



Marek Parchem, *Interpretacja Biblii w Qumran i inne studia* (Biblica et Judaica 8; Pelplin: Bernardinum 2020). Ss. 478. ISBN 978-83-8127-429-6

DAWID NAPIWODZKI 

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, dnap81@gmail.com

W ramach serii Biblica et Judaica w ręce czytelników trafia książka *Interpretacja Biblii w Qumran i inne studia*, której autorem jest ks. prof. dr hab. Marek Parchem. To ceniony specjalista zajmujący się w pracy naukowej Starym Testamentem, a zwłaszcza Księgą Daniela i literaturą międzytestamentalną (zwoje z Qumran, apokryfy Starego Testamentu, literatura targumiczna). Szczególnym przedmiotem jego badań są żydowskie pisma o charakterze apokaliptycznym z okresu Drugiej Świątyni. W tym zakresie opublikował kilka książek i kilkadziesiąt artykułów naukowych. Jest wybitnym znawcą języków starożytnych. Jako pierwszy przetłumaczył na język polski: *Apokalipsę Barucha* grecką, *Testament Mojżesza*, *Apokalipsę Daniela*, Księgę Powtórzonego Prawa z Targumu Neofiti oraz Księgę Jozuego, Księgi Królów, Księgę Jeremiasza i Księgę Ezechiela z Targumu Jonatana.

Recenzowana książka składa się z trzynastu rozdziałów, z których każdy stanowi tekst napisany i opublikowany przez autora w latach 2007–2019, w większości na łamach czasopisma *Collectanea Theologica* (rozdziały I–VII, IX i XI). Prezentują one badania oparte na zwojach odnalezionych na Pustyni Judzkiej nad Morzem Martwym. Praca została podzielona nad dwie zasadnicze części: 1) Interpretacja Biblii w Qumran (rozdziały I–IX) i 2) Inne studia (rozdziały X–XIII). Osiem z prezentowanych artykułów (rozdziały I–VII i IX) stanowi poszerzoną formę wystąpień podczas konferencji naukowych z cyklu Interpretacja Pisma Świętego organizowanych na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Konferencje te omawiały poszczególne księgi biblijne, zwłaszcza ich orędzia, interpretację i recepcję.

W pierwszej części recenzowanej książki omówiona została obecność Biblii w zwojach z Qumran, przede wszystkim zachowane kopie ksiąg biblijnych, a także dokumenty (m.in. apokryfy, peszery, parafrazy) nawiązujące do materiału biblijnego, w tym wydarzeń i osób znanych z kart Pisma Świętego. Druga część obejmuje różne studia qumrańskie, zarówno o charakterze analitycznym (rozdziały X–XI), jak i syntetycznym (rozdziały XII–XIII).

Rozdział I stanowi tekst „Księga Rodzaju 12–50 w Qumran: interpretacja opowiadań o patriarchach w wybranych tekstach z Pustyni Judzkiej” (s. 19–42; zob. *Collectanea*

Theologica 88/4 [2018] 139–193), który został podzielony na cztery części: 1) Trzej patriarchowie wspominani razem (s. 20–22), 2) Patriarcha Abraham (s. 22–33), 3) Patriarcha Izaak (s. 33–39), 4) Patriarcha Jakub (s. 39–42). Księga Rodzaju we wspólnocie z Qumran cieszyła się wielką popularnością (28 lub więcej kopii), co wpłynęło na powstanie wielu utworów inspirowanych jej treścią, będących często parafrazą materiału biblijnego. W rozdziale tym zostaje podjęta ogólna charakterystyka patriarchów w zwojach qumrańskich na podstawie analizy wybranych tekstów mówiących o Abrahamie (4Q252, kol. 2 oraz kol. 3; 4Q225, frag. 2, kol. 1; 1QapGen), Izaaku (4Q225, frag. 2, kol. 1–2) i Jakubie (4Q158, frag. 1–2). Jedną z trudności, z którą musiał się zmierzyć autor, jest zachowanie w bardzo fragmentarycznym stanie większości tekstów zwojów z Pustyni Judzkiej, np. *Peszer do Księgi Rodzaju* (4Q252; s. 23–28), *Apokryf Księgi Jubileuszów* (4Q225; s. 28–30, 34–39), *Przeredagowany Pięcioksiąg* (4Q158; s. 40–42). Jedynie *Apokryf Księgi Rodzaju* (1QapGen; s. 30–33) zachował się w większej całości. Związane z tym były trudności w ich interpretacji, ponieważ szczątkowe zachowanie wielu tekstów nie pozwalało na wyciągnięcie pewnych wniosków. Autor zwraca uwagę, że dokumenty qumrańskie po pierwsze przeracują biblijny materiał o patriarchach, ubogacając go nowymi elementami, m.in. rozszerzając i uzupełniając jego treść, a po drugie ukazują patriarchów w kontekście przymierza i obietnic Bożych oraz jako wzór posłuszeństwa i wierności Bogu.

Rozdział II „Księga Kapłańska w Qumran” (s. 43–80; zob. *Collectanea Theologica* 88/4 [2010] 85–114) w pierwszej kolejności omawia fragmentaryczne rękopisy tekstu tejże księgi odnalezione w różnych miejscach Pustyni Judzkiej nad Morzem Martwym (Qumran, Masada, miejsce bliżej nieznane). Autor przeanalizował siedemnaście tekstów, w tym piętnaście napisanych w języku hebrajskim (1Q3, 2Q5, 4Q17, 23–26, 26a, 26b, 6Q2, 11Q1–2, Mas1a, Mas1b, Xlev; s. 44–51), a także dwa w języku greckim (4Q119–120; s. 51–52) i jeden w języku aramejskim (4Q156; s. 53–54). Następnie Parchem przebadał dokumenty qumrańskie pod kątem występowania cytowania Księgi Kapłańskiej za pomocą formuł wprowadzających (s. 54–62) oraz interpretacji przepisów prawnych pochodzących z tejże księgi (m.in. 11Q19; s. 65–67). Księga Kapłańska wśród członków społeczności qumrańskiej cieszyła się dużym uznaniem. Związane to było z dużym naciskiem, jaki kładli oni na kwestię czystości rytualnej, łączącej się bezpośrednio z zagadnieniem świętości (s. 68–79). Wspólnota z Qumran realizowała polecenie, które Bóg kieruje do Izraela właśnie w Księdze Kapłańskiej: „bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty” (Kpł 11,44.45). Ponadto autor wypunktował trzy ważne i interesujące zjawiska występujące w qumrańskich zwojach biblijnych Księgi Kapłańskiej (s. 80): 1) rękopisy hebrajskie są zapisane pismem starohebrajskim (cztery zwoje) oraz pismem kwadratowym (jedenaście zwojów); 2) tekst tej księgi zachował się w trzech językach: hebrajskim, aramejskim i greckim; 3) tekst Księgi Kapłańskiej zachował się na jednym zwoju wraz z innymi księgami biblijnymi (m.in. z Wj w 3Q17; Lb w 4Q23), co wskazuje, że kolejność ksiąg Tory w Qumran była taka sama, jak w tekście masoreckim.

Rozdział III nosi tytuł „Jozue w Qumran: zwoje biblijne (4Q47–48, XJozue), tekst parabiblijny (4Q123), wzmianki o osobie Jozuego (CD 5,4; 1Q22 1,11; 4Q175 21) oraz apokryficzny cykl Jozuego, tj. *Apokryf Jozuego* (4Q3 78–379, 4Q522, 5Q9, Mas11)” (s. 81–132; zob. *Collectanea Theologica* 84/4 [2014] 131–173). Autor omawia w nim tradycje związane z osobą Jozuego. W tym celu bada kopie biblijnej Księgi Jozuego (s. 82–87), tekst parabiblijny (s. 87–89), wyraźne wzmianki o osobie Jozuego (s. 90–94) oraz zbiór dokumentów tworzących tzw. cykl Jozuego, tj. *Apokryf Jozuego* (s. 94–132). Według Emanuela Tova¹ Księga Jozuego, ze względu na zachowanie jedynie trzech kopii (dla porównania: Ps – 40 kopii; Pwt – 30; Iz – 21; Rdz – 20), nie cieszyła się zbyt dużą popularnością wśród członków wspólnoty qumrańskiej. Jednak – jak podkreśla Parchem – tradycje związane z osobą Jozuego odgrywały ważną rolę wśród członków społeczności qumrańskiej, ponieważ jej treść była komentowana i aktualizowana. Autor udowadnia to na podstawie analizy *Apokryfu Jozuego* (4Q3, 78–379, 4Q522, 5Q9, Mas11; s. 94–132), przytaczając komentarz dotyczący wypełnienia się klątwy Jozuego (Joz 6,26) wobec tych, którzy odbudują Jerycho (4Q379; s. 105–121), oraz wyjaśnienie przyczyny, dla której Jerozolima nie została zdobyta przez Jozuego, a co za tym idzie, niemożności umieszczenia tam Namiotu Spotkania (4Q522; s. 121–128).

Rozdział IV stanowi tekst „Księga Ezechiela w Qumran” (s. 133–178; zob. *Collectanea Theologica* 77/4 [2007] 103–138) składający się z czterech części, w których po kolei są omawiane: 1) rękopisy biblijnej Księgi Ezechiela (s. 134–136) odnalezione w Qumran (1Q9, 3Q1, 4Q73–75, 11Q4) oraz na Masadzie (Mas1d); 2) cytaty z Księgi Ezechiela w niebiblijnych pismach qumrańskich (4Q174, 4Q177, CD; s. 136–147); 3) qumrańskie rękopisy niebiblijne związane z Księgą Ezechiela – *Pseudo-Ezechiel* (4Q383–391; s. 147–168); 4) niektóre motywy z Księgi Ezechiela obecne w pismach qumrańskich (CD, 1QH, 1QM, 1QS, 2Q24, 4Q385, 4Q405, 11Q14; s. 169–176). Autor – analizując dokument określany jako *Pseudo-Ezechiel*, który stanowi przeróbkę i interpretację tekstów pochodzących z Księgi Ezechiela – omawia pojawiające się tam tematy: zmartwychwstanie jako nagroda dla sprawiedliwych (4Q385, frag. 2; s. 153–160), wizja chwały Bożej (4Q385, frag. 4; s. 160–165), wizja przyszłej Świątyni (4Q391, frag. 65; s. 165–167), parafraza wyroczni przeciwko Egipcjom (4Q385, frag. 1; s. 167–168). Występowanie niektórych motywów z Księgi Ezechiela w pismach qumrańskich świadczy o tym, że cieszyła się ona dużym uznaniem wśród członków społeczności qumrańskiej. Autor wskazuje, że Księga Ezechiela była traktowana w Qumran jako pismo autorytatywne. Na dowód tego przytacza wyraźne cytowanie tej księgi przy użyciu formuł: „jak zostało napisane w...” (4Q174, 3,16–17; 4Q177, 9,13–14), „jak przysiągł im Bóg przez...” (CD 3,20–4,2) oraz „jak [Ezechiel] powiedział przez...” (CD 19,11–12; s. 176). Podkreśla, że duże uznanie dla Księgi

¹ E. Tov, „Book of Joshua”, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (eds. L.H. Schiffman – J.C. VanderKam; New York: Oxford University Press 2000) I, 431.

Ezechiela wśród Qumrańczyków wynikało z kapłańskiego charakteru przepowiadania Ezechiela, a przede wszystkim eschatologii opierającej się na powrocie z wygnania i przyszłym odnowieniu, co było tożsame z myślą i egzystencją wspólnoty z Qumran. Wskazuje, że istnienie kopii biblijnego tekstu Księgi Ezechiela, jak i dokumentów związanych z tą księgą, a także liczne aluzje i reminiscencje obecne w pismach qumrańskich dowodzą, że była ona w Qumran znana, czytana i interpretowana przez społeczność, inspirując i wywierając znaczący wpływ na jej teologię. Marek Parchem stwierdza, że „tekst *Księgi Ezechiela* był w Qumran reinterpretowany i służył jako punkt wyjścia do przedstawienia całkowicie nowych koncepcji, zwłaszcza jeśli chodzi o nadanie treściom biblijnym wyraźnego charakteru apokaliptycznego” (s. 178). Widać to – co podkreśla autor – zwłaszcza w przypadku zmartwychwstania rozumianego jako odpłata dla sprawiedliwych, przyśpieszenia czasu zbawienia wiernych Bogu czy pytania o czas końca. Doprowadziło to do uwypuklenia własnych poglądów doktrynalnych, które odznaczały się apokaliptycznym spojrzeniem na rzeczywistość poprzez wykorzystanie słownictwa, stylu i motywów pochodzących z Księgi Ezechiela, jak i samego tekstu biblijnego.

W Rozdziale V „Księga Amosa w Qumran” (s. 179–210; zob. *Collectanea Theologica* 85/4 [2015] 145–176) zostały omówione trzy zagadnienia: 1) rękopisy biblijnej Księgi Amosa odnalezionych w Qumran (4Q78, 4Q82, 5Q4) oraz w Wadi Murabba’at (Mur 88), które zachowały się fragmentarycznie (s. 179–188); 2) cytaty Księgi Amosa w niebiblijnych zwojach qumrańskich (4Q174 – *Midrasz dotyczący czasów ostatecznych*, 4Q387 – *Apokryf Jeremiasza*; s. 190–198); 3) *Peszer do Księgi Amosa* 5,26–27 (s. 199–209) znajdujący się w *Dokumencie Damasceńskim* (CD 7,14–19). Księga Amosa cieszyła się stosunkowo dużą popularnością i uznaniem wśród członków społeczności qumrańskiej. Autor podkreśla, że księga ta była traktowana jako pismo autorytatywne, a wskazują na to jej cytowania przy użyciu formuły wprowadzającej (podobnie: Tora, Iz, Jr): „Jak zostało napisane” (4Q174, kol. 3, linia 12; s. 190), „jak powiedział” (CD 7,14 i 16; s. 201). Parchem szczególną uwagę poświęca *Peszerowi do Księgi Amosa* 5,26–27 (CD 7,14–19), w którym tekst biblijnej Księgi Amosa jest interpretowany w odniesieniu do sytuacji wspólnoty znajdującej się na wygnaniu w Damaszku, wprowadzając do swojego komentarza aspekt eschatologiczny. Perykopa Am 5,26–27 jest częścią proroctwa o sędzie nad Izraelem z powodu praktykowania przez niego idolatrii, natomiast w *Dokumencie Damasceńskim* cytaty tej perykopy są interpretowane jako proroctwo o zbawieniu odnoszącym się do wspólnoty. *Dokument Damasceński* nawiązuje do wydarzeń z początków historii wspólnoty, mówiąc o szacunku, jakim na wygnaniu wspólnota darzy Pismo Święte i właściwie interpretuje „Księgi Prawa” i „Księgi proroków”. Jednocześnie zapowiada przyjście dwóch Mesjaszy: „Wyjaśniającego Prawo” (Mesjasz kapłan) i „Księcia całego zrzeczenia” (Mesjasz król; s. 210).

Rozdział VI zawiera artykuł „Księga Ozeasza w Qumran: rękopisy biblijne (4Q78–79, 4Q82), cytaty w zwojach niebiblijnych (CD, 4Q163, 4Q177; 4Q434)

i *Peszer do Księgi Ozeasza* (4Q166–167)” (s. 211–243; zob. *Collectanea Theologica* 86/4 [2016] 139–171). O popularności i uznaniu Księgi Ozeasza we wspólnotcie qumrańskiej świadczą zachowane dokumenty: fragmenty rękopisów biblijnych (4Q78–79, 4Q82; s. 211–216); cytaty w *Dokumencie Damasceńskim* (CD 1,13–14; 4,19; 8,3; 19,15–6; 20,16; s. 216–224), w *Peszerze do Księgi Izajasza* (4Q163, frag. 23, kol. 2, linii 14; s. 225–227), w *Midraszu dotyczącym czasów ostatecznych* (4Q177, kol. 10, linii 13–14; s. 228–231), w tekście *Błogosław duszo moja* (4Q434, frag. 7b, linii 2–3; s. 231–233), a przede wszystkim w *Peszerze do Księgi Ozeasza* (s. 233–242), który zachował się w pozostałościach dwóch zwojów (4Q166–167). Wszystkie te dokumenty autor poddaje szczegółowej analizie, wskazując autorytatywny charakter Księgi Ozeasza w Qumran. Dowodzi tego fakt stosowania formuł wprowadzających przy cytowaniu tejże księgi: „o którym zostało napisane” (CD 1,13; s. 217), „jak powiedział” (CD 19,15; 20,16; s. 222–223). Podkreśla także, że w większości przypadków cytaty z Księgi Ozeasza zostały wybrane z niezwykłą trafnością, odpowiadającą ich oryginalnemu kontekstowi, którym jest opis wojny syro-efraimskiej. W pismach qumrańskich zostały użyte do opisu konfliktu między wspólnotą a jej przeciwnikami. *Peszer do Księgi Ozeasza* (4Q166–167; s. 234–242), który zachował się w dwóch rękopisach, może świadczyć, że Księga Ozeasza była przedmiotem studiów qumrańczyków. Jej tekst posłużył za źródło komentarza, w którym znajdują się aluzje zarówno do wydarzeń historycznych, jak i eschatologicznych. Jednak autor uczciwie stwierdza, że wyciągnięcie pewnych wniosków jest niezwykle utrudnione, a czasem wręcz niemożliwe, co wynika z bardzo fragmentarycznego stanu zachowania tekstu obydwu rękopisów peszeru.

Rozdział VII stanowi artykuł „Księga Sofoniasza w Qumran: rękopisy biblijne, cytaty i aluzje w zwojach niebiblijnych oraz *Peszer do Księgi Sofoniasza*” (s. 245–270; zob. *Collectanea Theologica* 87/4 [2017] 125–150). Został on podzielony na trzy części. W pierwszej części (Biblijne rękopisy Księgi Sofoniasza; s. 245–251) autor poddaje analizie zwoje biblijne, w tym cztery napisane w języku hebrajskim, a odnalezione w Qumran (4Q77–78, 4Q82) i w Wadi Murabba’at (Mur 88), oraz jeden z Nachal Chewer (8Hev 1), który został napisany w języku greckim. W drugiej części (Cytaty i aluzje w niebiblijnych zwojach z Qumran) w pierwszej kolejności bada dokumenty, które zawierają cytaty z Księgi Sofoniasza: *Reguła zrzeszenia* (1QS 5,11; s. 251–253) oraz *Wykład na temat patriarchów* (4Q464, frag. 3, kol. 1, linia 9; s. 254–257). Następnie pochyła się nad tekstami z wyraźnymi aluzjami do Księgi Sofoniasza, a odnalezionymi w następujących dziełach: *Reguła zrzeszenia* (1QS 10,22; par. 4Q260, frag. 1, kol. 5, linia 3; s. 257–258), *Zwój hymnów* (1QH 13,32; 17,6; s. 259–260), *Parafraza Ksiąg królewskich* (4Q382, frag. 9, linia 4; s. 260–263), *Słowa ciał świecących* (4Q504, frag. 1–2, kol. 5, linii 5–6; s. 263–265). Autor zwraca uwagę, że Księga Sofoniasza cieszyła się popularnością i uznaniem wśród członków społeczności qumrańskiej, za czym przemawia fakt stosunkowo częstej obecności tej księgi w tekstach z Qumran. W trzeciej części Parchem analizuje *Peszer do Księgi Sofoniasza* (s. 266–269), który

zachował się w pozostałościach dwóch zwojów (1Q15, 4Q170). Wskazuje, że biblijna Księga Sofoniasza była przedmiotem studiów prowadzonych przez członków wspólnoty, a jej tekst posłużył za źródło komentarza (s. 270).

W Rozdziale VIII znajduje się tekst, którego tematem jest szeroko pojęta „Tradycja Danielowa» w Qumran» (s. 271–332; zob. W. Chrostowski [red.], „Przeznaczyłeś nas dla Twojej prawdy» (4Q495). *Studia dla Dr. Zdzisława J. Kapery w 65. rocznicę urodzin* [Rozprawy i Studia Biblijne 29; Warszawa: Vocatio 2007] 266–317), którą autor omawia w czterech częściach: 1) Rękopisy biblijnej Księgi Daniela (1Q71–72; 4Q112–116; 6Q7; s. 272–276); 2) Cytaty z Księgi Daniela w pismach qumrańskich (4Q174; 11Q13; s. 276–278); 3) Qumrańskie rękopisy niebiblijne związane z Księgą Daniela: *Modlitwa Nabonida* (4Q242; s. 279–285), *Tekst historyczny* (4Q248; s. 285–286), *Księga Gigantów* (4Q530; s. 286–289), tzw. cykl *Pseudo-Daniela* (4Q243–245; s. 289–306), *Apokryf Daniela* (4Q246; s. 306–313), *Cztery królestwa* (4Q552–553; s. 313–318), *Apokalipsa aramejska* (4Q489; s. 318–319), *Daniel i Zuzanna?* (4Q551; s. 319–320); 4) Niektóre motywy z Księgi Daniela obecne w pismach qumrańskich (s. 321–330), do których należą m.in.: tajemnica, peszer, wojna eschatologiczna, zmartwychwstanie, sąd, wywyższenie wiernych Bogu. Daniel należał do bardzo popularnych postaci w okresie Drugiej Świątyni, o czym świadczą rękopisy biblijne, pisma aramejskie i hebrajskie z Qumran związane z Danielem oraz dodatki greckie zachowane w Septuagincie. W związku z tym autor zauważa, że w Qumran Daniel był powszechnie uważany za proroka, a tym samym Księga Daniela była traktowana jako pismo autorytatywne, co podkreśla użycie przy jej cytowaniu formuł: „Jak zostało napisane w...” (4Q174, 4,3–4; s. 277) oraz „jak powiedział...” (11Q13, 2,18; s. 278). Także Józef Flawiusz stwierdza, że Daniel był „prorokiem dobrych nowin”, a jego księgę nazywa „proroctwem” (*Ant.* 10,268–269). Parchem wskazuje, że głównym powodem popularności i dużego znaczenia Księgi Daniela w Qumran jest fakt, że niektóre elementy decydujące o tożsamości wspólnoty qumrańskiej oraz sposób jej samookreślenia się były zaczerpnięte z tej księgi (s. 331). Zarówno w Księdze Daniela, jak i w pismach qumrańskich podkreśla się zagrożenie ze strony wrogich sił, które zostaną unicestwione dzięki interwencji Boga. Takie działanie Boga będzie równoznaczne z ostatecznym ocaleniem tych, którzy w czasie prześladowania i ucisku okazali się wierni Bogu. Zbawienie sprawiedliwych stanie się nagrodą, która będzie polegać na życiu we wspólnocie z istotami niebiańskimi w królestwie Bożym. Autor podkreśla charakter apokaliptyczny zarówno w Księdze Daniela, jak i w odniesieniu do wspólnoty qumrańskiej. W obu tych przypadkach uwaga skierowana jest na eschatologiczne wypełnienie Bożych planów, gdy nastąpi definitywne zwycięstwo dobra nad złem, a mowa jest o wydarzeniach mających nastąpić „przy końcu dni”, które staną się „czasem wybawienia dla ludu Bożego” (1QM 1,5; por. Dn 12,1).

Pierwszą część niniejszej książki kończy Rozdział IX „Księgi Kronik (1–2 Krn) w Qumran» (s. 333–349; zob. *Collectanea Theologica* 89/4 [2019] 199–219). Autor

omawia tu dwa zagadnienia: 1) Rękopis tekstu biblijnego 1–2 Kronik (?) – w którym pochyla się nad rękopisem 4Q118 (s. 333–339); 2) Aluzje do 1–2 Krn w niebiblijnych zwojach z Qumran: *Zwój Świątyni* (11QT; s. 337–339), *Apokryf Jozuego* (4Q522; s. 339–344), *Peszer do Księgi Rodzaju* (4Q252; s. 344–346), *Modlitwa Manassesa* (4Q381, frag. 33 i 35; s. 346–349). Wśród członków społeczności qumrańskiej Księgi Kronik nie cieszyły się zbyt dużym zainteresowaniem. Autor wskazuje, że tekst zbliżony do biblijnego prezentuje zaledwie jedna zachowana kopia (4Q118; s. 333–334). Stan jej zachowania jest bardzo fragmentaryczny i nie ma pewności co do jej identyfikacji, jednak może reprezentować jakąś formę tekstu biblijnego lub jego parafrazę. Chociaż można byłoby uznać go za kopię tekstu biblijnego różną od wersji masoreckiej, to jednak autor bardziej przychylił się do postrzegania tego dokumentu jako parafrazy lub tekstu paralelnego do 1–2 Księgi Kronik (s. 335). Ponadto na nikłe zainteresowanie Księgami Kronik w Qumran wskazuje brak wyraźnych cytatów w zwojach niebiblijnych, a nieliczne aluzje w *Apokryfie Jozuego* (4Q522; s. 339–344) i *Peszerze do Księgi Rodzaju* (4Q252; s. 344–346) autor uważa jedynie jako prawdopodobne nawiązania do 1–2 Księgi Kronik. Natomiast w odniesieniu do *Zwoju Świątyni* (11QT; s. 337–339) oraz *Modlitwy Manassesa* (4Q381, frag. 33 i 35, linie 8–11; s. 346–349) zauważa pewnego rodzaju związek istniejący między nimi a Księgami Kronik, przy czym obie te kompozycje nie są utworami własnymi wspólnoty z Qumran.

Na drugą część niniejszej książki (Inne studia) składają się cztery rozdziały, z których pierwszy (Rozdział X) nosi tytuł: „*Hymn do Stworzyciela – psalm mądrościowy z Qumran* (11Q5 26,9–15)” (s. 353–381; zob. B. Strzałkowska [red.], „*Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu*”. *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin* [Ad Multos Annos 15; Warszawa: Stowarzyszenie Biblistów Polskich 2011] II, 1177–1199). Autor zaprezentował tu utwór, który znajduje się w zwoju zawierającym psalmy biblijne i apokryficzne (11QPsa), a który dotychczas był nieznan w innych źródłach. Dokonał jego tłumaczenia i analizy na podstawie trzech strof. Hymn ten znajduje się w zwoju 11Q5, który mierzy 4,112 m długości i zawiera 49 psalmów, w tym 9 pozabiblijnych (s. 353). Takim utworem jest *Hymn do Stworzyciela* (11Q5, kol. 26, linie 9–17), który stanowi mądrościowy psalm apokryficzny na cześć Boga Stwórcy, wysławiający Jego absolutną i suwerenną władzę wyrażoną w akcie stwórczym. Zostało to uwypuklone przez użycie licznych tytułów i określeń, takich jak: „wielki”, „święty”, „Święty nad świętymi”, „Ten, który uczynił ziemię”, „Ten, który ustanowił świat”, oraz zastosowanie personifikacji Bożych atrybutów otaczających Jego tron w niebiosach: wspaniałość, łaska, prawda, prawość, sprawiedliwość. Autor zwraca szczególną uwagę na stwierdzenia: „dzięki wiedzy swego serca”, „dzięki swej sile”, „dzięki swej mądrości”, „dzięki swemu rozumowi”, które podkreślają Boże działanie w powołaniu wszystkiego do istnienia. Bóg objawia swój majestat, potęgę i mądrość istotom niebiańskim, które wychwalają wspaniałość aktu stwórczego. W pierwszej strofie (s. 359–366) hymn opisuje majestat i wielkość Boga zasiadającego na niebiańskim tronie, w drugiej (s. 367–376)

natomiast zostało opisane dzieło stworzenia jako manifestacja Bożej mądrości wobec istot niebiańskich. Trzecia strofa (s. 376–381) zawiera cytat z Jr 10,12–13 w formie błogosławieństwa wobec Boga za objawienie Jego mądrości w dziele stworzenia. Hymn ukazuje Boga zarówno jako Stwórcę, jak i jako Dawcę wszelkiej pomyślności, dostatku i szczęścia.

Rozdział XI stanowi tekst „*Peszer do Księgi Nahuma* (4Q169) z Qumran – aluzje do wydarzeń historycznych z I w. przed Chr.” (s. 383–429; zob. *Collectanea Theologica* 81/4 [2011] 63–100), który jest jednym z najbardziej historycznych dokumentów odnalezionych w Qumran, ponieważ opisuje wydarzenia znane dotychczas z dzieł Józefa Flawiusza. Autor podejmuje się analizy qumrańskiego komentarza do Księgi Nahuma w kontekście znajdujących się w nim wzmianek o wydarzeniach historycznych z I w. przed Chr. W tym celu dzieli rozdział na dwie części: Ogólne wprowadzenie (s. 384–386) i Interpretacja biblijnej Księgi Nahuma w 4Q169 (s. 386–429). Druga część została podzielona na cztery paragrafy: 1) Imiona własne oraz określenia osób i ugrupowań (s. 387–394), które występują w dokumencie; 2) Konflikt Aleksandra Janneusza z faryzeuszami (s. 395–413); 3) Sytuacja w Judei w czasie panowania Aleksandry Salome oraz bratobójcze walki między Hirkanem i Arystobulem (s. 413–421); 4) Klęska Arystobula i zdobycie Jerozolimy przez Rzymian (s. 421–429). Wśród imion pojawiają się imiona własne władców z dynastii Seleucydów: Demetriusza III Eukairosa (s. 387–388) i Antiocha IV Epifanesa (s. 389). Parchem omawia i wyjaśnia pojawiające się w badanym dokumencie określenia osób lub stronnictw, takie jak: „wściekły lew” (utożsamiany z Aleksandrem Janneuszem; s. 389–391), „władcy Kittim” (jako Rzymianie; s. 391–392) czy też „szukający pochlebstw” (ugrupowanie faryzeuszy; s. 392–394). W sposób szczególny analizuje czasy Aleksandra Janneusza (103–76 przed Chr.) i jego konflikt z faryzeuszami w 88 r. przed Chr. (4Q169, frag. 3–4, kol. 1), ich zdradę i współpracę z Demetriuszem III w czasie jego najazdu na Judę (s. 397–399), a następnie rozprawienie się z faryzeuszami (s. 400–408), których kazał ukrzyżować. Janneusz kazał ukrzyżować około ośmiuset swoich przeciwników, o czym wspomina w swoich dziełach Józef Flawiusz (*Ant.* 13,380–383, *B.J.* 1,97–98). Następnie Parchem pochyła się nad tekstem (4Q169, frag. 3–4, kol. 2) mówiącym o panowaniu Aleksandry Salome (76–67 przed Chr.) i bratobójczym konflikcie Arystobula (67–63 przed Chr.) z Hirkanem (4Q169, frag. 3–4, kol. 3–4). Konflikt zakończył się zdobyciem Jerozolimy (63 r. przed Chr.) i podbojem Judei przez Pompejusza, co zostało omówione w ostatnim paragrafie drugiej części artykułu. Nastąpił wówczas upadek dynastii hasmonejskiej i *de facto* koniec istnienia niepodległego państwa Judei. W interpretacji 4Q169 Parchem musiał się zmierzyć z utrudnieniami wynikającymi z fragmentarycznego stanu zachowanego tekstu. Udało mu się to doskonale, przez co ukazał *Peszer do Księgi Nahuma* jako niezwykle cenne źródło do poznania wydarzeń znanych dotąd z dzieł Józefa Flawiusza.

Tekst z Rozdziału XII „Pojęcie i funkcje «ducha Bożego» w pismach z Qumran” (s. 431–449; zob. G.M. Baran – J. Królikowski – P. Łabuda [red.], *Duch Święty*

[Scriptura Lumen 8; Tarnów: Biblos 2016] 111–126) omawia znaczenie terminu „duch” (*rûah*) w odniesieniu do Boga w pismach qumrańskich. W pierwszej części autor analizuje zagadnienie: Pojęcie „ducha Bożego” w zwojach z Qumran (s. 434–437). Jak podkreśla, termin ten występuje w nich ok. 500 razy, z czego blisko 60 razy odnosi się do Boga (s. 431). Po przeanalizowaniu wielu źródeł zwraca uwagę, że najczęściej pojawia się z rzeczownikiem „świętość” (*qôdeš*) prawie 30 razy (s. 435). W kilku przypadkach występuje w wyrażeniu „duch świętości” (1QS 9,3; 1QSB 2,24; 4Q171; 4Q258; 4Q270; 4Q504; 4Q506), zwykle jednak z sufiksem zaimka osobowego odnoszącego się do Boga: „duch świętości Jego” (1QS 8,16; 4Q255; 4Q270; 4Q287; 4Q422; 4Q444) oraz „duch świętości Twojej” (1QH 4,38; 6,24; 8,20.21.25.30; 15,10; 17,32; 20,15; 23,29; 1Q39; 4Q427; 4Q504; s. 435). Podkreśla to wyraźnie transcendencję Boga. Ponadto występuje także z innymi rzeczownikami, m.in.: wiedza (1QH 6,25; 4Q444), miłosierdzie (1QH 8,27), wierność (11Q5; s. 436). W drugiej części rozdziału autor pochyla się nad zagadnieniem: Funkcje „ducha Bożego” w zwojach z Qumran (s. 437–448). Po analizie wielu dokumentów qumrańskich, w których duch Boży jest przedstawiany jako manifestacja wielkości, potęgi i mądrości Boga, wyznacza sześć głównych sposobów Jego działania, które odpowiadają kolejnym paragrafom: 1) „Duch Boży” w dziele stworzenia (4Q422, frag. 1, kol. 1, linie 6–8; 4Q511, frag. 30, linie 4–6; s. 438–440), 2) „Duch Boży” jako źródło natchnienia prorockiego (1QS 8,15–16; CD 2,12–13; s. 440–441), 3) „Duch Boży” jako źródło mądrości (1QH 5,35–36; 6,23–24 i 36–37; 20,14–16; s. 441–443), 4) „Duch Boży” jako obrońca i opiekun (1QH 8,24–25; 1QH 15,9–10; 17,32; s. 443–444), 5) „Duch Boży” jako ten, który uświęca i oczyszcza z grzechów (1QH 8,24–25; 1QH 15,9–10; 17,32; s. 445–447), 6) „Duch Boży” zamieszkujący we wspólnocie qumrańskiej (1QS 9,3–5; 447–448). Jak zauważa autor, Duch Boży wspiera członków wspólnoty z Qumran, aby mogli prowadzić nowe życie, a tym samym stali się świątynią Boga, tj. „domem doskonałości i prawdy w Izraelu” (1QS 8,9; s. 449).

Książkę zamyka Rozdział XIII „Motyw tronu-rydwanu Bożego w pismach z Qumran i początki mistyki *merkābāh*” (s. 451–471; zob. *Studia Pelińskie* 52 [2018] 283–301). Artykuł składa się z dwóch części: 1) Początki mistyki tronu-rydwanu Bożego (*ma'āšēh merkābāh*) oraz 2) Mistyka tronu-rydwanu Bożego w pismach z Qumran. W pierwszej części (s. 452–454) autor, odwołując się do literatury na temat pałaców niebiańskich (*hēkālôt*), wskazuje, że Świątynia w niebiosach ze znajdującym się w jej wnętrzu tronem Bożym o kształcie rydwanu (*merkābāh*) była centralnym motywem mistyki żydowskiej i pochodzi z II w. po Chr. Zaznacza jednak, że początków mistyki *merkābāh* należy upatrywać na przełomie IV i III w. przed Chr. (s. 453), co wiąże się z czasem powstania 1–2 Księgi Kronik. To w nich termin *merkābāh* po raz pierwszy pojawia się w sensie technicznym jako określenie tronu-rydwanu Boga (1 Krn 28,18; s. 454), a stosowanym w późniejszej mistyce żydowskiej. Uważa, że na wczesnym etapie mistyka ta rozwijała się w ramach apokaliptyki, a świadectwa tego znajdują się w *Księdze strażników* (1 Hen 14,18–23), *Księdze Daniela* (Dn 7,9–10) czy

też w *Apokalipsie Abrahama* (ApAbr 18; s. 471). Motyw tronu Bożego w kształcie rydwanu (*merkābāh*) z wizją Ezechiela (Ez 1,4–28) pojawia się w dwóch pismach qumrańskich: *Pseudo-Ezechiel* (4Q385, frag. 6, linie 5–15; s. 457–462) oraz *Pieśni ofiary szabatowej* (4Q405, frag. 20, kol. 2 + frag. 21–22; s. 462–470). Motyw ten, znajdujący się w tych dwóch dokumentach, autor poddaje szczegółowej analizie w drugiej części artykułu. Podkreśla, że motyw tronu-rydwanu Bożego w zwojach z Pustyni Judzkiej wskazuje na ciągłość rozwoju nurtu mistycznego, którego pierwsze ślady znajdują się w tekstach biblijnych (1 Krn 28,18), a który w całej pełni rozwinął się w II–III w. po Chr. (s. 471).

Podsumowując, należy stwierdzić, że książka *Interpretacja Biblii w Qumran i inne studia* jest cennym wkładem w badania zwojów znad Morza Martwego, gromadząc ich wyniki w jednym miejscu. Ukazuje olbrzymią, wieloletnią, wręcz benedyktyńską pracę Marka Parchema, jednego z czołowych i doświadczonych badaczy starożytnych tekstów biblijnych i literatury Drugiej Świątyni. Przebadał on olbrzymią liczbę dokumentów qumrańskich, także dokonując ich tłumaczenia i interpretacji, a wyniki tych badań zbiera ta praca. Pozwala to lepiej poznać i zrozumieć proces interpretacji i recepcji ksiąg biblijnych w Qumran oraz ich wpływ na kształtowanie się niektórych elementów decydujących o tożsamości wspólnoty qumrańskiej. Niniejsze dzieło powinno zatem zainteresować nie tylko wąski krąg specjalistów zajmujących się zagadnieniami związanymi z Qumran, ale również biblistów, historyków i tych wszystkich, którzy pragną pogłębić swoją wiedzę na temat czasu i środowiska, w którym powstawały i kształtowały się teksty biblijne i parabiblijne.