

E. Qimron and J. Strugnell, in consultation with Y. Sus-smann, and with contribution by Y. Sus-smann and A. Yardeni, *Qumran Cave 4. V Miqṣat Ma'aseh ha-Torah* (Discoveries in the Judean Desert X). Claredon Press, Oxford 1994, in folio, XIV + 235 + VIII Plates.

Publikacja jest poświęcona zagadkowemu dokumentowi, który zidentyfikowano w 1956 r. i początkowo nazwano misznaickim (4QMishn), a następnie nadano mu tytuł *Miqṣat Ma'aseh ha-Tōrāh* (4QMMT) – „nieco przepisów Tory”) od słów znajdujących się w ostatniej części dokumentu.

Prowizorycznie odtworzony tekst dokumentu został wcześniej udostępniony kilku uczonym do dyskusji. Na sześciu rękopisach (4Q394–399 4QMMT^f) zachował się tekst środkowej i końcowej części dokumentu, który obejmuje około 130 linijek. Według E. Qimrona zawiera on około 2/3 oryginalnego dokumentu, którego początek całkowicie zaginął. Dokument ma charakter unikalny pod względem języka, stylu i treści. Dotyczy on sposobu realizacji części przepisów Tory Mojżesza przedstawione przez ugrupowanie „separatystów”

Bibliografia i dyskusje na temat MMT można znaleźć w publikacji noszącej tytuł *Qumran Cave Four and 4QMMT. Special Report*, ed. Z.J. K a p e r a (Kraków 1991) oraz w *The Qumran Chronicle (MMT Once Again)* Vol 4, no. 1/2 (Cracow, June 1994). Znaczącym głosem w dyskusji na temat 4QMMT jest publikacja B.W.W. D o m b - r o w s k i ' e g o *An Annotated Translation of Miqṣat Ma'aseh ha-Tōrā (4QMMT)*, (Kraków – Weenzen 1993) oraz art. O. B e t z a p t. *The Qumran Halakhah Text Miqṣat Ma'aseh Ha-Tōrāh (4QMMT) and Sadducean, Essene, and Early Pharisaic Tradition* (w: *The Aramaic Bible. Targums in their Historical Context*, Sheffield 1994, ss. 184–209). Z wstępnych omówień MMT na uwagę zasługuje także syntetyczne przedstawienie dokumentu, które podał E. Q i m r o n w art. *Miqṣat Mā'āse Hatorah*, w: *The Anchor Bible Dictionary* (Vol. 4, NY 1992, s. 843–845).

Na oficjalne wydanie MMT składa się „Słowo wstępne” Johna S t r u g n e l l a (ss. VII–VIII), Elishy Q i m r o n a i Emanuela T o v a (s. IX), „Wykaz skrótów” (ss. XI–XIV), „Wstęp” (ss. 1–2), teksty (ss. 3–42), tekst złożony (ss. 43–63), „Język” (pp. 64–108), „Charakter literacki i sytuacja historyczna” (ss. 109–121), „Halacha” (ss. 123–177), Apendyks 1: „Historia halachy i zwoje znad Morza Martwego” autorstwa Y. S u s s m a n n a (ss. 179–200), Apendyks 2: „Dodatkowe spostrzeżenia tekstualne

na temat 4QMMT" autorstwa E. Q i m r o n a (ss. 201–202), Apendyks 3: „Dodatkowe spostrzeżenia na temat 4QMMT" autorstwa J. S t r u g n e l l a (ss. 204–206), konkordancja wyrazowa dotycząca 4QMMT (ss. 207–227), indeks odwrotny do 4QMMT (ss. 229–235) oraz osiem tabel ze zdjęciami zachowanych fragmentów z sześciu manuskryptów. Od razu trzeba stwierdzić, że opracowanie edytorskie tekstu i komentarze filologiczne MMT zostały zaprezentowane doskonale.

W „Słowie wstępnym" J. S t r u g n e l l o m a w i a dramatyczny przebieg opracowania MMT, E. Q i m r o n m ó w i o pomocy w rozwiązywaniu problemów halachicznych ze strony Y. S u s s m a n n a oraz wyjaśnia, że po wycofaniu się S t r u g n e l l a w 1990 r. „opisy pism 4Q397 i 4Q398 zostały zatem napisane przez Dr A. Y a r d e n i" E. Q i m r o n w „Słowie wstępnym" a J. Strugnella w appendyksie 2 sygnalizują także rozbieżności w przedstawianiu opinii między sobą; rozbieżności te dotyczą zwłaszcza charakteru przepisów prawnych w MMT, które według Q i m r o n a mają charakter essencki, a według Strugnella „MMT mogą je (tj. legalne tradycje tekstów qumrańskich) poprzedzać lub mogą one reprezentować inne odgałęzienie drzewa rodziny saducejskiej" (s. 205).

Na stronach 3–42 jest podana transkrypcja tekstu zachowanego na poszczególnych fragmentach rękopisów wraz z danymi paleograficznymi i rekonstrukcją brakujących liter czy nawet wyrazów.

1) Najwięcej tekstu zachowało się w rękopisie 4Q394 (= 4QMMT^a) napisanym na cienkiej skórze, na zwoju 16,6 cm wysokości, pismem epoki herodiańskiej, które „stawia się w seriach rozpowszechnionych pól formalnych" (s. 3). Według wydawców w rękopisie 4Q394 jest 10 fragmentów tekstu: fragmenty 1–2, kol. I–V zawierające kalendarz słoneczny, znany z Księgi Jubileuszów (= MMT A 1–18); fragmenty 3–7, kol. I 1–19 (= MMT A 19–21; B 1–16); fragmenty 3–7, kol. II 1–4 13–19 (= MMT B 17–20. 26–32); fr. 8, kol. III 1–20 (= MMT B 36–50); fr. 8, kol. IV 1–16 (= MMT B 51–66); fr. 8, kol. V (dwie litery z B); fr. 9 (kilkanaście liter z C); fr. 10 zawiera jeden wyraz (w¹).

2) W 4Q395 (= 4QMMT^b) napisanym pismem późno-hasmonejskim lub wczesno-herodiańskim zachował się fr. 1, ll. 1–12 (= MMT B 5–18).

3) W 4Q396 (= 4QMMT^c) napisanym pismem z okresu herodiańskiego zachowały się dwa fragmenty: fragmenty 1–2, kol. I 1–6 (= MMT B 35–40); fragmenty 1–2, kol. II 1–12 (= MMT B 49–60); fr. 1–2, kol. III 1–11 (= MMT B 61–71); fragmenty 1–2, kol. IV 1–11 (= MMT B 72–82).

4) Z 4Q397 (= 4QMMT^d) z pierwszej ręki okresu herodiańskiego zachowały się na ogół w bardzo uszkodzonym stanie 23 fragmenty: fragmenty 1–2 (= MMT B 21–24); fr. 3, ll. 1–6 (= MMT B 26–33); fr. 4 zawiera kilka liter z dwóch linijek (= MMT B 36–37); fr. 5, ll. 1–6 (= MMT B 39–48); fragmenty 6–13 ll. 1–15 (= MMT B 55–82); fragmenty 14–21, ll. 1–16 (= MMT C 1–18); fr. 22 zawiera kilka liter z trzech linijek (= MMT C 19–21); fr. 23 zawiera resztki z trzech linijek (= MMT C 29–30).

5) Z 4Q398 (= 4QMMT^e) napisanego na papirusie w piśmie należącym do grupy dokumentów napisanych półkursywą, mających związek z pismem hasmonejskim z wczesnego okresu herodiańskiego, zachowało się 17 fragmentów: fragmenty 1–3

(= MMT B 22–24); fragmenty 4–10 zawierają po kilka liter z 2–5 linijek; fragmenty 11–13, II. 1–7 (= MMT C 18–24); fragmenty 14–17, kol. I 1–8 (= MMT C 13–17); fragmenty 14–17 kol. II 1–8 (= MMT C 25–32). Istnieje problem ustalenia miejsca fragmentów 11–13 w MMT; „te fragmenty nie mogą, według Strugnella, należeć do dwóch ostatnich kolumn, ale raczej pochodzą z kolumny, która poprzedza dwie ostatnie kolumny” (E. Q i m r o n, s. 201). „Jednak w rozdz. 2, tekst złożony, został wybrany odmienny porządek i fragmenty 11–13 zostały potraktowane jako część przedostatniej kolumny, stanowiące jej część dolną” (E. Q i m r o n, s. 201).

6) Z 4Q399 (=4QMMT^f) zachował się pisany pismem herodiańskim fragment z dwóch kolumn: kol I 9–11 (= MMT C 26–27); kol. II 1–5 (= MMT C 28–32).

Brakujące litery lub nawet wyrazy są rekonstruowane w oparciu o inne rękopisy. Spotyka się jednak lekcje zamienne w poszczególnych rękopisach. W kilku miejscach podano rekonstrukcję hipotetyczną w oparciu o inne dokumenty qumrańskie. Rekonstrukcja utrzymana jest w granicach dużego prawdopodobieństwa. Bardziej poszerzoną i w wielu wypadkach odmienną rekonstrukcję niektórych fragmentów tekstu MMT zaproponował B.W.W. D o m b r o w s k i (dz. cyt.), który dysponował prowizorycznie odtworzonym przez Qimrona tekstem udostępnionym do prywatnego studium uczonych.

Tekst złożony MMT (ss. 43–63) został przedstawiony wraz z przekładem angielskim i notami jako dokument składający się z trzech części: A – zawierający przypuszczalnie wstęp i kalendarz; B – przepisy prawne; C – epilog. Według wydawców z części A zachowały się jedynie trzy fragmenty kalendarza słonecznego. J. S t r u g n e l l (s. 303) zaznacza jednak, że istnieje wątpliwość, czy kalendarz należy do MMT, gdyż drugi rękopis (4Q395) zawiera początek części B, ale bez kalendarza. Pierwsze dwa fragmenty kalendarza opublikowano na podstawie PAM 43.521 (zob. Pl. 1). Zauważono jednak pewne różnice w pisowni między kalendarzem a częścią B w 4Q294 (por s. 201). F. G a r c í a M a r t í n e z (*Dos notas sobre 4QMMT*, RQ 16, 1993, 293–297, zvl. ss. 293–295) uważa, że fragmenty kalendarza pochodzą z innego rękopisu (4Q327 = 4Q*Mishmarot* E^b).

Drużga część dokumentu (oznaczona jako B 1–82) zawiera szereg przepisów dotyczących czystości świątyni, kultu i kapłanów. Ze względu na fragmentaryczny charakter tekstu (np. B 36–38) niektóre przepisy są ustalone w sposób hipotetyczny. Wydawcy ustalili 17 następujących halachot lub miejsc halachicznych (zob s. 147):

- 1) Zboże pogan nie może być przynoszone do świątyni (B 3–5).
 - 2) Fragment przepisu o naczyniach na mięso ofiarne (B 6–7).
 - 3) Przepis o ofiarach od pogan (B 8–9).
 - 4) Przepis, że mięso z ofiar zbożowych nie może być zostawione na noc (B 9–13).
- Z przepisem połączone jest napomnienie, że „synowie Aarona” powinni przestrzegać tego przykazania, aby nie obciążać ludu winą.
- 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 18–24).

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 (maḥaneh) ma być rozumiana cała Jerozolima, a świątynia jest pojmowana jako przybytek namiotu spotkania (B 27–35).

8) Zakaz zabijania cielných zwierząt (B 36–38).

9) Zakazane związki płciowe (B 39–49).

10) Usuwanie ślepego i głucheego z terenu świątyni (B 49–54).

11) Czystość strumienia płynów wylewanych z czystego naczynia do nieczystego (B 55–58).

12) Zakaz wprowadzania psów na teren świętego obozu; tekst przypomina, że Jerozolima jest świętym obozem, miejscem specjalnie przez Boga wybranym (B 58–62).

13) Przepis o oddawaniu kapłanom owoców czwartego roku (B 62–63).

14) O dziesięcinie z bydła i trzody dla kapłanów (B 63–64).

15) Regulacje odnoszące się „trędownatego” w okresie oczyszczenia aż do ostatecznego oczyszczenia (B 64–72).

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

17) Wyraźnie są zakazane małżeństwa między kapłanami a Izraelitkami; szczególnie wymogi kapłanom (B 75–82).

Część trzecia (C) dokumentu zawiera napomnienia skierowane do adresata oraz zachęty do przyjęcia ustaleń proponowanych na piśmie. Tekst zachował się na trzech fragmentarycznych rękopisach (4Q397–399), które są oddzielone od części drugiej (B) brakującym tekstem z ok. 20 linijek. Ze względu na słownictwo i formuły uznano część C za epilog MMT. Nie wiadomo dokładnie, w jakiej kolejności te fragmenty powinny być zestawione. Wątpliwość budzi umieszczenie przez Qimrona 4Q397 fragmentów 11–13 w C 18–24; według Strugnella fragment ten powinien być umieszczony na początku epilogu, przed C 1 (cf. s. 205).

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

Nie tylko rekonstrukcja brakującego tekstu, ale nawet rozumienie niektórych słów i wyrażeń może być przedmiotem dalszych dyskusji. Tak np. w C 20 odnośnie do Sedecjasza, króla Judy, w zrekonstruowanym tekście znajduje się wyrażenie *šgyby'm*, które Q i m r o n tłumaczy „które on sprowadzi” (s. 61). W nocie do C 20 (p. 60) czytamy: „Sufiks odnosi się raczej do 'przekleństw' niż do 'Jerozolimy i Sedecjasza'. Jeśli chodzi o podmiot, może być nieokreślony lub Bóg. Jeżeli fragment rękopisu d (MS^d) ze słowem *šywb* w nie jest ustawiony niewłaściwie, do wyboru jest pierwsza możliwość”. Natomiast Dombrowski (jako w. 21) tłumaczy: „który prowadził ich do Babilonu”. Chodziłoby w tym wypadku o przypisanie Sedecjaszowi aktywnej roli w wprowadzaniu mieszkańców Jerozolimy do Babilonu, a tym samym o negatywną

ocenę Sedecjasza, która może implikować negatywną ocenę adresata (grupy „ty”) lub grupy „oni”

Na ss. 65–108 podano systematyczną i wszechstronną analizę języka dokumentu: wymowa, fonologia, morfologia, syntaksa, elementy leksykalne, natura języka MMT oraz jego relacja do innych typów hebrajskiego. Wydawcy zwracają uwagę na unikalny, a równocześnie złożony charakter języka MMT, w którym znajdują: a) Elementy biblijne (wczesne i późne); b) Elementy znalezione po raz pierwszy w hebrajskim misznaickim; c) Elementy zapożyczone z aramejskiego; d) Elementy znane z nietyberiadzkich tradycji hebrajskiego; e) Elementy poświadczone tylko w tradycji qumrańskiej (s. 103). Qimron zauważa, że „znajdują się tam także pewne elementy, które mogą być qumrańskie, chociaż na razie są poświadczone tylko w samym MMT”

Przy czytaniu tej wszechstronnej analizy języka MMT nasuwa się pytanie adresowane do Qimrona jako eksperta od języka hebrajskiego, czy MMT nie zawiera dialektu efraimskiego? Qimron mówi o istnieniu dialektów hebrajskich, ale nie podaje ich dokładniejszej charakterystyki. Na podstawie MMT wnioskuje, że był to język, którym mówiono w Qumran (nie wyjaśnia, czy chodzi o wspólnotę w Qumran, czy o autorów pism qumrańskich). M. Dahood wskazał w Biblii elementy języka hebrajskiego północno-zachodniego, ale dialekt MMT zapewne nie należy do tej kategorii. Wiadomo natomiast o istnieniu dialektu efraimskiego. Jeśli jest to dialekt odrębny geograficznie od dialektu judzkiego, ma wiele elementów wspólnych z samarytańskim, czy nie można przypuszczać, że mówiło nim ugrupowanie nazywane w tekstach qumrańskich nazwą „Efraim”

W części pt. „Charakter literacki i sytuacja historyczna” (ss. 109–121) są omówione wskazówki odnoszące się do czasu powstania, celu pisma i podłoża historycznego MMT. Choć podano kilka istotnych elementów do ustalenia charakteru i daty powstania dokumentu, to jednak wiele zagadnień autorzy zostawiają nadal otwartych do dyskusji. Na uwagę zasługują dwa elementy, które wydawcy przytaczają odnośnie do indentyfikacji autorów MMT: zbieżność między podkreśleniem separacji (*prš*) przez piszących (C 7 „my odłączyliśmy się mnóstwa ludu”) a ujęciem separacji w CD 8,16 (*šr*) oraz informacja w 4QpPs37 (=4Q171) 3–10, która mówi, że „Bezbożny Kapłan... śledził Kapłana Sprawiedliwości, aby móc wydać go na śmierć [ze względu na rozporządzenie] i prawo, które on (tj. Nauczyciel Sprawiedliwości) mu przestał”.

Ogólne podsumowanie tego rozdziału brzmi: „Chociaż każda z powyższych części dowodów jest w pewnym stopniu hipotetyczna lub nieadekwatna, brane razem zmierzają podtrzymać następujący obraz. Nasz początkowy opis MMT jako listu od Nauczyciela Sprawiedliwości do Bezbożnego Kapłana, chociaż był dobrym punktem wyjściowym, powinien być przypuszczalnie zmodyfikowany. Jest to prawdopodobnie bardziej traktat na temat pewnych punktów legalnej praktyki tradycji sadokickiej, niż osobisty list. MMT jest kompozycją grupy, z której wywodzi się grupa qumrańska lub pochodzi od jednej z jej poprzedniczek, napisanym przypuszczalnie między 159–152 przed Chr. W tym wczesnym okresie rozwoju i historii grupy qumrańskiej, kiedy ich przywódcą był prawdopodobnie Nauczyciel Sprawiedliwości (kapłan sadokicki, który

mógł być wówczas również arcykapłanem), grupa posyła apel do indywidualnego przywódcy i jego ludu Izraela z napomnieniem, aby postępowali zgodnie z ich własnym przekonaniem w pewnych punktach praktyki sadokickiej. Tą jednostką był, według wszelkiego prawdopodobieństwa, machabejski przywódca polityczny, który będzie znany wspólnocie qumrańskiej jako 'Bezbożny Kapłan' po użyciu arcykapłaństwa. Ale w czasie kompozycji MMT, relacje między obydwoma grupami, tj. grupą 'my' i grupą 'ty' z MMT, wydają się względnie ireniczne" (s. 121).

Należałoby jednak rozważyć także możliwość, że dokument nie pochodzi od ugrupowania eseneńczyków, którzy byli pod przewodnictwem Nauczyciela Sprawiedliwości, lecz od ugrupowania, które usiłowało wejść do ugrupowania Nauczyciela Sprawiedliwości lub dopiero później weszło do jego ugrupowania. Poważne wątpliwości recenzenta budzi zwłaszcza identyfikacja adresata z Jonatanem.

Bardzo szczegółowo została przeprowadzona analiza przepisów prawnych zawartych w MMT autorstwa E. Q i m r o n a pt. „Halacha” (ss. 123–177). Opracowanie obejmuje następujące zagadnienia: halacha sekty qumrańskiej i szkolne studium przedmiotu (ss. 123–130) wraz z załączoną bibliografią na temat halachy w Qumran (ss. 124–130); charakter i sformułowanie halachy w MMT (ss. 131–137); terminologia halachiczna w MMT (ss. 138–142); cel praw czystości (ss. 142–147); halachy w porządku ich pojawiania się w tekście (s. 147); ułożenie halach w MMT (ss. 147–148); poszczególne halachy (ss. 148–175); MMT i historia wczesnej halachy (ss. 175–177). Każdy przepis jest badany pod względem formalnym i treściowym w porównaniu z analogicznymi przepisami biblijnymi, qumrańskimi i talmudycznymi.

E. Q i m r o n interpretuje przepisy prawne MMT w szerokim kontekście znanych przepisów qumrańskich i talmudycznych. Wykazuje on strukturalne powiązanie halachy MMT z halachą qumrańską i rabiniczną. W pewnych wypadkach budzą się jednak wątpliwości, czy wskazuje on właściwy sens niezbyt czytelnych przepisów MMT. Tak np. słowa *w'l hzwnwt hr'sh b'w'k h'm* (B 75) tłumaczy „A odnośnie do praktyki nielegalnego małżeństwa, która istnieje wśród ludu”, biorąc termin *zwnwt/znwt* (nierząd, cudzołóstwo, rozpusta) w zawężonym znaczeniu jako „małżeństwo nielegalne”, odrzucając interpretację J.M. B a u m g a r t e n a, który „sądzi, że odnosi się to do małżeństw między kapłanami i świeckimi” (s. 55). A może chodzi raczej o prostytucję lub nadużycia seksualne w stosunku do „córek Izraela”; o takie np. nadużycia, które demaskuje Daniel w opowiadaniu o Zuzannie? (por. Dn 13 w języku greckim).

Qimron jest przekonany, że sekcja B w MMT zawiera typową halachę eseneńską. Może to przekonanie nie byłoby tak mocne, gdyby baczniejszą uwagę zwrócił na teologiczną motywację i akcenty etyczne w podstawowych dokumentach eseneńskich, podczas gdy MMT zajmuje się niemal wyłącznie przepisami rytualnymi i podaje motywację praktyczną. Jeżeli była ona przekazywana u eseneńczyków, to musiała mieć ścisłe więzi historyczne z ruchem eseneńskim. Mogłaby pochodzić od jakiegoś ugrupowania nie-eseneńskiego, które znalazło się z ruchem eseneńskim albo od ugrupowania, które miało ścisłe kontakty z eseneńczykami. Od dawna wiadomo, że zarówno eseneńscy 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. Już w 1952 r. S. B. Frost (*Old Testament Apocalyptic: its origins and growth*, London 1952, ss. 125n.) zauważył, że chasydejscy ruchu apokaliptycznego różnili się od eseneńczyków i późniejszych faryzeuszów głównie tym, że mieli bardziej rygorystyczną halachę.

W apendyksie (ss. 179–200) znajduje się obszernie opracowanie Sussmanna na temat badań halachy. Jednak ocena przepisów prawnych w MMT i ich klasyfikacja w świetle tradycji talmudycznych wydaje się być nieadekwatna i zbyt jednostronna. Przecież nawet w tradycji talmudycznej można znaleźć dokładniejsze tło przepisów MMT niż to wynika z badań Qimrona i Sussmanna. Ani Qimron ani Sussmann nie wspominają wyraźnie, że tradycja rabiniczna (Šabb. 14b–15a) zna restrykcyjne dekryty i zarządzenia wcześniejszych „mędrców” (poprzedników rabinów), jak Yose ben Yo'ezer, Yose ben Yohanan i Symeon ben Szeiah (por. E. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1979, s. 582). Te dekryty tematycznie związane z MMT nie pochodziły od eseneńczyków ani saduceuszów, lecz właśnie od przodków faryzeuszy.

J. Strugnell tłumaczy, że nie przeprowadzono szczegółowej analizy ostatniej części dokumentu oznaczonej literą C. „Ten tom nie zawiera rozdziału na temat teologii i historii tradycji sekcji C, odpowiednika może obszernego traktatu Qimrona na temat legalnego podłoża praw. Został dołączony ciągły komentarz odnośnie do szczegółów w sekcji C, ale nie jest to wysiłek zrozumienia pod każdym względem związków między językiem i tradycjami teologicznymi tej sekcji a tych dzieł, które według naszych oczekiwań są bliskie chronologicznie i pod względem myśli, tj. Księga Daniela, I Henocha, *Divre Hamme'orot*, Dokument Damasceński i Zwój Świątynny. Takie ważne studium pozostaje do wykonania” (s. 205).

Konkordacja słowna, oparta na tekście złożonym, stanowi cenne narzędzie do studium i dalszych badań MMT. Uzupełnia ją indeks odwrotny uwzględniający kolejność słów dokumentu biorąc pod uwagę ostatnią literę wyrazów.

Podsumowując tę uproszczoną i dość pobieżną prezentację oficjalnej publikacji MMT należy stwierdzić, że daje ona uczonym do dyspozycji może jeden z najważniejszych dokumentów qumrańskich. Pod względem filologicznym i paleograficznym publikacja jest opracowana wyczerpująco i starannie. Słabiej wypadła analiza literacka MMT i kontekstu historycznego. Brakuje natomiast nie tylko studium teologicznego sekcji C, lecz przede wszystkim analizy retorycznej dokumentu, która jest konieczna ze względu na jego polemiczny charakter. Wynika z tego, że publikacja nie zamyka dyskusji na temat charakteru MMT, okoliczności powstania i jego znaczenia w rozwoju wspólnoty qumrańskiej. Wymagana jest przede wszystkim pełna analiza teologiczna MMT, która pozwoli ustalić miejsce MMT wśród innych dokumentów qumrańskich, a analiza retoryczna pozwoli wnikać w zamierzoną i faktyczną funkcję dokumentu w początkach esenizmu i w rozwoju wspólnoty qumrańskiej.

Zdaniem recenzenta dokładniej należało rozważyć hipotezę, że Alkimos jest odbiorcą MMT. Wprawdzie autorzy zauważają taką możliwość (s. 118: „*Alkimos fits*

the requirements of our text'), ale traktują ją zbyt powierzchownie. Jako podstawową trudność przyjęcia tej hipotezy podają raczej wynikające nie z MMT, lecz z innych pism qumrańskich według dość powszechnie ustalonej interpretacji. W związku z tym stwierdzają: „trudno dostrzec go (tj. Alkimosa) jako współhistniejącego z rywalizującym kapłanem, Nauczycielem Sprawiedliwości, jak został on poświęcony w późniejszych tekstach qumrańskich”. Ale z analiz językowych wynika przecież, że MMT jest dokumentem przedqumrańskim i należy go interpretować w początkach ruchu esseńskiego, kiedy Nauczyciel Sprawiedliwości nie wycisnął na ruchu jeszcze swego osobistego piętna. Nadto u początków ruchu esseńskiego należy odróżnić trzy różne ugrupowania (por. F. García Martínez, *L'interprétation de la Torah d'Ézéchiel dans les MSS. de Qumran*, RQ 13, 1988, 442–445).

MMT 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 (*1 Enoch: The Rising Elite of the Apocalyptic Movement*, w: *SBL 1983 Seminar Papers*, ed. K.H. Richards, Chico 1983, s. 147–156) stwierdził, że już w czasach przedmachabejskich wyłaniała się w narodzie żydowskim elita o utopijnej mentalności. MMT wskazuje na rozbitcie tej elity na dwa przeciwstawne ugrupowania: „prawdziwy Izrael” (autorzy listu) oraz 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 w czasach machabejskich był ich stosunek do Tory i do narodu. Po przywróceniu praw żydowskich przez Demetriusza I Sotera nastąpiło uwydatnienie 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: esseńczycy 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 późniejszym ruchu esseńskim i faryzejskim. Józef Flawiusz mówi o dwóch rodzajach esseńczyków: o esseńczykach rozsianych 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). Nawet ujednolicony ideologicznie judaizm rabiniczny miał być

sformułowany przez przedstawicieli pięciu ugrupowań żydowskich: faryzeusza Eliezera ben Hyrkanosa, lewitę Joszue ben Chanania, kapłana Jose, przedstawiciela miejscowej ludności (*ām hā āres* Symeona ben Natanaela i mistyka Eleazara ben Arak (por. J. Neusner, *The Foundation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100*, w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II Prinzipat. Religion*, Bd. 19,2, hrsg. H. Temporini, W. Haase, Berlin 1979, s. 37.)

Autor niniejszej recenzji, 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 (*Próby ustalenia charakteru i okoliczności powstania dokumentu qumrańskiego o wypełnianiu Tory*, w: *Studia orientalia Thaddaeo Lewicki oblata*, Kraków 1994, 143–165; tekst nieco skrócony w wersji angielskiej *The Character and Historical Setting of 4QMMT*, *The Qumran Chronicle* Vol. 4, No 1/2, 1994, 1–27). 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 (ok. 162 r. przed Chr.). Adresatem listu jest ówczesny arcykapłan Alkimos. Opierając się na tekście I Mch 7,12–14, który wskazuje przy Alkimosie dwa zorganizowane ugrupowania (gr. *synagōgē*) – uczonych w Piśmie i chasydejczyków – autor doszedł do wniosku, że od uczonych w Piśmie pochodzi program zawarty w „Zwoju Świątynnym”, a od chasydejczyków-faryzeuszów list halachiczny jako zamierzona prowokacja polityczna (wyjaśnienie i dalsze uzasadnienie tej hipotezy znajduje się w artykułach: *List do arcykapłana z czwartej grotty z Qumran [4QMMT]*, *Szczecińskie Studia Kościelne* 4, 1993, 29–45; *List do arcykapłana z Qumran [4QMMT] a „Jad Żmijowy” faryzeuszów*, *Collectanea Theologica* 64, 1994, nr 3, s. 47–72; *Alkimos Nauczycielem Sprawiedliwości?*, *Filomata* nr 429–430, 1995, 74–92).

W świetle dokumentacji odnoszącej się do chasydejczyków i do Alkimososa można postawić tezę, że Alkimos ukierunkował ruch chasydejski o orientacji utopijnej, apokaliptycznej na judaizm oparty na wspólnotowym doświadczeniu religijnym, który można nazwać essenizmem w szerszym 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. Kierunek Alkimososa 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 Alkimososa. Fakt ten został trafnie ujęty w legendzie o jego śmierci w I Mch 9, 54–57 (koniec działalności publicznej Alkimososa 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 sekciastwo 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 MMT nie był traktowany jako prowokacja polityczna, lecz raczej jako nakreślenie ideału czystości świątyni i kultu. Oderwany od pierwotnego kontekstu historycznego MMT stanowił nawiązanie do utopii apokaliptyczno-pietystycznych, które wpływały na późniejsze sformułowania ideologii esseńskiej. Znaczny wpływ na orientację essenizmu sekciarskiego miał ruch faryzejski. Można zauważyć ten wpływ w przepisach zawartych w Regule Zrzeszenia i w Dokumencie Damascyńskim. Zdaniem uczonych tzw. Kodeks Karny w Regule Zrzeszenia (IQS 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 przyjsię Światła na „oświecenie pogan i chwałę ludu (Bożego), Izraela” (Łk 2,32).

Ks. Stanisław Mędała

Stanisław Mędała CM – ks. prof. dr hab., kierownik Katedry Literatury Międzytestamentalnej na Wydziale Teologicznym ATK.