

Ks. L. R. Stachowiak, Łódź

## GENEZA DYDAKTYCZNEGO SCHEMATU „DWÓCH DRÓG” W PIŚMIENICTWIE MIĘDZYTESTAMENTALNYM

Niemal wszystkie środowiska kulturalne posługują się pojęciem „drogi” na określenie potępiania etycznego człowieka. Zna je bardzo wcześniej myśl grecka<sup>1</sup> i egipska<sup>2</sup>. Stary Testament nie stanowi wyjątku<sup>3</sup> i określa tym terminem nader często stosunek człowieka do Boga. „Chodzić z Jahwe” lub „chodzić drogą Jahwe” oznacza życie dobre, zgodne z Prawem Bożym, w odróżnieniu od „drogi własnego serca”, która prowadzi ku zgubie. Pomijając inne charakterystyczne zastosowania „drogi” w Biblii<sup>4</sup> należy stwierdzić jej użycie przeciwstawne w wielu odcieniach. Przy ogólnie semickiej skłonności do kontrastów z „drogą” nienagannego postępowania kojarzy się łatwo droga przewrotności. Stąd już tylko krok do opisu całego życia jako wędrówki po dwóch drogach. Tego kroku nie uczyni jednak bezpośrednio żadna z tradycji biblijnych.

Historia Izraela — to właściwie swoista dialektyka wierności i niewierności narodu wybranego wobec Jahwe. Odpowiednio postępowanie Izraelity oscyluje między zachowywaniem a łamaniem Prawa i Przymierza. Wraz z postępującą świadomością religijną i teologicznym zrozumieniem grzechu, przeciwieństwo to nabierało coraz to wyraźniejszych konturów. Do rozwoju odpowiednich formuł przyczynił się zarówno paralelizm antyetyczny jak i błogosławieństwa i przekleństwa w ramach formularza Przymierza<sup>5</sup>. Mimo to trudno

<sup>1</sup> Poszczególne wypowiedzi zestawia O. Becker, *Das Bild des Weges im frühgriechischen Denken* (Hermes Einzelschriften 4), Berlin 1937.

<sup>2</sup> Por. B. Couroyer, *Le chemin de vie en Egypte et en Israel*, *Revue Biblique* 56 (1949) 412—432 oraz A. Barucq, *Une veine de spiritualité sacerdotale et sapientielle dans l’Egypte ancienne*, w: *Mémorial A. Gelin* (Le Puy 1961) 194—198.

<sup>3</sup> Doskonałe studium monograficzne na ten temat przedstawił F. Nöttscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* (Bonner Bibl. Beiträge 15), Bonn 1958.

<sup>4</sup> Por. także W. Michaelis, *odos*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* V, 47—56.

<sup>5</sup> K. Baltzer, (*Das Bundesformular*, Neukirchen 1960) wyróżnia — w oparciu o wzory hetyckich umów — w formularzu przymierza obok postanowień wstępnych, uzasadnienia historycznego („Vorgeschichte”) i określenia istoty przymierza, także postanowienia szczegółowe i formuły błogosławieństw lub przekleństw w wypadku złamania (lub przestrzegania) przymierza. Właśnie dwa ostatnie punkty rozbudowywano znacznie w ramach odnowienia Przymierza, rozwijając postanowienia szczegółowe wg schematu „dwóch dróg”; to samo czyniono także z formułami błogosławieństw i przekleństw stosowanymi w urywkach liturgicznych również poza formularzem Przymierza. Zob. także G. von Rad *Deuteronomium-Studien*, Göttingen<sup>2</sup> 1948, 36—37 oraz J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*,

mówić w Starym Testamencie o rozwoju teologicznego lub praktyczno-etycznego schematu „dwóch dróg”, jak to pokaże niżej przegląd ważniejszych tekstów.

Elementem wspólnym łączącym biblijną i grecko-pogańską tradycję „dróg” jest nie tyle tendencja etyczna, ile dążność do wyrażenia obiektywnego i subiektywnego rozdzwiewku życia człowieka w świecie. Rzecz naturalna, ta dysharmonia odpowiada dość dokładnie rozdzieleniu w świecie transcendentnym i w psychice człowieka. Ten ostatni aspekt będzie właściwym przedmiotem niniejszych rozważań.

Wśród starszych ksiąg starotestamentalnych największe zainteresowanie tematem „dwóch dróg” zdradza tradycja mądrościowa. Jej międzynarodowe powiązania — i przynajmniej częściowo — charakter doświadczalno-świecki, stanowią nader podatny grunt dla rozwoju ogólnych formuł stosowanych w pouczeniach i napomnieniach. W znacznie mniejszym stopniu refleksje te dotyczą struktury antropologicznej człowieka lub psychologicznego uzasadnienia dysharmonii etycznej w człowieku.

Trudno jednak powiedzieć, że temat dwóch przeciwstawnych dróg był obcy prorokom i teologii kapłańskiej. O jednym z liturgiczno-dydaktycznych czynników — formularzu Przymierza — była już mowa wyżej. Zwłaszcza Jeremiasz i Ezechiel posługują się chętnie obrazem drogi, nawiązując do wędrownego okresu życia narodu i do jednego z naczelných teologicznych tematów Biblii, wędrówki ku Jahwe, swemu Bogu<sup>6</sup>. „Zmienność dróg” (Jr 2, 36) nosi cechy niewierności religijnej, jednak bez dualistycznych skojarzeń. Często zresztą obaj prorocy rozróżniają dwie klasyczne „drogi” w Biblii, nie przeciwstawiając ich sobie.

Mimo to Jeremiasz przygotował w dużym stopniu podatny grunt pod przyszłą antytezę późno-żydowską dwóch dróg. Kluczowym tekstem jest Jr 21, 8—9, wezwanie proroka skierowane do obleżonych, by zaniechali bezcelowego oporu i udali się do obozu Babilończyków. Decyzję na jedną z tych możliwości przedstawia Jahwe przez usta Jeremiasza jako wybór między dwoma drogami: życia i śmierci. Oba okresy dróg rozumie prorok w znaczeniu dosłownym<sup>7</sup>, choć nie mogą one mieć u „Reszty” narodu znaczenia czysto biologicz-

Bonn, 1958; W. Beyerlin, *Die Paranäse im Bundesbuch und ihre Herkunft* (Festschrift Hertzberg, Göttingen 1965), 9—29; J. l'Hour, *Die Ethik der Bundestradiation im Alten Testament* (Stuttgarter Bibelstudien 14), Stuttgart 1967.

<sup>6</sup> Por. A. Gros, *Je suis la route. La thème de la route dans la Bible*, Bruges 1961 oraz L. Stachowiak, *Jeremiasz* (Pismo św. Starego Testamentu X, 1), Poznań 1967, 523—526.

<sup>7</sup> F. Nötscher, *dz. cyt.*, 68—69; W. Michaelis, *art. cyt.* 54 59. Podobne zastosowanie „dwóch dróg” wykazuje Ez 21, 22, 46, jakkolwiek sens geograficzny „rozdroża” jest tu bodaj jeszcze bardziej oczywisty niż u Jr.

nego. Chodzi mianowicie o decyzję natury religijnej, podtrzymania obietnic Jahwe lub świadomego ich odrzucenia; o tym zaś rozstrzyga zarówno czynnik afektywny jak i wszystkie wyższe władze w człowieku (aspekt antropologiczny).

Blіsza analiza literacka i stylistyczna tego tekstu wskazuje na pochodzenie deuteronomiczne. Cokolwiek należałoby sądzić o genezie i rozwoju tradycji deuteronomicznych<sup>8</sup>, Pwt 11, 28 i 30, 15—19 zawierają dwukrotnie stwierdzoną antytezę życie—śmierć, kombinowaną z oceną moralną dobro—złó<sup>9</sup>. O ile założeniem pouczeń źródła D było przedstawić dwie możliwe, lecz przeciwstawne postawy życiowe i spowodować właściwy wybór, późniejsza tradycja skomentowała „życie” i „śmierć” w sensie aktualnej decyzji eschatologicznej<sup>10</sup>. Co ważniejsze, skojarzenie „dwóch dróg” Jr 21, 8 (zresztą także pochodzenia deuteronomicznego!)<sup>11</sup> z wspomnianą antytezą życie—śmierć stało się niemal techniczną formułą piśmiennictwa pozabiblijnego, nie wyłączając nawet tradycji chrześcijańskiej.

W Sarym Testamencie schemat ten można wyczuć w Prz 12, 28 (LXX) oraz w znacznie młodszym tekście Prz 5, 5—6. Oprócz tego bardzo częste są wzmianki pozytywnych lub negatywnych członów antytezy oddzielnie<sup>12</sup>. Izraelita może brać poważnie pod rozwagę jedynie „drogę życia”, podczas gdy przeciwstawna jej droga przedstawiona jest jako niemożliwa do podjęcia. Poetycko naświetla tę naukę Ps 1, poświęcony niemal w całości dwóm drogóm<sup>13</sup>, uwzględniając jednak jedynie aspekt religijno-praktyczny. Echem tej starotestamentalnej koncepcji „dróg” jest niewątpliwie logion Mt 7, 13—14 o dwóch bramach i prowadzących do nich drogach, łatwej

<sup>8</sup> Por. ostatnio: S. Loerch, *Das Deuteronomium und seine Deutungen* (Stuttgarter Bibel-Studien 22), Stuttgart 1967; J. G. Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium*, Bonn 1967; C. M. Carmichael, *Deuteronomic Laws, Wisdom and Historical Tradition*, *Journal of Semitic Studies* 12 (1967) 198—206; C. Brekelmans, *Deuteronomium*, w: *Bibel-Lexikon*<sup>2</sup>, Einsiedeln 1968 327—330.

<sup>9</sup> Żaden z wymienionych tekstów nie zawiera formalnie schematu „dwóch dróg”, lecz jedynie związane z nim antytezy. Pwt 30, 15—19 stanowi końcowe pouczenie moralne z podwójnym zastosowaniem antytezy (*hajjim weet hattób oraz hammāwet weet hāra*).

Ww. 16—18 opisują bliżej obie postawy, by przytoczyć znów w w. 19 antytezę życie/śmierć, kombinowane tym razem z „błogosławieństwem” i „przekleństwem”. Zob. także Pwt 11, 26.

<sup>10</sup> O późniejszej interpretacji tekstu zob. W. Michaelis, *art. cyt.*, 59.

<sup>11</sup> Por. L. Stachowiak, *dz. cyt.*, 525; W. Rudolph (*Jeremia*, Tübingen<sup>2</sup> 1958, 125) zalicza ten urywek Jr do deuteronomicznego źródła C (wg podziału S. Mowinckela).

<sup>12</sup> Np. „drogi ciemności” — Ps. 35, 6; Jr 23, 12; „drogi śmierci” — Prz 2, 18; 14, 12; 16, 25 — por. 7, 27; „drogi życia” — Prz 2, 19; 5, 6; 15, 24.

<sup>13</sup> Por. A. Klawek, *Dwie drogi*, w: *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 5 (1952) 5—11.

(zguby) i trudnej (życia). Skomplikowana tradycja literacka tekstu uniemożliwia stwierdzenie, czy schemat „dwóch dróg” został tu jedynie opracowany obrazowo czy też połączony z oddzielnie istniejącą tradycją o „dwóch bramach”<sup>14</sup>.

W środowisku hellenistycznym „dwie drogi” znane są zarówno w tradycji dydaktycznej jak i mitologicznej. Dydaktyczna poezja starogrecka<sup>15</sup> rozumie „dwie drogi” jako dwa sposoby postępowania wg *kakotes* i *arete*, zrozumianych bardzo szeroko. Bardziej decydujące znaczenie miała tu jednak tradycja religijna, przekazująca (być może pierwotnie niereligijny) mit o Heraklesie na rozstajnych drogach<sup>16</sup>. Początki tej prastarej tradycji giną w mrokach epoki przedliterackiej; dziś znana jest ona w formie opowiadania sofisty Prodikosa przekazanego przez Ksenofonta<sup>17</sup>. Główny jej wątek — to absolutna konieczność wyboru i decyzji w życiu. Czy chodzi o zasadniczy wybór etyczny czy też o ogólną postawę w życiu, nie wiadomo; w ciągu wieków przedstawiali starożytni autorzy ten mit we wszelkich możliwych postaciach. Związek między „dwoma drogami” a dualistyczną antropologią nie jest oczywisty. Nie można tego natomiast powiedzieć o ściśle religijnej interpretacji tego tematu odnośnie życia po śmierci<sup>18</sup>. Ponieważ wpływ antropologicznego dualizmu orfickiego uważa się tu powszechnie jako prawdopodobny, być może właśnie tutaj należałoby doszukiwać się źródeł późniejszej roli „dróg” w nauce o człowieku<sup>19</sup>.

Okres hellenistyczny nie wniósł żadnych istotnych nowych elementów do schematu greckiego „dwóch dróg”, jakkolwiek tenże odegrał pewną przynajmniej rolę w popularno-filozoficznej propagandzie etycznej, jak wynika z katalogów cnót i wad. Stosunkowo słabe zastosowanie schematu w słynnym stylu diatryby stoicko-cynickiej<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> Najbardziej wyczerpujący komentarz do tego tekstu podaje W. Michaelis, *art. cyt.*, 71—77; por. także w nieco innym sensie J. Jeremias, *pule*, w: *Theologisches Wörterbuch zum N. T. V.*, 922—923.

<sup>15</sup> *Hesiod, Etga* 287—292; *Theognis* (I) 911—914. Por. A. Petrusi, *Scholia Vetera in Hesiodi Opera et Dies*, Milano 1955, 97.

<sup>16</sup> Por. na ten temat J. Alpers, *Hercules in bivio*, rozpr. dokt. Göttingen 1912.

<sup>17</sup> *Mem.* II, 1, 20—34. Tekst komentuje W. Nestle, *Die Horen des Prodikos*, *Hermes* 71 (1936) 151—170, szczeg. 164—168. Z innych świadectw o tej tradycji należy wymienić Platona, *Symp.* 177 B; Cicerona, *De off.* I, 32; św. Justyna Męczennika, *Apol.* II, 11 (= PG 6, 461B—C).

<sup>18</sup> Ciekawe sugestie wysuwa A. Dietrich, *Nekyia*<sup>2</sup>, Leipzig-Berlin 1913, 192—194. Należy wątpić, czy dwie drogi wiążą się ze spekulacjami na temat kształtu litery Y (Por. Persius, *Sat.* III, 56—57; J. Aleprs, *dz. cyt.*, 7—9; W. Michaelis, *art. cyt.*, 44 uw. 7; F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949, 278—280 oraz C. Taylor, *The Two Ways in Hermes and Xenophon*, *Journal of Philology* 21 (1893) 247 n).

<sup>19</sup> Przeciw L. Moulinierowi, *Orphée et Orphisme à l'époque classique*, Paris 1955, 23 i 26.

<sup>20</sup> O tym swego czasu szeroko dyskutowanym stylu zob. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Ju-*

przy znanej jej skłonności do ostrych kontrastów, jest aż nadto wymowne. Należy więc powiedzieć, że w literaturze helleńskiej brak podstaw do ukształtowania klasycznego schematu „dwóch dróg”, który mógłby posłużyć jako wzór dla późno-żydowskiej tradycji biblijnej i pozabiblijnej.

Istniejący, niewyraźny jeszcze profil „dwóch dróg” w opracowaniu filozoficzno-literackim różni się zasadniczo od tekstów starotestamentalnych. W tych ostatnich Jahwe jest punktem wyjściowym „dróg”, celem ku któremu zdąża droga życia i od którego oddala droga śmierci, a nadto miernikiem obu dróg. Greckiemu doskonaleniu się w sensie zdążania drogą cnoty przeciwstawia się nie idea świadomego wyboru „drogi Jahwe”, a raczej świadomej dopowiedzi na wybór przez Jahwe, lecz niewiedza. Ani LXX ani spisane po grecku ostatnie księgi Starego Przymierza nie wniosły zasadniczych zmian do koncepcji „dróg”; przyniesie je dopiero międzytestamentalny judaizm.

Zainteresowanie judaizmu schematem „dwóch dróg” nie wydaje się przypadkowe. W związku z nowymi prądami apokaliptycznymi poglądy na życie człowieka uległy znacznej radykalizacji. Sytuacja eschatologiczna i spodziewana powszechna odnowa domagała się jasnej i zdecydowanej postawy. To co było poprzednio radą i postulatem, stało się teraz nakazem chwili. Toteż piśmiennictwo judaistyczne podejmuje wszystkie obiegowe formuły i teksty antytetyczne, starając się uzasadnić możliwie jak najpełniej rozdzwięk wewnętrzny w człowieku i jego życiu, jednocześnie na płaszczyźnie etycznej i antropologicznej. Postępowanie człowieka rozważane jest jako echo wyboru między dwoma drogami w wyniku walk dwóch skłonności lub dwóch duchów, a więc czynników antropologicznych. Wszystkie te tradycyjne wypowiedzi wyrażają jedynie różne aspekty wewnętrznego rozdarcia człowieka — Test. Ass 2, 5 określa je terminem *di-prosopon*<sup>21</sup> — i podziału zewnętrznego świata na dwa wrogie obozy, obejmujące nie tylko ludzi, ale i naturę wraz z bytami niematerialnymi.

Kiedy i w jakim środowisku zestawiono po raz pierwszy wspomniane tradycje etyczno-dualistyczne, można dziś tylko przypuszczać. Wobec nader licznych przeróbek, uzupełnień i interpolacji (chrześcijańskich) chronologia pism międzytestamentalnych nastęrcza

---

*dentum und Christentum*<sup>2</sup>, Tübingen 1912, 75—81; T. Sinko, *O tak zwanej diatrybie cyniczno-stoickiej*, *Eos* 21 (1916) 21—63 (por. także artykuł tegoż autora w tymże czasopiśmie 47 (1954) 23—34); E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig-Berlin 1915, I, 129—131; w sensie negatywnym (zaprzeczając realnego istnienia takiego stylu). E. Schwartz, *Ethik der Griechen*, Stuttgart 1951, 142.

<sup>21</sup> Charakterystykę tego określenia podaje C. Edlund, *Das Auge der Einfalt. Eine Untersuchung zu Metth.* 6, 22—23 u. Lk 11, 34—35, w: *Acta Seminarii Neotest.* Upsal. 19, Uppsala 1952, 62—63.

znaczne trudności<sup>22</sup>. Jedną z najstarszych znanych formuł nauki o „dwóch drogach” stanowi wypowiedź *Test. Ass.* 1, 3—5: *Bóg dał dwie drogi synom ludzkim, dwie skłonności, dwa sposoby postępowania, dwa miejsca, dwa cele... Dwie drogi, dobra i zła, według których kierują się dwie skłonności rozstrzygające w naszej pierśi wszystko*<sup>23</sup>. Zarówno treść jak i forma tej wypowiedzi czynią już na pierwszy rzut oka wrażenie odmienne niż teksty Starego Testamentu. Nie chodzi tu o obrazowy sposób mówienia ani o przenośnię, ale o ustaloną formułę dydaktyczno-filozoficzną, zdradzającą nie tylko intensywną refleksję, ale dojrzałą i schematycznie przedstawioną myśl dualistyczną. Wydaje się też, że autor zamierzał jedynie przypomnieć znaną formułę, gdyż nie rozwija jej nigdzie w następnych rozdziałach, jak to czyni z innymi schematami. Nie są to już — jak w Starym Testamencie — drogi życia i śmierci, lecz dobra i zła, stanowiące konsekwencję szerszych poglądów antropologicznych (połączenie ze „skłonnościami” w sercu człowieka). Podobne skojarzenia zawierają inne wypowiedzi Testamentów XII Patriarchów o przeciwstawnych drogach, jak np. *Test. Lew.* (gr) 19, 1, kombinując je z innym przeciwieństwem, światło-ciemność, znanym dobrze w Starym Testamencie<sup>24</sup>. Pozostałe teksty późno-żydowskie wykazują znajomość tradycji „dwóch dróg”, nie pozwalają jednak wnioskować, czy chodzi o techniczną formułę czy też o nowe, aktualizujące zrozumienie tekstów starotestamentalnych. Dominuje w nich tendencja moralizująca, jak np. u *Hen* (etiop.) 94, 1—4; *Ścieżki bowiem sprawiedliwości zasługują na to, by je przyjąć, drogi zaś nieprawości przemijają i nagle znikają. Niektórym ludziom jakiegos*

<sup>22</sup> Najbardziej sporne jest pochodzenie Testamentów XII Patriarchów. Tradycyjna teza przypisywała pochodzenie tej księgi kołom żydowsko-helleńskim, od których przejęłoby ją chrześcijaństwo, uzupełniając interpolacjami. Po znalezieniu hebrajskich i aramajskich fragmentów w geniezie w Kairo oraz w 1 i 4 grocie qumrańskiej (odzwierciedlających formę pisma bardziej pierwotną) A. de Jonge (*The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Assen 1953) wysunął hipotezę o chrześcijańskim pochodzeniu Testamentów w formie greckiej; zostałyby one skomponowane na podstawie istniejących oddzielnie hebr. *Test. Lewiego i Neftalego* w II w. po Chr. Krytyka jednak przyjęła z rezerwą to dość problematyczne twierdzenie (przyjęli je tylko J. T. Milik i J. Daniélou), utrzymując nadal dawny punkt widzenia. Bardzo prawdopodobny jest udział środowiska qumrańskiego w opracowaniu pierwowzoru lub nawet dalszych form poszczególnych Testamentów. Zob. L. Rost, *Testamente der XII Patriarchen*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>3</sup> VI, 701—702 oraz J. Murphy-O'Connor, *Testamente der zwölf Patriarchen*, w: *Bibel-Lexikon*<sup>2</sup>, Einsiedeln 1968, 1733—1735.

<sup>23</sup> Tekst grecki zob. u M. de Jonge, *Testamenta XII Patriarcharum edited according to Cambridge University Library MS Ff l. 24 fol. 203a—262b*, Leiden 1964.

<sup>24</sup> Por. S. Aalen, *Die Begriffe „Licht” und „Finsternis” im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo 1951; J. Hempel, *Die Lichtsymbolik*, *Studium Generale* 13 (1960) 352—368.

pokolenia (przyszłego?) zostaną objawione drogi gwałtu i śmierci; będą się od nich trzymać z daleka i nie chodzić nimi. Do was zaś, sprawiedliwi, mówię: Nie postępujcie według dróg przewrotności ani dróg śmierci. Nie zbliżajcie się do nich, byście nie zginęli, lecz szukajcie i wybierajcie sprawiedliwość i pobożne życie i postępujcie na drogach pokoju...<sup>25</sup> (por. 91, 18n). W podobnym znaczeniu schemat „dwóch dróg” został uzupełniony antytezą światło-ciemność (por. *Hen* 92, 4 i wyraźniej *Hen.* (słow.) 30, 15)<sup>26</sup>. Wspomniany ostatnio staro-słowiański tekst *Hen.* stwierdza wyraźnie, że Bóg pokazał Adamowi dwie drogi, światła i ciemności, i powiedział do niego: *’Ta jest dobra, tamta zaś zła’, aby poznał, czy żywi on (Adam) do mnie miłość czy nienawiść.* W tymże sensie wyraża się *Hen* słow. 42, 10 (B), przeciwstawiając „przewrotną drogę” — „drodze prostej”. Mniej dualistyczną tradycję przekazują Jubileusze, wymieniając — poza może 12, 21 — jedynie poszczególne drogi<sup>27</sup>.

Palestyński odłam judaistycznej tradycji, reprezentowany przez 4 *Ezdr.* (7, 12 a zwł. 7, 48) i wczesno rabinistyczną tradycję, jest dobrze obeznany ze schematem dwóch dróg i to w sensie wskazującym na samodzielny rozwój. 4 *Ezdr* 7, 48 łączy ideę „drogi śmierci” i „drogi życia” (aspekt starotestamentalny) ze spekulacją na temat „przewrotnego serca” („cor malignum”) w Adamie<sup>28</sup>: *Przewrotne serce wzrastalo w nas, odwiodlo nas od Boga i zaprowadzilo nas ku zagladzie, na droge śmierci, i pokazalo ściezki zatracenia i usunęło daleko od życia*<sup>29</sup>.

Wielorakie rozwijanie tematu „dwóch dróg” świadczy o nieustalonej jeszcze formie schematycznej. Lepiej więc nie mówić o definitywnym schemacie w tym stadium rozwojowym „dwóch dróg”, ale o poszukiwaniach pewnej formy lub ujęcia tradycyjnej myśli dualistycznej. Ten etap rozwoju naszego tematu naświetla dobrze wypowiedź Rabbana J. ben Zakkaja, określona jako „tradycyjna” już w *Tb Ab* 2, 9<sup>30</sup>. Uczony żydowski kieruje pod adresem swych pięciu uczniów (2, 10) kolejne pytania, na czym polega „dobra droga” (derek tóbāh), którą należy obrać (2, 12) i „zła droga” (derek ra’āh), której trzeba unikać (2, 13). Spośród pięciu proponowanych odpowiedzi nauczyciel wyróżnia słowa Eleazara ben Aracha, który

<sup>25</sup> Por. *Jub.* 23, 16.

<sup>26</sup> U *Dt.-Iz.* który z pewnością wpłynął na te apokryfy, należałoby wziąć pod rozwagę 42, 6—7. 16; 45, 7; 49, 6; 58, 8. 10; 59, 9—10; 60, 1—3. 19—20.

<sup>27</sup> Por. obszerniej M. Testuz, *Les idées religieuses du Livre du Jubilé*, Genève-Paris 1960, 93—99.

<sup>28</sup> Por. 4 *Ezdr* 3, 21—22.

<sup>29</sup> W. Michaelis, *art. cyt.*, 57 komentuje błędnie ten tekst, zawierający istotnie cechy schematu.

<sup>30</sup> Por. J. Bonsirven, *Textes rabbiniques* (nr 15—16), Roma 1955, 6. Rabban J. ben Zakkaj żył i nauczał w I w. po Chr.; wynika stąd, że problem dwóch dróg był podówczas aktualny.

dopatruje się istoty tych dróg w „dobrym” lub „przewrotnym” sercu (por. 4 Ezdr.!), wywierającym decydujący wpływ na całokształt uczynków ludzkich. Tł Berak. 28b stosuje tradycję „dróg” eschatologicznie, przedstawiając obie drogi, jako prowadzące do ogrodu Eden (dobra) i Gehinnom (przewrotna). Inne teksty rabinistyczne posiadają znacznie mniejsze znaczenie, pochodzące z okresu późniejszego; nie wnoszą one żadnych nowych elementów istotnych<sup>31</sup>.

Najbardziej charakterystyczne świadectwo o rozwoju i znaczeniu nauki o dwóch drogach stanowi qumrańska Reguła Zrzeszenia. Zgodnie ze swym dualistycznym rozumieniem własnej sytuacji życiowej („Selbstverständnis”), zbierała sekta znad Morza Martwego wszystkie obiegowe formy wyrażające rozdzielenie człowieka i wciełała je do swego systemu teologicznego. Należy przypuszczać, że środowisko o tak intensywnej refleksji nie tylko ograniczało się do przekazywania znanych i utartych form, ale kombinując pojęcia tradycyjne tworzyło nowe schematy dualistyczne. Czy i w jakim sensie można zaliczyć do nich dwie drogi? Nie rozwiązuje tego zagadnienia obszerna monografia F. Nötschera<sup>32</sup>; autor potraktował tradycję „dwóch dróg” marginesowo, zadawalając się przytoczeniem szeregu tekstów paralelnych Starego Testamentu. Nie rozwiązał go również w swych artykułach i książce J. P. Audet<sup>33</sup>. A przecież chodzi o najstarszą — wraz z *Test. Ass.* 1 — formułę „dwóch dróg”, zawartą w Pouczeniu 1QS 3, 13—4, 26<sup>34</sup>.

Dla rozwoju interesującej nas tradycji nie jest decydujące, czy termin „dwie drogi” został w Qumran użyty czy nie. Także „dwie drogi” qumrańskie niekoniecznie muszą być drogami „życia” i „śmierci”, jak sugeruje F. Nötscher<sup>35</sup>. Można by stąd wysunąć co najwyżej wniosek, że w Qumran nauka ta nie posiada jeszcze technicznej nazwy i utartej terminologii, co naturalnie nie przesądza istnienia ustalonej już w pewnym sensie tradycji teologicznej, a nawet literackiej.

By ustalić czy i w jakim sensie schemat dwóch dróg jest własnością literacką Zrzeszenia z Qumran, należy odpowiedzieć na pytanie,

<sup>31</sup> Zestawia je H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I, 1*, München 1961, 460—464.

<sup>32</sup> *Gotteswege und Menschenwege...*, 94—96. Należy zauważyć, że autor ten o wielkiej skądinąd erudycji potraktował tę tradycję niewystarczająco, zdradzając apologetyczną tendencję do wyjaśnienia teologii Zrzeszenia możliwie ze Starego Testamentu.

<sup>33</sup> *Affinités littéraires et doctrinales du „Manuel de discipline”*, *Revue Biblique* 59 (1952) 219—238 oraz tenże, *Didachè. Instruction des Apôtres (Etudes Bibliques)* Paris 1958. Autor jednak interesuje się jedynie powiązaniem tradycyjnymi w obrębie judaizmu palestyńskiego i wczesno-chrześcijańskiej literatury. W przytoczonym wyżej dziele (474-stronicowe) 50 (1968), t. 65, kol. 1686.

<sup>34</sup> Zł do „dwóch dróg” w 1QS (159—161; 255—256).

<sup>35</sup> *Dz. cyt.*, 91—92. 94.



czy „Pouczenie” (1QS 3, 13—4, 26) stanowi integralną część Reguły Zrzeszenia czy też urywek połączony z nią okolicznościowo, posiadający własną prehistorię? Przed kilkunastu laty wykazał J. Licht<sup>36</sup> logiczną budowę i odrębność Pouczenia; w przeciwnym sensie argumentował P. Guillaubert<sup>37</sup> usiłując (w sposób niezbyt przekonujący) wykazać organiczną jedność Reguły wraz z Pouczeniem 1QS 3, 13—4, 26. Nikt jednak dotąd nie próbował przedstawić literackiej prehistorii tej części Reguły.

Odrębność literacka, a zwłaszcza teologiczna 1QS 3, 13—4, 26 nie jest absolutna. Na wielokrotne powiązania między pouczeniem a pozostałą częścią Reguły wskazują nie tylko takie pojęcia jak „duch” czy „oczyszczenie”<sup>38</sup>, ale także „droga” lub „drogi”. 1QS 1, 13 i 2, 2 mówią o „doskonałości dróg” (*ktm drkjw; tmjm bkwł drkw*) podobnie bezpośrednio poprzedzające 3, 10 (por. 4, 22); natomiast 3,3 wymienia wyraźnie „drogi światłości” (*ldrkj'wr*), jak 3, 20. Następujący po Pouczeniu rozdz. 5 mówi o drogach aż cztery razy, m. in. o „drodze nieprawości” (5, 11 por. 4, 19), a zbliżony do Pouczenia rozdz. 9 omawia ten temat specjalnie szeroko (1QS 9, 2. 5. 9. 18—21).

Nie podzielać bynajmniej „organicznej jedności” 1QS w rozumieniu Guillauberta<sup>39</sup>, należy stwierdzić, że 1QS 3, 13—4, 26 należał od początku do Reguły Zrzeszenia i powstał w tym samym środowisku co i pozostałe urywki. Jako wzór kompozycji całości księgi mogła posłużyć księga Powtórzonego Prawa; o jej dualistycznych koncepcjach „dróg” była mowa wyżej. Mniej realna jest propozycja K. Baltzera<sup>40</sup> formularza Przymierza jako tworzywa literackiego Pouczenia, jakkolwiek schemat dwóch dróg mógł odegrać pewną rolę w kształtowaniu się „szczegółowych postanowień” (zob. uw. 5).

Celem walki między obozem światła i ciemności w Pouczeniu jest wywołanie nieodwracalnej decyzji na postępowanie (*hthlk*) według jednego z duchów (3, 18)<sup>41</sup>. Chodzi tu nie tylko o aktualną postawę etyczną, ale wszelkie dalsze konsekwencje. Droga — to po prostu kierunek działania ducha (prawdy lub przewrotności), pod którego wpływem znajduje się aktualnie jego posiadacz. Tak więc w poszukiwaniu rozdwojenia w człowieku „droga” stała się niemal poję-

<sup>36</sup> *An Analysis of the Treatise on the Two Spirits in DSD*, w: *Scripta Hierosolymitana IV* (Jerusalem 1958) 88 nn.

<sup>37</sup> *Le plan de la „Règle de la Communauté”*, *Revue de Qumran* 1 (1958/59) 323—344.

<sup>38</sup> Obszerniejsze uzasadnienie tego punktu widzenia zob. L. R. Stachowiak, *Traktat teologiczno-moralny o dwóch duchach w Regule Zrzeszenia*. w: *Ateneum* Kapł. 67 (1967) 219—228.

<sup>39</sup> *Art. cyt.*

<sup>40</sup> *Das Bundesformular*, 105—117.

<sup>41</sup> Hebr. *wjśm lw štj rwht lhthlk bm'd mw'd pqdtw*.

ciem antropologicznym, a w każdym razie ściśle korelatywnym do dualistycznej koncepcji człowieka.

„Dwie drogi” znajdują się więc w stanie ciągłego zaangażowania w walce między dobrem a złem. Ludzie spod ich znaku „nie mogą chodzić razem” (1QS 4, 18), tj. sytuacja bezkompromisowej walki wyklucza jakiegokolwiek punkty styeczne między przeciwstawnymi drogami. Między ich obu klasami panuje nieubłagana nienawiść (1QS 4, 17) aż do chwili eschatologicznego „nawiedzenia” (*pqudh*).

Najbardziej charakterystyczne jest to, że front tej walki, a więc i przeciwieństwa między drogami, prowadzi przez serce ludzkie, gdzie ścierają się siły antropologiczne i kosmiczne prawdy i nieprawości. Autor „Pouczenia” jest świadomy, że każdy z członków Zrzeszenia skupia w sobie cechy jednej i drugiej drogi. Powinien jednak jak najusilniej dążyć, by kroczyć po jednej drodze — prawdy i światłości. Pierwszym krokiem ku temu — to rozpoznanie i oddzielenie „dwóch dróg”, i temu zadaniu służy rozbudowany w 1QS 4, 2—13 katalog charakterystycznych cech obu dróg. Oderwanie się od zagrożonej w nieprawości doczesności, a przede wszystkim od własnej przewrotności (*wlh*), oddzielenie się od wszelkich ludzi poza Zrzeszeniem, to dalsze kroki na drodze światłości. Obraz dwóch oddzielnie i niezależnie biegnących dróg, nie posiadających ze sobą najmniejszej styczności, był bodaj najdoskonalszym środkiem na wyrażenie tego stanu rzeczy, pożądanego, ale na razie nie osiągalnego. W każdym razie przeprowadzona analiza koncepcji „dwóch dróg” w Pouczeniu 1QS 3, 13—4, 26 pozwala przypuszczać, że w kształtowaniu się schematu „dwóch dróg” znaczną rolę odegrała dualistyczna koncepcja antropologiczna.

Należyte zrozumienie roli „dwóch dróg” w Starym Testamencie i w literaturze międzytestamentalnej może ułatwić krótki przegląd wczesno-chrześcijańskiej literatury I—II w. po Chr., która podjęła i zastosowała do nowej nauki dawny schemat. Ponieważ odnośna literatura pochodzi w znacznej części ze środowiska chrześcijan nawróconych z judaizmu, a może nawet — jak się przypuszcza odnośnie autora Pasterza Hermasa — nawróconych Qumrańczyków lub zwolenników essenizmu, kontynuacja tradycji dualistycznych „Pouczenia” jest dość prawdopodobna. Wydaje się potwierdzać to przypuszczenie powierzchowna chrystianizacja schematu „dwóch dróg” w *Didache*, *liście Barnaby* i częściowo w *Pasterzu Hermasa*<sup>42</sup>.

Spośród dwóch recenzji *Didache*, wyraźnie dualistyczne sformułowania zawiera jedynie zachowana w jęz. łacińskim recenzja nosząca nazwę *Doctrina XII Apostolorum*<sup>43</sup> zdradza też ona uderzające podobieństwo do „dwóch dróg” Pouczenia qumrańskiego. Rodzaj

<sup>42</sup> Por. J. P. Audet, *Affinités littéraires...* (uw. 31).

<sup>43</sup> Wyd. J. Schlecht, Freiburg i. Br. 1900.

literacki *Didache* w opracowaniu greckim<sup>44</sup>, uważanego jako klasyczny schemat katechetyczno-dydaktyczny „dwóch dróg”, sprzyjał zapewne przenikaniu tradycji; chodziło mianowicie o „podręcznik służący do kierowania (odległą) gminą”<sup>45</sup>. Nauka Dwunastu Apostołów kombinuje na wzór 1QS 3, 13nn „dwie drogi” z nauką o „dwóch duchach”<sup>46</sup>, jednak w odwrotnych proporcjach niż Qumran; przybierają tu one postać „dwóch aniołów”: *Viae duae sunt in saeculo, vitae et mortis, lucis et tenebrarum. In his constituti sunt angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis*. Oprócz wspólnego z Qumran określenia „dróg” jako „światła” i „ciemności”, „życia” i „śmierci”<sup>47</sup>, obie recenzje *Didache* akcentują mocno ich nieprzejdane przeciwieństwo<sup>48</sup>.

Analogiczną do łacińskiej recenzji *Didache* tradycję reprezentuje list Barnaby 18, 1nn<sup>49</sup>, przedstawiając transcendentne postacie jako kierowników „dwóch dróg”. Jedynie *Pasterz Hermasa* rozwinął spekulację dualistyczną nad rozdzieleniem w życiu człowieka w kierunku psychologicznym<sup>50</sup>. Także i to pismo jednak przesuwa akcent w rozważaniu „dróg” w kierunku transcendentnym, zgodnie z przyjętą podówczas metodą refleksji teologicznej.

Łódź

KS. L. R. STACHOWIAK

Ks. Michał Peter, Poznań

## PISMO ŚW. W ŻYCIU LUDU BOŻEGO

Próbując określić jak najzwięźlejszą istotę Soboru Watykańskiego II można go nazwać — nie bez słuszności — Soborem samookreślenia się Kościoła. Albowiem spojrzenie na Kościół od wewnątrz, jako na lud Boży wiedziony światłem Ducha Świętego, a także spojrze-

<sup>44</sup> Por. F. X. Funk, *Patres Apostolici* I, Tubingae 1901, 2 i J. P. Audeť, *Didache*, 138 (226).

<sup>45</sup> Tak J. Schmid, *Didache, Reallexikon für Antike und Christentum* III, 1009—1013, zwł. 1010.

<sup>46</sup> Grecka recenzja nie wymienia natomiast wcale „dwóch duchów” — por. 1, 1 oraz J. P. Audeť, *dz. cyt.*, 226.

<sup>47</sup> Jako ciekawostkę a zarazem pewien wskaźnik zależności tradycyjnej między Qumran a *Nauką XII Apostołów* można przytoczyć wyrażenie *in saeculo*, odpowiadające qumrańskiemu *btbl* (1QS 4, 2), posiada je jedynie recenzja łacińska.

<sup>48</sup> Synopsę poszczególnych tekstów i recenzji sporządził J. P. Audeť, *dz. cyt.*, 138.

<sup>49</sup> Tekst grecki zob. F. X. Funk, *dz. cyt.*, 90—91.

<sup>50</sup> Nie wymienia on formalnie schematu „dwóch dróg”, choć zna go niewątpliwie. Por. *Mand. VI*, 1, 2—4, gdzie autor przeciwstawia „drogę prawą” drodze „krzywej”.