

Stanisław Mędala

List do arcykapłana z Qumran (4QMMT) a "jad zmijowy" faryzeuszów

Collectanea Theologica 64/3, 47-72

1994

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW MĘDALA CM, WARSZAWA

LIST DO ARCYKAPŁANA Z QUMRAN (4QMMT) A „JAD ŻMIJOWY” FARYZEUSZÓW

Wśród 590 zidentyfikowanych rękopisów z grotty czwartej w Qumran nad Morzem Martwym, sześć fragmentarycznych manuskryptów zawiera zagadkowy dokument, który J. T. Milik nazwał misznaickim, inni uczeni listem halachicznym. W końcu nadano mu tytuł *Miqṣat Ma'āseh ha-Tōrāh* (4QMMT^{a-c} = 4Q394-399) – „część praktyki Tory” – od sformułowania znajdującego się w ostatniej części zwoju. Chociaż uczeni przypuszczali, że tekst stanowi cenny dokument, który rzuca nowe światło na początki i charakter sekty qumrańskiej, to jednak dotychczas oficjalnie go nie opublikowano¹.

Identyfikację i wstępną ocenę dokumentu podał J. T. Milik², według którego cztery rękopisy pochodzą z połowy I w. po Chr., rękopis 4Q397 (który J. T. Milik oznacza mishn^d = 4QMMT^d) został sporządzony pół wieku lub cały wiek wcześniej, a charakter pisma rękopisu 4Q398 (= 4QMMT^e) na papierusie jest typu mieszanego, w związku z czym niełatwo go datować, ale przypuszczalnie pochodzi z I w. przed Chr.

Wstępne omówienie dokumentu przedstawili E. Qimron i J. Strugnell³. Prowizoryczne odczytanie i rekonstrukcję 4QMMT podał Bruno W. W. Dombrowski⁴ oraz niezależnie od niego R. Eisenman i M. Wise⁵. Długo oczekiwane oficjalne krytyczne wydanie przygotowane przez E. Qimrona i E. Tova jest w druku w tomie 10 DJD (*Discoveries of the Judean Desert*).

¹ Bibliografię i dyskusje na temat 4QMMT zawiera publikacja pt. *Qumran Cave Four and 4QMMT. Special Report*, ed. Z. J. K a p e r a, Kraków 1991. Por. także streszczenie referatów z III Międzynarodowego Kolokwium Qumranologicznego w Mogilanach w 1991 r. w: *Sprawozdania z Posiedzeń Komisji Naukowych* 35/1-2, styczeń-grudzień 1991, Kraków 1993, 65-102.

² J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Warszawa 1968, s. 137-138; tenże, *Le rouleau de cuivre provenant de la grotte 3Q (3Q15)*, w: A. B a i l l e t i n n i, *Les «Petit Grottes» de Qumrân* (*Discoveries of the Judean Desert*, Vol. III), Oxford 1962, s. 222-225.

³ *An Unpublished Halakhic Letter from Qumran*, w: *Biblical Archeology Today*, ed. J. A m i t a i, Jerusalem 1985, 400-407.

⁴ B. W. W. D o m b r o w s k i, *An Annotated Translation of Miqṣat Ma'āseh ha-Tōrā (4QMMT)*, Kraków 1993.

⁵ R. E i s e n m a n, M. W i s e, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Shaftesbury 1992, s. 182-189.

1. Treść i charakter dokumentu

Tekst, który można odczytać z zachowanych sześciu rękopisów obejmuje około 120 linijek⁶. Według E. Qimrona⁷ zawiera on około 2/3 oryginalnego dokumentu, którego początek całkowicie zaginął. Dokument ma charakter unikalny pod względem języka, stylu i treści. Jest napisany w formie listu w dialekcie hebrajskim zbliżonym do języka Miszny. Treść listu dotyczy sposobu realizacji części przepisów Tory Mojżesza przez ugrupowanie „separatystów”.

Z początkowej części listu (oznaczonego symbolem A) zachowało się kilka słów na temat kalendarza. Według niektórych uczonych chodzi o kalendarz słoneczny, znany z tradycji kapłańskiej Starego Testamentu i apokryficznej Księgi Jubileuszów. Na podstawie tego fragmentu R. Eisenman i M. Wise zaproponowali rekonstrukcję 173 wyrażen brakującego tekstu.

Dalsza część dokumentu (oznaczona u Dombrowskiego jako B 1-82)⁸ zawiera około 20 przepisów dotyczących czystości świątyni, kultu i kapłanów. Tekst podaje następujące ustalenia:

- 1) Zboże pogan nie może być przynoszone do świątyni (B 3-5).
- 2) Fragment przepisu o gotowaniu ofiar i naczyniach na mięso ofiarne (B 6-7).
- 3) Fragment przepisu o ofiarach pogan (B 8).
- 4) Przepis, że mięso z ofiary *š'ēmim* (ofiara wspólnotowa, biesiadna) nie może być zostawiane na noc. Z przepisem połączone jest napomnienie, że „synowie Aarona” powinni przestrzegać tego przykazania, aby nie obciążać ludu winą (B 9-13).
- 5) Przepis czystości odnoszący się do ofiarników czerwonej krwi; wszyscy ofiarnicy (zarzynający krowę, spalający ją, zbierający popiół, krojący wodą) powinni być czysti o zachodzie słońca (B 13-17).
- 6) Przepisy odnoszące się do czystości skór zwierzęcych (B 18-22).
- 7) Przepisy odnoszące się do miejsca zabijania zwierząt i składania ofiar. Miejsce do zabijania ofiar znajduje się na północy obozu. Przy tej

⁶ Przy odczytywaniu tekstu z prowizorycznych opracowań Dombrowskiego oraz Eisenmana i Wise'a korzystaliśmy z kilku fotografii rękopisów. PAM 43.476, 43.477, 43.489, 43.490, 43.491, 43.492, 43.521, które znajdują się w publikacji: R. H. Eisenman, J. M. Robinson, *A Facsimile of the Dead Sea Scrolls*, Vol. 2, Pl. 1426, 1427, 1439, 1440, 1441, 1442, 1471. Mikrofisze z Leiden: IAA 190.448, 190.449, 190.450, 190.451, 190.452, 190.453, 190.454 udostępnione przez Z. J. Kapere. Identyfikacja fotografii na podstawie: E. Tov, S. J. Pfann, *The Dead Sea Scrolls on Microfiche. A Comprehensive Facsimile Edition of the Texts from Judean Desert. Companion Volume*, Leiden 1993 oraz S. A. Reed, M. J. Lundberg, *The Dead Sea Scrolls on Microfiche. A Comprehensive Facsimile Edition of the Texts from Judean Desert. List of Photographs*, Leiden 1993, 81-82.99.

⁷ E. Qimron przedstawia syntetyczne omówienie dokumentu w art. *Miqṣat Ma'ase Hatorah*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 4, NY 1992, s. 843-845.

⁸ Numeracja wierszy Dombrowskiego różni się od numeracji podanej przez Eisenmana i Wise'a. Dyskusyjne jest także ułożenie w tekście kilku mniejszych fragmentów z pozostałych rękopisów. Dlatego podane przez Dombrowskiego oznaczenia tekstu należy traktować jako prowizoryczne.

okazji autor definiuje pojęcie obozu; jako obóz (*mahāneh*) ma być rozumiana cała Jerozolima, a świątynia jest pojmowana jako przybytek namiotu spotkania (B 23-35).

8) Zakaz zabijania cielnych zwierząt (B 36-38).

9) Zakaz wstępu do świątyni obcym (Moabitom, Ammonitom) i upośledzonym (B 39-42).

10) Zakaz małżeństw między kapłanami a świeckimi (B 43-49).

11) Usuwanie ślepego i głucheego z terenu świątyni (B 50-54).

12) Czystość strumienia płynów wylewanych z czystego naczynia do nieczystego (B 55-58).

13) Zakaz wprowadzania psów na teren świętego obozu, który miał zabezpieczyć, żeby psy nie zjadały mięsa ofiarnego pozostałego na kościach. Autor przypomina, że Jerozolima jest świętym obozem, miejscem specjalnie przez Boga wybranym (B 58-61).

14) Przepis o oddawaniu kapłanom owoców czwartego roku (B 62-63).

15) O dziesięcinie z bydła i trzody dla kapłanów (B 63-64).

16) Regulacje odnoszące się do „trędowatego” (*sūraʿat* – choroba skóry) w okresie oczyszczenia aż do ostatecznego oczyszczenia (B 64-72).

17) Nieczystość ludzkich kości (B 73-74).

18) Zakaz prostytucji na terenie świątyni. Autor motywuje zakaz świętością Izraela oraz stawia szczególne wymogi kapłanom (B 75-82).

Kilka przepisów zawartych w dokumencie ma odpowiedniki także w „Zwoju Świątynnym” z 11 grot⁹. Przepisy o mięsie i skórach zwierząt stanowią nawiązanie do dekretu Antiocha III z 198 r. przed Chr. (por. Józef Flawiusz, Ant. XII 3,4). Tematyka dokumentu jest zbieżna z tematyką traktatów Miszny; przepisy o ofiarnikach czerwonej krowy stanowią przedmiot traktatu Para („Krowa”), przepisy o obmyciach rytualnych są tematem traktatu Tebul yom („Kąpiel dzienna”).

Z początkowych pięciu wierszy z trzeciej części dokumentu (C) zachowały się tylko pojedyncze słowa, ale trzy fragmenty z części końcowej (C 6-12 i C 19-25 i C 27-34) są stosunkowo dobrze zachowane. W pierwszym fragmencie czytamy: „6 Jest napisane w Księdze Mojżesza, że nie wprowadzisz obrzydliwości do (Jego domu, gdyż) 7 obrzydliwość jest zniechęcona. (Wy wiecie, że) odłączyliśmy się od większości lu(du i powstrzymaliśmy się) 8 od wdawania się w te sprawy i wchodzenia w kontakt z nimi odnośnie tych (spraw). I wy wi(ecie, że nie 9 może się z)naleźć w Jego domu przewrotność, kłamstwo ani nieprawość. Zaiste, dla (Twego dobra), my przekazujemy (nasze słowa). 10 (Dlatego napisaliśmy) do Ciebie, żebyś zagłębiał się w Księdze Mojżesza, (w słowach pro)roków i Dawi(da i w słowach 11 przekazu dni) z pokolenia na pokolenie. Tak więc w księdze jest napisane, odnośnie po(gan), że nie (są posłuszni 12 Prawu

⁹ Por. L. H. Schiffman, *Miqṣat Maʿaseh Ha-Torah and the Temple Scroll*, RQ 14 (1990) 435-457.

Mojże)sza, a także jest napisane, że gdy (zboczysz) z drogi, to spotka Cię zło. Dlatego napisa(liśmy...)”.

Według Dombrowskiego w C 13 nadawcy przypominają zawarte porozumienie z adresatem. Fragment C 14-18 zapowiada nadejście błogosławieństw i przekleństw „na końcu dni”, odwołanie się do Pisma, aby rozważyć to w sercu i nawrócić się do Boga w „czasie ostatecznym”. Wydaje się, że autor zwraca uwagę na „ostatnie dni” i „czas ostateczny” po to, aby adresat zgłębiał Torę Mojżesza i inne pisma, by się przekonać o słuszności przedstawionego rozumienia przepisów Tory Mojżesza.

Podobne napomnienia znajdują się w drugim fragmencie (C 19-25): „19 (Błogo)sławieństw(wa, które) przysz(ly na) niego za (jego dni i) dni Salomona syna Dawida i także przekleństwa, 20 które przysły na niego od (dni Jero)boama, syna Nebata, aż do czasu uprowadzenia Jerozolimy z Sedecjaszem, królem Judy, 21 (który prowadził) ich do Ba(bilonu). Zatem my rozpoznajemy, że nadeszła część błogosławieństw i przekleństw, 22 o których napisano w księ(dze Moj)żesza. To są ostatnie dni, aby nawrócili się w Izra(elu) 23 do pra(wa Mojżeszowego) i nie odrzucali (żadnego przykaza(nia), a bezbożni będą postępować bezbożnie (...) 24 A kiedy (lud) będzie wspominał królów Izrae(la), niech zważa na ich czyny, że ten z nich, 25 który bał się (Prawa), był ratowany w swych uciskach, gdyż badał Prawo (...)”.

Najwięcej informacji o nadawcach i adresacie znajduje się w trzecim fragmencie (C 27-34), w którym czytamy: „27 (I zostały wybaczone) winy. Wspomnij Dawida, który był mężem pobożnym i także 28 on został uratowany z niejednego ucisku i zostały mu przebaczone (grzechy). A także my napisaliśmy Ci 29 część praktyk Tory, które uważamy dobre dla Ciebie i dla Twojego ludu (...). (Dostrzegliśmy) 30 u Ciebie rozważę i znajomość Tory. Rozważ to wszystko i szukaj u Niego to, co umocni 31 Twoją radę (tj. zamysł lub doradców). Oddal od siebie złą myśl i radę Beliala, 32 abyś cieszył się na końcu czasu. Gdy przyjmiesz sprawy, które ustaliliśmy jako takie, 33 to zostanie Ci to poczytane za zasługę; gdy będziesz czynił przed Nim, co jest sprawiedliwe i dobre, dla dobra Twojego 34 i Izraela”.

Podobnie jak w Dokumencie Damasceńskim autor trzeciej części (C) MMT podaje reinterpretację historii zbawienia pod aspektem błogosławieństwa i przekleństwa, ale zacieśnia spojrzenie do historii Izraela, kierując uwagę na błogosławieństwa w czasach Salomona i przekleństwa od Jeroboama, króla izraelskiego, do niewoli babilońskiej za Sedecjasza, króla judzkiego. Dzieje królestwa północnego i południowego traktują jako jedną całość. Przywódcy ugrupowania podkreślają, że mają na względzie dobro adresata i dobro Izraela. Końcowe słowa dokumentu zaginęły.

2. Ważniejsze próby ustalenia charakteru i okoliczności powstania 4QMMT

Z dotychczasowych badań MMT wynika, że jest to list skierowany przez jedno ugrupowanie do innego ugrupowania, którym kieruje jednostka, przypuszczalnie arcykapłan. Piszący przedstawiają bowiem adresatowi propozycje przepisów dotyczących świątyni i kapłanów.

Milik zalicza dokument do grupy apokryfów ST o charakterze apokaliptycznym związanych z interpretacją Księgi Daniela. Aniołowie, zapowiadając koniec czasów, przypominają wizjonerowi reguły czystości na terenie Jerozolimy i świątyni. Do takiej interpretacji dokumentu przychyliła się B. W. W. Dombrowski¹⁰ w solidnym studium filologicznym prowizorycznie odtworzonego tekstu. W oparciu o analizę kilku pojęć zbliżonych do pojęć rabinicznych w Misznie Dombrowski uważa, że dokument stanowi wyraz ostatniego etapu rozwoju myśli qumrańskiej z I w. po Chr., w którym autor wyjaśnia zgodność między zrzeszeniem qumrańskim a uprzednim zgromadzeniem stworzonym przez Mojżesza. Jednak brak słownictwa objawieniowego w MMT nie przemawia za hipotezą pisma apokryficznego.

Według innych uczonych dokument należy do najstarszych pism qumrańskich i ma charakter listu przywódców sekty do przywódców jerozolimskich z dynastii hasmonejskiej, ulegających wpływowi faryzeuszów w organizacji kultu świątynnego. Ponieważ bezpośrednim adresatem jest jednostka, Qimron uważa, że list został napisany przez Nauczyciela Sprawiedliwości do Jonatana około 150 r. Głównym argumentem przemawiającym za taką interpretacją jest 4QpPs37 (= 4Q171) 3-10, który stwierdza, że „Bezbożny Kapłan usiłował zabić Nauczyciela Sprawiedliwości ze względu na przykazania i prawa, które on (tzn. Nauczyciel Sprawiedliwości) mu posłał”. Za wczesną datą listu ma przemawiać, według Qimrona, paleografia i kontrast dokumentu z zakazem dysput z oponentami znajdującym się w IQS 9,16-17. Pogląd Qimrona w pełni podziela H. Stegemann¹¹. Jednakże według H. Burgmanna¹² adresatem listu nie może być Jonatan ani jego następca Szymon, gdyż mają oni zdecydowanie negatywną ocenę w pismach qumrańskich, lecz dopiero Jan Hirkan. Za tą identyfikacją adresata opowiada się A. S. van der Woude¹³. Eisenman i Wise przyjmują możliwość, że adresatem jest następca Jana Hirkana, gdyż jeden z dokumentów qumrańskich zawiera modlitwę za Jonatana, którym w świetle inskrypcji na monetach jest najprawdopodobniej Aleksander Janneusz.

Broniąc jednak hipotezy pochodzenia pism qumrańskich z kół Jakuba Młodszeo, biskupa jerozolimskiego, Eisenman jako adresata listu wskazuje Heroda Agryppę. Ale interpretacja listu w kontekście I w. po Chr. jest nie do przyjęcia, gdy weźmiemy pod uwagę dane paleograficzne. Najstarszy zachowany rękopis na papirusie pochodzi bowiem z czasów hasmonejskich lub wczesnoherodiańskich¹⁴.

¹⁰ Dz. cyt.

¹¹ *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, Freiburg 1993, s. 148-151. 286nn.

¹² *Weitere lösbar Qumranprobleme*, Kraków 1992, 83-105. 140-142.

¹³ *Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974-1988), Fortsetzung*, Theologische Rundschau 54 (1989) 245-247.

¹⁴ Por. E. Eshel, H. Eshel, A. Yardeni, *Qumran Composition Containing Part of Ps. 154 and Prayer for the Welfare of King Yonathan and his Kingdom*, Israel Exploration Journal 42 (1992) 199-229, zwł. s. 220-221 i 229.

Według L. H. Schiffmana¹⁵, chociaż nie można identyfikować MMT z Torą wspomnianą w 4QpPs37, gdyż autorzy tekstu wyraźnie wyodrębniają przedstawione przepisy od Tory Mojżesza, to jednak dokument pochodzi z najwcześniejszego okresu historii wspólnoty qumrańskiej. Ma on ścisły związek ze „Zwojem Świątynnym” z 11Q. Dalej Schiffman stwierdza, że halacha zawarta w tych dokumentach nie ma charakteru esseńskiego. Obydwa dokumenty zawierają, jego zdaniem, halachę saduceuszów. List przeciwstawia się praktykom wprowadzonym do kultu świątynnego przez Hasmonejczyków pod wpływem faryzeuszów. Z tego stwierdzenia Schiffman wysunął hipotezę, że pisma qumrańskie pochodzą od saduceuszów.

Jednak hipoteza Schiffmana spotyka się z negatywną oceną qumranologów. Tezę Schiffmana poddał krytyce m.in. M. Wise w referacie wygłoszonym w Mogilanach w 1991 r. pt. *4QMMT i saduceusze; spojrzenie na świeżą teorię*¹⁶. Wise doszedł do wniosku, iż jest rzeczą niemożliwą oraz nieprawdopodobną, aby dokument był produktem saducejskim, albowiem z około dwudziestu przepisów prawnych zawartych w dokumencie, tylko jeden albo najwyżej dwa mają związek z dyskusjami faryzejsko-saducejskimi w tekstach rabinicznych. Jednak głównym dowodem przeciw tezie Schiffmana są poglądy zawarte w pismach qumrańskich, sprzeczne z poglądami przypisywanymi saduceuszom przez Józefa Flawiusza.

Przy ocenie krytyki badań Schiffmana trzeba jednak odróżnić dwa zagadnienia: pierwsze to stwierdzenie, że MMT nie ma charakteru esseńskiego, a drugie to odniesienie tego stwierdzenia do wszystkich pism qumrańskich. Drugi wniosek jest nie do przyjęcia, gdyż z dotychczasowych badań wynika, że większość pism qumrańskich wyraża poglądy esseńczyków. Ale to nie oznacza, iż wśród tych pism nie ma takich, które pochodzą od innego ugrupowania.

W świetle badań przepisów MMT przeprowadzonych przez Schiffmana należy raczej przyjąć hipotezę, że dokument nie pochodzi od esseńczyków. Jeśli był rozpowszechniany przez esseńczyków, to widocznie ma ścisły związek historyczny z ruchem esseńskim. Może pochodzić od jakiegoś ugrupowania protoesseńskiego, które złąło się z ruchem esseńskim, albo od ugrupowania, które miało ścisłe kontakty z esseńczykami.

Autor niniejszego artykułu, w referacie wygłoszonym w Instytucie Filologii Orientalnej UJ w Krakowie na sesji naukowej ku czci prof. Tadeusza Lewickiego w dniu 17 listopada 1993 r., zaproponował nową

¹⁵ L. H. Schiffman, *The New Halakic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect*, w: *Mogilany 1989. Papers on the Dead Sea Scrolls offered in memory of Jean Carmignac*, ed. Z. J. Kaper, Vol. I, Kraków 1993, s. 59-70; tenże, *Miqsat Ma'aseh Ha-Torah*, RQ 14 (1990) 435-457.

¹⁶ *4QMMT and the Sadducees: a Look at a Recent Theory*, w: *Sprawozdania z Posiedzeń Komisji Naukowych 35/1-2 styczeń-grudzień 1991*, Kraków 1993, 98-101.

interpretację charakteru i okoliczności powstania MMT¹⁷. Według zaproponowanej interpretacji list pochodzi od ugrupowania chasydejsko-faryzejskiego. Został on napisany w związku z reorganizacją świątyni po wojnach machabejskich i dekretem Demetriusza I Sotera o autonomii świątyni jerozolimskiej. Adresatem listu jest ówczesny arcykapłan Alkimos, którego można identyfikować z Nauczycielem Sprawiedliwości z pism qumrańskich. Opierając się na tekście 1 Mch 7,12-14, który wskazuje przy Alkimosie dwa zorganizowane ugrupowania (gr. *synagōgē*) – uczonych w Piśmie i chasydejczyków – autor doszedł do wniosku, że od uczonych w Piśmie pochodzi program zawarty w „Zwoju Świątynnym”, a od chasydejczyków-faryzeuszów list halachiczny jako zamierzona intryga, a może nawet jako prowokacja polityczna.

3. List pochodzi od chasydejczyków o profilu faryzejskim

Dotychczasowe badania porównawcze halachy zawartej w MMT wykazały, że ma ona charakter bardziej rygorystyczny niż halacha przepisywana faryzeuszom. Przepisy zawarte w MMT różnią się także od znanych dotychczas przepisów esseńskich treścią i sposobem uzasadniania. Już w 1952 r. S. B. Frost¹⁸ zauważył, że chasydejczyki ruchu apokaliptycznego różnili się od esseńczyków i późniejszych faryzeuszów głównie tym, że mieli bardziej rygorystyczną halachę. Z kolei R. T. Beckwith¹⁹ stwierdził, że przepisy czystości esseńczyków i faryzeuszów cofają się wstecz do wspólnych korzeni. Z analiz instytucji w „Zwoju Świątynnym” przeprowadzonych przez H. Stegemanna można wnioskować, że nawet kalendarz chasydejski stanowił wspólny punkt wyjścia zarówno dla esseńczyków jak i dla faryzeuszów²⁰.

Skądinąd od dawna wiadomo, że zarówno esseńczyki jak i faryzeusze sięgają swymi korzeniami do ruchu chasydejskiego albo raczej do pietystycznego ruchu apokaliptycznego. Z drugiej strony tradycje rabiniczne, mówiące o siedmiu ugrupowaniach faryzeuszów (‘Abbot de R. Natan A, rozdz. 37)²¹, uwydatniają zróżnicowanie w ruchu faryzejskim. Tradycje rabiniczne wspominają także o dawnych chasydejczykach (*hassidim rišōnīm*) oraz o ich pisemnych ustaleniach, od których później odstąpiono

¹⁷ Wygłoszony referat pt. *Próby ustalenia charakteru i okoliczności powstania dokumentu z Qumran na temat praktyki Tory (4QMMT)* został opublikowany w aktach sesji w języku polskim ze streszczeniem obcojęzycznym oraz w języku angielskim (nieco skrócony) w *The Qumran Chronicle* Vol. 3, No 1 (Kraków 1994), s. 1-27.

¹⁸ *Old Testament Apocalyptic: its origins and growth*, London 1952, s. 125n.

¹⁹ *The Pre-History and Relationships of the Pharisees, Sadducees and Essenes: A Tentative Reconstruction*, RQ 11 (1982-84) 26n.

²⁰ *The Institutions of Israel in the Temple Scroll w: The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research*, ed. D. D i m a n t, U. R a p p a p o r t, Leiden 1992, 156-185, zvl. s. 174 na temat kalendarza słonecznego.

²¹ Por. A. J. Saldarini, *Scholastic Rabbinism. A Literary Study of the Fathers According to Rabbi Natan*, Chico 1982, s. 114. Inne teksty rabiniczne przytacza M. R. L e h m a n n, *Talmudic Materials Relating to the Dead Sea Scrolls*, RQ 1 (1958-59) 397.

(por. jTer. 8,4)²². W pierwotnym ruchu faryzejskim uczeni wyodrębniają nurt ekskluzywistyczny, który w pierwszej połowie II w. przed Chr. reprezentuje np. kapłan Jose ben Joezer, oraz nurt otwarty²³.

Z Dokumentu Damasceńskiego 3,20-4,2 dowiadujemy się, że u początków ruchu esseńskiego znajdują się dwie albo raczej trzy grupy osób²⁴. Komentując tekst Ez 44,15 o kapłanach i lewitach autor stwierdza, że kapłanami są nawróceni z Izraela, którzy wyszli z ziemi Judy, lewitami są ci, którzy z nimi się złączyli, a synami Sadoka są ci, którzy zostali wybrani z Izraela i imiennie wezwani. Wybranie i imienne wezwanie ma miejsce w czasie ostatecznym, który zbiega się z pojawieniem się Nauczyciela Sprawiedliwości (por. DD 4,3-4 i 6,8-11). Interpretując tekst jako aluzję do rozwoju esseńczyków można przypuszczać, że esseńczycy, czyli synowie Sadoka (zdaje się w znaczeniu przenośnym), powstałi przez zlanie się dwóch uprzednio istniejących ugrupowań pod kierunkiem Nauczyciela i jego ugrupowania. Pierwszym ugrupowaniem, które DD traktuje jako substytut „kapłanów” z wizji Ezechiela są zapewne chasydejscy, określani jako mocni Izraelici w 1 Mch 2,42 lub „synowie Izraela” w 1 Mch 7,13. Na ogół uczeni uważają, że część tego ugrupowania dała początek faryzeuszom, których teksty qumrańskie oznaczają kryptonimem Efraim. Podobnie jak Nowy Testament łączy uczonych w Piśmie z faryzeuszami, tak 1 Mch 7,13 chasydejczyków łączy z uczonymi w Piśmie. Uczeni w Piśmie stanowią głównie zrzeszenie lewitów, którzy w tekstach qumrańskich odgrywają bardzo ważną rolę.

Czytając tekst listu w kontekście innych dokumentów i w kontekście sytuacji historycznej w początkach ruchu esseńskiego można stwierdzić, że MMT nie pochodzi od Nauczyciela Sprawiedliwości ani jako autora rzeczywistego ani jako autora domniemanego. Natomiast przesłankami wskazującymi na chasydejczyków o profilu faryzejskim jako autorów listu są: język, tematyka i ideologia, odniesienie do ludu, do kultu świątynnego, pojęcie Tory Mojżesza, zasady hermeneutyczne stosowane w interpretacji Pisma Świętego oraz forma reprezentacji Izraela.

a) Język dokumentu ma niewiele wspólnego z językami Nauczyciela Sprawiedliwości, który znamy z wielu hymnów, stanowiących wyznania osobiste oraz z najstarszych warstw Reguły Zrzeszenia J. C. Trever²⁵ przypisuje mu również autorstwo, albo raczej końcową redakcję Księgi Daniela; w każdym razie Nauczyciel Sprawiedliwości może być traktowany jako domniemany autor Księgi Daniela. Księga Daniela i pisma qumrańskie o charakterze esseńskim są pisane literackim językiem hebrajskim nawiązującym do języka biblijnego. Natomiast dokument o praktykowa-

²² Por. H. R. Lehmann, *art. cyt.*, 297.

²³ Por. E. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1979, s. 569 i 582.

²⁴ Por. F. Garcia Martinez, *L'interprétation de la Torah d'Ézéchiél dans les MMS. de Qumran*, *Revue de Qumran* 13 (1988) 442-445.

²⁵ *The Book of Daniel and the Origins of the Qumran Community*, *Biblical Archaeologist* 48 (1985) 89-102.

niu Tory jest napisany w dialekcie hebrajskim, częściowo podobnym do języka niektórych tekstów biblijnych, gdzie występuje *šer* zamiast *ʾāšer* (np. w Pnp)²⁶, a częściowo podobnym do języka Zwoju Miedzianego z 3Q i języka Miszny. J. T. Milik²⁷, uwydatniając właściwości gramatyczne dokumentu, zauważył w nim liczne elementy języka mówionego (np. częste posługiwanie się zdaniami zbudowanymi *ad sensum*). Pod względem słownictwa istnieje największa zbieżność MMT ze „Zwojem Świątynnym” i z niektórymi warstwami Dokumentu Damascenkiego.

b) Jeśli chodzi o tematykę i założenia ideologiczne godne uwagi jest spostrzeżenie J. T. Milika, że 4QMMT stanowi nawiązanie do Księgi Daniela i innych pism typu apokaliptycznego. List można traktować jako interpretację trzech wątków doktrynalnych Księgi Daniela: wizji Daniela o przekazaniu władzy świętym Najwyższemu (Dn 7,22.27), opisu działania, „wypełniania Prawa” przez tych, którzy znają Boga (Dn 11,32-35; por. czasownik *ʾāšāh* w 9,12.14.15;11,7 i rzeczownik *maʿāšeh* w 9,14) oraz motywu dni ostatecznych. W Księdze Daniela „święci Najwyższego” to aniołowie i ludzie pobożni. Wprowadzenie prymatu spraw nadprzyrodzonych będzie oznaką panowania Najwyższego (Dn 7,27). Ta idea jest podstawą ideologii qumrańskiej. Natomiast MMT dokonuje kilku przemian w pojęciu „świętości” z Księgi Daniela. Świętym jest Izrael jako oddzielony od pogan (B76) i synowie Aarona, czyli kapłani (B79), których świętość objawia się w wyodrębnieniu od ludu. Kapłani składają ofiary za grzechy Izraela (B 17 według rekonstrukcji Dombrowskiego) i stanowią model obyczajów dla synów Izraela. Świętość sprowadzają autorzy listu do poziomu praktycznego i politycznego. Świętość utożsamia się do pewnego stopnia z autonomią ekonomiczną i polityczną dla określonej grupy zdefiniowanej jako „prawdziwy Izrael”.

Drugi temat – o działaniu – Księga Daniela stosuje do mędrców ludu (*maškilim*), których działanie polega na poznaniu Boga, wierności Bogu, wytrwaniu w przeciwnościach i nauczaniu sprawiedliwości (por. Dn 12,3). Działanie tego kierunku chasydejskiego dotyczy głównie sfery duchowej, ma charakter religijny i etyczny. Dlatego według 1QpHab 12,4-5 „prostaczkowie Judy” (*p^eiā ʿē y^ehūdāh*) wypełniają Prawo (*ʿôšê hat-tôrāh*). Poznanie Boga i systematyczna formacja do dojrzałości etycznej stanowi także zasadniczy program ruchu qumrańskiego²⁸. Jednym z najważniejszych aspektów „działania” esseńczyków jest tworzenie wspólnoty. Stąd w 4Q177 (= Catena do Psalmów) czytamy, że esseńczycy są „twórcami wspólnoty” (*ʿôšê hay-yāhad*). Termin *ʾāšāh* na oznaczenie postępowania esseńczyków jest tak charakterystyczny, że S. Goramian²⁹ z tego terminu wyprowadza nawet nazwę ugrupowania. Natomiast MMT w pojęciu

²⁶ Por. G. Bergsträsser, *Das hebräische Präfix š*, ZAW 29 (1909) 40-55.

²⁷ DJD III, s. 225.

²⁸ Te dwa elementy, poznanie Boga i nauczanie zostały uwydatnione w 4QFlor 3,3-4 (= 4Q174), gdzie jest fragmentaryczny komentarz do Dn 12,10 i 11,32.35. Por. G. J. Brooke, *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in its Jewish Context* (JSOT Suppl. Ser. 29), Sheffield 1985, 88.

działania przemieszcza akcent na stronę praktyczną i instytucjonalną w interesie własnego ugrupowania. W MMT działanie utożsamia się z procesem legislacyjnym, z instytucją prawną. Dlatego termin *ma'āšeh* (działanie) występuje w dokumencie jako synonim przepisu. *Ma'āšim* to nie zbawcze działanie Boga, jak w tekstach biblijnych i w tekstach qumrańskich, to także nie tyle akty religijne i moralne, jak w biblijnych tekstach prorockich i dokumentach esseńskich, ale przepisane praktyki lub same przepisy. Celem działania mędrców, w ujęciu autorów MMT, nie jest dobro ludu, formacja religijna i moralna innych, głoszenie mądrości Boga, lecz interesy ugrupowania oraz dobre samopoczucie jednostki.

Tekst podejmuje z Księgi Daniela także motyw „ostatnich dni” i „czasu ostatecznego”. Te pojęcia nie są jednoznacznie rozumiane przez komentatorów Księgi Daniela³⁰. Trudno także ustalić ich dokładne znaczenie w MMT ze względu na fragmentaryczny charakter tekstu. Ale i tutaj można jednak dostrzec pewne różnice między pojęciem czasu w MMT a pojęciem czasu w Dn i innych pismach qumrańskich. W Księdze Daniela „dni ostatnie” i „czas ostateczny” są związane z planami Bożymi i zabarwione oczekiwaniami mesjańskimi. U esseńczyków „ostatnie dni” to czas ustalony przez Boga do wypróbowania wiernych, czas „pieca ognistego”, a „czas ostatni”, podobnie jak w Dn 12,10 jest okresem po dniach oczyszczenia; ten okres ma związek z pojawieniem się Nauczyciela Sprawiedliwości i życiem we wspólnocie esseńskiej. Natomiast w MMT „ostatnie dni” to czas podjęcia konkretnych działań w związku z przewrotami, zniszczeniem miast, gwałtem i prostytucją. Celem działania jest stworzenie wzorcowego stylu życia kapłanów, aby wpływać pozytywnie na zachowanie się ludu. „Czas ostateczny” jest bliżej nieokreśloną przyszłością, w której jednostka będzie przeżywała radość osobistą i kiedy zostanie jej poczytane za zasługę („sprawiedliwość” – por. Rdz 15,6) pełnienie uczynków przepisanych w Księdze Mojżesza w taki sposób, jak przedstawili to autorzy listu.

Tekst listu wychodzi od ideologii ruchu apokaliptyczno-pietystycznego zawartej w Księdze Daniela, ale daleko odchodzi od poezji i idei Księgi Daniela oraz tekstów Nauczyciela Sprawiedliwości. Operuje językiem codziennym i pojęciami praktycznymi. Nawet po pobieżnym przeczytaniu dokumentu nasuwa się przypuszczenie, że pismo pochodzi od ugrupowania, do którego nawiązują instytucje, ideologia i język Miszny, czyli od faryzeuszy. Tradycja rabiniczna, mówiąc o postaciach sprzed 70 r., łączy z faryzeuszami zagadnienia czystości, sprawy pokarmowe i rozciąganie przepisów kultowych na życie codzienne³¹. Józef Flawiusz, mówiąc o faryzeuszach w kontekście wydarzeń II w. przed Chr., uwydatnia przede wszystkim ich zainteresowania władzą polityczną³².

²⁹ «Essenes»: *Etymology from 'sh*, RQ 11 (1984) 483-498.

³⁰ Por. J. Carmignac, *La notion d'Eschatologie dans la Bible et à Qumran*, RQ 7 (1969-71) 17-31; G. J. Brook, *Dz. cyt.*, s. 175-178.

³¹ Por. L. L. Grabe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, Vol. 2, Minneapolis 1992, 483.

³² Por. *tamże*.

c) Na faryzeuszów jednoznacznie wskazuje wyrażenie, które stosują do siebie autorzy listu. Stwierdzają oni, że mając na uwadze przedstawione adresatowi przepisy odseparowali się od pospólstwa (*pārašnū mē rōb hā 'ām*, dosł. „odłączyliśmy się od większości ludu”). Wiadomo, że nazwa faryzeuszów pochodzi właśnie od użytego w tekście słowa *pāraš*. Essenccy również oddzielali się (występuje tu termin *bādal*) od innych w sferze etycznej i religijnej, ale nie od ludu. Jednym z charakterystycznych elementów tego ugrupowania było odłączenie się od synów Beliala. To odłączenie oznacza postępowanie zgodne z duchem światłości. Przypuszcza się, że essenccy wycofali się także ze świątyni prawdopodobnie z chwilą objęcia godności arcykapłańskiej przez Jonatana z rąk Aleksandra Balasa w 152 r. Żaden tekst esseński nie wspomina jednak o odseparowaniu się od ludu, gdyż lud (*hā 'ām*) jest integralną częścią wspólnoty qumrańskiej (por. 1QS 2,21; 6,9). Dlatego w pismach qumrańskich jest mowa o miłości synów światłości, o prowadzeniu życia w ubóstwie i szacunku dla ubogich ludu (por. DD 6,16).

d) W pismach qumrańskich nie ma zainteresowania świątynią jerozolimską, z wyjątkiem „Zwoju Świątynnego”, gdyż idealną świątynię zbuduje sam Bóg, a nie człowiek. Jest natomiast mowa o kulcie duchownym, o świątyni złożonej z ludzi, w której ofiarami są uczynki dziękczynienia (*ma'āseh tôdāh* – 4QFlor 1,7, nie *ma'āseh hat-tôrāh*, jak w TMM), o świątyni i o liturgii niebieskiej, która ma odbicie we wspólnocie esseńskiej. Tymczasem MMT niemal wyłącznie ma na uwadze rytuał świątyni jerozolimskiej. Interesuje się przede wszystkim czystością rytualną ofiar i kapłanów. Tekst nie tylko stawia kapłanom wymóg czystości rytualnej, ale dwukrotnie (B 17.26) stawia kapłanom wymóg miłego wyglądu (*rā 'ūy* od *rā 'āh* – patrzeć). W świetle krytycznych badań nad założeniami ideowymi ugrupowania faryzeuszów sprzed 70 r. przed Chr. ich naczelną zasadą było uświęcanie Imienia Bożego przez naśladownictwo stylu życia kapłańskiego w życiu codziennym. Faryzeusze byli zainteresowani kulturą kapłanów i usiłovali ją powielać w życiu świeckim.

e) Innym charakterystycznym rysem wskazującym na chasydejszyków-faryzeuszy jako na autorów listu jest pojęcie Tory Mojżesza. Autorzy apelują do adresata, aby przyjął proponowane rozwiązania zgłębiając księgę Tory, słowa Proroków i Dawida (C 10) oraz słowa przekazywane z pokolenia na pokolenie. Podział Pisma Świętego na Torę, proroków i inne pisma wskazuje na łączność dokumentu z judaizmem faryzejskim, od którego ten podział przyjęło chrześcijaństwo. Jednak w liście, podobnie jak w judaizmie rabinicznym, Tora ma uprzywilejowane miejsce, jest niezmiennym zapisem, jest księgą (*sē per*), a inne części stanowią jej wyjaśnienie, aktualizację – „słowa” (*debārīm*). W Biblii Hebrajskiej termin *sē per* uwydatnia stronę historyczną, dokumentalną Pisma Świętego, a *debārīm* stronę wydarzeniową, sposób wprowadzania Tory w czyn. Tym samym terminem określają autorzy własne pismo. Po wzmiance o Dawidzie tekst jest nieczytelny, ale zachowało się wyrażenie *dôr w' dôr* – „z pokolenia na pokolenie”, które nasuwa na myśl faryzejską „tradycję ojców”.

Przedstawione przez autorów MMT przepisy mają stanowić wynik zgłębiania Prawa Mojżeszowego. Często odwołują się do Pisma, ale prawie w żadnym wypadku nie przytaczają autentycznych słów tekstu Tory, lecz własne sformułowania nawiązujące do idei zawartej w tekstach biblijnych. Sformułowania opierają się zazwyczaj na wielu tekstach biblijnych, ale tylko „uczeni” wiedzą, o jakie teksty chodzi. Świadczy to o dobrej znajomości Tory, ale i o naginaniu Tory pisanej do własnych koncepcji.

Qumrańczycy systematycznie studiowali Torę i mieli obowiązek dzielenia się wynikami studiów ze współtowarzyszami. W innych dokumentach qumrańskich spotykamy zatem różne formy interpretacji Biblii: cytaty wyraźne i ukryte, aluzje do tekstów biblijnych i reminiscencje biblijne (np. w 1QS, 1QSa, 1QM, CD), parafrazy, adaptacje (np. 1QGenA-pocr, wizja Nowej Jerozolimy), wolne kompozycje na wzór tekstów biblijnych (np. 1QH, psalmy apokryficzne) oraz systematyczne komentarze tekstów prorockich i psalmów, które ze względu na często występujący w nich termin *pešer*, nazywa się peszerami. Ale przy powoływaniu się na Pismo Święte u esseńczyków jest ono wyraźnie odróżniane, a nawet oddzielane od komentarza. W komentarzach dodaje się słowo *pešer* zazwyczaj z zaimkiem, by zaznaczyć, że następuje interpretacja tekstu³³. Zatem metoda egzegetyczna stosowana w 4QMMT nie jest esseńska, ale analogiczna do metody interpretacji Prawa Mojżeszowego w starszych warstwach Miszny, które podają praktyczne rozumienie przepisów Mojżeszowych bez odróżniania nauki mędrców od tekstu biblijnego³⁴. Wyraźne potępienie metody interpretacji Tory praktykowanej przez faryzeuszy podaje 4QpNah 2,8, gdzie słowa Na 3,8 autor komentuje: „Interpretacja (tego) odnosi się do zwodzicieli Efraima, którzy przez swoją fałszywą ustną interpretację i kłamliwy język oraz zwodnicze usta wielu uwiedli”.

f) Inne są także założenia hermeneutyczne w tekstach esseńskich niż w MMT. W dokumentach esseńskich przyjmuje się założenie, że teksty biblijne objawiają wolę Boga, która kieruje dziejami ludzkimi i ustala los każdego człowieka. Interpretacja Pisma Świętego polega na szukaniu objawienia. Treścią ksiąg świętych jest tajemnica Boża. Dlatego tradycja

³³ Na temat egzegezy Biblii w Qumran zob. O. B e t z, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen 1960; F. F. B r u c e, *Biblical Exegesis in the Qumran Text*, London 1960; W. T y l o c h, *Komentarze (pešarim) z Qumran*, Euhemer 12 nr 1 (1968) 23-35; M. P. H o r g a n, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (CBQMS 8), Washington 1979; G. J. B r o o k e, *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in its Jewish Context* (JSOT Suppl. Ser. 29), Sheffield 1985; D. D i m a n t, *Qumran Sectarian Literature: Biblical Interpretation*, w: M. E. S t o n e (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen 1984, 503-514; G. V e r m e s, *The Writings of the Qumran Community: Bible Interpretation*, w: E. S c h ü r e r (i inni), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, Vol. III.1, Edinburgh 1986, 420-451; S. M ę d a ł a, *Peszery qumrańskie i midrasze starożytnego judaizmu*, ColTheol 63 (1993) nr 3, s. 27-48; t e n ż e, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej* (Biblioteka zwojów. Tło Nowego Testamentu, t. 1), Kraków 1994, s. 66-85.

³⁴ Por. Y. D. G i l a t, R. E l i e z e r b e n H y r c a n u s. *A Scholar Outcast*, Jerusalem 1984, s. 60n.

legalna esseńczyków opiera się na dosłownej egzegezie tekstów biblijnych albo też na odwołaniu się do bezpośredniego objawienia Bożego³⁵. Podobne założenie mają esseńczycy przy interpretacji tekstów prorockich. Dlatego 1QpHab 7, 4b-5 stwierdza, że „Bóg ukazał wszystkie tajemnice słów swoich sług proroków” Nauczycielowi Sprawiedliwości.

Tymczasem, chociaż autorzy listu halachicznego często odwołują się do Tory Mojżesza, nie tylko nie podają dosłownie tekstu Pisma Świętego, ale nawet nie odwołują się do woli Bożej lub objawienia Bożego, lecz wskazane przepisy traktują jako wynik własnych przemyśleń lub kalkulacji. Taki sens ma kilkakrotnie użyta formuła *'ānahnu hošbīm š'* (B 29.37.42) – „my sądzimy, że”, lub *š'hāšabnu* (C29) – „co uznaliśmy, doszliśmy do takich wniosków”. Dlatego założenia hermeneutyczne zawarte w MMT są bliższe założeniom misznaickim niż esseńskim. 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 doraźny charakter rozwiązania. Przypuszcza się, że halacha misznaicka stanowi kontynuację halachy faryzejskiej.

g) W MMT autorzy występują jako reprezentanci Izraela, od którego odróżniają kapłanów, synów Aarona i lud. Swoje postępowanie podają jako przykład doskonałego zachowania Prawa (C 9). Pojęcie Izraela w dokumencie ma szeroko pojęty sens etniczny (por. B 33 o plemionach Izraela i B 63 o kraju Izraela) i ideologiczny: Izraelita jest ten, kto potrafi słuchać statutów, czyli przepisów czystości obowiązujących w świątyni, i brać do serca prawa Izraela (B 53-54). 1 Mch 7,13 akcentuje, że chasydejscy byli uważani za „synów Izraela”. Natomiast esseńczycy nie akcentowali tak mocno swej przynależności do Izraela, lecz raczej do Judy. Tak np. w DD 4,11 nazwa „Dom Judy” oznacza sektę wyodrębnioną od „Domu Izraela” (por. 4,16n.), a w DD 7,12n. mamy odróżnienie Efraima od Judy. W wielu tekstach qumrańskich Efraim jest kryptonimem faryzeuszów (por. 1QH 2,15.32; DD 1,8; 4QpNah 3-4,1,2). Komentarze qumrańskie zawierają aluzje do faryzeuszów już u początków wspólnoty qumrańskiej. Najwięcej informacji o Efraimie podaje 4QpNah (= 4Q169)³⁶. Omawiając okoliczności związane z początkami gminy esseńskiej, wspomina o ugrupowaniu określanym imieniem Efraima, występującym przeciw Judzie. Komentarz wytyka ugrupowaniu Efraima „szukanie pochlebstw” i porównuje go do uwodzącej nierządniczy. W komentarzu są wymienione imiona postaci historycznych Antiocha i Demetriusza; pierwszego komentatorzy na ogół wiążą z Antiochem IV Epifanem (176-164), a drugiego z Demetriuszem III Eukairosem (95-83). Według komentarza Izrael cieszył się wolnością od Antiocha Epifanesa do

³⁵ Na ten temat por. L. H. Schiffman, *The Halakha at Qumran*, Leiden 1975.

³⁶ Por. M. P. Horgan, *Pesharim*, 158-191; W. Tyloch, *Peszer Nahum z IV grotty w Qumran*, *Euhemer* 9, nr 3 (1965) 65-73.

nadejścia Rzymian (Kittim) w 63 r. przed Chr. Ale przez cały ten okres zamęt wprowadzali faryzeusze. Także w innych komentarzach qumrańskich są nazywani *'nšy hšlyn* – „mężami szyderstwa” (np. 4QpIs^b II, 6-10) i *dwršy hšlqwt* – „szukającymi pochlebstw” lub „szukającymi podziałów” zgodnie z innym znaczeniem słowa *hālaq*³⁷. Pojęcie, które Księga Daniela (11,32; por. 11,21.34) odnosi do zrzeszenia apostatów i króla syryjskiego (*yaḥānīp bahālaqôt*), teksty qumrańskie odnoszą do faryzeuszów.

4. Sytuacja, w której dokument został napisany

Dokument przenosi nas w sytuację, kiedy nie ma jeszcze wspólnoty esseńskiej (*yaḥad*). Natomiast są wyraźnie zarysowani piszący list jako znawcy Prawa Mojżeszowego; Izrael, do którego nadawcy listu zaliczają siebie i przypuszczalnie adresata z jego ludem; kapłani Aarona; pospólstwo, z którym autorzy nie chcą mieć nic do czynienia; jako odrębna grupa są traktowani poganie. List do arcykapłana stanowi dokument dotyczący wspólnoty o wyraźnie określonej ideologii religijno-politycznej i świadomości społecznej. Autorzy listu należą do elity żydowskiej. Badając tło społeczne niektórych fragmentów I Księgi Henocha S. B. Reid³⁸ stwierdził, że już w czasach przedmachabejskich wyłaniała się w narodzie żydowskim elita o utopijnej mentalności. MMT wskazuje na rozbitcie tej elity na dwa przeciwstawne ugrupowania: „prawdziwy Izrael” (autorzy listu) i adresaci listu z rozważnym i mądrym przywódcą. W świetle chasydejskiej ideologii autorzy listu dokonują oceny stanu kapłanów, szerokich mas ludu i jego przywódców politycznych.

Autorzy MMT mówią o sytuacji w ostatnich dniach, kiedy działa adresat i jego ludzie. Jest to sytuacja, którą komentarze esseńskie wskazują u początków historii swojego zrzeszenia. Z fragmentu mocno uszkodzonego tekstu MMT można wyczytać takie terminy: *'obdū miqšat m'qomôt* (zniszczyli część miejscowości), *hamās* (gwałt, zbrodnia), *ham-ma'al* (przewrót), *z'nūt*, *zônūt* (cudzołóstwo, nierząd). W Dn 12,7-12, który alegorycznie opisuje sytuację po prześladowaniach Antiocha Epifanesa, wskazuje na wzmacnianie się siły i bezkarności „bezbożnych” w ich walce z tymi, którzy wypełniają Prawo (*maškilim*). Ci jednak wyjdą z próby oczyszczeni i doświadczeni. W Księdze Henocha Etiopskiego w tzw. „Apokalipsie Tygodni” (93,3-17) jest to sytuacja trzeciego tygodnia³⁹.

Po wojnach machabejskich i pokojowych propozycjach następców Antiocha IV zaistniała potrzeba reorganizacji świątyni. Księgi Machabej-

³⁷ Por. Gesenius' *Hebrew and Chaldee Lexicon of the Old Testament Scriptures*, Grand Rapids 1979, 2005n., gdzie są podane trzy znaczenia rdzenia *hālaq*: 1) *to be smooth*; 2) *to divide*; 3) *to despoil*. J. A m o u s i n e (*Éphraïm et Manassé dans le pèshèr de Nahum*, RQ 4, 1963-64, 389-396) tłumaczy ten zwrot: *Chercheurs de Dissensions* – „Szukający Nieporozumień”.

³⁸ *I Enoch: The Rising Elite of the Apocalyptic Movement*, w: *SBL 1983 Seminar Papers*, ed. K. H. Richards, Chico 1983, s. 147-156.

³⁹ Por. J. P. T h o r n d i k e, *Apocalypse of Weeks and the Qumran Sect*, RQ 3 (1961-62) 163-184, zwł. s. 177-180.

skie główną rolę w reorganizacji kultu przypisują Judzie Machabeuszowi, a Józef Flawiusz przyznaje mu nawet funkcję arcykapłańską. Faktycznie reorganizacja spraw świątynnych miała miejsce po przywróceniu praw żydowskich⁴⁰, a kierowniczą funkcję sprawował arcykapłan Alkimos⁴¹. Księgi Machabejskie przemilczają jednak sprawę reorganizacji kultu świątynnego przez Alkimos. Wydaje się, że do 152 r. arcykapłanem w dalszym ciągu jest Alkimos, a informacje o jego śmierci w 1 Mch 9,56-57 należy uznać za legendę wprowadzoną przez źródła machabejskie do przemilczenia reform, jakie przeprowadził arcykapłan z rodu Aarona wraz z lewitami i wiernymi mu chasydejcami.

Autor 1 Księgi Machabejskiej przytacza natomiast list Demetriusza wysłany rzekomo do Jonatana (1 Mch 10,25-45), który mówi o dobrach dla świątyni i poddaniu ich arcykapłanowi, którym zapewne jest ktoś inny, niż Jonatan⁴². J. Murphy-O'Connor⁴³ wykazał, że tekst opiera się na dwóch autentycznych dokumentach Demetriusza I: piśmiennej obietnicy i dekrete zawierającym koncesje. Koncesje dotyczyły statusu Jerozolimy (w. 31), egzempli dla pielgrzymów (w. 34), powoływania Żydów do wojska (w. 36) z ich własnymi prawami (w. 37), aneksji trzech okręgów (w. 38) oraz prawa świątyni do podatków (w. 43). Najważniejszą koncesję, według J. Murphy-O'Connora, stanowiło uznanie władzy arcykapłana w autonomicznym okręgu świątynnym⁴⁴. Można przypuszczać, że w związku z dekretem o „świętości” świątyni powstał 11QT oraz list hałachiczny do arcykapłana, mający na celu wprowadzenie do świątyni tradycji „synów Izraela”⁴⁵.

Druga Machabejska kończy się opisem triumfu Judy Machabeusza nad Nikanorem. Autor akcentuje silną opozycję między chasydejcami będącymi przy Judzie Machabeuszu a Alkimosem, którego stara się przedstawić w niekorzystnym świetle (2 Mch 14,1-16). Przypuszczalnie Jazon z Cyreny, którego dzieło stanowi główne źródło 2 Mch, wprowadził śmierć lub wycofanie z urzędu Alkimosą przed śmiercią Judy, aby zatrzeć ślady funkcjonującego wówczas arcykapłana. Więcej informacji o Alkimosie podaje autor 1 Księgi Machabejskiej. Informuje on, że po zjawieniu się Alkimosą z syryjskim wodzem Bakhidesem w Jerozolimie przybyło do niego „zgromadzenie uczonych w Piśmie” (*synagōgē grammatēōn*), aby „naradzić się nad tym co słuszne” (1 Mch 7,12). Autor nie informuje nas jednak, jakie były warunki narad. Ponieważ narady miały miejsce w związku z przywróceniem przez Demetriusza prawa żydow-

⁴⁰ Por. J. C. Van der Kam, *2 Maccabees 6,7a and Calendrical Change in Jerusalem*, JSJ 12 (1981) 70.

⁴¹ Por. E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Bd. 2, Stuttgart 1921, s. 236; E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937, s. 85.

⁴² Por. J. A. Goldstein, *1 Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 41), Garden City, NY 1976, 405.

⁴³ *Demetrius I and the Teacher of Righteousness*, *Revue biblique* 83 (1976) 400-420.

⁴⁴ *Tamże*, s. 412. Autor zakłada, że dekret Demetriusza został wydany po śmierci Alkimosą.

⁴⁵ Por. B. W. W. Dombrowski, *dz. cyt.*, s. 90.

skiego, dlatego dotyczyły zapewne instytucji żydowskich. Być może właśnie wtedy uczeni w Piśmie, którzy byli lewitami, opracowali, jak wyżej wspomniano, „Zwój Świątynny”. Autor informuje nas dalej, że również chasydejscy, uznając godność arcykapłaniską Alkimosa, zmierzali do zawarcia z nim pokoju (por. 1 Mch 7,14-17).

Autonomia świątyni wymagała przede wszystkim regulacji danin oraz kontaktów personelu świątynnego z poganami i najbliższym otoczeniem. Te sprawy są przedmiotem MMT. Ale list do arcykapłana zawiera takie propozycje, których wprowadzenie w życie spowodowałoby konflikt świątyni z miejscową ludnością i sąsiednimi narodami. Dokument proponuje m.in. przepis, aby całą Jerozolimę uznać za teren sakralny, przepis o zakazie składania ofiar przez pogan, o nakazie trzymania się z dala od świątyni obcym i niepełnosprawnym, o zakazie sprowadzania zboża z terenów pogańskich do świątyni itp. Propozycje przedstawione jako Prawo Mojżesza albo są wyrazem ciasnego fanatyzmu i zaślepięnego patriotyzmu lokalnego, albo raczej mają charakter przemyślanej intrygi, a może nawet prowokacji politycznej. Tradycja rabiniczna zna jednak restrykcyjne przepisy wydane przez faryzeuszów w okresie machabejskim, które miały uniemożliwić okolicznej ludności kontakt ze świątynią.

W Talmudzie Babilońskim (Šab 14b-15a) jest mowa o dekreście Jose ben Joezera o nieczystości „ziemi narodów” (*eres hā-^c ammim*) oraz o nieczystości naczyń szklanych. Talmudyści zastanawiają się, jaki cel mogły mieć takie dekryty: polityczny czy ekonomiczny⁴⁶. Na cel ekonomiczny wskazuje się w wypadku naczyń szklanych; import lub masowa produkcja naczyń szklanych zagrażały tradycyjnej produkcji naczyń miejscowych. Natomiast ogłoszenie „ziemi narodów”, tj. głównie okolicznych terenów jako nieczystych miało zasadniczo cel polityczny. W tradycji rabinicznej Jose ben Joezer jest przedstawiany jako sam skrupulatnie przestrzegający praw czystości (por. Chagiga 2,7; Sota 9,9), ale wprowadzający pewne rozluźnienia w obowiązujących wówczas prawach czystości (por. 'Abot 1,4; 'Eduyyot 8,4). Na tym tle dekret o nieczystości „ziemi narodów” stanowi coś wyjątkowego. Ponieważ takiego prawa nie zawiera Tora Mojżesza, dlatego wprowadzenie przez faryzeuszów przepisów bardziej rygorystycznych niż rygorystyczna halacha chasydejska miało ściśle określony cel. Według tradycji rabinicznej to zarządzenie nie było respektowane w czasach hasmonejskich, ale odżyło w czasach Heroda Wielkiego. Wynikałoby z tego, że dekret miał na celu wprowadzenie napięcia między świątynią a okoliczną ludnością w sytuacji, w której ugrupowanie faryzejskie nie kontrolowało spraw świątyni. Zatem tradycja talmudyczna wskazuje na analogiczne wymogi faryzeuszów od władzy świątynnej przed objęciem kontroli nad świątynią za Hasmonejczyków jakich żądają od arcykapłana autorzy MMT.

⁴⁶ Dyskusje na temat tego dekretu zob. S. G u t t m a n, *Rabbinic Judaism in the Making*, NY 1970, s. 41.

Niektóre przepisy proponowane w MMT, jak np. zakaz przyjmowania ofiar od pogan (B 8 w interpretacji Dombrowskiego), zdają się mieć jeszcze bardziej restrykcyjny charakter niż dekrety Jose ben Joezera. Ofiary dla świątyni, zwłaszcza od obcych władców, stanowiły główne źródło dochodu i oznakę prestiżu sanktuarium w ówczesnym świecie. Dlatego w świątyni jerozolimskiej nigdy nie wprowadzono zakazu ofiar przez pogan. Kpł 22,25 wyraźnie sponuje ofiary ze zwierząt od pogan, a w modlitwie Salomona jest przewidziana w świątyni modlitwa pogan (1 Krl 8,41-43)⁴⁷. W liście Demetriusza jest mowa o przyłączeniu do świątyni trzech okręgów Samarii i Galilei. Wprowadzenie przepisów proponowanych przez MMT stanowiłoby przede wszystkim dyskryminację przyłączonych terenów pod władzę arcykapłana, a także cios wymierzony przeciw pokojowym propozycjom Demetriusza I oraz prowadziłoby do kompromitacji arcykapłana w ówczesnym świecie. W tej sytuacji MMT można odczytywać jako wyraz przemyślanej strategii ugrupowania dla ochrony własnych interesów, a może dla skompromitowania adresata jako arcykapłana.

Księgi Machabejskie nie podają informacji o restrykcyjnych dekretych Jose ben Joezera ani o liście chasydejskich-faryzeuszów do Alkimosy oraz o jego reakcji na ten list. Ale nieprzychylny mu autor 1 Mch 7,16-17 daje klucz, gdzie szukać dalszych informacji na ten temat. Opisując uwężenie i egzekucję chasydejskich, w które miał być wplątany Alkimos (Józef Flawiusz stwierdza, że czynu tego dokonał Bakchides – Ant. 12,10,4), przytacza słowa Ps 79, które on osobiście napisał. Jeśli Alkimos był autorem psalmów kanonicznych (z lat 169-167 przed Chr.), to można także przypuszczać, że był autorem późniejszych psalmów i hymnów niekanonicznych, które znamy z Qumran. Faktycznie w wyznaniach Nauczyciela Sprawiedliwości jest mowa o wysiłkach przeciwników, aby usunąć go ze stanowiska. Poeta wyznaje, że nie poddał się tym naciskom: „i (nie dozwoliłeś), abym opuścił służbę twoją ze strachu przed okrucieństwami niegodziwych” (1QH 2,36); „duch mój trwał mocno na swoim miejscu pomimo ciosów” (1 QH 4,36)⁴⁸.

5. Obraz adresata w MMT, przypuszczalnie Alkimosy – Nauczyciela Sprawiedliwości

Adresatem listu jest jednostka mająca jakiś związek z ugrupowaniem. Kilkakrotnie nadawca odwołuje się do znajomości przedstawionych spraw u adresatów (w liczbie mnogiej). Formuła „wy wiecie” występuje w związku z uzasadnieniem zakazu zabijania zwierząt cielných, potrzeby oznaczonego czasu na oczyszczenie trędowatego, informacji o oddzieleniu się

⁴⁷ Więcej na ten temat zob. E. S c h ü r e r (inni), *The History of the Jewish People*, Vol. 2, Edinburgh 1979, s. 309-313.

⁴⁸ Polski przekład hymnów jest wzięty z publikacji W. T y l o c h a, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1963.

piszących od ludu oraz przy globalnym uzasadnieniu przepisów przedstawionych adresatom (C 8-9). Adresaci bowiem wiedzą, że w świątyni nie może być żadnej przewrotności, kłamstwa ani nieprawości. Nadawca proponuje adresatowi przepisy dotyczące kapłanów, mówi o znaczeniu kapłanów, o świętości Jerozolimy. Wynika z tego, że adresat jest w stanie uporządkować postępowanie kapłanów oraz ustawić sprawę kultu świątynnego zgodnie z wymogami ugrupowania.

Godnym uwagi elementem, który można tłumaczyć jako stwierdzenie, uznanie, jest zwrot *‘ormāh ūmaddā’ tōrāh* – „przezorność i poznanie Tory”. Zwrot ten, pełniąc funkcję *captatio benevolentiae*, stanowi równocześnie wyrażoną przez nadawcę charakterystykę osobowości adresata – Nauczyciela Sprawiedliwości. Jeśli stanowi stwierdzenie faktu, wyrażenie uznania dla adresata, to można zauważyć próbę dyskretnej manipulacji jego osobą. Jeśli pełni funkcję życzenia, to wówczas można doczytać się w nim nawet sensu ironicznego, bo piszący są pewni oczywistości faktów i siły argumentacji, wobec której przezorność adresata ma niewiele do powiedzenia.

Termin *‘ormāh* („przezorność, przebiegłość”) w tekstach biblijnych występuje w znaczeniu pozytywnym i negatywnym. W tekstach qumrańskich najczęściej o przezorności mówi Nauczyciel Sprawiedliwości. Dla Nauczyciela Sprawiedliwości *‘ormāh* stanowi główną wartość moralną i egzystencjalną. Ze względu na okoliczności, w jakich przyszło mu działać, przezorność ocenia on jako szczególnie dar Boży, gdyż dzięki niej mógł działać na korzyść ubogich. W jednym z hymnów znajdujemy takie wyznanie poety: „Postawiłeś moje kroki na obszarze niegodziwości i dla grzeszników stałem się sidłem, uleczeniem dla wszystkich odwracających się od grzechu, przezornością dla ludzi prostych, niewzruszonym umysłem dla każdego bojaźliwego serca” (IQH 2,9). Podobne wyznanie znajduje się w hymnie kończącym „Regułę Zrzeszenia”: „W wiecznym istnieniu ogląda moje oko mądrość, która była ukryta przed człowiekiem, poznanie i przetrwanie rozdrożności (sk:yte) przed synami ludzkimi” (IQS 11,6). Według DD 2,4 *‘ormāh w’da’at* („przezorność i wiedza”) są sługami Boga.

Drugi człon zwrotu adresowanego do odbiorcy – *maddā’ tōrāh* – „znajomość Tory”, na określenie wiedzy adresata, w MMT jest formą aramaizująca, która nie występuje w słownictwie Nauczyciela Sprawiedliwości. W tekstach, które można przypisać Nauczycielowi Sprawiedliwości, bardzo często natomiast występuje czasownik *yāda’* – „poznać” oraz rzeczowniki *dē’āh* i *da’at* („wiedza”), ale wyrazy te nie mają za przedmiot Tory jako przepisów. Nauczyciel Sprawiedliwości na wzór Daniela (por. Dn 1,4.17, gdzie jest termin *maddā’*) jest obdarzony wiedzą od Boga i tę wiedzę ma w swoim sercu. Wyznaje on: „Ty w sercu jego (człowieka) złożyłeś mądrość, aby otworzył źródło poznania dla wszystkich, którzy je pojmują” (IQH 2,18). Według Nauczyciela Sprawiedliwości jego wiedza polega na poznaniu tajemnic Bożych w celu przekazywania ich innym. Wyznaje on, że Bóg postawił go jako biegłego tłumacza tajemnic Bożych, jako pośrednika w poznawaniu spraw Bożych (*mē līs*

da^cat – 1QH 2,13). Natomiast autorzy MMT przypisują adresatowi taką znajomość Tory, biegłość w przepisach Prawa, dzięki której może zrozumieć proponowane przez nich ustalenia. Jeśli adresatem jest Nauczyciel Sprawiedliwości, bo taki wniosek narzuca się z naszych badań, to uznanie u niego przezorności i wiedzy może być wskazówką, że autorzy znali osobiste wyznania adresata, ale z iście faryzejską przebiegłością usiłowali je wykorzystać dla osiągnięcia swych zamierzeń.

Zakładając hipotetycznie, że adresatem jest któryś z Hasmonejczyków – Jonatan, Szymon, Jan Hirkan czy Aleksander Janneusz – należałoby oczekiwać uwydatnienia sukcesów wojskowych i politycznych adresata. Takie sukcesy uwydatnia modlitwa za Jonatana, która posługuje się terminami „król”, „królestwo”, „wódz” i nawiązuje do akcji wojennych Jonatana⁴⁹. Tymczasem piszący MMT bardzo dyskretnie starają się wzbudzić u adresata nostalgiczną ideę roli Dawida nie jako wodza czy króla, lecz jako człowieka pobożnego, organizatora kultu⁵⁰ i autora Psalmów (dwukrotnie odwołują się do Dawida) oraz jego następcy jako mędrca⁵¹. Tego rodzaju postacią znaną z historii czasów machabejskich był arcykapłan Alkimos. Nieprzychylnie mu źródła machabejskie uwydatniają jego kroki podejmowane w celu przywrócenia porządku po wojnach machabejskich (funkcja króla Izraela), jego ambicje odnoszące się do funkcji arcykapłana oraz jego autorstwo Ps 79 (por. 1 Mch 7,13-17). Według L. A. Goldsteina⁵² Alkimos oprócz Ps 79 ułożył także Ps 73, 74, 82 i 83, w których objawia się jako pobożny i gorliwy o sprawy religijne Żyd kochający swój naród⁵³. Te same poglądy zawiera Księga Daniela, historia męczenników w 1 Mch 2,29-38 i Testament Mojżesza. Według Goldsteina Alkimos należał zatem do ugrupowania apokaliptyczno-pietystycznego, które opowiadało za pokojową formą przeciwstawiania się prześladowaniom bez posługiwania się bronią. Dlatego po śmierci Antiocha IV Epifanesa kierunek ten nie widział powodu przeciwstawiania się pokojowym propozycjom Lizjasza za Antiocha V (por. Józef Flawiusz, Ant. 12,9,7) i Demetriusza I Sotera. Wydaje się jednak, że w oczach powstańców machabejskich, do których przyłączyła się część chasydejczyków (por. 1 Mch 2,42), taka postawa oznaczała działanie na szkodę własnego narodu.

List, wskazując na funkcje adresata nawiązujące do Dawida i Salomona, zdaje się implikować aspiracje królewskie adresata. Przyznanie autonomicznej władzy arcykapłanowi przez Demetriusza I zapewne zwróciło

⁴⁹ Por. E. Eshel (i inni), *art. cyt.*, s. 201.

⁵⁰ Por. B. W. W. Dombrowski, *An Annotated Translation*, s. 42 n. 219.

⁵¹ Por. G. J. Brooke, *The Significans of the Kings in 4QMMT*, w: *Qumran Cave Fourth*, s. 110-111.

⁵² *Dz. cyt.*, s. 332-336.

⁵³ Na ogół komentatorzy sytuację opisaną w Ps 74 i 79 łączą ze zburzeniem Jerozolimy przez Nabuchodonozora w 586 r. przed Chr. Racje przemawiające za łączeniem tych psalmów z najazdem Antiocha IV Epifanesa na Jerozolimę przedstawia m.in. M. E. Tate, *Psalms 51-100* (Word Biblical Commentary, 20), Dallas 1990, s. 246-247 oraz s. 298-299.

uwagę na profetyczne wypowiedzi Alkimosa (np. w Ps 79) oraz na zapowiedzi mesjańskie ST. Z pism qumrańskich wynika, że Nauczyciel Sprawiedliwości interpretował teksty prorockie w odniesieniu do siebie i zaistniałej wówczas sytuacji historycznej. Być może, iż sformułował wówczas ogólne przepisy na czasy mesjańskie zawarte w „Regule całego Zgromadzenia” (IQSa) oraz błogosławieństwa (IQSb). Według A. Geigera⁵⁴ aspiracje królewskie Alkimosa zostały uwiecznione w Prz 30,29-31 (*melek 'alqum* znaczy, według niego, „król Alkimos”). U podstaw wypowiedzi Agura, syna Jaqeh w Prz 30, a zwłaszcza określenia „król Alkimos” miało by się znajdować ośmieszanie Alkimosa przez przeciwników i jego popularność wśród ludu (por. Józef Flawiusz, Ant. 12,10,3). Autorzy MMT czynią aluzję do zainteresowania ludu królami oraz do akcentowania nadejścia zapowiedzianych błogosławieństw Bożych. Na tym tle umieszczają w liście ukryte zastrzeżenia odnośnie do pełnienia funkcji przez adresata oraz akcentują również przekleństwa. Wymieniając Jerobama, syna Nebata, sugerują winę adresata za rozłam w Izraelu. Mówiąc o niewoli babilońskiej wskazują, wbrew informacjom zawartym w Księdze Jeremiasza (2 Krl 25,7), na aktywną rolę Sedecjasza w uprowadzaniu mieszkańców Jerozolimy do Babilonii; w takim ujęciu osoby Sedecjasza zdaje się kryć insynuacja, że adresat przyczynia się do uprowadzenia Judejczyków do Syrii.

Na łączność Alkimosa z kręgami chasydejskimi, a równocześnie jego odmienny styl życia od faryzeuszów, według A. Geigera⁵⁵, a za nim J. A. Goldsteina⁵⁶, wskazują tradycje talmudyczne. Wynika z nich, że Alkimos (Jaqim, Jaqum) pochodził z Seredy (dlatego wzmianka o Jerobamie, synu Nebata, w MMT zdaje się stanowić aluzję do miejsca pochodzenia Alkimosa, gdyż wspomniany król izraelski pochodził właśnie z Seredy) i był siostrzeńcem (według późniejszych legend nawet pasierbem) kapłana Jose ben Joezera z Seredy, według tradycji rabinicznych należącego do najstarszego ognia w przekazywaniu ustnych tradycji. Godna uwagi jest rabiniczna legenda o śmierci Jose ben Joezera i o śmierci Jaqima-Alkimosa (Ber. Rabba 65,26; Midr. Haggadol do Rdz 27,27; Midr. Tehillim do Ps 11,7 oraz Jalqut Makiri do Ps 1-1, par. 18). Legenda mówi, że wtedy, gdy Jose był prowadzony na śmierć krzyżową, Jaqim przejeżdżał się konno. Przy spotkaniu dyskutowali oni o nagrodzie za uczynki; Jaqim zwraca uwagę na aktualną nagrodę, Jose na przyszłą. Legenda podaje dalej, że słowa Josego o uczynkach i surowym sądzie Bożym wsączyły się w Jaqima niczym „jad żmijowy”. Jaqim tak miał być wstrząśnięty wypowiedzią Josego, że sam dobrowolnie przyjął równocześnie cztery rodzaje śmierci:

⁵⁴ Por. A. Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judenthums*, Wrocław 1857, s. 63. Na s. 67 analizuje on tzw. „przysłowia syna Jaqeh” (por. Prz 30,1), odnosząc je do stosunków rodzinnych Alkimosa (Prz 30,5. 6. 21-23. 24-28).

⁵⁵ *Dz. cyt.*, s. 63-65.

⁵⁶ *Dz. cyt.*, s. 335.

kamienowanie, spalenie, przebicie mieczem i powieszenie. Dlatego w legendzie Jose ogląda duszę Jaqima wstępującą do raju.

Legenda uwydatnia pokutę Alkimosza za dawniejsze grzechy oraz konflikt między nim a faryzeuszami, których reprezentuje Jose ben Joezer, na tle stosunku do władz greckich w Syrii oraz na tle nauki o zasłudze przed Bógiem⁵⁷. Legenda ma związek z tematyką MMT o „uczynkach Tory”. Autorzy listu, podobnie jak Joezer, mówią o przyszłej nagrodzie dla adresata. Natomiast teksty esseńskie, podobnie jak Jaqim, dziękują Bogu za aktualny udział w zbawieniu. Autorzy listu napominają adresata w analogiczny sposób jak Joezer napomina Jaqima. Legenda mówi o nawróceniu Jaqima, gdy zastanowił się nad sensem śmierci Jose ben Joezera. Zdaniem niektórych uczonych⁵⁸ Jose poniósł śmierć ok. 160 r. przed Chr.: wśród 60 chasydejczyków, których egzekucji dokonano w związku z przybyciem Alkimosza z Bakchidesem do Jerozolimy (por. 1 Mch 7,16). Głębokie poczucie winy na tle konfliktu z przeciwnikami i proces nawrócenia znajduje się w wyznaniach Nauczyciela Sprawiedliwości (por. np. 1QH 4,33-35; 17,17-19). Założenie wspólnoty qumrańskiej i jej wyjście na pustynię ma charakter ekspiacyjny, „aby wynagrodzić za grzechy uczynkami sprawiedliwości” (1QS 8,3-4; por. 8,13-14).

Istnieją zadziwiające zbieżności między obrazem Alkimosza i jego przeciwników w ujęciu Ksiąg Machabejskich oraz legend talmudycznych a obrazem Nauczyciela Sprawiedliwości i jego przeciwników z hymnów qumrańskich (1QH). Przeciwnicy w hymnach zajmują analogiczną postawę wobec Nauczyciela Sprawiedliwości jak chasydejscy w Księgach Machabejskich w stosunku do Alkimosza oraz Jose ben Joezer w tradycjach rabinicznych w stosunku do Jaqima. Alkimos był arcykapłanem mianowanym przez Antiocha V i przez jego następcę Demetriusza I. W świetle tradycji talmudycznych tytuł „Nauczyciela Sprawiedliwości” lub raczej „Prawowitego Nauczyciela”, „Rzeczywistego Prawodawcy” (ang. *True Lawgiver*) łączy się z funkcją arcykapłana⁵⁹. Niemal wszystkie przekazy dotyczące Alkimosza ukazują konflikt między nim a chasydejczykami, a równocześnie podkreślają upór Alkimosza w trwaniu na stanowisku arcykapłana. Nauczyciel Sprawiedliwości z Qumran ustawicznie mówi o swoich przeciwnikach, którzy robią wszystko, aby go zdyskwalifikować i ośmieszyć w „szyderczej pieśni” (1QH 2,11).

J. Carmignac⁶⁰ przeprowadził dokładną analizę elementów historycznych w hymnach qumrańskich (1QH) i stwierdził, że wyrażają one

⁵⁷ Inna legenda rabiniczna uwydatnia konflikt Alkimosza z faryzeuszami na tle własności świątyni. Por. A. Geiger, *dz. cyt.*, s. 65n.

⁵⁸ Por. A. Guttmann, *dz. cyt.*, s. 34 i 40.

⁵⁹ Na ten temat zob. J. C. Reeves, *The Meaning of Moreh Sedeq in the Light of 11QTorah*, RQ 13 (1988) 287-298. Również tradycje rabiniczne wskazują, że „Nauczyciel Sprawiedliwości” oznaczał specyficzną funkcję kapłańską. Por. G. W. Buchanan, *The Priestly Teacher of Righteousness*, RQ 6 (1967-69) 553-558; tenże, *The Office of Teacher of Righteousness*, RQ 9 (1977-78) 241-243.

⁶⁰ *Les éléments historiques des «hymnes» de Qumran*, RQ 2 (1959-60) 205-222.

opozycję między Nauczycielem Sprawiedliwości (którego, wydaje się niesłusznie, identyfikuje on z Judą Esseniczykiem) a faryzeuszami. Z wyznań Nauczyciela Sprawiedliwości wyłania się następujący obraz jego przeciwników:

a) Odrzucili oni przymierze (15,18), szukają oni Boga nieszczerze i nie utwierdzają się w jego prawdzie; w ich zamiarach „tkwi owoc trujący i gorzki” oraz okłamują lud (4,14-16).

b) Autor nie zarzuca im jednak przymierza ani konfliktu z obcymi narodami.

c) Nie podejmują kroków uwłaczających kultowi lub godności kapłańskiej. Zupełnie inaczej wygląda sytuacja w komentarzach qumrańskich, które mają na uwadze czasy późniejsze; potępiają one „ostatnich kapłanów Jerozolimy” ze względu na gromadzenie bogactw i nieprawy zysk z grabieży (1QpHab 9,4-7), a zwłaszcza Niegodziwego Kapłana, „który dopuścił się ohydnych czynów i zbeszcześcił świątynię Boga” (1QpHab 12,8-9).

d) Autor wymienia swych wrogów jako zbiorowość, tzn. widzi ich jako ugrupowanie, stronnictwo, partię. Jedynym wyjątkiem może być obraz brzemiennej, która poczęła zmię i obraz kobiety brzemiennej w niegodziwość (3,12.18). Ale – zdaniem Carmignaca – z kontekstu wynika, że są to symbole grupy, która dokonuje „przerazających dzieł” (*ma'āseh pallāsūt* – 3,12) lub „dzieł zmiowych” (*ma'āseh 'ep'eh* – 3,17). Natomiast komentarze qumrańskie często mają na uwadze określenie jednostki (np. Bezbożny Kapłan, Lew Szalejący, Mąż Kłamstwa).

e) Nieprzyjacielem Nauczyciela Sprawiedliwości nie wyróżniają się pod względem bogactwa lub grabieży. O tych sprawach mówi autor, gdy usprawiedliwia swoje postępowanie (10,22-30). Natomiast komentarze zarzucają przeciwnikom, że gromadzą niegodziwe bogactwa (1QpHab 9,5-6; 10,1; 12,10; 4QpNah 1,11).

f) Główny zarzut autora hymnów w stosunku do przeciwników dotyczy ich dowolnej interpretacji Prawa, aby się podobać ludowi, a zaszkodzić Nauczycielowi Sprawiedliwości (4,10-12).

g) Podczas gdy autor jest tłumaczem prawdy (*mēliš da'at*), jego przeciwnicy są tłumaczami błędów, tj. błędnymi tłumaczami (*m'lišē tā'ūt* – 2,13-14), tłumaczami kłamstwa (*m'lišē kāzāb* – 2,31 i 4,9-10), tłumaczami podstępu (*m'lišē r'miyyāh* – 4,7), mężami podstępnyimi (*'anšē r'miyyāh* – 2,16; 14,14 i 1QS 9,8), szukającymi podstępu (*dōrsē r'miyyāh* – 2,34), widzącymi podstęp (*hōzē r'miyyāh* – szukającymi pochlebstw względnie rozdwojenia (*dōrsē hātāqōt* – 2,15.32), (*hōzē tā'ūt* – 4,20), mężami zdrady (*'anšē mirmāh* – 4,20). 1 Mch 7,18 cytuje opinię rozpowszechnioną wśród ludu na temat Alkimosy: „Nie ma w nim prawdy ani sprawiedliwości”.

h) Interpretację Tory, przedstawianą przez przeciwników, uważa autor za fałszowanie prawdy i zdradę (15,18-19; 4,17-18.34-35; 16,5; 2,10).

i) Nauczyciel Sprawiedliwości zarzuca przeciwnikom hipokryzję (4,13-16; 5,26-27; 7,11-12).

j) Obrazem ogólnego nastawienia przeciwników do Nauczyciela

Sprawiedliwości oraz ich ataków na niego jest żmija (5,10.27-28; 2,27-28; 3,12.17-18).

k) Specyficznym rysem przeciwników jest ich obcy język (*tāšōn 'aheret* – 2,18-19; 4,16). Według Carmignaca chodzi tu o język aramejski. Warto przy tej okazji nadmienić, że w 4QMMT znajdują się liczne aramaizmy. Nie można jednak wykluczyć, że *tāšōn 'aheret* w hymnach oznacza dialekt efraimski (por. Sdz 12,6).

Carmignac notuje w hymnach następujące wydarzenia w życiu Nauczyciela Sprawiedliwości spowodowane przez faryzeuszów:

a) Wygnanie. Autor był zmuszony uciekać z kraju do ludu obcego, gdzie doświadczył „bezwstydných knował swęj namiętności”, zasadzek wrogów i utwierdzenia w jego sercu „tajemnicy Prawdy” (1QH 5,5,7-9). Według 2 Mch 14,3 i 1 Mch 1,23-25 Alkimos ucieka przed przeciwnikami do Antiochii, gdzie szuka pomocy u Demetriusza I.

b) Powrót i trwanie na stanowisku. Autor czuje się przynaglany do powrotu, aby „ocalić od zguby zgromadzenie wszystkich ubogich”. Stoi na stanowisku mimo „szemrania i niechęci wszystkich”, którzy wokół niego się zgromadzili; najbliżsi występowali przeciw niemu, źle o nim mówili, buntowali się i go oczerniali (1 QH 5,21-25). „Oni obmyślali nieszczęścia w sercu swoim, a (mężowie Belia)la otworzyli język kłamliwy jako jad żmijowy tryskający w czasach ostatecznych i jak węże jadowite miotali jad żmijowy (trucizny), której nie można zażegnać. Stało się to nieuleczalną i dokuczliwą raną we wnętrzościach Twojego sługi; miała ona zachwiać (jego ducha) i osłabić (jego) siły, aby nie utrzymał się na swoim stanowisku” (1QH 5,26-29). Według Ksiąg Machabejskich Alkimos, mimo opozycji chasydejczyków, uparcie dąży do utrzymania stanowiska arcykapłana. Według legendy talmudycznej słowa Jose ben Joezera o uczynkach i nagrodzie sparaliżowały Alkimosa jak jad żmijowy.

c) Niemoc i uwięzienie. Z wypowiedzi poety wynika, że przeżywał gwałtowne cierpienia i był więziony przez własnych ludzi (1QH 5,29-38). W innym hymnie (8,4-9,36), opisującym rolę Nauczyciela Sprawiedliwości we wspólnocie, czyni on aluzję do wielkiego poniżenia spowodowanego bólami fizycznymi: „Wyczerpała się bowiem siła moja i rozplynęło się jak woda serce moje. Roztopiło się jak wosk moje ciało, a siła moich bioder nagle zaginęła. Moje ramię zostało złamane u nasady swojej, tak że nie mogę podnieść ręki, (noga moja) uwikłała się w pętach, a kolana moje stały się jak woda i nie mogłem zrobić żadnego kroku” (1QH 8,32-34). 1 Mch 9,55 wspomina o porażeniu i paraliżu Alkimosa.

d) Udręki duchowe. Autor często mówi o ciosach i ranach. W niektórych wypadkach chodzi przypuszczalnie o zdrowie fizyczne (5,28; 9,6-7. 25), ale w większości wypadków chodzi raczej o udrękę duchową ze względu na akcje podejmowane przeciw niemu przez najbliższe otoczenie (np. 1QH 2,5; 5,29; 9,27) lub o całość doświadczeń, które spotkały autora ze strony przeciwników (np. 1QH 1,33; 4,36; 9, 10-12; fr. 1,6 i 3,16). Źródła Ksiąg Machabejskich (w 1 Mch 7 i 2 Mch 14) dysponują informacjami potępiającymi działalność Alkimosa za jego wrogą postawę wobec nie-

których chasydejczyków i Judy Machabeusza i o krokach podejmowanych przeciw zwolennikom Alkimososa.

e) Szyderstwa i oczernianie. Autor hymnów qumrańskich wyznaje, że przeżywał największe tortury spowodowane oczernianiem go przez przeciwników. Czytamy w nich m.in.: „Uczyliś mnie (przedmiotem) hańby i szyderstwa dla zdrajców (1,9). „Byłem narażony na niegodziwość bezbożnych, (byłem) przedmiotem obmowy na wargach gwałtowników” (2,10-11). „Wystawili mnie na wzgardę i wstyd w ustach tych wszystkich, którzy szukają obłudy” (2,34). „(I stałem się) przedmiotem sporu i zwady dla towarzyszy” (5,23). „Rozgłaszali na harfie mój sprzeciw, a chórem instrumentów wielostrunowych swoją niechęć” (5,30). „Ty wywyższyłeś mój róg wbrew wszystkim, którzy mną gardzą” (7,22).

Niektóre wypowiedzi autora hymnów nasuwają na myśl język, styl i treść MMT. Tak np. w 1QH 2,16-17.19 czytamy: „Mężowie obłudni wburzyli się przeciw mnie. Zamysłami Beliala i niegodziwością są ich plany i zawrócili ku przepaści życie człowieka, przez którego ustanowiłeś naukę... Oni zamienili je (źródło poznania) na wargi nieobrzezane i podstępny język nierozumnego ludu, aby uwikłać się w swoim błędzie”. Inny tekst brzmi: „Ale oni, tłumacze kłamstwa i prorocy fałszu, knuli spisek przeciw mnie z Belialem, chcąc Twoje Prawo, które Ty wyryłeś w moim sercu, zmienić na pochlebstwa zwodnicze dla Twego ludu” (1QH 4,10-11). W innym hymnie zdaje się czynić aluzję do treści i charakteru listu na temat praktyki Tory: „Błudniwymi wargami i niezrozumiałym językiem przemawiają do twojego ludu, aby podstępnie wystawiać na pośmiewisko wszystkie jego czyny” (1QH 4,17). Na oznaczenie czynów ludu ośmieszających przez przeciwników posługuje się autor tym samym zwrotem, który występuje w liście halachicznym – *ma'ăšêhem*. W 1QH 3,18 działanie przeciwników nazywa autor „działami zmijowymi” (*ma'ăšê 'ep'eh*).

Podsumowanie

W świetle przedstawionej interpretacji 4QMMT w kontekście reorganizacji świątyni w związku z dekretem Demetriusza I i przyznanej w nim roli arcykapłanowi wynika, że jest to list chasydejczyków o orientacji faryzejskiej skierowany do arcykapłana Alkimososa. Stanowi on niezwykle cenny dokument historyczny z czasów machabejskich, gdyż daje klucz do odczytania informacji historycznych w Księgach Machabejskich i w wielu dokumentach qumrańskich.

Prowokacyjny charakter MMT pozwala odkryć inicjatywy i bogatą osobowość arcykapłana Alkimososa oraz taktykę jego przeciwników, a tym samym zbadać powód negatywnego obrazu tej postaci w Księgach Machabejskich. Alkimosos wydaje się być autorem kilku psalmów kanonicznych oraz ostatnim redaktorem lub domniemanym autorem apokaliptyczno-prorockiego dzieła z elementami autobiograficznymi, jakim jest Księga Daniela. W świetle naszych badań okazuje się, że ten sam człowiek jest Nauczycielem Sprawiedliwości z tekstów qumrańskich. Jest on zatem

jeszcze autorem wielu hymnów qumrańskich, twórcą „Reguły dla całego Izraela” oraz części „Reguły Zrzeszenia” i „Dokumentu Damascenkiego”.

Z naszych spostrzeżeń wynika także, że przez reformy po wojnach machabejskich dokonał gruntownej reorientacji judaizmu. Jednak próba zniesienia barier między elitą żydowską a ludem oraz pokojowy dialog ze światem pogańskim stały się powodem śmierci cywilnej Alkimos, spowodowanej głównie przez propagandę religijno-polityczną faryzeuszów, którą zarówno tradycja talmudyczna, jak również pisma qumrańskie nazywają „jadem żmijowym”. Fakt ten został trafnie ujęty w legendzie o jego śmierci w 1 Mch 9,56-57, która koniec działalności publicznej Alkimos łączy ze zburzeniem wewnętrznego muru świątyni, tzn. silnego obwarowania świętego miejsca (por. Józef Flawiusz, Ant. 12,10,6). Zburzenie muru wewnętrznego świątyni przez Alkimos należy rozumieć w znaczeniu dosłownym i przenośnym, gdyż według esseńczyków „budowniczymi muru i pokrywającymi go tynkiem” (DD 19,25; por. DD 4,19; 8,12.18; 19,31) są ich przeciwnicy (tj. Hasmonejczycy i faryzeusze). Prześladowany i wygnany Alkimos – Nauczyciel Sprawiedliwości, albo raczej Prawowity Nauczyciel (tj. arcykapłan), stworzył wówczas essenizm sekciarski, wspólnotę qumrańską. Essenizm jako sekciarstwo stanowi pewnego rodzaju powrót do utopii chasydejskich; odseparował się od spraw tego świata i zamknął się w ciasnych ramach problematyki własnych spraw egzystencjalnych i religijnych. Dlatego w essenizmie po śmierci Nauczyciela Sprawiedliwości dokument MMT przypuszczalnie nie był traktowany jako prowokacja polityczna, lecz raczej jako nakreślenie ideału czystości świątyni i kultu. Oderwany od pierwotnego kontekstu historycznego MMT stanowił nawiązanie do utopii apokaliptyczno-pietystycznych, które wpływały na późniejsze sformułowania ideologii esseńskiej. Ponieważ znaczny wpływ, nie tylko pośredni ale i bezpośredni, na orientację essenizmu sekciarskiego miał ruch faryzejski, który można zauważyć w przepisach zawartych w Regule Zrzeszenia i w Dokumencie Damascenkim, dlatego dokument zawierający restrykcyjne przepisy czystości dotyczące kultu i kapłanów pochodzące od chasydejszczyków-faryzeuszów stanowiły podstawę do legitymizacji odseparowania się esseńczyków od kultu świątynnego w Jerozolimie.

**A LETTER TO THE HIGH PRIEST FROM QUMRAN (4QMMT)
AND „SNAKE'S VENOM" OF THE PHARISEES**

The author arranges his reflections on the enigmatic Qumran document 4QMMT in five sections: 1) the content and character of the document; 2) major attempts to establish the nature and the circumstances of composition of 4QMMT; 3) arguments indicating that pre-Pharisaic Hasidaeans were the source of the document; 4) the circumstances of the composition of the letter; 5) the image of the addressee in MMT and the image of Alcimus in 1-2 Maccabees and rabbinic traditions. In first section Mędala gives Polish translation of three fragments of MMT. In fifth section he compares the relations between Alcimus and the Hasidaeans that can be inferred from the Books of Maccabees and the relations between the Teacher of Righteousness and „the seekers of smooth things" as reflected in the Qumran hymns (1QH). He treats also of the rabbinical traditions concerning the relations between Alcimus and Yosef ben Yozer.

The author proposes a new interpretation of the character and historical setting of MMT. According to this interpretation, the letter comes from a pre-Pharisaic Hasidaeian group. It was written in connection with the reorganization of the Temple after the Maccabean revolts and with the decree of Demetrius I Soter concerning the autonomy of the Jerusalem Temple. The addressee of the letter was Alcimus, the high priest of the time. On the basis of First Maccabees 7,12-14, which testifies to the existence of two organized groups (Gk. *synagōgē*) in Alcimus' environment, viz. the scribes and the Hasidaeans, the author concludes that the scribes were responsible for the programme contained in the Temple Scroll, while the pre-Pharisaic Hasidaeans were the writers of the halakhic letter (MMT), which was intended as a deliberate political provocation. Further he equates Alcimus, the author of Ps 79 (cf. First Maccabees 7,16-17 and the interpretation of this passage given by J.A. Goldstein) with the author of several hymns from Qumran, i.e. with the Teacher of Righteousness.