

# Stanisław Mędala

---

## Kluczowe problemy w aktualnych badaniach pism qumrańskich

---

Collectanea Theologica 65/1, 31-67

---

1995

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.

STANISŁAW MĘDALA CM, WARSZAWA

## KLUCZOWE PROBLEMY W AKTUALNYCH BADANIACH PISM QUMRAŃSKICH

Pisma qumrańskie obejmują fragmenty z około 800 dzieł, wśród których jedną czwartą zajmują teksty biblijne, a około 600 z nich zawiera komentarze biblijne, apokryfy Starego Testamentu, dokumenty prawno-doktrynalne, hymny i teksty liturgiczne. Pisma te stanowią pewną całość homogeniczną, w której nie tylko teksty biblijne, ale również inne pisma są wzajemnie w jakiś sposób powiązane. Przede wszystkim pisma te mają charakter religijny. Poza tym zagadnienia religijne obracają się w ściśle określonych ramach. Niezależnie od sposobu wyjaśniania pochodzenia tych pism, istnieje uzasadnione przekonanie, że wyrażają one zasadniczo ideologię esseńczyków. Kruche podstawy mają hipotezy, że dokumenty dotyczą judeochrześcijańskiej sekty ebionitów<sup>1</sup>, zelotów<sup>2</sup>, faryzeuszów<sup>3</sup>, kół Jakuba Młodsze<sup>4</sup>, czy wreszcie kręgów Jana Chrzciciela<sup>5</sup>. Jako słabo uzasadnioną uważa się także hipotezę pochodzenia

<sup>1</sup> J. L. Teicher, *The Dead Sea Scrolls. Documents of the Jewish Christian Ebionites*, JJS 2 (1950-51) 67-99; tenże, *The Damascus Fragments and the Origin of the Jewish Christian Sect*, JJS 2 (1950-51) 115-143; tenże, *The Teaching of the Pre-Pauline Church in the Dead Sea Scrolls*, JJS 3 (1952) 11-118. 139-150; 4 (1953) 1-18. 49-58. 93-103. 139-153.

<sup>2</sup> C. Roth, *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1965; G. R. Driver, *The Judaean Scrolls*, Oxford 1965.

<sup>3</sup> C. Rabin, *Qumran Studies*, Oxford 1957.

<sup>4</sup> R. H. Eisenman, *James the Just in the Habakkuk Pesher*, Leiden 1986; tenże, *Playing on and Transmuting Words - Interpreting «Abeit-Galuto» in the Habakkuk Pesher*, w: *Mogilany 1989. Papers on the DSS offered in memory of Jean Carmignac*, ed. Z. J. Kapera, Vol. 2, Kraków 1991, s. 177-196.

<sup>5</sup> Taką hipotezę wysunęła B. Thiering w art. *Can the Hasmonean Dating of the Teacher of Righteousness Be Sustained?*, w: *Mogilany 1989. Papers on the DSS offered in memory of Jean Carmignac*, ed. Z. J. Kapera, Vol. 1, Kraków 1993, s. 99-117, a zwłaszcza w książce *Jesus the Man. A New Interpretation from the Dead Sea Scrolls*, Sydney 1992. Pełną odpowiedź na tego rodzaju insynuacje podają O. Betz, R. Riesner, *Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen*, Giessen 1993 (w przekładzie polskim: *Qumran, Jezus i Watykan*, Kraków 1994).

tych pism od saduceuszów<sup>1</sup>, od sekty żydowskiej nazwanej Sadokitami<sup>2</sup>, lub z biblioteki świątynnej w Jerozolimie<sup>3</sup>.

Essenizm jako ruch społeczno-religijny był zróżnicowany i miał długą historię. Niektóre pisma qumrańskie są typowo esseńskie, a inne mają związek z esseńczykami. Wśród pism esseńskich jedne mają charakter konstytutywny, inne okolicznościowy. Ze względu na to, że większość dokumentów qumrańskich zachowała się w formie szczątkowej, przed nami stoi wiele spraw niewyjaśnionych. Są one przedmiotem nie tylko różnych hipotez naukowych, lecz także sensacyjnych spekulacji w środkach masowego przekazu.

W tym miejscu chciałbym zasygnalizować kilka ważniejszych problemów, które są aktualnie przedmiotem dyskusji w qumranologii<sup>4</sup>, a mianowicie: 1) granice między tekstami biblijnymi a tekstami niebiblijnymi; 2) pisma esseńskie a apokaliptyka żydowska; 3) początki i charakter ruchu esseńskiego; 4) w jakim stopniu MMT rzuca nowe światło na identyfikację Nauczyciela Sprawiedliwości i jego przeciwników; 5) próby ukazania kierunku rozwoju ruchu esseńskiego; 6) pochodzenie przepisów organizacyjnych u esseńczyków.

<sup>1</sup> R. North, *The Qumran Saducees*, CBQ 17 (1965) 164-188. Do tej hipotezy przychyliła się P. R. Callaway (*The History of the Qumran Community: A Investigation*, Sgeffield 1988) i w ostatnich publikacjach L. H. Schiffman.

<sup>2</sup> H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1962; E. Dąbrowski, *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym a Nowy Testament*, Poznań 1961, s. 46-71.

<sup>3</sup> N. Golb, *Kto spisał manuskrypty znad Morza Matrwego?*, Przegląd Powszechny nr 9 (1989) 234-310. Por. S. Mędala, *Nowa hipoteza na temat pochodzenia pism qumrańskich*, STV 26 (1988) nr 1, 117-136.

<sup>4</sup> Mamy na uwadze zwłaszcza zagadnienia dyskutowane ostatnio na międzynarodowych spotkaniach qumranologów: w 1985 w Nowym Jorku, w 1987 w Mogilanach i w Manchester, w 1988 w Londynie i Hajfie, w 1989 w Groningen i w Mogilanach, w 1990 r. w Manchester, w 1991 r. w Madrycie, Eichstätt i w Mogilanach, w 1992 w Paryżu, Graz i Nowym Jorku oraz w 1993 w Krakowie-Swoszowicach. Większość materiałów z tych kolokwium została już opublikowana. Przy omawianiu poszczególnych problemów dyskusyjnych wskazujemy tylko przykładowe pozycje bibliograficzne. Obszerne omówienie aktualnej problematyki qumrańskiej podaje A. S. vander Woude, *Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974-1988)*, Theologische Rundschau 54 (1989) 221-261; 55 (1990) 245-307; 57 (1992) 1-57. 225-253.

## I. Granice między tekstami biblijnymi a tekstami niebiblijnymi

Po opublikowaniu pierwszych tekstów biblijnych odkrytych w Qumran od razu zauważono ich doniosłość dla badań Starego Testamentu i zwrócono uwagę na zakres kanonu biblijnego, który obejmował wszystkie księgi protokanoniczne z wyjątkiem Księgi Estery.<sup>1</sup> Ale z tego stwierdzenia wcale nie wynika, że dokumenty qumrańskie przekazują ściśle określony kanon Pisma Świętego oraz ujednolicony tekst natchniony<sup>2</sup>. Choć wiele tekstów biblijnych czeka jeszcze na publikację<sup>3</sup>, to przeprowadzone już badania przekazu poszczególnych tekstów naprowadzają nas na konkretne źródła niektórych ksiąg oraz pozwalają dokładniej zapoznać się z historią tekstu Starego Testamentu i z procesem kanonizacji ksiąg świętych.

E. Ulrich, jeden z wybitnych badaczy tekstów dokumentów z Qumran, wyodrębniając w rozwoju tekstu Starego Testamentu cztery etapy - kompozycję, przekaz, przekład i standaryzację - stwierdza, że teksty qumrańskie dostarczają nam dokumentacji do każdego z tych etapów<sup>4</sup>.

a) K o m p o z y c j a. W kompozycji tekstu Starego Testamentu spotykamy się ze zjawiskiem różnych ujęć tradycyjnego materiału i historią złożonej redakcji poszczególnych ksiąg. Dokumentacja z Qumran odnosi się do kompozycji tekstu dotyczącej zwłaszcza Księgi Daniela i Księgi Estery. Ośmiem fragmentarycznych rękopisów Księgi Daniela z Qumran<sup>5</sup> datuje się od połowy II w. przed Chr. do połowy I w. po Chr. Najstarszym rękopisem z tekstem Księgi Daniela jest 4QDan<sup>c</sup>. Zwoje te mają szczególne znaczenie dla badań Starego Testamentu, gdyż sięgają czasu powstania księgi (ok. 164 r. przed Chr.). Z jednej strony świadectwa te dowodzą, że w Qumran istniał już tekst Księgi Daniela, który prawie nie różni się od TM<sup>6</sup>, ale z drugiej strony pewne teksty wskazują na proces powstawania Księgi

<sup>1</sup> Por. W. C h r o s t o w s k i, *Znaczenie rękopisów znad Morza Martwego dla studium Starego Testamentu*, *Filomata* 391 (1989) 211-225.

<sup>2</sup> Jeszcze w pierwszych wiekach chrześcijaństwa teksty biblijne traktowano dość elastycznie. Por. R. A. K r a f t, *Christian Transmission of Greek Jewish Scripture. A Methodological Probe*, w: *Mélanges offerts à Marcel Simon. Paganisme, judaïsme, christianisme*, Paris 1978, s. 207-226.

<sup>3</sup> Wykaz tekstów biblijnych oraz informacje o ich publikacji zob. S. M ę d a l a, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 42-66.

<sup>4</sup> E. U l r i c h, *Horizons of the Old Testament Textual Research at Thirtieth Anniversary of Qumran Cave 4*, CBQ 46 (1984) 613-636.

<sup>5</sup> Pozostałością rękopisów Księgi Daniela są fragmenty 1Q71 i 1Q72 zawierające Dn 1, 10-17; 2,2-6 i Dn 3,22-30. Z 4Q pochodzi pięć fragmentarycznych rękopisów Dn (4Q112-4Q116). Tekst Dn z 6Q7 był zapisany na papirusie.

<sup>6</sup> Zob. F. F. B r u c e, *The Book of Daniel and the Qumran Community, Neotestamentica et Semitica. Studies in Honour of Matthew Black*, Edinburg 1969, 221-235.

Daniela. J. T. Milik zidentyfikował kilka fragmentów znalezionych w czwartej grocie oznaczonych jako Modlitwa Nabonida (4QOrNab)<sup>1</sup>. Pod względem rodzaju literackiego, języka i stylu dokument ten ściśle wiąże się z cyklem opowiadań zawartych w Księdze Daniela (rozdz. 1-6). Modlitwa Nabonida stanowi bowiem urywek utworu narracyjnego, który wykazuje liczne zbieżności z opowiadaniem o cudownym uzdrowieniu Nabuchodonozora w Dn 3,31-4,34. Przypuszczalnie utwór ten stanowił ustne lub pisemne źródło opowiadania o Księdze Daniela. W ścisłym związku z Księgą Daniela pozostają również trzy urywki Apokalipsy Daniela z grotty 4 (4QpDn<sup>abc</sup>). Dokument ten ukazuje Daniela wyjaśniającego królowi i jego dworzanom historię świata od potopu do końca czasów, w których autor żyje. Utwór powstał prawdopodobnie około 100 r. przed Chr. Jest on świadectwem, że po opublikowaniu tekstu Księgi Daniela, cykl historii Daniela jeszcze narastał.

Cztery rękopisy aramejskie związane tematycznie z Księgą Estery (4QprEstar<sup>a-d</sup>) opublikował w 1992 r. J. T. Milik<sup>2</sup>. Rękopisy te przekazują trzy odrębne dzieła, które zawierają motywy obecne w Księdze Estery. Milik traktuje te teksty jako modele, archetypy lub źródła późniejszych, różnych wersji Księgi Estery (TM, LXX, Vetus Latina i wersja ormiańska). Natomiast F. Garcia Martinez<sup>3</sup> uważa, że teksty qumrańskie zawierają aramejską wersję Księgi Estery niezależną od wersji hebrajskiej.

b) P r z e k a z. Historia przekazu tekstu ST jest bardzo złożona. S. Talmon<sup>4</sup> w historii przekazu tekstu ST wyodrębnia cztery główne okresy: okres, w którym dominuje ustna tradycja (przed niewolą babilońską), okres przekazu pisemnego, ale bez zachowanej dokumentacji (po niewoli babilońskiej do III w. przed Chr.), okres przekazu pisemnego z zachowaną dokumentacją, który kończy się ustaleniem kanonu oraz obejmuje przekład grecki (od III w. przed Chr.), i okres standaryzacji tekstu od końca I w. przed Chr. do III w. po Chr. Teksty qumrańskie w szczególny sposób naświetlają nam dwa ostatnie okresy.

<sup>1</sup> «Prière de Nabonide» et autres écrits d'un cycle de Daniel. Fragments araméens de Qumrân 4, RB 63 (1956) 407-415. Por. R. Meyer, *Das Gebet des Nabonid. Eine in den Qumranhandschriften wiederentdeckte Weisheitszählung*, Berlin 1962.

<sup>2</sup> *Les modèles araméens du livre d'Esther dans la Grotte 4 de Qumrân*, w: *Mémorial Jean Starcky*, éd. E. Puech i F. Garcia Martinez, t. 2, Paris 1992, s. 321-406.

<sup>3</sup> *Las fronteras de lo bíblico*, w: *Los hombres de Qumrân. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, ed. F. Garcia Martinez i J. Trebolle Barrera, Madrid 1993, s. 145-163, zwł. s. 154-161.

<sup>4</sup> *The Old Testament Text*, w: *The Cambridge History of the Bible I: From the Beginning to Jerome*, ed. P. R. Ackroyd, C. F. Evans, Cambridge 1970, zwł. s. 164.

Na podstawie tekstów biblijnych z Qumran sformułowano kilka hipotez odnośnie do historii tekstu biblijnego. Jedna (F. M. Cross) utrzymuje, że w czasach przedchrześcijańskich istniały trzy formy lub recenzje tekstu biblijnego: tekst babiloński, palestyński i egipski. Druga hipoteza (M. Greenberg, D. Barthélemy) różnicę między odpisami tłumaczy czterema etapami rozwoju tekstu biblijnego, wyróżniając tekst pierwotny (*Urtext*), etap fluktuacji, tekst przedmasorecki i ujednolicony tekst masorecki. Inna jeszcze hipoteza (J. Trebelle Berrera) mówi o dwóch redakcjach tekstu biblijnego: pierwszej redakcji krótszej, poświadczonej przez wiele rękopisów qumrańskich (np. Jr) oraz o ostatecznej, dłuższej redakcji. Nie można wykluczyć także poglądu, że w czasach istnienia wspólnoty qumrańskiej w judaizmie krążyły różne formy tekstu. Według G. Vermesa<sup>1</sup> różne formy tekstu świętego powstawały do momentu, gdy kapłani mieli niezachwiany autorytet, a więc zasadniczo do czasów machabejskich.

Z pewnych świadectw faktycznie wynika, że istniały różne wersje lub recenzje niektórych ksiąg ST (Pięcioksięgu, Ksiąg tzw. historycznych, Księgi Jeremiasza i prawdopodobnie Księgi Izajasza). Niektóre z nich nie pokrywają się w zupełności ani z TM, ani z LXX. Tak np. w Pwt 32, 34 rękopis 4QDt32 przytacza wiersz sześciocłonowy, podczas gdy LXX ma wiersz ośmiocłonowy, a TM - czterocłonowy<sup>2</sup>.

c) P r z e k ł a d. Starożytne przekłady nie tylko są świadectwem dotyczącym formy oryginalnego tekstu, lecz także wskazują na rozwój samego tekstu i koncepcji teologicznych. Biblijne teksty są śladem najstarszych targumów, a greckie rękopisy tekstów ST znad Morza Martwego naprowadziły uczonych na ślady recenzji LXX na terenie Palestyny<sup>3</sup>.

d) S t a n d a r y z a c j a. Standaryzacja polega na wyborze lub faworyzowaniu przez autorytety religijne jako normatywnej jednej formy tekstu.<sup>4</sup> Qumrańskie odpisy tekstu ST świadczą równocześnie o tym, że do końca I w. po Chr. nie było jednolitego wzorca tekstu natchnionego. Tak

<sup>1</sup> *Biblical Studies and the Dead Sea Scrolls (1947-1987). Retrospects and Prospects*, JSOT 39 (1987) 113-128, zwł. 125n.

<sup>2</sup> Por. W. F. Albrigh t, *Some Remarks on the Song of Moses in Deuteronomy XXXII*, VT 9 (1959) 339-346; E. S. Arto m, *Sul testo di Deuteronomio XXXII*, 37-43, RStOr 32 (1957) 285-291; P. W. Shehan, *The Scrolls*, 276.

<sup>3</sup> Por. D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila* (SupplVT 10), Leiden 1963; H. Bardtke, *Qumran-Probleme in der Sicht einiger neuerer Publikationen*, TZL 95 (1970) kol. 5-7; P. W. Shehan, *The Scrolls and the Old Testament*, McCormick Quarterly 21 (1967-68) 280 nn.

<sup>4</sup> Na ten temat por. R. T. Beckwith, *Formation of the Hebrew Bible*, w: *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. M.J. Mulder, Assen 1988, s. 39-86.

przedstawia się np. sprawa z Psalmami.<sup>1</sup> Księgę Psalmów reprezentuje ponad 30 rękopisów z ok. 175 r. przed Chr. do 68 r. po Chr.: 20 manuskryptów z grotty 4, fragmenty trzech zwojów z grotty 1, szczątki zwojów z grotty 2, 3, 5, 6, 8 oraz pozostałości z 5 zwojów z grotty 11. Stosunkowo stary rękopis stanowi 4QPs<sup>a</sup>, który został opublikowany w 1965 r. przez J. A. Sandersa<sup>2</sup>. Zwój długości 3,89 m zawiera psalmy kanoniczne (95-150), Ps 151 znany z przekładu greckiego, starołacińskiego i przekładów syryjskich oraz 7 psalmów niekanonicznych<sup>3</sup>, z których dwa należą do grupy pięciu psalmów syryjskich opublikowanych w r. 1887. Układ psalmów tego zwoju nie zgadza się z kolejnością psalmów kanonicznych<sup>4</sup>. Drugi zwój (11QPs<sup>b</sup>) podaje ten sam układ psalmów, co poprzedni. Z tych świadectw wynika, że układ i zakres Psalterza u esseńczyków, przynajmniej na pewnym etapie, nie był jeszcze ustalony.

Obecność tekstu hebrajskiego Księgi Syracha w Qumran i Masadzie może być świadectwem, że na terenie Palestyny przed Synodem w Jamni przynajmniej niektóre księgi deuterokanoniczne należały do kanonu żydowskiego. Może to potwierdzać znalezienie w Qumran odpisów Księgi Tobiasza<sup>5</sup>.

Ale wśród pism qumrańskich są też traktowane przez nas jako niebiblijne, które przypuszczalnie uznawano za księgi święte. Jeden z najwybitniejszych aktualnie qumranologów F. García Martínez, dyrektor Instytutu Qumranologicznego w Groningen do tego typu zalicza: Zwój Świątyni (11Q19), Psalm Jozuego (4Q378-379), Drugiego-Ezechiela (4Q385-390), Pseudo-Mojżesza (4Q375-376), 4QFlorilegium (4Q174),

<sup>1</sup> Por. G. W. Wilson, *The Qumran Psalms Manuscripts and the Consecutive Arrangement of Psalms in the Hebrew Psalter*, CBQ 45 (1983) 377-388.

<sup>2</sup> *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 //11QPs<sup>b</sup>/* (DJD IV), Oxford 1965. Problemy związane z odkryciem zwojów z psalmami w jedenastej grocie zob. J. A. Sanders, *Cave 11 Surprises and the Question of Canon*, McCormick Quarterly 21 (1967-1968) 284-298. Por. uwagi na temat Ps 151: E. Sitarz, L. Stefaniak, *Notatnik archeologiczny: Palestyna 1962-1964*, Znak 133-134 (1965) 936nn. Polski przekład Ps 151, 154 i Pochwały Syjonu podaje S. Mędała, *Psalmy apokryficzne*, Filomata 410 (1992) 331-337.

<sup>3</sup> Psalmi te są niekanoniczne z naszego punktu widzenia. Na ten temat por. E. M. Schuller, *4Q380 and 4Q381: Non-Canonical Psalms from Qumran*, w: *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research*, ed. D. Dimant, U. Rappaport, Leiden 1992, s. 90-99.

<sup>4</sup> Zwój przekazuje psalmy kanoniczne w następującej kolejności: 105. 146. 148. 121-130. 132. 119. 135. 136. 118. 145. 139. 137. 138. 93. 141. 133. 144. 142. 143. 149. 150. 140. 134. 151.

<sup>5</sup> Z grotty 2 pochodzi fragment 2Q18 z tekstem Syr 6, 14-15.20-31, a z 4Q jeden hebrajski (4Q200) i cztery aramejskie (4Q196-199) rękopisy Księgi Tobiasza pochodzące z I w. przed Chr. Rękopisy te reprezentują dwie recenzje.

4QTestimonia (4Q175), 4QCatena (4Q177), Parafrazę Pięcioksięgu (4Q154), Reinterpretację Pięcioksięgu (4Q364-367) i Proto-Esterę (4QprEster<sup>a-f</sup> = 4Q550)<sup>1</sup>.

Jako księga święta w zbiorze pism qumrańskich jest traktowany Zwój Świątynny (11QT = 11Q19, 11Q20)<sup>2</sup>. Dokument podaje szereg przypisów rytualnych, wylicza ofiary i dary ofiarne według świąt liturgicznych, dokładnie opisuje Świątynię, omawia uprawnienia króla i przytacza regulamin jego armii. Przepisy Zwoju Świątynnego opierają się zasadniczo na prawodawstwie Księgi Wyjścia, Księgi Kapłańskiej, a zwłaszcza Księgi Powtórzonego Prawa. Kolejność przepisów idzie na ogół w kolejności, jaka znajduje się w Biblii. Natomiast dokument stara się przepisy biblijne usystematyzować, zharmonizować i dostosować do nowej sytuacji. Uzupełnienia przepisów biblijnych znajdują się zwłaszcza w prawodawstwie dotyczącym Świątyni (kol. 3-12 i 30-45), świąt (kol. 17-29), czystości (kol. 46-47) i statutów królewskich (kl. 56-59). Nowe przepisy nie są podawane jako forma interpretacji Biblii, lecz jako bezpośrednie objawienie Boże.

Jednak pochodzenie Zwoju Świątynnego stanowi przedmiot kontrowersji. Y. Yadin wraz z większością uczonych broni esseńskiego charakteru dokumentu. Natomiast niektórzy badacze utrzymują, że dokument nie jest dziełem esseńczyków, lecz pochodzi z okresu przedqumrańskiego (m.in. H. Stegemann i B. Z. Wacholder). L. H.

<sup>1</sup> F. García Martínez, *Las fronteras de lo bíblico*, w: *Los hombres de Qumrán*, s. 145-163. Por. także J. Trebolle Barrera, *Biblia e interpretacion bíblica en Qumrán*, w: *dz. cyt.*, s. 121-145, zwł. s. 125n.

<sup>2</sup> W czerwcu 1967 r. Y. Yadin zakupił w Jerozolimie pergaminowy zwój długości 8,6 m (najdłuższy zwój qumrański), który został znaleziony w 1956 r. w grocie 11. Rękopis zawiera 66 kolumn tekstu napisanego w I w. przed Chr. Fragmenty tego dzieła znaleziono w grocie 4. Wydania: A. S. van der Woude, *Ein bisher unveröffentlichtes Fragment der Tempelrolle*, RQ 13 (1988) 89-92; Y. Yadin, *Megillat ham-miqdaš*, t. I-III, Jerusalem 1977; Y. Yadin, *The Temple Scroll*, Vol. 1-3, Jerusalem 1983. Przekłady i komentarze: F. García Martínez, *El Rollo del Templo*, *Estudios Bíblicos* 36 (1977) 247-292; J. Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer*, München 1978; W. Tyloch, *Zwój Świątynny*, *Euhemer* 27, z. 3 (1983) 3-20; 28, z. 1 (1984) 3-20; 28, z. 2 (1984) 11-28; 28, z. 3 (1984) 9-27; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls*, 128-158. Opracowania: G. J. Brooke (ed.), *Temple Scroll Studies Papers presented at the International Symposium on the Temple Scroll*, Manchester, December 1987 (JSP Suppl. Ser. 7), Sheffield 1989; F. García Martínez, *Rollo del Templo (11QTemple)*, *Bibliografía sistemática*, RQ12 (1986) 425-440; B. Wacholder, *The Dawn of Qumran. The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness*, Cincinnati 1983; A. S. van der Woude, *Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974-1988)*, *ThR* 54 (1989) 227-249.



Schiffman twierdzi, że Zwój Świątynny nie jest dziełem esseńczyków, lecz saduceuszów<sup>1</sup>. Główny rękopis oraz fragmenty z grotty 11 pochodzą z epoki herodiańskiej, ale przypuszcza się, że tekst oraz ewentualne jego źródła powstały o wiele wcześniej. Według Y. Yadina aktualny tekst Zwoju Świątynnego został napisany za Jana Hirkana. Fragmenty Zwoju Świątynnego z grotty 4 pochodzące z połowy II w. przed Chr. stanowią przypuszczalnie świadectwo wcześniejszej recenzji dokumentu albo jego źródła.

Znaczna ilość dokumentów qumrańskich zawiera znane już skądinąd apokryfy ST. Fragmenty dziewięciu egzemplarzy Księgi Jubileuszów z grotty 1, 2 i 4 przekazują tekst zgodny z pełną wersją etiopską tego dzieła. Przypuszcza się, że jest to dzieło proto-esseńczyków z okresu poprzedzającego zerwanie z Machabeuszami<sup>2</sup>. Księga Henocha (5 rękopisów aramejskich i 9 rękopisów hebrajskich z grotty 4) występuje w Qumran bez tzw. Przepowiedni (rozdz. 37-71), w których mowa o Synu Człowieczym. Fragmenty czterech rękopisów z grotty 4 zawierają aramejski tekst Tekstu Lewiego, a rękopis z grotty 4 Testament Judy w języku hebrajskim. Obydwa utwory stanowiły źródło apokryficznej księgi Testamentów Dwunastu Patriarchów. W grocie 4 znaleziono także cztery różne rękopisy apokryficznej Księgi Jeremiasza. Innym apokryfem jest aramejski utwór noszący tytuł Wizja Amrama. Ponieważ niektóre księgi apokryficzne znalazły się w kanonie Pisma Świętego kościołów lokalnych (1 Hen i Jub), dlatego należy przypuszczać, że księgi te były traktowane jako Pismo Święte w niektórych kręgach żydowskich. Zdaniem G. W. E. Nickelsburga<sup>3</sup> Księga Tobiasza, 1 Hen i Księga Jubileuszów były uznawane przez esseńczyków za kanoniczne.

## 2. Pisma esseńskie a apokaliptyka żydowska

1 Hen, Jub i Apokalipsa Daniela obok kanonicznej Księgi Daniela, reprezentują najstarsze świadectwa apokaliptyki żydowskiej. Szczególne miejsce tych ksiąg w księgozbiórce qumrańskim rodzi pytanie o stosunek

<sup>1</sup> Por. L. H. Schiffman, *Miqsat Ma'seh Ha-Torah and the Temple Scroll*, RQ 14 (1990) 435-457.

<sup>2</sup> Por. O. S. Wintermute, *Jubilees*, w: J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2, Garden City 1985, s. 49.

<sup>3</sup> *The Qumran Fragments of 1 Enoch and Other Apocryphal Works: Implications for the Understanding of Early Judaism and Christian Origins*, w: *Jewish Civilization in the Greco-Roman Period*, ed. S. Talmon, Sheffield 1991, s. 180-195.

essenizmu do apokaliptyki żydowskiej. Opinie uczonych na ten temat są bardzo różnicowane.

Według niektórych uczonych<sup>1</sup> apokaliptyka jest elementem peryferyjnym i przyniesionym z zewnątrz i nie znalazła ona szerszego oddźwięku w dokumentach qumrańskich, z wyjątkiem Wizji Nowej Jerozolimy, Liturgii Anielskiej i Testamentu Amrama. J. C. VanderKam<sup>2</sup>, który korzeni apokaliptyki dopatruje się w Babilonii, identyfikuje ruch esseński z ruchem apokaliptycznym. W jego ujęciu tradycja henochiańska jest odbiciem rozwoju essenizmu. J. Trebolle Barrera<sup>3</sup> definiuje zrzeszenie wyłaniające się z pism qumrańskich jako wspólnotę esseńską opartą na dwóch przeciwstawnych tendencjach: nomizmie i apokaliptyce. Najtrafniej jednak wydaje się ujmować relację essenizmu do apokaliptyki M. Philonenko<sup>4</sup>, który traktuje pisma qumrańskie jako transformację uniwersalistycznych koncepcji apokaliptycznych do naświetlenia znaczenia sekty i Nauczyciela Sprawiedliwości.

W dalszym ciągu dyskusyjnie jest zagadnienie relacji chasydejczyków znanych z Ksiąg Machabejskich do ruchu apokaliptycznego. Wielu uczonych identyfikuje ruch apokaliptyczny z chasydejczykami<sup>5</sup>. Z drugiej strony od dawna wysuwano przypuszczenie, że zarówno esseńczycy jak i faryzeusze sięgają swymi korzeniami do ruchu chasydyjskiego. Już w 1952 r. S. B. Frost<sup>6</sup> zauważył, że chasydejczycy ruchu apokaliptycznego różnili się od esseńczyców i późniejszych faryzeuszów głównie tym, że mieli bardziej rygorystyczną halachę. Z kolei R. T. Beckwith<sup>7</sup> stwierdził, że przepisy czystości esseńczyców i faryzeuszów cofają się wstecz do wspólnych korzeni. Z analiz instytucji w Zwoju Świątynnym przeprowadzonych przez H. Stegmanna można wnioskować, że nawet kalendarz chasydejski stanowił wspólny punkt

<sup>1</sup> Np. H. Stegemann, *Die Bedeutung der Qumranschriftfunde für die Erforschung der Apokalyptik*, w: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. D. Hellholm, Tübingen 1983, s. 495-530.

<sup>2</sup> *Enoch and the Growth an Apocalyptic Tradition* (CBQ Monograph Series 16), Washington 1984

<sup>3</sup> *Los essenos de Qumran, entre el domino de la Ley la huida apocaliptica*, w: *Los hombres de Qumrán*, s. 63-89.

<sup>4</sup> *L'apocalyptique qoumrânienne*, w: *Apocalypticism*, s. 210-218.

<sup>5</sup> Np. O. Plöger, *Theocracy and Eschatology*, Richmond 1968, s. 7-9. 17. 23-24; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 3 Aufl., Tübingen 1988, s. 321-330.

<sup>6</sup> *Old Testament Apocalyptic: its origins and growth*, London 1952, s. 125n.

<sup>7</sup> *The Pre-History and Relationships of the Phrisees, Sadducees and Essenes: A Tentative Reconstruction*, *Revue de Qumran* 11 (1982-84) 26n.

wyjścia zarówno dla esseńczyków jak i dla faryzeuszów<sup>1</sup>. Ale ruch esseński jak również ruch faryzejski nie był jednokierunkowy. Starożytne świadectwa o esseńczykach i przepisy organizacyjne zachowane w Qumran wskazują na dwie formy ruchu esseńskiego: rygorystyczną z obowiązkiem celibatu i bardziej liberalną. Podobnie w pierwotnym ruchu faryzejskim uczeni wyodrębniają nurt ekskluzywistyczny, który w pierwszej połowie II w. przed Chr. reprezentuje np. kapłan Jose ben Joezer z Seredy i nurt otwarty, który reprezentuje ben Jochanan z Jerozolimy<sup>2</sup>. Tradycje rabiniczne, mówiąc o siedmiu ugrupowaniach faryzeuszów (Abbot de R. Natan A, rozdz. 37)<sup>3</sup>, uwydatniają różnicowanie w ruchu faryzejskim. Tradycje rabiniczne wspominają także o dawnych chasydejczykach (*hassidim rišônim*) oraz o ich pisemnych ustaleniach, od których później odstąpiono (por. jTer. 8,4)<sup>4</sup>. Stąd należy przypuszczać, że wcześniejszy ruch apokaliptyczny nie był jednolity.

Zasadniczy problem polega na ustaleniu kiedy i dlaczego nastąpiło rozbitcie ruchu apokaliptycznego czy też chasydejskiego na ruch esseński i faryzejski. Rozwiązanie tego problemu łączy się z zagadnieniami natury metodologicznej. Chodzi przede wszystkim o ustalenie związku pism apokaliptycznych z konkretnymi wydarzeniami historycznymi. Tak np. niektórzy uczeni (S. R. Isenberg, P. D. Hanson) próbowali wyjaśnić powstanie ruchu qumrańskiego z ruchu apokaliptycznego w oparciu o medale zaczerpnięte z antropologii społecznej, która bada wzajemne relacje pomiędzy poszczególnymi grupami biorąc pod uwagę pojęcie „władzy” i „dojścia do władzy” oraz „wybawienia” i „środków do wybawienia”. Jako decydujący moment w powstaniu ruchu esseńskiego uważają oni za sprawę udziału w kulcie świątynnym. Ale te założenia nie znajdują pełnego poparcia w realiach historycznych<sup>5</sup>. Inni uczeni widzą rozwiązanie problemu w dokładniejszym badaniu źródeł przez porównywanie ideologii, wspólnoty, *Sitz im Leben* oraz funkcji konkretnych pism apokaliptycznych

<sup>1</sup> *The Institutions of Israel in the Temple Scroll*, w: *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research*, ed. D. Dimant, U. Rappaport, Leiden 1992, 156-185, zwł. s. 174 na temat kalendarza słonecznego.

<sup>2</sup> Por. E. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1979, s. 569 i 582.

<sup>3</sup> Por. A. J. Saldarini, *Scholastic Rabbinitism. A Literary Study of the Fathers According to Rabbi Natan*, Chico 1982, s. 114. Inne teksty rabiniczne przytacza M. R. Lehmann, *Talmudic Materials Relating to the Dead Sea Scrolls*, RQ 1 (1958-59) 397.

<sup>4</sup> Por. H. R. Lehmann, *art. cyt.*, 297.

<sup>5</sup> Por. G. W. E. Nickelsburg, *Social Aspects of Palestinian Jewish Apocalypticism*, w: *Apocalypticism*, s. 641-654.

i esseńskich. Tak np. J. J. Collins<sup>1</sup> porównując 1-2 Mch, Testament Mojżesza, 1 Hen 85-90 i Dn oraz obraz chasydejczyków w Księgach Machabejskich stwierdził, że ideologię chasydejczyków wyraża 2 Mch i 1 Hen 85-90, która różni się od pacyfistycznej ideologii elitarniej grupy *maškilim* wyrażonej w Księdze Daniela i Testamencie Mojżesza. Nickelsburg<sup>2</sup> uważa, że ruch qumrański nawiązuje do ideologii Księgi Daniela, a nie do chasydejczyków. Nie oznacza to jednak, że chasydejczycy z Ksiąg Machabejskich utożsamiają się z pobożnymi (*hasidim*) z Ps 149 i apokryficznych psalmów qumrańskich.

Badając tło społeczne niektórych fragmentów 1 Księgi Henocha S. B. Reid<sup>3</sup> stwierdził, że już w czasach przedmachabejskich wyłaniała się w narodzie żydowskim elita o utopijnej mentalności. Zróżnicowanie tej elity następowało w odniesieniu do koncepcji narodu i Tory na tle kultury hellenistycznej. Rozbicie w kręgach apokaliptycznych, a zwłaszcza wśród chasydejczyków zostało najpierw spowodowane poparciem powstania machabejskiego. Przypuszcza się, że do rozdarcia nurtu apokaliptycznego przyczyniła się zwłaszcza decyzja obrony w dniu szabatu, co oznaczało kompromis w stosunku do rygorystycznych przepisów szabatowych. Dalsze rozbieżności ruchu chasydejskiego następuje na tle osoby Alkimosa (por. 1 Mch 7, 14-17).

Jedną z form pośrednich między utopią apokaliptyczną a realnymi propozycjami organizacji rzeczywistości społeczno-religijnej na tle konkretnej sytuacji politycznej i kulturalnej zdaje się być Zwój Świątynny i list na temat praktyki Tory - 4QMMT (=4Q394-399)<sup>4</sup>. Podczas gdy Zwój

<sup>1</sup> *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, Missoula 1977, s. 191-224.

<sup>2</sup> *Art. cyt.*, s. 646-654.

<sup>3</sup> *1 Enoch: The Rising Elite of the Apocalyptic Movement*, w: *SBL 1983 Seminar Papers*, ed. K. H. Richards, Chico 1983, s. 147-156.

<sup>4</sup> Prowizoryczna rekonstrukcja tekstu: B. W. W. D o m b r o w s k i, *An Annotated Translation of Miqsat Ma'seh ha-Tôrâ (4QMMT)*, Kraków 1993; R. E i s e n m a n, M. W i s e, *The Dead Sea Scrolls Uncovered. The First Complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents Withheld for Over 35 Years*, Shaftesburg 1992, s. 182-189. Opracowania: H. B u r g m a n n, *Weitere lösbbare Qumranprobleme*, Kraków 1992, 83-105, 140-142; J. T. M i l i k, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judyckiej*, Warszawa 1968, s. 137-138; t e n ż e, *Le rouleau de cuivre provenant de la grotte 3Q (3Q15)*, w: *DJD 3*, 222-225; E. Q i m r o n, J. S t r u n g e l l, *An Unpublished Halakhic Letter from Qumran*, w: *Biblical Archaeology Today*, ed. J. A m i t a i, Jerusalem 1985, 400-407; E. Q i m r o n, *Miqsat Ma'ase Hatorah*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 4, NY 1992, 843-845; *Qumran Cave Four and 4QMMT. Special Report*, ed. Z. J. K a p e r a, Kraków 1991; L. H. S c h i f f m a n, *The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect*, w: *Mogilany 1989*, I, 59-70; t e n ż e, *Miqsat Ma'aseh Ha-Torah*, RQ 14 (1990) 435-457; A. S. v a n d e r W o u d e, *Fünfzehn Jahre*, 1989, 245-247.

Świątynny prezentuje się jako objawienie Boże do przyjęcia przez króla i kapłanów, MMT zawiera ustalenia jakiegoś ugrupowania w oparciu o Torę Mojżesza przekazane w formie listu do arcykapłana. Charakter i pochodzenie 4QMMT należy jednak do najbardziej dyskusyjnych aktualnie zagadnień w qumranologii. Dokument zachował się w sześciu fragmentarycznych egzemplarzach z grotty 4. Nadano mu tytuł *Miqṣat Ma'āšeh hat-Tōrah*, dosł. „niewo praktyki Tory”, od sformułowania znajdującego się w ostatniej części zwoju. Według J. T. Milika cztery rękopisy pochodzą z połowy I w. po Chr., rękopis 4Q397 (który J. T. Milik oznacza *mishn*<sup>1</sup>) został sporządzony pół wieku lub cały wiek wcześniej, a rękopis 4Q398 (=4QMMT<sup>2</sup>) na papirusie pochodzi z późnego okresu hasmonejskiego lub wczesnego okresu herodiańskiego. Język hebrajski dokumentu jest zbliżony do języka Miszny.

Odczytano około 120 linijek tekstu. Przypuszcza się, że dokument składał się z czterech części: formuły otwierającej, która zaginęła; kalendarza kapłańskiego składającego się z 364 dni; wykazu około 20 przepisów prawnych (B 1-89) oraz epilogu (C 1-35). Przepisy dotyczą spraw prawa ofiarniczego (*qorbanōt*), danin dla świątyni i kapłanów (*matṭānōt*), rytuału czystości itp. Te przepisy są ustawione w tonie polemicznym i reprezentują punkt widzenia ugrupowania jako przeciwstawiającego się adresatom, którym przepisy są wyjaśniane przedkładane do akceptacji. Mają one wyjątkowo restrykcyjny charakter. Bezpośrednim adresatem jest jednostka. Epilog (C 1-35) wyjaśnia powód odłączenia się grupy od ludu. Przywódcy ugrupowania kierują do adresata swoje wyjaśnienia zachowanego prawa i podkreślają, że mają na względzie jego dobro i dobro całego narodu.

Ilość egzemplarzy dokumentu świadczy o jego znaczeniu dla ugrupowania, które widocznie po pewnym okresie swego istnienia szukało ustalenia własnej tożsamości w stosunku do judaizmu świątynnego. Według L. H. Schiffmana dokument ma ścisły związek ze Zwojem Świątynnym z 11Q i pochodzi z najwcześniejszego okresu wspólnoty qumrańskiej; obydwa dokumenty zawierają - jego zdaniem - halachę saduceuszów. Według B. W. W. Dombrowskiego dokument pochodzi z I w. po Chr. Qimron, który przygotował oficjalne wydanie tekstu, datuje dokument na ok. 150 r. przede Chr. i traktuje go jako list Nauczyciela Sprawiedliwości do Jonatana. Poglądy Qimrona podziela H. Stegemann<sup>1</sup> i O. Betz<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993, s. 148-151.

<sup>2</sup> *The Qumran Halakha Text Miqṣat Ma'asē Ha-Tōrah (4QMMT) and the Sadducean, Essene and Early Pharisaic Tradition*, w: *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context*, Dublin 1994, s. 184-209, zwł. s. 201nn.

Milik zalicza dokument do grupy apokryfów ST o charakterze apokaliptycznym inspirowanych przez Dn. Aniołowie, zapowiadając koniec czasów, przypominają wizjonerowi reguły czystości na terenie Jerozolimy i świątyni. Według innych uczonych dokument ma charakter listu od przywódców sekty do przywódców jerozolimskich z dynastii hasmonejskiej (według Qimrona i Schiffmana do Jonatana, według Burgmanna i A. S. van der Woude - do Jana Hirkana). Przeprowadziwszy szczegółowe studia porównawcze tego dokumentu z Księgą Daniela i pismami qumrańskimi doszedłem do wniosku, że jest to list ugrupowania chasydejsko-faryzejskiego do arcykapłana Alkimososa w związku z reorganizacją kultu świątynnego po przywróceniu praw żydowskich w 162 r. przed Chr. Dokument nawiązuje do idei Księgi Daniela i daje konkretne propozycje do zrealizowania. Autorzy dokumentu stwierdzają, że przyjmując oraz ściśle zachowując wskazane prawa odseparowali się (*pārašnū*) od pospółstwa (*mērob hā'am*) i wycofali się od udziału w kulcie sprawowanym przez większość ludu. Kierują oni do adresata apel, aby badał słowa Tory, Proroków i Dawida, by przekonać się o słuszności ich poglądów.

Po wojnach machabejskich i pokojowych propozycjach następców Antiocha IV zaistniała potrzeba reorganizacji świątyni. Księgi Machabejskie 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 żydowskich<sup>1</sup>, a kierowniczą funkcję sprawował arcykapłan Alkimos<sup>2</sup>. Księgi Machabejskie przemilczają jednak sprawę reorganizacji kultu świątynnego przez Alkimososa. 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<sup>3</sup>.

Autor pierwszej 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

<sup>1</sup> Por. J. C. V a n d e r K a m, *2 Maccabees 6,7a and Calendrical Change in Jerusalem*, JSJ 12 (1981) 70.

<sup>2</sup> Por. E. M e y e r, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Bd. 2, Stuttgart 1921, s. 236; E. B i c k e r m a n n, *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937, s. 85.

<sup>3</sup> Inną legendę wprowadziły źródła machabejskie odnośnie do męczeńskiej śmierci Oniasza III, na której zdaje się opierać autor 2 Mch 4,35. Tymczasem z relacji Józefa Flawiusza można wywnioskować, że Oniasz III udał się do Egiptu i założył świątynię w Leontopolis. Por. V. K e i l, *Onias III - Märtyrer oder Tempelgrüder?*, ZAW 97 (1985) 221-233.

ktoś inny, niż Jonatan<sup>1</sup>. J. Murphy-O'Connor<sup>2</sup> wykazał, że tekst opiera się na dwóch autentycznych dokumentach Demetriusza I: pisemnej obietnicy i dekrete zawierającym koncesje. Koncesje dotyczyły statusu Jerozolimy (w. 31), egzemplcji 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 koncesją, według J. Murphy-O'Connora, stanowiło uznanie władzy arcykapłana w autonomicznym okręgu świątynnym<sup>3</sup>. Można przypuszczać, że w związku z dekretem o „świętości” świątyni powstał 11QT oraz list halachiczny do arcykapłana, mający na celu wprowadzenie do świątyni tradycje „synów Izraela”<sup>4</sup>. O kontaktach chasydejskich z Alkimosem oraz naradach Alkimosa z uczonymi w Piśmie, którymi byli głównie lewici, wyraźnie wspomina I Mch 7, 13-17.

Odczytując MTT jako dokument proto-esseński, wskazuje na rozbitcie elity o utopijnej mentalności na dwa przeciwstawne urupowania „prawdziwy Izrael” (autorzy listu) i adresaci listu z rozważnym i mądrym przywódcą. W świetle chasydejskiej ideologii autorzy listu proponują dokonania radykalnych reform i dokonują oceny stanu kapłanów, szerokich mas ludu i jego przywódców politycznych. 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 (*mašālīm*). Ci jednak wyjdą z próby oczyszczeni i doświadczeni. W Księdze Henocha Etiopskiego w tzw. „Apokalipsie Tygodni” (93,3-17) jest to przypuszczalnie sytuacja trzeciego tygodnia<sup>5</sup>.

Osobne miejsce w zbiorze pism qumrańskich zajmuje zagadkowy utwór przekazuje zwój miedziany z grotu 3 (3Q15)<sup>6</sup>. Treścią tekstu są 64

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

<sup>2</sup> *Demetrius I and the Teacher of Righteousness*, *Revue biblique* 83 (1976) 400-420.

<sup>3</sup> Art. cyt., s. 412. Autor bezpodstawnie zakłada, że dekret Demetriusza został wydany po śmierci Alkimosa.

<sup>4</sup> Por. B. W. W. Dombrowski, *dz. cyt.*, s. 90.

<sup>5</sup> Por. J. P. Thordike, *Apocalypse of Weeks and the Qumran Sect*, *RQ* 3 (1961-62) 163-184, zwł. s. 177-180.

<sup>6</sup> Informacje na temat 3Q15 zob. P. Muchowski, *Bibliography of the Copper Scroll (3Q15)*, *Folia Orientalia* 26 (1989) 65-70. Polski przekład fragmentów zwoju i wprowadzenie zob. P. Muchowski, *Zwój miedziany (3Q15)*, *Filomata* 410 (1992) 340-346. Informacje na temat 3Q15 zob. P. Muchowski, *Bibliography of the Copper Scroll (3Q15)*, *Folia Orientalia* 26 (1989) 65-70. Tenże autor dał polski przekład fragmentów zwoju i wprowadzenie: *Zwój miedziany (3Q15)*, *Filomata* 410 (1992) 340-346.

noty, które zawierają informacje o ukrytych skarbach. Dokument został wydany przez J. T. Milika<sup>1</sup> z obszernym wstępem filologicznym i topograficznym. J. T. Milik wykazuje, że pismo dokumentu jest typowe dla okresu herodiańskiego, ale jego autor nie był esseńczykiem. Wydawca zalicza ten dokument do utworów folklorystycznych, dających klucze do ukrytych skarbów, podobnie jak w późniejszej literaturze arabskiej. Odmiennej opinię wyraża J. M. Allegro<sup>2</sup>, który utrzymuje, że zwoje zawierają rzeczywisty spis majątku ukrytego przez zelotów na początku wojny żydowskiej (r. 66-70 po Chr.). Za autentycznością zwoju miedzianego opowiada się także B. Pixner<sup>3</sup>, ale przypisuje ten dokument esseńczykom. Inni utrzymują, że zwój miedziany zawiera spis ukrytych skarbów świątyni jerozolimskiej (m. in. K.G. Kuhn, C. Rabin, P. K. McCarter i N. Golb). Jednak przeciwko takiej interpretacji przemawia wiadomość podana przez Józefa Flawiusza o skarbach zabranych przez Rzymian (BJ 6,8,3) oraz, że Rzymianie niszcząc w 70 r. świątynię, podpalili także „skarbiec, który zawierał niezliczone mnóstwo pieniędzy oraz niemniej szat i innych kosztowności, krótko mówiąc - całe bogactwo Żydów, gdyż zamożniejsi złożyli tu swoje mienie” (BJ 6,5,2).

### 3. W jakim stopniu MMT rzuca nowe światło na Nauczyciela Sprawiedliwości i jego przeciwników

Zdaniem wielu uczonych (Qimron, Stegemann, Betz) MMT skierowany przez Nauczyciela Sprawiedliwości do Jonatana. List zawierałby zatem poglądy Nauczyciela Sprawiedliwości z początków ruchu esseńskiego. W swoim referacie wygłoszonym na sesji ku czci prof. T. Lewickiego<sup>4</sup> wykazałem, że język, tematyka i ideologia, odniesienie do ludu, do kultu świątynnego, pojęcie Pisma Świętego i jego interpretacji oraz forma reprezentacji Izraela wskazują, iż list pochodzi od chasydejczyków o profilu faryzejskim, a adresatem jest Alkimos - Nauczyciel Sprawiedliwości. Podstawą do identyfikacji Alkimososa z adresatem MMT są

<sup>1</sup> DJD III, 199-302; J. T. M i l i k, *Le Rouleau de cuivre de Qumrân (3Q15). Traduction et commentaire topographique*, RB 66 (1959) 321-357. Por. także J. J e r e m i a s, J. T. M i l i k, *Remarques sur le rouleau de cuivre de Qumrân*, RB 67 (1960) 220-223.

<sup>2</sup> *The Treasure of the Copper Scroll, revised edition*, Garden City N. Y. 1964.

<sup>3</sup> *Unravelling the Copper Scroll Code. A Study on the Topography of 3Q15*, RQ 11 (1983) 323-361.

<sup>4</sup> Por. S. M ę d l a, *Próby ustalenia charakteru i okoliczności powstania dokumentu qumrańskiego o wypełnianiu Tory (4QMMT)*, w: *Studia Orientalia Thaddaeo Lewicki Oblata*, Kraków 1994, 141-162; t e n ż e, *The Character and Historical Setting of 4QMMT*, *The Qumran Chronicle* 4, No 1-2 (1994) 1-28.



okoliczności związane z redakcją listu, które odpowiadają sytuacji po dekreście Demetriusza I w 162 r. przed Chr., a podstawą do identyfikacji adresata z Nauczycielem Sprawiedliwości są wskazane w liście dwa charakterystyczne przymioty - *'ormāh ūmadda' tōrah* - „przezorność i znajomość Prawa”<sup>1</sup>. Dalsze wskazówki dotyczące tożsamości Alkimosa i Nauczyciela Sprawiedliwości można znaleźć, gdy porówna się dane dokumentów qumrańskich na temat relacji Nauczyciela Sprawiedliwości<sup>2</sup> do ugrupowania określanego kryptonimem „Efraim” oraz dane Ksiąg Machabejskich na temat relacji Alkimosa do chasydejszyków. Wymowne są także relacje rabiniczne na temat Alkimosa.

Według 4QpPs<sup>a</sup> 3,15-17 Nauczyciel Sprawiedliwości był założycielem i przewodnikiem wspólnoty esseńskiej. Z dokumentu Damasceńskiego wynika, że był on organizatorem wcześniejszego ugrupowania. Wprowadzenie historyczne mówi, że członkowie sekty byli ślepyi i przez 20 lat szukającymi drogi. Wówczas Bóg „ustanowił im Nauczyciela Sprawiedliwości, aby ich prowadził po drodze według Jego serca i aby dał poznać późniejszym pokoleniom (to), co Bóg uczynił ostatniemu pokoleniu, zgromadzeniu zdrajców i niewiernych. Oni bowiem byli tymi, którzy zbyczyli z drogi” (1,11-13). Nauczyciel Sprawiedliwości był kapłanem, jak wynika z peszeru do Ps 37, lub arcykapłanem<sup>3</sup>. Z pism qumrańskich dowiadujemy się, że Nauczyciel Sprawiedliwości w swojej działalności przeciwstawiał się Bezbożnemu Kapłanowi<sup>4</sup>. Bezbożny Kapłan prześladował Nauczyciela Sprawiedliwości i zmusił go do ucieczki na pustynię.

Nauczyciela Sprawiedliwości uznaje się za autora wielu hymnów, części Reguły Zrzeszenia (1QS), Reguły całego Zgromadzenia (1QSa) oraz błogosławieństw (1QSB), a komentarze qumrańskie odnoszą do niego specyficzną interpretację tekstów biblijnych. Trever<sup>5</sup> przypisuje mu również

<sup>1</sup> Wielka kultura i roztropność są cechą Eleazara, arcykapłana z Listu Pseudo-Arysteasa (w. 124), który powstał w połowie II w. przed Chr.

<sup>2</sup> W dokumentach qumrańskich należy odróżnić wyznania Nauczyciela Sprawiedliwości od jego wyidealizowanego obrazu przekazanego zwłaszcza w peszerach. Stosunkowo pełny obraz Nauczyciela Sprawiedliwości ukazany w pismach qumrańskich przedstawia F. M. Schweitzer, *The Teacher of Righteousness*, w: *Mogilany 1979*, Vol. 2, s. 53-97.

<sup>3</sup> W świetle tradycji talmudycznych tytuł „Nauczyciela Sprawiedliwości” lub raczej „Prawowitego Nauczyciela”, „Rzeczywistego Prawodawcy” łączy się z funkcją arcykapłana. 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. Por. także J. C. Reeves, *The Meaning of Moreh Sedeq in the Light of 11QTorah*, RQ 13 (1988) 287-288.

<sup>4</sup> Nowsze studia na temat Nauczyciela Sprawiedliwości zawiera publikacja pod red. Z. J. Kapery *Mogilany 1989. Part II: The Teacher of Righteousness. Literary Studies*, Kraków 1991, 7-147.

<sup>5</sup> *The Book of Daniel and the Origins of the Qumran Community*, *Biblical Archaeologist* 48 (1985) 89-102.

autorstwo, albo raczej końcową redakcję Księgi Daniela; w każdym razie Nauczyciel Sprawiedliwości może być traktowany jako domniemany autor Księgi Daniela.

Istniały dotychczas próby identyfikacji Nauczyciela Sprawiedliwości. Wskazywano np. arcykapłana Oniasza III (według legendy zamordowanego w 171 r. przed Chr.); kapłana Jose ben Joezara skazanego na śmierć w 162 r. przed Chr.; Sadoka, ucznia Antygonna z Socho; Eleazara faryzeusza, przeciwnika Jana Hirkana; Judę esseńczyka, o którym wspomina Józef Flawiusz (BJ 1,3,5) i Oniasza cudotwórcę ukamienowanego w 65 r. przed Chr. Niektórzy uczeni przypuszczają, że założycielem sekty był przemilczany przez źródła machabejskie arcykapłan sprawujący władzę w Jerozolimie po Alkimosie w latach 159-152, który został usunięty przez Jonatana<sup>1</sup>. Istnieją także głosy, że termin Nauczyciel Sprawiedliwości nie dotyczy jednostki, lecz funkcji nauczania związanej z pełnieniem funkcji arcykapłana. Natomiast Bezbożny Kapłan ma oznaczać kilku kolejnych arcykapłanów z dynastii hasmonejskiej<sup>2</sup>. Autorzy na ogół identyfikują postać Bezbożnego Kapłana z Mężem Kłamstwa, ale np. według H. Stegemanna są to odrębne postacie.

Dane tekstów qumrańskich na temat Nauczyciela Sprawiedliwości dokładnie przebadał J. Carmignac<sup>3</sup>, ale wydaje się, iż niesłusznie identyfikował go z Judą Esseńczykiem. Carmignac przeprowadził m.in. dokładną analizę elementów historycznych w hymnach qumrańskich (1QH) i stwierdził, że wyrażają one opozycję między Nauczycielem Sprawiedliwości a grupowaniem Efraima, czyli faryzeuszami. Z wyznaczenia Nauczyciela Sprawiedliwości wyłania się obraz jego przeciwników, którzy przypominają autorów MMT:

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). Autorzy odwołują się do swoich decyzji, a nie do woli Bożej.

<sup>1</sup> Hipotezę taką wysunął w 1971 r. H. Stegmann, *Die Entstehung der Qumrangemeinde*, Bonn 1971, 102. 210-220 i przyjął J. Murphy - O'Connor. Powyższą hipotezę szeroko przedstawia H. Burgmann, *Vorgeschichte und frugeschichte der essenischen Gemeinden von Qumran und Damaskus*, Frankfurt am M. 1987.

<sup>2</sup> Por. S. vander Woude, *Wicked Priest or Wicked Priests? Reflexions on the Identifications of the Wicked Priest in the Habakkuk Commentary*, JJS 33 (1982) 349-359; T.H. Lim, *The Wicked Priests of the Groningen Hypothesis*, JBL 112 (1993) 415-425.

<sup>3</sup> *Les éléments historiques des «hymnes» de Qumran*, RQ 2 (1959-60) 205-222.

b) Autor nie zarzuca im jednak przymierza ani konfliktu z obcymi narodami. Autorzy MMT czynią aluzję do współdziałania z obcymi przez adresata lub kogoś z nim związanego, gdy wbrew informacjom zawartym w Księdze Jeremiasza (39,4-7; por. 2 Krl 25,7), mówią o aktywnej roli Sedecjasza w wprowadzaniu mieszkańców Jerozolimy do Babilonii.

c) Nie podejmują kroków uwłaczających kultowi lub godności kapłańskiej. Autorzy MMT podkreślają godność adresata i kapłanów.

d) Autor wymienia swych wrogów jako zbiorowość, tzn. widzi ich jako ugrupowanie, stronnictwo, partię. W MMT adresaci występują jako ugrupowanie.

e) Nieprzyjaciele Nauczyciela Sprawiedliwości nie wyróżniają się pod względem bogactwa lub grabieży.

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). Autorzy MMT dość dowolnie interpretują Prawo Mojżesza.

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'miyyah* - 4,7), mężami podstępными (*'ansē r'miyyah* - 2,16; 14,14 i 1QS 9,8), szukającymi podstępu (*dōršē r'miyyah* - 2,34), widzącymi podstęp (*hōzē r'miyyah* - 4,10), szukającymi pochlebstw względnie rozdzielenia (*dōršē hālaqōt* - 2,15.32), widzącymi błędy (*hōzē tā'ūt* - 4,20), mężami zdrady (*'ansē mirmāh* - 4,20). Proponowane przez MMT restrykcje odnoszące się do ofiar kultu mają charakter prowokacyjny.

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). Według Qimrona w MMT dwukrotnie pojawia się motyw zakazu przyjmowania ofiar od pogan, który nie ma bezpośredniego uzasadnienia w tekście biblijnym. Przywołuje on natychmiast na myśl dekret o charakterze politycznym przypisywany Jose ben Joezerowi i Jose ben Jochananowi o nieczystości „ziemi narodów” i naczyniach szklanych (Šabb 14b-15a).

i) Nauczyciel Sprawiedliwości zarzuca przeciwnikom hipokryzję (4,13-16; 5,26-27; 7,11-12). Chociaż autorzy MMT stwierdzają pod koniec, że adresat zna Prawo (*tōrah* bez rodzajnika), to jednak szczegółowo pouczają go o przepisach, które powinien respektować.

j) Obrazem ogólnego nastawienia przeciwników do Nauczyciela Sprawiedliwości oraz ich ataków na niego jest zmija (5,10.27-28; 2,27-28; 3,12.17-18).

k) Specyficznym rysem przeciwników jest ich obcy język (*lāšôn `aḥeret* - 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 *lāšôn `aḥeret* w hymnach oznacza dialekt efraimski (por. Sdz 12,6). Język MMT jest zbliżony do języka Miszny, ale jest także podobny do języka późniejszych Ksiąg Starego Testamentu (np. PnP), które niektórzy komentatorzy łączą z Palestyną centralną (Efraimem).

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

a) Wygnanie (1QH 5,5.7-9).

b) Powrót i trwanie na stanowisku (1QH 5,21-25; 1QH 5,26-29).

c) Niemoc fizyczna i uwięzienie (1QH 5,29-38; 8,4-9,36; 1QH 8,32-34).

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).

e) Szyderstwa i oczernianie (1,9; 2,10-11.34; 5,23.30; 7,22).

Istnieją zadziwiające zbieżności między obrazem Nauczyciela Sprawiedliwości i jego przeciwników z hymnów qumrańskich (1QH) a obrazem Alkimosa i jego przeciwników w ujęciu Ksiąg Machabejskich oraz legend talmudycznych. Przeciwnicy w hymnach zajmują analogiczną postawę wobec Nauczyciela Sprawiedliwości jak chasydejscy w Księgach Machabejskich w stosunku do Alkimosa oraz Jose ben Joezar w tradycjach rabinicznych w stosunku do Jaqima. Alkimos był arcykapłanem mianowanym przez Antiocha V i przez jego następcę Demetriusza I. Przekazy dotyczące Alkimosa uwydatniają konflikt między nim a chasydejkami, a równocześnie podkreślają upór w trwaniu na stanowisku arcykapłana. Nauczyciel Sprawiedliwości z Qumran ustawicznie mówi o swych przeciwnikach, którzy robią wszystko, aby go zdyskwalifikować i ośmieszyć w „szydrczej pieśni” (1QH 2,11). 1 Mch

7,18 cytuje opinię rozpowszechnioną wśród ludu na temat Alkimosa: „Nie ma w nim prawdy ani sprawiedliwości”.

Nieprzychylnie dla Alkimosa źródła machabejskie uwydatniają jednak jego kroki podejmowane w celu przywrócenia porządku po wojnach machabejskich, jego prawo i ambicje odnoszące się do funkcji arcykapłana oraz jego autorstwo Ps 79 (por. 1 Mch 7,13-17). Według L. A. Goldsteina<sup>1</sup> 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 naród<sup>2</sup>. 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 się 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.

Przyznanie autonomicznej władzy arcykapłanowi przez Demetriusza I zapewne zwróciło 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 (1QSa) oraz błogosławieństwa (1QSB). Według A. Geigera<sup>3</sup> 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 być się znajdować ośmieszanie Alkimosa przez przeciwników i jego popularność wśród ludu. O popularności Alkimosa wśród ludu wspomina nieprzychylny mu Józef Flawiusz (Ant. 12,10,3). Autorzy MMT czynią aluzję do zainteresowania ludu królami oraz do akcentowania nadejścia zapowiedzianych błogosławieństw Bożych.

<sup>1</sup> Dz. cyt., s. 332-336.

<sup>2</sup> Na ogół komentatorzy sytuację opisywaną w Ps 74 i 79 łączą ze zburzeniem Jerozolimy przez Nabuchodonozora w 586 r. przed Chr. Racje przemawiające załączeniem tych psalmów z najazdem Antiocha IV Epifanesa na Jerozolimę przedstawia m.in. M. E. T a t e, *Psalms 51-100* (Word Biblical Commentary, 20), Dallas 1990, s. 246-247 oraz s. 298-299.

<sup>3</sup> Por. A. G e i g e r, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judenthums*, Breslau 1857, s. 63. Na s. 67 analizuje on tzw. „przysłowia syna Jaqeh” 9 (por. Prz 30,1), odnosząc je do stosunków rodzinnych Alkimosa (Prz 30,5.6.21-23.24-28).

Na łączność Alkimosą z kręgami chasydejskimi, a równocześnie jego odmienny styl życia od faryzeuszów, według A. Geigera<sup>1</sup>, a za nim J. A. Goldsteina<sup>2</sup>, wskazują tradycje talmudyczne. Tradycje te uwydatniają także pokutę Alkimosą (miał dobrowolnie przyjąć cztery rodzaje śmierci: powieszenie, przebiecie mieczem, ukamienowanie i spalenie) po egzekucji jego przeciwnika Jose ben Joezera, który według tradycji rabinicznej miał być ukrzyżowany (talmudyści przypuszczają, że był on jednym z 60 chasydeczyków, którzy zostali zamordowani po śmierci Alkimosą). Warto przy tej okazji przypomnieć tzw. Manifest Nauczyciela Sprawiedliwości w 1QS (8,1-16a i 9,3-10,8a) uwydatniający ekspiacyjny charakter Zrzeszenia. Według MMT (B 12-13.17) obrzędy spełniane przez kapłanów są zadośćuczynieniem za grzechy Izraela, a według 1QS 8,3n - „uczynki sprawiedliwości i oczyszczające cierpienie”.

#### 4. Początki i charakter ruchu esseńskiego

W świetle aktualnej dokumentacji w dalszym ciągu niejasne są początki ruchu esseńskiego. Istnieją rozbieżności wśród uczonych w interpretacji dokumentów qumrańskich odnośnie do początków ruchu esseńskiego i początków wspólnoty qumrańskiej. Niektórzy dopatrują się początków ruchu esseńskiego w III w. (R. T. Beckwith, D. Dimant) lub na początku II w. przed Chr. (B. Wacholder). Inni (J. M. Allegro, A. Dupont-Sommer) przesuwają jej początki na późniejszy okres panowania dynastii Hasmoneuszów. Największe poparcie ze strony świadectw wewnętrznych i zewnętrznych ma teoria, która początków gminy qumrańskiej doszukuje się w ruchu chasydeczyków (por. 1 Mch 2,42; 7,12) w czasach machabejskich (G. Vermes, J. T. Milik, R. de Vaux, W. Tyloch, H. Stegemann, M. Hengel). Aktualnie nie można jednak pomijać pierwotnych sugestii (H. Bardtke, H. H. Rowley, J. P. Thorndike), aby początki ruchu esseńskiego łączyć z panowaniem Antiocha IV Epifanesa i Demetriusza I (około 175-160 r. przed Chr.).

Przez wielu uczonych uznawaną rekonstrukcję historii esseńczyków zaproponował J. T. Milik w oparciu o dokumenty z Qumran i wyniki badań archeologicznych przeprowadzonych przez R. de Vaux. Odtąd poszczególne okresy budownictwa w Qumran uczeni łączą na ogół z historią esseńczyków.

<sup>1</sup> *Dz. cyt.*, s. 63-65.

<sup>2</sup> *Dz. cyt.*, s. 335.

J. T. Milik wyróżnia w dziejach esseńczyków z Qumran cztery okresy. Za Jonatana (160-142) esseńczycy odłączyli się od oficjalnego judaizmu i przenieśli się na pustynię (faza czystego essenizmu). Za Jana Hirkana I (134-104) rozpoczyna się faza essenizmu o zabarwieniu faryzejskim, którą cechuje dynamiczny rozwój gminny spowodowany napływem prześladowanych faryzeuszów. W czasie najazdu Partów na Palestynę w 40 r. przed Chr. osiedle w Qumran zostało opuszczone i spalone. Przypuszczalnie wiele rękopisów zostało wtedy ukrytych w pobliskich grotach. Trzecia faza w historii esseńczyków przypada na okres ponowności Heroda Wielkiego, który prawdopodobnie przychylnie odnosił się do nich (essenizm herodiański). W czwartym okresie w Qumran pojawił się essenizm o tradycji zelockiej, a jego wyznawcy wzięli udział w walce przeciw Rzymianom.

Za powyższą konstrukcją opowiada się także wybitny znawca literatury międzytestamentalnej J. H. Charlewsrth, który stwierdza, że autorzy pism z grot znad Morza Martwego przebywali w Qumran przynajmniej od czasów panowania Jana Hirkana I (134-104). Jednak nadal jest sprawą dyskusyjną początek osiedla w Chirbet Qumran oraz koniec jego pierwszej fazy<sup>1</sup>, ale związek osiedla w Qumran z esseńczykami zdaje się nie ulegać wątpliwości. Niektórzy uczeni przypuszczają, że osiedle w Qumran stanowiło część większego kompleksu osiedli esseńskich na wybrzeżu Morza Martwego<sup>2</sup>. Równocześnie badania archeologiczne przeprowadzone w okolicach En-Geddi nie doprowadziły do odnalezienia osady, którą można by przypisać esseńczykom, których Pliniusz Starszy wyraźnie umieszcza nad Morzem Martwym.

W związku z nowszymi badaniami charakteru osiedla w Qumran<sup>3</sup>, wyłonił się problem początku wspólnoty qumrańskiej i jej relacji do ruchu esseńskiego. Niektórzy uczeni negują esseński charakter osiedla. Inni łączą osiedle z esseńczykami dopiero od czasów Heroda W. W swoim referacie na temat hipotezy Golba<sup>4</sup> podsuwałem sugestię, by odróżnić dwie fazy

<sup>1</sup> Por. E.-M. L a p e r r o u s a z, *Brèves remarques archéologiques concernant la chronologie des occupations essénies de Qumrân*, RQ 12 (1986) 199-222.

<sup>2</sup> Por. B. B a r - A d o n, *Another Settlement of the Judea Desert. Sect at Ein el Ghuweir on the Shores of the Dead Sea*, BASOR 277 (1977) 1-25. Krytyczną ocenę tego przypuszczenia podaje M. B r o s h i, *The Archeology of Qumran*, w: *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research*, 105-115.

<sup>3</sup> Por. J.-B. H u m b e r t, *L'espace sacré à Qumrân. Propositions pour l'archéologie*, RB 101 (1994) 161-214.

<sup>4</sup> Por. *Nowa hipoteza na temat pochodzenia pism qumrańskich*, s. 127n.

wspólnoty qumrańskiej: pierwsza faza wygnania lub więzienia grupy esseńczyków w twierdzy qumrańskiej za czasów hasmonejskich, a druga faza jako miejsce okresowych spotkań esseńczyków z całej Palestyny. Jeśli pierwsza grupa była internowana wraz z Nauczycielem Sprawiedliwości, to wytłumaczalne jest przekształcenie tego osiedla w sanktuarium esseńskie. Być może za Alkimosa w Qumran znajdował się ośrodek do produkcji naczyń (zwłaszcza naczyń szklanych) przeznaczonych dla kultu. Autorzy MMT podają wymogi dotyczące czystości naczyń na terenie świątyni, a wspomniana już tradycja talmudyczna przypisuje faryzeuszom w bardzo wczesnym okresie dekret o nieczystości „ziem narodów” i o nieczystości naczyń szklanych (sab 14b-15a)<sup>1</sup>.

Za kluczowy tekst w interpretacji początków ruchu esseńskiego uważa się Dokument Damasceński<sup>2</sup>. Dokument składa się z dwóch części, stanowiących dwa odmienne gatunki literackie: egzorty i statuty. Część pierwsza komentuje zbawczy plan Boga w historii (1,1 - 8, 21 w rękopisie A i rękopisie B), druga podaje przepisy, które mają zachować członkowie Nowego Przymierza w krainie Damaszku (9-16 w rękopisie A).

Wiadomości zawarte w Dokumencie Damasceńskim informują nas o roli Nauczyciela Sprawiedliwości i pozwalają w przybliżeniu ustalić początki sekty. Biorąc pod uwagę symboliczny charakter cyfry 390 lat (por. Ez 4, 4n), przyjmuje się na ogół 167 r. przed Chr. jako przełomowy w dziejach sekty (według innych 251 r. przed Chr. lub 196 r. przed Chr.). Nie wiadomo, co oznacza wyjście do krainy Damaszku<sup>3</sup>. Niektórzy uczeni interpretują ten fakt symbolicznie (G. Vermes - „świątynia”; H. Stegemann - „pustynia”; M. A. Knibb - „Qumran”). J. T. Milik<sup>4</sup> jest jednak zdania, że chodzi o faktyczne osiedlenie się sekty w okolicy Hauranu. Z tego względu utrzymuje on, że DD jest zbiorem wskazówek i przepisów dostosowanych do sytuacji esseńczyków żyjących w koloniach w okolicach Hauranu. Ponieważ najstarszy rękopis z Qumran można datować na czas między 75 a 50 r. przed Chr., dlatego uczyony ten sądzi, że grupa esseńczyków opuściła

<sup>1</sup> Dyskusje uczonych na temat dekretu podaje A. G u t t m a n, *Rabbinic Judaism in the Making*, 1970, s. 41.

<sup>2</sup> Por. H. B a r d t k e, *Literaturbericht über Qumran*. VIII Teil. *Die Damaskusschrift (CD)*, *Theologische Rundschau* 39 (1974) 189-221; *The Damascus Document Reconsidered*, ed. M. B r o s c h i, Jerusalem 1992; P. R. D a v i e s, *The Damascus Covenant. An Interpretation of the «Damascus Document»*, Sheffield 1983; A. S. v a n d e r W o u d e, *Fünfzehn Jahre*, 1992, 49-56.

<sup>3</sup> Por. A. J a u b e r t, *«Le pays de Damas»*, RB 65 (1958) 214-248.

<sup>4</sup> *Dziesięć lat odkryć*, 94n.



Qumran pod koniec rządów Jana Hirkana, kiedy gmina macierzysta wzrastała dzięki napływowi nowych kandydatów. Odgałęzienie esseńczyków na terenie Hauranu nie zatarło jednak kapłańskiego charakteru swej teologii i w dalszym ciągu zachowywało jedność z „domem macierzystym”. Esseńczycy w Hauranie zmienili nieco strukturę organizacyjną, dostosowując przepisy do nowej sytuacji, np. przepisy dotyczące stosunku członków Nowego Przymierza do pogan. Naczelną władzę w koloniach sprawowali: człowiek świecki i kapłan, podczas gdy w Qumran głównym zwierzchnikiem był kapłan.

Zupełnie inaczej wygląda geneza Dokumentu Damasceńskiego w ujęciu E. Vogta. Wykazuje on, że Nowe Przymierze, o którym mówi DD w recenzji A, początkowo stanowiło społeczność odrębną od gminy qumrańskiej. W recenzji A ani razu nie pojawia się bowiem termin *yahad*, podczas gdy w regule Zrzeszenia występuje on 73 razy. Natomiast DD często mówi o Nauczycielu Sprawiedliwości, o którym w regule Zrzeszenia nie ma żadnej wzmianki. Recenzja B, zdaniem Vogta, wskazuje na etap, w którym obydwie społeczności połączyły się ze sobą i dostosowały swoje księgi do nowej sytuacji, gdyż dłuższa wersja DD w recenzji B ujawnia pokrewieństwo z Regułą Zrzeszenia.

Na złożony charakter DD wskazują dość wnikliwe badania literackie, jakie poświęcił temu dokumentowi J. Murphy - O'Connor. Wyodrębnił on w DD cztery źródła połączone przez ostatniego redaktora. W pierwszej części DD odkrywa on dwa odrębne dokumenty: dokument misyjny (2,14-6,1) i *Memorandum* (6,2-8,3) W drugiej części wyodrębnia interpolacje napisane za życia Nauczyciela Sprawiedliwości (20,1b-8a) oraz pismo podstawowe (19,33-20,34), które powstało po śmierci Nauczyciela Sprawiedliwości. Według Murphy-O'Connora *Memorandum* jest wcześniejsze od najstarszej części IQS. Natomiast dokument misyjny pochodzi z czasów machabejskich.

Dalsze badania w tym kierunku przeprowadził P. R. Davies. Wyodrębnił on trzy redakcje tekstu: pierwsza redakcja, oparta na wcześniejszych źródłach obejmuje 1,1 - 7,9 i dzieli się na część historyczną (1,1 - 4,12a) i prawną (4,12b - 7,9). Pochodzi ona od przesiedleńców przybyłych z Babilonii do Palestyny. Davies nie mówi o dokumencie misyjnym, lecz o napomnieniach. Druga redakcja obejmuje 7,10 - 8,19 i zawiera dwa gatunki literackie: midrasze (7,2b - 8,2a) i krytykę władz judzkich (8,2b-19) z okresu, kiedy pierwsi przesiedleńcy znaleźli się w Judei i tu się osiedlili. Trzecia redakcja obejmuje 19,33 - 20,34 oraz przeróbkę zarysu historycznego z 1,1 - 2,1 na historię zbawienia wspólnoty

qumrańskiej. Choć ostateczna forma DD została zredagowana w Palestynie, dokument pochodzi, według Daviesa z Babilonii.

Z analiz literackich DD, które nie zostały jeszcze zamknięte wynika, iż jest to dokument złożony i zawiera wpisana w niego historię esseńczyków. Z Dokumentu Damasceńskiego 3,20-4,2 dowiadujemy się, że u początków ruchu esseńskiego znajdują się dwie albo raczej trzy grupy osób<sup>1</sup>. Komentując tekst Ez 44,15 o kapłanach i lewitach autor stwierdza, że kapłani są nawróceni z Izraela, którzy wyszli z ziemi Judy, lewitami są ci, którzy z nim 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 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 zreszenie lewitów, którzy w tekstach qumrańskich odgrywają bardzo ważną rolę.

Jedną z najważniejszych spraw w aktualnych badaniach problematyki qumrańskiej jest ustalenie relacji między ruchem esseńskim a judaizmem normatywnym, gdyż to zagadnienie ściśle się wiąże z oceną ruchu esseńskiego jako ruchu sekciarskiego. Według niektórych uczonych przed 70 r. po Chr. nie było judaizmu normatywnego<sup>2</sup>. Stąd trudno byłoby mówić o sekciarskim charakterze wspólnoty qumrańskiej. Słuszniej jednak M. Smith<sup>3</sup> utrzymuje, że przed zburzeniem świątyni w 70 r. po Chr. istniał na terenie Palestyny judaizm normatywny, który obejmował trzy główne elementy: Prawo, świątynię i postępowanie zwyczajnych Żydów, prostego ludu, który nie należał do żadnego stronnictwa religijno-politycznego. Wyraża to sentencja przypisywana arcykapłanowi Szymonowi

<sup>1</sup> Por. F. García Martínez, *L'interprétation de la Torah d'Ézéchiél dans les MMS. de Qumran*, RQ 13 (1988) 442-445.

<sup>2</sup> Por. D. M. R h o a d s, *Israel in Revolution: 6-74 C. E.*, Philadelphia 1976, 33.

<sup>3</sup> *The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism*, NTS 7 (1961) 347-360.

Sprawiedliwemu: „Świat stoi na trzech rzeczach: na Prawie, na służbie świątynnej i na dobroczynności” (*Abot* 1,2).

Esseńczycy jako odrębny nurt judaizmu o charakterze pietystycznym pojawili się na pewno przed osiedleniem się w Qumran. Z analizy dokumentów z Qumran (zwłaszcza Zwoju Świątynnego) wynika, że ruch ten stanowi przedłużenie działalności reformatorskiej Ezdrasza i Nehemiasza. Zdaniem M. Smitha już reforma Ezdrasza i Nehemiasza miała charakter sekciarski, ale w ówczesnych warunkach historycznych nie przybrała form organizacyjnych sekty. Większość uczonych zgadza się z tym, że działalność sekciarska esseńczyków w znaczeniu doktrynalnym zaczyna się po odłączeniu się od kultu świątynnego, co nastąpiło po 152 r., kiedy władzę arcykapłańską przejął Jonatan, albo jeszcze później, kiedy Judea odzyskała niepodległość za rządów Szymona i ogłoszono go arcykapłanem (1 Mch 14,41).

Nadal trwają jednak dyskusje nad miejscem i czasem wyłonienia się essenizmu jako sekty w znaczeniu socjologicznym poświadczonej przez Dokument Damasceński i Regulę Zrzeszenia.

J. Murphy-O'Connor<sup>1</sup> w oparciu o analizę literacką Dokumentu Damasceńskiego opracował hipotezę, wysuniętą przez W. F. Albrighta jeszcze przed odkryciem pism qumrańskich, że esseńczycy jako ugrupowanie religijne wywodzą się z judaizmu babilońskiego<sup>2</sup>. Przybycie esseńczyków do Palestyny łączy się ze zwycięstwem Judy Machabeusza w 165 r. przed Chr.

W przeciwieństwie do tej hipotezy oraz do hipotezy dopatrującej się początków ruchu esseńskiego w chasydejskich (1 Mch 2,42), profesorowie Instytutu Qumranologicznego w Groningen, A. S. van der Woude i F. García Martínez, opracowali kompleksową hipotezę pochodzenia esseńczyków z judaizmu palestyńskiego<sup>3</sup>. Według tej hipotezy korzenie ruchu esseńskiego można śledzić w tonie judaizmu palestyńskiego już w okresie przedmachabejskim i przedchasydejskim (III w. przed Chr.). Należy zatem odróżnić ruch esseński od wspólnoty qumrańskiej, która wyłoniła się dopiero z chwilą pojawienia się Nauczyciela Sprawiedliwości (połowa II w. przed Chr.). Ruch esseński jest zjawiskiem szerszym i

<sup>1</sup> *The Damascus Document Revised*, RB 93 (1985) 223-246.

<sup>2</sup> Por. W. F. Albright, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, z ang. przeł. E. Zwolski, Warszawa 1967, 302.

<sup>3</sup> Por. F. García Martínez, *Qumran Orgins and Early History: A Groningen Hypothesis*, *Folia Orientalia* 25 (1988) 113-136; F. García Martínez, A. S. van der Woude, *A «Groningen» Hypothesis of Qumran Originis and Early History*, RQ 14 (1990) 521-541.

charakterystycznym dla judaizmu po reformie Ezdrasza i Nehemiasza. Natomiast ruch qumrański zaczyna się na tle konfliktu z Hasmonejczykami.

### 5. Próby ukazania kierunku rozwoju ruchu esseńskiego na podstawie świadectw wewnętrznych

Trudności przy wytyczaniu kierunku rozwoju ruchu esseńskiego łączą się zarówno z problemem początku ruchu esseńskiego oraz identyfikacji Nauczyciela Sprawiedliwości, jak również z problemem ustalenia chronologii poszczególnych pism. Do ustalenia chronologii dokumentów qumrańskich służą zasadniczo dane paleograficzne i kryteria wewnętrzne. Propozycje ewolucji essenizmu oparte na kryteriach wewnętrznych są jednak w dalszym ciągu dyskusyjne.

#### 1) Propozycja przedstawiona przez Dombrowskiego

Próbie ukazania kierunku rozwoju wspólnoty qumrańskiej i jej ważniejszych pojęć na podstawie świadectw wewnętrznych przedstawił na IV Międzynarodowym Kongresie Qumranologicznym w 1993 r. prof. Bruno W.W. Dombrowski, filolog klasyczny ze szkoły niemieckiej i semitolog<sup>1</sup>. Prelegent przeanalizował najważniejsze dokumenty qumrańskie zwracając uwagę na ideę Boga, przepisy i pojęcia etyczne, poglądy i praktyki kultyczne, język i charakter pism. Stwierdził on, że w Pismach qumrańskich idea Boga jest wspólna z innymi ugrupowaniami w judaizmie epoki przedchrześcijańskiej, ale ma własne specyficzne akcenty. Dombrowski podkreślił wysoki standard teologii qumrańskiej oraz dostrzegalny rozwój idei teologicznych w związku ze wzrastającą świadomością religijną i pogłębiającą się motywacją. Tak np. w młodszych tekstach qumrańskich częściej pojawia się termin *gôrâl* „dział, los” oraz „*ănawîm* - „ubodzy” w sensie religijnym. Jeśli chodzi o charakter pism qumrańskich, to należy brać pod uwagę ich rodzaj literacki, cel, język, styl, zaplecze społeczne i kulturalne, poglądy, wierzenia. Pisma te pochodzą z

<sup>1</sup> Tytuł referatu brzmiał: *Preliminary Remarks on the Ideological and Sociostructural Development of the Qumran Association as Suggested by Internal Evidence of the Dead Sea Scrolls*. Por. angielskie streszczenie referatu w: *The Qumran Chronicle* 4 (1994 nr 1-2, s. 81-83 i w języku polskim (S. Mę d a l a) w *ColTheol* 64 nr 2, s. 170n. Referat stanowił zarys problematyki opracowanej w przygotowanym do druku dwutomowym dziele pt. *Ideological and Socio-structural Developments of the Qumran Association as Suggested by Internal Evidence of Dead Sea Scrolls*.

różnych okresów oraz od różnych autorów i pisarzy. Tak np. w redakcji „Reguły Zrzeszenia” (1QS) da się zauważyć proces wyodrębnienia grupy społecznej, która odseparowała się od reszty narodu na znak protestu. Badając występowanie pojęcia „zrzeszenie” (hebr. *yahad*) i „przymierze” (*b<sup>c</sup>rit*) zauważa się - według Dombrowskiego - ewolucję w organizacji wspólnoty qumrańskiej od bardzo rygorystycznej organizacji wewnętrznej do otwierania się na świat. Jako końcowy element ewolucji społecznej qumrańczyków Dombrowski uważa list o praktyce Tory (4QMMT), który wyjaśnia zgodność między Zrzeszeniem a uprzednim zgromadzeniem stworzonym przez Mojżesza. Zdaniem Dombrowskiego większość tekstów została wyprodukowana przez członków Zrzeszenia, ale pewne teksty nie pochodzą od qumrańczyków (np. apokryfy ST) lub są wątpliwe (np. zwój miedziany - 3Q15).

Dyskusyjnym punktem w ujęciu Dombrowskiego jest uznanie 4QMMT jako dokumentu wyrażającego końcowy etap rozwoju społeczności qumrańskiej. Teza ta stoi w sprzeczności z danymi paleografii. Najstarszy rękopis papirusowy (4Q398 = 4QMMT<sup>c</sup>) zawierający ten dokument pochodzi bowiem z okresu hasmonejskiego lub wczesno-herodiańskiego<sup>1</sup>. A zatem 4QMMT należy traktować raczej jako dokument proto-esseński.

## 2) Kluczowe pojęcia

### a) Pojęcie wspólnoty

W pismach qumrańskich występują trzy podstawowe pojęcia dotyczące wspólnoty: *yahad*, *‘ēdāh* i *b<sup>c</sup>rit*<sup>2</sup>. Wyrażenie „nowe przymierze” występuje w Dokumencie Damasceńskim na oznaczenie ruchu Sadokitów. Termin *‘ēdāh* stanowi w Qumran określenie zrzeszenia jako wspólnoty eschatologicznej (por. 4pQPs37,3,16; 1QpHab 10,9n.). Zgromadzenie „całego Izraela” jest rozproszone po miastach i obozach. Przepisy dla esseńczyków żyjących w miastach i obozach są zawarte w Dokumencie Damasceńskim (9,1 - 14,17) i być może w Regule całego Zgromadzenia (1QSa). Terminem technicznym na oznaczenie esseńczyków jest słowo *yahad*. Uczni, którzy przyjmują schemat historyczny zaproponowany

<sup>1</sup> Por. E. Eshel, J. Eshel, A. Yardeni, *Qumran Composition containing Part of Ps. 154 and the Prayer for Welfare of King Yonathan and his Kingdom*, Israel Exploration Journal 42 (1992) 199-229, zwł. s. 220-221 i 229.

<sup>2</sup> Na temat por. J. Chmielel, *La conscience de communauté et l'attitude sectaire à Qumrân. Remarques herméneutiques*, Folia Orientalia 25 (1988) 137-142.

przez Milika termin ten odnosią do wspólnoty qumrańskiej. Nie da się jednak ustalić, czy istnieje następstwo chronologiczne w stosowaniu tych terminów. Być może, iż *'ēdāh* i *b'rīt* należą do wcześniejszego etapu rozwoju esenizmu, a termin *yaḥad* do esenizmu jako zorganizowanej sekty, której strukturę przedstawia Reguła Zrzeszenia<sup>1</sup>.

Obok tych podstawowych pojęć na oznaczenie wspólnoty w pismach qumrańskich zachodzą niemal wszystkie określenia ludu Bożego ze Starego Testamentu. Trudność polega na ustaleniu, czy dane pojęcie pochodzi bezpośrednio ze Starego Testamentu, czy też stanowi zastosowanie pojęcia biblijnego na oznaczenie konkretnej organizacji społecznej. Do takich pojęć należy np. nazwa Izrael i Juda. W pewnych tekstach wyrażenie „synowie Izraela” i „synowie Judy” oraz „dom Izraela” i „dom Judy” zdaje się mieć konotację etniczną.

#### b) Pojęcie czystości

Istnieje wiele studiów na temat czystości kultowej, moralnej i społecznej w świadomości społeczeństw biblijnych oraz w literaturze biblijnej. Dotychczas główną uwagę zwracano w nich na ideowy wymiar pojęcia czystości, a mało poświęcano uwagi na jej wymiary społeczne. Dopiero w ostatnich latach zauważono konieczność sięgnięcia do studiów antropologicznych i socjologicznych, które ukazują naturę i funkcję wierzeń odnoszących się do czystości zarówno w społeczeństwach starożytnych jak i współczesnych<sup>2</sup>.

Badanie pojęcia czystości i nieczystości w pismach qumrańskich jako podstawowe kryterium poznawcze charakteru wspólnoty qumrańskiej oraz jej genezy uznał F. Garcia Martinez<sup>3</sup>. Stwierdził on wyraźną ewolucję

<sup>1</sup> Reguła Zrzeszenia stanowi jeden z najważniejszych dokumentów gminy qumrańskiej, gdyż wprowadza nas w tajniki życia społeczności esenńskiej, ukazuje jej podstawy doktrynalne, głównie ceremonie i rytury. Tekst dokumentu zachował się prawie w całości na zwoju z groty 1 (1QS) oraz na fragmentach dziesięciu rękopisów z groty 4 i jednego rękopisu z groty 5. Informacje wstępne na temat Reguły Zrzeszenia podaje m. in. S. Mę d a l a, *Wprowadzenie*, s. 85-91.

<sup>2</sup> Por. np. T. F r y m e r - K e n s k y, *Pollution, Purification, and Purgation in Ancient Israel*, w: *The World of the Lord Shall Go Forth*, ed. C. L. Meyers i M. O' Connor, Winona Lake 1983, 399-414; B. J. M a l i n a, *Clean and Unclean: Understanding Rules of Purity*, w: *The World of the New Testament*, Atlanta 1981, 122-152; J. H. E l l i o t, *The Elect and the Holy*, Leiden 1996; tenże, *Household and Meals vs. Temple Purity, Replication Patterns in Luke-Acts*, BTB 21, 1991, 101-108.; J. H. E l l i o t, *The Epistle of James in Rhetorical and Social Scientific Perspective Holiness-Wholeness and Patterns of Replication*, BTB 23 (1993) 71-81).

tego pojęcia w dokumentach qumrańskich od czystości rytualnej (11QT; 4QMMT) do czystości etycznej (DD, 1QS).

W pismach qumrańskich nie ma zainteresowania świątynią jerozolimską, z wyjątkiem Zwoju Świątynnego i MMT, gdyż idealną świątynię zbuduje sam Bóg, a nie człowiek. Jest natomiast mowa o kulcie duchowym, o świątyni złożonej z ludzi, w której ofiarami są uczynki dziękczynienia (4QFlor 1,7), o świątyni i o liturgii niebieskiej, która ma odbicie we wspólnocie esseńskiej. Natomiast w Zwoju Świątyni i MMT prawodawstwo niemal wyłącznie ma na uwadze rytuał świątyni jerozolimskiej.

### c) Charakter i ewolucja mesjanizmu esseńskiego

Pisma qumrańskie są cennym świadectwem formy oczekiwań mesjańskich w konkretnym środowisku żydowskim w czasach przedchrześcijańskich<sup>2</sup>. W początkowych badaniach uwydatniono te elementy mesjanizmu, które miały łączność z Nowym Testamentem. Aktualnie istnieje tendencja, aby badać mesjanizm w pismach qumrańskich jako pewnej całości pism. W tej całości zwraca się uwagę na stosunek mesjanizmu do ST, na jego różnorodność oraz kierunek ewolucji. W stosunku do ST mesjanizm qumrański jest wyraźny i połączony z ideami eschatologicznymi. Podczas gdy w ST idee mesjańskie koncentrują się na rzeczywistości historycznej, wokół instytucji królewskiej, kapłańskiej czy prorockiej, w pismach qumrańskich mesjanizm jest widziany na pierwszym miejscu jako element zbawczego planu Bożego.

Nowsze publikacje pism qumrańskich dostarczyły materiału, który wskazuje na duże zróżnicowanie idei mesjańskich w Qumran. Systematyzacją tego materiału zajęli się m. in. O. Betz i F. Garcia Martinez. O. Betz wygłosił referat na temat tekstów mesjańskich z 4 grotty na IV Międzynarodowym Kolokwium Qumranologicznym w Krakowie-Swoszowicach w 1993 r<sup>3</sup>. Zauważył on, że wiele

<sup>1</sup> *El problema de la pureza: la solucion qumranica*, w: *Los hombres se Qumrán*, s. 165-186.

<sup>2</sup> Wybraną bibliografię na temat mesjanizmu qumrańskiego podaje m.in. J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls Major Publications and Tools for Study* (SBL. Sources for Biblical Study 8), Missoula 1977, s. 114-118. Nowsze publikacje podaje F. Garcia Martinez, *Esperanzas mesianicas en los escritos de Qumrán*, w: *Los hombres de Qumrán*, s. 187 n. 4. W języku polskim na uwagę zasługuje F. J ó Ź w i a k, *Mesjanizm w literaturze z Qumran*, RTK 10,1 (1963) 35-42.

<sup>3</sup> Tytuł referatu: *The Messianic Idea in the 4Q Fragments*. Por. angielskie streszczenie

wypowiedzi na ten temat w tekstach qumrańskich jest niejasne ze względu na brakujące litery lub całe zdania. Stąd proponowany przez wielu uczonych obraz mesjanizmu w Qumran jest uzupełniony domysłami, a nie pochodzi z samych tekstów. Dlatego ciągle aktualna jest potrzeba nowego i krytycznego spojrzenia na odnośne teksty. O. Betz wskazał na różnorodność tekstów mesjańskich w Qumran, ale równocześnie stwierdził, że idee mesjańskie w tych dokumentach obracają się w pewnych granicach; qumrańczycy potrzebowali Mesjasza jako zwycięskiego wodza, który by chronił wspólnotę przed prześladowaniem, ale nie ma u nich idei Mesjasza cierpiącego ani Mesjasza zabitego za grzechy innych. W Błogosławieństwach Patriarchów (4QP Bless) komentator wyjaśnia Rdz 49,10 w sensie mesjańskim jako zapowiedź „Mesjasza Sprawiedliwego” i „Odrośli Dawida”. W tekście 4Q521, któremu R. H. Eisenman i M. Wise<sup>1</sup> dają tytuł „Mesjasz nieba i ziemi”, gdyż tekst zaczyna się od słów: „Niebioso i ziemio, słuchajcie swego Mesjasza”, O. Betz uwydatnił ziemski charakter postaci mesjańskiej. Tekst nawiązuje do Iz 61,1-2 i zakreśla program działalności Mesjasza (m.in. ma ożywić zmarłych). Zdaniem prelegenta tekst ten dowodzi, że istnieje łączność między oczekiwaniami mesjańskimi w Qumran a działalnością Jezusa. W antologii tekstów biblijnych (4Q174 = 4QFlor) jest odniesienie wypowiedzi z Lb 24,15-17 o gwieździe z Jakuba do jednego Mesjasza. Inaczej ustawia ideę mesjańską Dokument Damasceński, który mówi o dwóch postaciach mesjańskich: kapłanie i królu (por. DD 12,23; 20,1). Z mesjańskim kapłanem Betz łączy dokument 4Q541, który został pierwotnie nazwany tekstem o Aaronie (4QAaronique). Tekst mówi, że słowo Mesjasza będzie podobne do słowa niebios i przyniesie pojednanie dla wszystkich pokoleń. Mamy tu podobny uniwersalizm idei mesjańskiej jak w Testamencie Lewiego, który znaleziono w Qumran. W tekście 4Q240, który stanowi komentarz do Iz 53, autor uwydatnia zwycięstwo Mesjasza i jego obronę prześladowanej wspólnoty, a nie cierpienie.

F. Garcia Martinez<sup>2</sup> wyodrębnia w pismach kilka form oczekiwań mesjańskich: mesjanizm dynastyczny - Mesjasz z dynastii Dawida (4QpGen=4Q252; 4QpIs<sup>a</sup>=4Q161; 1QSB 5,20-29=1Q28<sup>b</sup>; 4Q285 fr. 5; 4Q521 2,2); mesjanizm kapłański (4Q540 fr. 9, kol. 1; fr. 24, kol. 2); postać niebiańska pełniąca funkcję Mesjasza (4Q246 kol. 1-2); teksty wskazujące kilka postaci mesjańskich: Mesjasz „z Aarona i Izraela” (1QS 9,9-11; DD 12,22; 13,1; 14, 18-19; 19,33-20; 1QSa 2,11-14.17-22 i prawdop.

referatu w: *The Qumran Chronicle 4* (1994 nr 1-2, s. 75-77 i w języku polskim (S. Mę d a l a) w *ColTheol 64* (1994) nr 2, s. 171n.

<sup>1</sup> *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, s. 19-23.

<sup>2</sup> *Art. cyt.*, s. 187-22.



4Q375-376), Książę Zrzeszenia i Badacz Tory (DD 7,18-21; 4QFlor=4Q174 fr. 1-3, kol. 1), Mesjasz niebiański i Prorok eschatologiczny (11Q Melch 2,6-19), Mesjasz Król, Kapłan i Prorok (1QS 9,11 - sens tekstu dyskusyjny, nie ma go w starszej kopii - 4QS °).

W ostatnich czasach dużo uwagi poświęcono dwum tekstom mesjańskim: 4Q246 i 4Q285. 4Q246 stanowi interpretację Dn 7,27 zastosowaną do sytuacji wspólnoty qumrańskiej<sup>1</sup>. Tekst ma charakter fragmentaryczny (resztki z dwóch kolumn z czasów herodiańskich). Znajduje się w nim wyrażenie „Syn Boga” z Dn 7,27, ale nie wiadomo, do kogo komentator odnosi ten tytuł. J. T. Milik, któremu powierzono ten tekst do publikacji, wskazywał Aleksandra Balasa (150-145) jako rządcę Palestyny. D. Flusser dopatruje się w tym wyrażeniu określenia przeciwnika narodu wybranego lub wspólnoty qumrańskiej (Antychrysta). E. Puech, J. J. Collins i O. Betz odnoszą ten tytuł do przyszłego Mesjasza. F. Garcia Martinez dowodzi, że pod tym określeniem kryje się postać niebiańska (Melchizedek). Według Fitzmyera fragmentaryczny kontekst wskazuje na postać ludzką, która ma wstąpić na tron, być może na syna panującego wówczas króla, ale bez konotacji mesjańskiej. Tekst podkreśla opiekę Bożą i gwarancję dla dynastii Dawida. Ale w kontekście nie ma śladów twierdzenia, że „Syn Boży” i „Syn Najwyższego” jest traktowany jako postać mesjańska. Fitzmyer podkreśla natomiast paralelizm między 4Q246 a Łk 1,35.

Niewątpliwie ściśle mesjański jest tekst 4Q285, który określa Mesjasza jako wodza zgromadzenia (*nāšî hā-‘ēdāh*). Po raz pierwszy dokument ten ogłosił w prasie R. Eisenman i M. Wise w 1991<sup>2</sup>. W ich

<sup>1</sup> Tekst wydał E. Puech, *Fragment u'une apocalypse en araméen (4Q246 = pseudo-Dan<sup>d</sup>) et le «royaume de Dieu»*, RB 99 (1992) 98-131.

Ważniejsze opracowania: F. Garcia Martínez, *4Q246: Tipo del anticristo o libertador escatológico?*, w: *El mistero de la Palabra*, Madrid 1983, 229-244. Repr. *The Eschatological Figure of 4Q246*, w: *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, ed. F. Garcia Martínez (STDJ 9), Leiden 1992, 162-179; J. A. Fitzmyer, *4Q246: The «Son of Gods» Document from Qumran*, Bib 74 (1993) 153-174; A. S. van der Woude, *Fünfzehn Jahre*, 1990, 268-269. G. W. Buchanan wygłosił referat na temat 4Q246 na IV Międzynarodowym Kolokwium Qumranologicznym w Krakowie-Swoszowicach w 1993 r. pt. *4Q246 and the Political Titles of Jesus*; por. angielskie streszczenie referatu w: *The Qumran Chronicle 4* (1994) nr 1-2, s. 77-80 i w języku polskim (S. Mędała) w *ColTheol 64* (1994) nr 2, s. 171.

<sup>2</sup> *The New York Times*, 8 November 1991, sec. A. Tekst z przekładem opublikowali oni w 1992 r. w: *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, s. 24-29.

ujęciu dokument mówi o Mesjaszu zabitym. Tego rodzaju interpretacja tekstu wywołała ożywioną dyskusję. M. in. G. Vermes<sup>1</sup> wykazał, że z kontekstu (cytat Iz 11,1) wynika, iż nie Mesjasz będzie zabity (*w<sup>e</sup>hēmītū*), lecz Mesjasz zabije króla Kittim (*w<sup>e</sup>hēmītō*). M. G. Abegg, Jr<sup>2</sup> uzasadnił tę interpretację w kontekście całego dokumentu, który zdaje się stanowić końcową, brakującą część Reguły Wojny.

Na początku lat sześćdziesiątych J. Starcky<sup>3</sup> mówił o czterech etapach mesjanizmu w Qumran, łącząc je z czterema hipotetycznymi etapami rozwoju wspólnoty qumrańskiej. Aktualnie nie da się ująć wszystkich tekstów mesjańskich z Qumran w ten prosty schemat. H. Stegemann akcentuje rozwój idei mesjańskich w Qumran od mesjanizmu kolektywnego (Dn, MMT, 1QM 11-13) do mesjanizmu indywidualnego. Inni uczeni rozwój idei mesjańskich w Qumran widzą na linii od restauracji do utopii. Ale jest możliwy także kierunek bardziej złożony: od utopii proto-esseńskich przez próbę restauracji w czasach machabejskich do spirytualizacji w ruchu qumrańskim. Jako forma przejściowa od apokaliptycznych idei mesjańskich do konkretnej formy organizacyjnej zdaje się być odróżnienie wodza mesjańskiego od mesjańskiego kapłana. Odpowiada to sytuacji za Demetriusza I, który uznając autonomiczną władzę arcykapłana (por. 1 Mch 10,38), dał Jonatanowi władzę gromadzenia wojska (por. 1 Mch 10,6).

## 6. Pochodzenie przepisów organizacyjnych u esseńczyków

Dokumentami, które zawierają przepisy organizacyjne są: Reguła Zrzeszenia (1QS), Reguła całego Zgromadzenia (1QSa), Dokument Damasceński (DD), Reguła Wojny (1QM) i przypuszczalnie Zwój Świątynny (11QT) oraz *Miqsat ma 'āšeh hat-tôrāh* (4QMMT).

Przepisy organizacyjne esseńczyków w dokumentach qumrańskich nie są usystematyzowane, lecz włączone w całość mającą charakter doktrynalny. Obok przepisów organizacyjnych dla wszystkich członków wspólnoty znajdują się przepisy dla ugrupowań i urzędników. Dokumenty te zawierają także motywację przepisów oraz zachęty i napomnienia. Relacja pomiędzy poszczególnymi dokumentami i zawartymi w nich

<sup>1</sup> *The Oxford Forum for Qumran Research. Seminar on the Rule of War from Cave 4 (4Q285)*, JJS 43 (1992) 85-90.

<sup>2</sup> *Messianic Hope nd 4Q285: A Reassessment*, JBL 113 (1994) 81-94.

<sup>3</sup> *Les quatre étapes du messianisme à Qumrân*, RB 70 (1963) 481-505.

rozporządzeniami (np. relacja między obrazem wspólnoty w rozdz. 5-7 i w rozdz. 8 Reguły Zrzeszenia) stanowi w dalszym ciągu przedmiot badań. Istnieje nie tylko dostrzegalna różnica między instytucjami opisanymi w Zwoju Świątynnym<sup>1</sup> i *Miqsat ma'āšeh hat-tôrāh* (4QMMT) a przepisami zawartymi w innych dokumentach, lecz także zachodzi różnica między ujęciami organizacji wspólnoty w poszczególnych kopiach Reguły Zrzeszenia i Reguły Wojny. Dlatego jakakolwiek systematyzacja tych przepisów ma charakter hipotetyczny.

Zarówno Reguła Zrzeszenia (1QS 9,10), jak również Dokument Damasceniński (20,31) mówią o „pierwszych prawach”, które mają stanowić podstawową regułę członków zrzeszenia. Nie ustalono dotychczas, co oznaczają te pierwsze prawa. Niektórzy przypuszczają, że chodzi tu o reguły na czasy bezbożności podane w „Napomnieniu” w DD 6,14-7,4.

Przepisy w Zwoju Świątynnym (11QTemple) i być może w *Miqsat ma'āšeh hat-tôrāh* (4QMMT) nie wskazują jeszcze na wyodrębnioną organizację sekty. W stosunku do innych ugrupowań (faryzeuszów i saduceuszów) u eseneńczyków spotykamy obostrzenia dotyczące kalendarza i świąt, rytuału czystości, rytuału ofiar i małżeństwa.

Nie rozstrzygnięto dyskusji na temat charakteru Reguły całego Zrzeszenia (1Qsa). Według powszechnie przyjętej interpretacji Reguła całego Zgromadzenia zawiera przepisy na przyszłe czasy eschatologiczne i mesjańskie. Jednak w poglądach eseneńczyków zapowiadane czasy ostateczne rozpoczęły się w ich historii. Dlatego H. Stegemann uważa za właściwą pierwotnie wysuwaną hipotezę, że Reguła całego Zgromadzenia stanowi pierwszą regułę eseneńczyków ułożoną przez Nauczyciela Sprawiedliwości ok. 150 r. przed Chr., a więc jeszcze przed odejściem na pustynię. Naszym zdaniem jest to pewnego rodzaju przejściowa konstytucja opracowana w czasie reformy świątynnej przez Alkimosą (Nauczyciela Sprawiedliwości), jako odpowiedź na ustalenia lewitów w 11QT lub jego źródle oraz prowokacyjne propozycje chasydejskich-faryzeuszy w 4QMMT.

Jako najwcześniejszą regułę można traktować pierwszą wersję Reguły Wojny<sup>2</sup>. Według J. van der Ploega<sup>3</sup> i G. Vermesa<sup>4</sup> dokument ten ma

<sup>1</sup> Por. H. Stegemann, *The Institutions of Israel in the Temple Scroll*, w: *Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research*, s. 156-185.

<sup>2</sup> Informacje wstępne na temat Reguły wojny podaje m.in. S. Mędala, *Wprowadzenie*, s. 97-99.

<sup>3</sup> *Le Rouleau de la Guerre* (STDJ 2), Leiden 1959.

<sup>4</sup> *The Dead Sea Scrolls in English*, 3th edition, London 1987, s. 101 n.

złożony charakter literacki. Wspomniany autor utrzymuje, że w czasach machabejskich powstało dzieło reprezentowane w obecnej kompozycji przez kol. 1 i 15-19, inspirowane przez Dn 11,40 - 12,3. Opisywało ono końcową fazę walki przeciw Kittim. We fragmencie Reguły Wojny z groty 4 zamiast Kittim jest słowo „wróg”. Można zatem przypuszczać, że reguła dotyczyła wojny z przeciwnikami ruchu. Do tego dokumentu w czasach rzymskich dołączono szereg przepisów o charakterze militarnym i rytualnym (kol. 2-14), uwydatniając myśl o czterdziestoletniej walce przeciw wszystkim narodom pogańskim.

W sprawie pochodzenia przepisów organizacyjnych u esseńczyków sformułowano dwie hipotezy. Według L.H. Schiffmana<sup>1</sup> przepisy organizacyjne wspólnoty esseńskiej (1QS, DD) stanowią wynik wewnętrznego procesu rozwojowego sekty. Chociaż przepisy te, zwłaszcza kodeks karny i reguły dotyczące przyjmowania i wydalania członków, nie mają wprawdzie oparcia w księgach biblijnych, to jednak były one zamierzone jako wypełnienie ideałów zawartych w Biblii.

Przeciwnego zdania jest M. Weinfeld<sup>2</sup>, który uważa, że przepisy organizacyjne sekty qumrańskiej nie mają nic wspólnego z ideałami biblijnymi, lecz są odbiciem sposobu organizowania gildii i stowarzyszeń religijnych w okresie hellenistycznym. Wszędzie obowiązywały te same reguły dotyczące przyjmowania członków, nowicjatu i wydalania. W Qumran obowiązywały wprawdzie specjalne reguły dotyczące czystości związane z dokładnym zachowaniem nakazów Tory, ale to nie zmienia systemu reguł dotyczących członkostwa i wewnętrznej dyscypliny. Taki system reguł nie ma miejsca w kodeksie o charakterze narodowym, lecz jest cechą życia sekciarskiego. Przepisy qumrańskie, według Weinfelda, nie mają nic do czynienia z „natchnioną egzegezą tekstów biblijnych” (Schiffman), lecz stanowią konwencjonalne reguły ustalone w oparciu o wolę członków samych stowarzyszeń. M. Hengel<sup>3</sup> wskazuje na hellenistyczny wzorzec wspólnoty (*to koinon* = *hay-yahad*) gospodarczo-religijnej opartej na prawie prywatnym.

Istnieją jednak, według Weinfelda i Hengela, różnice między organizacją qumrańską a stowarzyszeniami w świecie grecko-rzymskim:

<sup>1</sup> *The Halakah at Qumran*, Leiden 1975; t e n ż e, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, Testimony and the Penal Code*, Chico 1983.

<sup>2</sup> *The Organizational Pattern and Penal Code of the Qumran Sect*, Göttingen 1986.

<sup>3</sup> *Judentum und Hellenismus*, s. 445n. Dalsze wskazówki bibliograficzne na ten temat podaje J. C h m i e l, art. cyt.

a) W stowarzyszeniach hellenistycznych były specjalne przepisy dotyczące ofiar, darów i zebrań w świątyniach na święta. W Qumran brak tych przepisów, gdyż sekta zerwała związek ze świątynią.

b) W statutach stowarzyszeń hellenistycznych poświęcano miejsce na przepisy dotyczące pogrzebów i rytów pogrzebowych. Brak tego rodzaju przepisów w Qumran wyjaśnia się charakterem religii żydowskiej, zabraniającej zebrań pogrzebowych. Nie można jednak wykluczyć rytuału miejscowego przekazywanego na mocy zwyczaju.

c) W stowarzyszeniach hellenistycznych są specjalne przepisy dotyczące opłat za członkostwo. W Qumran brak tych przepisów, gdyż własność ma charakter wspólnotowy.

d) Ceremonii przyjmowania członków w Qumran towarzyszyły błogosławieństwa i przekleństwa (1QS 1,16-2,25). W tym wypadku wspólnota kontynuowała tradycję przymierza z amfiktionii izraelskiej.

e) W Regule Zrzeszenia znajduje się część dogmatyczno-parenetyczna (retoryka religijno-moralna), której nie spotyka się w regułach stowarzyszeń hellenistycznych. Jest to nawiązanie do ST, gdzie mamy motywację przepisów prawnych i apel do sfery emocjonalnej.

f) Reguła Zrzeszenia kończy się hymnem dziękczynnym (10,9nn.), który nadaje jej wydzźwięk religijny. Ma on wspólne elementy z innymi hymnami qumrańskimi (zwłaszcza z 1QH).

W świetle badań dotyczących 11QT i 4QMMT wydaje się, że przepisy organizacyjne chasydejczyków o orientacji faryzejskiej i lewickiej miały główne źródło w przepisach Tory, a przepisy esseńczyków wprowadzone przez Nauczyciela Sprawiedliwości (1QS) czerpały wzorce z religijnych organizacji hellenistycznych.

### **Podsumowanie**

Mimo iż pisma qumrańskie stanowią pewną całość w określonej orientacji społeczno-religijnej, zarówno zawarte w nich pojęcia jak również stojąca na ich zapleczu wspólnota stanowią przedmiot spekulacji i niekończących się sporów. Powodem tego jest zasadniczo fragmentaryczny charakter dokumentów oraz niewielu danych historycznych. Dyskusja koncentruje się na rozgraniczeniu pism uznawanych przez esseńczyków za święte i konstytutywne od pism okolicznościowych, na rozgraniczeniu pism esseńczyków od pism pochodzących od innych ugrupowań, na identyfikacji wcześniejszego nurtu społeczno-religijnego, który dał początek

esseńczykom, na etapach rozwoju i czasie powstania pism zawierających przepisy organizacyjne oraz na początkach ruchu esseńskiego i jego stosunku do ruchu qumrańskiego. Jednym z kluczowych problemów aktualnie dyskutowanych w qumranologii jest charakter i pochodzenie Zwoju Świątynnego oraz listu do arcykapłana na temat praktyki Tory (4QMMT). Na tle tych dyskusji prelegent uważa, że *Sitz im Leben* tych dwóch dokumentów jest list Demetriusza I Sotera do Jonatana (1 Mch 10,25-45), który w świetle krytycznych badań przeprowadzonych przez J. Murphy-O'Connora zawiera dekret króla o autonomii świątyni, oraz 1 Mch 7,13-17 o aktywności „uczonych w Pismie” i chasydejczyków inspirowanej przez Alkimosa na stanowisko arcykapłana. Wydaje się, że Zwój Świątynny zawiera program reorganizacji kultu ok. 162 r. przed Chr. opracowany przez lewitów, a 4QMMT jest listem chasydejczyków do arcykapłana na temat czystości rytualnej.

*ks. STANISŁAW MĘDALA CM*