

# Stanisław Mędała

---

## Peszery gumrańskie i midrasze starożytnego judaizmu

---

Collectanea Theologica 63/3, 27-48

---

1993

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. STANISŁAW MĘDALA CM, WARSZAWA

## PESZERY QUMRAŃSKIE I MIDRASZE STAROŻYTNEGO JUDAIZMU

We współczesnych publikacjach zarówno słowo „peszer” w odniesieniu do tekstów qumrańskich, jak również termin „midrasz” w odniesieniu do starożytnych, żydowskich komentarzy biblijnych są używane w potrójnym znaczeniu: na oznaczenie pewnego rodzaju literatury; na oznaczenie gatunku lub formy literackiej oraz na oznaczenie metody interpretacji i technik egzegetycznych. Mając to na uwadze zagadnienie podzielimy na trzy części. W pierwszej części podamy przegląd peszerów qumrańskich i najstarszych midraszów rabinicznych. W drugiej części omówimy peszery i midrasze pod aspektem gatunków i form literackich. Na trzecim miejscu przedstawimy założenia hermeneutyczne oraz metody i techniki egzegetyczne na wybranych przykładach. Wskażemy przy tym próby rozumienia peszerów w kategorii midraszów starożytnego judaizmu. Ze względu na niezwykle obszerny materiał ograniczymy się do omówienia tylko niektórych aspektów, które, naszym zdaniem, pozwalają zrozumieć midrasz jako zjawisko egzegetyczne i kulturowe sięgające czasów przedchrześcijańskich.

Nie trzeba dowodzić, że jest sprawą dyskusyjną, jakie konkretne utwory starożytnego judaizmu, poza midraszami rabinicznymi, można zaliczyć do tego typu literatury. Zazwyczaj jako kierunek mody traktuje się określanie pewnych partii Nowego Testamentu terminem midrasz, ale toczą się poważne dyskusje na temat najstarszego midraszu w literaturze międzytestamentalnej, zwłaszcza w literaturze qumrańskiej. Jedni za najstarszy midrasz uważają Apokryficzną Księgę Rodzaju z Qumran (np. M. R. Lehmann), inni *Liber Antiquitatum Biblicarum* Pseudo-Filona (G. Porton) lub haggadę paschalną (L. Finkelstein). Istnieją również próby uznawania peszerów qumrańskich za pewną formę midraszu.

Termin „peszer” (pešer, l. mn. pešarim) występuje w Qumran w komentarzach tekstów prorockich zarówno na oznaczenie formy literackiej (wyjaśnienie tekstu biblijnego) jak również na oznaczenie sposobu przedstawiania treści (rozumienie, znaczenie, sens tekstu). W jednym wypadku w tekstach qumrańskich występują obydwa terminy, mianowicie w 4QFlor 1,14 występuje termin midrasz na oznaczenie interpretacji, a peszer na oznaczenie znaczenia sensu tekstu.

W pismach rabinicznych słowo „peszer” jak również jego odpowiednik aramejski pitra' oznacza rozwiązanie, wyjaśnienie snu

lub zagadki, a midrasz, rodzaju męskiego (l. mn. midraszim), oznacza gatunek literacki albo zbiory ustnej Tory podanej w formie komentarza do ksiąg biblijnych, natomiast rodzaju żeńskiego (l. mn. midraszot) oznacza fragment, perykopę objaśniającą tekst biblijny. Dzieła, które zawierają materiał ustnej Tory, ale nie ułożony na sposób komentarza, lecz tematycznie, to Miszna, Tosefta i mniejsze utwory. Perykopy tych dzieł są nazywane miszneyot.

W judaizmie średniowiecznym terminem „midrasz” zaczęto nazywać komentarze haggadyczne w odróżnieniu od Miszny, Tosefty i komentarzy halachicznych. Tak np. u Rasziego midrasz wiersza biblijnego oznacza jego haggadyczne znaczenie w przeciwstawieniu do znaczenia wyrazowego, zawarte w dziełach zwanych midraszim. Stopniowo termin midrasz stał się synonimem terminu haggada. Dopiero w czasach nowożytnych zaczęto stosować termin midrasz na oznaczenie egzegezy typu haggadycznego lub na oznaczenie swobodnego opracowania tekstu biblijnego. W tym znaczeniu stosuje się ten termin do pism qumrańskich, Nowego Testamentu, Starego Testamentu, Józefa Flawiusza itp.<sup>1</sup>

Trudno podać dzisiaj adekwatną definicję midraszu, która obejmowałaby szeroki wachlarz znaczeń, jakie nadają temu terminowi autorzy współcześni. Znaczne uznanie zyskała sobie definicja podana przez G. Portona<sup>2</sup>, który poddał rzeczowej krytyce próby uściślenia tego pojęcia przez R. Bloch<sup>3</sup> i A. G. Wrigtha<sup>4</sup>. Według Portona, midrasz jest typem literatury, pisanej lub mówionej, w której punktem wyjściowym jest ustalony, kanoniczny tekst, uważany przez midraszystę oraz jego adresatów za objawione słowo Boga, i w którym oryginalny wiersz jest wyraźnie cytowany lub brany pod uwagę. Pod względem formy midrasz jest drugorzędny i pochodny w stosunku do tekstu biblijnego, ale pod względem treści, rozdrabniając tekst Pisma Świętego, midrasz pozostaje względnie niezależny od kontekstualnego sensu biblijnego i ma możliwość nadawania nowych i wielorakich znaczeń słowom lub całym zwrotom biblijnym.

## I. Zbiór peszerów qumrańskich i midraszów rabinicznych

### 1. Przegląd i ogólna charakterystyka peszerów z Qumran

W Qumran spotykamy różne formy interpretacji Biblii: cytaty wyraźne i ukryte, aluzje do tekstów biblijnych i reminiscencje biblijne (np. w 1QS, 1QSa, 1QM, CD), parafrazy, adaptacje (np.

<sup>1</sup> Na ten temat por. H. Maccoby, *Early Rabbinic Writings*, Cambridge 1988, s. 22—29.

<sup>2</sup> G. Porton, *Midrash: Palestinian Jews and the Hebrew Bible in the Graeco-Roman Period*, w: ANRW II 19/2, 104—138 (zwl. s. 112).

<sup>3</sup> *Midrash*, DBS 5 1263—1281.

<sup>4</sup> *The Literary Genre Midrash*, NY 1967.

1QGenApocr, wizja Nowej Jerozolimy) i wolne kompozycje na wzór tekstów biblijnych (np. 1QH, psalmy apokryficzne). Pewna ilość dokumentów qumrańskich ma charakter systematycznych komentarzy tekstów prorockich i psalmów, które ze względu na często występujący w nich termin „pešer”, nazywa się peszerami. Podaje się różnorodne znaczenia tego słowa w zależności od domniemanej etymologii. Najbardziej charakterystyczną formą egzegezy, zwaną peszerem jest odsłanianie „właściwego sensu” proctw przez odnoszenie słów prorockich do czasów ostatecznych. Polega ona na dostosowywaniu tekstów biblijnych do wydarzeń z historii gminy qumrańskiej z jej początków i z okresu bezpośrednio poprzedzającego komentarz lub na naświetlaniu sytuacji wspólnoty qumrańskiej za pomocą tekstów prorockich.

Wyróżnia się dwa rodzaje komentarzy qumrańskich zwanych peszerami: peszer ciągły i peszer tematyczny<sup>5</sup>. Na podstawie badań paleograficznych stwierdzono, że peszery i antologie tekstów biblijnych, może z wyjątkiem 4QTest, powstały w okresie herodiańskim w jednym egzemplarzu. Stąd większość tych utworów jest autografami.

#### A. Peszery ciągłe

W peszerach ciągłych komentator po kolei cytuje tekst biblijny, a po przytoczonym urywku biblijnym daje własne wyjaśnienie. Do tej grupy zalicza się 18 dokumentów, z których co do trzech, ze względu na szcątkowy charakter, istnieją wątpliwości, czy należą do tej kategorii. Nie zidentyfikowano zwłaszcza dokumentu zachowanego na 14 fragmentach z groty 4 oznaczonego nr 172 (4Q172), mimo iż wydawcy w dwóch miejscach odczytują w nim termin peszer<sup>6</sup>. Zachowane peszery ciągłe zawierają komentarz do Księgi Ha, Na, Iz, Oz, Mi, So i Pss.

a. 1QpHab. Komentarz do proctwa Habakuka<sup>7</sup> jest jednym

<sup>5</sup> Na temat egzegezy Biblii w Qumran zob. O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen 1960; F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Text*, London 1960; W. Tyloch, *Komentarze (pešarim) z Qumran*, Euhemer 12 nr 1 (1968) 23—35; M. P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (CBQMS 8), Washington 1979; G. J. Brooke, *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in its Jewish Context*, (JSOT Suppl. Ser. 29), Sheffield 1985; D. Dimant, *Qumran Sectarian Literature: Biblical Interpretation*, w: M. E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen 1984, 503—514; G. Vermes, *The Writings of the Qumran Community: Bible Interpretation*, w: E. Schürer, G. Vermes, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Vol. III. 1, Edinburgh 1986, 420—451.

<sup>6</sup> Por. M. P. Horgan, *Pesharim*, 263—266.

<sup>7</sup> Wydania: M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, vol. 1, New Haven 1950, pl. LV—LXI; E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, München 1964, 227—243. Tekst dokumentu z transkrypcją i prze-

z najważniejszych pism qumrańskich, które znaleziono w grocie 1, gdyż spotykamy w nim liczne aluzje do wydarzeń z początków gminy qumrańskiej. Jest to najlepiej zachowany komentarz (zwoj kompletny), którego czas powstania datuje się na podstawie badań paleograficznych na ostatnie ćwierćwiecze I w. przed Chr. Komentarz dotyczy dwóch pierwszych rozdziałów prorocstwa Habakuka. Tekst biblijny zasadniczo nie różni się od TM. Różnice zachodzą przeważnie w pisowni (tak np. czterokrotnie występuje imię Jahwe pisane literami starohebrajskimi).

Pierwsze dwa rozdziały Księgi Habakuka interpretują wydarzenia związane z wystąpieniem Babilończyków na widownię dziejową. Interpretacja została ujęta w formę dialogu między Bogiem a prorokiem. Komentarz dostosowuje treść prorocstwa Habakuka do doktryny sekty, a wydarzenia z VII w. odnosi od początków zrzeczenia.

Najpierw oświetla wewnętrzną sytuację Izraela, uwydatniając odstępstwo od dawnych obyczajów i od Prawa za przyczyną Męża Kłamstwa, który doprowadził do tego, że Izrael nie przyjął nauki Nauczyciela Sprawiedliwości. Niegodziwy Kapłan zakłócał nawet odpoczynek świąteczny Nauczyciela Sprawiedliwości i jego uczniów w Dniu Pojednania. Komentarz wspomina także o grabieżach własności ubogich (tj. członków gminy) przez Niegodziwego Kapłana. Bóg ukarał Kapłana — który „niegodziwie postępował wobec Jego wybrańca” (9,12) — haniebną śmiercią z rąk wrogów. Komentarz kilkakrotnie zapowiada również karę, która spadnie na ludzi złych i grzesznych, a będzie nim najazd okrutnego narodu Kittim. Wiele uwagi poświęca autor Nauczycielowi Sprawiedliwości, „któ-

kładem łacińskim dla celów dydaktycznych wydali P. Boccaccio, G. Bernardi, *Pŕ hbqwq. Interpretatio Habacuc* (1QpHab), Fano<sup>3</sup> 1958. Fragment (1QpHab 7, 1—17) z tej ostatniej pozycji wykorzystał, dodając własny przekład i analizę, J. W. Rosłon, *Podręcznik języka hebrajskiego*, Warszawa 1969, 225—227.

Przekłady i komentarze: A. Caquot, *Écrits qumraniens*, w: *La Bible. Écrits intertestamentaires* (= BEI), Paris 1987, 335—352; J. Carmignac, *Les textes de Qumran traduits et annotés*, t. II, Paris 1963, 93—117; A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris 1964, 270—280 (wyd. ang. z 1967, 258—268); M. P. Horgan, *Pesharim*, 10—55; J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer*, Bd. I. München 1960, 148—156; L. Moraldi, *I manoscritti di Qumrân*, Torino 1971, 553—569; W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1963, 307—330; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 3 ed., London 1987, 283—289.

Opracowania: L. H. Silberman, *Unriddling the Riddle. A Study in the Structure and Language of the Habakkuk Peshar* (1QpHab), RQ 3 (1961) 323—364; S. Stańczyk, *Qumrański Peszer do Księgi Habakuka*, w: *Księgi Proroków Mniejszych* (Pismo Święte ST, pod red. S. Łacha, t. 12. cz. 2), Poznań 1968, 127—134; G. Vermes, *The Writings of the Qumran Community*, w: E. Schürer, 433—437.

remu Bóg ukazał wszystkie tajemnice słów swoich sług proroków” (7, 4b—5).

b. 4QpNah (= (4Q169)<sup>8</sup>. Zachowany komentarz Proroctwa Nahuma dotyczy tekstów Na 1,3—6; 2,12—14; 3,1—5.6—9.10—12.14. Podobnie jak 1QpHab, omawia on okoliczności związane z początkami gminy esseńskiej. Wspomina on o ugrupowaniu określanym imieniem Efraima (prawdopodobnie chodzi o faryzeuszów), które występuje przeciw Judzie. Komentarz wytyka ugrupowaniu Efraima „szukanie pochlebstw” i porównuje go do uwodzącej nierządniczy. W kol. 4,1 znajduje się określenie „dom Pelega”, występujące także w Dokumencie Damasceńskim (20, 22), które oznacza prawdopodobnie odłam esseńczyków idących za Manassesem. Przypuszcza się, że imię Manasses oznacza tu króla z dynastii Hasmoneuszów (prawdopodobnie Aleksandra Janneusza) lub saduceuszów. Wymienione w komentarzu imiona postaci historycznych Antiocha i Demetriusza wiąże się z Antiochem IV Epifansem (176—164) oraz z Demetriuszem III Eukairosem (95—83), który walczył z Aleksandrem Janneuszem.

c. Komentarz Proroctwa Izajasza<sup>9</sup> przekazuje fragment z grotty 3 (3QpIs = tekst nr 4) i pięć fragmentarycznych rękopisów z grotty 4 (4Q161—165).

3QpIs odnosi się do Iz 1,1, ale zawiera tylko jedno rozszyfrowane wyrażenie: „dzień sądu”.

4Q161 (4QpIs<sup>a</sup>) dotyczy: Iz 10,21 (fr. 1), 10,22.24—27 (fr. 2—4); 10,28—32 (fr. 5—6) oraz 10,3—11,5 (fr. 8—10). Tekst zachowany na fr. 5—6 łączy Iz 10,27 z „Księciem Zrzeszenia” z czasów powrotu ludów z pustyni, a następnie kieruje uwagę na ostatnie dni, kiedy najeźdźca skieruje się w stronę Jerozolimy od strony północnej w „Dolinie Akko”. Komentarz do Iz 10,33—34 stosuje wy-

<sup>8</sup> Wydania: J. M. Allegro, A. A. Anderson, *Qumrân Cave 4*, Vol. I (4Q158—4Q186), (Discoveries in the Judaean Desert V = DJD V), Oxford 1968, 37—42, pl. XII—XIV; E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, 261—267. Dla celów dydaktycznych zob. P. Boccaccio, G. Berardi, *Interpretatio Habacuc*, 36—37. Komentarze i opracowania: F. Garcia Martinez, *4QpNah y la Crucifixion*, *EstBib* 38 (1979—80) 221—235; M. P. Horgan, *Pesharim*, 158—191; J. Maier, I, 180; L. Moraldi, 545—552; W. Tyloch, *Peszer Nahum z IV grotty w Qumran*, *Euhemer* 9, nr 3 (1965) 65—73; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls*, 279—282; tenże, *The Writings of the Qumran Community*, w: E. Schürer, 430—433.

<sup>9</sup> Wydania: 3Q4 (3QpIs): M. Baillet, J. T. Milik, R. de Vaux (i in.), *Les «Petites Grottes» de Qumrân* (DJD III), Oxford 1962, 95—96; 4Q161—165; J. M. Allegro, DJD V, 11—30. Opracowania i komentarze: J. Carmignac, t. I, 65—76; A. Duponet-Sommer, 286—288 (wyd. ang. s. 274—276); M. P. Horgan, *Pesharim*, 70—138; L. Moraldi 525—536; H. Muszyński, *Fundament, Bild und Metapher in den Handschriften aus Qumran* (AnBib 61), Rome 1975, 192—197 (4QpIs<sup>d</sup>); G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls*, 267—270; tenże *The Writings of the Qumran Community*, w: E. Schürer, 425—427.

rocznie proroka do upadku Kittim. Proroctwo mesjańskie z Iz 11 wprowadza temat pokonania narodów i Magoga przez Odrośl Dawida. Nauce kapłanów zawdzięcza on swą mądrość sędowniczą.

4Q162 (4QpIs<sup>b</sup>) zawiera peszer do Iz 5,5—6. 11—14. 24—25. 29—30. Jest w nim aluzja do jerozolimskich przeciwników doktrynalnych sekty qumrańskiej.

4Q163 (4QpIs<sup>c</sup>) podaje na papirusie peszer do Iz 8,7.8.9(?); 9,11(?) .14—20; 10,12.13.19(?) .20—24; 14,8.26—30; 19,9—12; 29,10—11.15—16.19—23; Za 11,11; Iz 30,1—5.15—18; Oz 6,9; Iz 30,19—21; 31,1; 32,5—6.

Komentarz mówi o „szukających pochlebstw” w Jerozolimie. Określenie to stanowi kryptonim przeciwników sekty qumrańskiej (por. 1QH 2,15.32; DD 1,8; 4QpNah 3—4,1,2), przypuszczalnie fa-ryzeuszów.

4Q164 (4QpIs<sup>d</sup>) obejmuje fragment komentarza do Iz 54,11—12. Komentator identyfikuje w nim drogocenne kamienie: antymon (wyrażenie kpwk b'yn jest różnie interpretowane: „un pierre rare” — Carmignac; „wie den [kostbaren] Stibium-Mörtel ins Auge legen” — Muszyński; „like mascara around the eye” — Horgan) — Izrael; fundamenty na szafirach — Rada Wspólnoty wśród kapłanów i ludu; malachit wśród kamieni — wybrany Zrzeszenia tj. Nauczyciel Sprawiedliwości; blanki z rubinów — dwunastu głównych kapłanów; bramy z górskiego kryształu — wodzowie plemion izraelskich.

4Q165 (4QpIs<sup>e</sup>) zawiera mocno uszkodzony peszer do Iz 1,1(?); 40,12; 14,19; 15,4—6; 21,2(?) .11—15; 32,5—7. W komentarzu występują takie wyrażenia, jak: „interpretacja słów objawiona Nauczycielowi Sprawiedliwości”, „wybrany Izraela”, „ludzie wspólnoty”.

d. Komentarze proroctwa Ozeasza<sup>10</sup>. Do wydarzeń z historii wspólnoty qumrańskiej nawiązują dwa fragmentaryczne rękopisy z komentarzem do proroctwa Ozeasza z grotty 4. Pierwszy komentarz do proroctwa Ozeasza (4QpHos<sup>a</sup> = 4Q166, dotyczący Oz 2,3—9.10—14, zdaje się nawiązywać do wydarzeń związanych z zajęciem Judei przez Pompejusza w 63 r. przed Chr. Niewierną żoną jest naród izraelski, który słucha tych, którzy go zwodzą. Odrzuca on rządy Prawa, a naśladuje święta pogańskie. Drugi komentarz, 4QpHos<sup>b</sup> (= 4Q167), komentuje Oz 5,13—15; 6,4.7.9—10; 8,13—14.

Tekst Oz 5, 14: „Ja bowiem jestem lwem dla Efraima, jestem

<sup>10</sup> Wydania: 4Q166 (4QpHos<sup>a</sup>): J. M. Allegro, DJD V, 31—32, pl. X; 4Q167 (4QpHos<sup>b</sup>): J. M. Allegro, DJD V, 32—36, pl. X—XII. Opracowania i komentarze: J. Carmignac, t. II, 85—92; M.P. Horgan, *Pe-sharim*, 138—158; L. Moraldi, 537—540; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls*, 276—277; tenże, *The Writings of the Qumran Community*, w: E. Schürer, 429—430.

lwiątkiem dla domu Judy” parafrazuje słowami: „lew gniewny... kapłan ostatni, który wyciągnął swą rękę, by uderzyć Efraima”. Słowa te dotyczą prawdopodobnie Aleksandra Janneusza, który prześladował faryzeuszów.

e. 1QpMich (= 1Q14)<sup>11</sup>. Na 23 resztkach zwoju zachowały się fragmenty komentarza do Mi 1,2—5.—7.8—9; 4,13(?); 6,14—16; 7,6(?)—8—9(?).17. Chociaż prorok Micheasz karci zarówno Samarię jak i Jerozolimę, komentarz qumrański stosuje wizję proroka o poniżeniu Samarii (Mi 1,1) do „głosiciela kłamstwa”, a w wizji Jerozolimy wywyższonej upatruje Nauczyciela Sprawiedliwości i Radę Wspólnoty. Przypuszcza się, że również fragment rękopisu z grotty 4 (4Q168 = 4QpMic) wydany przez J. M. Allegro (DJD V, 36, pl. XII) stanowi peszer do Mi 4,8—12.

f. Komentarz prorocтва Sofoniasza. Nieznaczące szczątki komentarza do Księgi Sofoniasza odkryto w grocie 1 (1Q15) i 4 (4Q170)<sup>12</sup>. Tekst z grotty 1 dotyczy So 1,18—2,2 (imię Jahwe jest pisane pismem paleohebrajskim oraz występuje termin pešer), a z grotty 4 So 1,12—13 (występuje formuła wprowadzająca pišrô).

g. Komentarze do Psalmów<sup>13</sup>. Z grotty pierwszej (1Q16 = 1QpP) na 18 fragmentach zachowały się szczątki komentarza do Ps 57,1.4 oraz Ps 68,12—13.26—27.30—31.

Ze względu na liczne aluzje historyczne szczególne zainteresowanie uczonych wzbudził fragment komentarza z grotty czwartej (4Q171 = 4QpPs<sup>a</sup>) odnoszący się do Ps 37,7.8—19a.19b—26.28c—40; Ps 45,1—2 oraz Ps 60,8—9 (Ps 108,8—9). Mówi on o sporze między Nauczycielem Sprawiedliwości i Bezbożnym Kapłanem. Zapowiada on także, że po czterdziestu latach zło zostanie wytępione,

<sup>11</sup> Wydania: J. T. Milik, DJD I, 77—80, pl. XV. Opracowania i komentarze: J. Carmignac, t. II, 82—84; M. P. Horgan, *Pesharim*, 55—63.261—263; L. Moraldi, 541—543; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls*, 277; tenże, *The Writings of the Qumran Community*, w: E. Schürer, 430.

<sup>12</sup> Wydania: 1Q15 (1QpZeph): J. T. Milik, DJD I, 80, pl. XV; 4Q170 (4QZeph): J. M. Allegro, DJD V, 42, pl. XIV. Opracowania i komentarze: J. Carmignac, t. II, 118; M. P. Horgan, *Pesharim*, 63—65; L. Moraldi, 544; G. Vermes, *The Writings of the Qumran Community*, w: E. Schürer, 437.

<sup>13</sup> Wydania: 1Q16 (1QpPs): J. T. Milik, DJD I, 81—82, pl. XV; 4Q171, 173 (4QPs<sup>a-b</sup>): J. M. Allegro, DJD V, 42—53, pl. XIV—XVII; E. Lohse, 269—175. Dla celów dydaktycznych zob. P. Boccaccio, G. Berardi, *Interpretatio Habacuc*, 38—39. Opracowania i komentarze: A. Caquot, w: BEI, s. 367—380; J. Carmignac, t. II, 119—128; A. Dupont-Sommer, 282—285 (wyd. ang. s. 270—273); M. P. Horgan, *Pesharim*, 65—70.192—228.266; L. Moraldi, 517—524; D. Pardee, *A Restudy of the Commentary on Psalm 37 from Qumran Cave IV*, RQ 8 (1973) 163—194; W. Tyloch, *Komentarz do Psalmu 37 z Qumran* (4QpPs 37, Euhemer 11, nr 4/5 (1967) 105—112; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls*, 290—292; tenże, *The Writings of the Qumran Community*, w: E. Schürer, 438—439.



członkowie zrzeczenia staną się „wodzami i władcami”, „zgromadzenie ubogich obejmie w dziedzictwo całą ziemię”.

Na zwoju 4Q173 (4QpPs<sup>b</sup>) zachowały się fragmenty komentarza do Ps 127,2—3,5; Ps 129,7—8 oraz Ps 118,26—27(?), w których występuje dwukrotna wzmianka o Nauczycielu Sprawiedliwości.

## B. Peszery tematyczne

Odmianą komentarza typu „pešer” są antologie tekstów biblijnych zawierające szereg tekstów z różnych ksiąg Biblii, wraz z komentarzami, uporządkowanych tematycznie. Niektóre teksty są opatrzone objaśnieniami zaczynającymi się słowem pešer, inne teksty są objaśniane bez żadnej formuły wstępnej. Nie bierzemy tutaj pod uwagę antologii tekstów bez żadnego komentarza, jak np. „Wypisy z Pięcioksięgu” (4Q158)<sup>14</sup>.

Peszery tematyczne, podobnie jak peszery ciągłe, podają eschatologiczną interpretację tekstów biblijnych, tzn. za pomocą tekstów biblijnych naświetlają sytuację wspólnoty qumrańskiej jako żyjącej w czasach ostatecznych. Do tego gatunku literackiego można zaliczyć: Testimonia (4QTestim = 4Q175), Błogosławieństwa Patriarchów (4QP Bless), Midrasz na czasy ostateczne (4QFlor = 4Q174), Catena do Psalmów (4Q177), Komentarz na okresy (4Q180 i 181), 11QMelch, Tanhumim (4QTanḥ = 4Q176).

a. Testimonia (4QTestimonia)<sup>15</sup>. Testimonia są antologią tekstów mesjańskich: Pwt 5, 28—29; 18, 18—19 (= forma samarytańska Wj 20,21); Lb 24, 15—17; Pwt 33, 8—11; Joz 6, 26 oraz

<sup>14</sup> Rękopis 4Q158 został niesłusznie nazwany „parafrazą biblijną” (4QBibParaph), gdyż zawiera on wypisy następujących tekstów z Pięcioksięgu: Rdz 32,25—32; Wj 24,27—28 (fr. 1—2); Rdz 32,31(?) (fr. 3); Wj 3,12; 24,4—6 (fr. 4); Wj 19,17—23 (fr. 5); Wj 20,19—22; Pwt 5,29; 18,18—20,22; Wj 20,12.16.17; Pwt 5,30—31; Wj 20,22—26 21.1.3.4.6.8.10 (fr. 6—8); Wj 21,15.16.18.20.22.25 (fr. 9); Wj 21,32.34.35—37; 22,1—11.13 (fr. 10—12); Wj 30,32.34 (fr. 13); Apokryficzna wypowiedź Boga po wyjściu Izraelitów z Egiptu, zawiera błogosławieństwo nawiązujące do błogosławieństwa Jakuba przez anioła w Rdz 32,29 (fr. 14). Wydanie tekstu: J. M. Allegro, DJD V, 1—6, pl. I. Opracowania: J. Strugnell, *Notes en marge du volume V des Discoveries in the Judean Desert of Jordan*, RQ 7 (1970) 168—175; G. Vermes, *The Writings of the Qumran Community*, w: E. Schürer, 423—424.

<sup>15</sup> Wydania: J. M. Allegro, DJD V, 57—60, pl. XXI; E. Lohse, 249—253. Opracowania i komentarze: A. Caquot, w: BEI, s. 415—420; J. Carmignac, t. II, 273—278; A. Dupont-Sommer, 328—323 (wyd. ang. s. 315—319); J. A. Fitzmyer, *4QTestimonia and the New Testament*, w: *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London 1971, 59—89; J. Maier, I, 183—185; L. Moraldi, *I manoscritti di Qumrân*, 593—596; W. Tyloch, *Zbiór tekstów mesjańskich z IV grotty Qumran* (4QTestimonia), *Euhemer* 17, nr 4 (1973) 25—32; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls*, 295—296; tenże, *The Writings of the Qumran Community*, w: E. Schürer, 446—448.

z apokryficznego utworu pt. „Psalmy Jozuego” (4Q378—379). Dokument składa się z dwóch części. W części pierwszej opisuje tych, których Bóg wspiera, a w drugiej części tych, których Bóg potępia. Bóg wspiera słuchających swego Proroka, Mesjasza i Kapłana. Natomiast zniszczy On naród, który idzie za człowiekiem Beliala i jego dwoma synami.

Zestawienie tekstów wyraża formę oczekiwań mesjańskich wspólnoty qumrańskiej z przełomu II/I w. przed Chr. Choć w tym zestawie można odczytać naukę o potrójnej funkcji Mesjasza (prorockiej, królewskiej i kapłańskiej), to jednak większość komentatorów dopatruje się tu wyrazu oczekiwań wspólnoty qumrańskiej na trzy postacie eschatologiczne: a) proroka na wzór Mojżesza, czyli mesjańskiego proroka lub profetycznego Mesjasza; b) Gwiazdę z Jakuba czyli Mesjasza królewskiego; c) eschatologicznego reprezentanta pokolenia Lewiego, czyli Mesjasza kapłańskiego. Cytat z apokryficznych Psalmów Jozuego ukazuje przeciwnika lub raczej trzech przeciwników postaci mesjańskich (ojciec i dwóch jego synów na wzór Joz 6,26), czyli trzech antychrystów.

b. Błogosławieństwa Patriarchów (4QP Bless)<sup>16</sup>. Błogosławieństwa Patriarchów podają mesjańską interpretację Rdz 49, 10, nazywając tę postać „Mesjaszem Sprawiedliwym” i „Odroślą Dawida”. Dokument świadczy, że esseńczycy oczekiwali na Mesjasza-Króla z dynastii Dawida, z którym łączyli wyzwolenie Izraela i wieczne panowanie.

c. Midrasz na czasy ostateczne (4QFlor = 4Q174)<sup>17</sup>. Dokument składa się z wypisów następujących tekstów biblijnych: 2 Sm 7,10—14 (1 Krn 17,9—13); Wj 15,17—18; Am 9,11; Ps 1,1; Iz 8,11; Ez 37,23(?); Ps 2,1 wraz z peszerem; Dn 12,10 i 11,32 z peszerem; Pwt 33,8—11 z peszerem; Pwt 33,12(?) z peszerem; Pwt 33,19—21 z peszerem oraz niezidentyfikowane fragmenty. Proroctwo Natana (2 Sm 7, 11—14) interpretowane w świetle Wj 15,17—18 jest zastosowane do wspólnoty qumrańskiej jako „sankturium ludzkiego” (mqdš 'dm), w którym ofiarami są uczynki Tory. Biblijne

<sup>16</sup> Wydania: J. M. Allegro, *Further Messianic References in Qumran Literature*, JBL 75 (1956) 174—176; E. Lohse, 245—247. Opracowania i komentarze: J. Carmignac, t. II, 285—288; A. Dupont-Sommer, 327—328 (wyd. ang. s. 314—315); J. Maier, I, 182—183; Moraldi, 570—571; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls*, 260; tenże, *The Writings of the Qumran Community*, w: E. Schürer, 422—223.

<sup>17</sup> Wydania: J. M. Allegro, DJD V, 53—57, pl. XIX—XX; E. Lohse, 255—259. Opracowania i komentarze: G. J. Brooke, *dz. cyt.*; A. Caquot, w: BEL, s. 403—412; J. Carmignac, t. II, 279—284; A. Dupont-Sommer, 325—327 (wyd. ang. s. 310—314); J. Maier, I, 185—186; S. Mędala, *Tradycja o wieczności Mesjasza i redakcja J 12,34*, RBL 28 (1975) 205—206; L. Moraldi, 572—576; W. Tyloch, *Florilegium z IV groty Qumran, Euhemer* 17, nr 3 (1973) 87—94; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls*, 293—294; tenże, *The Writings of the Qumran Community*, w: E. Schürer, 437.

odniesienie do Salomona jest rozumiane jako zapowiedź Odrośli Dawida i Tłumacza Prawa. Tłumaczem Prawa (dôreš hat-tôrâh) w Dokumencie Damasceńskim (6,7n.; 7,18n.) jest Mesjasz-Kapłan. Dalsza część dokumentu wykazuje, jak wspólnota qumrańska stanowi typ człowieka sprawiedliwego z Ps 1, przeciwko któremu występują synowie Beliala.

W całości dokument przedstawia się jako komentarz do Ps 1 i 2. Pierwsze słowa Ps 2 są rozumiane jako aluzja do nieprzyjaźni między wybranym a poganami oraz do sądu eschatologicznego zapowiedzianego przez Daniela.

d. Catena do Psalmów<sup>18</sup>. Na dokument składa się trzydzieści fragmentów zawierających komentarz do Ps 6—17 wraz z innymi cytatami i aluzjami biblijnymi. Komentarz ma charakter podobny do komentarza Ps 1 i 2 w 4Q174 (4QFlor). Ze względu na fragmentaryczny stan dokumentu sens całości jest mało czytelny.

Występujące w nim takie zwroty, jak „szukający pochlebstw”, „anioł światłości”, „synowie światłości”, „ludzie wspólnoty” i „Rada Wspólnoty” wskazują na jego sekciarski charakter.

e. Komentarz na okresy (Pešer 'al haqqešim = 4Q180 i 181)<sup>19</sup>.

Dokument z grotty 4 oznaczony 4Q180 został nazwany przez wydawcę „Okresy świata”, gdyż zaczyna się słowami: „pšr 'l hqšym”, przez Milika — „Komentarz na okresy”. W kontekście chronologii 70 tygodni tekst czyni aluzję do narodzin Izaaka, upadku Azazela i innych aniołów oraz narodzin gigantów (por. 4Q181). Przypuszcza się, że dalej była w nim mowa o Abrahamie i o ofierze Izaaka na Gorze Moria utożsamionej z Jerozolimą.

Według Milika tekst 4Q180 ma związek z 4Q181, który ma charakter sapiencjalny. Obydwa teksty, zdaniem wspomnianego uczonego, stanowią fragment komentarza do historii świętej podzielonej na 10 okresów, którego ostatnią część reprezentuje 11QMelch — komentarz do ostatniego, dziesiątego okresu historii świętej, którym jest wielki jubileusz na końcu dni.

f. 11QMelch<sup>20</sup>. 11QMelch jest eschatologicznym komentarzem

<sup>18</sup> Wydania: J. M. Allegro, DJD V, 67—74, pl. XXIV—XXV. Opracowania: L. Moraldi, 582—586. J. Strugnell, *Notes en marge du volume V des Discoveries in the Judean Desert of Jordan*, RQ 7 (1970) 236—248; G. Vermes, *The Writings of the Qumran Community*, w: E. Schürer, 448—449.

<sup>19</sup> Wydania: J. M. Allegro, DJD V, 77—80. Opracowania i komentarze: J. T. Milik, *Milki-sedeq et Milki-reša dans les anciens écrits juifs et chrétiens*. JS 23 (1976) 95—144; L. Moraldi, 577—580.685—691; J. Strugnell, *Notes...*, RQ 7 (1970) 252—256; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls*, 261; tenże, *The Writings of the Qumran Community*, w: E. Schürer, 421—422.

<sup>20</sup> Wydania, opracowania i komentarze: I. D. Amusin, *Nowyj eschatologiczeskij tekst iz Kumrana (11QMelchisedek)*, Wiestnik Driewniej Istorij 101 (1967) 45—62; A. Caquot, w: BEI, s. 421—430; M. de Jonge, A. S. van der Woude, *11Q Melchizedek and the New Testament*,

do kilku tekstów biblijnych, zachowanym w 13 fragmentach. Z fragmentów można częściowo odtworzyć kilka elementów kolumny pierwszej oraz pełną kolumnę drugą. Z kolumny pierwszej zachował się cytat z Kpł 25,12. W dość dobrze zachowanej kolumnie drugiej są następujące cytaty i reminiscencje tekstów biblijnych (za Kobelskim): Kpł 25,13; Pwt 15,2; Iz 61,1; Kpł 25,10; Kpł 25,9; Iz 61,2; Ps 82,1; Ps 7, 8—9; Ps 82,2; Iz 61,2; 49,8; 52,7; 61,3; Dn 9,25; Iz 61,2—3; 52,7 i Kpł 25,9. Po każdym tekście następuje wyjaśnienie (peśer). W partiach interpretacyjnych przewija się jeden główny motyw, którym jest niebiańska postać Melchizedeka. Melchizedek jest utożsamiony z Michałem Archaniołem. Jest on określany także terminem El i Elohim. Ma on być zesłany na końcu czasów wygnańcom i przynieść im odpuszczenie grzechów. Czas nadejścia Melchizedeka będzie odpowiednim czasem jubileuszowym. Dalej Melchizedek jest przedstawiony jako narzędzie Boga w walce z Belialem i jego duchami. Zasiada on na sardzie ostatecznym i potępia swego demonicznego przeciwnika — Księcia Ciemności. Przeciwnik Melchizedeka nosi nazwę Melchireša. Postać ta występuje także w 4Q<sup>c</sup> Amram (Testament Amrama), 4Q280 i 4Q286.

g. Tanhumin (4Q176 = 4QTanh)<sup>21</sup>. Na dokument składa się 57 fragmentów, których głównym tematem są słowa pociechy wybrane z tekstów biblijnych. Większość materiału pochodzi z Księgi Deutero-Izajasza, jak wskazuje na to formuła wstępna „wmyń sprysy'yh tnhwmyń” (Pocieszenia z Księgi Izajasza). Oprócz cytów z Dt-Iz i dołączonych do nich komentarzy, dokument cytuje i komentuje także dwa inne teksty bilijne w następującym układzie: Ps 79,2—3; Iz 40,1—5; 41,8—9; 49,7.13—17; 43,1—2.4—6; 51,22—23; 52,1—3; 54,4—10; 52,1—2; Za 13,9.

Formę komentarza, różną jednak od peszeru, mają antologie przepisów prawnych (4Q159, 513, 514)<sup>22</sup>. Z 4 groty pochodzą trzy

NTS 12 (1965—1966) 301—326; A. S. van der Woude, *Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI*, OTS 14 (1965) 354—373; P. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša*<sup>c</sup> (CBQMon 10), Washington 1981; S. Mędala, *art. cyt.*, 207—208; J. T. Milik, *art. cyt.*, 95—144; L. Moraldi, 577—580; W. Tyloch, *Midrasz eschatologiczny Malkicedek* (11Q Melch), *Euhemer* 24, nr 3 (1980) 35—45; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls*, 300—301; tenże, *The Writings of the Qumran Community*, w: E. Schürer, 49—451.

<sup>21</sup> Wydania: J. M. Allegro, DJD V, 60—67, pl. XXI—XXII. Opracowania i komentarze: L. Moraldi, 588—592; J. Strugnell, *Notes...*, RQ 7 (1970) 229—236; G. Vermes, *The Writings of the Qumran Community*, w: E. Schürer, 448.

<sup>22</sup> Wydania: J. M. Allegro, DJD V, 6—9; M. Baillet, DJD VII, 287—298. Opracowania i komentarze: J. Carmignac, t. II, 295—297; L. Moraldi, 653—657; J. Strugnell, *Notes...*, RQ 7 (1970) 175—179; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls*, 297—299; tenże, *The Writings of the Qumran Community*, w: E. Schürer, 443—445.

rękopisy z okresu herodiańskiego, które zawierają reinterpretacje nakazów biblijnych. 4Q159 (II 1—5) uściśla przepis Pwt 23,25—26 w odniesieniu do Izraelity, będącego w potrzebie, że może zaspościć swój głód na polu drugiego, ale nie może gromadzić zboża z pola innego w swoim domu.

4Q513 wyjaśnia przepis Wj 30,11—16 o płaceniu przez Izraelitę po 20 roku życia pół sykla na świątynię jako aktu jednorazowego w życiu, a nie jako daniny corocznej, jak rozumiała to późniejsza tradycja żydowska (Ne 10,32; Mt 17,24—27 oraz traktat Miszny pt. Szekalim).

4Q159 (fr. 2—4) wyjaśnia Kpł 25,39—46 o sprzedawaniu Izraelity do niewoli poganom. Następnie tekst wyjaśnia Pwt 22,5 oraz prawo Pwt 22,13—21.

4Q513 traktuje o prawie czystości (o zaciąganiu nieczystości przez oliwę) i o świątach z Kpł 23 (przepis dotyczący roku szabutowego).

4Q514 odnosi się do rytualnego oczyszczenia w powiązaniu z posiłkami.

## 2. Przegląd midraszów rabinicznych

W klasycznym wprowadzeniu do literatury rabinicznej, które opracował H. L. Strack i unowocześnił G. Stemberger<sup>28</sup>, mamy wskazane trzy rodzaje midraszów rabinicznych: halachiczne, w formie komentarza ciągłego (egzegetyczne) i homiletyczne. Midrasze rabiniczne nie są jednak jednorodnymi komentarzami biblijnymi, lecz kompilacjami, w których są pomieszane różne formy interpretacji pochodzące z różnych szkół i środowisk.

### A. Midrasze halachiczne

Midrasze halachiczne przekazują materiał egzegetyczny dotyczący Wj-Pwt z akcentem położonym na przepisy prawne, ale gdy chodzi o teksty narracyjne w księgach biblijnych, podają także materiał haggadyczny. Już w ubiegłym wieku uczeni rozpoznali w midraszach halachicznych tradycje ze szkoły R. Akiby i tradycje ze szkoły R. Yismaela, rabinów działających w II w. po Chr. Midrasze halachiczne są często nazywane tannaickimi, gdyż zawarte w nich wypowiedzi są przypisywane w zasadzie tannaitom. W świetle współczesnych badań okazuje się jednak, że materiał egzegetyczny wywodzący się z tych dwóch szkół został przerobiony przez redaktorów z IV w. Wydzielanie przez talmudystów dwóch tradycji w midraszach halachicznych ma więc aspekt raczej praktyczny niż historyczny. Wykorzystane w nich materiały pochodzą bowiem z

<sup>28</sup> H. L. Strack, G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 7 Aufl., München 1982, 222—321.

różnych źródeł, a końcową redakcję przypisuje się na okres późniejszy.

a. Mechilta de Rabbi Yisrael zawiera komentarz do 12 z 40 rozdziałów Wj (12,1—23,19; 31,12—17; 35,1—3) podzielonych na 9 traktatów, które obejmują 82 perykopy (paraszyot). Podział na perykopy ma na uwadze treść. Aramejskie słowo „mechilta” (hebr. midda lub kelal) oznacza regułę, normę lub zbiór. Zawiera ona halachę wyprowadzoną z Biblii według określonych reguł. Dawniej uważano Mechiltę za najstarszy komentarz rabiniczny. Aktualnie wyodrębnia się w niej różne źródła i redakcje, ale jako datę końcowej redakcji wskazuje się drugą połowę III w., a nawet VIII w. (B. Z. Wacholder).

b. Mechilta de Rabbi Simeon ben Jochai, w średniowieczu cytowana jako „Mechilta o krzaku gorejącym” zawiera komentarz do Wj 3,2.7—8; 6,2; 12,1—24,10; 30,20—31,15; 34,12.14.18—26; 35,2. Zaliczana do grupy komentarzy ze szkoły R. Akiby, została zredagowana w IV w. lub nieco później.

c. Sifra (arm. „księga”) oznacza Księgę Kapłańską, gdyż w starożydowskim systemie szkolnictwa stanowiła pierwszą księgę do nauczania. Nosi także nazwę Torat Kochanim (Tora Kapłańska). Zaliczana jest do grupy midraszów ze szkoły R. Akiby. Dzieło zawiera prawie wyłącznie halachę podaną w formie komentarza ciągłego do każdego wiersza, a w niektórych miejscach do każdego słowa Kpł. Została podzielona na 9 traktatów (dibburim), te z kolei dzielą się na perykopy (paraszyot), a perykopy na rozdziały (peraqim). Aktualnie redakcję podstawowego materiału datuje się na drugą połowę III w.

d. Na podstawie cytatów i fragmentów komentarzy do Kpł przypuszcza się, że istniał halachiczny komentarz do Kpł ze szkoły R. Yisraela — Mechilta do Kpł.

e. Sifre (księgi) do Lb, stanowi jedną z ksiąg komentarza halachicznego z materiałami haggadycznymi ze szkoły R. Yisraela. Rozbieżność między terminologią i metodami egzagetycznymi w materiale halachicznym i haggadycznym wskazuje na pochodzenie z różnych źródeł, które zostały ze sobą połączone pod koniec III w.

f. Sifre Zutta (małe księgi) jest komentarzem halachicznym do Lb ze szkoły R. Akiby.

g. Sifre Pwt stanowi egzagetyczny komentarz podający halachę i haggadę ze szkoły R. Akiby oraz dodatki ze szkoły R. Yisraela. W średniowieczu był znany odrębny komentarz halachiczny ze szkoły R. Yisraela pod nazwą Midrasz Tannaim.

#### B. Midrasze w formie systematycznego komentarza

a. Genesis Rabba, znany także jako Bereszit Rabba, podaje systematyczne wyjaśnienia słów i zdań oraz haggadyczne znaczenia i rozwinięcia dzielone zazwyczaj na 100 paragrafów (paraszot).

Niemal każdy paragraf zawiera jedną lub więcej charakterystycznych dla późniejszych midraszów homiletycznych petichtot (aram. petichta, hebr. peticha, łac. proemium — wprowadzenie), których w sumie naliczono 246, w tym 170 anonimowych. Materiał pochodzi z różnych, przeważnie ustnych źródeł. Spotyka się w GenR paralele z tekstami Filona, Józefa Flawiusza i literaturą międzytestamentalną, które przypuszczalnie dostały się do judaizmu rabinicznego przez kontakty i dyskusje z chrześcijaństwem. Ostatnią warstwę redakcyjną datuje się na V w.

b. Eka Rabba, zwany także Midrasz do Lamentacji, który doszedł do nas w dwóch recenzjach, zawiera materiał egzegetyczny głównie w formie petichtot (34). Dzieli się na 5 perykop (paraszyot) odpowiadających podziałowi Lm na 5 rozdziałów.

### C. Midrasze homiletyczne

a. Leviticus Rabba, cytowany zazwyczaj jako Wayyiqra Rabba, składa się z 37 homilii zaczynających się wprowadzeniem (petichta), po którym idzie rozwinięcie (gufa — trzon) i zakończonym inwokacją o charakterze echatologicznym (chatima). Większość wprowadzeń (88 na 116) ma charakter anonimowy. Przypuszcza się, że podział materiału na 37 homilii ma na uwadze podział Kpł w trzyletnim cyklu czytań synagogałnych na terenie Palestyny. Homilie w komentarzu mają charakter literacki, chociaż nie można wykluczyć, że zostały zbudowane na podstawie rzeczywistych homilii głoszonych w synagogach. Język (aramejski galilejski z licznymi grezcizmami) i materiał w Leviticus Rabba wskazuje na pokrewieństwo z GenR. Jako datę redakcji podaje się V lub początek VI w.

b. Pesiqta de Rab Kahana (rozdział) zawiera komentarz do urywków czytań synagogałnych na święta i ważniejsze szabaty. Wyodrębnia się w dziele 22 do 32 rozdziałów (pisqaot). Przypisanie ich R. Kahana nie zostało dotychczas wyjaśnione, gdyż dzieło pochodzi z Palestyny, a sześciu rabinów noszących imię Kahana pochodziło z Babilonii.

c. Pesiqta Rabbati jest zbiorem 47 homilii na święta i ważniejsze szabaty. Wyodrębnia się w dziele 5 do 6 źródeł: Yelamdenu-Quelle, homilie z Pesiqta de Rab Kahana, materiał formalnie nawiązujący do poprzedniego zbioru, homilie o Duchu Świętości, midrasz o dziesięciu przykazaniach. Wśród uczonych nie ma zgody na temat datacji tego zbioru. Umownie wskazuje się VI—VII w.

d. Tanhuma lub Yelamdenu jest zbiorem homilii literackich do całego Pięcioksięgu, zamierzonym jako komentarz do trzyletniego cyklu czytań synagogałnych w Palestynie. Został przekazany w trzech recenzjach. Homilie zaczynają się zazwyczaj formułą wprowadzającą midrasz halachiczny — yelammedenu rabbenu

(„pozwólmy uczyć się naszym ojcom”). Ostateczną redakcję datuje się na XI w.

e. Trzy inne większe zbiory homilii (Exodus Rabba, Numeri Rabba, Deuteronomium Rabba) oraz pięć małych zbiorów (Aggadat Bereszit, Midrasz Haszkem, Pesiqta Chadatta, Midrasz wanyekullu i Midrasz Abkir) są pochodzenia późniejszego i przeważnie zależne od poprzednich. Późniejszego pochodzenia są także midrasze Rabbot do Pnp, Rut, Kohelet i Ester, inne midrasze do Megillot (Pnp, Ko, Ester) oraz midrasze w formie komentarzy do pojedynczych ksiąg (Pss, Jonasza, Prz i Hi), zbiory komentarzy typu Yalqut, Midrasz ha-Gadol oraz liczne zbiory haggad.

## II. Gatunki i formy literackie

Wyróżnia się dwie formy midraszu rabinicznego: halachę i haggadę. Podział ten nawiązuje do dwóch form przekazu objawienia w Pięcioksięgu, gdzie przepisy prawne są poprzeplatane tekstami narracyjnymi. Niektórzy uczeni zaliczają peszery qumrańskie do midraszu haggadycznego, osobno traktując specyficzną halachę qumrańską.

### 1. H a l a c h a

Halacha w Qumran jest obecna nie tylko w antologii tekstów prawnych (4Q159, 4Q513—514), które przypominają antologie tekstów prorockich, lecz znajduje się nadto w Dokumencie Damasceńskim, Regule Zrzeszenia, Regule Wojny, a zwłaszcza w Zwoju Świątyni. Według IQS 5,11—12 w Torze są zawarte dwie kategorie nakazów: pewne (niglot) i ukryte (nistarot). Niglot to takie prawa biblijne, które nie wymagają objawienia, gdyż ich sens jest oczywisty. Natomiast nistarot są to prawa ukryte w Biblii, które znają tylko członkowie gminy qumrańskiej, mając właściwe rozumienie Pisma, ale każdy człowiek ma moralny obowiązek ich zachowywania. W Qumran nie ma pojęcia ustnej Tory, która odgrywa istotną rolę w judaizmie rabinicznym. Dlatego tradycja legalna esseńczyków opiera się na dosłownej egzegezie tekstów biblijnych albo też na odwołaniu się do bezpośredniego objawienia Bożego. Stąd formy halachy qumrańskiej są nieporównywalne ani z rabiniczną halachą midraszową, ani tym bardziej z halachą misznaicką. Halacha misznaicka, bazując na pojęciu ustnej Tory, nie odwołuje się do tekstu biblijnego. Zazwyczaj halacha misznaicka stanowi konkretną aplikację jakiegoś nakazu biblijnego, ale nie odwołuje się do autorytetu boskiego, lecz jedynie do autorytetu ludzkiego, zakładając zazwyczaj z góry możliwość pomyłki i dożądny charakter rozwiązania. Natomiast halacha midraszowa łączy sentencje rabinów z tekstami biblijnymi za pomocą odpowiednich reguł i ukazuje ich zgodność z objawieniem Bożym.



## 2. Peszer i haggada

Przy określeniu peszeru jako gatunku literackiego uczeni skupiają szczególną uwagę na 1QHab. 1QpHab stanowi przedmiot kilku monografii oraz kilkunastu studiów szczegółowych<sup>24</sup>. Na podstawie analizy tego dokumentu zazwyczaj podkreśla się, że peszer stanowi rodzaj midraszu. Dlatego niektórzy uczeni podają takie np. nagłówki: midrasz peszer Ha, midrasz Mi lub Midrasz na czasy ostateczne. Są nawet próby określenia 1QpHab jako midraszu haggadycznego, chociaż przyznaje się, że nie ma w nim dowodzenia przez przytaczanie Pisma Świętego ani powoływanie się na inne autorytety, jak to ma miejsce w rabinicznych komentarzach haggadycznych; ze starożytną haggadą żydowską peszery łączy bowiem alegoryczna interpretacja tekstów biblijnych. Ale peszery qumrańskie dotyczą tekstów o charakterze prorockim, a starożytna haggada żydowska stanowi rozwinięcie głównie tekstów narracyjnych Pięcioksięgu. W judaizmie rabinicznym księgi prorockie traktowano jako komentarz Tory. Natomiast według qumrańczyków proroicy nie tyle wyjaśniają Torę, ile raczej ukazują wolę Bożą, która kieruje dziejami.

Przy próbach dokładniejszego porównania peszerów z midraszami rabinicznymi niektórzy uczeni (np. Horgan) stwierdzają, że zaliczenie peszeru do kategorii midraszu prawie nic nie wnosi do jego charakterystyki jako gatunku literackiego podobnie jak charakterystyka przepisów prawnych w Qumran za pomocą pojęć dotyczących halachy rabinicznej.

## 3. Peszer i Księga Daniela

Owocniejsze okazuje się porównanie peszerów z Księgą Daniela. W Dn mamy do czynienia z objaśnieniami snów Nabuchodonozora oraz tajemniczego napisu na ścianie. Objasnienia te noszą nazwę peszeru. Zarówno w peszerach z Qumran, jak również w Dn objaśnienie dotyczy tajemnicy określonej nazwą rāz. Słowo „peszer” oznacza więc wyjaśnienie tajemnicy (hebr. rāz) dawane pod wpływem oświecenia Bożego. W ujęciu qumrańczyków teksty prorockie Starego Testamentu stanowią pewien rodzaj szyfru podobnego do treści snów. Sens tego szyfru zna tylko Bóg i ten, komu Bóg zechce objawić swe zamiary. Bliską paralełą peszeru qumrańskiego jest także wyjaśnienie prorocstwa Jeremiasza o siedemdzie-

<sup>24</sup> Por. np. W. H. Brownlee, *The Midrash Pesher of Habakkuk. Text, Translation, Exposition with an Introduction*, Missoula 1979; H. Feltes, *Die Gattung des Habakukkommentars von Qumran (1QpHab). Eine Studie zum frühen jüdischen Midrasch* (Forschung zur Bibel, 58), Würzburg 1986; H. W. Basser, *Pesher Hadavar. The Truth of the Matter*, RQ 13 (1988) 389—405.

sięciu tygodniach w Dn. 9. Daniel, podobnie jak Nauczyciel Sprawiedliwości w Qumran, poznaje sens prorocstwa z objawienia. Prorocstwo Jeremiasza odnosi bezpośrednio do sytuacji jemu współczesnej. Podobnie jak pewne partie Księgi Daniela, peszery qumrańskie łączą się z procesem reinterpretacji wcześniejszych tekstów w proroctwie powygnaniowym.

### III. Założenia hermeneutyczne i metoda egzegetyczna

#### 1. Założenia hermeneutyczne w peszerach qumrańskich

Uważając siebie za lud Nowego Przymierza, prawdziwą resztę Izraela żyjącego na końcu czasów, „dom Prawa” (DD 20,10) członkowie gminy qumrańskiej wierzyli, że są stróżami czystości i autentyczności prawdy kapłańskiej oraz właściwego wyjaśniania Pisma Świętego, wyjaśniania objawionego Nauczycielowi Sprawiedliwości, „któremu Bóg ukazał wszystkie tajemnice słów swoich sług proroków” (1QpHab 7,4—5). W 1QpHab 6,15—17 czytamy, że Habakuk otrzymał od Boga polecenie, aby zapisał widzenie na tablicach, ale Bóg nie dał mu poznać czasu, do którego ono się odnosi.

Qumrańczycy przyjmowali, że Bóg objawił swoje zamiary prorokom, ale to objawienie, odnoszące się do czasów ostatecznych, nie mogło być właściwie zrozumiane przed przyjściem Nauczyciela Sprawiedliwości, który dopiero odkrył właściwy sens prorocstw, to znaczy odkrył on w proroctwach zbawczy plan Boży i sposób jego realizacji w historii wspólnoty.

Zdaniem uczonych peszer stanowi owoc systematycznej interpretacji tekstów biblijnych podanej przez Nauczyciela Sprawiedliwości, którą początkowo przekazywano ustnie i dopiero jakiś czas po jego śmierci zaczęto spisywać. Według 1QS 6,6—7 w grupie złożonej z dziesięciu członków nie może zabraknąć męża, który by ustawicznie, dniem i nocą, studiował Prawo. Dalej 1QS 8,11—12 postanawia, że „Tłumacz Prawa” nie może zataić żadnej sprawy, zakrytej przed Izraelem, która zostanie przez niego odkryta. Stąd przypuszcza się, że peszery mogły powstać w kontekście nieprzerwanego studiowania Biblii, w czasie którego czytano i wyjaśniano wiersz po wierszu. Istnieje również możliwość kontekstu liturgicznego. Z kontekstu liturgicznego pochodzą zwłaszcza antologie tekstów biblijnych.

Problemem dyskusyjnym pozostaje dokładniejsze ustalenie pojęcia objawienia i natchnienia u podstaw peszerów. Różne opinie uczonych na ten temat referuje A. S. van der Woude<sup>25</sup>. Na pytanie,

<sup>25</sup> *Fünfzehn Jahre Qumranforschung* (1974—1988), Fortsetzung, *Theologische Rundschau* 57 (1992) 1—57 (zwl. s. 24—29).

czy autorzy peszerów występują jako charyzmatycy, działający z natchnienia Bożego, czy też jako przekaziele natchnionej interpretacji danej przez Nauczyciela Sprawiedliwości, dotychczasowe badania nie dostarczyły wyczerpującej odpowiedzi. Przyjąwszy pierwsze założenie, że autorzy peszerów działają jako charyzmatycy, rodzi się pytanie, czy charyzmat aktywności pisarzy łączy się z ich osobistym studium Pisma Świętego, czy też z aktem przekazu objawienia otrzymanego od Nauczyciela Sprawiedliwości. Wreszcie niejasna jest relacja między objawieniem przekazanym przez Nauczyciela Sprawiedliwości a objawieniem przekazanym przez proroków. Jeśli peszery były traktowane jako objawienie Boże, dlaczego nie ma kopii, jak w wypadku tekstów biblijnych. Z drugiej strony wiadomo, że niektóre swoje teksty qumrańczycy uważali za słowo Boże, jak np. Zwój Świątyni. Stąd halacha w Zwoju Świątyni, chociaż z punktu widzenia formalnego stanowi reinterpretację nakazów z Księgi Powtórzonego Prawa, z punktu widzenia doktrynalnego nie stanowi wyjaśnienia nakazów Pięcioksięgu, lecz nakaz dany bezpośrednio przez Boga, objawione słowo Boże.

A. S. van der Woude<sup>26</sup> opowiada się za tezą, którą wysunął H. Feltes<sup>27</sup>, że interpretacja Pisma Świętego w formie peszerów jako taka nie była traktowana jako szczególne objawienie Boże. Wskazuje on, że słowo peszer zazwyczaj używane jest w znaczeniu ogólnym, jako znaczenie, sens tekstu. Stąd uznaje on qumrański peszer za pewną formę midraszu, który pod względem treści pozostał zainspirowany poznanymi przez Nauczyciela Sprawiedliwości wyrokami Bożymi dotyczącymi końca czasu, ale sam nie był traktowany jako owoc szczególnego objawienia Bożego.

Midrasze rabiniczne opierają się na założeniu, że w Piśmie Świętym Bóg przekazał Izraelowi raz na zawsze objawienie w formie ogólnej i niezgłębionej, w formie aluzji i ukrytych znaczeń (remez), które muszą być ciągle wyjaśniane w Torze ustnej. W Piśmie Świętym Bóg mówi w taki sposób, że Jego słowa mogą być różnorodnie rozumiane. Dlatego w praktyce Pismo Święte sprostowadza się do jego wyjaśnienia przez rabinów. Talmud Babiloński (Qidduszin 49b) formułuje zasadę, że przy nauczaniu przez Torę należy rozumieć midrasz — interpretację Tory.

Interpretacja Pisma Świętego nie pochodzi jednak z objawienia Bożego, lecz jest wynikiem poszukiwania sensu i wnioskowania. Pismo Święte zawiera zobiektywizowane i pełne objawienie Boże, kryjące wszystkie tajemnice świata, a wyjaśnienia rabinów stanowią ludzki wysiłek rozumowania i zastosowania objawienia do konkretnych sytuacji życiowych.

<sup>26</sup> Art. cyt., s. 29.

<sup>27</sup> Dz. cyt.

## 2. Metoda egzegetyczna w Qumran i w midraszach rabinicznych

### A. Sposoby interpretacji tekstu biblijnego

Uczni wskazują analogie między metodami stosowanymi w peszerach i w klasycznych midraszach: odpowiednie dzielenie tekstu, aktualizacja oraz stosowanie odpowiednich technik egzegetycznych.

W midraszach rabinicznych teksty biblijne są do tego stopnia rozdrabniane i komentowane niezależnie od oryginalnego kontekstu, że powstaje nowy kod znaczeniowy. W peszerach qumrańskich, w celu uwydatnienia objawionego sensu prorockiego, komentatorzy stosują specjalną technikę dzielenia tekstu. Dzielą go na takie jednostki tematyczne, które najbardziej odpowiadają — w odczuciu komentatora — sytuacji gminy. Tak np. dwa rozdziały Ha zostały podzielone na 35 małych jednostek. Przy podziale materiału nie tylko nie liczono się z kontekstem, ale nawet zmieniano często sam przekaz biblijny bądź do naświetlenia sytuacji politycznej i religijnej na terenie Palestyny w początkach gminy qumrańskiej, bądź do wyjaśnienia historii sekty, bądź też do przedstawienia oczekiwań eschatologicznych i mesjańskich gminy.

Po przytoczeniu odpowiednio spreparowanego fragmentu biblijnego następuje wyjaśnienie utrzymane w formie alegorii, jeśli tekst w bezpośrednim, czytelniczym odbiorze nie odpowiadał zamysłom komentatora. Słowa Balaama o przyjsciu gwiazdy z Jakuba, która skruszy wrogów Izraela (Lb 24, 17), zapowiedź wzbudzenia przez Boga proroka podobnego do Mojżesza (Pwt 18, 15), Izajaszowe opisy inwazji Asyryjczyków, których pokona miecz nie człowieczy (Iz 10, 37 nn; 31, 8), przepowiednia Micheasza o spustoszeniu Samarii (Mi 1, 6), charakterystyka Niniwy, jako jaskini lwów i żerowiska lwiat podana przez Nahuma (2, 11n), napomnienie Habakuka skierowane do mieszkańców Judei, którym przepowiada, że ich kraj będzie zniszczony przez Babilończyków (Ha 1, 6), zapowiedź powstania i upadku Goga z krainy Magoga u Ezechiela (38, 1nn) — wszystkie te teksty, według qumrańczyków, nie odnoszą się do czasów, w których dany prorok żył i działał, lecz do czasów, które nastąpiły bezpośrednio po pojawieniu się Nauczyciela Sprawiedliwości.

W peszerach są różne sposoby interpretacji tekstu biblijnego. M. P. Horgan<sup>28</sup> wskazuje cztery kategorie interpretacji: 1) peszery idące za akcją opisaną w tekście biblijnym, chociaż rozwijaną w innym kontekście; 2) peszery rozwijające słowa kluczowe w opisie niezależnym od akcji tekstu biblijnego; 3) peszery podające alegoryczną identyfikację osób lub rzeczy tekstu biblijnego bez roz-

<sup>28</sup> *Pesharim*, 244—247.

wijania opisu; 4) peszery bardzo luźno związane z tekstem biblijnym. H. W. Basser<sup>29</sup> wyróżnia dwie kategorie peszerów: peszery dwustopniowe i trzystopniowe. Dwustopniowe peszery polegają na rozwijaniu wątku tematycznego paralelnie do wątku biblijnego. Natomiast peszer trzystopniowy polega na rozwijaniu własnego tematu na odmiennej płaszczyźnie od tekstu biblijnego i od tekstu komentarza dostosowującego motywy biblijne do naświetlenia sytuacji wspólnoty. Jest to podobna metoda jaką stosuje się w mąszalach, gdzie tertium comparationis nie utożsamia się z rozwijaną warstwą narracyjną tekstu.

### B. Reguły egzegetyczne

W midraszach rabini stosują techniki egzegetyczne, które zostały ujęte w odpowiednie reguły (middot). Istnieją trzy zbiory takich reguł: siedem reguł Hillela (Abbot Rabbi Natan 37; Sifra 3a; Sanh: 7,11), trzynaście reguł Yizmaela i 32 reguły rabiego Eliezera ben Yose ha-Gelili<sup>30</sup>. Choć przypisywanie tych reguł konkretnym rabinom uważa się raczej za konwencję, to jednak wskazuje się, że wiele z tych reguł zostało wypracowanych wcześniej w kontakcie z zasadami retoryki greckiej. Za najstarsze i najbardziej uniwersalne uznaje się siedem reguł Hillela. Są to:

- 1) Qal wachomer (dosł. łatwe i trudne) — a minori ad maius.
- 2) Gezera szawa (dosł. jednakowa decyzja) — wnioskowanie z dwóch praw przez analogię.
- 3) Binyan ab mikatub echad (ogólna zasada z jednego zapisu) — wyprowadzanie wniosku z jednego fragmentu tekstu Starego Testamentu.
- 4) Binyan ab miszney ketubim (ogólna zasada z dwóch zapisów) — wyprowadzanie wniosków z dwóch fragmentów Starego Testamentu.
- 5) Kelal ufrat ufrat ukelal (ogólne i szczegółowe oraz szczegółowe i ogólne) — zasada bliższego określania tego, co ogólne przez to, co szczegółowe, dokładnie opisane, oraz tego, co szczegółowe, poprzez to, co ogólne.
- 6) Kayose bo bemaqom acher (jak wynika z innego miejsca) — wnioskowanie z tożsamego odniesienia dwóch fragmentów Starego Testamentu do jednego przepisu prawnego.
- 7) Dabar halamed meinyano (coś, co poucza przez swoją współzależność) — wnioskowanie na podstawie zależności od miejsca, wniosek wywodzony według kontekstu<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Art. cyt.

<sup>30</sup> Reguły te omawiają m. in. H. L. Strack, G. Stemberger, dz. cyt., 25—40; J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge 1969, 315—318.

<sup>31</sup> Por. omówienie reguł Hillela w przekładzie polskim E. Weber, *Talmud — dziedzictwo historii i kultury*, przeł. D. J. Cirlić, Literatura na Świecie 189 (1987) 334—74 (zwł. s. 41n.).

Uczeni dowodzą, że niektóre z tych reguł były stosowane przez qumrańczyków. Nie ma potrzeby udowodniania, że qumrańczycy znali pierwszą regułę Hillela (*a minori ad maius*), gdyż należy ona do ogólnoludzkiego sposobu dowodzenia. Ale istnieje wiele przykładów, gdzie komentator stosuje analogię słowną i rzeczową lub dla interpretacji jakiegoś słowa odwołuje się do innego tekstu. Tak W. H. Brownlee w swym komentarzu do w 1QpHab przedstawia 13 reguł stosowanych w tym dziele, z których niektóre są analogiczne do reguł rabinicznych<sup>32</sup>. G. J. Brooke<sup>33</sup> w monografii poświęconej 4QpFlor wskazuje w tym dokumencie stosowanie reguły gezerza szawa, gdy np. autor świadomie odczytuje tekst jako homoioteleuton lub odwołuje się do paralelnego tekstu dla interpretacji jakiegoś słowa.

W midraszach rabinicznych stosunkowo najlepiej zbadano formę, pochodzenie i techniki egzegetyczne midraszu haggadycznego pochodzenia homiletycznego zwanego peticha (lub w języku aramejskim petichta)<sup>34</sup>. Wprowadzie peticha przekazana w midraszach rabinicznych w warstwie egzetycznej ma odmienną strukturę od struktury peszeru, to jednak obydwie te formy są zbliżone do siebie w warstwie retorycznej, gdyż zarówno peszer jak i peticha zmierzają do przekonania odbiorcy, że przekazywane przez niego idee mają charakter objawiony. J. Heinemann<sup>35</sup> wykazał, że peticha jest w zasadzie formą retoryczną. W midraszach rabinicznych została ona wystylizowana dla celów egzegetycznych, ale rozwijała się niezależnie jako forma homiletyczna oparta na zasadach retorycznych stosowanych w synagogach palestyńskich. Wspomniany autor uważa, iż starożytna peticha synagogalna w zasadzie była liturgicznym wprowadzeniem do czytań. Natomiast peticha rabiniczna stanowi komentarz tekstu Tory przez odwoływanie się do tekstów z psalmów i ksiąg prorockich.

### Podsumowanie

Z dotychczasowych studiów wynika, że między peszerami a midraszami rabinicznymi nie ma bezpośrednich powiązań ani na płaszczyźnie redakcyjnej, ani na płaszczyźnie gatunku literackiego

<sup>32</sup> W. H. Brownlee, *dz. cyt.*, 28—35.

<sup>33</sup> *Dz. cyt.*, 166n.

<sup>34</sup> Por. np. J. Theodor, *Zur Komposition der agadischen Homilien*, *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 28 (1879) 97—113.164—175.271—278; W. Bacher, *Die Proömien der alten jüdischen Homilie*, Leipzig 1913; J. Heinemann, *The Proem in the Aggadic Midrashim. A Form-Critical Study*, *Scripta Hierosolymitana* 22 (1971) 100—122; M. S. Jaffee, *The «Midrashic» Proem. Towards the Description of Rabbinic Exegesis*, w: *Approaches to Ancient Judaism*, Vol. IV: *Studies in Liturgy, Exegesis, and Talmudic Narrative*, ed. W. S. Green, Chico 1983, 95—112.

<sup>35</sup> *Art. cyt.*, 107nn. 121.

Różne są też ich założenia hermeneutyczne. Peszery qumrańskie i midrasze rabiniczne jako typ literatury stanowią utwory całkowicie od siebie niezależne. Midrasze rabiniczne są kompilacjami niezależnych jednostek, które, jak się wydaje, oryginalnie nie były zamierzone jako systematyczny komentarz tekstu biblijnego. Natomiast peszery qumrańskie są oryginalnymi, systematycznymi komentarzami tekstu biblijnego.

W aktualnych midraszach rabinicznych istnieje założenie, że objawienie Boże zawarte w Piśmie Świętym jest ogólne, a jego szczegółowe rozumienie znajduje się w Torze ustnej. Istnieje jednak możliwość różnych, nawet sprzecznych ze sobą interpretacji. Dlatego midrasze zawierają zazwyczaj kilka różnorodnych wypowiedzi na temat jakiegoś słowa lub tekstu biblijnego, które się uzupełniają lub nawet przeciwstawiają. Tymczasem w peszerach qumrańskich istnieje jedno podstawowe założenie, że tekst biblijny stanowi niejako szyfr myśli Bożej, która jednoznacznie została objawiona Nauczycielowi Sprawiedliwości.

Istnieje również duży dystans między peszerami z Qumran a midraszami rabinicznymi, gdy chodzi o aspekt egzegetyczny — jak to stwierdził już na początku lat sześćdziesiątych M. R. Lehmann<sup>36</sup>. Peszer odnosi tekst biblijny niemal wyłącznie do bezpośrednich doświadczeń członków wspólnoty qumrańskiej i jej przywódców, a midrasze rabiniczne stosują tekst bądź do znanych postaci biblijnych, bądź do ogólnych doświadczeń ludzkich. Chociaż obydwa typy egzegezy biblijnej mają jeden wspólny mianownik, że opierają się na uprzednim punkcie wyjścia i aktualizują tekst dając obraz wzoru lub sytuacji, z którą łączą tekst biblijny, to jednak peszery różnią się znacznie od midraszów oceną tekstu biblijnego. Podczas gdy midrasz stanowi uzupełnienie dosłownego przekładu oraz interpretacji tekstu biblijnego i nie wymazuje dosłownego znaczenia Pisma Świętego, to peszer dąży do zaprzeczenia dosłownego i poszukuje wyłącznie ukrytego, specjalnie objawionego na czasy ostateczne sensu biblijnego.

Gdy jednak chodzi o aspekt retoryczny midraszów rabinicznych jako pewien sposób interpretacji tekstu według reguł wypracowanych przez rabinów, to wiele podobnych technik egzegetycznych można odnaleźć już w peszerach qumrańskich. Termin midrasz można więc analogicznie odnosić do tych form literackich i retorycznych, które stosują podobną metodę.

ks. STANISŁAW MĘDAŁA CM

<sup>36</sup> *Midrashic Parallels to selected Qumran Texts*, RQ 3 (1961—62) 545—551 (zwl. s. 546n.).