

## LIST DO ARCYKAPŁANA Z CZWARTEJ GROTY W QUMRAN (4QMMT)

Wśród 590 zidentyfikowanych rękopisów z groty czwartej w Qumran nad Morzem Martwym, sześć fragmentarycznych manuskryptów zawiera zagadkowy dokument, który J. T. Milik nazwał misznaickim, inni uczeni listem halachicznym. W końcu nadano mu tytuł *Miqṣat Ma'āšeh ha-Tôrāh* (4QMMT<sup>a-c</sup> = 4Q394-399) – „część praktyki Tory” – od sformułowania znajdującego się w ostatniej części zwoju. Choć uczeni przypuszczali, że tekst stanowi cenny dokument, który rzuca nowe światło na początki i charakter sekty qumrańskiej, to jednak dotychczas oficjalnie go nie opublikowano<sup>1</sup>

Identyfikację i wstępną ocenę dokumentu podał J. T. Milik<sup>2</sup>, według którego cztery rękopisy pochodzą z połowy I w. po Chr., rękopis 4Q397 (który J. T. Milik oznacza *mišnā*<sup>d</sup> = 4QMMT<sup>d</sup>) został sporządzony pół wieku lub cały wiek wcześniej, a charakter pisma rękopisu 4Q398 (= 4QMMT<sup>e</sup>) na papirusie jest typu mieszanego, w związku z czym niełatwo go datować, ale przypuszczalnie pochodzi z I w. przed Chr.

Wstępne omówienie dokumentu przedstawili E. Qimron i J. Strugnell<sup>3</sup>. Prowizoryczne odczytanie i rekonstrukcję 4QMMT podał Bruno W. W. Dombrowski<sup>4</sup> oraz niezależnie od niego R. Eisenman i M. Wise<sup>5</sup>. Długo oczekiwane oficjalne krytyczne wydanie przygotowane przez E. Qimrona i E. Tova jest w druku w tomie 10 DJD (*Discoveries of the Judean Desert*).

### 1. Treść i charakter dokumentu

Tekst, który można odczytać z zachowanych sześciu rękopisów obejmuje około 120 linijek<sup>6</sup>. Według E. Qimrona<sup>7</sup> zawiera on około 2/3 oryginalnego dokumentu, którego początek całkowicie zaginął. Dokument ma charakter unikatowy pod względem języka,

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

<sup>2</sup> J.T. MILIK, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Warszawa 1968, 137-138; tenże, *Le rouleau de cuivre provenant de la grotte 3Q (3Q15)*, w: A. BAILLET (i inni), *Les „Pettit Grottes” de Qumrān (Discoveries of the Judean Desert, Vol. III)*, Oxford 1962, 222-225.

<sup>3</sup> *An Unpublished Halakhic Letter from Qumran*, w: *Biblical Archaeology Today*, ed. J. Amitai, Jerusalem 1985, 400-407.

<sup>4</sup> B.W. W. DOMBROWSKI, *An Annotated Translation of Miqṣat Ma'āšeh ha-Tôrā (4QMMT)*, Kraków 1993.

<sup>5</sup> R. EISENMAN, M. WISE, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Shaftesbury 1992, 182-189.

<sup>6</sup> Przy odczytywaniu tekstu z prowizorycznych opracowań Dombrowskiego oraz Eisenmana i Wise'a korzystaliśmy z kilku fotografii rękopisów. PAM 43.476, 43.477, 43.489, 43.490, 43.491, 43.492, 43.521 podanych

stylu i treści. Jest napisany w formie listu w dialekcie hebrajskim zbliżonym do języka *Miszny*. Treść listu dotyczy sposobu realizacji części przepisów Tory Mojżesza przez ugrupowanie „separatystów”.

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

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

- 1) Żboże pogan nie może być przynoszone do świątyni (B 3-5).
- 2) Fragment przepisu o gotowaniu ofiar i naczyniach na mięso ofiarne (B 6-7).
- 3) Fragment przepisu o ofiarach pogan (B 8).
- 4) Przepis, że mięso z ofiary *š'ēlāmīm* (ofiara wspólnotowa, biesiadna) nie może być zostawiane na noc. Z przepisem połączone jest napomnienie, że „synowie Aarona” powinni przestrzegać tego przykazania, aby nie obciążać ludu winą (B 9-13).
- 5) Przepis czystości odnoszący się do ofiarników czerwonej krwi; wszyscy ofiarnicy (zarzynający krowę, spalający ją, zbierający popiół, kropiący wodą) powinni być czyści o zachodzie słońca (B 13-17).
- 6) Przepisy odnoszące się do czystości skór zwierzęcych (B 18-22).
- 7) Przepisy odnoszące się do miejsca zabijania zwierząt i składania ofiar. Miejsce do zabijania ofiar znajduje się na północy obozu. Przy tej okazji autor definiuje pojęcie obozu; jako obóz (*maḥāneh*) ma być rozumiana cała Jerozolima, a świątynia jest pojmowana jako przybytek namiotu spotkania (B 23-35).
- 8) Zakaz zabijania cielnych zwierząt (B 36-38).
- 9) Zakaz wstępu do świątyni obcym (Moabitom, Ammonitom) i upośledzonym (B 39-42).
- 10) Zakaz małżeństw między kapłanami a świeckimi (B 43-49).
- 11) Usuwanie ślepego i głucheego z terenu świątyni (B 50-54).
- 12) Czystość strumienia płynów wylewanych z czystego naczynia do nieczystego (B 55-58).
- 13) Zakaz wprowadzania psów na teren świętego obozu, który miał zabezpieczyć, żeby psy nie zjadały mięsa ofiarnego pozostałego na kościach. Autor przypomina, że Jerozolima jest świętym obozem, miejscem specjalnie przez Boga wybranym (B 58-61).
- 14) Przepis o oddawaniu kapłanom owoców czwartego roku (B 62-63).
- 15) O dziesięcinie z bydła i trzody dla kapłanów (B 63-64).
- 16) Regulacje odnoszące się do „trędowatego” (*šāra'at* - choroba skóry) w okresie oczyszczenia aż do ostatecznego oczyszczenia (B 64-72).

---

z publikacji: R.H. EISENMAN, J.M. ROBINSON, A Facsimile of the Dead Sea Scrolls, Vol. 2, Pl. 1426, 1427, 1439, 1440, 1441, 1442, 1471. Mikrofisz z Leiden: IAA 190.448, 190.449, 190.450, 190.451, 190.452, 190.453, 190.454 udostępnione przez Z.J. Kapereę. Identyfikacja fotografii na podstawie: E. TOV, S.J. PFANN, The Dead Sea Scrolls on Microfiche. A Comprehensive Facsimile Edition of the Texts from Judean Desert. Companion Volume. Leiden 1993 oraz S.A. REED, M.J. LUNDBERG, The Dead Sea Scrolls on Microfiche. A Comprehensive Facsimile Edition of the Texts from Judean Desert. List of Photographs. Leiden 1993, 81-82.99.

<sup>7</sup> E. QIMRON przedstawia syntetyczne omówienie dokumentu w art. Miqṣat Ma'āse Hatorah, w: The Anchor Bible Dictionary, Vol. 4, NY 1992, 843-845.

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

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

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

Kilka przepisów zawartych w dokumencie ma odpowiedniki także w *Zwoju Świątyni* z 11 grot<sup>9</sup>. Przepisy o mięsie i skórach zwierząt stanowią nawiązanie do dekretu Antiocha III z 198 r. przed Chr. (por. Józef Flawiusz, *Ant.* XII 3, 4). Tematyka dokumentu jest zbieżna z tematyką traktatów *Miszny*; przepisy o ofiarach czerwonej krwi stanowią przedmiot traktatu *Para (Krowa)*, przepisy o obmyciach rytualnych są tematem traktatu *Tebul yom (Kąpiel dzienna)*.

Z początkowych pięciu wierszy z trzeciej części dokumentu (C) zachowały się tylko pojedyncze słowa, ale część końcowa (C 6–35) jest najlepiej zachowana. Autor zwraca uwagę na „ostatnie dni” i „czas ostateczny” oraz kieruje do adresata apel, aby zgłębiał *Torę Mojżesza* i inne pisma, by się przekonać o słuszności przedstawionego rozumienia przepisów *Tory Mojżesza*. Podobnie jak w *Dokumencie Damasceńskim* autor podaje reinterpretację historii zbawienia pod aspektem błogosławieństwa i przekleństwa, kierując uwagę na błogosławieństwa w czasach Salomona i przekleństwa od Jeroboama do niewoli babilońskiej. Przywódcy ugrupowania podkreślają, że mają na względzie dobro adresata i dobro Izraela. Końcowe słowa dokumentu zaginęły.

## 2. Ważniejsze próby ustalenia charakteru i okoliczności powstania 4QMMT

Z dotychczasowych badań MMT wynika, że jest to list skierowany przez jedno ugrupowanie do innego ugrupowania, którym kieruje jednostka, przypuszczalnie arcykapłan. Milik zalicza dokument do grupy apokryfów Starego Testamentu o charakterze apokaliptycznym związanych z interpretacją *Księgi Daniela*. Aniołowie, zapowiadając koniec czasów, przypominają wizjonerowi reguły czystości na terenie Jerozolimy i świątyni. Do takiej interpretacji dokumentu przychylił się B. W. W. Dombrowski<sup>10</sup> w solidnym studium filologicznym prowizorycznie odtworzonego tekstu. W oparciu o analizę kilku pojęć zbliżonych do pojęć rabinicznych w *Misznie* Dombrowski uważa, że dokument stanowi wyraz ostatniego etapu rozwoju myśli qumrańskiej z I w. po Chr.

Według innych uczonych dokument należy do najstarszych pism qumrańskich i ma charakter listu przywódców sekty do przywódców jerozolimskich z dynastii hasmonejskiej, ulegających wpływom faryzeuszów w organizacji kultu świątynnego. Ponieważ bezpośrednim adresatem jest jednostka, Qimron uważa, że list został napisany przez Nauczyciela Sprawiedliwości do Jonatana około 150 r. Głównym argumentem przemawiającym za taką interpretacją jest 4QpPs37(= 4Q171) 3–10, który stwierdza, że „Bezbożny Kapłan usiłował zabić Nauczyciela Sprawiedliwości ze względu na przykazania i prawa, które on (tzn. Nauczyciel Sprawiedliwości) mu postał”. Za wczesną datą listu ma przemawiać, według Qimrona, paleografia i kontrast dokumentu z zakazem dysput z oponentami znajdującym się w IQS 9, 16–17. Pogląd Qimrona w pełni podziela H. Stegemann<sup>11</sup>. Jednakże według H. Burgmanna<sup>12</sup> adresatem listu nie może być Jonatan ani jego następca Szymon, gdyż mają oni zdecydowanie negatywną ocenę w pismach qumrańskich, lecz dopiero Jan Hirkan. Za tą identyfikacją adresata opowiada się A. S. van

<sup>9</sup> Por. L.H. SCHIFFMAN. *Miqsat Ma'aseh Ha-Torah and the Temple Scroll*, RQ 14 (1990) 435–457.

<sup>10</sup> Dz. cyt.

<sup>11</sup> *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, Freiburg 1993, 148–151. 286 nn.

<sup>12</sup> *Weitere lösbar Qumranprobleme*, Kraków 1992, 83–105. 140–142.

der Woude<sup>13</sup>. Eisenman i Wise przyjmują możliwość, że adresatem jest następca Jana Hirkana, gdyż jeden z dokumentów qumrańskich zawiera modlitwę za Jonatana, którym w świetle inskrypcji na monetach jest najprawdopodobniej Aleksander Janneusz.

Broniąc jednak hipotezy pochodzenia pism qumrańskich z kół Jakuba Młodszego, biskupa jerozolimskiego, Eisenman jako adresata listu wskazuje Heroda Agryppę. Ale interpretacja listu w kontekście I w. po Chr. jest nie do przyjęcia, gdy weźmiemy pod uwagę dane paleograficzne. Najstarszy zachowany rękopis na papirusie pochodzi bowiem z czasów hasmonejskich lub wczesnoherodiańskich<sup>14</sup>.

Według L. H. Schiffmana<sup>15</sup>, chociaż nie można identyfikować MMT z *Torą* wspomnianą w 4QpPs37, gdyż autorzy tekstu wyraźnie wyodrębniają przedstawione przepisy od *Tory Mojżesza*, to jednak dokument pochodzi z najwcześniejszego okresu historii wspólnoty qumrańskiej. Ma on ścisły związek ze *Zwojem Świątyni* z 11Q. Dalej Schiffman stwierdza, że halacha zawarta w tych dokumentach nie ma charakteru esseńskiego. Obydwa dokumenty zawierają, jego zdaniem, halachę saduceuszów. List przeciwstawia się praktykom wprowadzonym do kultu świątynnego przez Hasmonejczyków pod wpływem faryzeuszów. Z tego stwierdzenia Schiffman wysunął hipotezę, że pisma qumrańskie pochodzą od saduceuszów.

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

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

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

Z DD 3,20 – 4,2 dowiadujemy się, że u początków ruchu esseńskiego znajdują się dwie, albo raczej trzy grupy osób<sup>17</sup>. Komentując tekst Ez 44, 15 o kapłanach i lewitach au-

<sup>13</sup> Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974–1988), Fortsetzung, Theologische Rundschau 54 (1989) 245–247.

<sup>14</sup> Por. E. ESHEL, H. ESHEL, A. YARDENI, Qumran Composition Containig Part of Ps. 154 and Prayer for the Welfare of King Yonathan and his Kingdom, Israel Exploration Journal 42 (1992) 199–229, zwł. 220–221 i 229.

<sup>15</sup> L. H. SCHIFFMAN, The New Halakic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect, w: Mogilany 1989. Papers on the Dead Sea Scrolls offered in memory of Jean Carmignac, ed. Z. J. Kapera, Vol. I, Kraków 1993, 59–70; tenże, Miqsat Ma'ašeh ha-Torah, RQ 14 (1990) 435–457.

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

<sup>17</sup> Por. F. GRARCÍA MARTÍNEZ, L'interprétation de la Torah d'Ézéchiél dans les MSS. de Qumran, Revue de Qumran 13 (1988) 442–445.

tor stwierdza, że kapłanami są nawróceni z Izraela, którzy wyszli z ziemi Judy, lewitami są ci, którzy z nimi się złączyli, a synami Sadoka są ci, którzy zostali wybrani z Izraela i imiennie wezwani. Wybranie i imienne wezwanie ma miejsce w czasie ostatecznym, który zbiega się z pojawieniem się Nauczyciela Sprawiedliwości (por. DD 4,3–4 i 6,8–11). Interpretując tekst jako aluzję do rozwoju esseńczyków można przypuszczać, że esseńczycy, czyli synowie Sadoka, powstali 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, określane 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 chasydejców łączy z uczonymi w Piśmie. Uczeni w Piśmie stanowią głównie zrzeszenie lewitów, którzy w tekstach qumrańskich odgrywają bardzo ważną rolę. W łączności z Efraimem teksty qumrańskie wymieniają Manassesa, pod imieniem którego kryją się przypuszczalnie saduceusze. Komentarze qumrańskie wspominają także o ugrupowaniach, które się sprzeniewierzyły i odeszły ze wspólnoty. W 4QpNah. 4, 1 znajduje się określenie „dom Pelega”, występujące także w *Dokumencie Damascyjskim* (20, 22), które oznacza prawdopodobnie odłam esseńczyków idących za Manassesem.

Autor niniejszego artykułu, w referacie wygłoszonym w Instytucie Filologii Orientalnej UJ w Krakowie na sesji naukowej ku czci prof. Tadeusza Lewickiego w dniu 17 listopada 1993 r., zaproponował nową interpretację charakteru i okoliczności powstania MMT<sup>18</sup>. Według zaproponowanej interpretacji list pochodzi od ugrupowania chasydejsko-faryzejskiego. Został on napisany w związku z reorganizacją świątyni po wojnach machabejskich i dekretem Demetriusza I Sotera o autonomii świątyni jerozolimskiej. Adresatem listu jest ówczesny arcykapłan Alkimos. Opierając się na tekście 1 Mch 7, 12–14, który wskazuje przy Alkimosie dwa zorganizowane ugrupowania (gr. *synagōgē*) – uczonych w Piśmie i chasydejców – autor doszedł do wniosku, że od uczonych w Piśmie pochodzi program zawarty w *Zwoju Świątynnym*, a od chasydejców-faryzeuszów list halachiczny jako zamierzona prowokacja polityczna.

### 3. List pochodzi od chasydejców o profilu faryzejskim

Od dawna wiadomo, że zarówno esseńczycy jak i faryzeusze sięgają swymi korzeniami do ruchu chasydejskiego, albo raczej do pietystycznego ruchu apokaliptycznego. Dotychczasowe badania porównawcze halachy zawartej w MMT wykazały, że ma ona charakter bardziej rygorystyczny niż halacha przypisywana faryzeuszom. Przepisy zawarte w MMT różnią się także od znanych dotychczas przepisów esseńskich treścią i sposobem uzasadniania. Już w 1952 r. S. B. Frost<sup>19</sup> zauważył, że chasydejscy ruchu apokaliptycznego różnili się od esseńczyków i późniejszych faryzeuszów głównie tym, że mieli bardziej rygorystyczną halachę.

Czytając tekst listu w kontekście innych dokumentów i w kontekście sytuacji historycznej w początkach ruchu esseńskiego można stwierdzić, że MMT nie pochodzi od Nauczyciela Sprawiedliwości ani jako autora rzeczywistego, ani jako autora domniemanego, lecz od jednego z dwóch innych ugrupowań, które weszły do ruchu esseńskiego. Język, tematyka i ideologia, odniesienie do ludu, do kultu świątynnego, pojęcie Pisma

<sup>18</sup> Wygłoszony referat będzie opublikowany w aktach sesji w języku polskim oraz w języku angielskim (nieco skrócony) w: *The Qumran Chronicle* Vol. 4, No 1 (Kraków 1994).

<sup>19</sup> *Old Testament Apocalyptic: its origins and growth*, London 1952, 125n.

świętego i jego interpretacji, oraz forma reprezentacji Izraela wskazują, że list pochodzi od chasydejszczyków o profilu faryzejskim.

1) Język. Język dokumentu ma niewiele wspólnego z językiem Nauczyciela Sprawiedliwości, który znamy z wielu hymnów, stanowiących wyznania osobiste. Przyuszczalnie od Nauczyciela Sprawiedliwości pochodzą także zasadnicze teksty w *Regule Zrzeszenia*, w *Regule całego zgromadzenia* i pewne fragmenty w *Dokumencie Damasceńskim*. J. C. Trever<sup>20</sup> przypisuje mu również autorstwo, albo raczej końcową redakcję *Księgi Daniela*; w każdym razie Nauczyciel Sprawiedliwości może być traktowany jako domniemany autor *Księgi Daniela*. *Księga Daniela* i pisma qumrańskie o charakterze esseńskim są pisane literackim językiem hebrajskim nawiązującym do języka biblijnego. Natomiast dokument o praktykowaniu Tory jest napisany w dialekcie hebrajskim, częściowo podobnym do języka niektórych tekstów biblijnych, gdzie występuje *š*<sup>c</sup> zamiast *ʾāšer* (np. w Pnp)<sup>21</sup>, a częściowo podobnym do języka *Zwoju Miedzianego* z 3Q i języka *Miszny*. J. T. Milik<sup>22</sup>, uwytłumiając właściwości gramatyczne dokumentu, zauważył w nim liczne elementy języka mówionego (np. częste posługiwanie się zdaniami zbudowanymi *ad sensum*). Pod względem słownictwa istnieje najwięcej zbieżności MMT z niektórymi warstwami *Dokumentu Damasceńskiego*.

2) Tematyka i założenia ideologiczne. Godne uwagi jest spostrzeżenie J. T. Milika, że 4QMMT stanowi nawiązanie do *Księgi Daniela* i innych pism typu apokaliptycznego. List można traktować jako interpretację trzech wątków doktrynalnych *Księgi Daniela*: wizji Daniela o przekazaniu władzy świętym Najwyższemu (Dn 7, 22,27), opisu działania „wypełniania Prawa” przez tych, którzy znają Boga (Dn 11, 32-35; por. czasownik *ʾāsāh* w 9, 12.14.15; 11, 7 i rzeczownik *maʾāseh* w 9, 14)) oraz motywu dni ostatecznych. W *Księdze Daniela* „święci Najwyższego” to aniołowie i ludzie pobożni. Wprowadzenie prymatu spraw nadprzyrodzonych będzie oznaką panowania Najwyższego (Dn 7, 27). Ta idea jest podstawą ideologii qumrańskiej. Natomiast MMT dokonuje kilku przemian w pojęciu „świętości” z *Księgi Daniela*. Świętym jest Izrael, jako oddzielony od pogan (B 76) i synowie Aarona, czyli kapłani (B 79), których świętość objawia się w wyodrębnieniu od ludu. Kapłani składają ofiary za grzechy Izraela (B 17 według rekonstrukcji Dombrowskiego) i stanowią model obyczajów dla synów Izraela. Świętość sprowadzają autorzy listu do poziomu praktycznego i politycznego. Świętość utożsamia się do pewnego stopnia z autonomią ekonomiczną i polityczną dla określonej grupy zdefiniowanej jako „prawdziwy Izrael”

Drugi temat - o działaniu - *Księga Daniela* stosuje do mędrców ludu (*maškilīm*), których działanie polega na poznaniu Boga, wierności Bogu, wytrwaniu w przeciwnościach i nauczaniu sprawiedliwości (por. Dn 12, 3). Ich ideologię wyraża także chasydejski Ps 154 (11QPsa 18), nawiązujący do ideałów hellenistycznych, gdzie m.in. czytamy: „Do wysławiania Jahwe została udzielona mądrość, do obwieszczenia Jego dzieł objawiła się człowiekowi” (w. 5-6); „Ich rozważanie nad Prawem Najwyższego, ich rozmowa nad rozszerzeniem Jego wielkości” (w. 14). Działanie tego kierunku chasydejskiego dotyczy głównie sfery duchowej, ma charakter religijny i etyczny. Dlatego według 1QpHab 12, 4-5 „prostaczkowie Judy” (*pʾtāʾē yʾhūdāh*) wypełniają Prawo (*ʾōšē hat-tōrāh*). Poznanie Boga i systematyczna formacja do dojrzałości etycznej stanowi także zasadniczy program ruchu qumrańskiego<sup>23</sup>. Jednym z najważniejszych aspektów

<sup>20</sup> The Book of Daniel and the Origins of the Qumran Community, *Biblical Archaeologist* 48 (1985) 89-102.

<sup>21</sup> Por. G. BERGSTRÄSSER, Das hebräische Präfix *š*, *ZAW* 29 (1909) 40-55.

<sup>22</sup> DJD III, 225.

<sup>23</sup> Te dwa elementy: poznanie Boga i nauczanie zostały uwytłumione nr 4QFlor 3,3-4 (= 4Q174), gdzie jest fragmentaryczny komentarz do Dn 12,10 i 11,32.35. Por. G.J. BROOKE, Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in its Jewish Context (JSOT Suppl. Ser. 29), Sheffield 1985, 88.

„działania” esseńczyków jest tworzenie wspólnoty. Stąd w 4Q177 (= *Catena do Psalmów*) czytamy, że esseńczycy są „twórcami wspólnoty” (*’ōsé hay-yāhad*). Termin *’āsāh* na oznaczenie postępowania esseńczyków jest tak charakterystyczny, że S. Goranson<sup>24</sup> z tego terminu wyprowadza nawet nazwę ugrupowania. Natomiast MMT w pojęciu działania przemieszcza akcent na stronę praktyczną i instytucjonalną w interesie własnego ugrupowania. W MMT działanie utożsamia się z instytucją prawną. Dlatego termin *ma’āšeh* (*działanie*) występuje w dokumencie jako synonim przepisu. *Ma’āšim* to nie zbawcze działanie Boga, jak w tekstach biblijnych i w tekstach qumrańskich, to także nie tyle akty religijne i moralne, jak w biblijnych tekstach prorockich i dokumentach esseńskich, ale nakazane praktyki lub same przepisy. Dokument stanowi jakby komentarz do słów Kpł 18, 5 o ustawach i dekretach: „Człowiek, który je wypełnia, żyje dzięki nim”. Warto przy tej okazji zaznaczyć, że w rozumieniu faryzeusza Pawła z Tarsu słowa te zawierają program judaizmu faryzejskiego (por. Ga 3, 12; Rz 10, 5). *Ma’āšim* to instytucje prawne: instytucje prawa ofiarniczego (*qorbānôt*), danin dla świątyni i kapłanów (*matānôt*), rytuału czystości (*tohorôt*) itp. Celem działania mędrców, w ujęciu autorów MMT, nie jest dobro ludu, formacja religijna i moralna innych, głoszenie mądrości Boga, lecz interesy ugrupowania oraz dobre samopoczucie jednostki.

Tekst podejmuje z *Księgi Daniela* także motyw „ostatnich dni” i „czasu ostatecznego”. Te pojęcia nie są jednoznacznie rozumiane przez komentatorów *Księgi Daniela*<sup>25</sup>. Trudno także ustalić ich dokładne znaczenie w MMT ze względu na fragmentaryczny charakter tekstu. Ale i tutaj można jednak dostrzec pewne różnice między pojęciem czasu w MMT a pojęciem czasu w Dn i innych pismach qumrańskich. W *Księdze Daniela* „dni ostatnie” i „czas ostateczny” są związane z planami Bożymi i zabarwione oczekiwaniami mesjańskimi. U esseńczyków „ostatnie dni” to czas ustalony przez Boga do wypróbowania wiernych, czas „pieca ognistego”, a „czas ostatni”, podobnie jak w Dn 12, 10, jest okresem po dniach oczyszczenia; ten okres ma związek z pojawieniem się Nauczyciela Sprawiedliwości i życiem we wspólnocie esseńskiej. Natomiast w MMT „ostatnie dni” to czas podjęcia konkretnych działań w związku z przewrotami, zniszczeniem miast, gwałtem i prostytutką. Celem działania jest stworzenie wzorcowego stylu życia kapłanów, aby wpływać pozytywnie na zachowanie się ludu. „Czas ostateczny” jest bliżej nieokreśloną przyszłością, w której jednostka będzie przeżywała radość osobistą i kiedy zostanie jej poczytane za zasługę („sprawiedliwość” – por. Rdz 15, 6) pełnienie uczynków przepisanych w *Księdze Mojżesza* w taki sposób, jak przedstawili to autorzy listu.

Tekst listu wychodzi od ideologii ruchu apokaliptyczno-pietystycznego zawartej w *Księdze Daniela*, ale daleko odchodzi od poezji i idei *Księgi Daniela* oraz tekstów Nauczyciela Sprawiedliwości. Operuje językiem codziennym i pojęciami praktycznymi. Nawet po pobieżnym przeczytaniu dokumentu nasuwa się przypuszczenie, że pismo pochodzi od ugrupowania, do którego nawiązują instytucje, ideologia i język *Miszny*, czyli od faryzeuszy. Tradycja rabiniczna, mówiąc o postaciach sprzed 70 r., łączy z faryzeuszami zagadnienia czystości, sprawy pokarmowe i rozciąganie przepisów kulturowych na życie codzienne<sup>26</sup>. Józef Flawiusz, mówiąc o faryzeuszach w kontekście wydarzeń II w. przed Chr., uwydatnia przede wszystkim ich zainteresowanie władzą polityczną<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> „Essenes”: Etymology from *’šh*, RQ11 (1984) 483–498.

<sup>25</sup> Por. J. CARMIGNAC, La notion d’Eschatologie dans la Bible et à Qumran, RQ 7 (1969–71) 17–31; G.J. BROOK, dz. cyt., 175–178.

<sup>26</sup> Por. L.L. GRABBE, Judaism from Cyrus to Hadrian, Vol. 2, Minneapolis 1992, 483.

<sup>27</sup> Por. L.L. GRABBE, dz. cyt., 482.

3) Stosunek do ludu. Na faryzeuszów wskazuje wyrażenie, które stosują do siebie autorzy listu. Stwierdzają oni, że mając na uwadze przedstawione adresatowi przepisy odseparowali się od pospólstwa (*pārašnū mērōb hā'am*, dosł.: „odłączyliśmy się od większości ludu”). Wiadomo, że nazwa faryzeuszów pochodzi właśnie od użytego w tekście słowa *pāraš*. Z dokumentów znad Morza Martwego dowiadujemy się o ugrupowaniu, które uczeni słusznie identyfikują z esseńczykami. Jednym z charakterystycznych elementów tego ugrupowania było odłączenie się od synów Beliala. To odłączenie oznacza postępowanie zgodne z duchem światłości. Przyпуска się, że esseńczycy wycofali się także ze świątyni prawdopodobnie z chwilą objęcia godności arcykapłańskiej przez Jonatana z rąk Aleksandra Balasa w 152 r. Żaden tekst esseński nie wspomina jednak o odseparowaniu się od ludu, gdyż lud (*hā'am*) jest integralną częścią wspólnoty qumrańskiej (por. IQS 2, 21; 6, 9). Dlatego w pismach qumrańskich jest mowa o miłości synów światłości, o prowadzeniu życia w ubóstwie i szacunku dla ubogich ludu (por. DD 6, 16).

4) Stosunek do świątyni. W pismach qumrańskich nie ma zainteresowania świątynią jerozolimską, z wyjątkiem *Zwoju Świątyni*, 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 (*ma'āšeh tôdāh* – 4QFlor 1, 7, nie *ma'āšeh hat-tôrāh*, jak w TMM), o świątyni i o liturgii niebieskiej, która ma odbicie we wspólnocie esseńskiej. Tymczasem MMT niemal wyłącznie ma na uwadze rytuał świątyni jerozolimskiej. Interesuje się przede wszystkim czystością rytualną ofiar i kapłanów. Tekst nie tylko stawia kapłanom wymóg czystości rytualnej, ale dwukrotnie (B 17. 26) stawia kapłanom wymóg miłego wyglądu (*rā'ūy* od *rā'āh* – patrzec). W świetle krytycznych badań nad założeniami ideowymi ugrupowania faryzeuszów sprzed 70 r. przed Chr. ich naczelną zasadą było uświęcanie Imienia Bożego przez naśladownictwo stylu życia kapłańskiego w życiu codziennym. Faryzeusze byli zainteresowani kulturą kapłanów i usiłowali ją powielać w życiu świeckim.

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

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

Qumrańczycy systematycznie studiowali Torę i mieli obowiązek dzielenia się wynikami studiów ze współtowarzyszami. W innych dokumentach qumrańskich spotykamy zatem różne formy interpretacji Biblii: cytaty wyraźne i ukryte, aluzje do tekstów biblij-



nych i reminiscencje biblijne (np. w IQS, IQSa, IQM, CD), parafrazy, adaptacje (np. IQGenApocr, wizja Nowej Jerozolimy), wolne kompozycje na wzór tekstów biblijnych (np. IQH, psalmy apokryficzne) oraz systematyczne komentarze tekstów prorockich i psalmów, które ze względu na często występujący w nich termin *pešer*, nazywa się peszerami. Ale przy powoływaniu się na Pismo święte u esseńczyków jest ono wyraźnie odróżniane, a nawet oddzielane od komentarza. W komentarzach dodaje się słowo *pešer* zazwyczaj z zaimkiem, by zaznaczyć, że następuje interpretacja tekstu<sup>28</sup>. Zatem metoda egzegetyczna stosowana w 4QMMT nie jest esseńska, ale analogiczna do metody interpretacji Prawa Mojżeszowego w starszych warstwach *Miszny*, które podają praktyczne rozumienie przepisów Mojżeszowych bez odróżniania nauki mędrców od tekstu biblijnego<sup>29</sup>.

Inne są także założenia hermeneutyczne w tekstach esseńskich niż w MMT. W dokumentach esseńskich przyjmuje się założenie, że teksty biblijne objawiają wolę Boga, która kieruje dziejami ludzkimi i ustala los każdego człowieka. Interpretacja Pisma świętego polega na szukaniu objawienia. Treścią ksiąg świętych jest tajemnica Boża. Dlatego tradycja legalna esseńczyków opiera się na dosłownej egzeziezie tekstów biblijnych, albo też na odwołaniu się do bezpośredniego objawienia Bożego<sup>30</sup>. Podobne założenie mają esseńczycy przy interpretacji tekstów prorockich. Dlatego IQpHab 7, 4b-5 stwierdza, że „Bóg ukazał wszystkie tajemnice słów swoich sług proroków” Nauczycielowi Sprawiedliwości.

Tymczasem, chociaż autorzy listu halachicznego często odwołują się do Tory Mojżesza, nie tylko nie podają dosłownie tekstu Pisma świętego, ale nawet nie odwołują się do woli Bożej lub objawienia Bożego, lecz wskazane przepisy traktują jako wynik własnych przemyśleń lub kalkulacji. Taki sens ma kilkakrotnie użyta formuła *’ānahñū ḥošbīm š’* (B 29.37.42)– „my sądzimy, że”, lub *š’ ḥāšabñū* (C 29) – „co uznaliśmy, doszliśmy do takich wniosków”. Dlatego założenia hermeneutyczne zawarte w MMT są bliższe założeniom misznaickim niż esseńskim. Halacha misznaicka, bazując na pojęciu ustnej Tory, nie odwołuje się do tekstu biblijnego. Zazwyczaj halacha misznaicka stanowi konkretną aplikację jakiegoś nakazu biblijnego, ale nie odwołuje się do autorytetu boskiego, lecz jedynie do autorytetu ludzkiego, zakładając zazwyczaj z góry możliwość pomyłki i doraźny charakter rozwiązania. Przypuszcza się, że halacha misznaicka stanowi kontynuację halachy faryzejskiej.

<sup>28</sup> Na temat egzezyzy Biblii w Qumran zob. O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen 1960; F.F. BRUCE, *Biblical Exegesis in the Qumran Text*, London 1960; W. TYLOCH, *Komentarze (pešarim) z Qumran*, *Euhemer* 12 nr 1 (1968) 23–35; M.P. HORGAN, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (CBQMS 8), Washington 1979; G.J. BROOKE, *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in its Jewish Context* (JSOT Suppl. Ser. 29), Sheffield 1985; D. DIMANT, *Qumran Sectarian Literature: Biblical Interpretation*, w: M.E. STONE (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen 1984, 503–514; G. VERMES, *The Writings of the Qumran Community: Bible Interpretation*, w: E. SCHÜRER (i inni), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*, Vol. III. 1, Edinburgh 1986, 420–451; S. MĘDALA, *Peszery qumrańskie i midrasze starożytnego judaizmu*, *ColTheol* 63 (1993) nr 3, 27–48; tenże, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej* (Biblioteka zwojów. Tłó Nowego Testamentu, t. 1), Kraków 1994, 66–85.

<sup>29</sup> Y.D. GILAT (R. Eliezer ben Hyrcanus. A Scholar Outcast, Jerusalem 1984, s. 60n) stwierdza: „One of the characteristic features of the ancient halakha is the absence of any distinction between the teaching of the Pentateuch and the oral tradition which originated in the exegesis and doctrine of the sages. The earliest authorities set equal value on all the teachings they had received and regarded tradition which they had inherited from their ancestors as a single whole. Hence the extreme punctilious attention paid equally to matters treated by the later halakha as trivial and to those of greater weight. The differentiation between the teaching of the written Torah and that of the «scribes» (= sages) and between Pentateuchal and rabbinical enactments is itself a product of the tannaic period, which began in the last generations preceding the destruction of the Temple”.

<sup>30</sup> Na ten temat por. L. H. SCHIFFMAN, *The Halakha at Qumran*, Leiden 1975.

6) Forma reprezentacji Izraela. W MMT autorzy występują jako reprezentanci Izraela, od którego odróżniają kapłanów, synów Aarona i lud. Izraelitą jest ten, kto potrafi słuchać statutów, czyli przepisów czystości obowiązujących w świątyni i brać do serca prawa Izraela (B 53–54). Według 1 Mch 7, 13 chasydejscy są „synami Izraela”. W Biblii nazwa „synowie Izraela” w sensie pierwotnym odnosi się do Efraimitów. W tekstach qumrańskich Efraim jest kryptonimem faryzeuszów (por. 1QH 2, 15. 32; DD 1, 8; 4QpNah 3–4, 1, 2). Komentarze qumrańskie zawierają aluzje do faryzeuszów już u początków wspólnoty qumrańskiej. Najwięcej informacji o Efraimie podaje 4QpNah (= 4Q169)<sup>31</sup>. Omawiając okoliczności związane z początkami gminy esseńskiej, wspomina o ugrupowaniu określanym imieniem Efraima, występującym przeciw Judzie. Komentarz wytyka ugrupowaniu Efraima „szukanie pochlebstw” i porównuje go do uwodzącej nierządniczy. W komentarzu są wymienione imiona postaci historycznych Antiocha i Demetriusza; pierwszego komentatorzy na ogół wiążą z Antiochem IV Epifanesem (176–164), a drugiego z Demetriuszem III Eukairosem (95–83). Według komentarza Izrael cieszył się wolnością od Antiocha Epifanesa do nadejścia Rzymian (*Kittim*) w 63 r. przed Chr. Ale przez cały ten okres zamęt wprowadzali faryzeusze. Także w innych komentarzach qumrańskich są nazywani *’nšy ḥlysyn* – „mężami szyderstwa” (np. 4QpIs<sup>b</sup> II, 6–10) i *dwršy ḥḥlqwt* – „szukającymi pochlebstw” lub „szukającymi podziaków”, zgodnie z innym znaczeniem słowa *ḥālaq*. Pojęcie, które *Księga Daniela* (11, 32; por. 11, 21. 34) odnosi do zrzeczenia apostatów i króla syryjskiego (*yaḥānīp baḥālaqōt*), teksty qumrańskie odnoszą do faryzeuszów.

#### 4. Okoliczności napisania listu i jego adresat

Ilość egzemplarzy dokumentu świadczy o jego znaczeniu dla ugrupowania, od którego pochodzą pisma qumrańskie. Rodzi się jednak pytanie, dlaczego to pismo zachowało się w Qumran i stanowiło jeden z najważniejszych dokumentów esseńczyków, jeśli pochodzi od rywalizującego z nim ugrupowania. Wydaje się, że tym powodem jest adresat – Nauczyciel Sprawiedliwości – i historia wspólnoty qumrańskiej. List jest świadectwem znaczenia założyciela albo raczej organizatora esseńczyków, stanowi dokumentację założeń ugrupowania, z którego wielu członków przeszło do esseńczyków oraz zawiera pomost do ustalenia kontaktów między esseńczykami a faryzeuszami.

1) Łączność nadawcy MMT z odbiorcą. Dokument przenosi nas w sytuację, kiedy nie ma jeszcze wspólnoty esseńskiej (*yaḥād*) ani nawet zgromadzenia Izraela (*’ēdāh*). Natomiast są wyraźnie zarysowani piszący list jako znawcy Prawa Mojżeszowego, Izrael, do którego nadawcy listu zaliczają siebie i adresata z jego ludźmi, kapłani Aarona i pospółstwo, z którym autorzy nie chcą mieć nic do czynienia.

Adresatem listu jest jednostka mająca jakiś związek z ugrupowaniem. Kilkakrotnie nadawca odwołuje się do znajomości przedstawianych spraw u adresatów (w liczbie mnogiej). Formuła „wy wiecie” występuje w związku z uzasadnieniem zakazu zabijania zwierząt cielnych, potrzeby oznaczonego czasu na oczyszczenie trędowatego, informacji o oddzieleniu się piszących od ludu oraz przy globalnym uzasadnieniu przepisów przedstawionych adresatom. Adresaci bowiem wiedzą, że w świątyni nie może być żadnej przewrotności, kłamstwa ani nieprawości. Nadawca proponuje adresatowi przepisy dotyczące kapłanów, mówi o znaczeniu kapłanów, o świętości Jerozolimy. Wynika z tego, że adresat jest w stanie uporządkować postępowanie kapłanów oraz ustawić

<sup>31</sup> Por. M.P. HORGAN, Pesharim, 158–191; W. TYLOCH, Peszer Nahum z IV groty w Qumran, *Euhermer* 9, nr 3 (1965) 65–73.

sprawy kultu świątynnego zgodnie z wymogami ugrupowania. Nasuwa się więc słuszne przypuszczenie, że adresatem jest arcykapłan i starszyzna świątynna. Zakładając hipotetycznie, że jest nim któryś z Hasmonejczyków – Jonatan, Szymon, Jan Hirkan czy Aleksander Janneusz – należałoby oczekiwać uwydatnienia sukcesów wojskowych i politycznych adresata. Takie sukcesy uwydatnia modlitwa za Jonatana, która posługuje się terminami „król”, „królestwo”, „wódz” i nawiązuje do akcji wojennych Jonatana<sup>32</sup>. Tymczasem piszący MMT bardzo dyskretnie starają się wzbudzić u adresata nostalgiczną ideę roli Dawida nie jako wodza czy króla, lecz jako człowieka pobożnego, organizatora kultu<sup>33</sup> i autora *Psalμών* oraz jego następcy jako mędrca<sup>34</sup>. Mówiąc o innych królach zalecają, aby adresat zwracał uwagę na ich dobre lub złe czyny. Z kontekstu wynika, że ta ocena ma brać pod uwagę osobiste czyny każdego z królów mierzone przepisami Tory (C 24). Uwagi o królach mają charakter nie tyle napomnienia, ile raczej ostrzeżenie przed kimś, kto w nadchodzącym czasie mógłby pełnić funkcję potomka Dawida. Przypuszczalnie autorzy ostrzegają adresata przed kimś, kto popełnia czyny, które sprzeciwiają się przedstawionym przepisom. Qumranolodzy są na ogół zgodni, że krytyka autorów odnosi się do Hasmoneuszy, głównie Jonatana. Według naszej interpretacji reprezentanci ugrupowania chasydejsko-faryzejskiego ostrzegają arcykapłana, którego traktują jako mędrca, człowieka pobożnego i autora psalmów, przed Judą Machabeuszem albo przed Jonatanem.

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

Po wojnach machabejskich 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 w 162 r. przed Chr.<sup>35</sup>, a kierowniczą funkcję sprawował arcykapłan Alkimos. *Księgi Machabejskie* przemilczają jednak sprawę reorganizacji kultu świątynnego. Wydaje się, że do 152 r. arcykapłanem w dalszym ciągu jest Alkimos, a informacje o jego śmierci w 1 Mch 9, 54-57 należy uznać za legendę wprowadzoną przez źródła machabejskie do przemilczenia reform, jakie przeprowadził arcykapłan z rodu Aarona wraz z lewitami i wiernymi mu chasydejcami. Autor *I Księgi Machabejskiej* przytacza natomiast list Demetriusza wysłany rzekomo do Jonatana (1 Mch 10, 25-45), który mówi o dobrach dla świątyni i poddaniu ich arcykapłanowi, którym zapewne jest ktoś inny, niż Jonatan<sup>36</sup>. J. Murphy-O'Connor<sup>37</sup> wykazał, że tekst opiera się na dwóch autentycznych dokumentach Demetriusza I: piśmnej obietnicy i dekrete zawierającym koncesje. Koncesje dotyczyły statusu Jerozolimy (w. 31), egzempcji 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

<sup>32</sup> Por. E. ESCHÉL (i inni), art. cyt., 201.

<sup>33</sup> Por. B. W. W. DOMBROWSKI, An Annotated Translation, 42n, 219.

<sup>34</sup> Por. G. J. BROOKE, The Significans of the Kings in 4QMMT, w: Qumran Cave Fourth, 110-111.

<sup>35</sup> Por. J. C. VANDERKAM, 2 Maccabees 6,7a and Calendrical Change in Jerusalem, JSJ 12 (1981) 70.

<sup>36</sup> Por. J. A. GOLDSTEIN, 1 Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 41), Garden City, NY 1976, 405.

<sup>37</sup> Demetrius I and the Teacher of Righteousness, Revue biblique 83 (1976) 400-420.

podatków (w. 43). 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>38</sup>.

*Druga Księga Machabejska* kończy się opisem śmierci Judy Machabeusza. Autor akcentuje silną opozycję między chasydejczykami będącymi przy Judzie Machabeuszu a Alkimosem, którego stara się przedstawić w niekorzystnym świetle (2 Mch 14, 1–16). Przypuszczalnie Jazon z Cyreny, którego dzieło stanowi główne źródło 2 Mch, wprowadził śmierć lub wycofanie z urzędu Alkimososa przed śmiercią Judy, aby zatrzeć ślady funkcjonującego wówczas arcykapłana. Więcej informacji o Alkimosie podaje autor *1 Księgi Machabejskiej*. Informuje on, że po zjawieniu się Alkimososa z syryjskim wodzem Bakchideselem w Jerozolimie przybyło do niego „zgromadzenie uczonych w Piśmie (*synagōgē grammateōn*), aby „naradzić się nad tym, co słuszne” (1 Mch 7, 12). Autor nie informuje nas jednak, jakie były wyniki narad. Ponieważ narady miały miejsce w związku z przywróceniem przez Demetriusza prawa żydowskiego, dlatego dotyczyły zapewne instytucji żydowskich. Być może właśnie wtedy uczeni w Piśmie, którzy byli lewitami, opracowali *Zwój Świątyni*. Autor informuje nas dalej, że również chasydejczyki, uznając godność arcykapłańską Alkimososa, zmierzali do zawarcia z nim pokoju (por. 1 Mch 7, 14–17). Autonomia świątyni wymagała przede wszystkim regulacji danin oraz kontaktów personelu świątynnego z poganami i najbliższym otoczeniem. MMT zawiera takie propozycje, które spowodowałyby konflikt świątyni z miejscową ludnością i sąsiednimi narodami. Dokument proponuje m.in. przepis, aby całą Jerozolimę uznać za teren sakralny, przepis o zakazie składania ofiar przez pogan, o nakazie trzymania się z dala od świątyni obcym i niepełnosprawnym, o zakazie sprowadzania zboża z terenów pogańskich do świątyni itp. Propozycje przedstawione jako Prawo Mojżesza albo są wyrazem ciasnego fanatyzmu i zaślepionego patriotyzmu lokalnego, albo raczej mają charakter przemyślanej intrygi, a może nawet prowokacji politycznej. Tak np. ofiary dla świątyni, zwłaszcza od obcych wadców, stanowiły główne źródło dochodu i oznakę prestiżu sanktuarium w ówczesnym świecie. Dlatego w świątyni jerozolimskiej nigdy nie wprowadzono zakazu ofiar przez pogan. Kpł 22, 25 wyraźnie sponuje ofiary ze zwierząt od pogan, a w modlitwie Salomona jest przewidziana w świątyni modlitwa pogan (1 Krl 8, 41–43)<sup>39</sup>. Ale przyprawianie zwierząt do świątyni, czy transport zboża z terenów pogańskich, stanowiło zagrożenie interesów rolników judzkich i efraimskich. W liście Demetriusza jest mowa o przyłączeniu do świątyni trzech okręgów Samarii i Galilei. Okręgi te były bogatsze niż Judea i mogły rywalizować w dostarczaniu zboża z rolnikami judzkimi czy efraimskimi. Wprowadzenie przepisów proponowanych przez MMT stanowiłoby dyskryminację przyłączonych terenów pod władzę arcykapłana oraz prowadziłoby do kompromitacji arcykapłana w ówczesnym świecie. W tej sytuacji MMT można odczytywać jako wyraz przemyślanej strategii ugrupowania dla ochrony własnych interesów.

*Księgi Machabejskie* nie podają informacji o liście chasydejczyków–faryzeuszy do Alkimososa, ani o jego reakcji na ten list. Ale nieprzychylny mu autor 1 Mch 7, 16–17 daje klucz, gdzie szukać dalszych informacji na ten temat. Opisuąc uwięzienie i egzekucje chasydejczyków, w które miał być wpłątany Alkimos (Józef Flawiusz wyraźnie stwierdza, że czynu tego dokonał Bakchides – *Ant.* 12, 10, 4), przytacza słowa Ps 79, które on osobiście napisał. Według L. A. Goldsteina<sup>40</sup> Alkimos oprócz Ps 79 ułożył także

<sup>38</sup> Por. B. W. W. DOMBROWSKI, dz. cyt., 90.

<sup>39</sup> Więcej na ten temat zob. E. SCHÜRER (i inni), *The History of the Jewish People*, Vol. 2, Edinburgh 1979, 309–313.

<sup>40</sup> Dz. cyt., 332–336.

Ps 73. 74. 82 i 83, w których objawia się jako pobożny i gorliwy o sprawy religijne Żyd Kochający swój naród<sup>41</sup>. Te same poglądy zawiera *Księga Daniela*, historia męczenników w 1 Mch 2, 29–38 i *Testament Mojżesza*. 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 Demetriusza I Sotera. Goldstein przytacza również tradycje talmudyczne, z których wynika, że Alkimos (Ya'qim) był związany z Yose ben Yoezerem, należącym do najstarszych mędrców, do których nawiązuje judaizm rabiniczny<sup>42</sup>. Jeśli te sugestie są prawdziwe, to dalszych informacji o Alkimosie należy szukać w jego wyznaniach z Qumran, mianowicie w hymnach Nauczyciela Sprawiedliwości.

Relacje między Alkimosem a chasydejczykami wyczytane z *Ksiąg Machabejskich* i listu halachicznego są analogiczne do wyrażonych w hymnach qumrańskich relacji między Nauczycielem Sprawiedliwości a „szukającymi pochlebstw”, czyli faryzeuszami. Tak np. w 1QH 4, 10–11 czytamy: „Ale oni, tłumacze kłamstwa i prorocy fałszu, knuli spisek przeciw mnie z Belialem, chcąc Twoje Prawo, które Ty wyrzyłeś w moim sercu, zmienić na pochlebstwa zwodnicze dla Twego ludu”<sup>43</sup>. Inny tekst robi wrażenie aluzji do listu misznaickiego: „Mężowie obłudni wzbudzili się przeciw mnie. Zamyślaniami Beliala i niegodziwością są ich plany i zawrócili ku przepaści życia człowieka, przez którego ustanowiłeś naukę... Oni zamienili je (źródło poznania) na wargi nieobrzezane i podstępny język nierozumnego ludu, aby uwikłać się w swoim błędzie” (1QH 2, 16–17. 19). W innym hymnie zdaje się mówić o liście na temat praktyki Tory: „Błudniwymi wargami i niezrozumiałym językiem przemawiają do Twojego ludu, aby podstępnie wystawiać na pośmiewisko wszystkie jego czyny” (1QH 4, 17). Na oznaczenie czynów ludu ośmieszanych przez przeciwników posługuje się autor tym samym zwrotem, który występuje w liście halachicznym – *ma'ăšêhem*.

3) Niektóre elementy perswazyjne w liście. List nawiązuje do *Księgi Daniela*, która zapowiada czas ustalony przez Boga na błogosławieństwo. Autorzy mówiąc o błogosławieństwie i radości uwarunkowują je spełnianiem przez adresata ustalonych wymogów Prawa. Argumentują, że przyjęcie tych wymogów wyjdzie na dobre (*I' tób*) adresatowi i Izraelowi. W tekstach qumrańskich życzenie ma na uwadze pokój lub zbawienie. Tutaj – pomyślność, dobro osobiste i dobro Izraela.

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

Termin *'ormāh* (*przezorność, przebiegłość*) w tekstach biblijnych występuje w znaczeniu pozytywnym i negatywnym. W tekstach qumrańskich najczęściej o przezorności

<sup>41</sup> Na ogół komentatorzy sytuację opisaną w Ps 74 i 79 łączą ze zburzeniem Jerozolimy przez Nabuchodonozora w 586 r. przed Chr. Racje przemawiające za łączeniem tych psalmów z najazdem Antiocha IV Epifanesa na Jerozolimę przedstawia m.in. M.E. TATE, *Psalms 51–100* (Word Biblical Commentary, 20), Dallas 1990, 246–247 oraz 298–299.

<sup>42</sup> Dz. cyt., 335. Niezwykle pobożny kapłan Yose ben Yoezer (por. Hagiga 27,7; Sota 9,9) miał być liberalnym nauczycielem Żydów dotkniętych prześladowaniami Antiocha IV Epifanesa (por. 'Abot 1,4; 'Eduyyot 8,4).

<sup>43</sup> Polski przekład hymnów jest wzięty z publikacji W. TYLOCHA, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1963.

mówi Nauczyciel Sprawiedliwości. Dla Nauczyciela Sprawiedliwości *'ormāh* stanowi główną wartość moralną i egzystencjalną. Ze względu na okoliczności, w jakich przyszło mu działać, przezorność ocenia on jako szczególny dar Boży, gdyż dzięki niej mógł działać na korzyść ubogich. W hymnie znajdujemy takie wyznanie poety: „Postawiłeś moje kroki na obszarze niegodziwości i dla grzeszników stałem się sidłem, uleczeniem dla wszystkich odwracających się od grzechu, przezornością dla ludzi prostych, niewzruszonym umysłem dla każdego bojaźliwego serca” (IQH 2, 9). Podobne wyznanie znajduje się w hymnie kończącym *Regułę Zrzeszenia*: „W wiecznym istnieniu ogląda moje oko mądrość, która była ukryta przed człowiekiem, poznanie i przezorną roztropność (skryte) przed synami ludzkimi” (IQS 11, 6). Według DD 2, 4 *'ormāh w'da'at* (*przezorność i wiedza*) są sługami Boga.

Drugi człon zwrotu adresowanego do odbiorcy – *maddā' tōrāh* – *znajomość Tory*, na określenie wiedzy adresata, w MMT jest formą aramaizującą, która nie występuje w słownictwie Nauczyciela Sprawiedliwości. W tekstach, które można przypisać Nauczycielowi Sprawiedliwości, bardzo często natomiast występuje czasownik *yāda'* – *poznać* oraz rzeczowniki *dē'ah* i *dā'at* (*wiedza*), ale wyrazy te nie mają za przedmiot Tory jako przepisów. Nauczyciel Sprawiedliwości na wzór Daniela (por. Dn 1, 4. 17) jest obdarzony wiedzą od Boga i tę wiedzę ma w swoim sercu. Wyznaje on: „Ty w sercu jego (człowieka) złożyłeś mądrość, aby otworzył źródło poznania dla wszystkich, którzy je pojmują” (IQH 2, 18). Według Nauczyciela Sprawiedliwości jego wiedza polega na poznaniu tajemnic Bożych w celu przekazywania ich innym. Wyznaje on, że Bóg postawił go jako biegłego tłumacza tajemnic Bożych, jako pośrednika w poznawaniu spraw Bożych (*mēlīš da'at* – IQH 2, 13). Natomiast autorzy MMT przypisują adresatowi taką znajomość Tory, biegłość w przepisach Prawa, dzięki której może zrozumieć proponowane przez nich ustalenia. Jeśli adresatem jest Nauczyciel Sprawiedliwości, bo taki wniosek narzuca się z naszych badań, to uznanie u niego przezorności i wiedzy może być wskazówką, że autorzy znali osobiste wyznania adresata, ale z iście faryzejską przebiegłością usiłowali je wykorzystać dla osiągnięcia swych zamierzeń.

## 5. Znaczenie MMT dla badań zróżnicowania judaizmu w czasach przedchrześcijańskich

E. Qimron<sup>44</sup>, omawiając znaczenie MMT dla studium judaizmu podkreśla, że dokument dostarcza świadectwa odnośnie do poglądów sekty oraz jej przeciwników, przyczynia się do lepszej znajomości historii sekciarstwa w tamtym okresie, daje nam materiał do badania metody interpretacji tekstów jurystycznych Tory oraz stanowi cenny materiał do historii języka hebrajskiego.

W czasach machabejskich nastąpił proces radykalnego zróżnicowania się judaizmu. I Mch 7, 13–14 ukazuje dwa zorganizowane ugrupowania żydowskie (uczonych w Piśmie i chasydejszyków) jako partnerów Alkimosy w opracowaniu programu działania na przyszłość. Józef Flawiusz umieszcza w czasach Jonatana trzy ugrupowania religijno–polityczne: faryzeuszów, saduceuszów i esseńczyków (*Ant.* 13, 5, 10). Dochodzą do tego ugrupowania Żydów na diasporze: w Aleksandrii z grecką wersją *Pięcioksięgu*, w Leontopolis ze swą świątynią i tekstem greckim *Pięcioksięgu* poddanym rewizji, w Zajądardanii z silną bazą ekonomiczną oraz zorganizowana wspólnota żydowska w Antiochii, która w połowie II w. przed Chr. była uznawana za odrębną grupę etniczną z włas-

<sup>44</sup> Miqṣat Ma'aśeh Hatorah, w: dz. cyt., 844–845.

nymi prawami<sup>45</sup>. W czasach Antiocha IV Epifanesa w Antiochii znaleźli się także więźniowie i zakładnicy z Judei. Dla poznania charakteru działalności Alkimosa ważne są jego pośrednie związki z Antiochią. Według *Dokumentu Damasceńskiego* podobny charakter mają związki Nauczyciela Sprawiedliwości z ugrupowaniem Nowego Przymierza w Krainie Damaszku.

List do arcykapłana stanowi dokument dotyczący wspólnoty o wyraźnie określonej ideologii religijno-politycznej i świadomości społecznej. Autorzy listu należą do elity żydowskiej. Badając tło społeczne niektórych fragmentów *I Księgi Henocha* S. B. Reid<sup>46</sup> stwierdził, że już w czasach przedmachabejskich wyłaniała się w narodzie żydowskim elita o utopijnej mentalności. MTT wskazuje na rozbitcie tej elity na dwa przeciwstawne ugrupowania: „prawdziwy Izrael” (autorzy listu) i adresaci listu z rozważnym i mądrym przywódcą. W świetle chasydejskiej ideologii autorzy listu dokonują oceny stanu kapłanów i szerokich mas ludu, a także (naszym zdaniem) przywódców politycznych.

Podstawowymi elementami różnicującymi Żydów był ich stosunek do Tory i do narodu. Po przywróceniu praw żydowskich przez Demetriusza I Sotera nastąpiło uwydatnianie jako prawa żydowskiego nie tylko przepisów *Pięcioksięgu*, lecz także tradycji lokalnych i grupowych (kierunek faryzejski i hasmonejski). Bardziej konserwatywny, tradycyjny kierunek głosił jednak pierwszeństwo Tory jako słowa Bożego przed tradycją; esseńcyzyce pojmowali Torę jako naukę objawioną, a saduceusze jako kodeks prawa Bożego. Pojmowanie Tory jako nauki religijnej, objawienia Bożego prowadziło do koncepcji ludu Bożego jako wspólnoty wcielającej w życie przykazania Boże; granice między wspólnotą ludu Bożego a innymi ludźmi znajdują się na płaszczyźnie etycznej, duchowej (por. traktat o dwóch duchach w IQS 3, 13 – 4, 26). Natomiast pojmowanie Tory na pierwszym miejscu jako Prawa prowadziło do pojęcia ludu Bożego jako wspólnoty etnicznej; granice między wspólnotą opartą na Torze a innymi ludźmi określają instytucje religijno-polityczne.

Do tych dwóch podstawowych elementów – koncepcji Tory i narodu – dochodzi szereg innych czynników różnicujących Żydów między sobą, jak np. stosunek do kultu, do władzy politycznej, do pogan, do miejscowej ludności oraz forma i treść oczekiwań na przyszłość itp. Dlatego powstawały różne orientacje także w ruchu esseńskim i faryzejskim. Józef Flawiusz mówi o dwóch rodzajach esseńczyków: o esseńczykach rozsiansych po wszystkich miastach i wsiach Palestyny oraz o esseńczykach przestrzegających ścisłą regułę monastyczną i praktykujących celibat. Tradycja rabiniczna mówi o siedmiu ugrupowaniach faryzeuszów (*’Abbot de R. Natan A*, rozdz. 37)<sup>47</sup>. Nawet ujednolicony ideologicznie judaizm rabiniczny miał być sformułowany przez przedstawicieli pięciu ugrupowań żydowskich: faryzeusza Eliezera ben Hyrkanosa, lewitę Joszuę ben Chanania, kapłana Jose, przedstawiciela miejscowej ludności (*’am ha’āres*) Symeona ben Natanaela i mistyka Eleazara ben Arak<sup>48</sup>.

W świetle dokumentacji odnoszącej się do Alkimosa można postawić tezę, że ukierunkował on ruch chasydejski o orientacji utopijnej, apokaliptycznej na judaizm oparty na wspólnotowym doświadczeniu religijnym, który można nazwać essenizmem w szer-

<sup>45</sup> Na temat historii wspólnot żydowskich w Antiochii por. R.L. WILKEN, *The Jews of Antioch*, w: SBL 1976 Seminar Papers, ed. G. MacRae, Missoula 1976, 67–74.

<sup>46</sup> *I Henoch: The Rising Elite of the Apocalyptic Movement*, w: SBL 1983 Seminar Papers, ed. K.H. Richards, Chico 1983, 147–156.

<sup>47</sup> Por. A.J. SALDARINI, *Scholastic Rabbinism. A Literary Study of the Fathers According to Rabbi Natan*, Chico 1982, 114.

<sup>48</sup> Por. J. NEUSNER, *The Foundation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100*, w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II Prinzipat. Religion 19,2*, hrsg. H. Temporini, W. Haase, Berlin 1979, 37.

szym znaczeniu. Istotą tego kierunku był prymat wartości moralnych nad wartościami instytucjonalnymi, pierwszeństwo nauczania religii przed instytucjami prawnymi, wyzwalanie konkretnego działania w szerokich kręgach społecznych. Krąg chasydejski, który reprezentował Alkimos, przez Torę rozumiał naukę Bożą, a nie Prawo, jak w ruchu chasydejsko-faryzejskim oraz w propagandzie hasmonejskiej<sup>49</sup>. Kierunek Alkimosa był oparty na greckich ideałach wychowania (*paideia*), stanowiąc etyczną i sapiencjalną orientację judaizmu. Jako przeciwstawienie do tej orientacji pojawia się ruch faryzejski, obwarowany przepisami czystości, i orientacja nomocentryczna, której zwolennikami byli Hasmoneusze. Pod względem politycznym orientacja hasmonejska była konkretniejsza, bardziej praktyczna i realistyczna. Wchodziła ona nadto w kontakt ze światem rzymskim, który już wówczas zaczął odgrywać dominującą rolę w ówczesnym świecie. Dlatego essenizm nie został przyjęty w judaizmie jako oficjalna ideologia ani za panowania Hasmonejczyków, ani w okresie późniejszym. Co więcej, próba narzucenia essenizmu jako oficjalnej orientacji ideologicznej w judaizmie została uznana za działalność szkodliwą dla narodu żydowskiego. Propozycja zniesienia barier między elitą żydowską a ludem, oraz pokojowy dialog ze światem pogańskim stały się powodem śmierci cywilnej Alkimosa. Fakt ten został trafnie ujęty w legendzie o jego śmierci w 1 Mch 9, 54–57 (koniec działalności publicznej Alkimosa łączy się ze zburzeniem muru oddzielającego Izraelitów od pogan). Prześladowany i wygnany Nauczyciel Sprawiedliwości, albo raczej Prawy Nauczyciel, stworzył wówczas essenizm sekciarski, wspólnotę qumrańską. Essenizm jako sekciarstwo stanowi pewnego rodzaju powrót do utopii; odseparował się od spraw tego świata i zamknął się w ciasnych ramach problematyki własnych spraw egzystencjalnych i religijnych. Dlatego w essenizmie po śmierci Nauczyciela Sprawiedliwości MTT nie był traktowany jako prowokacja polityczna, lecz raczej jako nakreślenie ideału czystości świętyni i kultu. Oderwany od pierwotnego kontekstu historycznego MMT stanowił nawiązanie do utopii apokaliptyczno-pietystycznych, które wpływały na późniejsze sformułowania ideologii esseńskiej. Znaczny wpływ na orientację essenizmu sekciarskiego miał ruch faryzejski. Można zauważyć ten wpływ w przepisach zawartych w *Regule Zrzeszenia* i w *Dokumencie Damascenkim*. Zdaniem uczonych tzw. *Kodeks Karny* w *Regule Zrzeszenia* (1QS 6, 24 – 7, 25) wprowadzono w związku z napływem do wspólnoty qumrańskiej faryzeuszów prześladowanych przez Aleksandra Janneusza.

Essenizm jako orientacja duchowa judaizmu na tle ideałów hellenistycznych stanowi ważny krok w historii zbawienia, gdyż pozytywnie przygotowywał przyjście Światła na „oświecenie pogan i chwałę ludu (Bożego), Izraela” (Łk 2, 32).

## Podsumowanie

Z naszej lektury zagadkowego dokumentu z Qumran o praktykowaniu Tory wynika, że jest to list chasydejskich-faryzeuszów do pobożnego i świętego arcykapłana Alkimosa, autora kilku psalmów kanonicznych oraz ostatniego redaktora lub domniemanego autora apokaliptyczno-prorockiego dzieła z elementami autobiograficznymi, jakim jest *Księga Daniela*. W świetle naszych badań okazuje się, że ten sam człowiek jest Nauczycielem Sprawiedliwości z tekstów qumrańskich. Jest on zatem jeszcze autorem wielu hymnów qumrańskich, twórcą *Reguły dla całego Izraela* oraz części

<sup>49</sup> Wyrazem tego jest pojęcie „Tory” w Księgach Machabejskich jako legislacji. Por. A. RENAUD, La Loi et les lois dans les livres des Maccabées, Revue biblique 68 (1961) 124–154.



*Reguły Zrzeszenia i Dokumentu Damasceńskiego*. Z naszych spostrzeżeń wynika także, że przez reformy po wojnach machabejskich dokonał gruntownej reorientacji judaizmu. Orientacja ta, burząca mur między Żydami i poganami, okazała się jednak wówczas zbyt radykalna, albo raczej osoba założyciela stanowiła jeszcze za słaby fundament, aby jego dzieło mogło przetrwać przez wieki.

*ks. Stanisław Mędała CM*

## SUMMARY

### THE LETTER TO THE HIGH PRIEST FROM THE FOURTH CAVE OF QUMRAN (4QMMT)

The author arranges his reflections on 4QMMT in five sections: 1) the content of MTT; 2) major attempts to establish the nature and the circumstances of composition of the document; 3) arguments indicating that pre-Pharisaic Hasidaeans were the source of the document; 4) the circumstances of composition of the letter, and its addressee; 5) the importance of MMT for the study of ancient Judaism. He argues, that when we read the letter in the context of other documents and of the historical situation in the beginning of the Essene movement, we can see that MMT did not come from the Teacher of Righteousness as either its real author or its implied author, but from one of the other two groupings that made up the Essene movement. Its language, subject matter and ideology, attitude to the people and Temple worship, its concept of Moses' Torah, hermeneutical assumptions in interpretation of the Torah, and its form of representation of Israel all indicate that the letter was the work of Hasidaeans of a Pharisaic orientation.

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

*rev. Stanisław Mędała*