

PIOTR MUCHOWSKI

## ESSEŃCZYCY A KARAIMI: PROBLEM GENEZY KARAIZMU W WYPOWIEDZIACH KARAIMÓW POLSKICH

Badania nad genezą karaizmu mają długą historię i zostały dość dobrze opisane przez kilku badaczy. Jak wiadomo, w znacznej mierze badania te koncentrowały się na zagadnieniu weryfikacji średniowiecznego poglądu, że karaizm bierze swój początek nie w VIII w. n.e., ale znacznie wcześniej, w okresie Drugiej Świątyni, i że jest on kontynuacją saduceizmu. Zasadność tego poglądu w okresie nowożytnym, w studiach XIX-wiecznych, głosił m.in. Geiger<sup>1</sup>. Badania prowadzone w związku z odkryciem *Dokumentu damasceńskiego* w genizie kairskiej w 1896 r., a następnie zwojów znad Morza Martwego, w okresie od końca lat 40. XX w., a także badania porównawcze z zakresu prawa religijnego, głównie danych literackich na temat halachy faryzejskiej, saducejskiej i esseńskiej oraz karaimskiej, doprowadziły zasadniczo do weryfikacji i krystalizacji poglądów i odrzucenia przez większość badaczy tezy o pochodzeniu karaimów od saduceuszy i esseńczyków. Podsumowanie historii badań w tym zakresie znaleźć możemy m.in. w pracach

---

<sup>1</sup> Zob. B. Ravel, „The Karaite Halakhah and its Relation to the Sadducean, Samaritan and Philonian Halakhah, part 1”, w: *Karaite Studies*, red. Ph. Birnbaum, New York 1971, 1-88; K. Koltun-Fromm, *Abraham Geiger's Liberal Judaism: Personal Meaning and Religious Authority*, Bloomington 2006, 55-57. Por. też Z. Cahn, *The Rise of the Karaite Sect*, New York 1937.

opublikowanych przez Ginzberga<sup>2</sup>, Wiedera<sup>3</sup>, Birnbauma<sup>4</sup>. Jeśli wniknąć w istotę badań prowadzonych nad zagadnieniem genezy karaizmu w okresie Drugiej Świątyni, to wskazać należy, że pod względem metodologicznym sprowadzają się one do badań porównawczych doktryn i praktyk religijnych właściwych dla średniowiecznych karaimów oraz doktryn i praktyk właściwych dla znanych społeczności żydowskich: saduceuszy, faryzeuszy, esseńczyków, działających w okresie przed 70 r. n.e. Słabą stroną tych badań, jak wiadomo, jest fakt, że były one prowadzone, i tak jest także obecnie, na podstawie zachowanych ograniczonych tekstów źródłowych, co jest szczególnie problematyczne w przypadku społeczności saducejskiej. Badania te miały i mają na celu dowiedzenie m.in., czy esseńczycy z I w. n.e., o których źródła pisane w okresie po 70 r. n.e. milczą, zniknęli ze sceny dziejowej, czy też, być może, przetrwali i otworzyli nową wielką kartę swojej historii w VIII-XIX w. w postaci karaizmu lub też przynajmniej zasili karaizm. Podkreślić należy, że w przypadku hipotezy esseńsko-karaimskiej, mającej swoich zwolenników, wyniki obarczone są m.in. błędem potencjalnego wielowiekowego rozwoju esseńskich instytucji religijnych po 70 r. n.e. i wpływem dominującego faryzeizmu/rabanizmu. O potencjalnej wadze tych czynników świadczyć może przykład karaizmu polskiego, który w czasach nowożytnych zmienił się w sposób istotny w kilku ważnych aspektach pod wpływem judaizmu rabanicznego. Dobrym tego przykładem jest przejście praktyk mistycznych i magicznych, będących notabene jednym z powodów rozłamu między karaimami i rabanitami. Świadectwem istnienia takich praktyk w polskiej społeczności karaimskiej są zarówno liczne teksty pisane, jak i relacje ustne z okresu XX w.

W niniejszym tekście, w odniesieniu do zagadnienia genezy karaizmu w okresie Drugiej Świątyni, chciałbym przywołać słabo znany rozdział badań, który – jak sądzę – jest ważny, gdyż dotyczy stanowiska samych karaimów w okresie od średniowiecza do czasów nowożytnych, w odniesieniu do przypisywanego im pochodzenia z okresu Drugiej Świątyni. Polemika karaimska sięga początku II tys. i – co interesujące – ma również swoją polską kartę, gdyż byli w nią zaangażowani również karaimi polscy. Jest ona warta odnotowania, jak sądzę, szczególnie w kontekście procesu przemiany tożsamości etnicznej i religijnej polskich karaimów od XIX w., którego kulminacją było m.in. zarzucenie języka hebrajskiego i nowa definicja tożsamości karaimów polskich jako ludu/narodu pochodzenia turkijskiego.

<sup>2</sup> Zob. L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, New York 1970, 304-408.

<sup>3</sup> Zob. N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, London 1962; N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism. A reproduction of the first edition with addenda, corrigenda and supplementary articles by Naphtali Wieder*, Jerusalem 2006.

<sup>4</sup> Por. *Karaite Studies*, red. Ph. Birnbaum, New York 1971.

Przedstawiając pokrótce najważniejsze tezy tej dyskusji, chciałbym odnieść się do niej przez pryzmat niektórych danych z rękopisów znad Morza Martwego. Biorąc pod uwagę ogrom materiału i wieloletnie studia nad nim, poruszę w tym miejscu tylko kilka wybranych zagadnień.

Wydaje się, że zasadniczym czynnikiem sprawczym zaangażowania uczonych karaimskich w dyskusję na temat ich postulowanego pochodzenia z okresu Drugiej Świątyni była wypowiedź Majmonidesa, uczonego o wielkim autorytecie, w jego komentarzu do *Pirke Arot*, w rozdziale *Antigonos Isz Socho* (1, 3). Ta wypowiedź Majmonidesa była potem powtarzana wielokrotnie w literaturze żydowskiej.

Majmonides pisze mianowicie, że:

ויקראו באלו הארצות, רוצה לומר, מצרים קראים. ושמותם אצל החכמים  
צדוקים וביתוסים והם אשר התחילו להשיב על הקבלה

Nazywali ich (tj. karaimów) w tych krajach, to znaczy Egipcie, karaimami. Ich nazwa u mędrców (czyli tannaitów) to *cedukim* i *betusim*. To oni zaczęli występować przeciw tradycji<sup>5</sup>.

Drugim ważnym tekstem, który wywołał silną reakcję karaimów, jest ustęp w sławnej *Sefer Kuzari* Judy Halewi (*ma'amar* 3, par. 65), dotyczący czasów hasmonejskich, w którym pojawia się wzmianka o narodzinach karaizmu w czasach Aleksandra Janneusza:

A po nim Jehuda ben Tabbaj i Szymon ben Szetach, i ich towarzysze. Za ich czasów powstała doktryna karaizmu, w skutek tego, co działo się między mędrkami a królem Jannajem, który był kapłanem. Na jego matce ciążyło podejrzenie, że jest zbezczeszczona, gdyż była w niewoli. Zrobił przytyk pod jego adresem jeden z mędrców, gdy powiedział do niego: Królu Jannaju, niech wystarczy ci korona królewska, a koronę kapłańską zostaw potomstwu Aarona. Jego towarzysze doradzali mu, chcąc wzbudzić jego odrazę do mędrców, by zniszczył ich, wygnał ich albo pozbawił życia. Król Jannaj powiedział do nich: Gdy wytracę mędrców, od kogo będziemy uczyć się Tory? Powiedzieli do niego: Oto jest Tora pisana. Są w niej wszystkie przykazania. Kto chce, może przyjść i uczyć się. Nie przejmuj się Torą ustną. I wygnał mędrców, a pośród nich Szymona ben Szetacha, który był jego zięciem. Rabanizm podupadł na krótki czas. Usiłovali trwać przy Torze, wedle ich odrębnego zdania i ich (zasady) analogii, ale osłabli i nie dali rady. Aż pozwolono powrócić Szymonowi ben Szetachowi i jego uczniom z Aleksandrii egipskiej. I rabanizm odzyskał siłę. Jednak już wtedy zapuścili korzenie u ludzi, którzy odrzucali Torę ustną, i stali się mistrzami w argumentacji, jak to – jak widzisz – czynią dziś. Jednak *cedukim* i *betusim* nie są nimi, gdyż są oni sekciarzami i heretykami, zaprzeczającymi przyszłemu światu. Są sekciarzami, za których modlimy się w naszej modlitwie. Karaimi natomiast

<sup>5</sup> Por. podobne stanowiska innych uczonych rabanicznych, np. Cahn, *The Rise of the Karaite Sect*, 22.

przykładają wagę do zasady, są mistrzami w dziejach. Możliwe, że wyrządzana jest szkoda zasadzie, przez ich ignorancję, nie umyślnie jednak.

Jeśli chodzi o genezę tych dwóch tez, to w przypadku Majmonidesa podstawą były, rzecz jasna, znane przekazy z literatury rabinicznej, podające, że saduceusze – podobnie jak esseńczycy – wyznawali taką samą jak karaimi zasadę odliczania 50 dni od święta *Pesach* do *Szawuot*, związaną bezpośrednio z interpretacją terminu „nazajutrz po szabacie” Kpł 23,15, jako odnoszącą się do szabatu w trakcie święta *Pesach*. Wydaje się, że ten wyróżniający element judaizmu karaimskiego był najważniejszą przyczyną ich powiązania z saduceuszami<sup>6</sup>.

Podstawą przekazu Jehudy ha-Lewi była natomiast relacja w *Awot de rabbi Natan* o pochodzeniu saduceuszy i *betusim* od Cadoka i Betusa, uczniów Antygonosa z Socho, działającego w początkowym okresie II w. p.n.e. Tekst *Awot de rabbi Natan* datowany jest na 700-900 n.e., a więc postulowany okres genezy społeczności karaimskiej wedle klasycznej hipotezy, związanej z osobą Anana ben Dawida.

Z zachowanych polemicznych wypowiedzi w rozważanej kwestii uczonych karaimskich z okresu średniowiecza i początku czasów nowożytnych najistotniejsze są, jak sądzę, trzy: Jehudy Hadassi w *Sefer Eszkol ha-Kofer* (rozdz. 97-98), Mosze Basziaczi, *Mate Elohim* (rozdz. 1.) i Kaleba ben Eliahu Afednopoło w *Sefer Asara Ma'amarot* (*Ma'amar* 4).

Z okresu późniejszego znane są m.in. wydane drukiem teksty karaimów polskich, Mordechaja ben Nisana (*Dod Mordechaj i Lewusz Malchut*) oraz Szelomo ben Aarona z Trok (*Sefer Apirion*) i Simchy Łuckiego (*Orach Cadikim*). Wypowiedzi te sformułowane zostały w okresie XVII i XVIII w. w związku z zainteresowaniem karaizmem środowisk protestanckich. Protestanci dostrzegali analogię schizmy protestantów i katolików do rozłamu między karaimami a rabanitami. Zwracali również uwagę, że karaimi mają podobne podejście do Biblii, jako jedyne go źródła wiary. Rzecz jasna, wypowiedzi karaimów polskich oparte są na wcześniej cytowanych tekstach źródłowych.

Sądzę, że istotę wypowiedzi i argumenty wykorzystywane przez karaimów najlepiej oddaje traktat napisany pod koniec XVII w. przez Mordechaja ben Nisana, chazana gminy karaimskiej w Kukizowie pod Lwowem, będący odpowiedzią na list profesora języków semickich Uniwersytetu w Lejdzie Jakuba Triglanda: *Dod Mordechaj*<sup>7</sup>. Traktat ten był bardzo popularny wśród karaimów w Europie

<sup>6</sup> Odnośnie do innych cech halachy saducejskiej i karaimskiej zob. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, 328-408; Ravel, „The Karaite Halakhah and its Relation to the Sadducean”, 1-88.

<sup>7</sup> Wydany po raz pierwszy w 1714 r. z łacińskim przekładem (*Notitia Karaeorum ex Mardochaei, Karaei Recentioris, Tractatu Haurienda, Quem Ex Ms. Cum Versione Latina Notis et Praefatione de Karaeorum Rebus Scriptisque Editit Joannes Christophorus Wolfius, Hebr.*

Wschodniej, a przełożony na język łaciński był też podstawowym źródłem wiedzy o karaimach dla chrześcijan<sup>8</sup>. Przytaczane są w nim argumenty wykorzystywane we wcześniejszych wskazanych wyżej utworach karaimskich z okresu średniowiecza, a zwłaszcza w *Mate Elohim* Mosze Basziaczi<sup>9</sup>. Tekst Mordechaja ben Nisana, w języku hebrajskim, pochodzi z końca XVII w. Trigland w swoim liście sformułował kilka zasadniczych pytań, z których część odnosi się właśnie do problemu genezy karaizmu w końcu Drugiej Świątyni. Pytał m.in., czy współcześni karaimi w czasach Drugiej Świątyni należeli do sekty saduceuszy (*cedukim*), odrzucających wiarę w zmartwychwstanie zmarłych (potem jednak – jak pisze – zmienili te wierzenia), czy też byli wówczas niezależną sektą? Czy może raczej mają uczeni talmudyczni, którzy uważają, że karaimi powstali jako sekta w czasach Anana ben Dawida?

Mordechaj ben Nisan obszernie odpowiada na te pytania. Najpierw wyprowadza dowód z literatury rabinicznej co do genealogii tannaitów. Twierdzi, że karaimów nie można łączyć z *cedukim* i *betusim* ze względu na różnicę czasową. Karaimów – za *Sefer Kuzari* – wywodzi od Jehudy ben Tabbaja (współczesnego Szymonowi ben Szetachowi) i podaje, że Szymona ben Szetacha i Jehudę ben Tabbaja dzieli od czasów Cadoka i Betusa 121 lat. Następnie przywołuje za Afendopolo Księgę Kuzari Jehudy Halewi (*Ma'amar* 3, pod koniec) i cytuje ustęp dotyczący Jehudy ben Tabbaja i Szymona ben Szetacha, za których miał narodzić się karaizm. Dalej przytacza tekst Afendopolo w *Sefer Asara Ma'amarot*<sup>10</sup>. Afendopolo pisze między innymi, że najistotniejszym dystynktywnym elementem wiary saduceuszy było zaprzeczenie istnienia życia pozagrobowego, że ustalili liczbę wszystkich miesięcy na 30 dni (najwyraźniej jest to aluzja do kalendarza słonecznego), przyjęli, że dzień *Pesach* i *Szemini Aceret* nie mogą wypadać w dzień szabatu, a także że nadali postać Stwórcy (chodzi oczywiście o tzw. elementy antropomorficzne w tekście biblijnym). Powołuje się także na wypowiedź Hadassiego w *Eszkol ha-Kofer*<sup>11</sup>, rozdz. 97-98, że wystąpili przeciw Torze pisanej, gdyż zabronili rozvodu (w tym przypadku przywołać należy qumrański tekst Zwoju Świątynnego [zob. 11Q19 57,17-19]). Są to argumenty powtarzane za pośrednictwem Jehudy Hadassiego

---

et Oriental. Lingg. Prof. Publ. Accedit in calce Jacobi Triglandii Differatio de Karaeis cum Indicibus variis recufa. Hamburgi et Lipsiae, Impensis Christiani Liebezeit, Anno R. S. CIO IOCC XIV).

<sup>8</sup> Por. G. Akhiezer, *Megamot we-Tabalichim be-Hitpatchbut Toda'atam ha-Historit šel ha-Kara'im be-Mizrah Ejropa ba-Me'ot ha-17-ha-19* [dysertacja: Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie 2008], 90.

<sup>9</sup> Zob. M. Basziaczi, „Be'ur H'alukat ha-Kara'im we-ha-Rabanim we-Šalšelet ha-Kabala”, w: *Sefer Mate Elohim*, red. J. Elgamil, Aszdod 2011, 12-42.

<sup>10</sup> Por. J. Elgamil, *Sefer Asara Ma'amarot le-ha-Raw Kalew ben 'Eliahu Afendopolo*, Ramla 1999. Zob. *ma'amar* 4, 154-155.

<sup>11</sup> Jehuda ben Elijah Hadassi (1075-1160). Por. J. Hadassi, *Sefer Eškol ha-Kofer*, Eupatoria 1836.

z Dawud b. Marwan ha-Bawli znanego jako Al-Muqqamic (IX w.)<sup>12</sup>. W części dalszej Mordechaj ben Nisan odnosi się do kwestii wiary w cielesność Boga i aniołów. Wskazuje, że karaimi, podobnie jak uczeni rabiniczni, kiedyś wierzyli, że Bóg i aniołowie przybierają powłokę cielesną. Pogląd ten jednak zarzucili – przytacza jako dowód wypowiedzi w *Sefer ha-Miwchar* i *Keter Tora*<sup>13</sup>. Wskazuje na ewolucję myśli teologicznej w religii Izraela, przytacza przykład Abrahama, który oddawał cześć figurom. Dalej pisze, że w księgach karaimów nie ma nigdzie wzmianki o *cedukim* i że to właśnie rabanicy w swoich księgach zachowują negatywną pamięć o *cedukim* i *betusim*. Sami karaimi krytowali ich wierzenia. Tu wskazuje Jehudę Hadassi, autora *Eszkol ha-Kofer*, który obnażał ich sromotę i zepsucie wiary. Pisze: „Tak czynili także wszyscy nasi uczeni, tak dawni, jak i ostatni, jak widziałeś w poprzednim rozdziale, jest to zatem wielkim dowodem, że my, karaimi, nie jesteśmy z sekty *cedukim* i nie byli nimi nasi dawni, lecz że byli oni spoza naszej społeczności”<sup>14</sup>.

W odpowiedzi na pytanie drugie: czy w czasach Drugiej Świątyni byli niezależną sektą? Jakie są na to dowody? Mordechaj ben Nisan przytacza wypowiedź uczonego rabinicznego Azarii ha-Adumi (Azaria de Rossi) w *Imre Bina*, cz. III, s. 32<sup>15</sup>, dotyczącą relacji w *Sefer Josippon* o sektach żydowskich z końca okresu Drugiej Świątyni. Pisze między innymi tak: „Jeszcze w rozdziale wymienionym powyżej powiedział, że pewien starożytny spośród chrześcijan, zwany Epifaniusz, w swojej książce *Przeciw sekciarzom*, porządek 14, napisał, że jest sekta u żydów, która nie pochodzi od tego Cadoka, towarzysza Betusa, lecz jest to inna społeczność, która określiła się i opisała tak, tzn. *cedukim* jako dociekający sprawiedliwości. Dotąd”<sup>16</sup>. Dalej, w odniesieniu do *Sefer Kuzari*, pisze, że do poglądu o pochodzeniu karaimów z czasów Szymona ben Szetacha, tj. po czasach Antygonosa, skłania się Abrabanel w jego komentarzu do traktatu *Awot* z roku Jehoszui ben Perachja<sup>17</sup>. Na koniec Mordechaj ben Nisan zamieszcza własną argumentację. Na podstawie *Szalszelet ha-Kabala* rabiego Gedalii ben Jechija zwraca uwagę,

<sup>12</sup> Por. S. Pinsker, *Lickute Kadmoniot. Zur Geschichte des Karaimismus und der karäischen Literatur*, Wien 1860, część 1, 167-168, część 2, 17n; Cahn, *The Rise of the Karaite Sect*, 13; A. Gottlob, *Bikkoreth Letoldoth Hakkaraim*, Wilno 1864, 73; Elgamil, *Sefer Asara Ma'amarot le-ha-Raw Kalew ben 'Eliahu Afendopolo*, 155.

<sup>13</sup> Aharon ben Josef Ha-Rofe (1260-1320), *Sefer ha-Miwchar* i Aharon ben Eliahu z Nikomedii (ok. 1330-1369), *Keter Tora*. Por. Aharon Ben Josef, Ha-Rofe Ha-Karai, *Sefer Miwchar Ješarim*, Eupatoria 1834; Aharon ben Eliahu, *Keter Tora*, Eupatoria 1867.

<sup>14</sup> *Notitia Karaeorum ex Mardochoai* (1714), 30.

<sup>15</sup> Tamże, 31-33. Zob. Azariah min Hadomim, *Me'or Ejnaim*, Mantua 1574, część 3: „Imre Bina”, 32.

<sup>16</sup> *Notitia Karaeorum ex Mardochoai* (1714), 33.

<sup>17</sup> Abarbanel Don Yitzhak, *Pirke Awot. Nachalat Awot*, Wenecja 1545.

że sami rabanicy przyznają, że niekiedy *cedukim* byli wliczani do sanhedrynu. Wskazuje, że królowie hasmonejscy byli zwolennikami zarówno faryzeizmu, jak i saduceizmu. Pisze między innymi:

Oto, gdy rabanicy powiedzieli, że Hurkanos był faryzeuszem, a w końcu stał się saduceuszem, albo że jego syn Aleksander, czyli król Jannaj, kochał saduceuszy (*ba-cedukim*), albo że Arystobulos kochał doktrynę saduceuszy (*ba-cedukim*), to czy możemy powiedzieć, że stali się jak saduceusze (*ba-cedukim*), którzy zaprzeczali zmartwychwstaniu zmarłych i pozostałym dogmatom Tory? Broń Boże! Czyż to nie Hirkan I zniszczył ich świątynię na Górze Garizim, zniszczył ich królewskie miasto, rozproszył ich i zniósł ich religię?<sup>18</sup> Jakże zatem on sam nawrócił się na ich religię? A jeśliby nawrócił się na ich religię, musiałby wyjść ze świątyni, która jest w mieście, i pójść do świątyni, która jest na Górze Garizim, i nie byłby królem i kapłanem w mieście, albo wróciłby i odbudował świątynię na Górze Garizim, etc.<sup>19</sup>

W dalszym toku wywodu dowodzi, że *de facto* królowie ci

stali się karaimami, którzy byli nazywani tak z przyczyn wspomnianych powyżej, dlatego że wzgardzili mądrością faryzeuszy i poparli doktrynę karaizmu, między którymi było nieco różnicy, którzy to nie oddalili się od podwalin prawdziwej Tory, jak *cedukim* i *betusim*, którzy byli odstępcami tylko przez to, że nie wierzyli w Torę ustną. I odtąd trwał zwyczaj w mieście Jerozolimie, że czasami kapłan i *nasi* był z faryzeuszy, a czasami z karaimów [...]<sup>20</sup>.

Jak widzimy, celem odpowiedzi było odrzucenie tezy o pochodzeniu karaimów od saduceuszy, którzy postrzegani byli jako społeczność heretycka. Mordechaj ben Nissan przytacza przede wszystkim argumenty mające wykazać niesłuszność tej tezy. Z drugiej jednak strony stara się wykazać, że *cedukim* i *betusim*, wbrew rozpowszechnionej w literaturze rabinicznej opinii, nie byli heretykami. Odnotowuje również pogląd, że w czasach Drugiej Świątyni istniała jeszcze inna społeczność nosząca nazwę *cedukim*. W swoim wywodzie zasadniczo przejmując jednak pogląd z *Sefer Kuzari*, że karaimi pochodzą od Jehudy ben Tabbaja, współczesnego Szymonowi ben Szetachowi, nie zaś od Cadoka i Betusa. Mordechaj ben Nisan podkreśla też, że pochodzenie od Jehudy ben Tabbaja, a więc *de facto* ze środowiska faryzejskiego, jest dużo bardziej logiczne ze względu na wierzenia karaimów znacznie bliższe rabinicznemu niż saducejskim<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Jest to odniesienie do relacji w *Šalšelet ha-Kabala* o tym, że saduceusze zostali wygnani z Jerozolimy i mieszkali do 128 p.n.e. w Samarii.

<sup>19</sup> *Notitia Karaeorum ex Mardochei* (1714), 37-38.

<sup>20</sup> Tamże, 38-39.

<sup>21</sup> W tym kontekście warto przytoczyć tezę wysuniętą przez Yorama Erdera, zgodnie z którą karaimi w ciągu wieku zatracili wiedzę o znaczeniu terminu *bene cadok*, używanego na oznaczenie esseńczyków. Wedle tego badacza samo pojęcie *qara'im* pochodzi od terminu *qeri'e šem*, zaświadczonego w rękopisach qumrańskich (Erder opowiada się za esseńskim pochodzeniem karaimów). To właśnie nieświadomość pierwotnego znaczenia *bene cadok* i jego odniesienie

Oczywiście, przedstawiona polemika nie wnosi nowych istotnych danych do naszej wiedzy o genezie karaizmu. Autorzy karaimscy na ogół posługują się w niej znanymi wiadomościami z wczesnej literatury karaimskiej lub ze starożytnej i średniowiecznej literatury rabinicznej, niemającymi jednak znaczenia dowodowego w rozważanej kwestii. Ich głównym celem było wykazanie niezasadności poglądu, powszechnego w społeczności rabanicznej, że karaimi pochodzą od saduceuszy, okrytych niesławą.

Analiza tej polemiki przez pryzmat rękopisów znad Morza Martwego dostarcza interesujących danych, nie daje jednak jednoznacznych wyników. Jeśli przyjąć zasadność wypowiedzi Majmonidesa, że karaimi to *cedukim* z okresu Drugiej Świątyni, to czy dane z rękopisów dają możliwość przyjęcia, że chodzi *de facto* o esseńczyków? Oczywiście, zgodnie z obowiązującym stanem wiedzy, odrzucić należy tezę, że może chodzić o właściwych saduceuszy opisywanych przez Flawiusza. Sądzę, że w tym kontekście warto przytoczyć, po pierwsze, znaną hipotezę o sadokitach. Zgodnie z tezą Fitzmyera, między innymi termin *cadokim* (ewentualnie *caddukim* lub *cedukim*) używany był w literaturze rabinicznej również na oznaczenie *bne cadok*, wymienianych w *Dokumencie damasceńskim*. Chodzi w tym przypadku prawdopodobnie o esseńczyków<sup>22</sup>. Po drugie, warto zwrócić uwagę na słabo znaną, ale niezwykle interesującą hipotezę wysuniętą przez I. Knohla przy okazji dyskusji nad Zwojem Miedzianym. Przedmiotem zainteresowania Knohla były związki esseńczyków z *betusim*, czyli z drugim ugrupowaniem kapłańskim, często identyfikowanym z saduceuszami. Knohl przypomniał w niej tezę A. de Rosii w *Me'or Ejnaim* – cytowanego również przez karaimów (zob. wyżej) – wedle której etymologia terminu *betusim* powinna być wywodzona nie od imienia Betus, ale od terminu *Bet Isim* (czy też *usim*), odnoszonego do esseńczyków. Jak wszyscy wiemy, już Filon z Aleksandrii pisał, że nie wie, skąd pochodzi termin „esseńczycy” i *de facto* do dziś nie ma zgody, jaka jest jego etymologia. Jedną z możliwych hipotez odnotowanych przez Knohla zakłada, że Betus mógł być założycielem społeczności esseńskiej. Knohl zwraca przy tym uwagę na tezę F. Crossa, że mogłoby chodzić o arcykapłana z linii Oniasza III, który powrócił z wygnania w Egipcie. Druga, właściwa hipoteza Knohla, uwzględniająca aktualny stan wiedzy na temat Judei I w. p.n.e. i I w. n.e., dowodzi, że *betusim* byli grupą kapłańską, popieraną przez Heroda, rywalizującą z saduceuszami, związanymi z hasmoneuszami. Do władzy nad świątynią doszli w 23 r. p.n.e. Oczywiście nie jesteśmy w stanie zdefiniować ich relacji do esseńczyków. Wedle postulatu Knohla, nieprzyjętego jednak przez

do saduceuszy w literaturze rabanicznej stało się powodem karaimskich prób dowodzenia ich niesaducejskiego, czyli nieheryteckiego pochodzenia. Por. Y. Erder, „The Karaites' Sadducee Dilemma”, *Israel Oriental Studies* 14 (1994), 195-226.

<sup>22</sup> Por. J. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls and the Christian Origins*, Grand Rapids 2000, 249-260.



innych badaczy, to arcykapłan Szymon ben Betus był adresatem sławnego listu halachicznego 4QMMT<sup>23</sup>.

Kończąc tę krótką relację na temat poglądów polskich karaimów dotyczących genezy ich społeczności i jej pochodzenia ze społeczności żydowskiej Judei ostatnich wieków Drugiej Świątyni, chciałbym podkreślić, że przytaczane argumenty, oczywiście, nie mają wartości dowodu i są tezami niepopartymi odpowiednimi przekazami ze starożytnych tekstów źródłowych. Dostępne dane nie dają możliwości potwierdzenia tez wysuwanych przez polskich karaimów o starożytnym rodowodzie tej społeczności. Niemniej są one niezwykle interesujące w kontekście dyskusji na temat tożsamości etnicznej i religijnej karaimów w Europie Wschodniej, toczącej się od początków XIX w.<sup>24</sup>, a związanej bezpośrednio z walką społeczności karaimskiej o przywileje obywatelskie w Rosji carskiej, oraz przemian, jakie się dokonały w okresie po I wojnie światowej, przejawiających się między innymi w zarzuceniu języka hebrajskiego i oficjalnym samookreślaniu jako ludu turkijskiego. Wyraźnie pokazują, że karaimi we wcześniejszym okresie, w czasach I Rzeczypospolitej, nie uważali się za lud turkijski, ale za społeczność wywodzącą się z Judei, będącą częścią „domu Izraela”. To przekonanie o własnym pochodzeniu było mocno ugruntowane w świadomości karaimów przed XIX w. i jest dobrze udokumentowane w ich literaturze i dokumentach z terenów I Rzeczypospolitej.

Na koniec pozostaje wyrazić nadzieję, że dalsze badania, przede wszystkim nad zachowanymi i ciągle nieopracowanymi judeo-arabskimi rękopisami karaimskimi z okresu średniowiecza, przyniosą nowe dane, które pozwolą ostatecznie zweryfikować hipotezy na temat związku karaimów z esseńczykami. Hipotezy wysuwane w tym względzie przez Yorama Erdera zasługują na szczególną uwagę.

THE ESSENES AND KARAITES: THE PROBLEM  
OF THE GENESIS OF KARAITE JUDAISM  
IN THE PRONOUNCEMENTS OF POLISH KARAITES

Summary

The article presents an obscure page of history devoted to the discussion of this issue in the Karaite literature from the Polish-Lithuanian Commonwealth. Those pronouncements can be found in works by Mordecai ben Nisan (*Dod Mordechai* and *Levush Malkhut*), Solomon ben Aaron Troki (*Sefer Apiryon*) and Simha Lucki (*Orab Zaddikim*). The main focus of the article is on the text by Mordecai ben Nisan from Kukizov, which was

<sup>23</sup> Por. I. Knohl, „New Light on the Copper Scroll and 4QMMT”, w: *Copper Scroll Studies*, red. G.J. Brooke i Ph.R. Davies, Sheffield 2000, 233-256.

<sup>24</sup> Zainicjowanej w 1839 r. listem generała Michała Woroncowa do Simchy Babowicza, chachama Taurydzkiego i Odeskiego Zarządu Duchownego, dotyczącym pochodzenia karaimów.

written at the end of the 17<sup>th</sup> century as a reply to a letter of professor Jacob Trigland from Leiden. The aforementioned letter was an expression of the Protestant interest in Karaites, which was due to the analogy between the Karaite separation from the Rabbanites and the Protestant from Catholics. The main theses advanced by Polish Karaites, as well as the premises which constituted their basis, were presented in this article. According to those theses, the Karaite community descended from the Jewish community of Judea of the 2<sup>nd</sup> century B.C.E. Those statements of Polish Karaites are particularly significant in the context of ideological and religious changes which took place in eastern Europe in the 20<sup>th</sup> century and the so-called process of dejudaization.