurt którego wpisuje się również wspólnota  
qumrańska.

## **2. Rola i znaczenie zwojów qumrańskich dla badań nad Biblią Hebrajską**

Najogólniej, znaczenie zwojów znad Morza Martwego można sprowadzić  
do trzech głównych zagadnień, a mianowicie historii tekstu biblijnego, roz-  
woju „kanonu” biblijnego, zarówno procesu formowania się poszczególnych  
ksiąg biblijnych, jak i powstania zbioru ksiąg o statusie pism autorytatyw-  
nych oraz najwcześniejszej żydowskiej interpretacji ksiąg biblijnych.

Według danych, które przedstawia A. Tronina<sup>13</sup>, w Qumran zidentyfi-  
kowano 245 rękopisów biblijnych, łącznie z 3 targumami (4Q156, 4Q157,  
11Q10) i kilkoma tekstami greckimi z Groty 4 i 7. Poza tym kilka fragmen-  
tów manuskryptów znaleziono na Masadzie, w grotach Wadi Murabba'at  
i Nachal Chewer.

### **A. Historia tekstu biblijnego**

Przed odkryciem zwojów znad Morza Martwego, głównymi źródłami wie-  
dzy o tekście Biblii Hebrajskiej był Tekst Masorecki (TM), Pięcioksiąg  
Samarytański (PS) oraz Septuaginta (LXX). Pomocą były również Targu-  
my, Peszitta i Wulgata, chociaż w większości stanowią one literalne tłu-

---

<sup>13</sup> Zob. A. Tronina, *Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę biblijnych rękopisów znad Morza Martwego*, BZ.TNT 8, Kraków 2001, s. 20-40.

maczenie tekstu bardzo zbliżonego do Tekstu Masoreckiego. Inaczej przedstawia się sprawa w odniesieniu do tłumaczenia staro-lacińskiego (*Vetus Latina*)<sup>14</sup>, które będąc przekładem z LXX zachowało niekiedy lekcje, które były hebrajskim *Vorlage* dla tłumaczenia staro-greckiego (LXX).

Można w pewnym skrócie stwierdzić, że aż do czasu odkrycia zwojów znad Morza Martwego istniało przekonanie, iż oryginalny pojedynczy tekst hebrajski (*Urtext*), który nie przetrwał w czystej postaci, zachował się w takich świadkach tekstu jak TM, Pięcioksiąg Samarytański, LXX. Dlatego te trzy kolekcje tekstów były traktowane jako świadkowie pojedynczego tekstu, zaś warianty tekstualne były wyjaśniane jako błędy, zmiany, dodatki, opuszczenia itp. wspólnego tekstu oryginalnego. I tak, gdy porównywano TM z Pięcioksięgiem Samarytańskim odnalezionym w 1616 r., zwykle uznawano go za tekst wtórny, w większości przypadków zresztą słusznie. Gdy porównywano TM z tekstem LXX, trawano go jako „wolne tłumaczenie” (niekiedy słusznie), jako „parafrazę” (niesłusznie) lub jako „błędny” (często niesłusznie).

Zwoje biblijne znad Morza Martwego ukazują, że w okresie Drugiej Świątyni istniało kilka typów tekstu, na co wskazuje wiele ich wariantów<sup>15</sup>. Analiza kolekcji manuskryptów średniowiecznych<sup>16</sup> prowadzi do wniosku, że wszystkie one opierają się na jednej, rabinicznej recenzji tekstu, której początki sięgają I w. po Chr. Wśród zwojów znajduje się wiele manuskryptów prezentujących tekst zbliżony do *Vorlage* Biblii Greckiej oraz tradycji, która zachowała się w Pięcioksięgu Samarytańskim. Zwoje znad Morza Martwego zawierające teksty biblijne niejednokrotnie prezentują warianty tekstu różne od tego, który znajduje się w średniowiecznych rękopisach przekazujących recenzję tekstu przyjętego przez judaizm rabiniczny jako tekst wzorcowy, co świadczy o tym, że w Qumran nie było „ustalonego” tekstu Biblii.

---

<sup>14</sup> Zob. J.C. Trebolle Barrera, *From the „Old Latin” through the „Old Greek” to the „Old Hebrew”* (2 Kings 10:23-35), Text 11/1984, s. 17-36; E. Ulrich, *The Old Latin Translation of the LXX and the Hebrew Scrolls from Qumran*, w: tenże (red.), *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, SDSSRL, Grand Rapids 1999, s. 233-274.

<sup>15</sup> Zob. tenże, *Pluriformity in the Biblical Text, Text Groups, and Questions of Canon*, w: tamże, s. 79-98.

<sup>16</sup> Np. B. Kennicott, *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus*, t. III, Oxford 1776-1780; J.B. de Rossi, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, t. I-IV, Parma 1784-1788 oraz tom uzupełniający 1798 (= repr. Amsterdam 1969-1979).

Opierając się na różnych wariantach tekstu, E. Tov wyodrębnia w tekstach biblijnych znad Morza Martwego 5 różnych grup, z których cztery nie były znane przed odkryciem tekstów qumrańskich (grupa 1,3,4,5)<sup>17</sup>. Są to:

1. Teksty charakterystyczne dla qumrańskiej praktyki pisania (pisownia, morfologia), często zwane typowo qumrańskimi. Najprawdopodobniej były one kopiowane w Qumran, przez tamtejszych skrybów. Część z nich mogła być przepisywana z tekstów proto-masoreckich, ale większość z nich reprezentuje niezależność tekstualną (ok. 20 % wszystkich tekstów qumrańskich).

2. Teksty proto-masoreckie. Obejmują teksty stanowiące podstawę TM, starsze o tysiąc lat od znanych średniowiecznych kodeksów Biblii Hebrajskiej, np. 1QIs<sup>b</sup>, 4QJer<sup>c</sup>. Teksty te nie mają szczególnych cech charakterystycznych i generalnie zgadzają się z TM (ok. 35% qumrańskich tekstów biblijnych).

3. Teksty przed-samarytańskie. Teksty te (np. 4QpaleoEx<sup>m</sup> i 4QNum<sup>b</sup>) zawierają cechy charakterystyczne dla Pięcioksięgu Samarytańskiego, oprócz późniejszych zmian, opierających się na założeniach teologicznych wspólnoty Samarytan. Najbardziej charakterystyczną cechą jest obecność tzw. harmonizacji, czyli uzgodnienia tekstu w oparciu o kontekst (ok. 5 % qumrańskich tekstów Tory).

4. Teksty zbliżone do przypuszczalnego hebrajskiego źródła LXX. Choć w Qumran nie znaleziono tekstów, które byłyby identyczne lub prawie identyczne z przypuszczalnym hebrajskim źródłem LXX, to kilka tekstów jest bardzo bliskich tekstowi LXX, np. 4QJer<sup>b,d</sup>, 4QLev<sup>d</sup>, 4QEx<sup>b</sup>, 4QDeut<sup>d</sup> oraz częściowo 4QSam<sup>a</sup> (bliski LXX i LXX<sup>Luc</sup>). Teksty te reprezentują materiał, który stanowił podstawę przekładu LXX (ok. 5 % qumrańskich tekstów biblijnych).

5. Teksty pozostałe. Ta grupa tekstów obejmuje te, które nie należą do żadnej z wyżej wymienionych grup. Niekiedy zgadzają się z TM w przeciwieństwie do innych tekstów, a niekiedy zgadzają się z Pięcioksięgiem Samarytańskim lub/i z LXX w przeciwieństwie do innych. Ta grupa tekstów jest istotna dla poznania różnych wariantów tekstu biblijnego w okresie Drugiej Świątyni. Należą do nich m.in. 2QEx<sup>a,b</sup>, 4QEx-Lev<sup>f</sup>, 11QpaleoLev<sup>a</sup>,

<sup>17</sup> Zob. E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis-Assen 2001, s. 114-117; tenże, *Die biblischen Handschriften aus der Wüste Juda – Eine neue Synthese*, w: U. Dahmen i in. (red.), *Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der hebräischen Bibel*, Neukirchen-Vluyn 2000, s. 1-34.

4QDeut, 5QDeut, 6QpapKings, 1QIs<sup>a</sup>, 4QIs<sup>c</sup>, 2QJer, 4QEzek<sup>a</sup>, 4QXII, 4QDan<sup>a</sup>, 6QpapDan, 4QQoh<sup>a</sup>, 4QLam, 6QCant. Niektóre z tekstów zawierają lekcje różne od wszystkich pozostałych tekstów, np. 4QJosh<sup>a</sup>, 4QJudg<sup>a</sup> (ok. 35 % qumrańskich tekstów biblijnych).

Obecnie przyjmuje się, że zwoje biblijne znad Morza Martwego reprezentują pisma całego judaizmu kończącego się okresu Drugiej Świątyni, o czym świadczy fakt istnienia wielu typów tekstu, co zresztą odzwierciedla podobną skomplikowaną sytuację charakterystyczną dla cytatów pojawiających się w Nowym Testamencie i u Józefa Flawiusza. Niektóre z nich były kopiowane w Qumran, niektóre w Jerozolimie lub gdzie indziej i sprowadzone później do Qumran. Dlatego stanowią one zbiór Pism uznanych za autorytatywne w czasach rodzącego się judaizmu rabinicznego i chrześcijaństwa. Zwoje znad Morza Martwego w żaden sposób nie są rękopisami jakiegoś mało znaczącej sekty żydowskiej istniejącej na marginesie ówczesnego judaizmu, a co za tym idzie jakoby mogły być ignorowane. W chwili obecnej zwoje qumrańskie są najstarszymi, najlepszymi i najbardziej autentycznymi świadkami tekstu biblijnego.

Teksty biblijne odnalezione na Pustyni Judzkiej nad Morzem Martwym poszerzają wiedzę w następujących aspektach:

- pomagają lepiej zrozumieć wiele szczegółów charakterystycznych dla tekstu biblijnego;
- tekstualne warianty tekstów zaszeregowane do pięciu grup ukazują stan tekstu biblijnego istniejącego w okresie Drugiej Świątyni;
- zwoje pozwalają lepiej poznać szczegóły techniczne związane z kopiowaniem tekstu oraz jego przekazem;
- teksty z Qumran potwierdzają istotne znaczenie starożytnych przekładów, zwłaszcza LXX.

### **Przykłady:**

• W Pwt 32,8 lekcja zachowana w LXX została poparta przez tekst qumrański, w przeciwieństwie do TM, gdzie tekst został celowo zmieniony jako rezultat tendencji zmierzającej do usunięcia elementów politeistycznych.

TM: „Kiedy Najwyższy wyznaczał własność narodom,  
kiedy rozdzielał synów człowieczych,  
wtedy ludom wytyczył granice według liczby synów Izraela”.

TM (*lmspr*) *bnj jsr'l*, „(według liczby) synów Izraela” (= PS, Targ<sup>OJFN</sup>, Syr, Wulg)

LXX<sup>848 106c</sup> ...υἱῶν θεοῦ, „synów Boga”

LXX<sup>MSS</sup> ...ἀγγέλων θεοῦ, „aniołów Boga” (= Akwila).

4QDeut<sup>i</sup> *bnj 'lhjm*, ...”synów Boga (= istot niebiańskich)”

Prawdopodobnie oryginalna lekcja, zrekonstruowana na podstawie 4QDeut<sup>i</sup> i LXX, brzmiała *bnj 'lhjm* (lub *bnj 'l*). W takim przypadku w tekście tym była mowa o zgromadzeniu bogów / istot niebiańskich (= dwór Boga/JHWH), podobnie jak w Ps 82,1; 1 Krl 22,19. Bóg, który jest tutaj nazwany *'ljwn*, „Najwyższy”, wyznaczył ludom granice według liczby synów Boga (= 'l, El). Tytuły Boga (*'l* i *'ljwn*), są znanymi z literatury odnalezionej w Ugarit i Sefire imionami bóstw kananejskich. Skryba chcąc „zatuszować” politeistyczny charakter tego tekstu zastąpił oryginalny zwrot *bnj'lhjm* / *bnj 'l* wyrażeniem *bnj jsr'l*, nadając całemu tekstowi zupełnie inny kierunek.

• Według 1 Sm 11,1, tekst przedstawia się następująco (TM): „Wtedy nadszedł Nachasz Ammonita i oblegał Jabesz w Gileadzie...” W tekście qumrańskim (4QSam<sup>a</sup>) pojawia się tekst pełniejszy. W 4QSam<sup>a</sup> znajduje się informacja, że Nachasz wyłupił oczy wszystkim Izraelitom za Jordanem, co potwierdza praktykę stosowaną w tych czasach wobec wrogów (zob. Sdz 16,21: Samson, któremu Filistyni wyłupili oczy). Dłuższy tekst qumrański zgadza się ze stylem autora 1 Sm, który często opisuje charakter i postępowanie danej osoby zanim wymienia ją w samym tekście. Kopista opuścił następujący fragment: „[I Na]chasz, król Ammonitów bardzo uciskał synów Gada i synów Rubena, i wyłupił wszystkim ich prawe oczy, i dotknął ter[rorem i strachem] Izraela. Nie było nikogo pozostawionego wśród synów Izraela z[a Jordanem, które]go prawe oko nie byłoby wyłupione przez Nacha[sza, króla] synów Ammona; jedynie siedem tysięcy mężczyzn [uciekło przed] synami Ammona i weszło do Jabesz w Gileadzie. Około miesiąca później” (tu rozpoczyna się TM 11,1).

Opuszczenie tego tekstu powstało na skutek *parablepsis* (przeoczenia), a konkretnie *homoioarkton*. Kopista opuścił dwie linie tekstu, które rozpoczynały się od tego samego słowa *nchsz*, *Nachasz*. Wszystkie manuskrypty średniowieczne zawierają ten błąd. Co więcej, na końcu poprzedniego wiersza w TM (tj. 1 Sam 10,27) znajdują się dwa słowa, które sprawiają pewną trudność, a mianowicie *wjhj kmchrsz*, „ale on nie zwracał na to uwagi” (?). Wydaje się, że te słowa powinny zostać w inny sposób podzielone, a mianowicie jako *wjhj kmw chdsz*, „około miesiąca później”. Warto zauważyć, że tekst qumrański jest poparty świadectwem Józefa Flawiusza (*Ant.* 6,68-70).

## B. Rozwój „kanonu” biblijnego

Badania zwojów znad Morza Martwego pozwalają zapoznać się nie tylko z historią tekstu biblijnego, ale również z procesem kanonizacji ksiąg świętych<sup>18</sup>. Istniały różne warianty tekstów biblijnych, ponieważ nie nastąpiła jeszcze standaryzacja, a więc wybór jako normatywnej jednej formy tekstu, tak samo przed pierwszą wojną żydowską (66-74 po Chr.) lub nawet przed powstaniem Bar Kochby (132-135 po Chr.) nie było jeszcze ustalonego zbioru pism biblijnych uznanych za autorytatywne. Od czasów powrotu z niewoli babilońskiej, jakaś forma Prawa Mojżesza miała już wyjątkowe znaczenie i autorytet. Niektóre księgi prorockie również cieszyły się dużym autorytetem, ale jakie konkretnie księgi wchodziły w skład zbioru Proroków lub jakie nie wchodziły jest do dziś niejasne. Księga Psalmów była w Qumran uważana i interpretowana jako księga prorocka<sup>19</sup>, podobnie jak Księga Daniela. Można jedynie powiedzieć, że aż do czasu drugiej wojny żydowskiej istniał zbiór Pism, w skład którego wchodziło Prawo i Prorocy. Podczas gdy zawartość Tory nie budzi żadnych wątpliwości, to zawartość Proroków jest niejasna. Pojawiająca się w Prologu do Księgi Syracha wzmianka o „Prawie, Prorokach i innych pismach naszych ojców” wyszczególnia Pisma cieszące się już ustalonym autorytetem (Prawo, Prorocy) oraz inne dokumenty uznane za księgi święte (być może np. Jub, 1 Hen, Hi, Prz, Tb, Ezd, Krn, Zwój Świętyni). Jeśli chodzi o Księgę Psalmów to okazjnie jest ona wymieniana obok Prawa i Proroków (Łk 24,44), ale może to być jedynie podkreśleniem jednej z ksiąg prorockich. W każdym razie informacja ta jest zbyt niejasna, by wysnuwać wnioski trzeciej kategorii Pism.

Zwoje qumrańskie pozwalają na stwierdzenie, że proces kompozycji ksiąg oraz ich standaryzacji trwał do końca I w. po Chr., a nawet do poł. II w. po

---

<sup>18</sup> Zob. B.K. Waltke, *How We Got the Hebrew Bible: The Text and Canon of the Old Testament*, w: P.W. Flint (red.), *The Bible at Qumran. Text, Shape, and Interpretation*, SDS-SRL, Grand Rapids 2001, s. 27-50; E. Ulrich, *The Bible in the Making: The Scriptures Found at Qumran*, w: tamże, s. 51-66; tenże, *The Canonical Process, Textual Criticism, and Latter Stages in the Composition of the Bible*, w: E. Ulrich (red.), *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, s. 51-78; tenże, *The Dead Sea Scrolls and the Hebrew Scriptural Texts*, w: J.H. Charlesworth (red.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, t. I, s. 77-99; F.M. Cross, *The Biblical Scrolls from Qumran and the Canonical Text*, w: tamże, s. 67-75; C.A. Evans, *The Dead Sea Scrolls and the Canon of Scripture in the Time of Jesus*, w: P.W. Flint, *The Bible at Qumran*, s. 67-79.

<sup>19</sup> Zob. tenże, *The Prophet David at Qumran*, w: M. Henze (red.), *Biblical Interpretation at Qumran*, DSSRL, Grand Rapids 2005, s. 158-167

Chr., do czasu gdy sytuacja polityczna (klęska powstania Bar Kochby) oraz rozwój chrześcijaństwa zatrzymało ten proces, który w rezultacie zakończył się wyborem i zaakceptowaniem jednej formy tekstu przez judaizm rabiniczny. Należy podkreślić, że standaryzacja tekstu biblijnego, a więc wybór jednej formy tekstu i uznanie go za autorytatywny i wzorcowy nie jest rezultatem zagubienia złożoności i istnienia wielu wariantów tekstu.

Podobnie jak tekst biblijny nie został ostatecznie ustalony w kończącym się okresie Drugiej Świątyni, tak samo do czasu drugiej wojny żydowskiej (132-135 po Chr.) nie został ustalony zbiór ksiąg, który mógłby być traktowany jako ostatecznie ustalony kanon Biblii Hebrajskiej. Chociaż proces formowania się „kanonu” zaczął się w okresie drugiej świątyni, to jednak jego ostateczne ustalenie nastąpiło później, w okresie pobiblijnym.

### **C. Najwcześniejsza żydowska interpretacja ksiąg biblijnych**

Zwoje odkryte nad Morzem Martwym pozwalają na zapoznanie się z najwcześniejszą żydowską interpretacją tekstów biblijnych. Pod tym względem zwoje znad Morza Martwego prezentują materiał bardzo zróżnicowany, który świadczy o złożoności judaizmu w okresie Drugiej Świątyni. Obecnie istnieje wiele propozycji zmierzających do wyodrębnienia głównych form interpretacji tekstów biblijnych pojawiających się w zwojach.

J. VanderKam proponuje wyróżnienie trzech podstawowych kategorii interpretacji, mianowicie interpretacja o charakterze prawnym oparta przede wszystkim na Prawie, interpretacja narracyjna obecna m.in. w Jub, 1 Hen, komentarzu do Księgi Rodzaju (4Q252) oraz interpretacja profetyczna obecna zwłaszcza w peszerach, czyli komentarzach do ksiąg prorockich<sup>20</sup>. Natomiast G. Brooke, analizując peszery qumrańskie, proponuje wyodrębnienie pięciu kategorii najwcześniejszej interpretacji żydowskiej tekstów biblijnych obecnej w zwojach, a są nimi: interpretacja prawna, interpretacja pojawiająca się w tekstach poetyckich, liturgicznych i mądrościowych, interpretacja o charakterze upomnienia, w której tekst biblijny służy za przykład pozytywny lub negatywny, nakłaniający do określonego sposobu postępowania, interpretacja narracyjna, interpretacja tekstów prorockich, a więc peszery<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> J. Vanderkam, P.W. Flint, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity*, San Francisco 2002, s. 293-308.

<sup>21</sup> G.J. Brooke, *Thematic Commentaries on Prophetic Scriptures*, w: M. Henze (red.), *Biblical Interpretation at Qumran*, s. 134-157.

W pismach qumrańskich pojawia się bardzo zróżnicowana, bogata i odmienna w swoich formach i metodach egzegeza tekstów biblijnych, przy czym peszery zajmują w niej miejsce centralne. Według S. Berrin, przez peszer należy rozumieć formę interpretacji tekstu biblijnego, w sposób szczególnie charakterystyczną dla pism qumrańskich, gdzie biblijne teksty poetycko-prorockie są odnoszone do sytuacji historyczno-eschatologicznych przez zastosowanie różnych technik literackich w tym celu, by podkreślić działanie Boga w historii oraz w czasach ostatecznych polegające głównie na nagrodzie dla sprawiedliwych i unicestwieniu złoczyńców<sup>22</sup>.

W obecnych badaniach zwojów podkreśla się ogromne znaczenie, jakie dla studiów biblijnych ma interpretacja tekstów biblijnych w pismach qumrańskich. Pozwala to bowiem poznać głębię i różnorodność sposobów interpretowania Biblii w okresie Drugiej Świątyni, które później zostały przejęte i niejednokrotnie rozwinięte zarówno w tradycji żydowskiej jak i chrześcijańskiej, a co za tym idzie lepiej poznać wieloaspektowość i złożoność judaizmu tego okresu.

### 3. Zwoje znad Morza Martwego a Nowy Testament

Zwoje qumrańskie pozwalają na lepsze poznanie środowiska judaizmu w kończącym się okresie Drugiej Świątyni, a więc czasu działalności Jezusa, rodzącego się Kościoła oraz powstawania pism Nowego Testamentu. Chodzi przede wszystkim o to, w jaki sposób i w jakiej formie motywy i koncepcje teologiczne obecne w pismach qumrańskich mogły wywrzeć (lub wywierały) wpływ na sposób myślenia autorów nowotestamentalnych.

Najogólniej można powiedzieć, że odkrycie zwojów qumrańskich zmieniło sposób patrzenia na powstanie chrześcijaństwa i pisma Nowego Testamentu. Dotychczas nowotestamentaliści szukali związków, paraleli i ewentualnych źródeł motywów, tematów teologicznych czy form literackich w kulturze hellenistycznej. Działalność Jezusa i rodzącego się Kościoła analizowano przede wszystkim w kontekście greckiej szaty językowej i hellenistycznych prądów religijnych. Podkreślanie greckiego tła w sposób oczywisty umniejszało tradycje żydowskie istniejące w pismach Nowego Testamentu. Co więcej, współczesne badania nad Nowym Testamentem wcale nie negują greckich wpły-

---

<sup>22</sup> Zob. S. Berrin, *Qumran Pesharim*, w: *tamże*, s. 110-133.

wów, ale warto zauważyć, że istniały one już w judaizmie, zwłaszcza w diasporze<sup>23</sup>. Odkrycie zwojów qumrańskich ukazało z nową siłą żydowskie korzenie chrześcijaństwa, gdyż stanowiło ono część judaizmu okresu Drugiej Świątyni. Nie chodzi tu jednak o wykazywanie bezpośrednich zależności ksiąg Nowego Testamentu od pism qumrańskich, ale o podkreślenie faktu, że dzięki literaturze odnalezionej nad Morzem Martwym stanowiącej świadectwo różnych koncepcji teologicznych istniejących w I w. po Chr., lepiej można zrozumieć niektóre aspekty teologiczne obecne w pismach nowotestamentowych, gdyż zarówno jedne jak i drugie są zakorzenione we wspólnej tradycji biblijnej. Dla przykładu, C.A. Evans przeprowadził analizę wzajemnych zależności istniejących między Ewangelią synoptycznymi a pismami qumrańskimi w odniesieniu do niektórych tematów teologicznych, m.in. tematu tajemnicy i objawienia w Ewangelii wg Marka, sprawiedliwości i wypełnienia w Ewangelii wg Mateusza, wybrania i wspólnoty w Ewangelii wg Łukasza. Na podstawie licznych podobieństw autor wysuwa wniosek, że koncepcje występujące w pismach qumrańskich nie są aż tak sekciarskie, jak to często bywa podkreślane, a z drugiej strony obecność takich właśnie tematów w pismach nowotestamentowych wskazuje, że są one świadectwem istnienia wspólnych poglądów występujących w judaizmie tego okresu<sup>24</sup>.

Od początku odkryć przedmiotem gorących dyskusji było zagadnienie wzajemnych relacji między Qumran a Nowym Testamentem, w rezultacie których wysuwano różne hipotezy, m.in. o wspólnocie qumrańskiej jako „prototypie” chrześcijaństwa (A. Dupont-Sommer, E. Wilson), tekstach qumrańskich jako odbiciu historii wczesnego chrześcijaństwa (R.H. Eisenman, B.E. Thiering), hipoteza opierająca się nie na związkach tekstualnych, ale na związkach osobowych istniejących między esseńczykami a Kościołem pierwotnym (B. Pixner, R. Riesner).

W obecnych badaniach<sup>25</sup> podkreśla się że nie chodzi o poszukiwanie bezpośrednich zależności tekstualnych czy związków osobowych. Trzeba

---

<sup>23</sup> Na temat wpływu judaizmu hellenistycznego, a przez niego świata grecko-rzymskiego, zob. M. Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine in the Early Hellenistic Period*, t. I-II, London 1974; tenże, *The Hellenization of Judaea in the First Century after Christ*, London 1989.

<sup>24</sup> C.A. Evans, *The Synoptic Gospels and the Dead Sea Scrolls*, w: J.H. Charlesworth (red.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, t. III, s. 75-95.

<sup>25</sup> Zob. J. Frey, *The Impact of the Dead Sea Scrolls on New Testament Interpretation: Proposals, Problems, and Further Perspectives*, w: tamże, s. 435-443.

tu zauważyć, że z jednej strony pisma qumrańskie nie wspominają żadnych osób znanych z dokumentów wczesnochrześcijańskich, a z drugiej w Nowym Testamencie nie ma żadnej wzmianki ani o Qumran, ani o esseńczykach. Zwłaszcza to drugie jest intrygujące. Dlaczego autorzy Nowego Testamentu, wspominając faryzeuszy i saduceuszy, nie wspominają o esseńczykach, o których mówi Józef Flawiusz? Czy jest to dowód na całkowity brak jakichkolwiek powiązań chrześcijaństwa z grupą zamieszkującą Qumran czy też esseńczykami w ogóle, czy też jest to znak bardzo bliskich relacji istniejących między tymi dwoma ugrupowaniami? Na ten temat wszystkie hipotezy mogą być jedynie mniej lub bardziej trafnymi domysłami. Nie ma również żadnych dowodów na potwierdzenie osobowych związków między esseńczykami a chrześcijaństwem. Jest oczywiście możliwe, że Jezus mógł mieć kontakt z esseńczykami, którzy mieszkali również w Jerozolimie (hipoteza Pixner, Riesner). Jest też możliwe, że niektórzy esseńczycy przyjęli chrześcijaństwo, zwłaszcza po zniszczeniu Qumran w 68 r. po Chr.<sup>26</sup> Jednakże wszystkie te przypuszczenia są jedynie spekulacjami, które nie znajdują bezpośredniego poparcia w tekstach.

Wzajemne relacje między Qumran a Nowym Testamentem wykraczają poza poszukiwania zależności i podobieństw, które są oczywiste z uwagi na wspólne zakorzenienie w tradycji biblijnej. Jedną z ważniejszych korzyści, jakie odkrycie zwojów qumrańskich przyniosło dla badań nad Nowym Testamentem, jest proces kompozycji i przekazu tekstów w judaizmie okresu Drugiej Świątyni, jak również sposób użycia tekstów biblijnych oraz różne sposoby ich interpretacji.

Na czym polega znaczenie zwojów qumrańskich dla badań nad Nowym Testamentem? W ogólnym zestawieniu można wyróżnić kilka aspektów:

1. Treść zwojów wskazuje na to, że są one nie tylko zbiorem „sektarskich” dokumentów odizolowanej grupy żydowskiej, ale stanowią świadectwo złożoności i wielopostaciowości judaizmu okresu Drugiej Świątyni. W rezultacie takiego postrzegania zwojów qumrańskich badania wzajemnych relacji między Qumran a Nowym Testamentem nie mogą koncentrować się jedynie na relacjach między chrześcijaństwem a essenizmem, ale muszą też szukać wzajemnych relacji między chrześcijaństwem a współczesnym mu

---

<sup>26</sup> Taką sugestię wysunięto na podstawie Dz 6,7; zob. R. Riesner, *Essener und Urgemeinde in Jerusalem: Neue Funde und Quellen*, *Biblische Archäologie und Zeitgeschichte* 6, Gies-sen 1998, s. 85-86.

judaizmem w różnorodności tradycji i ugrupowań w nim występujących. W takim przypadku zwoje qumrańskie okazują się nieocenionym źródłem informacji.

2. Mając na uwadze brak wzmianek w dokumentach qumrańskich o jakiegokolwiek postaci wczesnego chrześcijaństwa, jak również brak wzmianki o esseńczykach czy Qumran w Nowym Testamencie, należy stwierdzić, że wszelkie hipotezy próbujące wykazać jakieś wzajemne powiązania personalne pozostaną zawsze w sferze spekulacji i domysłów. Z drugiej jednak strony, zarzucenie szukania personalnych powiązań może (i powinno) przerodzić się w poszukiwanie wzajemnych relacji na innej płaszczyźnie, mianowicie przez badanie paralel lingwistycznych, relacji historycznych i wspólnych tradycji, jak również sposobów podobnego używania różnych form literackich, zwłaszcza w interpretacji tekstów biblijnych

3. Jedną z najważniejszych płaszczyzn, na której uwidacznia się znaczenie zwojów qumrańskich dla badań nad Nowym Testamentem, jest ogromna liczba paraleli słownych i frazeologicznych. Wiele słów i zwrotów pojawiających się w Nowym Testamencie można obecnie wyjaśnić za pomocą paralel qumrańskich. Oczywiście, nie wolno zapominać o różnicach lingwistycznych zachodzących między hebrajskim i aramejskim zwojów qumrańskich a greckim Nowego Testamentu. Należy jednak zauważyć, że autorzy pism nowotestamentowych, w większości tworząc w języku greckim zdradzają mentalność semicką. Hebrajskie i aramejskie dokumenty sprzed 70 po Chr. stanowią nieocenione źródło do lepszego poznania języka autorów Nowego Testamentu, jak również pozwalają zrozumieć koncepcje teologiczne kryjące się za konkretnymi słowami i zwrotami przez nich używanymi.

Poza paralelami znajdującymi się w zwojach qumrańskich, w interpretacji Nowego Testamentu należy uwzględnić również paralele pochodzące z Biblii Hebrajskiej, Septuaginty, tradycji targumicznej, apokryfów, wczesnej literatury rabinicznej, pism Józefa Flawiusza i Filona z Aleksandrii, jak również paraleli pochodzących ze świata hellenistyczno-rzymskiego.

4. Odkrycie zwojów qumrańskich zmieniło sposób interpretacji Nowego Testamentu, zwłaszcza spojrzenie na jego religijno-historyczne uwarunkowania. Przed odkryciem zwojów wiele elementów wczesnochrześcijańskiej tradycji było postrzegane jako nieżydowskie, a ich obecność starano się uzasadnić wpływem tradycji hellenistycznych. Odwoływanie się do korzeni hellenistycznych było przyjmowane tym chętniej, że wiele zwro-

tów czy motywów nie jest poświadczony w Biblii Hebrajskiej czy wcześniejszej literaturze rabinicznej. W świetle zwojów qumrańskich widać, że judaizm w tym okresie charakteryzował się wielką różnorodnością, i wiele koncepcji rozwijało się już w przedchrześcijańskim judaizmie palestyńskim (np. kosmiczny dualizm, predestynacja).

5. Zwoje znad Morza Martwego zmieniły sposób patrzenia na pierwotne chrześcijaństwo, podkreślając jego zakorzenienie we współczesnym mu judaizmie o wielu i różnych tradycjach. Odkrycie niejako na nowo żydowskości pierwotnego chrześcijaństwa ma duże znaczenie teologiczne. Orędzie Jezusa oraz działalność Jego uczniów staje się bardziej zrozumiała w kontekście historycznym, jakim był wielopostaciowy judaizm, wyłaniający się z treści zwojów qumrańskich.

\* \* \*

Odkrycie zwojów qumrańskich powinno uczyć wszystkich uczonych, a zwłaszcza biblistów, wielkiej pokory. Jest faktem, że odkrycie zwojów na Pustyni Judzkiej nad Morzem Martwym stało się największą sensacją XX w., a jednocześnie nieocenionym źródłem do pogłębienia wiedzy o okresie Drugiej Świątyni. Warto jednak pamiętać o tym, że być może nie to jeszcze ostatnie słowo w tym, co znaleziska archeologiczne mają do powiedzenia współczesnym. Zwoje pokazują, jak ciągle fragmentaryczna jest obecna wiedza o przeszłości. Dokumenty znalezione w Qumran są jedynie małą cząstką dorobku starożytności, który w większości nie przetrwał do czasów współczesnych. Tym bardziej więc należy studiować te materiały, które przetrwały do dziś, by w jak najdokładniejszy sposób poznać „tamten świat”, który stał się przełomowy zarówno dla judaizmu jak i chrześcijaństwa. Co więcej, świadomość fragmentaryczności źródeł, a co za tym idzie ograniczoności naszej wiedzy, powinna zaowocować tym, by w badaniach wystrzegać się formułowania wniosków o charakterze całkowicie ostatecznym i nieomylnym. Trudno przewidzieć, czy nie czekają nas jeszcze bardziej sensacyjne odkrycia w przyszłości. Nawet w Qumran wciąż pojawiają się nowe teksty. J.H. Charlesworth przyznaje, że w 2003 i 2004 r. miał okazję widzieć ok. 30 fragmentów nieznanych dotąd tekstów<sup>27</sup>. Zawierały one fragmenty Dn, Zwoju Świątyni, początek Apokryficznej Księgi Rodzaju, fragment Reguły Zrzeszenia i Reguły Zgromadzenia, fragmenty Kpł, Wj, Iz, Sdz, 1 Hen oraz wiele fragmentów, których na

razie nie udało się zidentyfikować. Można zatem powiedzieć, że „odkrycia” zwójów qumrańskich wciąż jeszcze trwają i mogą przyczynić się do dalszego poszerzenia wiedzy o judaizmie okresu Drugiej Świątyni.

*Ks. dr Marek Parchem, SBP 214*

---

<sup>27</sup> J.H. Charlesworth, *The Dead Sea Scrolls: Their Discovery and Challenge to Biblical Studies*, w: tenże (red.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, t. I, s. 6.