**Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II**

**Wydział Teologii**

**Instytut Nauk Teologicznych**

**Sekcja Nauk Biblijnych**

Teologia – Nauki biblijne, studia doktoranckie

**Michał Klukowski**

Nr albumu 134877

# 4QMMT – „Niektóre uczynki Prawa”.

# Tekst – tłumaczenie – komentarz

Rozprawa doktorska

napisana na seminarium

z Filologii Biblijnej i Literatury Międzytestamentalnej

pod kierunkiem

**Ks. dr hab. Henryka Józefa Drawnela, prof. KUL**

**Pomocniczy opiekun pracy: Ks. dr Arnold Zawadzki**

**Lublin 2020**

# WYKAZ SKRÓTÓW

## 1. Skróty czasopism, książek i serii wydawniczych

| | |
|---|---|
| AB | The Anchor Bible |
| *ABD* | Freedman, D.N. (red.), *The Anchor Bible Dictionary* (6 vols.; Garden City, NY: Doubleday, 1992) |
| AGJU | Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums |
| *ANES* | *Ancient Near Eastern Studies* |
| ANESSup | ANES Supplement |
| ANET | Pritchard, J.D. (red.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969[3]) |
| AOTC | The Apollos Old Testament Commentary |
| *AuOr* | *Aula Orientalis* |
| *AUSS* | *Andrews University Seminary Studies* |
| *BA* | *The Biblical Archaeologist* |
| BAS | Biblical Archaeology Society |
| BCBC | Believers Church Bible Commentary |
| BCOTWP | Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms |
| BDB | Brown. F. – Driver, S.R. – Briggs, C. (red.), *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1907). |
| *BM* | *Beit Mikra* |
| BJS | Brown Judaic Studies |
| BJSUCSD | Biblical and Judaic Studies from The University of California, San Diego |
| *BR* | *Bible Review* |
| BZAW | Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft |

| | |
|---|---|
| BZ TNT | Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu |
| *CAD* | Brinkman, J.A. – Civil M. – Gelb I.J., *et al*. (red.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (21 vols.; Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2008[3]) |
| *CBQ* | *Catholic Biblical Quarterly* |
| *CDSS* | Brooke, G.J. – Hempel, C. (red.) *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls* (London: T&T Clark, 2019) |
| *CEDHL* | Klein, E. (red.), *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English* (Jerusalem: University of Haifa, 1987) |
| CJA | Christianity and Judaism in Antiquity |
| CQS | Companion to the Qumran Scrolls |
| CREJ | Collection de la Revue des Études Juives |
| CSCO | Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium |
| *CurBR* | *Currents in Biblical Research* |
| *DCH* | Clines, D.J.A. (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew* (8 vols.; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996-2011) |
| *DJBA* | Sokoloff, M., *A Dictionary of Jewish Babilonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* DTMT 3; Ramat Gan, 2002). |
| DJD | Discoveries in the Judaean Desert |
| *DJPA* | Sokoloff, M., *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (DTMT 2; Ramat Gan, 1990). |
| *DSD* | *Dead Sea Discoveries* |
| *DQA* | Cook, E.M., *Dictionary of Qumran Aramaic* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2015). |

| | |
|---|---|
| *DTTML* | Jastrow, M., *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature* (2 vols.; London: Luzac & Co., 1903) |
| *EDEJ* | Collins, J.J. – Harlow, D.C. (red.) *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010) |
| *EDSS* | Schiffman, L.H. – VanderKam, J.C. (red.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (2 vols.; New York, NY: Oxford University, 2000) |
| *EHLL* | Khan, G. (red.), *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* (4 vols.; Leiden–Boston: Brill, 2013) |
| *ESTJ* | Gurtner, D. – Stuckenbruck, L.T. (red.), *T&T Clark Encyclopedia of Second Temple Judaism* (2 vols; London: Bloomsbury, 2019) |
| *FO* | *Folia Orientalia* |
| FOTL | The Forms of the Old Testament Literature |
| FRLANT | Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments |
| HSS | Harvard Semitic Studies |
| *HDSS* | E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (HSS 29; Atlanta, GA.: Scholars, 1986) |
| *HUCA* | *Hebrew Union College Annual* |
| IBCTP | Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching |
| ICC | International Critical Commentary |
| IES | Israel Exploration Society |
| *IMJ* | *Israel Museum Journal* |
| JAJS | Journal of Ancient Judaism Supplements |
| *JANES* | *Journal of the Ancient Near Eastern Society* |
| *JAOS* | *Journal of the American Oriental Society* |
| *JBL* | *Journal of Biblical Literature* |

| | |
|---|---|
| JCP | Jewish and Christian Perspectives |
| *JJS* | *Journal of Jewish Studies* |
| JPSTC | The Jewish Publication Society Torah Commentary |
| *JQR* | *Jewish Quarterly Review* |
| *JSJ* | *Journal for the Study of Judaism* |
| JSJSup | Journal for the Study of Judaism Supplements |
| *JSNT* | *Journal for the Study of the New Testament* |
| JSNTSup | Journal for the Study of the New Testament Supplements |
| *JSOT* | *Journal for the Study of the Old Testament* |
| JSOTSup | Journal for the Study of the Old Testament Supplement |
| *JSP* | *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* |
| JSPS | Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement |
| KEL | Kregel Exegetical Library |
| LD | Lectio Divina |
| MPWB | Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki |
| *NABU* | *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* |
| NAC | New American Commentary |
| NICOT | The New International Commentary on the Old Testament |
| NKB | Nowy Komentarz Biblijny |
| NTM | New Testament Monographs |
| *NTS* | *New Testament Studies* |
| *OHDSS* | Collins, J.J. – Lim, T.H. (red.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* (Oxford: Oxford University Press, 2010) |
| OTL | The Old Testament Library |
| OTR | Old Testament Readings |

| | |
|---|---|
| PBM | Paternoster Biblical Monographs |
| PS | Pauline Studies |
| PSB | Prymasowska Seria Biblijna |
| *QC* | *Qumran Chronicle* |
| Q&S | Qimron, E. – Strugnell, J., *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah* (DJD X; Clarendon: Oxford, 1994). |
| QM | Qumranica Mogilanensia |
| *RB* | *Revue Biblique* |
| *RR* | *Rhetoric Review* |
| RSB | Rozprawy i Studia Biblijne |
| *RStB* | *Ricerche Storico-Bibliche* |
| *RevQ* | *Revue de Qumran* |
| SA | Scriptores Aethiopici |
| SB | Subsidia Biblica |
| SBL | Society of Biblical Literature |
| SBLSS | Society of Biblical Literature Symposium Series |
| SBL WAW | Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World |
| ScrHier | Scripta Hierosolymitana |
| *SDR* | *Studia Diecezji Radomskiej* |
| SDSSRL | Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature |
| SH | Scripta Hierosolymitana |
| SHBC | Smyth & Helwys Bible Commentary |
| SJLA | Studies in Judaism in Late Antiquity |
| *SJOT* | *Scandinavian Journal of Old Testament* |

| | |
|---|---|
| *SL* | Sokoloff, M., *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns – Piscataway, NJ: Gorgias, 2009). |
| SNTSMS | Society for New Testament Studies Monograph Series |
| SM | Series Minor |
| *SPKN* | *Sprawozdania z Posiedzeń Komisji Naukowych* |
| *SSK* | *Szczecińskie Studia Kościelne* |
| SSN | Studia Semitica Neerlandica |
| STDJ | Studies on the Texts of the Desert of Judah |
| *STV* | *Studia Theologica Varsaviensia* |
| *TDOT* | Botterweck, G.J. – Ringgren, H., *et al.* (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (15 vols.; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997-2006) |
| *ThWQ* | Fabry, H.-J. – Dahmen, U. (red.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten* (3 vols.; Stuttgart: Kohlhammer, 2011–2016) |
| TOTC | The Tyndale Old Testament Commentaries |
| TSAJ | Texte und Studien zum antiken Judentum |
| TSJTSA | Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America |
| *TWOT* | Harris, R.L. – Archer, Jr., G.L. – Waltke, B.K. (red), *Theological Wordbook of the Old Testament* (2 vols.; Chicago: Moody Press, 1980) |
| *VT* | *Vetus Testamentum* |
| VTSup | Vetus Testamentum Supplements |
| WBC | Westminster Bible Companion |
| WN UAM | Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza |
| *WO* | *Die Welt des Orients* |

| | |
|---|---|
| *WSHPST* | Koehler, L. – Baumgartner, W. – Stamm, J.J. (red.), *Wielki Słownik Hebrajsko–Polski i Aramejsko–Polski Starego Testamentu* (2 t.; PSB; Warszawa: Vocatio, 2013[2]) |
| *WST* | *Warszawskie Studia Teologiczne* |
| WUJS | World Union of Jewish Studies |
| WUNT | Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament |
| *ZAW* | *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* |

## 2. Manuskrypty z Pustyni Judzkiej

| | |
|---|---|
| 1QIsa[a] | 1QIzajasz[a] |
| 1QpHab | 1QpHabakuk |
| 1Q14 | 1QpMi |
| 1Q15 | 1QpSo |
| 1Q20 | 1QapokrRdz ar |
| 1Q21 | 1QWizjeLew ar |
| 1Q22 | 1QSłowaMojż /1QapokrMojż[a]? |
| 1Q27 | 1QMisteria |
| 1QS | Reguła Zrzeszenia |
| 1Q28a | 1QS[a] |
| 1Q28b | 1QS[b] |
| 1Q29 | 1QapokrMojż[b]? |
| 1Q29a | 1QTraktat o Dwóch Duchach? |
| 1Q34 | 1QModlitwyLiturg[a] |
| 1Q34bis | 1QModlitwyLiturg[b] |
| 1QH[a] | *Hodajot* (Hymny Dziękczynne) |

| | |
|---|---|
| 1QM | Zwój Wojny |
| 2Q13 | 2QJr |
| 2Q21 | 2QapokrMojż? |
| 2Q22 | 2QapokrDawid? |
| 2Q25 | 2QTekst Prawny |
| 2Q27–33 | 2QFragNiesklasyf |
| 3Q15 | 3QZwój Miedziany |
| 4Q26 | 4QKpł[d] |
| 4Q26a | 4QKpł[e] |
| 4Q26b | 4QKpł[g] |
| 4Q54 | 4QKrl |
| 4Q83 | 4QPs[a] |
| 4Q88 | 4QPs[f] |
| 4Q99 | 4QHi[a] |
| 4Q102 | 4QPrz[a] |
| 4Q106 | 4QPnp[a] |
| 4Q129 | 4QFilakt B |
| 4Q136 | 4QFilakt I |
| 4Q140 | 4QFilakt M |
| 4Q141 | 4QFilakt N |
| 4Q145 | 4QFilakt R |
| 4Q158 | 4QRP[a] |
| 4Q161 | 4QpIz[a] |
| 4Q162 | 4QpIz[b] |
| 4Q163 | 4Qpap pIz[c] |

| | |
|---|---|
| 4Q165 | 4QpIz[e] |
| 4Q166 | 4QpOz[a] |
| 4Q169 | 4QpNa |
| 4Q171 | 4QpPs[a] |
| 4Q173 | 4QpPs[b] |
| 4Q174 | 4QMidrEschat[a] |
| 4Q175 | 4QTest |
| 4Q176 | 4QTanh |
| 4Q176a | 4QJub[i]? |
| 4Q177 | 4QMidrEschat[b] |
| 4Q178 | 4QFragNiesklasyf |
| 4Q179 | 4QapokrLm A |
| 4Q180 | 4QEpokiStworz A |
| 4Q181 | 4QEpokiStworz B |
| 4Q184 | 4QFortele Nikczemnej Kobiety |
| 4Q185 | 4QDzieło Sapien |
| 4Q197 | 4QTb[b] ar |
| 4Q200 | 4QTb[e] |
| 4Q221 | 4QJub[f] |
| 4Q223–4Q224 | 4QpapJub[h] |
| 4Q225 | 4QpsJub[a] |
| 4Q228 | 4QCytatJub |
| 4Q243 | 4QpsDn[a] ar |
| 4Q247 | 4QpApTyg |
| 4Q249 | 4QpapkryptA MSM |

| | |
|---|---|
| 4Q249a–4Q249i | 4QpapkryptA SE[a–i] |
| 4Q252 | 4QKomentRdz A |
| 4Q258 | 4QS[d] |
| 4Q259 | 4QS[e] |
| 4Q261 | 4QS[g] |
| 4Q265 | 4QRóżnorodne Prawa |
| 4Q266 | 4QD[a] |
| 4Q267 | 4QD[b] |
| 4Q270 | 4QD[e] |
| 4Q271 | 4QD[f] |
| 4Q274 | 4QTohorot A |
| 4Q277 | 4QTohorot B[b] |
| 4Q280 | 4QPrzekleństwa |
| 4Q282a–4Q282t | 4QFragNiezident B |
| 4Q285 | 4QSM |
| 4Q287 | 4QBer[b] |
| 4Q298 | 4QtajemnA Słowa Maskila do Synów Brzasku |
| 4Q299 | 4QMisteria[a] |
| 4Q313 | 4QkryptA MMT[a]? |
| 4Q313a–4Q313b | 4Qkrypt Tekst Niezident P–Q |
| 4Q313c | 4QkryptA Kalend B |
| 4Q319 | 4QZnaki |
| 4Q320 | 4QKalend A |
| 4Q321 | 4QKalend B |
| 4Q321a | 4QKalend C |

| | |
|---|---|
| 4Q322 | 4QMiszmarot A |
| 4Q324 | 4QMiszmarot C |
| 4Q324a | 4QMiszmarot D |
| 4Q324b | 4QpapKalend A? |
| 4Q324c | 4QMiszmarot E |
| 4Q324d–4Q324f | 4QkryptA Kalend Liturg[a,b,c?] |
| 4Q324g–4Q324h | 4QkryptA Kalend |
| 4Q324i | 4QtajemnA Miszmarot J |
| 4Q325 | 4QKalend |
| 4Q326 | 4QKalend C |
| 4Q327 = 4Q394 1–2 | 4QKalend E[b] |
| 4Q332 | 4QTekst Hist D |
| 4Q333 | 4QTekst Hist E |
| 4Q342 | 4QList? ar |
| 4Q364 | 4QRP[b] |
| 4Q365 | 4QRP[c] |
| 4Q365a | 4QZwój Świątynny[a]? |
| 4Q366 | 4QRP[d] |
| 4Q367 | 4QRP[e] |
| 4Q368 | 4QapokrPent A |
| 4Q369 | 4QModlitwa Enosza |
| 4Q370 | 4QPotop |
| 4Q372 | 4QapokrJóz |
| 4Q375 | 4QapokrMojż[a] |
| 4Q377 | 4QapokrPent B |

| | |
|---|---|
| 4Q378 | 4QapokrJoz[a] |
| 4Q379 | 4QapokrJoz[b] |
| 4Q381 | 4QPs Niekan B |
| 4Q382 | 4QpapparaKrl |
| 4Q384 | 4QpapApokrJr B? |
| 4Q385 | 4QpsEz[a] |
| 4Q386 | 4QpsEz[b] |
| 4Q387 | 4QapokrJr C[b] |
| 4Q387a | 4QapokrJr C[f] |
| 4Q389 | 4QapokrJr C[d] |
| 4Q390 | 4QapokrJr C[e] |
| 4Q391 | 4Qpap psEz[e] |
| 4Q392 | 4QBoże Dzieła |
| 4Q394 | 4QMMT[a] |
| 4Q395 | 4QMMT[b] |
| 4Q396 | 4QMMT[c] |
| 4Q397 | 4QMMT[d] |
| 4Q398 | 4QMMT[e] |
| 4Q399 | 4QMMT[f] |
| 4Q448 | 4QapokrPsalm |
| 4Q500 | 4QpapBłogosł |
| 4Q501 | 4QapokrLm B |
| 4Q502 | 4QpapRytMałż |
| 4Q503 | 4QpapModlCodz |
| 4Q504 | 4QDibHam[a] |

| | |
|---|---|
| 4Q505 | 4QDibHam[b]? |
| 4Q506 | 4QDibHam[c] |
| 4Q507 | 4QModl na święta[a]? |
| 4Q508 | 4QModl na święta[b] |
| 4Q509 | 4QModl na święta[c] |
| 4Q511 | 4QPieśniEgzorc[b] |
| 4Q512 | 4QpapRytOczyszcz B |
| 4Q513 | 4QOrd[b] |
| 4Q514 | 4QOrd[c] |
| 4Q515–4Q520 | 4QpapFragNiesklasyf |
| 4Q521 | 4QApokMesj |
| 4Q522 | 4QapokrJoz[c]? |
| 4Q523 | 4QJonatan |
| 4Q524 | 4QZwój Świątynny[b] |
| 4Q525 | 4QBłogosł |
| 4Q528 | 4QDzieło Sapien lub Hymn B |
| 4Q535 | 4QNoe[b] ar |
| 4Q536 | 4QNoe[c] ar |
| 4Q537 | 4QTestJk? ar |
| 4Q541 | 4QapokrLew[b]? ar |
| 4Q542 | 4QTestKah ar |
| 4Q550 | 4QDwórPerski ar |
| 4Q552 | 4QCzteryKrólestwa[a] ar |
| 4Q555 | 4QNJ[c] ar |
| 4Q562 | 4QTekst Niezident A ar |

| | |
|---|---|
| 4Q569 | 4QPrzysłowia ar |
| 4Q579 | 4QTekst Hymniczny? |
| 5Q20 | 5QFragNiesklasyf |
| 6Q9 | 6Qpap apokrSm-Krl |
| 11Q1 | 11paleoKpł[a] |
| 11Q5 | 11QPs[a] |
| 11Q10 | 11QtgHi |
| 11Q11 | 11QapokrPs |
| 11Q13 | 11QMelch |
| 11Q14 | 11QSefer ha-Milḥamah |
| 11Q17 | 11QPieśniOfiarySzab |
| 11Q19 | 11QT[a] |
| 11Q20 | 11QT[b] |
| 11Q21 | 11QT[c]? |
| CD | Dokument Damasceński z Genizy Kairskiej |
| KhQ1 | KhQOstr1 |
| Mas1h | MasSyr |
| XQ8 | XQpapEnoch |

## 3. Literatura rabinacka

### 3.1 Miszna, Tosefta, Talmud

| | |
|---|---|
| *b.* | Talmud Babiloński |
| *m.* | Miszna |
| *t.* | Tosefta |
| *y.* | Talmud Jerozolimski |

| | |
|---|---|
| ʿAbod. Zar. | ʿAbodah Zarah |
| ʾAbot | ʾAbot |
| ʿArak. | ʿArakin |
| B. Bat. | Baba Batra |
| B. Meṣiʿa | Baba Meṣiʿa |
| B. Qam, | Baba Qamma |
| Bek. | Bekorot |
| Ber. | Berakot |
| Beṣah | Beṣah |
| Bik. | Bikkurim |
| Demai | Demai |
| ʿErub. | ʿErubin |
| ʿEd. | ʿEduyyot |
| Giṭ. | Giṭṭin |
| Ḥag. | Hagigah |
| Ḥal. | Ḥallah |
| Hor. | Horayot |
| Ḥul. | Ḥullin |
| Kelim | Kelim |
| Ker | Kerithot |
| Ketub. | Ketubbot |
| Kidd. | Kiddušin |
| Kil. | Kilʾayim |
| Maʿaś. Š. | Maʿaśer Šeni |
| Maʿaś. | Maʿaśerot |

| | |
|---|---|
| Mak. | Makkot |
| Makš. | Makširin |
| Meg. | Meʿilah |
| Menaḥ | Menaḥot |
| Mid. | Middot |
| Miqw. | Miqwaʾot |
| Naz. | Nazir |
| Ned. | Nedarim |
| Neg. | Negaʿim |
| Nid. | Niddah |
| ʾOhal. | ʾOhalot |
| ʿOr. | ʿOrlah |
| Parah | Parah |
| Peʾah | Peʾah |
| Pesaḥ. | Pesaḥim |
| Qinnim | Qinnim |
| Qidd. | Qiddušin |
| Roš Haš. | Roš Haššanah |
| Sanh. | Sanhedrin |
| Šabb. | Šabbat |
| Šeb. | Šebiʿit |
| Šebu. | Šebuʿot |
| Šeqal. | Šeqalim |
| S. ʿOlam Rab. | Seder ʿOlam Rabbah |
| Soṭah | Soṭah |

| | |
|---|---|
| Sukkah | Sukkah |
| Taʿan. | Taʿanit |
| Tamid | Tamid |
| Tem. | Temurah |
| Ter. | Terumot |
| Ṭehar. | Ṭeharot |
| Yad. | Yadayim |
| Yebam. | Yebamot |
| Yoma | Yoma |
| Zabim | Zabim |
| Zebaḥ | Zebaḥim |

### 3.2 Targumy

| | |
|---|---|
| Tg. Neof. | Targum Neofiti |
| Tg. Onq. | Targum Onkelosa |
| Tg, Ps.-J. | Targum Pseudo-Jonatana |
| Tg. Sam. | Targum Samarytański |

### 3.3 Inne

| | |
|---|---|
| Josh. Rab. | Rabbah Joz. |
| Koh. Rab. | Rabbah Koh |
| Lam. Rab. | Rabbah Lm |
| Yal. Ez. | Yalquṭ. Ez |

## 4. Teksty biblijne i apokryficzne

Wszystkie skróty biblijne użyte są zgodnie z *Biblią Tysiąclecia*.

| | |
|---|---|
| 2 Bar | 2 Księga Barucha |
| 4 Bar | 4 Księga Barucha |
| Bar | Księga Barucha |
| Barn | List Barnaby |
| Hen | Etiopska Księga Henocha |
| Jub | Księga Jubileuszy |
| TestAs | Testament Asera |
| TestBen | Testament Beniamina |
| TestDan | Testament Daniela |
| TestJzf | Testament Józefa |
| TestJud | Testament Judy |
| TestLew | Testament Lewiego |
| TestSym | Testament Symeona |

**5. Filon z Aleksandrii**

| | |
|---|---|
| *De monarchia* | *De monarchia* |
| *Spec.* | *De specialibus legibus* |

**6. Józef Flawiusz**

| | |
|---|---|
| *Ant.* | *Antiquitates judaicae* |
| *Con. Ap.* | *Contra Apionem* |

**7. Skróty dotyczące rekonstrukcji tekstu hebrajskiego**

| | |
|---|---|
| אָ֫ | litera uszkodzona |

| | |
|---|---|
| א̇ | litera pewna, aczkolwiek częściowo uszkodzona |
| [א] | litera lub cały wyraz nieobecny w manuskrypcie |
| א$^{א}$ | Litera napisana ponad linią |
| (א) | litera wymazana przez skrybę |
| <א> | korekta skryby |
| ₒ | ślad niezidentyfikowanej litery |

**8. Pozostałe skróty**

| | |
|---|---|
| apokr | apokryf |
| ar | aramejski |
| BH | Biblia Hebrajska |
| Bodl. | Biblioteka Bodlejańska Uniwersytetu Oksfordzkiego |
| BT | Biblia Tysiąclecia |
| DSS | Dead Sea Scrolls |
| E | grecki rękopis Wizji Lewiego z klasztoru Kutlumus na górze Athos |
| frg. | fragment |
| gr. | grecki |
| H | Kodeks Świętości (Kpł 17–26) |
| HB | hebrajski biblijny |
| hebr. | hebrajski |
| Ḥev | Naḥal Ḥever |
| HK | hebrajski klasyczny |

| | |
|---|---|
| HM | hebrajski misznaicki |
| HQ | hebrajski qumrański |
| KBH | klasyczny biblijny hebrajski |
| kol. | kolumna |
| Koutl. | manuskrypt 39 z klasztoru Kutlumus na górze Athos |
| l. mn. | liczba mnoga |
| l. poj. | liczba pojedyncza |
| LXX | Septuaginta |
| Mas | Masada |
| MMT | *Miqṣaṯ maʿăśê hat-tôrāh* (4QMMT) |
| ms. | manuskrypt |
| Mur | Murabbaʿat |
| p | peszer |
| P | tradycja kapłańska |
| paleo- | paleohebrajski |
| pap- | papirus |
| Q | Qumran |
| r. po Chr. | rok po Chrystusie |
| r. przed Chr. | rok przed Chrystusem |
| rozdz. | rozdział |
| r. m. | rodzaj męski |
| r. ż. | rodzaj żeński |
| TM | Tekst Masorecki |
| Vulg. | Wulgata |
| w./ww. | werset/wersety |

# LISTA TABEL

Tabela 1.1. Tekst 4Q394 1–2

Tabela 1.2. Tekst 4Q313, frg. 1 (4Q394 3–7 II,16–17; 4Q397 3,3)

Tabela 1.3. Tekst 4Q313, frg. 2 (4Q394 8 IV,12–13; 4Q396 1–2 III,2-4; 4Q397 6–13,4-5)

Tabela 1.4. Tekst 4Q397 26,1-2

Tabela 1.5. Tekst fragmentu 4Q397 23 (4Q398 14–17 II,5-9; 4Q399 1 II 2-5)

Tabela 1.6. Tekst fragmentu 4Q397 22 (4Q398 11–13,3-5)

Tabela 1.7. Fragment 4Q397 18 I

Tabela 1.8. Tekst 4Q397 14–21,16; 22,1-3; 4Q398 11–13,1-8

Tabela 1.9. Tekst fragmentu 25 (PAM 43.668, frg. 4)

Tabela 1.10. Tekst manuskryptu 4Q397 25 + 23 (4Q398 14–17 II,4-9; 4Q399 1 II 2-5)

Tabela 1.11. Tekst manuskryptu 4Q397 14–22 (4Q398 11–13,1-8)

Tabela 1.12. Podział manuskryptów MMT i ich datacja

Tabela 1.13. Elementy struktury literackiej poszczególnych halach

Tabela 1.14. Elementy jednostki tekstowej w sekcji halachicznej

Tabela 2.1. Schemat kalendarza 364-dniowego

Tabela 2.2. Porównanie tekstu Kpł 17,3-4 w TM i 4Q26,2-6

Tabela 2.3. Porównanie przepisów Prawa Mojżeszowego z halachą dokumentu MMT

Tabela 2.4. Porównanie tekstu Pwt 29,18b-19a i MMT V,11-12a

Tabela 2.5. Porównanie tekstu Pwt 31,29 i MMT V,12b

Tabela 2.6. Porównanie tekstu Pwt 30,1-2 i MMT V,13-14

# LISTA RYSUNKÓW

Rys. 1.1. Użycie form czasownikowych w MMT i w pozostałych tekstach z Qumran

Rys. 1. 2. Częstotliwość użycia poszczególnych form czasowników w MMT i w pozostałych tekstach z Qumran

Rys. 2.1. Porównanie stopni świętości przestrzeni pomiędzy Torą a MMT

Rys. 2.2. Stopnie świętości przestrzeni w traktacie *m. Kelim* 1,6-9

Rys. 2.3. Porównanie stopni świętości pokarmów pomiędzy MMT a Torą

Rys. 2.4. Droga nieczystości rytualnej w trakcie przelewania wody z naczynia do naczynia

Rys. 2.5. Porównanie stopni świętości osób pomiędzy MMT a Torą

## Wstęp

Przedmiotem obecnej rozprawy doktorskiej jest dokument 4QMMT, odnaleziony w czwartej grocie w Qumran, a zatytułowany przy wykorzystaniu obecnego w nim wyrażenia ***M**iqṣaṯ **M**aʿăśê hat-**T**ôrāh*, „niektóre uczynki Prawa". Dokument ten, opublikowany w roku 1994, doczekał się przez 25 lat ponad stu artykułów naukowych, jednej publikacji pokonferencyjnej i tylko jednej monografii, przy czym ta ostatnia dotyczy tylko jednej z sekcji dokumentu. Jak dotąd dokument ten nie doczekał się więc kompleksowej monografii, która pogłębiłaby jego treść i przedstawiła go w relacji do innych tekstów judaizmu Drugiej Świątyni, pozwalając spojrzeć na niego z szerszej perspektywy.

Konieczność powstania obecnej pracy nie tylko jednak wynika z braku tego rodzaju publikacji w literaturze naukowej, ale ponadto z kilku innych istotnych powodów. Przede wszystkim odkrycie nowych fragmentów dokumentu MMT pozwoliło na dokonanie korekty rekonstrukcji tekstu, którą wydawcy zaproponowali w wydaniu krytycznym serii DJD. Nowe fragmenty, chociaż niewielkie w rozmiarze, wpłynęły na zmianę układu i sekwencji tekstu w końcowej części dokumentu. Ponadto, w przypadku rękopisu 4Q397 nowe fragmenty pozwoliły na ustalenie liczby linii przypadającej na jego kolumnę, dzięki czemu można w przybliżeniu oszacować brakujące linie i luki w całym dokumencie, czego wydawcy nie mogli wówczas ustalić w swej rekonstrukcji.

Przy okazji dokonywania korekty w rekonstrukcji dokumentu MMT poddano również rewizji odczytane przez wydawców lekcje. W wielu przypadkach korekty te znacząco zmieniły znaczenie słów lub całych wyrażeń, a w niektórych przypadkach odczytano lekcje, które nie uwzględniono w wydaniu DJD X. Rewizja zrekonstruowanego tekstu oraz korekta dotychczasowych lekcji domaga się podjęcia na nowo interpretacji całego dokumentu i weryfikacji dotychczasowych ustaleń, zarówno tych, które zaproponowali E. Qimron i J. Strugnell, jak też późniejsi interpretatorzy, którzy w dużej mierze polegali na wydaniu krytycznym z DJD X.

Weryfikacji wymagają również opinie tych uczonych, którzy w interpretacji sekcji prawnej, stanowiącej większą część dokumentu MMT, przejawiają skłonność do wyjaśniania poszczególnych tematów prawnych w świetle późniejszej literatury rabinackiej, zwłaszcza misznaickiej. Ponadto, w

tym kontekście uczeni nierzadko przyjmują założenie, że opinie rabinów są przedłużeniem poglądów faryzeuszy, co dość często stanowi punkt wyjściowy w proponowanej przez nich interpretacji danego zagadnienia prawnego. Jeszcze innym popularnym założeniem jest przyjęcie, że dokument MMT jest wytworem wspólnoty qumrańskiej lub protoqumrańskiej, co z kolei rzutuje na proponowane przez uczonych rekonstrukcje fragmentarycznych tekstów prawnych MMT i ich wyjaśnienie.

Celem obecnej pracy jest przedstawienie nowej rekonstrukcji dokumentu MMT wraz z jego tłumaczeniem i interpretacją, opartą na analizie egzegetycznej całego dokumentu. Kolejnym celem jest weryfikacja proponowanych hipotez dotyczących autorstwa, datacji i pochodzenia dokumentu, a ponadto ustalenie jego relacji do tekstu biblijnego i innych tekstów qumrańskich. W kontekście sekcji prawnej dokumentu główny nacisk zostanie położony na relację zawartych w niej reguł prawnych do biblijnych tekstów prawnych z Księgi Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa. W realizacji tych celów posłuży metoda historyczno-krytyczna, a także metody stosowane w serii DJD przy publikacji tekstów z Qumran.

W pierwszym rozdziale przedstawiono zagadnienia wprowadzające w treść dokumentu i jego problematykę. Istotnym elementem w tej części jest prezentacja rekonstrukcji tekstu wraz z jego tłumaczeniem i uwagami paleograficznymi. W rozdziale tym zostanie również wyrażone stanowisko w odniesieniu do pochodzenia dokumentu, jego datacji, autorów i odbiorców, okoliczności spisania i rodzaju literackiego. Przedstawiona zostanie ponadto struktura literacka dokumentu oraz jego cechy językowe. Ze względu na fakt, że dokument MMT w większości składa się z zagadnień prawnych, dodatkowo został wprowadzony punkt omawiający pojęcie halachy i zasadność użycia tego pojęcia w kontekście tekstów prawnych z Qumran. Drugi rozdział poświęcony został szczegółowej analizie egzegetycznej tekstu, najpierw sekcji kalendarzowej, następnie sekcji halachicznej, a w końcu sekcji parenetyczno-teologicznej. W zakończeniu nakreślona zostanie synteza wyników.

# ROZDZIAŁ I

# Wprowadzenie do 4QMiqṣaṯ maʿăśê hat-tôrāh

W ramach pierwszego rozdziału, wprowadzającego w aktualną wiedzę o dokumencie MMT, przedstawiono historię jego odkrycia i publikacji (§ 1.1), następnie zarys treści dokumentu oraz jego problematykę (§ 1.2). W dalszej części przedstawiono rewizję pierwotnie zrekonstruowanego tekstu MMT przez Q&S (§ 1.3.1), po czym wskazano przyporządkowanie poszczególnych manuskryptów do każdej z sekcji dokumentu MMT, przy okazji podając ich datację paleograficzną (§ 1.3.2). Dalej następuje prezentacja poprawionej rekonstrukcji tekstu wraz z jego tłumaczeniem na język polski i uwagami paleograficznymi (§ 1.3.3). Następnie przedstawiono cechy językowe dokumentu MMT (§ 1.4) oraz omówiono jego gatunek literacki i strukturę literacką (§ 1.5). W dalszej części podjęto także problem związany z ustaleniem przypuszczalnego autora dokumentu, jego odbiorcy, jak również daty i okoliczności jego powstania (§ 1.6). Na koniec rozdziału nakreślono ogólną charakterystykę halachy (§ 1.7), będącą wprowadzeniem do komentarza do sekcji halachicznej.

### 1.1 Historia odkrycia i publikacji

Dokument 4QMMT znajdował się pośród kilkuset manuskryptów, odnalezionych w czwartej grocie w Qumran, odkrytej przez grupę Taamirejczyków, na początku września 1952 r., a następnie badaną przez grupę uczonych pod wodzą o. R. de Vaux od 22 września tego samego roku[1]. Odkryte rękopisy, jak również ta ich część, która została wykupiona od Beduinów, trafiły do Palestyńskiego Muzeum Archeologicznego w Jerozolimie (dziś Muzeum Rockefellera). Z racji na ogrom materiału, powołano międzynarodowy zespół uczonych do pracy nad identyfikacją poszczególnych rękopisów i przygotowaniem ich do publikacji[2]. To właśnie w ramach tych prac zidentyfikowano 6 kopii tego samego dokumentu, oznaczonego numerami 4Q394–399, które przypadły w udziale J. Strugnellowi, wówczas młodemu uczonemu z Uniwersytetu Oksfordzkiego.

[1] J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej* (tł. Z. Kubiak) (Warszawa: Pax, 1968) 14.

[2] Ibid., 15.

Pierwsze informacje o istnieniu dokumentu MMT pojawiły się dość zdawkowo w zbiorowym artykule, napisanym 28 sierpnia 1955 r., a opublikowanym wiosną 1956 r. na łamach *Revue Biblique*[3], następnie zaś w grudniu tego samego roku w czasopiśmie *The Biblical Archaelogist*[4]. Wówczas była jeszcze mowa o czterech kopiach tego dokumentu[5]. Do dokumentu MMT nawiązał 3 lata później J. T. Milik w swej popularnonaukowej publikacji[6], uznając jego istotny wkład dla badań nad rozwojem języka hebrajskiego. Jeszcze tego samego roku F. M. Cross wykorzystał fragment jednego z rękopisu MMT w celu przedstawienia rozwoju pisma hebrajskiego, określając wówczas ten dokument mianem „nieznanego dzieła hebrajskiego, będącego w opracowaniu przez J. Strugnella"[7].

Nieco więcej informacji na temat MMT pojawiło się w roku 1962, przy okazji publikacji rękopisów trzeciej groty, w której J. T. Milik odnosząc się do MMT oznaczył go siglum 4QMisnique (z racji na charakteryzujący go język misznaicki), z kolei jego sześciu kopiom nadał siglum od *mishn*[a] do *mishn*[f]. W tej samej publikacji J. T. Milik krótko opisał dokument MMT jako dzieło o charakterze pseudoepigraficznym, inspirowane Księga Daniela, w którym aniołowie, wypowiadający się w 1 os. l. mn., objawiają prawa związane z czystością rytualną Jerozolimy i jej świątyni, a ponadto odsłaniają wiedzę o eschatologicznym końcu dni[8]. Od wspomnianej publikacji z roku 1962 na dokument MMT

[3] M. Baillet, *et al.*, "Le travail d'édition des fragments manuscrits de Qumran", *RB* 63 (1956) 49–67.

[4] P. Benoit, *et al.*, "Editing the Manuscript Fragments from Qumran", *BA* 19/4 (1956) 75–96.

[5] Baillet, „Le travail d'édition", 54; Benoit, "Editing the Manuscript Fragments", 94.

[6] J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea* (tł. J. Strugnell) (London: S.C.M., 1959) 130 = J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej* (tł. Z. Kubiak) (BZ TNT 6; Kraków: Enigma, 1999) 137: „Są poza tym dwa teksty znalezione w kilku kopiach w grocie 4, wcześniejsze od zwojów miedzianych, napisane w hebrajszczyźnie neoklasycznej, ale mającej pewne cechy dialektu misznaickiego." Wspomnianym drugim tekstem, obok MMT, zapewne był dokument 4QMishmarot.

[7] F. M. Cross, "The Development of the Jewish Scripts", *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of William Foxwell Albright* (red. G. E. Wright) (London: Routledge and Kegan Paul, 1961) 149.

[8] J. T. Milik, "Le rouleau de cuivre provenant de la grotte 3Q (3Q15)", *Les 'petites grottes' de Qumran* (red. M. Baillet, *et al.*) (DJD III; Oxford: Clarendon, 1962) 222.

została spuszczona kurtyna milczenia, która została odsłoniona dopiero 22 lata później, licząc zaś od czasu identyfikacji dokumentu, uczeni musieli czekać na publikację wydania krytycznego niemal 40 lat[9].

J. Strugnell, odpowiedzialny za publikację dokumentu MMT, wyjaśniał, że długoletnia praca nad tym dokumentem spowodowana była ciężarem innych obowiązków. I tak do roku 1959 zajęty był on pracą nad konkordancją tekstów z Qumran na użytek prywatny dla zespołu odpowiedzialnego za wydanie tych tekstów[10]. Tym niemniej, prace nad identyfikacją każdego z fragmentów i połączeniu ich ze sobą w celu rekonstrukcji dokumentu, już wówczas były zaawansowane, czego dowodem są zdjęcia zrobione między marcem a czerwcem 1960 r.[11]. Interesujące, że w trakcie jednej z konferencji naukowych w Bazylei w 2001 r., H. Stegemann przyznał publicznie, że to on dokonał rekonstrukcji dokumentu MMT, po czym wręczył ją do rąk J. Strugnella, aby ten mógł kontynuować swoją pracę nad jego wydaniem[12].

Pomimo dokonanej rekonstrukcji tekstu i uporządkowania materiału, właściwie od roku 1960 prace nad publikacją stanęły, ponieważ J. Strugnell miał do opracowania jeszcze około 100 innych rękopisów z groty czwartej, nad którymi właściwie musiał pracować sam. Dodatkowo utrudniała to ówczesna sytuacja polityczna na terenie Palestyny oraz wynikające z niej problemy w finansowaniu badań. Co więcej, przez długi czas nie zdawał on sobie sprawy z ważności tego tekstu dla zrozumienia genezy wspólnoty z Qumran i pojmowania przez nią Prawa Mojżeszowego, gdyż był on przekonany – pod wpływem pierwotnej interpretacji J. T. Milika – iż jest to tekst pseudoepigraficzny, podobny

[9] E. Qimron – J. Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah* (DJD X; Clarendon: Oxford, 1994).

[10] J. Strugnell, "MMT: Second Thoughts on a Forthcoming Edition", *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls* (red. J. C. VanderKam – J. Urlich) (Notre Dame: University of Notre Dame, 1994) 57–58.

[11] F. García Martínez, "Discoveries in the Judaean Desert: Textes Legaux", *JSJ* 32 (2001) 76–82.

[12] T. H. Lim, "Intellectual Property and the Dead Sea Scrolls", *DSD* 9 (2002) 195, n. 20.

do Księgi Jubileuszy, w którym prawa są nakazane za pośrednictwem aniołów[13]. Dopiero w trakcie porządkowania materiałów zrozumiał istotę i ważność posiadanego przez niego dokumentu.

Punktem zwrotnym w pracy nad publikacją dokumentu okazał się rok 1979, kiedy to uczony z Uniwersytetu Hebrajskiego, E. Qimron, świeżo po obronie swego doktoratu z zakresu hebrajskiego qumrańskiego, postanowił udać się pewnego popołudnia do J. Strugnella, rezydującego wówczas w École Biblique, w celu przedyskutowania fenomenów językowych, obecnych w tekstach z Qumran. E. Qimron poprosił J. Strugnella, aby ten pokazał wszystkie fragmenty MMT, którymi E. Qimron był zainteresowany i od razu zaoferował swoją pomoc od strony językowej. J. Strugnell przystał na tę propozycję i w latach 1981–1982 obaj uczeni wspólnie pracowali nad stroną językową dokumentu oraz hipotetycznym złożeniem go w całość[14]. Pracę posuwały się na tyle szybko, że jeszcze w 1981 r. J. Strugnell obiecał dokończyć pracę nad MMT w ciągu roku[15]. Okazało się jednak, że praca nad sekcją prawną dokumentu przerastała kompetencje J. Strugnella, i chociaż sam E. Qimron również nie czuł się na tym polu pewnie, zaoferował on swoją pomoc wespół z jego żydowskimi kolegami, głównie Y. Sussmannem, wybitnym talmudystą, na co J. Strugnell również chętnie przystał[16].

W roku 1984 J. Strugnell i E. Qimron postanowili podzielić się pierwszymi owocami swojej współpracy ze światem naukowym, przedstawiając dokument MMT jako kluczowy dla zrozumienia genezy wspólnoty z Qumran, interpretowali go bowiem jako list spisany przez samego Nauczyciela Sprawiedliwości i zaadresowany do ówczesnego arcykapłana[17]. Rzecz jasna, ujawnienie gremium naukowemu tak sensacyjnego tekstu przy jednoczesnym daniu do zrozumienia, że jeszcze kilka lat

[13] Strugnell, "MMT: Second Thoughts", 58.

[14] Ibid.

[15] Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, viii.

[16] Strugnell, "MMT: Second Thoughts", 59.

[17] E. Qimron – J. Strugnell, "An Unpublished Halakhic letter from Qumran", *Biblical Archaeology Today. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology. Jerusalem, April 1984* (red. J. Amitai) (Jerusalem: IES, 1985) 400–407 = Idem., "An Unpublished Halakhic Letter from Qumran", *IMJ* (1985) 9–12.

upłynie, zanim tekst będzie gotowy do publikacji i jego treść będzie mogła zostać w pełni ujawniona, musiała spotkać się z silnym naciskiem niektórych uczonych, którzy nie byli w stanie pogodzić się z koniecznością oczekiwania na tekst, jawiący się jako klucz dla tworzących się hipotez odnośnie do przyczyn powstania wspólnoty z Qumran.

Presja zniecierpliwionych uczonych została skierowana nie tylko na samego J. Strugnella i E. Qimrona, ale także na Izraelski Departament ds. Starożytności i Muzeów, który w końcu wymusił na J. Strugnellu – jako głównemu redaktorowi serii „Discoveries in the Judaean Desert" (DJD) od roku 1986 – aby sporządził harmonogram wydania nieopublikowanych tekstów z Qumran; zgodnie z nim MMT miało zostać wydane latem 1989 r[18]. J. Strugnell i E. Qimron kontynuowali więc swoje prace, podczas gdy ten pierwszy pracował nad paleograficznym opisem manuskryptów, ten drugi kończył rozdziały poświęcone stronie językowej dokumentu i zagadnieniom związanym z sekcją halachiczną; ponadto, E. Qimron pracował również nad komentarzem ciągłym do tekstu zrekonstruowanego[19]. Pod koniec 1990 r. trwały już pierwsze przygotowania redaktorskie, zaś pełne wydanie tekstu miało wyjść na światło wiosną roku 1991[20].

Prawdopodobnie w wyniku wspomnianej presji ze strony uczonych oraz władz izraelskich, J. Strugnell popadł w problemy zdrowotne, które – jak sam stwierdził – uniemożliwiły mu dokończenie prac związanych z wydaniem tekstu[21], w rezultacie niedokończone przez niego opisy paleograficzne rękopisów 4Q397 i 4Q398 dokonała A. Yardeni[22], zaś proces wydawniczy wziął na siebie E. Qimron, przy okazji dokonując kilku zmian w interpretacji tekstu, na czele ze zmianą kolejności fragmentów w końcowej części dzieła (za sugestią M. Kistera). Na dalsze opóźnienia publikacji wpłynął ponadto proces sądowy, po tym jak E. Qimron wniósł pozew przeciwko H. Shanksowi, R. Eisenmanowi i J.

[18] H. Shanks, "Dead Sea Scrolls Scandal", *BAR* 15/4 (July/August 1989) 20.

[19] Strugnell, "MMT: Second Thoughts", 59.

[20] Ibid., 59–60.

[21] Ibid.

[22] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, ix.

M. Robinsonowi, którzy opublikowali bez jego zgody wstępną wersję tekstu zrekonstruowanego[23], wręczonego przez E. Qimrona dwóm kolegom na prywatny użytek w połowie lat 80.; jeden z nich przekazał kopię w dalszy obieg.

[23] Piracka wersja wstępnej rekonstrukcji tekstu MMT została zamieszczona przez H. Shanksa w przedmowie do publikacji R. Eisenmana i J. M. Robinsona, *A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls. Prepared with an Introduction and Index* (Washington, DC: BAS, 1991). E. Qimron wniósł pozew 14 stycznia 1992 r., sprawa zaś została przychylona na jego korzyść wyrokiem z dnia 30 marca 1993 r. i choć H. Shanks odwołał się od wyroku 7 lat później do izraelskiego Sądu Najwyższego, wyrok utrzymano. Dzięki wygranemu procesowi, E. Qimron otrzymał odszkodowanie w wysokości 80.000 szekli włącznie z kwotą pokrywającą koszty sądowe (50.000 szekli), a ponadto przyznano mu wyłączne prawa autorskie do tekstu MMT. Od czasu wydania pierwszego wyroku przez izraelski Sąd Okręgowy w 1992 r., żaden badacz nie odważył się publicznie opierać swoich badań na wstępnej wersji tekstu MMT, z wyjątkiem tych, którym sam E. Qimron zezwolił na wykorzystywanie go, jak np. L. H. Schiffmanowi, J. M. Baumgartenowi czy S. Talmonowi. Warto wspomnieć, że zanim wersja piracka tekstu MMT została opublikowana przez H. Shanksa, nieco wcześniej ukazała się ona na łamach *The Qumran Chronicle* (zob. "An Anonymously Received Pre-publication of the 4QMMT", *QR* 2 [1990] 1–12), jednakże redaktor czasopisma, Z. Kapera, uniknął pozwu ze strony E. Qimrona, być może z powodu niewielkiej ilości nakładu numeru. To również dzięki inicjatywie Z. Kapery pojawił się jeden z pierwszych przekładów dokumentu MMT, autorstwa B. W. W. Dombrowskiego (Dombrowski, *An Annotated Translation of Miqṣāt Maʿasēh ha-Tôrâ (4QMMT)* [Kraków: Enigma, 1993]), później poprawione (Dombrowski, „Miqsat Maʿaseh hattôrâ (4QMMT) in English", *QR* 4 1/2 [1994] 28–36; por. P. Muchowski, "Dombrowski's Translation of MMT. A Few Remarks", *QC* 4 1/2 [1994] 37–38; B. W. W. Dombrowski, "A Short Reply [to P. Muchowski]", *QC* 4 1/2 [1994] 39–40). Kulisy nielegalnego kopiowania tekstu MMT i związanych z tym kontrowersjami zostały opisane m.in. w: Z. Kapera, "How Not to Publish 4QMMT in 1955–1991", *Qumran Cave Four and MMT: Special Report* (red. Z. Kapera) (Kraków: Enigma, 1991); Idem., "How Not to Publish 4QMMT. Part II: Spring 1991 – Spring 1994", *QC* 4 1/2 (1994) 41–52; T. H. Lim, "Intellectual Property and the Dead Sea Scrolls", *On Scrolls, Artefacts and Intellectual Property* (red. T. H. Lim – H. L. MacQueen – C. M. Carmichael) (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001) 187–198; Idem., "The Difference between Scholarly Mistakes and Scholarly Concealment: The Case of MMT", *BAR* 16 (1990) 64–65; Idem., "MMT as the Maltese Falcon", *BAR* 20 (1994) 48–51, 80–81; *Tajemnica i znaczenie Zwojów znad Morza Martwego* (tł. O. Zienkiewicz) (Warszawa: Książka i Wiedza, 2002) 64–74.

Zdaniem Z. Kapery, to właśnie ów „wyciek" zrekonstruowanego tekstu mógł być jednym z głównych powodów, dla którego J. Strugnell celowo wstrzymywał publikację MMT, chcąc w ten sposób ukarać środowisko naukowe za kolportowanie pirackiej wersji tekstu[24]. Być może to właśnie ten incydent skłonił także J. Strugnella do wycofania z druku obszernego artykułu, pt. *Miqṣaṯ Maʿăśê Ha-Tôrāh*, który miał zostać opublikowany na łamach czasopisma *Revue de Qumran*, a który został uwzględniony w wykazie skrótów i bibliografii, w książce E. Qimrona, wydanej tego samego roku[25]. Oskarżanie J. Strugnella o celowe opóźnianie publikacji było o tyle niesprawiedliwe, że na ostatniej prostej to E. Qimron zajmował się głównie pracą nad wydaniem tekstu, nie zaś J. Strugnell[26], co z resztą ten ostatni sam przyznał, kiedy szacując osobisty wkład w opublikowane wydanie krytyczne DJD X ocenił go na poziomie 25% (przy okazji określając wydany tekst jako *editio major*, czyniąc aluzję do pirackiego *editio princeps*[27]).

Tak więc przeszło 40 lat musiało upłynąć od czasu wydobycia z groty czwartej sześciu kopii dokumentu MMT, aby móc ujrzeć publikację jego wydania krytycznego. W międzyczasie nastąpiła zmiana głównego „patrona" tekstu, poszerzył się oficjalny zespół pracujący nad nim (Y. Sussmann, A. Yardeni), dokonana została zmiana pierwotnej kolejności fragmentów, rozprowadzana była wersja piracka tekstu i toczyły się związane z nią sprawy sądowe, przy okazji wszystkiemu towarzyszyły naciski uczonych i władz izraelskich na prędkie wydanie tekstu, wszystko to zostało zaś okupione zdrowiem pierwotnego opiekuna manuskryptów 4Q394–399, J. Strugnella, a także jego posadą jako głównego redaktora serii wydawniczej DJD. Opóźnianie się publikacji dokumentu MMT stało się

[24] Zdaniem Z. Kapery innym powodem mogła być rosnąca krytyka pierwotnej hipotezy esseńskiej, która zaczęła być wypierana przez inne hipotezy, przez co J. Strugnell mógł mieć trudność z ulokowaniem historii tego dokumentu w kontekście genezy wspólnoty z Qumran. Kapera, "How not to Publish 4QMMT in 1955–1991", 62–63.

[25] E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (HSS 29; Harvard: Scholars, 1986) 9. 102.

[26] O czym nie wiedział sam H. Shanks, który tłumaczył się ze swoich ataków na J. Strugnella: „I knew Elisha Qimron was working with him, but I did not know the extent of his contribution", zob. Shanks, "Intellectual Property Law and the Scholar: Cases I Have Known", 64.

[27] Strugnell, "MMT: Second Thoughts", 60.

bowiem katalizatorem procesu przyśpieszenia publikacji wszystkich nieopublikowanych tekstów z Qumran, które pozostawały w rękach pierwotnego zespołu odpowiedzialnego za publikację tekstów, bądź też ich uczniów.

### 1.2 Treść i problematyka

Od roku 1984, kiedy to E. Qimron i J. Strugnell poinformowali o istnieniu dokumentu MMT i jego znaczenia dla rozumienia początków wspólnoty z Qumran[28], wśród qumranologów rozgorzała dyskusja na temat tego dokumentu. Tym niemniej, ponieważ wciąż oczekiwano na jego publikację, a ponadto toczyła się sprawa jego pirackiej wersji (zob. § 1.1), dyskusja uczonych toczyła się głównie w kuluarach przy okazji naukowych konferencji i seminariów. Dopiero wraz z rokiem 1994, kiedy w końcu dokument MMT opublikowano w ramach serii DJD, uczeni mogli przenieść na papier swoje dotychczasowe hipotezy dotyczące tego dokumentu, które były oparte tylko na jego pirackiej wersji.

Głównym przedmiotem w naukowej debacie nad MMT była kwestia jego pochodzenia oraz okoliczności powstania. Dokument został spisany przez pewną grupę, która mówi w dokumencie w 1 os. l. mn. „my", natomiast odbiorcami dokumentu jest lider pewnej grupy, do którego autor MMT i jego wspólnota zwracają się bądź w 2 os. l. poj. bądź w 2 os. l. mn. Jednocześnie autor MMT odnosi się do trzeciej grupy („oni"), która jest krytykowana za swoje błędne postępowanie w ramach życia kultycznego, skupionego na świątyni. Q&S wyrazili przekonanie, że dokument został spisany przez Nauczyciela Sprawiedliwości do ówczesnego przywódcy Judy, Jonatana, zaś punktem spornym było nadanie mu, jako niepochodzącemu z linii Aarona, godności arcykapłańskiej przez Aleksandra Balasa w 152 r. przed Chr.[29] Krytykowaną grupą („oni") byli natomiast kapłani, którzy znajdowali się pod wpływem faryzejskiego nauczania.

---

[28] Qimron – Strugnell, "An Unpublished Halakhic letter from Qumran", 400–407.

[29] Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 114–120. Jeszcze jednak przed publikacją wydania krytycznego J. Strugnell zdążył stwierdzić, że nie dostrzega on w tekście MMT żadnej specyficznej *dramatis personae*, nie ma bowiem dowodów, że za zaimkiem „my" kryje się lider wspólnoty, cóż dopiero Nauczyciel Sprawiedliwości. Z pewnością taki lider wyłania się we frazie „ty i twój lud" (V,18; por. VI,6), jednak nic nie wskazuje na to, że jest on Nikczemnym Kapłanem. Można jego zdaniem przypuszczać co najwyżej, że dokument MMT jest prawną proklamacją, skierowaną ze strony frakcji kapłańskiej, saducejskiej, do ówczesnego arcykapłana. Celem proklamacji jest przekonać arcykapłana do porzucenia praktyki, forsowanej przez protofaryzeuszy, natomiast do powrotu do tradycji saducejskiej. Proklamacja ta została spisana w okresie poprzedzającym wyłonienie się wspólnoty z Qumran, gdyż nie widać jej związku

Na podstawie halachy zawartej w MMT jako autorów tego dokumentu wskazano grupę, która związana była z saduceuszami. Głównym zwolennikiem tej hipotezy był L. H. Schiffman, natomiast argumentem za saducejskim pochodzeniem MMT był misznaicki traktat *Yadayim* (4,6-7), w którym na 5 tematów, dyskutowanych pomiędzy saduceuszami a faryzeuszami, 4 znajduje swoją paralelę w dokumencie MMT i za każdym razem halacha z tego ostatniego zgadza się z poglądem saduceuszy, zarazem nie zgadzając z faryzeuszami[30]. Hipoteza L. H. Schiffmana spotkała się jednak z powszechną krytyką[31], w której zarzucono mu m.in. brak precyzyjnego zdefiniowania ówczesnych saduceuszy,

---

z pismami tej wspólnoty, gdyby jednak odrzucić wczesne powstanie tekstu MMT, należałoby wówczas przyjąć, że należy on do innej gałęzi saducejskiej niż ta, która zamieszkała w Qumran. Zob. Strugnell, "MMT: Second Thoughts," 70–72.

[30] L. H. Schiffman, "The Temple Scroll and the Systems of Jewish Law of the Second Temple Period," *Temple Scroll Studies* (red. G. J. Brooke) (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989) 250–253; Idem., "The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect," *BA* 53 (1990) 64–73; Idem., "The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect," *Mogilany 1989: Papers on the Dead Sea Scrolls Offered in Memory of Jean Carmignac: Part 1, General Research on the Dead Sea Scrolls* (red. Z. Kapera) (QM 1; Kraków: Enigma, 1993) 59–70; Idem., "4QMMT – Basic Sectarian Text," *Qumran Cave Four and MMT: Special Report* (red. Z. Kapera) (Kraków: Enigma, 1991) 81–83; Ibid., "The Place of 4QMMT in the Corpus of Qumran Manuscripts", *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History* (red. M. J. Bernstein – J. Kampen) (SBLSup 2; Atlanta, GA: Scholars, 1996) 90–94. 97–98. Jako pierwszy saducejskie pochodzenie halachy MMT zasugerował Y. Sussmann, "The History of 'Halakha' and the Dead Sea Scrolls – Preliminary Observations on Miqsat Maʿase ha-Torah (4QMMT)", *Tarbiz* 59 (1989) 11–76.

[31] S. Goranson, "Pharisees, Sadducees, Essenes, and 4QMMT", *BA* 53 (1990) 70–71; P. R. Davies, "Sadducees in the Dead Sea Scrolls?," *Qumran Cave Four and MMT: Special Report* (red. Z. Kapera) (Kraków: Enigma, 1991) 85–94; Idem., "4QMMT and its Proper Setting," *SPKN* 35/1-2 (1991) 72; J. C. VanderKam, "The Qumran Residents: Essenes Not Sadducees!," *Qumran Cave Four and MMT: Special Report* (red. Z. Kapera) (Kraków: Enigma, 1991) 105–108; Idem., "Truckling the Law in the Mishnah and in a Qumran Text," *BR* 7/2 (1991) 46–47; J. M. Baumgarten, "Some Remarks on the Qumran Law and the Identification of the Community," *Qumran Cave Four and MMT: Special Report* (red. Z. Kapera) (Kraków: Enigma, 1991) 115–117; O. Betz, "The Qumran Halakhah Text 'Miqsat Maʿasê ha-Tôrah' (4QMMT) and Sadducean, Essene, and early Pharisaic tradition," *The Aramaic Bible: Targums in Their Historical*

narzucanie późniejszych poglądów, przypisywanych saduceuszom w Misznie, na tekst MMT z II w. przed Chr., a także ignorowanie świadectwa Flawiusza i Pliniusza Starszego o esseńczykach, których poglądy bardziej odpowiadają poglądom wspólnoty z Qumran niż poglądom, które są przypisywane saduceuszom.

Choć w późniejszych latach pojawiały się kolejne hipotezy dotyczące autorstwa dokumentu MMT, to jednak żadna z nich nie podważyła znacząco pierwotnej hipotezy o esseńskim pochodzenia tego dokumentu[32]. Tym niemniej, nadal należy mówić o hipotezie, ponieważ problemem jest fakt, że dokument MMT wyraźnie różni się pod względem języka i halachy od tekstów wspólnoty z Qumran, co wymaga wyjaśnienia. Czy wystarczy różnicę tę wytłumaczyć wczesnym pochodzeniem MMT? A

*Context* (red. D. R. G. Beattie – M. J. McNamara) (JSOTSup 166; Sheffield: JSOT, 1994) 179–182; M. O. Wise, "4QMMT and the Sadducees: A Look at a Recent Theory," *SPKN* 35 (1991) 98–101.

[32] H. Burgmann, "4QMMT: Versuch einer historisch begründbaren Datierung," *FO* 27 (1991) 43–62; S. Mędala, „List do arcykapłana z czwartej groty w Qumran (4QMMT)," *SSK* 4 (1993) 29–45; I. Knohl, "Re-Considering the Dating and Recipient of Miqsat Maʿase Ha-Torah," *HS* 37 (1996) 119–125; Idem., "New Light on the Copper Scroll and 4QMMT", *Copper Scroll Studies* (red. G. J. Brooke – P. R. Davies) (JSPSup 40; London: Sheffield Academic Press, 2002) 233–256; H. Eshel, "4QMMT and the History of the Hasmonean Period", *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History* (red. J. Kampen – M. J. Bernstein) (SBLSup 2; Atlanta, GA: Scholar, 1996) 53–65; D. R. Schwartz, "MMT, Josephus and the Pharisees", *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and Literature* (red. M. J. Bernstein – J. Kampen) (SBLSup 2; Atlanta, GA: Scholars, 1996) 67–80; P. R. Callaway, "4QMMT and Recent Hypotheses on the Origin of the Qumran Community", *Mogilany 1993: Papers on the Dead Sea Scrolls Offered in Memory of Hans Burgmann* (red. Z. Kapera) (QM 13; Kraków: Enigma, 1996) 15–29; S. D. Fraade, "To Whom it May Concern: 4QMMT and Its Addressee(s)," *RevQ* 19 (2000) 507–526; H. Sefer, "The Priestly Leadership According to 4QMMT and the Decrees of Antiochus III", *Zion* 69 (2004) 5–24; K. Atkinson, "4QMMT and Psalm of Solomon 8: Two Anti-Sadducean Documents", *QC* 11 (2003) 57–77; G. de Looijer, "The Provenance of 4QMMT: A Case of Qumran (Pre-)Sectarianism?" *The Qumran Paradigm: Critical Evaluation of Some Foundational Hypotheses in the Construction of the Qumran Sect* (red. G. de Looijer) (Atlanta, GA: SBL, 2015) 89–138; G. Wearne, "4QMMT: A Letter to (not from) the Yaḥad", *Law, Literature, and Society in Legal Texts from Qumran* (red. J. Jokiranta – M. Zahn) (STDJ 128; Leiden: Brill, 2019) 99–126.

może raczej pochodzenie dokumentu jest wskazywane na wczesne z racji na niemożność znalezienia wspólnego punktu tego dokumentu z pozostałymi tekstami wspólnoty z Qumran? Z jednej strony uczeni próbują znaleźć alternatywne rozwiązanie względem hipotezy esseńskiej, a z drugiej strony poszukiwanie go skazane jest na jeszcze większy grunt hipotetyczności, ponieważ dokument ten nie zawiera zbyt jasnych aluzji do sytuacji historycznej autora i odbiorców, nie pomaga w tym również jego dość osobliwa halacha.

Kolejnym problemem jest ustalenie gatunku literackiego dokumentu MMT. Q&S od samego początku uważali go za list[33], później jednak J. Strugnell uznał go za traktat[34], aby ostatecznie określić go mianem kodeksu prawnego na wzór Księgi Powtórzonego Prawa[35]. Te trzy możliwości przewijały się w literaturze przedmiotu także w późniejszych latach, przy czym głównie dyskusja skupia się na ustaleniu, czy MMT stanowi faktyczny list formalny czy jest to raczej traktat prawny w formie listu[36].

---

[33] Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 114.

[34] Strugnell, "MMT: Second Thoughts," 63.

[35] Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 204–205. To swoją drogą pozwala ustalić chronologię tekstów J. Strugnella. Otóż najpierw napisał on omówienie literackie dokumentu MMT do wydania krytycznego (*Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 109–121), następnie artykuł poprzedzający publikację wydanie krytyczne ("MMT: Second Thoughts"), a na końcu apendyks do wydania krytycznego (*Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 203–206).

[36] M. L. Grossman, "Reading 4QMMT: Genre and History," *RevQ* 20 (2001) 3–22; G. J. Brooke, "Luke-Acts and the Qumran Scrolls: The Case of MMT," *The Dead Sea Scrolls and The New Testament* (red. G. J. Brooke) (Minneapolis: Fortress, 2005) 168–169; H. von Weissenberg, *4QMMT: Reevaluating the Text, the Function and the Meaning of the Epilogue* (STDJ 82; Leiden: Brill, 2009) 168. 224. 233; J. Høgenhaven, "Rhetorical Devices in 4QMMT," *DSD* 10 (2003) 187–204; A. Reinhartz, "We, You, They: Boundary Language in 4QMMT and the New Testament Epistles", *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity: Proceedings of the Ninth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, Jointly Sponsored by the Hebrew University Center for the Study of Christianity, 11-13 January, 2004* (red. R. A. Clements – D. R. Schwartz) (STDJ 84; Leiden: Brill, 2009) 89–105; L. Doering, "4QMMT and the Letters of Paul: Selected Aspects of Mutual Illumination," *The Dead Sea Scrolls and Pauline Literature* (red. J.-S. Rey) (STDJ 102; Leiden: Brill, 2014) 79–80; M.

W tym kontekście problemem jest rozpoznanie możliwej intencji sporządzenia dokumentu MMT. Do tego konieczna jest analiza jego struktury, cech literackich i środków retorycznych, opierając się na paraleli do innych tekstów z okresu Drugiej Świątyni, odznaczających się podobną strukturą.

To właśnie struktura dokumentu MMT i użyte w nim wyrażenia skłoniły niektórych uczonych do wniosku, że został on zredagowany z co najmniej dwóch innych tekstów, spisanych inną ręką i w różnym czasie[37]. Rekonstrukcja tekstu MMT i jej poprawność właściwie była przedmiotem dyskusji od samego początku[38], jednak publikacje z ostatnich lat w tej materii nie podważają co do istoty pracy

---

Miller, "A Case Study of the Performances of MMT", *Performances of Ancient Jewish Letters: From Elephantine to MMT* (red. M. Miller) (JAJS 20; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015) 220–266.

[37] Zob. Callaway, "4QMMT and Recent Hypotheses on the Origin of the Qumran Community", 15–29. M. Pérez Fernández także dowodził, że sekcja halachiczna powstała z ręki innego autora niż sekcja parenetyczno-teologiczna: (1) w tej pierwszej czasowniki główne to imiesłowy, a w tej drugiej *qal perfectum*; (2) w tej pierwszej autor zwraca się do adresata w 2 os. l. mn., a w tej drugiej w l. poj.; (3) w tej drugiej brak imperatywu z wykorzystaniem bezokolicznika w znaczeniu modalnym, który w pierwszej jest często używany; (4) w tej drugiej brakuje odniesienia do 3 os. l. mn. „oni" i kapłanów; (5) różna terminologia w obu sekcjach; (6) כי jest używane w tej pierwszej w funkcji, którą w tej drugiej przejmuje zaimek względny ש־, zob. Pérez Fernández, "4QMMT: Redactional Study", *RevQ* 18 (1997) 191–205. Choć istnieje możliwość, że dokument MMT był przedmiotem późniejszej pracy redaktorskiej, to jednak wskazane przez niego różnice można z łatwością wytłumaczyć różnym charakterem obu sekcji, jak również właściwą im specyfiką. Na to samo zwraca uwagę G. Wearne w swej krytyce hipotezy M. Pérez Fernándeza, którą tak podsumowuje: „Put bluntly, the two sections have different linguistic profiles because they are doing different things. It does not necessarily follow, however, that they were written by different people or at different times. To be sure, there may be elements of redactional activity, but there is little reason to think that these were anthing other than ad hoc – rather than systematic or structural – in nature. (…) Accordingly, rather than seeing the differences between the halakhic and parenetic sections as the product of – somewhat clumst – redactional activity, it is preferable to understand them in terms of the appropriation and adaptation of pre-existing material." Zob. Wearne, "4QMMT: A Letter to (not from) the Yaḥad", 107–108.

[38] E. Qimron, "The Nature of the Reconstructed Composite Text of 4QMMT", *New Perspectives on Qumran Law and History* (red. J. Kampen – M. J. Bernstein) (SBLSup 2; Atlanta, GA: Scholars, 1996) 9–13; M. J. Bernstein, "Review: Miqsat Ma'ase ha-Torah from Qumran Cave 4.V", *JJS* 36 (1996) 67–74; D. Talshir, "Review of *DJD X. Qumran Cave 4.V. Miqsat Maʿaseh ha-Torah* by E. Qimron and J. Strugnell", *DSD* 2 (1995) 365–377.

Q&S, skupiają się jednak na krytyce niektórych ich błędnych założeń[39], jak również na korekcie ich odczytów i proponowanej sekwencji[40]. Chociaż poczyniono w tej materii ogromny postęp, nadal tekst rękopisów, składających się na dokument MMT, wymaga pogłębionych badań paleograficznych oraz poszukiwań kolejnych, potencjalnych fragmentów, które mogłyby uzupełnić do dziś istniejące luki.

Dokument MMT od początku fascynował pod względem słownictwa, składni i morfologii. Osobliwość języka MMT niesie ze sobą problem jego relacji do współczesnych mu tekstów, które choć zawierają podobne kwestie, to jednak opisują je przy użyciu innego słownictwa. Dlatego też poszukuje się rozwiązania tego problemu na podstawie próby osadzenia języka MMT w jednym z dialektów języka hebrajskiego, mówionego. W tym kontekście pojawiła się już na początku hipoteza E. Qimrona o dialekcie istniejącym wewnątrz wspólnoty z Qumran, właściwym mieszkańcom jej osiedla oraz niezależnie przez nich rozwijanym[41]. Hipoteza ta została poddana krytyce ze strony P. Muchowskiego, który zgodził się z pierwotną opinią J. T. Milika, że język tego dokumentu jest próbą

[39] I. Werrett, "The Reconstruction of 4QMMT: A Methodological Critique", *Northern Lights on the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Nordic Qumran Network 2003-2006* (red. A. K. Petersen – T. Elgvin – C. Wassen, *et al*.) (STDJ 80; Leiden: Brill, 2009) 205–216. I. Werrett krytykuje w głównej mierze Q&S za zbyt daleko idące rekonstrukcje tekstu MMT, opierające się na Zwoju Świątyni.

[40] H. von Weissenberg, "4QMMT – Some New Readings", *Northern Lights on the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Nordic Qumran Network 2003-2006* (red. A. K. Petersen – T. Elgvin – C. Wassen, *et al*.) (STDJ 80; Leiden: Brill, 2009) 217–222; Idem., *4QMMT: Reevaluating the Text, the Function and the Meaning of the Epilogue* (STDJ 82; Leiden: Brill, 2009); É. Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", *A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam* (red. E. F. Mason) (JSJSup 153; Leiden: Brill, 2012) 309–339; Idem., "La Lettre essénienne MMT dans le manuscrit 4Q397 et les parallèles", *RevQ* 27 (2015) 99–136.

[41] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 107–108.

zastosowania dialektu potocznego do celów literackich[42]. Język dokumentu MMT nie przestaje być przedmiotem dyskusji i opracowań[43].

Jeszcze więcej problemów wynika z samej treści dokumentu MMT, którą powszechnie dzieli się na trzy sekcje: kalendarzową, halachiczną i parenetyczno-teologiczną. W pierwszej sekcji obecny jest kalendarz 364-dniowy, znany z innych tekstów z Qumran, jak również Księgi Jubileuszy i Księgi Henocha. Pomijając nierozwiązalny problem, co mogło znajdować się przed kalendarzem, problem dla uczonych stanowi sama jego obecność w MMT, ponieważ kalendarz ten nie wydaje się wyróżniać na tle innych kalendarzy 364-dniowych, obecnych w tekstach z Qumran. Co więcej, uczeni zwracają uwagę, że w całym dokumencie nie ma ani jednej wzmianki na temat tego kalendarza, tak jakby autor całkowicie zapomniał o jego obecności. Problemu nastręcza również fakt, że kalendarz obecny jest tylko w jednym z dwóch rękopisów, który zawiera początek następującej po nim sekcji halachicznej, tj. w 4Q394, podczas gdy w 4Q395 brak jego obecność. Uczeni zastanawiają zatem, dlaczego autor

[42] P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabbaʿat – Masada* (BZ TNT 5; Kraków: Enigma, 1996) 121–146.

[43] Talshir, "Review of *DJD X*.", 365–377; P. Muchowski, "Dombrowski's Translation of MMT. A Few Remarks", *QC* 4 1/2 (1994) 37–38; B. W. W. Dombrowski, "A Short Reply [to P. Muchowski]", *QC* 4 1/2 (1994) 39–40; S. Morag, "Language and Style in Miqsat Maʿase ha-Torah: Did Moreh ha-Sedeq Write this Document?", *Tarbiz* 65 (1996) 209–233; M. Pérez Fernández, "4QMMT: Linguistic Analysis of Redactional Forms Related to Biblical and Rabbinic Language", *Sirach, Scrolls, and Sages: Proceedings of a Second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira, and the Mishnah, Held at Leiden University, 15-17 December 1997* (red. T. Muraoka – J. F. Elwolde) (STDJ 33; Leiden: Brill, 1999) 205–222; P. Kirtchuk, "Some Cognitive and Typological Semantic Remarks on the Language of 4QMMT", *Diggers at the Well; Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira* (red. T. Muraoka – J. F. Elwolde) (STDJ 36; Leiden: Brill, 2000) 131–136; A. Yuditsky, "Miqṣat Maʿaśe ha-Torah (4QMMT)", *EHLL*, 2:644–646; K. M. Penner, *The Verbal System of the Dead Sea Scrolls: Tense, Aspect, and Modality in Qumran Hebrew Texts* (SSN 64; Leiden: Brill, 2015) 158–160. 199–201.

lub redaktor zamieścił kalendarz w MMT, skoro w całym dziele nie odnosi się do niego, a ponadto nic nie wskazuje na jego polemiczne użycie[44].

Jeszcze więcej problemów wyłania się z sekcji halachicznej, która stanowi główny korpus dokumentu. Sekcja ta składa się z ponad dwudziestu tematów prawnych, sformułowanych zwięźle i konkretnie, z wykorzystaniem terminologii technicznej, właściwej tekstom prawnym. W każdym z tematów prawnych autor MMT autorytetem swojej wspólnoty wskazuje na poprawną interpretację przepisu prawnego, przy jednoczesnym wskazaniu błędnego postępowania grupy trzeciej, innej od autora i adresata, choć nie jest to stały element. Błędne postępowanie grupy kryjącej się za zaimkiem osobowym „oni" zdaje się być wynikiem niewłaściwej interpretacji biblijnych tekstów prawnych, stąd też autor postanowił zebrać najbardziej kontrowersyjne tematy w celu pouczenia adresata, jak należy właściwie rozumieć dany przepis, aby nie popaść w błędy, które mogą sprawić, że lud Izraela poniesie winę.

Do wspomnianych problemów, jakie wyłaniają się z sekcji halachicznej, przede wszystkim można zaliczyć relację zawartej w niej halachy do innych tekstów prawnych z Qumran[45]. Ustalenie

[44] F. García Martínez, "Dos notas sobre 4QMMT," *RevQ* 16 (1993) 293–297; J. C. VanderKam, "The Calendar, 4Q327, and 4Q394", *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995; Published in Honour of Joseph M. Baumgarten* (red. J. Kampen – M. J. Bernstein – F. García Martínez) (STDJ 23; Leiden: Brill, 1997) 179–194; M. Chyutin, "The Controversy of the Calendars in Miqsat Maʿaseh ha-Torah - 4QMMT", *BM* 44 (1999) 209–214; G. Branch-Trevathan, "Why Does 4Q394 Begin with a Calendar?", *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures* (red. A. Lange) (VTSup 140; Leiden: Brill, 2011) 923–933.

[45] L. H. Schiffman, "Miqsat Maʿase ha-Torah and the Temple Scroll", *RevQ* 14 (1990) 435–457; Idem., "The Place of 4QMMT in the Corpus of Qumran Manuscripts", 81–98; B. W. W. Dombrowski, "1/4 QM and 4QMMT in Their Relationship to the Writings Discussed", *Ideological and Socio-Structural Developments of the Qumran Association as Suggested by Internal Evidence of Dead Sea Scrolls, Part 1: Major Texts Mainly of Qumran Cave 1, CD and 4QMMT* (red. Z. Kapera) (QM 11; Kraków: Enigma, 1994) 133–153; M. Kister, "Studies in 4QMiqsat Maʿase ha-Torah and Related Texts: Law, Theology, Language and Calendar", *Tarbiz* 68 (1998-1999) 317–371; C. Hempel, "The Laws of the Damascus Document and 4QMMT", *The Damascus Document: A Centennial of Discovery. Proceedings of the Third*

tej relacji jest konieczne dla zidentyfikowania tożsamości wspólnoty stojącej za dokumentem MMT. W tym kontekście problemem jest fakt, że wiele zagadnień halachicznych nie znajduje paraleli w innych tekstach z Qumran, a jeśli się nawet takie znajdują, to kładą one inny akcent na poruszony problem. Bardzo istotną kwestią jest również sposób użycia w sekcji halachicznej biblijnych tekstów prawnych. Uczeni spierają się, czy mamy w tym przypadku do czynienia z cytowaniem tekstów biblijnych, ich parafrazą czy egzegezą. Ponadto, przedmiotem badań uczonych jest sposób, w jaki autor interpretuje biblijne teksty prawne, jak również zastanawiają się, do jakiego stopnia wskazane w tekście MMT reguły prawne są związane z samym tekstem biblijnym.[46] W końcu dla uczonych żydowskich ważna jest relacja halachy dokumentu MMT z tradycją rabinacką[47].

---

*International Symposium of the Dead Sea Scrolls and the Assiocated Literature, 4-8 February 1998* (red. M. J. Baumgarten – E. Chazon – A. Pinnick) (STDJ 34; Leiden: Brill, 2000) 69–84; Idem., "The Damascus Document and 4QMMT", *The Qumran Rule Texts In Context: Collected Studies* (red. C. Hempel) (TSAJ 154; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013) 173–186; B. Maiden, "Stricter Than Scripture: The Halakhic Relationship of 4QMMT and the Temple Scroll", *Glossolalia* 4 (2011) 38–55.

[46] M. J. Bernstein, "The Employment and Interpretation of Scripture in 4QMMT: Preliminary Observations", *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History* (red. J. Kampen – M. J. Bernstein) (SBLSup 2; Atlanta, GA: Scholar, 1996) 29–51; G. J. Brooke, "The Explicit Presentation of Scripture in 4QMMT", *Legal Texts and Legal Issues; Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995. Published in Honour of Joseph M. Baumgarten* (red. J. Kampen – M. J. Bernstein – F. García Martínez) (STDJ 23; Leiden: Brill, 1997) 67–88; H. K. Harrington, "Holiness in the Laws of 4QMMT", *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995*. *Published in Honour of Joseph M. Baumgarten* (red. M. J. Bernstein – J. Kampen – F. García Martínez) (STDJ 23; Leiden: Brill, 1997) 109–130; R. A. Kugler, "Relexicalizing Leviticus in 4QMMT: The Beginnings of Qumran Anti-language?", *The Social Sciences and Biblical Translation* (red. D. Neufeld) (Atlanta, GA: SBL, 2008) 127–138.

[47] Y. Elman, "Some Remarks on 4QMMT and the Rabbinic Tradition, or, When Is a Parallel Not a Parallel?", *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and Literature* (red. J. Kampen – M.J. Bernstein) (SBLSup 2; Atlanta, GA: Scholar, 1996) 99–128; A. Yadin, "4QMMT, Rabbi Ishmael, and the Origins of Legal Midrash", *DSD* 10 (2003) 130–149.

Do wspomnianych tematów prawnych należą tematy związane z kultycznym system ofiarnym (I,2-8), czystością rytualną pewnych przedmiotów i ich zdolnością do przekazywania nieczystości rytualnej (I,11–II,3), kwestiami związanymi z zabijaniem zwierząt w kontekście pozaofiarnym (II,3a-12), dopuszczaniem pewnej kategorii osób do małżeństw z Izraelitami i w rezultacie do zgromadzenia Jawhe (II,12-18), kwestią dostępu do żywności świątynnej osób niewidomych i głuchych (III,1-3), statusem cieczy przelewanej z naczynia do naczynia i kości ludzkich jako przekaźnika nieczystości rytualnej (III,3b-5a. 13b-14), obecnością psów w Jerozolimie (III,5b-6a), darami, które przynależą kapłanom (III,7b-8), osobami dotkniętymi chorobą skórną (III,9-13a), nielegalnymi małżeństwami pomiędzy kapłanami i świeckimi (III,15-18). Z wymienionych tematów szczególna uwaga uczonych skupiona jest na problemie mieszanych małżeństw[48] oraz świętości Jerozolimy i jej świątyni[49].

[48] J. Strugnell, "More on Wives and Marriage in the Dead Sea Scrolls (4Q416 2 ii 21 [Cf. 1 Thess 4:4] and 4QMMT § B)", *RevQ* 17 (1996) 537–547; L. L. Grabbe, "4QMMT and Second Temple Jewish society", *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge, 1995: Published in Honour of Joseph M. Baumgarten* (red. M. J. Bernstein – J. Kampen – F. García Martínez) (STDJ 23; Leiden: Brill, 1997) 89–108; A. Tosato, "I reati matrimoniali denunciati in 4QMMT", *Biblica et semitica. Studi in memoria di F. Vattioni* (red. L. Cagni) (SM 59; Napoli: Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Studi Asiatici, 1999) 645–666; C. Hayes, "Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources", *HTR* 92 (1999) 3–36; W. R. G. Loader, "Attitudes towards Sexuality in 4QMMT", *The Dead Sea Scrolls on Sexuality: Attitudes towards Sexuality in Sectarian and Related Literature at Qumran* (red. W. R. G. Loader) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009) 53–90; P. Heger, "Genealogy and Holiness of Seed in Second Temple Judaism: Facts or Creative Supposition?", *Women in the Bible, Qumran and Early Rabbinic Literature: Their Status and Roles* (STDJ 110; Leiden: Brill, 2014) 302–374.

[49] E. Qimron, "The Holiness of the Holy Land in the Light of a New Document from Qumran", *The Holy Land in History and Thought* (red. M. Sharon) (Leiden: Brill, 1988) 9–13; D. Henshke, "The Sanctity of Jerusalem in Miqṣat Maʿaśe ha-Torah: A Reconsideration", *Tarbiz* (1999) 145–150; R. G. Kratz, "'The Place which He has Chosen': The Identification of the Cult Place of Deut. 12 and Lev. 17 in 4QMMT", *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls V-VI. A Festschrift for Devorah Dimant* (red. M. Bar-Asher – E. Tov) (Jerusalem: Bialik Institute and Haifa University, 2007) 57–80; H. Birenboim, "The Halakhic Status of Jerusalem According to 4QMMT, '1 Enoch', and Tannaitic Literature",

Trzecia część, parenetyczno-teologiczna, to forma zachęty dla adresata i podanie motywacji, aby gorliwie wypełniał on nakazy, wskazane w części drugiej. W tym celu autor odwołuje się głównie do zapowiedzi przekleństwa i błogosławieństwa (Pwt 27–30), wskazując adresatowi na przykłady z historii, kiedy to nikczemni królowie doprowadzali Judę do upadku, zaś królowie, którzy szanowali Prawo Boże, żyli w czasie błogosławionym, kiedy zaś upadali, Bóg ich ratował z licznych opresji i udzielał przebaczenia. Autor przekonuje adresata, że czas błogosławieństwa powróci do Izraela, lecz jego beneficjentami będą tylko ci, którzy powrócą do Prawa. Autor zachęca adresata do wypełniania „uczynków Prawa", rozważania świętych pism i do modlitwy wstawienniczej, a wtedy Bóg go oddali od zamysłu Beliala i przy „końcu dni" usprawiedliwi go na sądzie ostatecznym.

W tej części, podobnie jak w sekcji halachicznej, problem stanowi sposób użycia przez autora MMT tekstów biblijnych, w tym przypadku głównie Księgi Powtórzonego Prawa i obecnego w niej motywu błogosławieństw i przekleństw (Pwt 27–30)[50], jak też zapowiedzianego w niej „końca dni". Kolejnym istotnym zagadnieniem jest wzmianka o separacji wspólnoty „od licznych spośród ludu" (V,7). W tym kontekście problemem jest ustalenie, od kogo wspólnota się odłączyła, jaki charakter

*Meghillot* VII (2009) 3–17. H. von Weissenberg, "The Centrality of the Temple in 4QMMT", *The Dead Sea Scrolls: Texts and Context* (red. C. Hempel) (STDJ 90; Leiden: Brill, 2010) 293–306.

[50] F. García Martínez, "4QMMT in a Qumran Context", *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History* (red. J. Kampen – M. J. Bernstein) (SBLSup 2; Atlanta, GA: Scholar, 1996) 15–27; H. von Weissenberg, "4QMMT – Towards an Understanding of the Epilogue", *RevQ* 21 (2003) 29–45; Idem, "Deuteronomy at Qumran and in 4QMMT", *Houses Full of All Good Things: Essays in Memory of Timo Veijola* (red. J. Pakkala – M. Nissinen) (Helsinki: Finnish Exegetical Society, 2008) 520–537; S. D. Fraade, "Rhetoric and Hermeneutics in Miqṣat Maʿaśe ha-Torah (4QMMT): The Case of the Blessings and Curses", *DSD* 10 (2003) 150–161; R. G. Kratz, "Mose und die Propheten: zur Interpretation von 4QMMT C", *From 4QMMT to Resurrection: Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech* (red. F. García Martínez – A. Steudel – E. J. C. Tigchelaar) (STDJ 61; Leiden: Brill, 2006) 151–176; J. S. Anderson, "Curses and Blessings: Social Control and Self Definition in the Dead Sea Scrolls", *The Dead Sea Scrolls In Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures* (red. A. Lange – E. Tov – M. Weigold) (VTSup 140/2; Leiden: Brill, 2011) 47–60.

ma to odłączenie i jakie mogły być okoliczności tej decyzji[51]. Szeroko jest dyskutowana także kwestia kanonu (zob. V,10), dokument MMT być może jest pierwszym świadectwem trójpodziału kanonu żydowskiego[52]. W końcu ogromne zainteresowanie wśród badaczy NT wzbudza wyrażenie „uczynki Prawa" (V,18) w kontekście eschatologicznego usprawiedliwienia i jego relacja do wyrażenia ἔργων νόμου z listów św. Pawła (Rz 3,20. 27. 28; Gal 2,16; 3,2. 5. 10)[53].

---

[51] S. D. Fraade, "To Whom it May Concern: 4QMMT and its Addressee(s)", *RevQ* 19 (2000) 507–526; D. Flusser, "4QMMT and the Benediction Against the 'Minim'", *Judaism of the Second Temple Period. Vol. 1: Qumran and Apocalypticism* (red. D. Flusser) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007) 70–118; E. Bar-Asher Siegal, "Who Separated from Whom and Why? A Philological Study of 4QMMT", *RevQ* 25 (2011) 229–256.

[52] J. G. Campbell, "4QMMT(d) and the Tripartite Canon", *JJS* 51 (2000) 181–190; T. H. Lim, "The Alleged Reference to the Tripartite Division of the Hebrew Bible", *RevQ* 20 (2001) 23–37; C. A. Evans, "The Dead Sea Scrolls and the Canon of Scripture in the Time of Jesus", *The Bible at Qumran: Text, Shape and Interpretation* (red. P. W. Flint) (SDSSRL; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001) 67–79; E. Ulrich, "The Non-attestation of a Tripartite Canon in 4QMMT", *CBQ* 65 (2003) 202–214; K. Berthelot, "4QMMT et la question du canon de la Bible hébraïque", *From 4QMMT to Resurrection: Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech* (red. F. García Martínez – A. Steudel – E. J. C. Tigchelaar) (STDJ 61; Leiden: Brill, 2006) 1–14; S. Szymik, "Qumran a Kanon Biblii Hebrajskiej", *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem* (red. H. Drawnel – A. Piwowar) (ABL 2; Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009) 77–91.

[53] Abegg, "Paul, 'Works of the Law' and MMT'", 52–55. 82; P. Grelot, "Les oeuvres de la Loi (A propos de 4Q394-398)", *RevQ* 16 (1994) 441–448; Kampen, "4QMMT and New Testament Studies", 138–143; García Martínez, "4QMMT in a Qumran Context", 23–26 = García Martínezl *Qumranica Minora I,* 98–102; D. Flusser, "Die Gesetzeswerke in Qumran und bei Paulus", *Geschichte-Tradition-Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag. Vol. 1, Judentum* (red. H. Cancik – H. Lichtenberger – P. Schäfer) (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996) 395–404; J. D. G. Dunn, "4QMMT and Galatians", *NTS* 43 (1997) 147–153; R. Penna, "Le « opere della Legge » in s. Paolo e 4QMMT", *RStB* 9 (1997) 155–176; M. Bachmann, "4QMMT und Galaterbrief, מעשי התורה und ἔργων νόμου", *ZNW* 89 (1998) 91–113; N. T. Wright, "Paul and Qumran", *BR* 5 (1998) 18, 54; J. A. Fitzmyer, "Paul and the Dead Sea Scrolls", *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment* (red. P. W. Flint – J. C. VanderKam) (Leiden: Brill, 1998-1999) 614; M. G. Abegg, "4QMMT C 27, 31 and 'Works Righteousness'", *DSD* 6 (1999) 139–147; M. G. Abegg, "4QMMT, Paul, and 'Works of the Law'", *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation* (red. P. W. Flint)

W jednym ze swoich artykułów C. Hempel zarzuciła qumranologom, że w kontekście badań nad dokumentem MMT pozwolili się osadzić w „wygodnych teoriach", tj. ustalonych od samego początku hipotezach, które są często brane za pewne i nie podlegają weryfikacji[54]. Co więcej, często są to w istocie niepewne założenia, które stanowią punkt wyjścia dla badań innych tekstów, w ten sposób buduje się koncepcje i tezy oparte na słabych lub bezpodstawnych przesłankach. W obecnej

(SDSSRL; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001) 203–216; A. Gieniusz, "Identity markers czy solus Christus - o co toczy się bój w Pawłowej nauce o usprawiedliwieniu przez wiarę?", *SDR* 5 (2003) 125–144; J. D. G. Dunn, "Noch einmal 'Works of the Law': The Dialogue Continues", *The New Perspective on Paul: Collected Essays* (red. J. D. G. Dunn) (WUNT 185; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005) 413–428; C. A. Evans, "Paul and 'Works of Law' Language in Late Antiquity", *Paul and His Opponents* (red. S. E. Porter) (PS 2; Leiden: Brill, 2005) 201–226; H.-W. Kuhn, "The Impact of Selected Qumran Texts on the Understanding of Pauline Theology", *The Bible and the Dead Sea Scrolls. Volume 3: The Scrolls and Christian Origins* (red. J. H. Charlesworth) (The Second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins; Waco, TX: Baylor University Press, 2006) 174–177; J. D. G. Dunn – J. H. Charlesworth, "Qumran's Some Works of Torah (4Q394–399 [4QMMT]) and Paul's Galatians", *The Bible and the Dead Sea Scrolls. Volume 3: The Scrolls and Christian Origins* (red. J. H. Charlesworth) (Waco, TX: Baylor University Press, 2006) 187–201; N. T. Wright, "4QMMT and Paul: Justification, 'Works', and Eschatology", *History and Exegesis: New Testament Essays in Honor of Dr E. Earle Ellis for His 80th Birthday* (red. A. S. Sang-Won) (London: T&T Clark International, 2006) 104–132; J. C. R. de Roo, '*Works of the law*' *at Qumran and in Paul* (NTM; Sheffield: Phoenix Press Ltd, 2007), por. de Roo, "The Concept of 'Works of the Law' in Jewish and Christian Literature", *Christian-Jewish Relations through the Centuries* (red. S. E. Porter – B. W. R. Pearson) (JSNTSS 192; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000) 116–147; K. P. Donfried, "Paul the Jew and the Dead Sea Scrolls", *The Dead Sea Scrolls In Context* (red. A. Lange – E. Tov – M. Weigold) (VT Sup 140; Leiden - Boston: Brill, 2011) 730–731; Doering, "4QMMT and the Letters of Paul", 72–79; F. García Martínez, "Galatians 3:10–14 in the Light of Qumran", *The Dead Sea Scrolls and Pauline Literature* (red. J.-S. Rey) (STDJ 102; Leiden: Brill, 2014) 51–67; J. Maston, "4QMMT and Romans 3:1-20: Works of the Law and Justification", *Reading Romans In Context: Paul And Second Temple Judaism* (red. B. C. Blackwell – J. K. Goodrich – J. Maston) (Nashville, TN: Zondervan, 2015) 52–58; Y. Lee, "Getting In and Staying In: Another Look at 4QMMT and Galatians", *EQ* 88 (2016) 126–142; T. Muraoka, "Paul and Qumran", *Biblica* 99/2 (2018) 281–284.

[54] C. Hempel, "The Context Of 4QMMT And Comfortable Theories", *The Dead Sea Scrolls: Texts and Context* (red. C. Hempel) (STDJ 90; Leiden: Brill, 2010) 275–292.

pracy punktem wyjścia jest całościowa analiza dokumentu MMT, która w swym założeniu ma za zadanie wyjaśnić znaczenie tekstu i zweryfikowanie wspomnianych przez C. Hempel „wygodnych teorii".

## 1.3 Tekst

W prezentacji tekstu należałoby wyjść od przedstawienia każdego rękopisu z osobna, wraz z jego opisem paleograficznym i ukazaniem relacji z pozostałymi rękopisami, składającymi się na tekst MMT. Na tego rodzaju prezentację nie ma jednak miejsca w obecnej pracy, dlatego z konieczności zostanie przedstawiony jedynie tekst zrekonstruowany. Tym niemniej, od czasu publikacji MMT, badania nad jego tekstem posunęły się do przodu, z jednej strony dzięki zidentyfikowaniu kolejnych jego fragmentów (niewielkich, ale znaczących), a z drugiej strony dzięki nowej jakości zdjęć, które umożliwiają korektę niektórych lektur, zaproponowanych w wydaniu krytycznym. Różnica między tekstem z wydania krytycznego a tekstem, jaki wyłania się w wyniku jego rewizji, wymaga włączenia do obecnej pracy punktu wprowadzającego w zaprezentowany niżej zrekonstruowany tekst, tak aby czytelnik mógł dokładnie zrozumieć istotę wprowadzonych zmian oraz stojące za nimi powody.

### 1.3.1 Rewizja rekonstrukcji tekstu

Prezentacja rewizji została podzielona na 3 części, stosownie do podziału tekstu MMT na sekcję kalendarzową, halachiczną i teologiczno-parenetyczną. W każdej sekcji tekst uległ mniejszym lub większym modyfikacjom. Przedmiotem tej części pracy jest zaprezentowanie pokrótce procesu modyfikacji w pierwotnym zrekonstruowanym tekście MMT, przyczyn dokonanych korekt oraz ich wpływu na ostateczny kształt zrekonstruowanego tekstu. Ze względu na nieumieszczenie w obecnej pracy każdego z rękopisów, jak ma to miejsce w wydaniu krytycznym, omawiane zmiany najlepiej byłoby śledzić z jednoczesnym wglądem w tekst rękopisów i tekstu zrekonstruowanego, który został zamieszczony w wydaniu krytycznym DJD X[55].

[55] Strugnell – Yardeni – Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 3–63.

### 1.3.1.1 Sekcja kalendarzowa

Sekcja kalendarzowa MMT została zrekonstruowana przez Q&S na podstawie założenia, że kalendarzowy fragment 4Q394 3–7 I (zob. § 2.1.1) jest kontynuacją rękopisu 4Q327, oznaczonego dziś jako 4Q394 1–2.

Tabela 1.1. Tekst 4Q394 1–2.

| Kolumna V | Kolumna IV | Kolumna III | Kolumna II | Kolumna I | linia |
|---|---|---|---|---|---|
| [ואח]ד | [בתשעה] | [ש]ב[ת] | [ו]אח[ד] | [עשר] | 1 |
| בו שבת | [בו שבת] | בע[שתי עשר] | [ב]שבת | [בו שבת] | 2 |
| בעשרים | [ב]שש אשר | בו שבת | [ב]עשרים | בעשרים | 3 |
| ושנים | בו שבת | בשמונה | ושמונה | ושלושה | 4 |
| בו מועד | בעשרם | עשר בו שבת | ב[ו] שבת | בו שבת | 5 |
| השמן | ושלושא | בעשרים | עליו אחר | [ב]של[ושי]ם | 6 |
| אח[ר הש]בת | בו שבת | וחמשה | השבת | [בו שבת] | 7 |
| אח[ריו] | [בש]לושים | בו שבת | ו[יו]ם השנ[י] | [בשבעה] | 8 |
| קרב[ן העצים] | [בו שבת] | בשנים | [ויום נוסף] | [בשלישי] | 9 |
| [בעשרים] | [בשבעה] | בחמש[י] | [ושלמה] | [שבת] | 10 |
| [ושמונה] | [בששי] | ש[ב]ת | [התקופה] | [בארבעה עשר] | 11 |
| [בו שבת] | [שבת] | [בשלושה] | [תשעים] | [בו שבת] | 12 |
| | [בארבעה] | [בו מועד] | [ואחד] | [בחמשה עשר] | 13 |
| | [עשר] | [היין] | [יום] | [בו חג] | 14 |
| | בו שבת] | [אחר] | [בארבעה] | [השבועים] | 15 |
| | [בעשרים] | [השבת] | [ברביעי] | [בעשרים] | 16 |

Zdaniem Q&S, kalendarz MMT mógł składać się w całości z dwunastu lub trzynastu wąskich kolumn,[56] zaś pomiędzy fragmentem 4Q394 3–7 I a 4Q394 1–2 mogło brakować pięciu lub sześciu

[56] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 109.

kolumn.[57] Jednak jeszcze przed oficjalną publikacją tekstu krytycznego założenie wydawców zostało zakwestionowane przez niektórych uczonych.

Jednym z pierwszych był F. García Martínez,[58] który zauważył, że w manuskrypcie 4Q327 tekst jest podzielony na wąskie kolumny w górnej części zwoju, z kolei w rękopisie 4Q394 3–7 I w jego dolnej części obecna jest szeroka kolumna, bez podziału. Ponadto, suma szerokości kolumn z 4Q327 jest węższa od kolumny z 4Q394 3–7 I, w której długość i rozmiar linii odpowiada kolejnym liniom, stanowiącym początek sekcji halachicznej. Po drugie, chociaż manuskrypt 4Q327 zachował się w kilku fragmentach, to jednak ze względu na powtarzalną treść kalendarza oraz jego strukturę, opartą na wąskich kolumnach, można dość łatwo obliczyć brakujące linie między kolumnami, a w rezultacie rozmiar całego manuskryptu. Okazuje się, że wysokość manuskryptu 4Q327 wyniosłaby między 7 a 9 cm, natomiast w przypadku 4Q394 3–7 I wyniosłaby między 16 a 18 cm. Po trzecie, treść obu kalendarzy wydaje się nieco odmienna. Podczas gdy kalendarz z 4Q327 akcentuje dni, w których przypada szabat lub inne święta, to kalendarz z fragmentu 4Q394 3–7 I,1-3 skupia się na dodaniu dodatkowego dnia do trzeciego miesiąca kwartału.

Kolejne zastrzeżenia wobec łączenia manuskryptu 4Q327 z 4Q394 3–7 I zostały wysunięte przez P. R. Callawaya, który zwrócił uwagę na rozbieżność obu rękopisów pod względem cech o charakterze paleograficznym, ortograficznym i formalnym.[59] Podane przezeń argumenty nie zostały jednak uwzględnione w światowej dyskusji,[60] w przeciwieństwie do tych, które wkrótce wysunął J.

[57] Ibid., 45.

[58] F. García Martínez, "Dos notas sobre 4QMMT", *RevQ* 16 (1993) 293–297.

[59] P. R. Callaway, "4QMMT and Recent Hypotheses on the Origin of the Qumran Community", *Mogilany 1993: Papers on the Dead Sea Scrolls Offered in Memory of Hans Burgmann* (red. Z. J. Kapera) (QM 13; Kraków: Enigma, 1993) 19–20.

[60] Być może zlekceważenie artykułu P. R. Callawaya wynikało z faktu, że autor posunął się w nim zbyt daleko, zaprzeczając wzajemnemu powiązaniu także innych manuskryptów MMT i uważając je za część zupełnie innego dzieła.

C. VanderKam, opierając się na istniejących już zastrzeżeniach F. García Martíneza.[61] Chociaż J. C. VanderKam nie zgodził się z tym ostatnim co do tego, że oba kalendarze różnią się od siebie pod względem treści,[62] to jednak podzielił pozostałe jego uwagi, dodając kilka od siebie.

Przede wszystkim przyznał on, że wymiary obu fragmentów i znacząca różnica długości linii przeczą możliwości uznania ich za fragmenty tego samego manuskryptu. O ile bowiem sama długość linii może być wyjaśniona na różne możliwości (np. skryba widząc, że kończy się mu skóra, mógł zawęzić tekst w celu dokończenia kolumny na tej samej stronie), o tyle znacząca różnica rozmiarów manuskryptu wydaje się być tu decydująca. Następnie zauważył on, że odległość między liniami jest mniejsza w 4Q327 (średnio 4,8 mm) niż w 4Q394 3–7 I (średnio 5,5 mm), z kolei w tym ostatnim wysokość liter jest większa (3-3,5 mm) aniżeli w 4Q327 (2,5-3 mm).

Ponadto, poważne zastrzeżenia istnieją także na gruncie paleograficznym, co jak wspomniano zauważył już P. R. Callaway, ewidentnie bowiem widać różnicę w sposobie zapisu poszczególnych liter. Na 17 liter zachowanych w rękopisie 4Q327, co najmniej 8 z nich (tj. א, ב, ה, ל, מ, נ, ע, ק) znacząco różni się pod względem stylu, a 3 z pozostałych dziewięciu (tj. ד, ש, ת) wykazuje nieznaczną różnicę i/lub niekonsekwencję. Większość z tych różnic wynika z zapisu okrągłego lub kwadratowego danej litery, jak również ze sposobu jej zapisu (jednym, dwoma lub trzema pociągnięciami). Oprócz tego istnieją także różnice w ortografii.

[61] J. C. VanderKam, "The Calendar, 4Q327, and 4Q394", *Legal Texts and Legal Issues*. *Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995; Published in Honour of Joseph M. Baumgarten* (red. J. Kampen – M. Bernstein – F. García Martínez) (STDJ 23; Leiden: Brill, 1997) 184–187.

[62] Ibid.,183. J. C. VanderKam słusznie zauważa, że fragment kalendarzowy w 4Q394 3–7 I,1-3 zawiera zbyt mało tekstu, aby mógł służyć jako materiał porównawczy.

Podczas gdy w tekście 4Q327 *mem sofit* znajduje się czterokrotnie w niefinalnej pozycji,[63] to w 4Q394 I–II spotykamy 13 takich przypadków.[64] Ponadto, w 4Q394 I–II niefinalne *mem* pojawia się na końcu wyrazów 12 razy, [65] natomiast niefinalne *pe* 2 razy,[66] co z kolei w ogóle nie występuje w 4Q327. Trzeba jednak zaznaczyć, że wymienione rozbieżności wynikają w dużej mierze z objętości obu manuskryptów, stąd jako takie nie mogłyby stanowić przeważającego argumentu, co najwyżej na podstawie częstotliwości ich występowania, proporcjonalnie do objętości materiału, wskazują one pewną tendencję.

Przytoczone wyżej argumenty poddają w wątpliwość uznanie manuskryptu 4Q327 za część dzieła MMT. Po kilku latach, przygotowując wydanie krytyczne tekstów kalendarzowych z Qumran, ponownie poddano rewizji oba manuskrypty i opierając się na analizie porównawczej potwierdzono powyższe zastrzeżenia.[67] W tym kontekście może dzisiaj dziwić zdanie E. Qimrona, który stwierdził, że przypisanie manuskryptu 4Q327 do 4Q394 3–7 I zostało oparte na analizie paleograficznej i ich typologicznym podobieństwie.[68] Oba fragmenty zostały jednak połączone ze sobą już co najmniej w

[63] 4Q394 1–2 II,4: ושמונה; III,4: בשמונה; III,10: בחמשי; V,5: השמן.

[64] 4Q394 3–7 I,2: מאת i ושלמה; 4Q394 3–7 I,4: מקצת; 4Q394 3–7 I,5: מעשים; 4Q394 3–7 I,7: מטמאים; 4Q394 3–7 I,8: מדגן; 4Q394 3–7 I,14: משיאים; 4Q394 3–7 I,15: למחנה; 4Q394 3–7 I,16: למחנה; 4Q394 3–7 I,18: מהמחנה; 4Q394 8 III,9; והמואבי; 4Q394 8 IV,10: מחנה; 4Q394 8 IV,12: מחנות.

[65] 4Q394 3–7 I,14: ביום; 4Q394 3–7 I,18: טהורים; 4Q394 8 IV,1: רואים; 4Q394 8 IV,4: באים; 4Q394 8 IV,5: שהמ i בהמ; 4Q394 8 IV,6: אינם; 4Q394 8 IV,7: כהמ; 4Q394 8 IV,8: כלבים; 4Q394 8 IV,9: אוכלים; 4Q394 8 IV,11: ירושלים; 4Q394 IV,14: הצרועים.

[66] 4Q394 3–7 I,13: ואפ; 4Q394 3–7 I,16: ואפ.

[67] S. Talmon – J. Ben-Dov – U. Glessmer, *Qumran Cave 4. XVI: Calendrical Texts, DJD XXI* (Clarendon: Oxford, 2001) 159–161. Więcej na temat manuskryptu 4Q327, który pomimo błędnej identyfikacji przyjął już na stałe *siglum* 4Q394 1–2, zob. Talmon – Ben-Dov – Glessmer., *Qumran Cave 4. XVI: Calendrical Texts*, 157–166.

[68] E. Qimron, "Appendix 2. Additional Textual Observations on 4QMMT", *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 201.

roku 1960, zapewne przez J. Strugnella, co można dostrzec na zdjęciu wykonanym w czerwcu tego roku (zob. PAM 43.521 = B-284549[69]).

Ponieważ w rękopisie 4Q394 3–7 I zachował się niewielki fragment kalendarza, nieuznanie manuskryptu 4Q327 za część dokumentu MMT nie może przekreślić faktu, że kalendarz był obecny w tym dokumencie. Tym niemniej, potencjalna nieobecność kalendarza w jednym z manuskryptów wzbudziła wątpliwości niektórych uczonych, którzy zastanawiali się, czy kalendarz od początku był częścią dokumentu.[70] Wątpliwość tę wyraził nawet J. Strugnell, w trakcie sympozjum w Notre Dame w 1993 r., czyli rok przed oficjalną publikacją tekstu krytycznego. Wygłoszony przez niego referat opublikowany został rok później,[71] a jego streszczenie dołączono do wydania krytycznego w formie apendyksu.[72] J. Strugnell zwrócił tam uwagę na kilka problemów.

Po pierwsze, biorąc pod uwagę, że sekcje B i C mają charakter umiarkowanie polemiczny, uderza w kalendarzu brak jakichkolwiek wskazówek, świadczących o tym, że jest on elementem tej polemiki. Wprawdzie w niezachowanej, początkowej części kalendarza mógł znajdować się incipit, który wskazywałby na jego polemiczny cel, ale takie założenie byłoby zbyt pochopne. Po drugie, co zostało już wyżej wskazane, podczas gdy w rękopisie 4Q394 3–7 I pojawia się sekcja halachiczna bezpośrednio po sekcji kalendarzowej, o tyle w 4Q395 – gdzie również zachował się początek sekcji halachicznej – nie widać śladu, który mógłby sugerować, że wcześniej znajdował się jakikolwiek tekst.[73] Przeciwnie, szeroki margines z prawej strony (17,5 mm) sugeruje, że początkowy fragment rękopisu 4Q395 nie był kontynuacją poprzedniej kolumny, lecz był początkiem nowego zwoju. Tak

[69] Zob. https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-284549.

[70] L. H. Schiffman, "The Place of 4QMMT in the Corpus of Qumran Manuscripts", 81–98; H. von Weissenberg, *4QMMT: Reevaluating the Text, the Function and the Meaning of the Epilogue* (STDJ 82; Leiden: Brill, 2009) 33–37, 129–133.

[71] Strugnell, "MMT: Second Thoughts", 57–73.

[72] J. Strugnell, "Appendix 3. Additional Observations on 4QMMT", Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 203–204.

[73] Ibid., 203.

więc kalendarzowa sekcja byłaby poświadczona tylko na jednym z dwóch manuskryptów. Po trzecie, gdyby zrekonstruować kalendarz w całości, okazałoby się, że z ledwością zmieściłby się na skórze incipit kalendarza wraz z tytułem całego dzieła, a co dopiero jedna lub więcej sekcji.

Powyższe spostrzeżenia skłoniły J. Strugnella do wniosku, że obecność sekcji kalendarzowej w oryginalnym dokumencie MMT jest bardzo wątpliwa. Tym bardziej, że nie widzi on powodów, dla których ten kalendarz miałby się tam znaleźć. Po pierwsze dlatego, że nie wyróżnia się on niczym szczególnym od pozostałych kalendarzy, które znajdują się w tekstach z Qumran, a po drugie dlatego, że nie widać w jego treści niczego, co mogłoby wskazywać na jego polemiczne użycie. J. Strugnell nie wskazał jednak powodu, dla którego kalendarz został dołączony na późniejszym etapie redakcji, pozostawiając tę kwestię jedynie stwierdzeniem, że stało się to „z nieznanych powodów”.[74]

Uwagi wysunięte przez J. Strugnella stały się przyczynkiem do dalszych dyskusji, którą w niedługim czasie podjął wspomniany już J. C. VanderKam, a także L. H. Schiffman. Ten pierwszy skrytykował opinię J. Strugnella jakoby manuskrypt 4Q395 nie mógł być poprzedzony kalendarzem ze względu na szeroki margines z prawej strony (17,5 mm), co miałoby świadczyć przeciw obecności poprzedzającej go kolumny. Wedle J. C. VanderKama nie istnieją wystarczające dane do postawienia tak jednoznacznej hipotezy, równie dobrze bowiem można założyć, że w tym przypadku odległość między kolumnami była większa niż zwykle i stąd też brak w rękopisie 4Q395 jakiegokolwiek śladu poprzedzającej sekcji kalendarzowej. Jest to o tyle prawdopodobne, że prawy margines manuskryptu 4Q395 (17,5 mm) jest zbliżony do tego z 4Q394 3–7 I i 4Q327 (12-16 mm).[75]

Z kolei L. H. Schiffman zwrócił uwagę, że kalendarz stanowi w stosunku do reszty dzieła zupełnie odrębną jednostkę literacką, która nawet jeśli była od samego początku częścią dokumentu

[74] Strugnell, “Appendix 3. Additional Observations on 4QMMT”, 203.

[75] VanderKam, “The Calendar”, 184. Argument ten ma o tyle słabą wartość, że przyjmuje istnienie wymiarów, których nie da się potwierdzić, ponieważ w wydaniu krytycznym nie podano danych na temat odległości pozostałych kolumn, które pochodzą ze wspomnianych manuskryptów.

MMT, to musiała zostać do niego dołączona w całości.[76] Zauważył bowiem, że sam kalendarz w swej istocie nie różni się od tego z 4QCalendarA-B.[77] W ocenie L. H. Schiffmana, redaktor najpewniej dołączył istniejący już fragment kalendarzowy do pierwotnej formy dokumentu MMT, co zdaje się poparte *argumentum ex silentio*, ponieważ w pozostałej części MMT nie ma wzmianki ani aluzji do jakiegokolwiek kalendarza. Istotnie, gdyby nie obecność fragmentu kalendarzowego w manuskrypcie 4Q394 3–7 I, nikt nie byłby w stanie domyśleć się, że kalendarz mógł być obecny w MMT.

Brak przekonania do przyjętego już powszechnie konsensusu jakoby tekst 4Q394 1–2 I-V nie przynależał do MMT wyraził E. Puech[78]. Po pierwsze, zwraca on uwagę, że szerokość kolumn jest zawsze dostosowywana do podjętego tematu, dlatego same ich wymiary nie mogą być decydujące, zwłaszcza, że kalendarz posiada własną strukturę, przykładem półkolumn niech będzie choćby tekst 4Q448 1 A-B[79]. Po drugie, z samego rękopisu 4Q395 nie można wyciągnąć żadnych wniosków, gdyż margines, który rzekomo wskazuje na brak poprzedzającej kolumny, jest standardowym marginesem w rękopisach. Po trzecie, inicpit, który zdaniem J. Strugnella miałby się ledwie zmieścić, spokojnie mógł zajmować jedną lub też kilka linii u góry kolumny poprzedzającej kalendarz na wzór krótkiego tytułu sekcji halachicznej. Po czwarte, zauważa on, że 4Q394 1–2 V zachował 8 linii na 4 cm (= 20 linii na 10 cm), gdy tymczasem 4Q394 3a zachowało 19 linii na 10,5 cm, 4Q394 3b 7 linii na 3,5 cm

[76] Schiffman, "The Place of 4QMMT", 84.

[77] Prawdopodobnie L. Schiffman ma tutaj na myśli manuskrypty 4Q320–321. Na temat tych manuskryptów, zob. Talmon – Ben-Dov – Glessmer, *Qumran Cave 4. XVI: Calendrical Texts*, 37–80.

[78] E. Puech, "La lettre essénienne MMT dans le manuscrit 4Q397 et les parallèles", *RevQ* 27/1 (2015) 118–119, n. 43.

[79] A. Steudel uznaje ten tekst za początek dokumentu MMT, zob. Steudel, "4Q448–The Lost Beginning of MMT?", *From 4QMMT To Resurrection: Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech* (red. F. García Martínez – A. Steudel – E. Tigchelaar) (STDJ 61, Leiden: Brill, 2006) 247–63. Przeciwnie von Weissenberg, *4QMMT: Reevaluating*, 39–40; E. Puech nie wyklucza do końca tej hipotezy, ale postuluje przeprowadzenie w tej kwestii głębszych badan. Puech, "L'Épilogue de 4QMMT revisité", *A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam. Volume One* (red. E. F. Mason., *et al.*) (JSJSup 153; Leiden: Brill, 2012) 339, n. 53.

(= 10 cm na 20 linii), z kolei 4Q394 8 III–IV 20 linii na 13 cm, co pokazuje, że początek rękopisu jest zawinięty wewnątrz i skóra jest miejscami skórczona z kolumny na kolumnę, co również mogło mieć miejsce w 4Q394 1–2 I–V. Gdyby przyjąć kryterium szerokości i wysokości kolumn równie dobrze można by oddzielić 4Q394 3–7 I–II od frg. 8 III. Tak więc ani paleografia (biorąc pod uwagę, że skóra jest skórczona) ani rzekome zwyczaje piśmiennicze nie stanowią rozstrzygających dowodów na rzecz odrzucenia tekstu 4Q394 1–2 I–V jako część dokumentu MMT.

Chociaż E. Puech zwrócił uwagę na słabość argumentacji, na której opiera się przyjęty przez uczonych konsensus odnośnie do rozdzielenia tekstu 4Q394 1–2 I–V od MMT, to jednak wydaje się, że jest mało prawdopodobne, aby kalendarz ciągnący się pionowo w pięciu kolumnach w tym samym rękopisie nagle kończył się poza strukturą pięciokolumnową, a przy tym był nagle kontynuowany w kierunku poziomym, tym bardziej, że zachowany fragment 4Q394 3–7 I,1-3 zachowuje co do treści podobną strukturę. W celu utrzymania pierwotnego połączenia obu fragmentów należałoby wyjaśnić, dlaczego kopista zdecydował się nagle zrezygnować z dotychczasowej struktury opartej na wąskich kolumnach i ewentualnie wskazać precedens, który świadczyłby o tego rodzaju praktyce w innych kopiach biblioteki qumrańskiej. W obecnej pracy przyjmuje się obecny konsensus, zgodnie z którym 4Q394 1–2 I–V nie jest częścią dokumentu MMT.

#### 1.3.1.2 Sekcja halachiczna

Spośród niezidentyfikowanych do roku 2000 fragmentów tekstów qumrańskich, pięć z nich, oznaczonych pierwotnie jako 4Q313 (cryptA Unclassified Fragments), udało się zidentyfikować dwa fragmenty, które swym układem tekstowym odpowiadają fragmentowi MMT[80]. Na podstawie analizy paleograficznej oraz przy pomocy mikroskopu dwuokularowego, S. Pfann przegrupował pięć małych fragmentów w cztery różne manuskrypty, oznaczając je 4Q313-313c. Po oczyszczeniu fragmentów

[80] S. J. Pfann, "4QCryptA Miqsat Maʿase ha-Torah[g]?", *Qumran Cave 4: Volume XXVI: Cryptic Texts and Miscellanea, Part 1: Miscellaneous Texts from Qumran* (red. S. J. Pfann – P. Alexander – M. Broshi, *et al.*) (DJD XXXVI; Oxford: Clarendon, 2000) 697–699.

okazało się, że dwa z nich, oznaczone jako 4Q313, pochodzą z tego samego manuskryptu i zawierają układ tekstowy, pasujący do innego fragmentu MMT. Oba fragmenty zostały spisane półformalnym pismem kryptycznym, zaś ich paleograficzne cechy pozwalają datować je między drugim a trzecim ćwierćwieczem I w. przed Chr. Niestety, odnalezione fragmenty nie wnoszą niczego nowego w treść sekcji halachicznej, tym niemniej, o ile do roku 2000 niemal wszystkie publikacje dotyczące MMT rozpoczynały się wstępną informacją o istnieniu tego dokumentu w sześciu kopiach, tj. 4Q394-399, o tyle teraz liczbę tę należy poszerzyć do siedmiu, co potwierdza przy okazji, że tekst ten był istotny dla właścicieli biblioteki z groty czwartej.

Tabela 1.2. Tekst 4Q313, frg. 1 (4Q394 3–7 II,16–17; **4Q397 3,3**).

| Fragment 1 | Linia |
|---|---|
| [ וירושלים **מחנה** הי]**אֹ וחו|צה** למחנה הוא חוצה ירושלים ] | 1 |
| [ ]◦[ ] | 2 |

Tabela 1.3. Tekst 4Q313, frg. 2 (**4Q394 8 IV,12–13**; 4Q396 1–2 III,2-4; *4Q397 6–13,4-5*).

| Fragment 2 | Linia |
|---|---|
| [ ו]אף *תִּמְשַׁעַת*[ ל**עצי המאכל הנטע** בארץ ישראל ] | 1 |
| [ כרא]שִׁית הו[א לכו**הנים ומעשר** הבקר *והצאן לכוהנים* הוא] | 2 |

Dużo bardziej istotnym wkładem w rozpoznanie właściwego układu tekstu sekcji halachicznej było dostrzeżenie przez E. Puecha niewielkiego fragmentu, widocznego na zdjęciach PAM 41.762, 42.717 oraz 43.476 (por. B-358388; B-358389; B-284504; B-284130), składającego się z dwóch linii, któremu Q&S nie przypisali *siglum*, a który E. Puech oznaczył jako fragment 26 rękopisu 4Q397[81].

[81] Puech, "La lettre essénienne MMT", 108.

Tabela 1.4. Tekst 4Q397 26,1-2.

| 4Q397 26,1-2 | Linia |
|---|---|
| ]ק ומ[ | 1 |
| ]לטהרת ה[ | 2 |

Pierwotnie fragment ten został odczytany w l. 1 jako כבס]וֹ חֹ[שיגל, jednak podstawa rzekomej litery *kaf* jest niemożliwa, ponieważ jest zdecydowanie za wysoko w linii w porównaniu z literą *waw*, jednocześnie nie dostrzeżono pozostałości po literze *kof*, choć jej podstawa jest doskonale widoczna; to trudne do przyjęcia odczytanie zostało przejęte przez wszystkich autorów[82]. Z kolei w l. 2 zostało odczytane שׁ[קוד]ה טהרת ה[, co skłoniło Q&S do umiejscowienia tego fragmentu w tekście 4Q397 6–13,7-8, gdzie frg. 26,1 miałby odpowiadać w ich rekonstrukcji tekstu linii B 52, zaś frg. 26,2 linii B 54.[83] Jednak zdaniem E. Puecha takie umiejscowienie frg. 26 jest niemożliwe, poprawny odczyt każe go bowiem uplasować w tej samej sekwencji tekstu, co w rękopisie 4Q394 8 IV,2-4 (B 52-54 = III,2-3); to z kolei umożliwiło odzyskanie dwóch linii z początku kolumny rękopisu 4Q397 6–13, a w rezultacie na odtworzenie jej siedemnastu z osiemnastu linii[84].

Umiejscowienie frg. 26 w nowym miejscu doskonale odpowiada długości linii kolumny (ok. 16,5-17 cm), co pozwoliło na zidentyfikowanie *vacatu* w l. 1 kolumny III (potwierdzonego przez paralelę w 4Q394 8 IV,1) i w l. 3 kolumny III (potwierdzonego przez paralelę w 4Q394 8 IV,4)[85]. Co więcej, ustalenie, że kolumna III rękopisu 4Q397 liczyła 18 linii umożliwia rewizję poprzedzających kolumn, których było co najmniej dwie. Kolumna II manuskryptu 4Q397 grupuje fragmenty 3, 4 i 5,

[82] Ibid., 108, n. 19.

[83] Por. Yardeni, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 27; Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 52.

[84] Puech, "La lettre essénienne MMT", 108–109.

[85] Ibid., 109.

jednakże pełne ułożenie tekstu kolumny, wynoszącej 15 cm od marginesu do marginesu, jest niełatwe – nawet przy pomocy rękopisu 4Q394 – z racji na wybrakowanie tekstu. W stosunku do rekonstrukcji Q&S istotne jest ustalenie, że nakładanie się fragmentów w splocie zwoju odsłania utratę pierwszej linii kolumny II, jednocześnie w jej l. 2 należy uwzględnić ślad zachowany w tekście 4Q394 3b 1, którego Q&S nie uwzględnili[86]. Umieszczenie fragmentów 3–5 w kolumnie II automatycznie domaga się odczytania kolumny I za pomocą fragmentów 1–2 wraz z paralelnymi fragmentami 4Q394 3a–5 i 4Q395 1[87].

#### 1.3.1.3 Sekcja teologiczno-parenetyczna

Kluczowe zmiany w rekonstrukcji tekstu MMT dotyczą sekcji teologiczno-parenetycznej, to właśnie badania nad jej układem tekstowym pozwoliły na ustalenie liczby linii w kolumnie rękopisu 4Q397, co z kolei umożliwiło oszacowanie utraconego tekstu w całym dokumencie. Ponadto, praca nad rekonstrukcją sekcji teologiczno-parenetycznej raz na zawsze rozstrzygnęła problem sekwencji rękopisów, co do której uczeni różnili się od samego początku, a o czym będzie mowa pod koniec obecnej części pracy.

Na podstawie rekonstrukcji fragmentu 4Q397 23, posiadającego tekst wspólny z fragmentami 4Q398 14–17 II,5-9 i 4Q399 1 II 2-5, E. Puech uzyskał 4 ostatnie linie w ostatniej kolumnie rękopisu 4Q397.

[86] Ibid., 112.

[87] Ibid., 115.

Tabela 1.5. Tekst fragmentu 4Q397 23 (4Q398 14–17 II,5-9; **4Q399 1 II 2-5)**.

| Fragment 23 | linia |
|---|---|
| [את עצת]כה וה[רחיק ממך **מחשבת רע**ה ועצת] | 1 |
| [בליעל ]בשל שת[שמח אתה (?) באחרית הימים (?) ] | 2 |
| [**במצאכ**]ה מקצ[ת **דברינו** כן ונחשבה לכה לצדקה] | 3 |
| [בע**שותכ**]ה [**הישר** והטוב **לפנו** לטוב לכה **ולישראל**] | 4 |

Następnie rekonstrukcja fragmentu 22 ukazała, że fragment ten pokrywa się z tekstem 4Q398 11–13,3-5, co oznacza, że tekst zachowany w 4Q398 11–13,1-2 musi zostać przywrócony przed l. 1 fragmentu 22, natomiast linie 4-6 pokrywałyby się z tekstem 4Q398 11–13 6-8[88].

Tabela 1.6. Tekst fragmentu 4Q397 22 (4Q398 11–13,3-5).

| Fragment 22 | Linia |
|---|---|
| [הקללות שבאו ]מיומ[י ירובעם בן נבט ועד גלות ירושלם וצדקיה] | 1 |
| [מלך יהודה] שיובא[ו בארץ בבל ואנחנו מכירים שבאוו מקצת הברכות] | 2 |
| [והקללות הא]להוז[ה הוא אחרית הימים שישובו בישראל לתורה] | 3 |

Co ważne również, na jednym z fragmentów, oznaczonym później nr 18, E. Puech dostrzegł ślad ]*yd* lub ]*yd*{*y*} (por. PAM 41.762; 42.717). Lekturę tę nie uwzględniono w wydaniu krytycznym, tymczasem wskazuje ona na obecność wątku związanego z królem Dawidem[89]. Ponieważ wyrażenie ]*yd* (lub *yd*{*y*) nie pojawia się w zachowanej sekcji halachicznej, dlatego wydaje się, że linia ta była częścią epilogu, poprzedzając wzmiankę o panowaniu pokoju w Jerozolimie za dni króla Salomona

[88] Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", 320.

[89] Ibid., 322–323.

(zob. 4Q398 11–13,1-2 [= 4Q397 14–21 II,11]). Fragment ten został umiejscowiony przez E. Puecha w l. 5 tekstu 4Q397 14–17 II.

Tabela 1.7. Fragment 4Q397 18 I.

| Fragment 18 | Linia |
|---|---|
| (?) יד]ו | 1 |

Tabela 1.8. Tekst 4Q397 14–21,16; **22,1-3**; 4Q398 11–13,1-8.

| | linia | DJD X |
|---|---|---|
| [ ] | 1-4 | – |
| (?) יד]ו | 5 | — |
| [היא שלו]ם בירושלם כי באו הברכות ביומי שלומה בן דויד ואף | 11 | C 18 |
| הקללות שבאו ]**מיומ**[י ירובעם בן נבט ועד גלות ירושלם וצדקיה | 12 | C 19 |
| [מלך יהודה] **שיובא**[ו בארץ בבל ואנחנו מכירים שבאוו מקצת הברכות | 13 | C 20 |
| [והקללות הא]**לה וז**[ה הוא אחרית הימים שישובו בישראל לתורה | 14 | C 21 |
| הנגלה למושה ולוא ישובו אחור והרשעים ירשיעו והאמונים | 15 | C 22 |
| והצדיקים ייראו זכור את מלכי ישראל והתבנן במעשיהמ(ה) שמי מהם | 16 | C 23 |
| שהיא ירא את דברי התורה היה מצול מצרות והם מבקשי תורה | 17 | C 24 |

Powyższe ustalenia miały dowieść, że fragmenty 4Q397 14–21 + 22 + 23 zachowały prawie całość końcowej części MMT, pokrywając się z fragmentami 4Q398 14–17 I–II[90] i 4Q399 1 I–II w

[90] Wbrew błędnym ustaleniom von Weissenberg, których nie ma sensu tu omawiać. Zob. *4QMMT: Reevaluating,* 227. To także odpowiedź na wątpliwość P. R. Callawaya, "It is extremely difficult to determine whether 4Q397 14–21 ever actually overlapped with 4Q398, in particular with respect to 4Q397 fragments 14, 19-20, and 23", "4QMMT and Recent Hypotheses on the Origin of the Qumran Community", *Mogilany 1993: Papers on the Dead Sea Scrolls,* 22.

ciągłej sekwencji, całkiem możliwej do odzyskania[91]. Ponadto, udało się ustalić, że rękopis 4Q397 zawierał 17 linii na kolumnę, z czego 16 zachowało się fragmentami 14–22, natomiast ostatnie 4 linie fragmentem 23. Przytoczona sekwencja prosi o przywrócenie l. 9 na dole kolumny I tekstu 4Q398 14–17 oraz umieszczenie jej wraz z kolumną II tekstu 4Q398 14–17 poniżej fragmentów 4Q398 11–13, te ostatnie nie mogą bowiem być umieszczone pomiędzy kolumną I i II tekstu 4Q398 14–17, jak uczyniono to w tekście z wydania krytycznego, ponieważ fragment 4Q397 22, pokrywający się z 4Q398 11–13,3-5, okazuje się być częścią kolumny I tekstu 4Q397 14–21, która poprzedzała tekst 4Q397 14–21 II.

Kilka lat później E. Puech musiał zmodyfikować swoje ustalenia po tym, jak jeden z wcześniej niezidentyfikowanych fragmentów okazał się być częścią manuskryptu 4Q397. Fragment ten został oznaczony przez E. Tigchelaara numerem 25[92].

Tabela 1.9. Tekst fragmentu 25 (PAM 43.668, frg. 4)[93].

| Fragment 25 | Linia |
|---|---|
| [ע]מכ ערמ[ה | 1 |
| ובקש מל[פניו | 2 |
| מחשבת ] | 3 |
| באחר[ית | 4 |

Dzięki temu nowoodkrytemu fragmentowi, na podstawie paraleli do tekstów 4Q398b 11–13 i 14–17 I–II można było odtworzyć 4 kolumny z rzędu – niestety bez pozostałości kolumny drugiej

[91] Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", 328.

[92] E. Tigchelaar, "PAM 43.668 Frag. 4 Identified as a 4Q397 (4QMMT$^{d}$) Fragment", *RQ* 26/3 (2014) 455–458; „Publication of PAM 43.398 (IAA #202) Including New Fragments of 4Q269", 269.

[93] Tigchelaar, "PAM 43.668 Frag. 4", 456.

– oddzielającej fragmenty 11–13 i 14–17 II, a w konsekwencji dopracować końcowy fragment tekstu 4Q397 14–23. Co ważne, fragment 25 zmusił do naliczenia w trzech pierwszych kolumnach rękopisu 4Q397 osiemnastu linii, a nie jak E. Puech przypuszczał pierwotnie, siedemnastu[94], co w rezultacie umożliwiło ustalenie właściwej sekwencji tekstu i dokonanie rekonstrukcji ostatniej kolumny, która zgodnie z tekstami paralelnymi (4Q398 14–17 II,4-8; 4Q399 1 II,2-5) obejmowałaby 6 linii.

Tabela 1.10. Tekst manuskryptu 4Q397 *25* + 23 (4Q398 14–17 II,4-9; **4Q399 1 II 2-5**).

| 4Q397, frg. 25 + frg. 23 | Linia |
|---|---|
| [ע]*מכ ערמ*[ה ומדע תורה הבן בכול אלה] | 1 |
| *ובקש מל*[**פני**ו שׂוֹתְקָן עצת]כה וה[רחיק ממכה] | 2 |
| *מחשבת* [**רע**ה ועצת בליעל ]בשל שת[שמח] | 3 |
| באחר[ית הימים **במצאכ**]ה מקצ[ת **דברינו**] | 4 |
| [כן ונחשבה לכה לצדקה בע**שו**]**ת**[**כ**ה **הישר**] | 5 |
| [והטוב **לפני**ו לטוב לך ול**ישראל**] | 6 |

Fragmenty 4Q397 25 +23, które stanowią ostatnią kolumnę tego manuskryptu, bez wątpienia są kontynuacją fragmentów 14–21 II. Fakt, że fragmenty 25 + 23 zajmują 6 pierwszych linii ostatniej kolumny, a fragment 25 jest umieszczony na prawym marginesie, z konieczności zmusił E. Puecha do rewizji dwóch poprzednich kolumn względem wcześniejszym przypuszczeniom[95]. Kluczowe w tym kontekście jest ustalenie początku sekcji parenetyczno-teologicznej, co do której nie było zgody wśród uczonych.

[94] Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", 328. A. Yardeni przypuszczała, że mogło być więcej niż 15, zob. Yardeni, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 21.

[95] Por. Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", 322–327.

Otóż jedynymi świadkami pierwszej kolumny tej sekcji są fragmenty 18 I (zob. tabela 1.7) i 22 (zob. tabela 1.6), przy czym fragment 18 I kończy l. 5, natomiast fragment 22, pomimo swoich wariantów obejmuje z pewnością paralelny fragment 4Q398 11–13,3-5 w całkowicie akceptowalnej rekonstrukcji ok. 12,5 cm od marginesu do marginesu, co wbrew wcześniejszym przypuszczeniom[96] pozwala go ulokować w ll. 13-15 fragmentu 14–21 II. Z kolei brakujący tekst pomiędzy fragmentami 4Q398b 11–13 i 14–17 I musi odpowiadać tekstowi 4Q397 18 II – 15–17,1-9, gdzie w l. 1 następował koniec sekcji halachicznej, zaś w dalszej części rozpoczynała się sekcja parenetyczno-teologiczna, niestety początku tej sekcji nadal pozostaje nie do odzyskania[97].

Tabela 1.11. Tekst manuskryptu 4Q397 14–22 (4Q398 11–13,1-8).

| | linia |
|---|---|
| הזנות כי לבני אהרון | 1 |
| [ ] | 2-4 |
| [ דו]יד | 5 |
| [ ] | 6-11 |
| [היא שלום בירושלים כי בָּאוּ הברכות ביומי שלומה בן דויד ואף] | 12 |
| [הַקְּלָלוֹת שבאו] מיומי [ירׄובעם בן נבט ועד גלות ירושלם וצדקיה] | 13 |
| [מלך יְהוּדָה] שׄיִבְאֹ[ו באר]ץ בבל וְאנחנו מכירים שבאוו מקצת הברכות] | 14 |
| [והקללות הא]לה וז[ה הוא אחרית הימים שישובו בישראל לתורה] | 15 |
| [הנגלה למושה ולוא ישובו אָחוֹר וְהרשעים יִרְשְׁעוּ וְהאמונים] | 16 |
| [והצדיקים ייראו זְכוֹר את מלכי ישראל והתבונן במעשיהמָה שמי מהם] | 17 |
| [שהיא ירא את דברי התורה היה מצוֹל מצרות והם מְבַקשי תורה] | 18 |

[96] Ibid., 320–322.

[97] Puech, “La Lettre essénienne MMT”, 106.

Jeśli tak w istocie jest, to oznaczałoby, że między końcem zachowanej sekcji halachicznej a początkiem sekcji parenetyczno-teologicznej brakuje ok. dwunastu linii, a nie ponad dwudziestu linii, jak przypuszczał J. Strugnell[98], ani osiemnastu linii, jak z kolei uważał H. Stegemann[99]. To jednak nie wyklucza innego przypuszczenia J. Strugnella, że na początku sekcji mógł znajdować się krótki, formalny incipit, bądź też nieznaczne zdanie przejściowe[100]. W każdym razie, utrata tytułu dzieła oraz sekcji kalendarzowej w połączeniu z dwunastoma liniami między drugą a trzecią sekcją nie stanowi ubytku, który pozwalałby stwierdzić za wstępnymi obliczeniami E. Qimrona, że ocalały tekst MMT stanowi 40% jego oryginalnej treści[101]. Rekonstrukcja rękopisu 4Q397 wskazała na obecność 96 linii bez kalendarza, z których brakuje 15 linii, a 6 jest niemożliwa do odczytania, natomiast z kalendarzem i możliwym krótkim wstępem cały dokument mógł składać się z 138 linii[102], co pozwala oszacować odzyskany tekst na ok. 70%, to z kolei odpowiada wcześniejszym ustaleniom Q&S, którzy wskazali na 2/3 ocalałego tekstu[103].

Jeśli chodzi o przejście z sekcji halachicznej do teologiczno-parenetycznej, E. Puech sugeruje, że fragment 4Q394 9,1-4, pozostawiony przez Q&S bez paraleli, mógłby odpowiadać górnej części 4Q397 18 (+22), ponieważ w l. 3 zachowała się fraza ]◦כי על[יה]ם כפר על[ „czyniąc za nich odkupienie, gdyż w sprawie”, która wraz z lekcją ]ת העם[נ[ו](ז)היה ב[ „była wśród prostytucji/prostytutek z ludu” mogła stanowić przejście z sekcji halachicznej – kończącej się motywem skalania świętości nasienia synów Aarona za sprawą nielegalnych związków małżeńskich – do sekcji parenetyczno-teologicznej, która wówczas rozpoczynałaby się wezwaniem do ochrony świętości kapłanów i narodu ze względu

[98] Strugnell, “MMT: Second Thoughts”, 67; por. Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 204–205.

[99] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 57, n. 3.

[100] Strugnell, “MMT: Second Thoughts”, 67; por. Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 205.

[101] Qimron, “The Nature of the Reconstructed Composite Text of 4QMMT”, 9.

[102] Puech, “La Lettre essénienne MMT”, 129, n. 112.

[103] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 1.

na błogosławieństwo, obiecane Izraelowi, przestrzegając jednocześnie przed ewentualnym kalaniem świętości i związanym z tym przekleństwem[104]. Trudno jednak o dokładne umiejscowienie fragmentu 4Q394 9,1-4 w zrekonstruowanym rękopisie 4Q397.

Jak już wspomniano, dokonana przez E. Puecha rekonstrukcja rękopisu 4Q397 pozwoliła raz na zawsze rozwiązać problem sekwencji tekstu sekcji parenetyczno-teologicznej. Należy bowiem pamiętać, że jeszcze przed publikacją wydania krytycznego MMT, J. Strugnell uprzedził, że między nim a E. Qimronem nie istnieje konsensus odnośnie do umiejscowienia fragmentu 4Q398 11–13 w zrekonstruowanym tekście sekcji parenetyczno-teologicznej[105]. Podczas gdy E. Qimron opowiadał się (zgodnie z sugestią M. Kistera i B. Portena) za usytuowaniem tekstu 4Q398 11–13 przed fragmentem 4Q398 14–17 II, natomiast za fragmentem 4Q398 14–17 I – co sugeruje kontynuacja tekstów 4Q398 11–13 i 4Q398 14–17 II pod względem treści, zawierającej wątek królewski[106] – o tyle J. Strugnell, wsparty opinią H. Stegemanna, był zdania, że materialnie fragment 4Q398 11–13 powinien być usytuowany przed fragmentem 4Q397 14–21, tj. przed ll. C 1-12 według DJD X[107].

R. Kranz, który w 2005 r. otrzymał od H. Stegemanna jego osobiste notatki, wśród których znajdowały się także odręczne notatki J. Strugnella, zajął się ponownie kwestią umiejscowienia tekstu 4Q398 11–13[108]. Odnosząc się do propozycji E. Qimrona, R. Kranz zauważa, że w tekście 4Q398 14–17 I mowa jest o błogosławieństwach i przekleństwach w l. poj., gdy tymczasem w 4Q398 11–13 mówi się o nich w l. mn. Ponadto, pomijając imperatyw זכור, brak w 4Q398 11–13 bezpośredniego

[104] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 111.

[105] Strugnell, "MMT: Second Thoughts", 68–69.

[106] Qimron, "The Nature of the Reconstructed Composite Text of 4QMMT", 12–13; por. Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 60. 201–202.

[107] Strugnell, "MMT: Second Thoughts", 68–69; por. Strugnell, "Appendix 3. Additional Observations on 4QMMT", *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 205. Ponieważ z powodu kłopotów zdrowotnych J. Strugnella całkowitą kontrolę nad wydaniem tekstu przejął E. Qimron, to zgodnie z jego wizją tekst 4Q398 11–13 umiejscowiono w rekonstrukcji tekstu z wydania krytycznego (DJD X) przed tekstem 4Q398 14–17 II.

[108] R. G. Kranz, "Moses und die Propheten: zur Interpretation von 4QMMT C", 162–166.

zwrotu w 2 os. l. poj, który łączy naturalnie fragmenty 4Q398 14–17 I i 4Q398 14–17 II. Kluczowe jednak są jego zdaniem dane materialne. Kształt fragmentu 4Q398 11–13 odpowiada połączonym tekstom 4Q398 14–17 I i 4Q398 14–17 II, co zdaje się sugerować, że znajdowały się one na tej samej płaszczyźnie, tymczasem przy założeniu E. Qimrona, trzeba byłoby uznać, że manuskrypt 4Q398 był złożony pośrodku, tak że górna i dolna krawędź skóry leżała na sobie.

H. von Weissenberg również zwraca uwagę na dowód materialny przeciw tezie E. Qimrona. Według jej obliczeń, szerokość fragmentu 4Q398 11–13 pozwala na umieszczenie od 50. do 60. liter, gdy tymczasem długość linii w 4Q398 14–17 I zawiera przestrzeń dla 40. liter. Ten fakt jej zdaniem wyklucza możliwość połączenia wąskiej kolumny dolnej części 4Q398 14–17 I z górną częścią fragmentu 4Q398 11–13 o szerokiej kolumnie[109]. Do dowodu materialnego odniósł się także E. Puech, podając przy tej okazji wymiary szerokości kolumn obu fragmentów, tj. 4Q398 11–13 i 4Q398 14–17 I, kolejno 14,5 cm i 12,5 cm[110]. Wspomniana wyżej jego rekonstrukcja manuskryptu 4Q397, na podstawie fragmentu 25 i tekstów paralelnych, dowiodła, że fragment 4Q398 11–13 nie mógł znajdować się między 4Q398 14–17 I a 4Q398 14–17 II, lecz przed tekstem 4Q397 14–21 II[111], tym samym wykluczył on hipotezę M. J. Bernsteina i M. Pérez Fernándeza jakoby fragment 4Q397 14–21 II,1-7(9) stanowił część sekcji halachicznej[112].

[109] von Weissenberg, *4QMMT: Reevaluating*, 88.

[110] Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", 329.

[111] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 100–108.

[112] M. J. Bernstein, "The Employment and Interpretation of Scripture in 4QMMT", 46–47 = Bernstein, "The Employment and Interpretation of Scripture in 4QMMT", *Reading and Re-Reading Scripture at Qumran. Volume 2* (red. M. J. Bernstein) (Leiden: Brill, 2013) 569–570; M. Pérez Fernández, "4QMMT: Redactional Study", *RevQ* 18/2 (1997) 194–197.

### 1.3.2 Paleograficzna datacja manuskryptów 4Q313, 4Q394-399

Rewizja rękopisów, składających się na dokument MMT, wpłynęła znacząco na rozpoznanie jego właściwego układu i sekwencji, oprócz tego jednak wpłynęła ona także na korektę przy datacji poszczególnych rękopisów, na podstawie ich analizy paleograficznej. Pierwotnie przeprowadzona przez J. Strugnella analiza paleograficzna rękopisu 4Q394 wskazała na powstanie go we wczesnym okres herodiańskim[113], w tym samym okresie herodiańskim miałaby także powstać kopia 4Q395[114], natomiast w połowie okresu herodiańskiego mogły powstać kopie 4Q396[115] i 4Q399[116]. Tymczasem dokonana przez A. Yardeni analiza paleograficzna rękopisów 4Q397-4Q398 wskazała na powstanie tego pierwszego w pierwszej połowie okresu herodiańskiego[117], tego drugiego natomiast na pierwszą połowę okresu herodiańskiego[118]. Dołączony do MMT na późniejszym etapie fragment 4Q313 1 (zob. § 1.3.1.2) datuje się paleograficznie na lata 50 – 25 r. przed Chr.[119] Tak więc najstarsza kopia (4Q313) miałaby powstać ok. 50 r. przed Chr., natomiast najmłodsza (4Q399) około 80 lat później[120].

---

[113] "(…) a date no later than the early Herodian period.," Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 6.

[114] "(…) Herodian scribe who attempts to write in an archaizing Hasmonean style (…)", ibid., 14.

[115] "(…) early or mid-Herodian formal hands (…)", ibid., 18.

[116] "(…) a mid-Herodian date", ibid., 39.

[117] "(…) the first half of the Herodian period.," Yardeni, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 25.

[118] "(…) the early Herodian period.," Yardeni, ibid., 34.

[119] S. J. Pfann, "4QCryptA Miqsat Ma'ase ha-Torah$^{g}$?," 697.

[120] Wprawdzie J. Strugnell w rozdziale poświęconym zagadnieniom literacko-historycznym dokumentu MMT uważa, że najstarszy manuskrypt datuje się na 75 r. przed Chr., natomiast najmłodszy na 50 r. po Chr. (Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 109), jednak z indywidualnego opisu każdego z rękopisów 4Q394-399 wynika, że datacja ta wyraźnie oscyluje między 30 r. przed Chr. a 35 r. po Chr., przy czym nie został jeszcze wówczas uwzględniony fragment 4Q313 1, który został dopiero później zidentyfikowany jako część MMT. Rozbieżność ta wynika z faktu, że datacja rękopisu 4Q398 w opisie paleograficznym wydania krytycznego została podana przez A. Yardeni, która przejęła po J. Strugnellu badanie tego manuskryptu. Ostatecznie J. Strugnell przyznał jednak rację A. Yardeni, że manuskrypt ten może pochodzić z drugiej połowy I w. przed Chr. (zob. Strugnell, "MMT: Second Thoughts", 70). Jej datacja jest z resztą

Ostatnio jednak E. Puech uznał za najstarsze kopie 4Q395, 4Q398 i 4Q313 (75 – 50 r. przed Chr. [121]), następnie 4Q397 (50 – 25 r. przed Chr.), natomiast za najmłodsze uznał kopie 4Q396 i 4Q399 (przełom er). Zauważył on przy tym, że w przypadku rękopisu 4Q398 jego część prawna (4Q398[a] 1–10) została spisana przez inną rękę niż część parenetyczno-teologiczna (4Q398[b] 11–17), nie można jednak paleograficznie rozstrzygnąć, czy są one częścią jednego manuskryptu czy dwóch różnych[122]. Rzecz jasna, wskazana sekwencja chronologiczna nie oznacza, że oryginalny tekst[123] był kopiowany dokładnie w tej kolejności, mogły istnieć bowiem jeszcze inne kopie, które nie zachowały się[124], w każdym razie, jego zdaniem najstarsze kopie powstały co najwyżej w ciągu dwóch pokoleń.

W kontekście paleografii rękopisów dokumentu MMT warto także wspomnieć kwestię liczby ich recenzji, których zdaniem H. von Weissenberg miałoby być kilka[125]. Jednak w opinii E. Puecha można co najwyżej mówić o dwóch recenzjach (4Q397 i 4Q398), chociaż kopie każdej z nich nie zawsze zachowują identyczne słownictwo, sformułowania, kolejność słów i formę gramatyczną[126]. Recenzja zawarta w kopii 4Q397 nie zawiera reinterpretacji cytatów, obecnych w 4Q398, ani też nie zawiera przeformułowań z tej ostatniej recenzji (por. 4Q398 14–17 I,4 i 4Q397 14–21 II,11-12), można więc dojść do wniosku, że podczas gdy manuskrypt 4Q397 odznacza się bardziej pierwotną formą tekstu, o tyle kopia 4Q398 zawiera jego rewizję[127], pomimo faktu, że ta ostatnie jest nieco

bliska opinii F. M. Crossa, który ocenił fragment tego rękopisu na lata 50 – 25 przed Chr. (zob. Cross, "The Development of the Jewish Scripts", 149).

[121] H. Stegemann, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus* (Kraków: Enigma, 2002) 124.

[122] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 99, n. 1. Z niewiadomych powodów nie wspomina o rękopisie 4Q394.

[123] Jeśli przyjąć, tak jak czyni to E. Puech, że dokument MMT stanowi list esseński do ówczesnego arcykapłana, wówczas trudno tu mówić o przepisywaniu tekstu oryginalnego, gdyż ten został wręczony adresatowi. W tym przypadku należy raczej mówić o pierwotnej kopii (= *master copy*?).

[124] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 103, n. 11.

[125] von Weissenberg, *4QMMT: Reevaluating*, 71–85. 91–94.

[126] Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", 334.

[127] Ibid., 334.

starsza. W ostatecznym rozrachunku końcowa część manuskryptu 4Q397 jest dużo bliższa tekstowi 4Q398[b] niż jej skrócony wariant z 4Q399.

W ramach podsumowania rewizji tekstu zrekonstruowanego MMT, poniżej przedstawiono podział manuskryptów zgodnie z ich przyporządkowaniem do trzech sekcji, a przy okazji przybliżoną datację każdego z nich. Datacja rękopisów została podana za E. Puechem[128].

Tabela 1.12. Podział manuskryptów MMT i ich datacja.

| Sekcja A (kalendarzowa) | Sekcja B (halachiczna) | Sekcja C (parenetyczna) | Datacja manuskryptów |
|---|---|---|---|
| 4Q394 (frg. 3a–4) | 4Q394 | | 30 – 1 r. przed Chr. |
| | 4Q395 | | 75 – 50 r. przed Chr. |
| | 4Q396 | | 25 r. przed Chr. – 25 r. po Chr. |
| | 4Q313 1,1 | | 75 – 25 r. przed Chr. |
| | 4Q397 1–13 | 4Q397 14–25 | 50 – 25 r. przed Chr. |
| | 4Q398[a] (frg. 1–10) | 4Q398[b] (frg. 11–17) | 75 – 50 r. przed Chr. |
| | | 4Q399 | 25 r. przed Chr. – 25 r. po Chr. |

### 1.3.3 Tekst, uwagi paleograficzne, tłumaczenie

Przedstawiony w tej części pracy zrekonstruowany tekst MMT różni się od tego z wydania krytycznego[129], bądź to w wyniku identyfikacji nowych fragmentów, o czym mowa była wyżej (zob. § 1.3.1.), bądź też w wyniku nowych odczytów, o których z kolei mowa będzie poniżej w uwagach paleograficznych (zob. § 1.3.3). Ponieważ znana jest już ilość linii przypadająca na kolumnę w jednej z kopii MMT, tj. w rękopisie 4Q397, czego Q&S nie mogli dowieść, umożliwia to – w połączeniu z tekstem paralelnym pozostałych kopii – ustalić ilość ocalałego tekstu, jak również jego sekwencję. Z

[128] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 99, n. 1.

[129] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 43–63.

tego względu prezentowana rekonstrukcja tekstu bazuje na układzie manuskryptu 4Q397, którego rekonstrukcja opiera się na wynikach badań E. Puecha (zob. § 1.3.1.3). Tym niemniej, tekst hebrajski zawsze będzie bazował na najlepiej zachowanym rękopisie, będąc uzupełniany o teksty paralelne.

Wobec przyjętego rozwiązania w prezentacji rekonstrukcji tekstu zrezygnowano w obecnej pracy z dotychczasowej nomenklatury oznaczenia zrekonstruowanego tekstu MMT, która była oparta na podziale każdej sekcji kolejno na literę A, B i C, przypisując każdej z niej numer ocalałej linii (np. B 1), bez względu na realną sekwencję tekstu w manuskryptach, której Q&S nie byli w stanie ustalić. Dla zrozumienia różnicy pomiędzy rekonstrukcją tekstu dokonaną przez Q&S a tą przez E. Puecha, pod każdą kolumną umieszczono uwagi paleograficzne, w których wskazane są lekcje poprawione, lekcje nieraz różne od tych, jakie znajdują się w krytyce tekstualnej wydania krytycznego[130]. Ponadto, uwagi te będą również pojawiać się przy istotnych różnicach w wariantach słów lub wyrażeń między tekstami paralelnymi, jak również w przypadku niejednoznacznych lekcji, na które zwrócono już uwagę w wydaniu krytycznym, a które warto dla jasności powtórzyć.

Tłumaczenie tekstu bazuje na przeprowadzonej analizie egzegetycznej, która znajduje się w rozdziale drugim obecnej pracy. W tłumaczeniu starano się, na ile było możliwe, zachować składnię polskiego zdania, trzymając się zarazem układu tekstowego tekstu hebrajskiego wraz z zaznaczeniem za pomocą nawiasu kwadratowego jego przypuszczalnej treści. Luki w tekście zostały uzupełnione jedynie w tych miejscach, w których rekonstrukcja tekstu hebrajskiego jest prawdopodobna. Ponadto, w nawiasach okrągłych są czasami dodane słowa bądź też wyrażenia, które nie występują w tekście hebrajskim, ale czynią lekturę bardziej zrozumiałą.

[130] Strugnell – Yardeni – Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 3–42.

Kolumna Ia (4Q394 3–7 I,1-3)[131].

| Kolumna Ia | linia | DJD X |
|---|---|---|
| [ ] | 1-15 | — |
| [שבת ע[ל]ו אחר [ה]שׁ[בת ויום השני השלישי] ] | 16 | A 19 |
| [נו]סף ושלמה השנה שלוש מאת ושׁ[שים וארבעה] | 17 | A 20 |
| יוֹם *vacat* | 18 | A 21 |

Uwagi paleograficzne:

L 18. Po wakacie w tekście 4Q394 3–7 I,3 wraz z l. 4 następuje początek sekcji halachicznej. W przypadku rękopisu 4Q397 nie zachował się początek sekcji halachicznej, stąd nie wiadomo, czy obecny w nim kalendarz – o ile rękopis 4Q397 go zawierał – kończył się na początku kolumny, która w obecnej pracy została oznaczona numerem I, czy jednak kończył się w kolumnie wcześniejszej. Z rekonstrukcji E. Puecha, w której sekcja halachiczna rozpoczyna się od początku kolumny I, można wywnioskować, że jeśli sekcja kalendarzowa była obecna w rękopisie 4Q397, to zakończyła się ona w kolumnie poprzedzającej kolumnę I. Nie sposób jednak ustalić, czy kończyła się ona wakatem tak jak w tekście w tekście 4Q394 3–7 I,3. Sam E. Puech jednak nie uwzględnia sekcji kalendarzowej w rekonstrukcji 4Q397.

[131] Oznaczenie fragmentu kalendarzowego kolumną z numerem „Ia” wynika z prezentacji tekstu na podstawie układu rękopisu 4Q397, w przypadku którego nie ma pewności, że zawierał sekcję kalendarzową, ponieważ reprezentuje on wczesną recenzję tego dokumentu, tymczasem jak wskazują uczeni (zob. dyskusję w § 1.3.1.1), kalendarz mógł zostać dołączony na późniejszym etapie redakcji. Należy zauważyć, że także E. Puech nie włączył do swej rekonstrukcji sekcji kalendarzowej, włączając w zamian do pierwszej kolumny tekst sekcji halachicznej. Ponieważ prezentacja tekstu bazuje na badaniach E. Puecha, oznaczenie kolumn I-VI idzie za jego nomenklaturą, stąd sekcji kalendarzowej, której pierwotna obecność w dokumencie jest niepewna, przyznano w obecnej pracy umowny numer „Ia”.

Tłumaczenie tekstu kolumny Ia.

| linia | DJD X | Kolumna Ia |
|---|---|---|
| 1-15 | — | [ ] |
| 16 | A 19 | [ ] szabat. [D]o niego po sz[abacie i dniu drugim (tygodnia), trzeci (dzień)] |
| 17 | A 20 | jest [do]dany, i rok jest zakończony – trzysta sz[eśćdziesiąt cztery] |
| 18 | A 21 | dni. *vacat* |

Kolumna I (4Q394 3–7 I–II; 4Q395 1; **4Q398a 1–3**).

| Kolumna I | linia | DJD X |
|---|---|---|
| אלה מקצת דברינו [אל ישרא]ל שהם מ[ ה]מעשים שא א[נ]חנו [ ] | 1 | B 1-2a |
| [כל]לם על[ טהרת תירוש] וטהרת [י]צהר ו[על ד]גן ה[גוים שהם מוכרים] ומגיע[י]ם | 2 | B 2b-3 |
| בה א[ת תבואו]תיהם ומט[מאים אותה ואין לאכול] מדגן [הג]ויים [ואין] לבוא למקדש | 3 | B 4-5a |
| [ועל] זבֿ[ח החטאת] שהם מבשליהם [אות]ה בכלי [נחושת ואוכלים] בה[ם את] בשר זבחיהם | 4 | B 5b-7a |
| ומ[ביא]ים בעזר[ה ומטיבלים] אותה[ה] במרק זבחם ועל זכו הגוים [אנחנו חושבים] | 5 | B 7b-8a |
| [שהם] זובח[ים] אל הי[ד] שא היא[ כ]מי שזנות אליו [ואף על מנחת] זבח השל[מים] שמניחים | 6 | B 8b-10a |
| אותה מיום ליום ואפ [עליה כתוב] שהמנ[חה נא]כלת על החלבים והבשר ביומ זב[חם] | 7 | B 10b-11 |
| [כי לבני] הכוהנ[ים] ראו[י] להזהיר בדבר הזה בשל שלוא י[היו] מסיא[י]ם את העם עוון | 8 | B 12-13a |
| ואפ על טהרת פרת החטאת השוחט אותה והסורף אותה והאוסף את אפרה והמזה את | 9 | B 13b-14 |
| [מי] החטאת לכול אלה להערי[בו]ת השמש להיות טהורים בשל שא יהיה הטהר מזה | 10 | B 15-16a |
| על הטמה כי לבני אהרון ראוי להיו[ת] מ[טהורים לשרת בקודש ואף על] עורות הבק[ר] | 11 | B 16b-18a |
| [ עורות]יהם כלי[ם ] | 12 | B 18a-19 |
| [ להביא]ם למקד[ש ] | 13 | B 20 |
| [ ]ה ואפ על עור[ת] | 14 | B 21 |
| [ ]ה ומן עור[ות]מה ידות כ[לים] | 15 | B 22 |
| [ ואף על ע]ור **נבלת** [הבהמה] **הטהורה** [ה]**נושה** א{ו}ת(ה) נבלתה | 16 | B 23a |
| [וטמא עד הערב ולוא י]**גש לטהרת ה**[קוד]ש [וא]פ על העו[רו]ת והעצ[מו]ת שהמ[ה] | 17 | B 23b-24 |
| [ ] **על** [ ] | 18 | — |

Uwagi paleograficzne:

L 1. אל ישרא]ל[. Możliwa także rekonstrukcja לישרא]ל[, obie lekcje oparte są na aluzji do tekstu Pwt 1,1, w którym obecne jest wyrażenie אל־כל־ישראל.[132]

[132] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 115.

L 1. מ[ה]עשים. Do rzeczownika מעשה mógł być dołączony rodzajnik, również dobrze jednak mógł w tym miejscu być obecny przyimek מ, ב lub כ.[133]

L 2. [טהרת תירוש]. Na taką rekonstrukcję pozwala z jednej strony zachowany odstęp, a z drugiej strony częste występowanie słowa תירוש wspólnie ze słowami יצהר i דגן (zob. komentarz do I,2).

L 2. [מוכרים]. Możliwa także lektura imiesłowu קונים, przy czym w tym ostatnim przypadku syntagma בה z początku linii należy umieścić na końcu poprzedniej linii[134].

L 3. [תבואו]תיהם. Rekonstrukcja tego słowa jest pewna, nie tylko ze względu na przestrzeń, ale także widoczną stopkę litery *taw* pod literą *yod*, którą J. Strugnell nie dostrzegł. Na końcu linii musiał być ponadto niewielki *vacat*, podobnie jak w 4Q394 3–7 I,8[135].

L 3. לבוא. Materialnie możliwa jest także forma לביא (*hifil*), jednakże nie odpowiada ona ani morfologicznie (brak *he*) ani składniowo (brak dopełnienia w bierniku)[136].

L 4. [ואוכלים]. Imiesłów ten pasuje do kontekstu, a ponadto jego długość odpowiada długości przestrzeni w 4Q394 3–7 I,9.

L 4. [ב]ה. Rekonstrukcja tego wyrażenia w 4Q395 1,2 jest wymagana ze względu na użycie l. mn. בכלי, należy zatem uzupełnić בה z wydania krytycznego.[137]

L 5. [ומטיבלים] ...[ביא]מּוֹם. Obie lekcje zostały zrekonstruowane *ad sensum*.

L 5. זכו. Zdaniem E. Puecha odczyt זכו jest pewny[138]. J. Strugnell czyta tutaj (4Q394 3–7 I,11) słowo זבח, przyznaje jednak, że ślad na skórze w miejscu drugiej spółgłoski bardziej wskazywałby

[133] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 9.

[134] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 115–117.

[135] Ibid., 117, n. 33.

[136] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 46.

[137] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 117, n. 34.

[138] Ibid., 117, n. 35.

na spółgłoskę פ lub כ, tak iż materialnie można dopatrzeć się tu nawet słowa זכר. Tym niemniej, ze względu na obecność rdzenia זבח pod koniec tej samej linii, zdecydował się on na lekcję זבח.[139]

L 6. מי שזנת [כ]שׂא ה֫יְֹא[ד] אל ה֫יְ. Tekst w tym miejscu jest znacznie uszkodzony.[140] Zdaniem J. Strugnella ślad po אל ה֫יְ jest najłatwiej odczytać jako *waw* lub *yod*, ale nie można wykluczyć także *mem* lub *kaf*.. Lekcje שא i היא są raczej pewne, natomiast ślad tuż za słowem ה֫יְֹא można odczytać jako *pe, waw* lub *yod*, raczej niż *bet* czy *kaf*, choć J. Strugnell ostatecznie zdecydował się na tę ostatnią. Między מי a שזנת nie ma przestrzeni, zaś w samym słowie שזנת materiał uległ uszkodzeniu, dlatego teoretycznie można dopatrzeć się tu słów כמושבת, כמוכבת lub שזפת.[141] E. Puech odczytał po przyimku אל rzeczownik [ד]הי, a pomimo wątpliwości J. Strugnella pozostały odczyt tego ostatniego uznaje za pewny, także sens zdania na to wskazuje (zob. komentarz do I,5b-6)[142].

L 7. [חה]שהמֽ. J. Strugnell miał ponoć odczytać tu שהם,[143] jednak nie widać śladu wahań w jego komentarzu[144].

L 7. [חם]זֹבֽ. Litera *waw* została dodana przez kopistę. Zdaniem E. Qimrona poprawiona lekcja mogła zasygnalizować bezokolicznik w funkcji czasownikowej w znaczeniu strony biernej[145].

L 8. [ו]יראֽ. Wbrew J. Strugnellowi, który lekturę ראוי uważa za niemożliwą w 4Q394 3–7 I,15, E. Puech jest jej pewny, dostrzega bowiem dość dobrze oznaczoną trójkątną główkę litery *yod*. Przy literze *yod* brak śladu nóżki od *waw*, jedynie wypukła nóżka od *alef* dotyka *yod*, z kolei wspomniane

[139] Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 9. 47.

[140] Zob. Plate 336, frg. 5; B-370829, https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-370829.

[141] Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 9.

[142] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 117, n. 36.

[143] Qimron, "The Nature of the Reconstructed Composite Text of 4QMMT", 10.

[144] Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 9.

[145] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 47.

*waw* jest wynikiem supralinearnej korekty, podobnie jak ma to miejsce w l. 14 i l. 15[146]. Tak więc forma imiesłowu ראוי obecna w tekście 4Q395 1,7 jest identyczna jak ta z 4Q394 3–7 I,15.

L 8. להזהיר. Pierwotnie w rękopisie 4Q394 bezokolicznik ten zapisano w koniugacji *nifal* (por. הָ֫ר[ז]הְ; 4Q395 1,7), jednak kopista przemianował ją na koniugację *hifil*.

L 9. אֹת. Litera *alef*, przynależąca do partykuły את, stojącej tuż przed rzeczownikiem אפרה, nie budzi wątpliwości w 4Q394 3–7 I,17, ponieważ lewa nóżka *alef* jest dobrze widoczna i przylega do prawej nóżki *taw*[147].

L 10. להערי[בו]ת השמש. Na podstawie frazy יעריב א[ת שמשו] z tekstu 4Q269 8 II,5-6, w której dopełnieniem czasownika ערב (*hifil*) jest wyrażenie [שמשו] (por. מעריב שמשו w tekście *y*. *Ḥag*. 19b), J. M. Baumgarten proponuje rekonstrukcję להערי[ב א]ת השמש.[148] W istocie jednak nie ma miejsca na umieszczenie spółgłosek *alef* i *taw* wraz ze spacją pomiędzy nimi (zob. przedostatnią linię na zdjęciu B-370829: https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-370829).

L 11. מ[טהורים]. Rekonstrukcja słowa מ[טהורים] (4Q395 1,11) nie budzi wątpliwości E. Puecha, pozostała rekonstrukcja w tej samej linii została przez niego dokonana *ad sensum*[149].

L 14. [עורו]ת. Należy poprawić odczyt [עור]ות z wydania krytycznego.

L 15. מה[רות] ומן עו[ן][ות]מה. [עצמותמ]ה. Należy zastąpić [עצמותמה] ומן ע z wydania krytycznego (zob. PAM 41.762; 42.717)[150].

---

[146] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 117, n. 39; por. Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 8–9.

[147] Ibid., 117, n. 40.

[148] J. M. Baumgarten, "The 'Halakha' in Miqsat Maʿase Ha-Torah (MMT)", *JAOS* 116/3 (1996) 513, n. 4. Podaje on błędnie tekst 4Q269 9 II,5 zamiast 4Q269 8 II,5-6.

[149] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 117–118.

[150] Ibid., 118; por. Yardeni, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 25.

L 17. ש[קוד]ה. Konieczna jest korekta lektury [מקדש]ה z wydania krytycznego.

L 17. [ה]שמ[ת והע]צמו[ת והע]ורו[ת. Pozostawiona przez A. Yardeni luka [ ]העֹ z tekstu 4Q397 1–2,4 została wypełniona przez E. Puecha na podstawie sekwencji tekstu, spodziewanej w tym kontekście[151].

L 18. Wraz z tą linią brakuje jeszcze dwóch innych z początku kolejnej kolumny[152].

[151] Puech, “La Lettre essénienne MMT”, 118, n. 41.

[152] Ibid., 118.

Tłumaczenie tekstu kolumny I.

| linia | DJD X | Kolumna I |
|---|---|---|
| 1 | B 1-2a | Oto niektóre nasze reguły postępowania [dla Izrae]la, które są *m*[ ] uczynki, które m[y ] |
| 2 | B 2b-3 | [ ]*lm* ze względu na [czystość rytualną wina] i czystość rytualną [o]liwy. A [co do zbo]ża [pogan, które oni sprzedają] i dotyka[j]ą |
| 3 | B 4-5a | je, [zbioró]w swoich, czyniąc je niecz[ystym rytualnie, otóż nie wolno jeść niczego] spośród zboża [po]gan [ani] wnosić do sanktuarium. |
| 4 | B 5b-7a | [Co do] ofia[ry oczyszczenia], które oni gotują w naczyniach [miedzianych i jedzą] w ni[ch] mięso ich ofiar, |
| 5 | B 7b-8a | niech w[chodz]ą na dziedzinie[c i zanurzają] je (tj. mięso) w wywarze z ich ofiary. Co do zasługi pogan, [my uważamy, że] |
| 6 | B 8b-10a | [oni] składa[ją] ofiary steli, to tak [jakby] jakaś (kobieta) oddawała się w nierząd z nim. [Gdy zaś chodzi o ofiarę pokarmową z] ofiary bie[siadnej], którą oni odkładają |
| 7 | B 10b-11 | do następnego dnia, [to na jej temat jest napisane,] że ofiara po[karmowa będzie] zjedzona z tłuszczami i mięsem w dniu [ich] zabicia, |
| 8 | B 12-13a | Dlatego jest konieczne, aby pouczyć synów kapłan[ów] odnośnie do tej reguły, aby nie sprowadz[i]li na lud winy. |
| 9 | B 13b-14 | Co do czystości rytualnej (w kontekście) jałówki ofiary oczyszczenia, ten, kto ją zabija, kto ją spala, kto zbiera jej popiół, i ten, kto kropi |
| 10 | B 15-16a | [wodą] oczyszczenia, wszyscy ci staną się czystymi rytualnie o zacho[dz]ie słońca, tak aby ten, kto jest czysty rytualnie, kropił |
| 11 | B 16b-18a | na tego, kto jest nieczysty rytualnie, ponieważ synowie Aarona powinni [oczyścić się rytualnie, by służyć w sanktuarium. Jeśli chodzi o] skóry byd[lęce] |
| 12 | B 18a-19 | [ ze skór] ich naczyni[a ] |
| 13 | B 20 | [ wnosić] je do sanktuari[um ] |
| 14 | B 21 | [ ]*h*. A jeśli chodzi o skór[y] |
| 15 | B 22 | [ ]*h* zaś z ich sk[ó]r rączki n[aczyń] |
| 16 | B 23a | [ Jeśli chodzi o sk]óry z padliny [zwierzęcia] czystego rytualnie, [ten, kto] nosi ją, jej padlinę, |
| 17 | B 23b-24 | [pozostaje nieczystym rytualnie aż do wieczora i nie zb]liży się do czystego rytualnie pokarmu [świątynnego]. C]o zaś tyczy się s[kó]r i k[ośc]i, które on[i] |
| 18 | ———— | [ ] *'l* [ ] |

Kolumna II (4Q394 3–7 II; **4Q397 3–5**; 4Q396 1–2 I–II,2; 4Q394 8 III, *4Q313 1*)

| Kolumna II | linia | DJD X |
|---|---|---|
| [ ] | 1 | ——— |
| [ ]**ו/י**[ ]**ם**[ ] | 2 | ——— |
| [וע]ל֯ שא כתוב | 3a | B 27 |
| [ כי לבני] הכו֯[הנ]יֹם ראוא֯[ להש]מ֯[ר ב]**כֻּ֯ל֯ הדבֻּרִ֯ים֯** [האלה איש] | 3 | B 26 |
| [אשר ישחט במחנה או ישחט] מחוץ למחנה שוֹ֯ר וכשב ועז כי [אם ב]**צְּפ֯ו֯ן֯ המחנה** ואנ֯חנו | 4 | B 27b-28 |
| חושבים שהמקדש [משכן אוהל מועד הוא ו]ירושל֯[ם הי]**א֯ מחנה וחוצה** למחנה[ הוא] | 5 | B 29-30a |
| [חוצה לירושלים] הוא מחנה ער֯[י]הם חוצ מ֯מ[חנה ] א[ש]ר יע[לה לחט]**את** [ו]מוֹצי**אים** את דשא | 6 | B 30b-31 |
| [ה]מזבח ושור[פים שם את החטאת כי ירושלים] היא המקום אשר [בחר בו] **מכול שבֻּ**[טי ישראל] | 7 | B 32-33a |
| [ ]**שׁ ה**[ ] | 8 | B 34 |
| [אי]נם שוחטים במקדש [ועל העברות א]**נ֯חנו חו**[שבים] | 9 | B 35b-36a |
| [שאין לזבוח א]ת האם ואת הולד ביום אחד [כי תועבה המה ועל] **האוכל** [אנח]נו | 10 | B 36b-37a |
| חושבים שאיאכל את הולד [ הו]א כן | 11 | B 37b-38a |
| והדבר כתוב עברה *vacat* [ועל העמו]ני והמואבי[ו]**הממזר ופ**[צוע הדכה וכרו]ת | 12 | B 38b-39a |
| השפכת שהם באים בקהל [ונשים] לקחתם [להיו]**תמה עצם אחת** [ובאים למקדש] | 13 | B 39b-41 |
| [ והמה] **טמאות ואפ חושבים** אנחנו | 14 | B 42 |
| [ש ואין לבו]א֯ עליהם [ וא]**ין֯ להתיכמה ולעשׂותמה** [עצם] | 15 | B 43-44 |
| [אחת וא]ין [להבי]אם [למקדש עד עולם ואתמה יודעים שמ]**קצת העמ** [וכהנים] | 16 | B 45a-46 |
| [מתערבים והם מתוכ]בים [כי לכול בני ישראל ראוי להזהר] **מכול תעבות** [ה]גבר | 17 | B 47-48 |
| ולהיות יראים מהמקדש *vacat* [ואף ע]ל הסומ[י]ם שאינם רואים להזהר מכול | 18 | B 49a-50a |

Uwagi paleograficzne:

L 2. ם (...) ו/י. Pozostawiony ślad *waw* lub *yod* (bądź też nóżki od *he*), jak również ślad *mem*, nie został rozpoznany przez A. Yardeni, ślady te jednak zachowały się we fragmencie 4Q394 3b,1; być może są to pozostałości po słowie ירושלים.[153]

L 3a. כתוב שא ל[וע]. Cytat został rękopisie 4Q397 wprowadzony supralinearnie. Nie można przy tym ustalić, czy zawierał on również supralinearny dopisek בשל שלוא יהיו מסיאים את העם עוון.[154]

L 3-4. W liniach tych manuskrypt 4Q397 3,1-2 ma zdecydowanie krótszy wariant aniżeli tekst 4Q394 3b,2-4 + 6,1-3. E. Puech nie wyklucza, że na końcu l. 3 mogło brakować rzeczownika איש, a także zaimka אשר na początku l. 4. Być może wprowadzony cytat rozpoczynał się po prostu od słowa איש. W każdym razie, rękopis 4Q397 najpewniej nie zawierał frazy, בשל שלוא יהיו מסיאים את העם עוון, ale krótkie uzupełnienie z tekstu paralelnego 4Q394 3–7 II,14 jest konieczne dla kontynuacji tekstu i wprowadzenia nowego tematu[155].

L 3a-4. [איש אשר]. Rekonstrukcja bazuje na zidentyfikowanych w tekście paralelnym 4Q394 6,3 resztek po osi litery *alef,* nieodczytanej przez A. Yardeni, a także na tekście Kpł 17,3, do którego odnosi się autor MMT (zob. komentarz do II,4)[156].

L 4. צֹפֹון[ב]. Należy poprawić פון[בצ] z wydania krytycznego, E. Puech dostrzegł bowiem w tekście 4Q397 3,2 ślad po literze *ṣade* (por. PAM 41.762; B-284130). Tekst manuskryptu 4Q397 3,1-2 jest wyraźnie krótszy od paralelnego tekstu 4Q394 3b 2-4 + 6,1-3, co przypuszczalnie ma związek ze skróceniem cytatu z Lb 17,3[157].

[153] Ibid., 112, por. ibid., 122, n. 59.

[154] Ibid., 112. 114.

[155] Ibid., 112, n. 27.

[156] Ibid., 114.

[157] Ibid., 114.

L 5. [ם]ירושלי[ן]. W 4Q394 7,1 należy poprawić odczyt z wydania krytycznego[158]. W 4Q397 3,3 zaimek osobowy היא stoi przed słowem מחנה, w odróżnieniu od tekstu 4Q394 3–7 II,17.

L 6. [לה]יע[ש]ר א[ש]ר. W tekście 4Q394 3–7 II,18, po słowie [חנה]מם, J. Strugnell zidentyfikował supralinearne *alef* i *waw*, a pomiędzy nimi *resz*, ר֗וֹא. E. Puech odczytał i uzupełnił [לה]ע<י> ר[ש]<א>[ (por. B-370829)[159].

L 8. ]הֹשׁ[. Oprócz litery *he*, którą rozpoznano we fragmencie 4Q397 3,6, E. Puech dostrzega ponadto literę *szin* (równie dobrze może to być jednak *tet*); wcześniej brakuje więcej niż jednej linii tekstu[160], co zostało już zaobserwowane przez Q&S[161].

L 11. Q&S proponują uzupełnić lukę frazą שבמעי אמו לאחר שחיטתו ואתם יודעים ש-, którą E. Puech następnie przejął w swojej rekonstrukcji[162].

L 12. Podobnie jak w 4Q396 1–2 I,4, tak i w manuskrypcie 4Q397 musiał być w obecnej linii mały *vacat*, którego w wydaniu krytycznym nie zaznaczono[163].

L 13. W 4Q396 1–2 I,6 J. Strugnell pozostawił odstęp w pierwszej połowie linii, jednakże zgodnie z obecnym ułożeniem kolumny fragment 4Q397 3-5 nie zawierał tego odstępu[164].

L 14. Q&S nie zabierają głosu co do ilości brakującego tekstu między końcem tekstu 4Q396 1–2 I a kontynuacją tekstu w 4Q394 8 III,12. W samym rękopisie 4Q397 E. Puech ocenia tę utratę na około połowę linii[165].

---

[158] Ibid., 114; por. Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 10.

[159] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 114.

[160] Ibid., 114.

[161] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 50.

[162] Ibid., 50; por. Puech, "La Lettre essénienne MMT", 112.

[163] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 114.

[164] Ibid., 114, n. 30.

[165] Ibid., 112.

L 15. [שאין]. Słowo to równie dobrze mogło być obecne na końcu poprzedniej linii[166].

L 16. ין[וא]. W 4Q394 8 III,15 E. Puech zidentyfikował litery *yod* i *nun,* które mogą należeć do partykuły negacji אין z początku linii, a które J. Strugnell nie rozpoznał[167].

L 16. [עד עולם]. Wyrażenie to zostało dodane przez E. Puecha *ad sensum* na podstawie tekstu Pwt 23,4, lakuna domaga się bowiem wypełnienia, gdyż *vacat* nie jest tu spodziewany.

L 18. Krótki *vacat* w obecnej linii jest potwierdzony w tekście 4Q394 8 III,19, brak go jednak w paralelnym tekście 4Q396 1–2 II,1[168].

[166] Ibid., 114.

[167] Ibid., 114.

[168] Ibid., 114.

Tłumaczenie tekstu kolumny II.

| linia | DJD X | Kolumna II |
|---|---|---|
| 1 | ——— | [ ] |
| 2 | ——— | [ ]*w/y*[ ]*m*[ ] |
| 3a<br>3 | B 26<br>B 27b | [ A odnoś]nie tego, co jest napisane,<br>[Dlatego synowie] kap[łan]ów powinni [przestrze]g[ać tych] wszystkich reguł. Osoba, ] |
| 4 | B 27b-28 | [która zabija w obozie lub zabija] poza obozem byka, owcę lub kozła", [z wyjątkiem pó]łnocnej części obozu, my |
| 5 | B 29a-30a | uważamy, że sanktuarium [jest Przybytkiem Namiotu Spotkania, a Je]rozoli[ma] jest obozem, zaś „[po]za obozem" [jest] |
| 6 | B 30b-31 | [poza Jerozolimą], czyli obóz ich miast jest poza ob[ozem, gdzie składa się ofiarę oczysz]czenia i (gdzie) wynoszą popiół |
| 7 | B 32-33a | z ołtarza i pa[lą tam ofiarę oczyszczenia ponieważ Jerozolima] jest miejscem, które [wybrał Bóg] spośród plemi[on Izraela] |
| 8 | B 34 | [ ]*s h*[ ] |
| 9 | B 35b-36a | [ nie] zabijają w sanktuarium. [Co do cielnych (samic), m]y uw[ażamy,] |
| 10 | B 36b-37a | [że nie wolno ofiarować] samicy i (jej) płodu w tym samym dniu, [ponieważ są to rzeczy obrzydliwe. Gdy zaś idzie o (jego)] spożywanie, [m]y |
| 11 | B 37b-38a | uważamy, że należy spożyć płód [ to] w ten sposób |
| 12 | B 38b-39a | a reguła ta, jak jest napisane, dotyczy cielnej samicy. *vacat* [Jeśli chodzi o Ammo]nitów, Moabitów, bękartów i [tych ze zmiażdżonymi (jądrami i z odciętym)] |
| 13 | B 39b-41 | penisem, którzy wchodzą do zgromadzenia i biorą sobie [żony], aby stać się jedną kością [i którzy wchodzą do świątyni] |
| 14 | B 42 | [ oni są] nieczystościami rytualnymi, i również my uważamy, |
| 15 | B 43-44 | [że dlatego nie wolno łączy]ć się z nimi [<br>i zabron]ione jest ich łączenie się oraz czynienie ich [kością] |
| 16 | B 45a-46 | [jedną i n]ie [wolno wpuszcza]ć ich [do świątyni na wieki, wy zaś wiecie, że niektórzy spoś]ród ludu [i kapłanów] |
| 17 | B 47-48 | [mieszają się i są złącze]ni, [dlatego wszyscy synowie Izraela powinni strzec się] każdej zakazanej mieszaniny mężczyzny (z kobietą) |
| 18 | B 49a-50a | i oddawać szacunek sanktuarium. [Gdy zaś cho]dzi o niewidom[y]ch, którzy nie widzą, niech się wystrzegają wszelkiej |

Kolumna III (4Q394 8 III–IV,4; 4Q396 1–2 II–IV; **4Q397 6–13**).

| Kolumna III | linia | DJD X |
|---|---|---|
| תערו֯[בת] ותערובת [א]שׁם אינם רואימ *vacat* | 1 | B 50b-51a |
| ו֯אף על החרשים שלוא שמעו חוק ומשפט וטהרה ולא שמעו משפטי ישראל כי שלוא ר֯אה ולוא | 2 | B 52-53 |
| שמע֯ לוא ידע לעשות והמה באי֯מ לטהרת המקדש *vacat* ואף על המוצקות | 3 | B 54-55a |
| אנח֯נו֯ אומרים שהמ שאין בהמ [ט]הרה ואף המוצקות אינ֯מ מבד֯ילות בין **הטמא לט֯הור** | 4 | B 55b-57a |
| כי לחת המוצקות והמ֯קבל מהמה כהמ לחה אחת ואין לה֯בי֯ למחני הק֯ו֯דש **כלבימ** שהם | 5 | B 57b-58b |
| אוכלימ מקצת [ע]**צמות המ**[דש ו]**הבשר** עליהם כי ירושלימ היאה **מחנה הקודש** והיא | 6 | B 59-60 |
| המקומ שבחר **בו מכל** שבטי **ישראל כי** ירושלימ **היאה** ר֯אש מ֯חנות ישראל **ואפ על מטעת** | 7 | B 61-62a |
| עצי המאכל הנטע בא֯רצ ישראל **כראשית** הוא לכוהנים ומעשר הבקר **והצ**ון **לכוהנימ** הוא | 8 | B 62b-64a |
| ואפ על הצרועים אנ֯חנו א[ומרים שלוא י]בואו (לט) עם טהרת הקודש כי בדד [י]**היו** | 9 | B 64b-65 |
| [מחוץ לבית ו]**אף כ**תוב ש(ב)[ע]ת שיגלח וכבס [י]שב **מחוץ** [לאוהלו שבעת י]מימ ועתה בהיות | 10 | B 66-67a |
| טמאתם **עמהם הצ**[רועים באים ע]מ **טהרת הקודש לבית** ואתם יודעים [שעל השוגג שלוא יעשה] | 11 | B 67b-69a |
| [את המצוה] ונעל**ה ממנו** להביא (ח) **חטאת ועל**[ל העושה ביד רמה כת]וב שהו**אה ב**וזה **ומגד֯** [ואף] | 12 | B 69b-70 |
| [בהיות לה]מ[ה ט]**מאות נ**[גע] אין **להאכילם** מהקו[ד]שים עד בוא השמש ביום **השמיני** ועל [טמאת] | 13 | B 71-72 |
| [נפש] **האדם שאנחנו אומרים שכול** עצם ש[היא שבורה] ושלמה כמ**שפט המת או החלל** הו֯א | 14 | B 73-74 |
| *vacat* **ועל הזונות הנעשה בתוך הע**ם והמה ב[ני זרע] קדש **משכתוב קודש** ישראל ועל | 15 | B 75-76a |
| בה[מתו הטהו]**רה כתוב שלוא להרביע**ה כלאים ועל לבוש[ו כתוב שלוא] יהיה **שעטנז ושלו**א לזרוע | 16 | B 76b-78a |
| שדו וכ[רמו כלאי]**ם בגלל שה**מה קדושים ובני אהרון ק[דושי קדושים וא]**תמה יודע**ים שמקצת | 17 | B 78b-80a |
| הכהנים וה[עם מתערבים והם ]מתוככים ומטמא֯[ם ]את זרע֯[ הקוד]**ש** [ואף] את [זרע]ם ע֯ם | 18 | B 80b-82 |

Uwagi paleograficzne:

L 1. Obecność *vacatu* wymagana przez paralelę w 4Q394 8 IV,1[169].

[169] Ibid., 109.

L 2. חוק ומשפט. Należy poprawić [כבס]וֹ[שיגל]חֹ z wydania krytycznego w 4Q397 6–13,7, gdyż odczyt ten bazuje na złym założeniu odnośnie do lokalizacji tego fragmentu (zob. § 1.3.1.2)[170].

L 3. לטהרת המקדש. Należy poprawić שׁ[קוד]ה[טהרת ה] z wydania krytycznego w 4Q397 6–13,8 z tych samych powodów co wyżej (zob. § 1.3.1.2). Obecność *vacatu* wymaga paralela z 4Q394 8 IV,4.

L 6. צ[ע]מות. J. Strugnell przyznaje, że materialnie w słowie צ[ע]מות bardziej niż litera *tzade* widoczne jest *kaf* lub *mem*[171], jednak pierwsza opcja odpowiada sensowi tekstu.

L 6. [דש]ה[מ]ק. Z materiału (4Q394 8 IV,9) wynika, że po spółgłosce *he* bardziej widoczna jest obecność litery *pe* lub *bet*, natomiast interlinearna spółgłoska ק przypomina na materiale spółgłoskę *samek*[172], i w tym przypadku jednak rekonstrukcja odpowiada sensowi tekstu.

L 7. W tekście 4Q397 6–13,4 zaimek osobowy היאה obecny jest za słowem ישראל.

L 9. [י]בואו. W tekście 4Q397 6–13,6 nie odczytano dwuznaku -או-, którego ślad jest ewidentny (zob. PAM 41.762; 42.472; por. B-358383), a który z pewnością należy do czasownika בואו, obecnego w paralelnym tekście 4Q396 1–2 III,5[173].

L 9. עם (לט). Skryba pierwotnie zamierzył zapisać formę לטהרת, w międzyczasie zreflektował się jednak i zapisał עם טהרת.[174]

L 10. ש(ב)מעת. Pierwotnie skryba zapisał formę שבעת.

L 12. (ח). Ślad wskazuje na literę *he* lub *het*, która została zamazana przez skrybę.

L 16. להרביעה. W tekście 4Q397 6–13,13 zamiast formy לרבעה (*piel*) użyto [ה]לְהַרְבִּיעַ (*hifil*).

[170] Ibid., 108–109.

[171] Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 12.

[172] Ibid., 12–13; por. https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-513034.

[173] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 109–111.

[174] Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 19–20.

Tłumaczenie kolumny III.

| linia | DJD X | Kolumna III |
|---|---|---|
| 1 | B 50b-51a | mieszani[ny], również mieszaninę ofiary zadośćuczynienia oni nie widzą *vacat* |
| 2 | B 52-53 | Co zaś tyczy się głuchych, którzy nie usłyszeli ustawy i prawa, a także zasad czystości rytualnej, i nie usłyszeli praw Izraela, ponieważ ten, kto nie widzi i nie |
| 3 | B 54-55a | słyszy, nie potrafi (ich) realizować, mogą oni mieć dostęp do pokarmu sakralnego. *vacat* Odnośnie do strumieni wody przelewanej, |
| 4 | B 55b-57a | my stwierdzamy, że brak w nim czystości rytualnej i również strumienie wody przelewanej nie oddzielają pomiędzy tym, co rytualnie nieczyste i czyste, |
| 5 | B 57b-58b | gdyż ciecz wody przelewanej i ciecz naczynia, które je przyjmuje, są jak jedna ciecz. Nie wolno wprowadzać do św[i]ętego obozu psy, ponieważ one |
| 6 | B 59-60 | jedzą część kości ze świątyni oraz (obecne) na nich mięso, ponieważ Jerozolima jest świętym obozem i jest ona |
| 7 | B 61-62a | miejscem, które wybrał On spośród plemion Izraela, dlatego Jerozolima stoi na czele obozów Izraela. Jeśli chodzi o plantację |
| 8 | B 62b-64a | drzew owocowych, zasadzonych w ziemi Izraela, (owoce) są traktowane jak pierwociny dla kapłanów, także dziesięcina z bydła i trzody jest dla kapłanów. |
| 9 | B 64b-65 | Co zaś tyczy się osób z problemami skórnymi, my t[wierdzimy, że nie powinny w]chodzić (tam, gdzie obecny jest) święty pokarm, lecz „[b]ędą odizolowani |
| 10 | B 66-67a | [poza domem",] jest napisane bowiem, że od czasu, „gdy się ogoli i obmyje, [z]amieszka poza [swoim namiotem przez siedem d]ni". Tymczasem teraz, kiedy jest |
| 11 | B 67b-69a | ich nieczystość z nimi, osoby z chorobą skórną wchodzą do domu, (tam, gdzie) święty pokarm, a przecież wiecie, [że kto popełni nieświadomie wykroczenie, nie wypełniając |
| 12 | B 69b-70 | tego przykazania], „a umknie to jego uwadze, przyniesie ofiarę oczyszczenia". Gdy zaś cho[dzi o osobę, która czyni to świadomie, jest napi]sane, że taki „gardzi i pogwałca". |
| 13 | B 71-72 | [Ponadto, jak długo będą o]n[i skalani] nieczystościami choroby skórnej, nie wolno pozwolić im jeść świętego pokarmu aż do zachodu słońca w dniu ósmym. Jeśli zaś chodzi o [nieczystość rytualną] |
| 14 | B 73-74 | [zwłok] ludzkich, my twierdzimy, że jakąkolwiek kość, która [jest złamana] lub cała, należy traktować zgodnie z prawem o zmarłym lub zabitym. |
| 15 | B 75-76a | *vacat* Gdy zaś chodzi o nielegalne małżeństwa, zawierane pośród ludu, to są oni s[ynami nasienia] świętego, jak jest napisane: „święty jest Izrael", albowiem w kwestii |
| 16 | B 76b-78a | [jego] by[dła rytualnie czys]tego jest napisane: „nie będziesz krzyżować (dwóch) różnych gatunków", i również w kwestii [jego] ubrania, [jest napisane, że „nie] będzie tkana z (dwóch) różnych tkanin" oraz że „nie posiejesz |

| | | |
|---|---|---|
| 17 | B 78b-80a | pola jego i wi[nnicy jego (dwoma różnymi ziarna]mi", ponieważ oni są świętymi, a synowie Aarona najś[więtszymi. W]y zaś wiecie, że część |
| 18 | B 80b-82 | kapłanów i tego [ludu mieszają się ze sobą. Oni] łączą się (poprzez małżeństwo) i czynią nieczystym rytualnie nasienie [święt]e [i również nasienie] ich z |

Kolumna IV (4Q398 11–13,1-8; 4Q397 18 I; **II,22,2**).

| Kolumna IV | linia | DJD X |
|---|---|---|
| הזונות כ[י לבני אהרון ראוי להזהיר ] | 1 | B 82b |
| [ ] | 2-4 | — |
| [ ]דו[יד | 5 | — |
| [ ] | 6-11 | — |
| [היא שלו]ם [בירושלי]ם [כי] בֹּאוֹ הב[ר]כֹוֹ[ת] בימי שלומה בן דויד ואף | 12 | C 18 |
| הקלקלות [ש]באוֹו **ביומי** [יר]וֹבעם בן נבט ועד גלות ירושלם וצדקיה | 13 | C 19 |
| מלך יהוֹד[ה] **שיבֹ**[י]**אם** בֹ[ארץ בבל ]וֹאנחנו מכירים שבאוו מקצת הברכות | 14 | C 20 |
| והקללות **[הא]לה** שכתוב בס[פר מו]שה **וזה** הוא אחרית הימים שישובו בישראל לת[ורה] | 15 | C 21 |
| [הנגלה למוש]ה ולוא ישובו אחוֹר ]וֹהרשעים ירש[יע]וֹ והאמ[ו]נ[י]ם | 16 | C 22 |
| והצ[די]ק[ים ייראו] זכוֹר את מלכי ישרא[ל] והתבנן במעשיהמה שמי מהם | 17 | C 23 |
| שהיא יראֹ[ את דברי התו]רה היה מצוֹל[ ]מצרות והם מבקשי תורה | 18 | C 24 |

Uwagi paleograficzne:

L 5. יד[ו]. Zdaniem E. Puecha ślad frg. 18, który umieścił on w l. 5 pierwszej kolumny 4Q397 14–21, nie uwzględnionej przez Q&S, wskazuje na ]*yd* lub ]*yd*{*y*} (por. PAM 41.762; 42.717)[175].

[175] Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", 322–323.

L 12. ם[שלו]. *Mem* finalne nie zostało zauważone przez A. Yardeni. Chociaż E. Puech umieścił je na końcu linii, która poprzedza l. 1 z fragmentu 4Q398 11–13 w wydaniu krytycznym, to jednak jego zdaniem niekoniecznie musi to wymagać zmiany numeracji samego fragmentu.[176]

L 12. ם[בירושלי]. Ponownie *mem* finalne nie zostało uwzględnione przez A. Yardeni.[177]

L 12. בימי. Wariant בימי z 4Q398 11–13,3 jest reprezentowany w 4Q397 22,1 przez aramejski zapis מיומי.

L 14. אֹם[י]שִׁיבְ. O ile czasownik בוא w 4Q398 11–13,4 jest wyrażony w koniugacji *hifil*, o tyle w 4Q397 22,2 wyrażony został w koniugacji *hofal*, [ו]אשיובא.[178]

L 14. [ארץ בבל]בְּ. Szerokość linii w 4Q397 22,2 (13-13,5 cm) nie pozwala na przejęcie tekstu paralelnego z 4Q398 11–13,4, dlatego albo wyrażenie בארץ בבל zostało tam skrócone do בבבל (bądź nawet בבל; por. 4Q385a 18 I,6) albo po prostu l. 3 posiadała inny wariant.[179]

L 15. שה[פר מו]שכתוב בסֹ. Frazy tej nie zawierał fragment 4Q397 22,3.

L 15. לה[הא]. Ślad we fragmencie 4Q397 22,3 wskazuje na obecność zaimka wskazującego לה[הא].[180]

L 15. [ורה]לת. W wydaniu krytycznym zaproponowano równie możliwą lekcję [מיד]לת.[181]

[176] Ibid., 310; por. Yardeni, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 36.

[177] Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", 310; por. Yardeni, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 36.

[178] Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", 320.

[179] Ibid., 320.

[180] Ibid., 320.

[181] Yardeni, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 36.

L 16. ה[הנגלה לׄמוש]. E. Puech zrekonstruował tę frazę w 4Q398 11–13,5 na podstawie tekstów Pwt 29,8; 1QS VIII,1-2. 15; V,8-9 = 4Q258 I 6-7; 4Q266 8 I,3-4 = CD XV,12-13.[182]

L 17. [ים][קׄ]והצׄ[די]. Uzupełnione przez E. Puecha w 4Q398 11–13,6 na podstawie śladu litery *ṣade* oraz *qof*.[183]

L 18. רׄה[דברי התו]. Zamiast רׄה[דברי התו] (por. Pwt 17,19; 27.3.8; 28,58; 29,28; 31.12.24; 32,46) możliwa jest również lekcja רׄה[חוקי התו], oba wyrażenia są w istocie synonimiczne.[184]

L 18. מצרות והם. Materialnie istnieje możliwość, że do rzeczownika צרה dołączono zaimek sufigowany יהם-,[185] jednak pod względem składni zdania jest to mniej prawdopodobna lekcja.[186]

[182] Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", 310–312.

[183] Ibid., 312.

[184] Ibid., 312.

[185] A. Yardeni, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 37.

[186] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 71, n. 8-8.

Tłumaczenie kolumny IV.

| linia | DJD X | Kolumna IV |
|---|---|---|
| 1 | B 82 | kobietami, z którymi łączyć się nie mogą. D[latego synowie Aarona powinni ] |
| 2-4 | — | |
| 5 | — | [ Daw]id |
| 6-11 | — | [ ] |
| 12 | C 18 | [panował pokó]j [w Jerozoli]mie, [ponieważ] nadeszły b[łogosła]wie[ństwa] za dni (króla) Salomona, syna Dawida, a także |
| 13 | C 19 | przekleństwa, [które] nadeszły za dni [Jer]oboama, syna Nebata, aż do wprowadzenia w niewolę Jerozolimy i Sedecjasza, |
| 14 | C 20 | króla Jud[y], kiedy sprowadz[a]ł ich do [ziemi babilońskiej]. My wiemy, że nadeszły (już) niektóre błogosławieństwa |
| 15 | C 21 | i przekleństwa, jak jest napisane w ks[iędze Mojże]sza. To będzie „koniec dni”, kiedy powrócą w Izraelu, do P[rawa,] |
| 16 | C 22 | [które zostało objawione Mojżeszow]i i nie cofną się, a występni będą cz[yni]li zło, natomiast w[i]er[n]i |
| 17 | C 23 | i s[pra]w[iedliwi będą się lękali]. Wspomnij królów Izrae[l]a i rozważaj ich uczynki, gdyż ten, który spośród nich |
| 18 | C 24 | lękał się [słów Prawa], był wybawiany z opresji, poszu[ki]wali bowiem pouczenia. |

Kolumna V (4Q397 14–21 II,1-16 (4Q398 14–17 I,1-8; **II,1-3**)

| Kolumna V | linia | DJD X |
|---|---|---|
| [ ומ]עשנ[ו] מ̇[דרש התורה ] | 1 | C 1 |
| [ נ̇עותו̇] נח]שׂבֹה[ ] | 2 | C 2 |
| [ ו̇מ̇י̇ ישמ[ר\ע ]ם [ו]י̇היה מת̇[ ] | 3 | C 3 |
| [ ועל הנשי̇[ם מ]על וחמס והמעל[ ] | 4 | C 4 |
| [ כי באלה] ]◦ ו<נ>חמס והזנות אבד̇[ה ] | 5 | C 5 |
| [ מקומות [ואף] כתוב[ בספר מושה שאתה לו]א תביא תועבה א̇[ל ביתכה כי ] | 6 | C 6 |
| [ התועבה שנואה ה̇י̇א̇ה̇ ו[את]ם [יודעי]ם ש[אנחנו ] פ̇רשנו מרו̇ב הע̇[ם ומטמאתם] | 7 | C 7 |
| [ ו]מ̇התערב בדברים האלה ומ̇לבוא ע̇[מהם ]לגב אלה ואתם י[ודעים שלוא ] | 8 | C 8 |
| [ י]מצא בידנו מעל ושקר ורעה כי על [כול] א[לה ]א̇נחנו נותנים את [ ואף] | 9 | C 9 |
| [כתב]נו אליכה שתבין בספר מ̇ו̇שׁ̇ה̇ [ו]בספר[י הנ]ביאים ובדו̇י̇[ד ושתשמור ] | 10 | C 10 |
| [כול אלה] דור ודור ובספר כתוב [יהיה] ל̇[בי] א[חרית הי]מים ש[לו]ם [ו]לוא [יואבה] | 11 | C 11 |
| [הוא לסלוח ל]כה ויקימנו ו[י]שפטך ואפ כתוב שת[סור אתה] מהדרך וקרתך הרעה וכתוב | 12 | C 12-13b |
| והיא כי [יב]וא עליך [כו]ל הדבר[ים] האלה באחרית הימים הברכה [ו]הקללה | 13 | C 14 |
| [והשיבות]ה̇ אל ל[בב]כה ושבתה אל[י]ו בכול לבבכה וב̇[כו]ל נ̇פשׁ̇כ[ה ]באחרית | 14 | C 15-16 |
| [ה]ימים וכ[תוב בס]פר מושה ובס̇[פרי הנביאי]ם שיבואו̇ [הברכות בע]ת של̇[ום] | 15 | C 17 |
| [ובאחרית הימים עו]נות [י]שא[ לחטאים ולנש]א̇י̇ **עונות זכור [את] דו̇י̇ד̇** | 16 | C 25 |
| **שהיא איש חסדים [ו]א̇ף̇ ה̇י̇א̇ [נ]צל מצרות רבות ונסלוח לו̇ ואף אנחנו** | 17 | C 25b-26a |
| **כתבנו א̇ליך מקצת מעשי התורה שחשבנו לטוב לך ולעמך ש̇דבקנו** | 18 | C 26b-27a |

Uwagi paleograficzne:

L 1. [ו]עשנ[ומ]. Należy poprawić lekcję שמ[ z wydania krytycznego[187].

L 1. [דרש התורה]מ. Litera *mem* nie została uwzględniona w wydaniu krytycznym[188]. Lekcja ta jest tak samo możliwa (zob. 1QS VIII,15; CD XX,6) jak lekcja [בקשי תורה]מ (por. 4Q398 11–13,8)[189].

L 2. ]שבה[נח]. E. Puech wyklucza lekcję [ו]שיבוא z wydania krytycznego, można ewentualnie pozostawić samo ]שבה[.[190]

L 4. [מ]על. Przywrócenie na podstawie pozostawionego śladu stopki *lamed,* a wcześniej śladu, który może odpowiadać literze *ayin* (zob. PAM 41.762); widać tutaj zachodzenie się liter w wyniku korekty skryby[191]. Brak zrekonstruowanego rodzajnika zakład relację z obecnym dalej המעל.

L 5. חמס<נ>ו. Zdjęcie (PAM 41.762) zdaje się wskazywać na obecność *nun*, nie zaś *he*, które miałoby wskazywać na rodzajnik[192].

L 6. א[בספר מושה שאתה לו]. Rekonstrukcja א[ב בספר מושה שלו]כתו z wydania krytycznego jest zbyt krótka, aby móc wypełnić wolną przestrzeń.[193]

L 7. פרשנו [אנחנו]ש. Rekonstrukcja wymagana szerokością szczeliny, rekonstrukcja [ש]פֿרֹשנו z wydania krytycznego jest za krótka[194].

[187] Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", 323.

[188] Yardeni, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 27.

[189] Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", 323.

[190] Ibid., 323.

[191] Ibid., 323.

[192] Ibid., 323.

[193] Ibid., 323.

[194] Ibid., 324.

L 7. [ם]העֹ. M. G. Abegg proponuje przywrócić słowo עצה lub עדה, wskazując na odosobnienie pewnej grupy osób od wspólnoty qumrańskiej[195], z kolei E. Bar-Asher Siegal sugeruje rekonstrukcję עמים, co miałoby wskazywać na separację Izraela od obcych narodów (por. Pwt 7,1-7)[196].

L 7. [ומטמאתם]. Długość linii nie pozwala na dłuższą rekonstrukcję ומכול טמאתם, jak uczyniono to w wydaniu krytycznym.[197]

L 9. [לה]א [כול]. Przestrzeń domaga się rekonstrukcji, samo [אלה] z wydania krytycznego jest za krótkie.[198]

L 10. [כתב]נוֹ. Lekcja [כתב]נום w 4Q398 14–17 I,2 z wydania krytycznego jest niemożliwa[199].

L 10. [ושתשמור]. Przestrzeń na końcu linii domaga się formy osobowej czasownika, takich jak ושׂתשׂמור, ושׂתמסור, ושׂתדרוׂש lub też innego synonimu, który wyrażałby czynność strzeżenia ksiąg, przekazywania ich, bądź rozważania[200]. E. Puech skłania się ostatecznie do tego trzeciego, tj. דרׂש.[201]

L 11. דור ודור [כול אלה]. Na rekonstrukcję tą wskazuje pozostawiona odległość do prawego marginesu; fraza [כול אלה] odnosi się tu do listy ksiąg z poprzedniej linii, ewentualnie można rozumieć ten fragment następująco: דור ודור [ושתעשה כול אלה/הישר] „[i abyś robił wszystkie te rzeczy/wszystko

[195] M. G. Abegg, "Paul, 'Works of the Law' and MMT", *BAR* 20 (1994) 54. Rekonstrukcja zaproponowania przez M. G. Abbega nie odpowiada kontekstowi tekstu, który nie dotyczy problemów wewnętrznych wspólnoty, ale – jak ukazuje to sekcja halachiczna – problemów odnoszących się do kapłanów w świątyni jak i do postępowania narodu.

[196] E. Bar-Asher Siegal, "Who Separated From Whom and Why? A Philological Study of 4QMMT", *RevQ* 25 (2011) 229–256. W tym przypadku również proponowana rekonstrukcja nie odpowiada kontekstowi całego dokumentu, który dotyczy postępowania kapłanów i ich odpowiedzialności za naród.

[197] Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", 324.

[198] Ibid., 324.

[199] Ibid., 313.

[200] Ibid., 324.

[201] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 105.

co właściwe] z pokolenia na pokolenie" (por. Pwt 29,28).[202] Rekonstrukcja דור ו]ובדויד ובמעשי דור ו[ z wydania krytycznego w tekście 4Q398 14–17 I,3 jest zbyt krótka i nie odpowiada sensowi tekstu[203].

L 11. אׄ[ו]לוׄ[ם ש]מים הי]א[חרית [יהיה] ל[בי]. Uzupełnienie wydania krytycznego na podstawie rozpoznania liter *lamed, alef, mem, szin, mem* (frg. 20, PAM 41.762), a ponadto oparcia się na tekście Pwt 29,18aβ i 29,19aα[204].

L 12. כה[ל לסלוח הוא]. W tym miejscu prawdopodobnie ma miejsce kontynuacja cytatu z Pwt 29,19aα, przy czym przestrzeń nie pozwala na przywrócenie dłuższego wariantu biblijnego יאבה יהוה -סלח ל; zaimek osobowy הוא zastępuje biblijny tetragram[205].

L 12. ויקימנו. Lekcja וקדמניות z wydania krytycznego jest niemożliwa, brak choćby miejsca dla *dalet* (zob. PAM 42.183).[206]

L 12. ויקימנו ו[י]שפטך. Tego fragmentu, obecnego w tekście 4398 14–17 I,4, brakuje w tekście 4Q397 14–21,12, tym niemniej, został on dodany do rekonstrukcji tego rękopisu, stąd l. 12 odbiega długością od pozostałych linii kolumny V.

L 12. והיא וכתוב מהדרך וקרתך הרעה [תסור אתה]ש. Wolna przestrzeń – o ile nie było tam *vacatu* – domaga się po czasowniku סור rekonstrukcji partykuły אתה, a ponadto na końcu linii wyrażenia והיא, wówczas jednak nie ma miejsca na przywrócenie długiego zaimka sufigowanego w słowie וקרת[כה], jak ma to miejsce w wydaniu krytycznym.[207]

[202] Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", 324.

[203] Ibid., 313.

[204] Ibid., 325.

[205] Ibid., 325.

[206] Ibid., 313–314. Por. Yardeni, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 37.

[207] Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", 325. Por. *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 37.

L 14. אל[י]ו. Przestrzeń domaga się *scriptio plena*, którego brak w wydaniu krytycznym[208].

L 14-15. ימים [ה]באחרית. Wbrew wydaniu krytycznemu l. 14 w tekście 4Q397 14–21 kończyła się wyrażeniem באחרית.[209] W rezultacie przestrzeń z początku l. 15 pozwala na rekonstrukcję הימים, zgodnie z tekstem 4Q398 14–17 I,8, w tym ostatnim lekcja [העת] ת[באחרי] z wydania krytycznego jest za krótka.[210]

L 15. [ום] של[בע]ת. A. Yardeni pomija w odczycie ślad litery *taw*[211].

L 16. ]שא[י]נות עו[ובאחרית הימים]. Rekonstrukcja frazy ש[באוו]ת [הברכ] z wydania krytycznego jest niemożliwa, podobnie z resztą jak druga część linii: [שלומוה בן דויד ואף הקללות] מ[בי]. W zamian E. Puech proponuje przywrócić na początku linii ]שא[י]נות עו[ובאחרית הימים], natomiast drugą połowę l. 16 uzupełnia pierwszą połową linii z 4Q398 14–17 II,1. Środkową lukę nie sposób odtworzyć.[212]

L 17-18. אנחנו כתבנו. Sekwencja przejęta z tekstu 4Q398 14–17 II,2, w tekście 4Q399 1 I,10 znajduje się bowiem sekwencja אנחנו נ[כתב].

L 18. ולעמך. Wyrażenie to, obecne w 4Q398 14–17 II,3, zostało pominięte w młodszej kopii 4Q399 1 I,11.

L 18. שׂדבקנו. Na podstawie słowa שראינו z tekstu 4Q399 1 I,11 zrekonstruowano w wydaniu krytycznym czasownik ש[א]ינ[ו],[213] jednakże zachowany długi trzon, poprzedzający נו-, nie pozwala

[208] Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", 325. Por. *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 37.

[209] Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", 325. Por. *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 27–28.

[210] Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", 314. Por. *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 37.

[211] Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", 313–314. Por. *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 37.

[212] Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", 326.

[213] Yardeni, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 37.

na odczytanie litery *yod*, lepszym rozwiązaniem wydaje się litera *qof*, co w konsekwencji skłoniło E. Puecha do przywrócenia czasownika דבק.[214]

Tłumaczenie tekstu kolumny V.

| linia | DJD X | Kolumna V |
|---|---|---|
| 1 | C 1 | [i dzi]ełem nasz[ym] jest ba[danie Prawa ] |
| 2 | C 2 | zostaną oszukani [ i zostanie po]liczona [ ] |
| 3 | C 3 | lecz kto zacho[wa]/posłu[cha i] będzie *mt*[ ] |
| 4 | C 4 | A co do kobie[t niewier]ność i przemoc, a niewierność[ ] |
| 5 | C 5 | ponieważ w nich [ ]i doznając przemocy, a nierząd zniszczył [ ] |
| 6 | C 6 | miejsc. Napisan[e jest również w księdze Mojżesza, że „ni]e wniesiesz obrzydliwości d[o swojego domu, ponieważ] |
| 7 | C 7 | obrzydliwość ta jest znienawidzona”. [W]y zaś [wieci]e, że [my] odłączyliśmy się od licznego l[udu i ich nieczystości rytualnej] |
| 8 | C 8 | [i] od mieszania się w te sprawy i od uczestniczenia z [nimi] w tych rzeczach. Wy w[iecie, że nie] |
| 9 | C 9 | [z]najdzie się w naszej ręce niewierność, kłamstwo lub zło, ponieważ przeciw [wszystkim] t[ym] (rzeczom) my dajemy [ ]. [I dlatego] |
| 10 | C 10 | [napisaliś]my do Ciebie, abyś rozważał księgę Mojżesza [i] księg[i p]roroków i Dawi[da, i abyś strzegł] |
| 11 | C 11 | [je wszystkie] z pokolenia na pokolenie. I napisane jest w tej księdze: [„będzie] se[rce moje] na k[ońcu d]ni po[ko]jem, [lecz] nie [zechce] |
| 12 | C 12-13b | [On udzielić przebaczenia To]bie i wskrzesi nas, a Ciebie osądzi”. I napisane jest również, że [„zboczysz] z tej D[r]ogi i dosięgnie Cię nieszczęście”. Napisane jest też: |
| 13 | C 14 | „Kiedy [przy]jdą na Ciebie [wszyst]kie te rzecz[y] na końcu dni, błogosławieństwo [i] przekleństwo, |
| 14 | C 15-16 | [i rozważysz] je w swoim se[rcu] i powrócisz do Niego całym swym sercem i [cał]ą [swo]ją duszą na końcu |
| 15 | C 17 | dni”. Nap[isane jest również w księ]dze Mojżesza i w księ[gach prorocki]ch, że nadejdą [te błogosławieństwa w czas]ie pok[oju], |

[214] Puech, “L’épilogue de 4QMMT revisité”, 317.

| | | |
|---|---|---|
| 16 | C 25 | [a na końcu dni] [o]dpuści On [w]iny [grzesznikom i tym, którzy są obciąże]ni winami. Wspomnij Dawida |
| 17 | C 25b-26a | który był człowiekiem łaskawych czynów i bywał on również [wy]bawiany z licznych opresji i otrzymał wybaczenie. Dlatego my |
| 18 | C 26b-27a | napisaliśmy do Ciebie o niektórych uczynkach Prawa, które uważaliśmy za dobre dla Ciebie i dla Twojego ludu, gdyż przylgnęliśmy |

Kolumna VI (4Q398 14–17 II,1-8; 4Q397 25+23; por. **4Q399 1 I–II**).

*górny margines*

| Kolumna VI | linia | DJD X |
|---|---|---|
| עמכ ערמה ומדע תורה הבן בכל אלה | 1 | C 27b-28a |
| ובקש **מלפניו** שׂוֹתְקֶךָ את עצתכה והרחיק ממך | 2 | C 28b-29a |
| **מחשב**(ו)**ת רע**ה ועצת בליעל בשל שתשמח | 3 | C 29b-30a |
| באחרית העת **במצאכה** מקצת **דברינו** | 4 | C 30b |
| כֵּן ונחשבה לך לצדקה בע**שותך הישר** | 5 | C 31a |
| והטוב **לפניו** לטוב לך ול**ישראל** | 6 | C 31b-32 |

*koniec*

Uwagi paleograficzne:

L 1. בכל. Prawdopodobnie rękopis 4Q397 zawierał zapis z *waw* jako *mater lectionis*, l. 1 nie była bowiem krótsza od l. 3[215].

[215] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 102.

L 2. מלפניו. W rękopisie 4Q397, podobnie jak w tekście 4Q399 II,1, obecna była spółgłoska *yod*, zgodnie ze stylem kopisty tego rękopisu, z kolei brak *yod* w tekście 4Q398 14–17 II,4[216].

L 2. עצתכה. Zapis końcowego *he* dla głoski wygłosowej zapewne był nieobecny w 4Q398 14–17 II,5 i 4Q399 II,2, zgodnie ze stylem kopisty tych rękopisów.

L 3. מחשב(ו)ת. Litera *waw* została wykreślona przez kopistę tekstu 4Q398 14–17 II,5, być może w celu zapisania formy bez *mater lectionis*, obecnej zarówno w tekście 4Q397 25,3 jak i 4Q399 II,2.

L 3. רעה. Długość linii i styl kopisty wymaga w tekście 4Q397 25,3 lekcji רעה, podobnie jak ma to miejsce w 4Q398 14–17 II,5, nie zaś lekcji רע, obecnej w 4Q399 II,2[217].

L 3. ועצת בליעל. Nie ma miejsca na tę frazę w tekście 4Q399 II,2–3[218].

L 4. באחרית העת. Szerokość linii fragmentu 4Q397 23 (9,5-10 cm) domaga się lektury frazy באחרית הימים, a nie באחרית העת jak w 4Q398 14–17 II,6 i prawdopodobnie w 4Q399 II,3[219]. To z resztą współgra z wcześniejszym użyciem tej samej frazy w 4Q397 14–21,14. Zdaniem E. Puecha, w tekście 4Q398 14–17 I,8 przestrzeń również domaga się przywrócenia tego samego wyrażenia.[220]

L 4. במצאכה. Na zdjęciu fragmentu 4Q397 23 (PAM 41.762) widać ślad daszku od końcowego *he*.[221]

L 4. מקצת דברינו. Tekst 4Q399 1 II,3 posiada krótszy wariant, מדברינו.

L 6. והטוב. W tekście 4Q399 1 II,4 fraza ta zostaje pominięta.

---

[216] Ibid., 102.

[217] Ibid., 102–103.

[218] Puech, “L’épilogue de 4QMMT revisité”, 319.

[219] Ibid., 327.

[220] Puech, “La Lettre essénienne MMT”, 103.

[221] Ibid., 103.

Tłumaczenie tekstu kolumny VI,1-6.

| linia | DJD X | Kolumna VI |
|---|---|---|
| 1 | C 27b-28a | wraz z Tobą do roztropności i do poznania prawa. Studiuj wszystkie te sprawy |
| 2 | C 28b-29a | i uproś przed Nim, aby uczynił prawym Twój zamysł i oddalił od Ciebie |
| 3 | C 29b-30a | myśli złe i zamysł Beliala, abyś radował się |
| 4 | C 30b | u kresu czasu, kiedy odkryjesz, że niektóre z naszych reguł postępowania |
| 5 | C 31a | były słuszne. Zostanie Ci uznane za sprawiedliwość, gdy będziesz czynił to, co prawe |
| 6 | C 31b-32 | i dobre przed Nim, dla Twojego dobra i (dobra) Izraela. |

### 1.4 Język dokumentu[222]

Zdaniem E. Qimrona, język dokumentu MMT odzwierciedla język mówiony, specyficzny dla społeczności zamieszkałej w Qumran, który zawiera elementy nieznane dotąd z innych faz rozwoju języka hebrajskiego[223]. Pod względem słownictwa język MMT jest bliższy HM niż BH, jednakże gramatycznie bliżej mu do BH[224]. Tym niemniej, gramatyka MMT przypomina nieco HM za sprawą częstego użycia imiesłowów aktywnych oraz przypisywaniu dużej wagi trybom czasownika. W tym ostatnim przypadku zauważa się bowiem, że czasowniki osobowe są bardziej ukierunkowane na tryb niż na czasowość, przy czym wszystkie czasowniki grupy *yiqtol* posiadają znaczenie modalne, zaś z grupy *qatal* niemodalne[225].

Co do użycia imiesłowów, stanowi ono znaczącą cechę dystynktywną dokumentu MMT na tle pozostałych tekstów z Qumran, użycie ich w MMT (zarówno w stronie czynnej jak i biernej) w stosunku do innych form fleksyjnych pojawia się bowiem częściej niż w jakimkolwiek innym tekście. Według K. M. Pennera na 198 czasowników użytych w MMT aż 122 to czasowniki nieosobowe (z których 82 to imiesłowy w funkcji orzeczenia), natomiast 74 czasowników to czasowniki w formie osobowej (*yiqtol* lub *qatal*, z *waw* lub bez). Imiesłów aktywny wyraża w MMT czas nieprzeszły, czynności niedokonane, jak również używany jest w wyrażeniach modalnych, a więc podobnie jak w HM, podczas gdy pozostałe teksty qumrańskie preferują użycie czasowników *yiqtol*. Z kolei 27 imiesłowów w stronie biernej wyraża czynność dokonaną i nie posiada charakteru modalnego, przy

[222] Omówione poniżej cechy językowe odnoszą się do zrekonstruowanego dokumentu MMT, nie ma bowiem w obecnej pracy miejsca, aby rozpatrywać cechy każdego manuskryptu z osobna.

[223] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 104.

[224] Ibid., 107–108.

[225] K. M. Penner, *The Verbal System of the Dead Sea Scrolls: Tense, Aspect, and Modality in Qumran Hebrew Texts* (SSN 64; Leiden: Brill, 2015) 199.

czym przypadek imiesłowu biernego nie jest reprezentatywny dla gramatyki tekstu MMT, ponieważ najczęściej jest on używany w formie כתוב „jest napisane" przy wprowadzaniu cytatów[226].

Rzecz jasna, wskazane cechy języka MMT, które są bliskie HM, tj. dominacja imiesłowów oraz modalność czasowników osobowych, nie wystarcza, aby określić go mianem misznaickiego, jak bowiem wspomniano, w większości język MMT jest bowiem bliski HB (np. grupa czasowników *weqatal* jest zawsze użyta dla określenia czasu przyszłego, nigdy zaś przeszłego[227]). Podobieństwo języka MMT do HM może wynikać z faktu, że oba języki były wówczas mówionymi. Należy w tym kontekście zwrócić uwagę, że sama ortografia w tekście MMT nie różni się specjalnie od pozostałych tekstów z Qumran[228], podobnie jest z resztą w przypadku składni, morfologii i fonologii, jedynie pod względem słownictwa tekst wykazuje pewne wpływy HM oraz języka aramejskiego[229]. Te ostatnie mogą wynikać bądź z rodzaju literackiego, bądź z chęci dostosowania języka do adresata, bądź też z podjętej tematyki halachicznej, a prawdopodobnie z tych trzech czynników jednocześnie[230].

P. Muchowski zanegował hipotezę E. Qimrona, jakoby język MMT był odzwierciedleniem języka potocznego, właściwego tylko społeczności qumrańskiej. Przede wszystkim odrzuca on tezę o qumrańskim charakterze MMT, jak bowiem zauważa, zróżnicowanie ortograficzne manuskryptów sugeruje, że nie odzwierciedla ono qumrańskiej morfologii języka, co w konsekwencji uniemożliwia na podstawie cech morfologicznych zdefiniowanie podobieństwa języka MMT do HQ, odrzucając

[226] Ibid., 159.

[227] Ibid., 201.

[228] Analiza pisowni MMT, przeprowadzona przez P. Muchowskiego, wykazała, że rękopis 4Q398 zawiera w większości zapis typu masoreckiego (bez *mater lectionis*), natomiast rękopis 4Q397 zapis typu qumrańskiego (z *mater lectionis*). Późniejsze rękopisy 4Q394 i 4Q396 posiadają mniej wariantów zapisu qumrańskiego od 4Q397, zaś w 4Q399 w ogóle się one nie pojawiają, przy czym ten ostatni tekst zachował najmniej tekstu i z tego względu nie należy wysuwać zbyt pochopnych wniosków. Zob. Muchowski, *Hebrajski qumrański jako język mówiony* (Językoznawstwo 23; Poznań: WN UAM, 2001) 140–142.

[229] Ta kwestia zostanie poruszona poniżej.

[230] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 104.

przy tym podobieństwo do HM. Gdyby pominąć cechy języka oparte na ortografii, pozostanie jedynie kilka nieznacznych cech, które nie są typowe dla HM[231]. Ponadto, dialekt hebrajski, który miałby być odzwierciedlony w języku MMT, nie jest poświadczony w żadnym innym tekście[232]. Dlatego też P. Muchowski zgadza się ze wstępną oceną języka MMT, wyrażoną przez J. T. Milika, że jest to wytwór literacki, będący „świadectwem prób zastosowania dialektu potocznego do celów literackich"[233].

S. Morag, porównując dokument MMT do misznaickich paraleli (*m. Yad*. 4,6-7), także uznaje język MMT za przykład języka mówionego, który jednakowoż powinien być obcy dla tego rodzaju dokumentu o charakterze halachicznym. S. Morag zwraca uwagę na nieporadność językową autora MMT oraz liczne błędy w pisowni i gramatyce. Jego zdaniem w przypadku autora MMT mamy do czynienia z niezbyt wyedukowanym autorem, którym z pewnością nie był Mistrz Sprawiedliwości ani nikt spośród osób, które były odpowiedzialne za spisanie innych tekstów wspólnoty z Qumran[234]. Tym niemniej, zdaniem S. Moraga wyjątkowość pod względem użytego słownictwa może świadczyć o wczesnym pochodzeniu tego dokumentu.

Przechodząc do konkretnych cech językowych dokumentu MMT, warto rozpocząć od jego ortografii[235]. Tak więc w *scriptio plena* stosuje się spółgłoski י i ו: długie i krótkie *o* reprezentowane jest *mater lectionis* ו, z kolei krótkie *i* nie jest sygnalizowane, natomiast długie *i* zwykle jest oznaczone *mater lectionis* י. Ta ostatnia służy ponadto do oznaczenia samogłoski *cere* w *status constructus* w l. poj. Jeśli chodzi o samogłoski *a* i *e*, w zaimkach sufigowanych 2 os. l. poj. są one czasem markowane

[231] Muchowski, *Hebrajski qumrański jako język mówiony*, 121–146.

[232] Ibid., 201–205.

[233] Ibid., 146. Por. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, 138.

[234] S. Morag, "Language and Style in Miqsat Maʿase ha-Torah: Did Moreh ha-Sedeq Write this Document?", *Tarbiz* 65 (1996) 209–233.

[235] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 65–69; A. Yuditsky, "Miqṣat Maʿaśe Ha-Torah (4QMMT)", *EHLL* (red. G. Khan – S. Bolozky – S. E. Fassberg) (Leiden: Brill, 2013) 2:644–645; Muchowski, *Hebrajski qumrański jako język mówiony*, 124–125.

*mater lectionis* ה (np. אליכה [V,10]). Ponadto, w MMT zauważono zatrzymanie wygłosowego ה w l. poj., po dodaniu zaimka l. poj. r. m., jak ma to miejsce w wyrażeniu שדהו.

Zapis fonetyczny łączy się nieraz z historycznym, choćby w przypadku imienia שלומוה, w którym *mater lectionis* ו jest dodana do ה, gdzie ta ostatnia sygnalizuje wygłosowe *ō*. W przypadku głoski *ś* reprezentowana jest ona zarówno przez ש jak i ס (np. מסיאים [I,8] od נשא). Jak zawsze w MMT *perfectum* היה zapisywane jest z obecną na końcu spółgłoską *alef*, zastępującą spółgłoskę *he* w reprezentowaniu samogłoski *ā* (zob. IV,18; V,13. 17. 25). Użycie spółgłoski *alef* w formie היא, na oznaczenie samogłoski *ā*, może być wpływem języka aramejskiego na palestyńską ortografię okresu Drugiej Świątyni[236]. W końcu zaimek względny -ש w MMT można spotkać w samodzielnym zapisie שא (np. I,6. 10).

W zakresie fonetyki[237] zauważa się osłabienie spółgłosek gardłowych (np. צון [III,8]), a także nasalizację w wyrazach z samogłoską w wygłosie (np. דשא [II,6] = דשן). Na uwagę zasługuje również monoftongizacja przyrostków יו- [= ו-] (np. ע[ל]ו [Ia,17]) oraz הו- [= ו-] (np. שדו [III,17]), a ponadto asymilacja przyimka מן przed rodzajnikiem rzeczowników (np. מהמקדש [II,18]). Ten ostatni fenomen w BH występuje 87 razy[238] na 737 przypadki מן + ה (= 11,80%), w pismach z Qumran 12 razy[239] na

[236] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 68. Tego rodzaju formę czasownika היה można poza tekstem MMT spotkać jedynie w kilku tekstach biblijnych (1QIz$^{a}$ XIII,14 = Iz 15,6; 4QXII$^{e}$ 18,2 = Za 12,8; 4QXII$^{e}$ 18,3 = Za 12,9).

[237] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 69–72; Yuditsky, "Miqṣat Maʿaśe Ha-Torah", 2:645; Muchowski, *Hebrajski qumrański jako język mówiony*, 126–127.

[238] Rdz 6,20; Joz 1,4; 2,23; 3,1; 8,7; 20,4; Sdz 1,36; 14,14; 17,8; 20,15. 42; 1 Sm 4,12; 9,3. 25; 10,5; 14,4. 28; 15,21; 16,13. 18; 17,34; 18,9; 24,7; 25,14 [x2]; 26,22; 28,3; 30,17. 22 [x 2]. 25. 26; 2 Sm 1,15; 2,21; 2,27; 3,22; 3,37; 12,20; 16,1; 17,21; 23,13; 24,15; 1 Krl 7,7; 17,4; 18,5; 18,26; 20,41; 2 Krl 4,40; 17,27. 28; 1 Krn 5,22; 2 Krn 2,7; 3,17; 7,1; 20,1; 25,20; 29,34; Ezd 3,8. 12; 6,21; 8,35; 10,9; Ps 41,14; Iz 1,29; 19,5; Jr 19,14; 33,5; 52,7; Ez 1,10; 14,7; 15,7; 25,9; 40,7. 8. 9; 41,20.25; 42,5 [x2]. 6 [x2]. 9 [x2]. 14; 43,6. 14; So 1,10

[239] CD XIII,3; 4Q396 1–2 II,1; III,11; 4Q397 14–21,12; 11Q19 XXXI,11. 12 [x2].13; XXXVII,2; XLIX,21; LXVI,5; KhQ1 1,5

261 przypadków מן + ה (= 4,59 %), w tekstach z Wadi Murabba'at jeden raz (Mur 30 1OTR,15) na 14 przypadków מן + ה (= 7,14 %), w Misznie 18 razy[240] na ok. 1292 przypadków מן + ה (= 1,39%), natomiast w samym dokumencie MMT, pomimo słabnącej tendencji tego fenomenu (począwszy od BH po Misznę), pojawia się on we wszystkich trzech zachowanych przypadkach połączenia מן + ה (II,18; III,13; V,12). Fakt ten jest kolejnym argumentem na rzecz wyjątkowości języka MMT na tle pozostałych pism z Qumran[241].

Pod względem morfologicznym[242] MMT nie różni się specjalnie od innych tekstów z Qumran, zaimki sufigowane występują zarówno w zapisie z *mater lectionis* (np. עצתכה [VI,2]) jak i bez *mater* (np. ולעמך [V,18]), podobnie w przypadku zaimków osobowych (por. המה [III,15] i הם [I,4]). Często używane imiesłowy mają podobną formę do tych z BH, z kolei bezokolicznik występuje zawsze w zapisie z *waw*. Pomimo licznej obecności arameizmów w tekście MMT, rzeczowniki w l. mn. r. m. zawsze posiadają końcówkę -ים. Na uwagę zasługuje występowanie zaimka osobowego 1 os. l. mn. w formie אנחנו, podczas gdy w pozostałych tekstach z Qumran zdecydowanie dominuje forma אנו, powszechna dla HM.

Syntaksa dokumentu MMT zawiera następujące cechy[243]: brak *waw* konsekutywnego przed *imperfectum*, z kolei przed *perfectum* pojawia się tylko w cytatach biblijnych i zawsze w odniesieniu do przyszłości (np. והיא [V,13]), w przeciwnym wypadku *waw* ma charakter koniunktywny. Ponadto,

---

[240] *Šeb*. 6,1. 5; *Ḥal* 4,8; *Bik*. 1,6; *Pesaḥ* 9,11 [x 2]; *Yoma* 6,5; *Beṣah* 1,6; *Giṭ*. 7,3 [x 3]; *B. Bat*. 8,6; *Ker*. 4,2; *Tamid* 3,7; *Parah* 2,1; *Zabim* 1,6 [x2]; *Menaḥ*. 8,1

[241] Należy w tym kontekście dodać, że co do zasady w BH, HQ i HM preferuje się pełny zapis przyimka מן, tymczasem w MMT zdecydowanie dominuje zapis skrócony -מ, który zdaniem P. Muchowskiego był przypuszczalnie wariantem alternatywnym we wszystkich odmianach stylistycznych. Zob. Muchowski, *Hebrajski qumrański jako język mówiony*, 192.

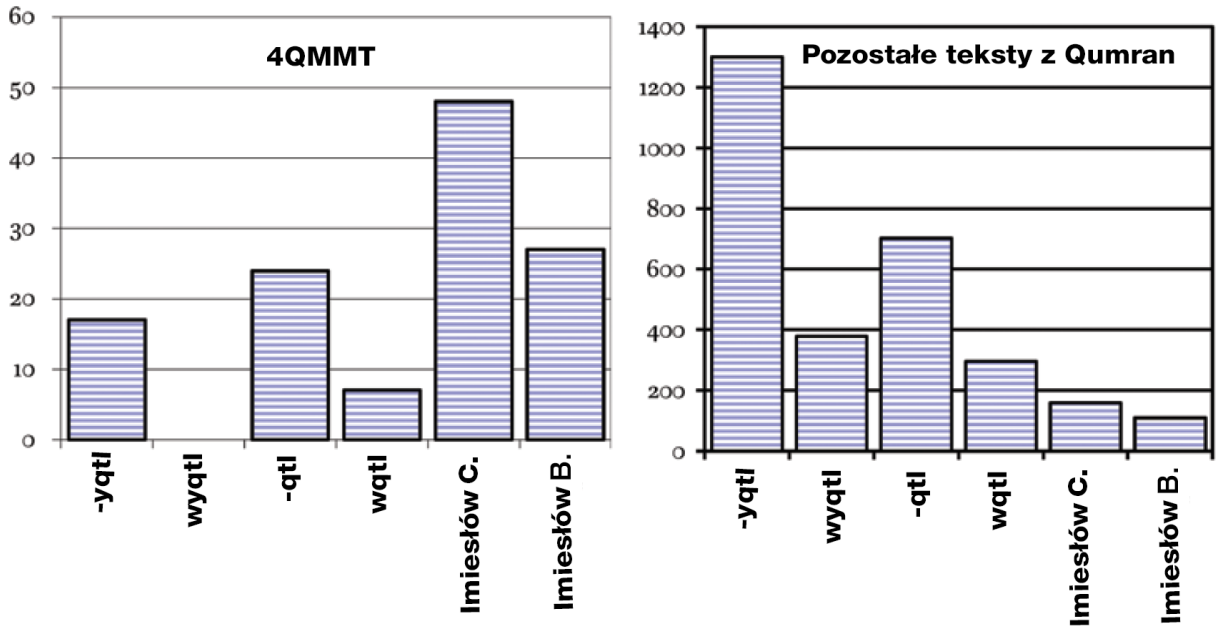
[242] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 72–78; Yuditsky, "Miqṣat Maʿaśe Ha-Torah", 2:645; Muchowski, *Hebrajski qumrański jako język mówiony*, 128–133.

[243] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 78–83; Yuditsky, "Miqṣat Maʿaśe Ha-Torah", 2:645; Muchowski, *Hebrajski qumrański jako język mówiony*, 133–135.

występowanie konstrukcji peryfrastycznej (zob. I,8. 10; II,18; IV,18; V,17) i użycie czasownika היה jako czasownika posiłkowego dla czasowników wyrażających stan (II,18; IV,18). Spotyka się także często zdania prohibitywne, wyrażone za pomocą bezokolicznika w znaczeniu modalnym (np. III,5. 13. 16), jak też występowanie bezokolicznika w znaczeniu modalnym przed imiesłowem biernym ראוי (zob. I,8. 11). W kontekście bezokoliczników należy zwrócić również uwagę na użycie zaimków sufigowanych w funkcji dopełnienia bliższego (np. לעשותם [II,15]). Obecne są także zdania czasowe typu בקטלו (np. במצאך [VI,4]).

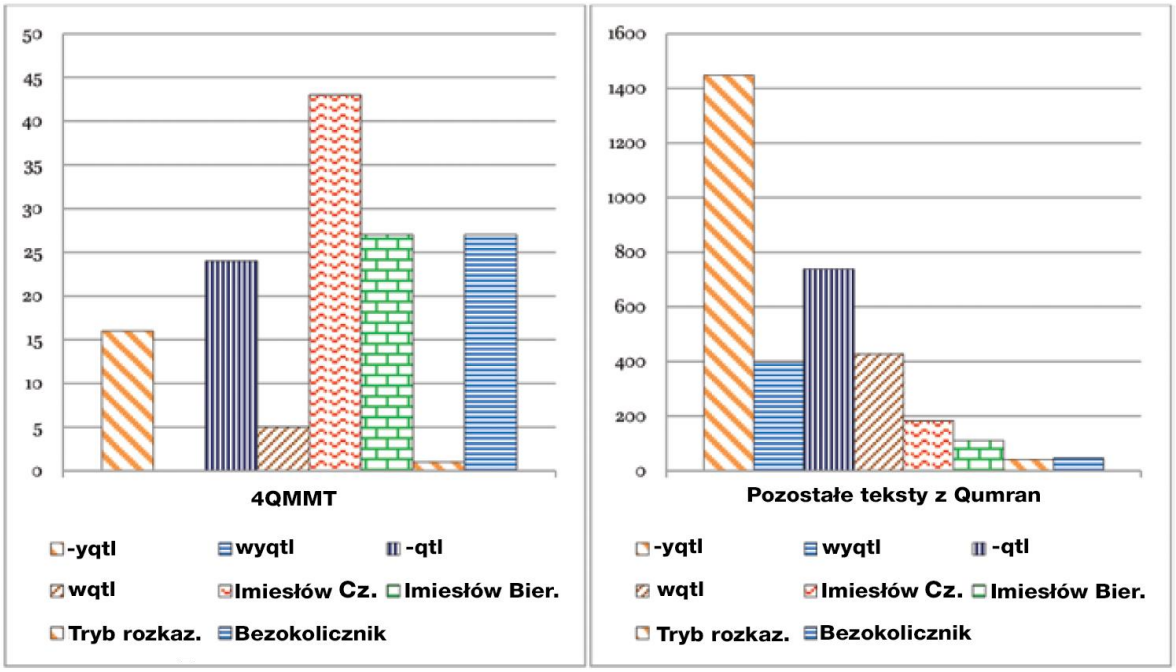
Analiza K. M. Pennera wykazała, że pod względem użycia czasowników dokument MMT w sposób wyraźny odbiega od pozostałych tekstów z Qumran.

Rys. 1.1. Użycie form czasownikowych w MMT i w pozostałych tekstach z Qumran.[244]




[244] Penner, *The Verbal System of the Dead Sea Scrolls*, 200.

Rys. 1.2. Częstotliwość użycia poszczególnych form czasowników w MMT i w pozostałych tekstach z Qumran[245].




Istotną cechą dokumentu MMT jest również dominacja zaimka względnego -ש, podobnie jak dominuje on w HM, z wyjątkiem wczesnych tekstów liturgicznych, jak również cytatów i parafrazy tekstów biblijnych[246]. W BH zaimek ten pojawia się najczęściej w późnych księgach (1 Krn, Ezd, Hi, Ps 122-146; Koh; Pnp; Lm; Jon), natomiast we wczesnych księgach występuje on zaledwie kilka razy (Rdz 6,3; Sdz 5,7 [x2]; 6,17; 7,12; 8,26; 2 Krl 6,11). Ponieważ w tekstach z Qumran, podobnie jak w

[245] Ibid., 159.

[246] M. H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew* (Oxford: Clarendon, 1980) 42.

BH, dominuje zaimek względny אשר,[247] powszechne użycie zaimka względnego -ש w MMT może wynikać z wpływu języka mówionego[248].

Zaimek względny -ש w dokumencie MMT pełni te same funkcje, jakie zwykle pełni zaimek względny אשר, jednak ze szczególnych funkcji zaimka -ש należy wymienić zastępowanie spójnika כי przy wprowadzaniu zdania dopełnieniowego, podobnie jak w HM. W przeciwieństwie jednak do tego ostatniego, w MMT zaimek -ש nie zastępuje spójnika כי przy wprowadzaniu zdań przyczynowych (być może z wyjątkiem przypadku z tekstu V,18), co może być cechą języka mówionego, różnego jednak w dialekcie od tego, jaki znany jest z tekstów misznaickich. Inną ważną funkcją zaimka -ש w MMT jest wprowadzanie zdania prohibitywengo oraz poprzedzanie imiesłowu biernego, najczęściej jednak zaimek ten wprowadza mowę zależną i zdanie podrzędne[249].

Na koniec należy wspomnieć o słownictwie obecnym w dokumencie MMT. Q&S dzieli je na 5 kategorii: (1) leksemy znane z klasycznych tekstów biblijnych[250]; (2) leksemy powygnaniowe (np.

[247] Z wyjątkiem dokumentu MMT i Zwoju Miedzianego, a więc dwoma dokumentami, które najbardziej w Qumran reprezentują późniejszy HM, zaimek względny -ש pojawia się niezwykle rzadko w tekstach qumrańskich (CD XV,11 = 4Q266 10 II,2; XX,4; 4Q302 8,3; 4Q322 1,3. 9; 4Q342 1,6; 4Q332 2,3; 4Q333 1,3; 4Q448 III,5; 4Q521 2 II+4,11; 4Q522 9 I+10,10; 11Q5 XXVIII,13; 11Q20 XII,14).

[248] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 75. 96. Zdaniem Elwolde'a, wymienność tych zaimków względnych אשר i -ש w BH, Księdze Syracha i tekstach z Qumran, sugeruje, że wybór zaimka był kwestią osobistych preferencji autorów, a nie czynników czasowych lub geograficznych, zob. J. F. Elwolde, „Developments in Hebrew Vocabulary Between Bible and Mishnah", *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira. Proceedings of a Symposium held at Leiden University 11–14 December 1995* (red. T. Muraoka – J. F. Elwolde) (STDJ 26; Leiden: Brill, 1997) 55.

[249] Na temat zaimka względnego -ש w dokumencie MMT, zob. Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 74–75. 95–96; E. Qimron, *A Grammar of the Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (Jerusalem: Yad Yizhak Ben-Zvi, 2018) 425–426.

[250] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 83–88.

ספר מושה [V,10. 15])[251]; (3) leksemy niewystępujące przed HM (np. ולד [II,10. 11])[252]; (4) słowa i wyrażenia wcześniej niespotykane (np. תוך „łączyć się" [II,15; III,18]; עשה זונות „zawierać zakazany związek małżeński" [III,15])[253]. Do tego można dodać zapożyczenia z języka aramejskiego (np. מקצת [I,1; II,16; III,6. 17; IV,14; V,18]). Poszczególne wyrazy i wyrażenia z każdej z tych kategorii będą mniej lub bardziej przybliżane w ramach egzegezy, podobnie z resztą jak wymienione wyżej cechy językowe, jako że analiza ortograficzno-morfologiczno-składniowa jest ściśle związana z egzegezą tekstu.

[251] Ibid., 88–96.

[252] Ibid., 96–99.

[253] Ibid., 99–101.

### 1.5 Gatunek literacki i struktura literacka

Chociaż gatunek literacki determinuje strukturę danego dzieła, to jednak jego struktura często pozwala na właściwe zidentyfikowanie gatunku literackiego. Dlatego najpierw zostanie omówiona struktura literacka dokumentu MMT, a następnie jego gatunek literacki.

#### 1.5.1 Struktura literacka

Struktura dokumentu MMT dzieli się na trzy części:

1) sekcję kalendarzową

2) sekcję halachiczną

3) sekcję parenetyczno-teologiczną

Należy zaznaczyć, że brakuje początku dzieła, stąd też struktura ta odnosi się do zachowanego tekstu MMT. Być może przed sekcją kalendarzową znajdował się jedynie krótki incipit, ewentualnie krótki tytuł dzieła na wzór początku sekcji halachicznej (I,1). Biorąc jednak pod uwagę, że dokument MMT był przypuszczalnie listem, a takie właśnie stanowisko przyjmuje się w obecnej pracy, przed sekcją kalendarzową mogło być obecne *praescriptio*, zawierające imię autora i adresata.

1) Sekcja kalendarzowa (Ia,16-18) znalazła się prawdopodobnie przed sekcją halachiczną ze względu na odrębny gatunek literacki, nie poświadcza się bowiem obecności kalendarza w strukturze tekstów prawnych, takich jak sekcja halachiczna, obecna w MMT. Tym niemniej, sam kalendarz był prawdopodobnie przedmiotem halachy (zob. omówienie tego problemu: § 2.1.3; § 2.1.4). Kalendarz 364-dniowy posiadał swoją stałą strukturę (por. tabela 1.1), odpowiadającą podobnym kalendarzom 364-dniowym z tekstów z Qumran (zob. § 2.1.2), dlatego można przypuszczać, że podobną strukturę posiadała sekcja kalendarzowa. Struktura ta oparta jest na sekwencji zdania*: liczebnik porządkowy dnia* + בו + שבת (lub inne święto), w której zaimek sufigowany przyimka ב wskazuje na wymieniony wcześniej miesiąc, przy czym miesiące w kalendarzu 364-dniowym nie są podawane z nazwy, lecz jedynie za pomocą liczby porządkowej (zob. § 2.1.1).

2) Struktura sekcji halachicznej oparta jest na formule wprowadzającej nowy temat, ואף על lub ועל, którą tłumaczy się jako „odnośnie do/co się tyczy/jeśli chodzi o". Nowy temat, w tym przypadku przedmiot halachy, wprowadzany jest za pomocą rzeczownika lub frazy rzeczownikowej. W dalszej części imiesłów w 3 os. l. mn. wprowadza błędną praktykę kapłanów lub świeckich, w opinii autora najpewniej opartą na niewłaściwym zrozumieniu Prawa Mojżeszowego. W końcu autor w imieniu wspólnoty przedstawia właściwą interpretację halachiczną, czasami wprowadzając ją formułą „my uważamy" אנחנו חושבים (II,4-5; II,9. 10-11. 14) lub „my twierdzimy" אנחנו אומרים (III,4. 9. 14). Nie jest to jednak stała kolejność, bywa bowiem ona nieraz odwrócona, najpierw autor przedstawia swoją interpretację, a dopiero w jej świetle poddaje krytyce praktykę osób trzecich. Struktura halachy w MMT jest więc następująca:

(1) formuła ואף על/ ועל → (2) temat halachy → (3) błędna praktyka → (4) pogląd wspólnoty

Autor MMT czasami odchodzi od powyższego schematu, w zamian formułując halachę w sposób zwięzły, ograniczając się tylko do przedstawienia błędnej praktyki lub tylko do interpretacji jego wspólnoty. W tak skondensowanej formie autor formułuje zdania apodyktyczne, wykorzystując bezokolicznik w znaczeniu modalnym, ewentualnie tworzy zdania z użyciem *imperfectum*. Czasami zdanie rozpoczyna się podmiotem, który również może być wprowadzony formułą ואף על lub ועל, natomiast w miejsce zwykle stosowanego imiesłowu używa się bezokolicznika. Powyższe warianty schematyczne są czasami uzupełnione o zdania przyczynowe, w których autor uzasadnia swój pogląd, a które wprowadzone są spójnikiem כי. Zdania przyczynowe, chociaż oparte na interpretacji tekstów biblijnych, nie są wsparte cytatami biblijnymi, w tym ostatnim przypadku autor wprowadza bowiem tekst biblijny imiesłowem biernym כתוב, aczkolwiek nawet wówczas nie jest to cytat pełny, a jedynie przywołanie tekstu na zasadzie słów-kluczy lub po prostu w formie skróconej.

Formuła ועל /אף על pozwoliła w sekcji halachicznej wyodrębnić dwadzieścia jeden jednostek tematycznych[254], tylko w jednym przypadku (III,5b) temat został wprowadzony bez wspomnianej formuły. Rzecz jasna, z racji na fragmentaryczność tekstu wyodrębnione dwadzieścia dwie jednostki tematyczne stanowią liczbę minimalną, tym niemniej, zważywszy na ilość utraconego tekstu, można wysunąć przypuszczenie, że liczba tematów halachicznych nie przekraczała trzydziestu.

Struktura sekcji halachicznej:

Tytuł (I,1-2a)

1) Wprowadzenie tematu halachy (I,2b)

wskazanie błędnej praktyki (I,2b-3a)

wskazanie poprawnej praktyki (I,3b)

2) Wprowadzenie tematu halachy (I,4)

wskazanie poprawnej praktyki (I,5a)

3) Wprowadzenie tematu halachy (I,5b)

wyrażenie opinii [formuła „*my uważamy*”] (I,5b-6)

4) Wprowadzenie tematu halachy (I,6b)

wskazanie błędnej praktyki (I,6b-7a)

wskazanie poprawnej praktyki (I,7b)

pouczenie kapłanów (I,8)

5) Wprowadzenie tematu halachy (I,9)

wskazanie poprawnej praktyki (I,9b-11a)

pouczenie kapłanów (I,11b)

[254] Zagadnienia związane z prawem כלאים, chociaż wprowadzone zostały za pomocą formuły ועל (III,15c-17a), należy rozpatrywać w ramach jednej halachy, dotyczącej nielegalnych małżeństw, w której prawo כלאים zostało użyte jako argument z analogii.

6) Wprowadzenie tematu halachy (I,11c-12)

wskazanie poprawnej praktyki (I,13)

(…)

7) Wprowadzenie tematu halachy (I,14b)

wskazanie poprawnej praktyki (I,15-16a)

8) Wprowadzenie tematu halachy (I,16b)

wskazanie poprawnej praktyki (I,17a)

9) Wprowadzenie tematu halachy (I,17b)

wskazanie błędnej praktyki [?] (I,18)

wskazanie poprawnej praktyki [?] (I,18a–II,1)

(…)

pouczenie kapłanów (II,3)

10) Wprowadzenie tematu halachy (II,3a)

wyrażenie opinii [formuła „*my uważamy*”] (II,5-6)

uzasadnienie opinii (II,7b-8)

wskazanie błędnej praktyki [?] (II,9a)

11) Wprowadzenie tematu halachy (II,9b)

wyrażenie opinii [formuła „*my uważamy*”] (II,9b-10a)

uzasadnienie opinii (II,10b)

12) Wprowadzenie tematu halachy (II,10c)

wyrażenie opinii [formuła „*my uważamy*”] (II,10c-11a)

(…)

13) Wprowadzenie tematu halachy (II,12b)

wskazanie błędnej praktyki (II,13)

wyrażenie opinii [formuła „*my uważamy*”] (14-15a)

wskazanie poprawnej praktyki (II,15b-16a)

wskazanie błędnej praktyki [?] (II,16b-17a)

wskazanie poprawnej praktyki (II,17b-18a)

14) Wprowadzenie tematu halachy (II,18b)

wskazanie poprawnej praktyki (II,18c–III,1)

15) Wprowadzenie tematu halachy (III,2)

wskazanie poprawnej praktyki (III,3a)

16) Wprowadzenie tematu halachy (III,3b)

wyrażenie opinii [formuła „*my twierdzimy*”] (III,4)

uzasadnienie opinii (III,5a)

17) Wskazanie poprawnej praktyki (III,5b)

uzasadnienie nakazu (III,6b-7a)

18) Wprowadzenie tematu halachy (III,7b-8a)

wskazanie poprawnej praktyki (8b)

19) Wprowadzenie tematu halachy (III,9a)

wyrażenie opinii [formuła „*my twierdzimy*”] (III,9b)

wskazanie poprawnej praktyki cytatem z Prawa [„i napisano”] (III,10a)

wskazanie błędnej praktyki [„obecnie zaś”] (III,10b-11a)

wskazanie poprawnej praktyki cytatem z Prawa [„wiecie, że”] (III,11b-12a)

20) Wprowadzenie tematu halachy (III,12b)

wprowadzenie cytatu z Prawa [„jest napisane”] (III,12c)

wskazanie poprawnej praktyki (III,13a)

21) Wprowadzenie tematu halachy (III,13b)

wyrażenie opinii [formuła „*my twierdzimy*”] (III,14a)

uzasadnienie opinii (III,14b)

22) Wprowadzenie tematu halachy (III,15a)

wprowadzenie cytatu biblijnego – postawienie tezy (III,15b)

wprowadzenie cytatu biblijnego – argument z analogii (III,16a)

wprowadzenie cytatu biblijnego – argument z analogii (III,16b-17a)

uzasadnienie postawionej tezy [„z tego powodu właśnie”] (III,17a)

wskazanie błędnej praktyki (III,17b–IV,1a)

pouczenie kapłanów (IV,1)

Należy zauważyć, że spośród dwudziestu dwóch ocalałych tematów halachicznych, w których autor podaje właściwą interpretację przepisów Prawa Mojżeszowego, w sześciu z nich autor odniósł się do błędnej praktyki osób trzecich, co daje około 1/3 przypadków (dokładnie 27,27%). Liczba ta wprawdzie uprawnia do scharakteryzowania dokumentu jako polemicznego, jednak stwierdzenie, że polemika stanowi o istocie tego dzieła i jest głównym motywem jego sporządzenia, pozostaje kwestią dyskusyjną.

W pozostałych piętnastu przypadkach, w których autor podaje interpretację bez odniesienia do praktyki osób trzecich, można założyć, że wyraził on jedynie swoją opinię, która choć mogła być odrębna od opinii innych grup żydowskich, to jednak niekoniecznie należy zakładać, że została ona sformułowana na gruncie polemiki w kontrze do praktyki kapłanów lub innej grupy żydowskiej. W co najmniej trzech przypadkach autor nawołuje do pouczenia kapłanów odnośnie do danej praktyki (I,8. 11; II,3). W jednym przypadku formuła pouczenia użyta jest po halace o wyraźnie polemicznym tonie (I,6b-8), w drugim przypadku po halace o neutralnie brzmiącym tonie (I,9-11), w trzecim zaś przypadku halacha nie zachowała się (I,17b-II,3). Na podstawie pierwszego przypadku niekoniecznie należy zakładać, że użycie formuły pouczenia w drugim przypadku jest świadectwem polemicznego

charakteru tego ostatniego, formuła ta równie dobrze mogła służyć przypomnieniu o powinnościach kapłanów.

Ostatnia rzecz, na jaką warto zwrócić uwagę w strukturze sekcji halachicznej, to widoczna u autora potrzeba uzasadnienia interpretacji. Z wyjątkiem jednego przypadku (III,5a), autor uzasadnia interpretację odwołując się do autorytetu biblijnego (II,7b; III,6b-7a. 12. 14b. 15b-17), Ponadto, w dwóch przypadkach (III,9-10. 11b-12a) autor wskazując poprawną praktykę odwołuje się dosłownie do Prawa Mojżeszowego, co również można byłoby zaklasyfikować jako uzasadnienie o charakterze skrypturystycznym.

Tabela 1.13. Elementy struktury literackiej poszczególnych halach.

| Tekst | wskazanie poprawnej praktyki | wskazanie błędnej praktyki | Uzasadnienie dla wskazanej praktyki | Formuła pouczenia kapłanów |
|---|---|---|---|---|
| I,2b-3 | X | X | | |
| I,4-5a | X | | | |
| I,5b-6a | X | | | |
| I,6b-8 | X | X | | X |
| I,9-11b | X | | | X |
| I,11c-13 | X | | | |
| I,14b-16a | X | | | |
| I,16b-17a | X | | | |
| I,17b-II,3 | X | ? | | |
| II,3a-9a | X | X | X | |
| II,9b-10a | X | | | |
| II,10b-12a | X | | | |
| II,12b-18a | X | X | | |
| II,18b–III,1 | X | | | |
| III,2-3a | X | | | |
| III,3b-5a | X | | X | |
| III,5b-7a | X | | X | |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| III,7b-8b | X | | | |
| III,9a-12a | X | X | X (?) | |
| III,12b-13a | X | | X (?) | |
| III,13b-14 | X | | X | |
| III,15a–IV,1 | X | X | X | X |

3) Miejsce sekcji parenetyczno-teologicznej (IV–VI) tuż po sekcji halachicznej jest logiczne: najpierw autorzy podają właściwą wykładnię prawną, a następnie zachęcają do wypełniania prawa, wskazując na płynącą z tego korzyść, tj. błogosławieństwo i radość eschatologiczna na „końcu dni". Ponieważ jednak autorzy w tekście I,1 nawiązują pod względem użytego słownictwa do preambuły Księgi Powtórzonego Prawa (1,1), a w sekcji halachicznej wprost cytują tę księgę (zob. komentarz do V,11b-16b), nie sposób oprzeć się wrażeniu, że struktura MMT do pewnego stopnia nawiązuje do struktury Księgi Powtórzonego Praw.

| *Księga Powtórzonego Prawa* | *MMT* |
|---|---|
| Preambuła (1,1) | Preambuła (I,1) |
| Nadanie prawa (12–26) | Nadanie prawa (I,2–IV,1) |
| Ekshortacja: błogosławieństwa i przekleństwa (27–30) | Ekshortacja (IV,12–VI,6) |

Jeśli chodzi o strukturę sekcji parenetyczno-teologicznej, ze względu na brak początkowych jedenastu linii, jak również szczątkowość pierwszych sześciu linii kolumny V, trudno o całościowe uchwycenie jej struktury. Ponadto, struktura ta może przybrać różną formę, zależnie od przyjętego kryterium. W poniższej strukturze skupiono uwagę na powtarzalności poszczególnych elementów, tzn. na formułach czy słowach, które pojawiają się wielokrotnie, przez co można uchwycić, co dla samego autora było istotne w przekazie.

Struktura sekcji parenetyczno-teologicznej:

1) Błogosławieństwa i przekleństwa w dziejach Izraela (IV,12-17a)
a) w przeszłości [„nadeszły…"] (IV,12-14a)
b) w czasie obecnym [„nadeszły *już*…"] (IV,14b-15a)
c) w przyszłości [„nadejdzie..." (IV,15b-17a)

2) Wezwanie do rozważania czynów królów [„*Wspomnij królów*… i *rozmyślaj*…"] (IV,17b-V,1)
wskazanie aktualnych grzechów Izraela/kapłanów [?] (V,1-5)
argument skrypturystyczny [„*napisane jest, że*"] (V,6-7a)
reakcja: odseparowanie [„*wiecie, że odłączyliśmy się…*"] (V,7b-8a)
rezultat: wierność Prawu [„*wiecie, że nie ma w nas zła*…"] (V,8b-9)
3) Wezwanie do rozważania świętych pism [„*napisaliśmy do Ciebie, abyś rozważał*…" (V,10)
argument skrypturystyczny [„*napisane jest, że*"] (V,11)
argument skrypturystyczny [„*napisane jest, że*"] (V,12)
argument skrypturystyczny [„*napisane jest, że*"] (V,13b-14)
argument skrypturystyczny [„*napisane jest, że*"] (V,15)
4) Wezwanie do rozważania czynów Dawida [„*Wspomnij Dawida*…"] (V,16-17)
wskazanie na uczynki Prawa [„*napisaliśmy do Ciebie*…"] (V,18)
5) Końcowe wezwanie do rozważania [„*studiuj wszystkie te rzeczy*"] (VI,1-3a)
cel: radość eschatologiczna i usprawiedliwienie (VI,3b-5a)
warunek: czynienie tego, co słuszne i dobre (VI,5b-6)

Warto zwrócić uwagę na kilka kwestii, które mogą stanowić kryterium przy alternatywnych próbach uchwycenia struktury dokumentu MMT.

Przede wszystkim narzuca się w tekście płynne przejście między przeszłością, przyszłością i teraźniejszością. Najpierw wspomina się o dawnym czasie błogosławieństwa i przekleństwa (IV,12-14a), aby następnie przejść od bieżącej sytuacji egzystencjalnej (IV,14b-15a) ku eschatologicznemu końcowi dni (IV,15b-17a). Podobnie w szczątkowym fragmencie V,2-6 można dostrzec przejście z

czasu przyszłego na czas przeszły, aby następnie skupić się na aktualnej sytuacji (V,7b-11a). Dalej autor cytuje fragmenty Księgi Powtórzonego Prawa, odnoszące się do przyszłości (V,11b-16a), po czym zaleca rozważanie dawnych czynów Dawida, jak również obecnie sporządzonych przez autora niektórych uczynków Prawa, które należy rozważać, nie zapominając o modlitwie wstawienniczej do Boga (V,16b–VI,3a). Na sam koniec ponownie następuje zwrot ku przyszłości eschatologicznej, w której obecne zalecenia odnośnie do właściwego wypełniania Tory okażą się słuszne (VI,3b-6).

Ponadto, nie sposób nie dostrzec, że autor zwraca się do adresata w 2 os. l. poj., a innym razem do adresatów w 2 os. l.mn. I tak w tekście V,17 autor zachęca do rozważania uczynków królów Izraela w l. poj., a następnie zwraca się do adresatów w l. mn. (V,8-9), po czym zaledwie jedną linię dalej ponownie zwraca się w l. poj. (V,10), trzymają się jej do samego końca dzieła (zob. V,16. 18; VI,1-6).

### 1.5.2 Gatunek literacki

Struktura i treść dokumentu MMT wskazują na list jako jego gatunek literacki. Struktura listu hebrajskiego składała się z trzech części[255]: (1) *praescriptio*, zawierające imię autora i adresata; (2) główny korpus dzieła; (3) zakończenie z wyraźną formułą konkludującą. Wprawdzie nie zachował się początek dokumentu MMT, tym niemniej, ponieważ autor zwraca się do konkretnej osoby i jego ludzi, można przypuszczać, że przed sekcją kalendarzową znajdowało się *praescriptio*. Co do części trzeciej, tj. wyraźnie zaznaczonej konkluzji listu, to końcowa część dokumentu MMT przypomina zakończenie epistolarnych tekstów (np. 2 Mch 1,1-10; 1,10b-2,18; 1 Tes 5,23-28; Ga 6,11-18; Dz

[255] J. M. Lindenberger, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters* (SBL WAW 4; Atlanta, GA: Scholars, 1994) 6.

15,29[256]) z wyraźnie zaznaczonym *exhortatio* (zob. kolumnę VI). Wprawdzie w dokumencie MMT brakuje typowego dla listów pozdrowienia, jednak bywa ono niekiedy pomijane[257].

Na list wskazuje także wspomniana już obecność konkretnego autora, a właściwie autorów, którzy mówią o sobie w 1 os. l. mn. („my"), jak również obecność konkretnego adresata/adresatów, do których autor zwraca się w sposób bezpośredni 2 os. l. mn. lub l. poj., „wy" „ty i twój lud". Jeśli chodzi o l. mn. w 1 os., nie należy ją interpretować w znaczeniu 1 os. l. poj., takie użycie nie jest bowiem poświadczone we wczesnej literaturze hebrajskiej[258]. Podobnie dość mało prawdopodobne jest użycie jej w znaczeniu *pluralis maiestatis* lub *pluralis modestiae,* raczej odnosi się ona po prostu do nadawcy zbiorowego[259]. Co zaś tyczy się przechodzenia z 2 os. l. poj. na 2 os. l. mn., można wyjaśnić ją tzw. strategią *double audience*, podwójnego odbiorcy, fenomenu, który można dostrzec choćby w Liście do Filemona, w którym choć Filemon jest adresatem przez większość część listu, to jednak członkowie jego kościoła domowego (por. Flm 1-3) pozostają obecni, pojawiając się na końcu listu (w. 22, 25) i odgrywając w strategii całego listu istotną funkcję[260].

Na list może wskazywać także użycie formuły wprowadzającej kolejny temat ועל/ואף על, która przypomina formułę περὶ (δὲ) + dopełniacz z listów NT[261]. Wprawdzie formuła ואף על posiada w

[256] J. Høgenhaven, "Rhetorical Devices in 4QMMT", *DSD* 10 (2003) 200–201; L. Doering, "4QMMT and the Letters of Paul: Selected Aspects of Mutual Illumination", *The Dead Sea Scrolls and Pauline Literature* (red. J.-S. Rey) (STDJ 102; Leiden: Brill, 2014) 80.

[257] Por. Jk 5; 2 Bar. 78-86; 4 Bar 6-7; 2 Mch 1,1-10a; 1,10b-2,18.

[258] Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 114.

[259] L. Doering zwraca uwagę, że wiele ocalałych listów z okresu Drugiej Świątyni (czy to wkomponowanych w inne dzieła czy to odnalezionych osobno) to listy sporządzone przez liderów danej grupy (militarnej, politycznej lub religijnej), często mające właśnie charakter zbiorowy. Doering, "4QMMT and the Letters of Paul", 84.

[260] Doering, "4QMMT and the Letters of Paul", 84.

[261] Np. Dz 21,25; 1 Kor 7,1. 25; 8,1; 12,1; 16,1. 12; 1 Tes 4,9; 5,1. Por. 1 Mch 12,20-23;

MMT techniczne znaczenie dla wprowadzenia tematu halachy, podobnie jak w CD[262], należy jednak zwrócić uwagę na jej obecność w sekcji parenetyczno-teologicznej (zob. V,4), która nie dotyczy już kontekstu halachicznego. Ponadto, także samo wyrażenie ואף zdaje się być zbliżone do syntagmy וכעת z aramejskiej epistolografii i ועתה z epistolografii hebrajskiej.[263]

Na rzeczywisty charakter dokumentu MMT jako listu, sporządzonego w celu wysłania go do konkretnej osoby, wskazuje realizm toczącego się sporu, wyrażający się chociażby w odnoszeniu się do osób trzecich i krytyce ich postępowania. Jednocześnie w sekcji parenetyczno-teologicznej można dostrzec typowy dla listów zabieg retoryczny, mający na celu utrzymanie dobrych relacji z adresatem, licząc przy okazji na pozyskanie go na swoją stronę w sporze, o czym świadczy zarówno przyjazny ton dokumentu, właściwy listom z hellenistycznego okresu (por. 2 Mch 1,1-10; 1,10b-2,18)[264], jak również obecność *captatio benevolentiae* (V,18–VI,1).

Jeszcze inną cechą, wskazującą na epistolarny charakter dokumentu MMT, może być użycie frazy נו אליך [כתב] „[napisaliś]my do Ciebie" (V,18)[265], która może odpowiadać ówczesnej konwencji

---

[262] C. Hempel, "The Damascus Document and 4QMMT", *The Qumran Rule Texts in Context: Collected Studies* (red. C. Hempel) (TSAJ 154; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013) 177. Ten sam artykuł ukazał się 3 lata wcześniej w: "The Laws of the Damascus Document and 4QMMT", *The Damascus Document: A Centennial of Discovery. Proceedings of the Third International Symposium of the Dead Sea Scrolls and the Assiocated Literature, 4-8 February 1998* (red. J. M. Baumgarten – E. G. Chazon – A. Pinnick) (STDJ 34; Leiden: Brill, 2000) 69–84. C. Hempel przyznaje jednak, po tym jak zwrócił jej uwagę J. M. Baumgarten, że w CD formuła ta wprowadza nieraz większe jednostki niż w MMT (np. CD X,14–XI,18b).

[263] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 97.

[264] Høgenhaven, "Rhetorical Devices in 4QMMT", 199–200.

[265] Teoretycznie wyrażenie כתבנו אליך można byłoby przetłumaczyć „napisaliśmy ze względu na Ciebie", jak zasugerował E. Qimron (*Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 85.), jednak takie znaczenie występuje w BH jedynie w tekście Sdz 8,14, w którym – jak słusznie zwraca uwagę L. Doering – jeden z młodzieńców sporządził listę przywódców Sukkot dla Gedeona *w obecności* tego ostatniego, nie jest to więc kontekst epistolarny, w przeciwieństwie do sytuacji autora MMT, który sporządził dokument z myślą o kimś, kto jest poza zasięgiem i który będzie musiał odebrać dokument. Doering, "4QMMT and the Letters of Paul", 79–80.

autoryzowania listu poprzez wzmiankę o akcie jego spisania.[266] W wyrażeniu tym być może użyto również czasownika כתב jako epistolarnego *perfectum*. Należy zauważyć także znane choćby z listów św. Pawła odwołanie się do przykładu, *exemplum* (np. Rz 4; MMT IV,17-18; V,16-17).

Dokument MMT zawiera w sobie następujące formy literackie.

1) Kalendarz 364-dniowy. Kalendarz ten, odpowiadający podobnym kalendarzom z tekstów z Qumran (zob. § 2.1.2) posiada swoją stałą strukturę (por. tabela 1.1), opartą na sekwencji zdania*:* *liczebnik porządkowy dnia* + בו + שבת (lub inne święto), w której zaimek sufigowany przyimka ב wskazuje na wymieniony wcześniej miesiąc, również w liczbie porządkowej, jednak bez nadawania mu konkretnej nazwy (zob. § 2.1.1). To właśnie ze względu na swój gatunek literacki kalendarz został ulokowany przed sekcją halachiczną mimo, że jego treść zapewne była przedmiotem halachy (zob. omówienie tej problematyki, § 2.1.3; § 2.1.4).

2) Tekst prawny, halachiczny. Ta część także odznacza się swoją stałą strukturą (zob. § 1.5.2):

(1) formuła ואף על/ ועל → (2) temat halachy → (3) błędna praktyka → (4) pogląd wspólnoty

Czasami autor odchodzi od powyższego schematu i ogranicza się jedynie do przedstawienia błędnej praktyki lub interpretacji jego wspólnoty. Ponadto, schemat ten jest czasami uzupełniany o zdania przyczynowe, wprowadzone za pomocą spójnika כי, w którym autor uzasadnia swój pogląd (II,4; III,2. 5. 7. 9). W ramach uzasadnienia swojego stanowiska autor posiłkuje się czasami cytatem z tekstu biblijnego, cytat ten wprowadzany jest wtedy imiesłowem biernym כתוב (II,3a; III,10. 12. 15. 16).[267] W końcu do istotnych elementów części prawnej należy także formuła pouczenia kapłanów: „dlatego kapłani/synowie Aarona powinni…" (I,8. 11. II,3; IV,1).

[266] Por. 2 Mch 2,16; Rz 15,15-16; 1 P 5,12; 2 J 12; 3 J 13; 1 J 5,13.

[267] Cytaty tekstów biblijnych są używane również w ramach sekcji parenetyczno-teologicznej (IV,15; V,6. 11), w której są one wykorzystane w strategii retorycznej, polegającej na przekonaniu adresata, że obietnice błogosławieństwa i przekleństwa (Pwt 27–30) i zapowiedzianego w nich „końca dni" zmierzają ku wypełnieniu (zob. § 2.3.2).

W treści listu można wyróżnić następujące retoryczne środki wyrazu:

a) *anafora*, np. (III,7) כי ירושלים … (III,6) כי ירושלים

b) *emfaza*, np. „my uważamy” אנחנו חושבים (II,4-5; II,9. 10-11. 14); „my twierdzimy” אנחנו אומרים (III,4. 9. 14).

c) *epimeryzm*, np. החטאת [מי] השוחט אותה והסורף אותה והאוסף את אפרה והמזה את, „ten, kto ją zabija, kto ją spala, kto zbiera z niej popiół, i ten, kto kropi [wodą] oczyszczenia” (II,9-10a).

d) *hendiadys*, np. איש חסדים „człowiek pobożnych czynów” (V,17) = „pobożny człowiek”, קודש ישראל, „świętość Izraela” (III,15) = „święty Izrael”.

e) *hiperbaton*, być może כהם לחה אחת (III,5) jako przekształcenie szyku הם כלחה אחת.

f) *meryzm*, np. ושלמה [שבורה], „[złamana] lub cała” (III,14) = כול עצם „każda kość”.

g) *porównanie*, np. מי שזנת אליו כ[א היא] ה[ד], „stela, która jest jak jakaś (kobieta), co się oddaje w nierząd z nim” (I,6).

h) *peryfraza*, np. עליהם [לבו]א, „zbliżać się do nich” (II,15) = „współżyć z nimi”.

i) *ekspolicja*, np. תם עצם אחת [להיו]לוקחים [ונשים], „i biorą sobie za żony [kobiety], *aby stać się jedną kością*” (II,13).

j) *metonimia*, np. זרע, „nasienie” (III,18) = potomstwo.

k) *synekdocha*, np. לבני אהרון, „synowie Aaron” (I,11), הכוהנים [לבני], „synowie kapłanów” (I,8; II,3) = „kapłani”.

l) *antonomazja*, np. שלוא ראה ולוא שמע (III,2-3), „ten, który nie widzi i nie słyszy” = הסומ[י]ם „ślepy” (II,18) i החרשים „głuchy” (III,2).

m) *metafora*, np. עצם אחת, „jedna kość” (II,13) = małżeństwo.

n) *wyrażenie polarne*, np. הברכות והקללות, „błogosławieństwa i przekleństwa” (IV,14-15).

o) *epanortoza*, np. ירושלים היאה מחנה הקדש והיא המקום שבחר בו מכל שבטי ישראל, „Jerozolima jest świętym obozem, tj. miejscem, które (Bóg) wybrał spośród wszystkich plemion Izraela” (III,6-7).

Podsumowując, obecność cech epistolarnych w dokumencie MMT wskazuje na list jako jego gatunek literacki, zaś realizm osób i aluzji do ich postawy oraz sytuacji egzystencjalnej uzasadnia przekonanie o faktycznym charakterze tego listu, a nie jedynie jego formy na potrzeby traktatu, czy to o charakterze dydaktycznym czy prawnym. W ramach listu znajduje się także kalendarz oraz tekst prawny, który sam w sobie stanowi niezależny gatunek literacki. Autor ponadto czerpie za pomocą cytatów z tekstów biblijnych, do których zaliczają się teksty prawne (Kpł, Lb, Pwt) i prorockie (Jr, Dn). Autor listu korzystał także z szerokiego wachlarzu środków literackich.

Pomimo powyższych cech epistolarnych niektórzy uczeni uznają tekst MMT za traktat[268] o charakterze dydaktycznym[269], bądź też traktat spisany dla kandydatów/neofitów, przystępujących do wspólnoty z Qumran[270]. J. Strugnell, który pierwotnie określił MMT jako list, również na pewnym etapie uznał ten tekst za traktat, mający na celu przedstawienie agendy tradycyjnej praktyki prawnej sadokitów[271]. Ostatecznie wycofał się on z tego poglądu, uznając MMT za kodeks prawny na wzór Księgi Powtórzonego Prawa, ponieważ zarówno początek oryginalnego dzieła (jego zdaniem sekcja halachiczna) jak i jego końcowa część wyraźnie stanowią nawiązanie do tej księgi biblijnej[272]. M.

[268] W rozumieniu klasycznym, tj. jako rozprawa na istotny temat o charakterze dydaktycznym, skierowana z założenia dla szerszego odbiorcy, która może, jak w przypadku MMT, przybrać formę epistolarną.

[269] G. J. Brooke, "Luke-Acts and the Qumran Scrolls: The Case of MMT", *The Dead Sea Scrolls and The New Testament* (red. G. J. Brooke) (Minneapolis, MI: Fortress, 2005) 168–169. Zdaniem G. J. Brooke'a, dokument MMT jako traktat mógł być owocem narady całej wspólnoty nad konkretnymi problemami, podobnej do narady judeochrześcijan z Dz 15.

[270] S. D. Fraade, "To Whom it May Concern: 4QMMT and Its Addressee(s)", *RevQ* 19 (2000) 507–526.

[271] Strugnell, "MMT: Second Thoughts", 63.

[272] Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 204–205.

Pérez Fernández[273] i H. von Weissenberg[274] również zdają się iść po tej linii, z kolei P. R. Callaway uznał dokument MMT za memorandum[275], jednak nie poparł on tej opinii żadnym argumentem.

Niepewność między uznaniem tekstu MMT za list czy traktat można dostrzec w klasyfikacji manuskryptów z Qumran w indeksie serii DJD, w którym określono ten dokument jako „epistolarny traktat dotyczący prawa religijnego" i umieszczono go jako jedynego w tej kategorii[276]. Podejmując się rozwiązania problemu gatunku literackiego MMT, M. L. Grossman[277] rozpoczęła od wskazania różnicy między listem a traktatem. Tak więc list jest tekstem sporządzonym przez konkretnego autora z myślą o jego konkretnym adresacie, znajdującym się w innym miejscu geograficznym niż autor listu. Z kolei traktat nie zakłada konkretnego autora (może być on anonimowy), natomiast zakłada konkretnego odbiorcę, dla którego tekst ten do jakiegoś stopnia stanowi autorytet. Ponadto, list może być współczesny wydarzeniom, które są w nim opisane lub do których autor się odnosi, a co za tym idzie, może zostać przeczytany przez odbiorcę w ich kontekście. Tymczasem traktat może zarówno być współczesny faktom, opisywanym w nim, jak również może stanowić kompozycję postfactum, opisując wydarzenia retrospektywnie.

W kontekście dokumentu MMT M. L. Grossman proponuje odróżnić traktat jako dokument, opisujący aktualną sytuację i zawierający poglądy, idee, doktrynę, istotną dla tej konkretnej sytuacji,

---

[273] M. Pérez Fernández, "4QMMT: Linguistic Analysis of Redactional Forms Related to Biblical and Rabbinic Language", 205. 217. Jest on jednak zdania, że tekst MMT pierwotnie stanowił kompendium halachiczne, które dopiero na późniejszym etapie zostało przekształcone poprzez liczne dodatki w formę listu.

[274] von Weissenberg, *4QMMT: Reevaluating,* 168. 224. 233. Jej zdaniem dokument MMT stanowi tekst prawny o charakterze reformatorskim i napominającym, składającym się z elementów różnych gatunków literackich, w tym także listu.

[275] Callaway, "4QMMT and Recent Hypotheses on the Origin of the Qumran Community", 23.

[276] A. Lange – U. Mittmann-Richert, "Annotated List of the Texts from the Judaean Desert Classified by Content and Genre", *The Text from the Judaean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series* (red. E. Tov) (DJD XXXIX ; Oxford: Clarendon, 2002) 132–133.

[277] M. L. Grossman, "Reading 4QMMT: Genre and History", *RevQ* 20 (2001) 3–22.

od traktatu jako tekstu, opisującego wydarzenia, poglądy lub idee, które odnoszą się do minionego czasu. Ten ostatni proponuje ona określać jako dokument „historyzujący" lub „postfactum". Tak więc list, traktat i dokument historyzujący nie stanowią odrębnego gatunku z racji na ich formę czy treść, lecz z racji na ich autorstwo, adresata i okoliczności powstania. W konsekwencji, identyczny pod względem treści i formy tekst może należeć do tych trzech kategorii gatunków literackich. Dokument MMT może zatem w obecnej formie być listem lub traktatem, w zależności od przyjętych założeń, ponieważ kluczową różnicą między listem a traktatem (tak jak go rozumie M. L. Grossman) jest fakt, że list jest skierowany do adresata spoza wspólnoty autora, traktat zaś jest przeznaczony do użytku wewnętrznego w ramach wspólnoty.

Sama M. L. Grossman przyznaje, że zarówno ton jak i treść dokumentu MMT skłaniają ją do uznania tego dokumentu za list publiczny z myślą o przeczytaniu go we wspólnocie adresata, stąd też widoczne przejście w bezpośrednich zwrotach między l. poj. („ty") a l. mn. („wy"), tj. przesłaniem dla samego lidera grupy, a przesłaniem dla całej wspólnoty, które zostanie jej odczytane przez lidera. Tym niemniej, dużo bardziej sensowne wydaje się dla niej uznanie tekstu MMT za traktat, spisany przez wspólnotę w celu upamiętnienia początków jej powstania i okoliczności jakie temu wydarzeniu towarzyszyły. Tak więc wrażenie, że dokument MMT jest przeznaczony dla adresata będącego spoza wspólnoty, byłoby jedynie zabiegiem literackim. M. L Grossman nie wyklucza także uznania MMT za dokument historyzujący, którego autor dokonuje rewizji historii powstania wspólnoty na zasadzie „mitu założycielskiego", w celu wpłynięcia na postawę członków swojej wspólnoty w danej sytuacji egzystencjalnej. Ostatecznie jednak skłania się ona do uznania MMT za traktat.

Próba rozwiązania wątpliwości czy w przypadku MMT mamy do czynienia z traktatem czy listem została zatem oparta na założeniu co do przeznaczenia tego dokumentu w intencji jego autora. Jednakże tego rodzaju kryterium – jak sama M. L. Grossman przyznała, niezależne od formy tekstu – jest względne i wymagające założeń, których na podstawie formy udowodnić niepodobna. Dlatego też w obecnej pracy przyjęto za punkt wyjścia kryteria wewnętrzne, oparte o strukturę tekstu, treści i zastosowane środki literackie, te zaś wskazują na list jako gatunek literacki dokumentu MMT. Choć

traktat może przyjąć epistolarną formę i cechy epistolarne tekstu, tym niemniej, realizm zawartych w dokumencie MMT problemów i odniesienia do konkretnych wydarzeń i osób stanowi przesłankę na rzecz uznania go za faktyczny list[278], podobnie jak uważa E. Qimron[279], H. Stegemann[280], E. Puech[281].

[278] To oczywiście nie wyklucza hipotezy S. D. Fraade, że tekst ten na późniejszym etapie mógł przybrać charakter dydaktyczny i instruktarzowy dla nowych członków wspólnoty z Qumran, jednakże związek tego tekstu z tą wspólnotą nie jest do końca pewny (zob. § 1.6).

[279] E. Qimron, zob. "Miqsat Maʿase ha-Torah", *ABD*, 4:843–845.

[280] H. Stegemann, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus* (Kraków–Mogilany: Enigma, 2002) 123–126.

[281] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 129–130.

### 1.6 Autorzy, adresaci, datacja i cel dzieła[282]

Dokument MMT, biorąc pod uwagę nieliczną w nim zawartość aluzji historycznych, może być zależnie od przyjętych założeń powiązany z różnymi wydarzeniami historycznymi[283]. Jednym z powszechnych założeń, od którego wychodzi także J. Strugnell,[284] jest przekonanie, że odniesienie adresata do królów Izraela (zob. IV,17), w tym króla Dawida (V,16-17), może świadczyć o tym, iż jest on ówczesnym przywódcą Izraela, ponieważ zaś władcy hasmonejscy rościli sobie prerogatywy królewskie, doskonale odpowiada to kontekstowi historycznemu, w którym wyłoniła się wspólnota z Qumran, w bibliotece której odnaleziono kopie dokumentu MMT.

Jak słusznie zauważa G. J. Brooke, odniesienie do królów Izraela wcale nie musi to stanowić dowodu, że dokument MMT został skierowany do hasmonejskiego przywódcy Izraela, tego rodzaju przykłady z postaci królów są bowiem obecne także w innych tekstach judaizmu Drugiej Świątyni, zwłaszcza w kontekście króla Dawida[285]. Ponadto, jak zwraca uwagę J. Kampen, postać Dawida w okresie Drugiej Świątyni nie tyle funkcjonowała jako model polityczny, co raczej religijny[286]. Tym niemniej, wyrażenia takie jak „dla dobra Twojego i Twojego ludu" (V,18) czy „dla dobra Twojego i

[282] Ponieważ ustalenie datacji dzieła jest ściśle związane z identyfikacją autora i adresata – i odwrotnie, sytuacja egzystencjalna autora i adresata pozwala zakotwiczyć poszczególne aluzje do ówczesnej sytuacji historycznej – problem datacji został połączony z problemem autorstwa dzieła.

[283] Na fakt ten zwrócił już niegdyś uwagę, w reakcji na powstawanie różnych hipotez dotyczących pochodzenia dokumentu MMT, tuż po ujawnieniu go w wersji pirackiej. P. R. Davies, "The Prehistory of the Qumran Community", *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (red. D. Dimant – U. Rappaport) (STDJ 10; Leiden: Brill, 1992) 119.

[284] Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 117.

[285] G. J. Brooke, "The Significance of the Kings in 4QMMT", 109–113. Trzeba jednak przyznać, że przykłady podane przez niego nie są na tyle znaczące, aby stanowiły mocny kontrargument (zob. 11Q5 XXVII,2-11; Mdr 7–9; CD V,5-6; 11Q19 LVIII,11-15; Mk 2,25-26).

[286] J. Kampen, "4QMMT and New Testament Studies", 131. Dość dobrego przekroju postaci Dawida i sposobu postrzegania go w tekstach z Qumran dokonał C. A. Evans, "David in the Dead Sea Scrolls", *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (red. S. E. Porter – C. A. Evans) (JSPSup 26; Sheffield: Academic, 1997) 183–197.

dobra Izraela" (VI,6), sugerują, że jego odbiorcą jest osoba, której postępowanie wpływa do jakiegoś stopnia na los narodu i której podlega jakaś większa grupa osób.

Z treści sekcji halachicznej wynika, że grupą krytykowaną, wskazywaną w 3 os. l. mn., którą adresat powinien pouczyć, są kapłani, których poucza się, aby przez ich błędne postępowanie naród nie poniósł winy (I,11; II,3). Jest to o tyle możliwe, że poruszane w tekście zagadnienia halachiczne dotyczą posługi kapłanów w świątyni, ewentualnie spraw, które choć nie wiążą się bezpośrednio ze świątynią, to jednak dotyczą również kapłanów (np. kwestia małżeństw). Na kapłana jako adresata wskazuje ponadto skomplikowana praktyka halachiczna i związana z nią terminologia, jak również lapidarność w opisie praktyk, tak jakby autor miał pewność, że adresat będzie zorientowany co do poruszanych kwestii.

Analizując listy NT o polemicznym charakterze, A. Reinhartz zauważyła[287], że adresat listu, do którego autor zwraca się w l. poj., zwykle należy do wspólnoty autora, z kolei grupa krytykowana w 3 os. l. mn. nie jest częścią ich wspólnoty. Spoglądając na dokument MMT wyciąga ona podobny wniosek, tj. autorzy („my") zdają się pozostawać w łączności z adresatem („ty", „wy"), w odróżnieniu od grupy trzeciej, „oni". Jedynie wyrażenie „dla dobra Twojego i Twojego ludu" (V,18) stanowi dla niej pewną trudność, gdyż sugeruje ono, że chodzi o inną grupę ludzi niż wspólnota autora, wówczas bowiem należałoby się spodziewać raczej wyrażenia „Twojego i naszego ludu". Tym niemniej, A. Reinhartz sugeruje, że wyrażenie to można rozumieć w sensie „dla dobra Twojego i (podległego Ci) ludu", co jednak nie oznacza, że autor nie identyfikuje się z tym ludem.

Dokument MMT może być więc skierowany przez jedną grupę do drugiej, które należą do tej samej wspólnoty, a która jest grupą odrębną od tej, do której autor w całym dokumencie odnosi się poprzez zaimek osobowy „oni" lub za pomocą zaimków sufigowanych w 3 os. l. mn. Ponadto, jest całkiem uzasadnione, aby traktować zwrot w 2 os. l. mn. „wy" jako paralelny do wyrażenia „Tobie i Twojego ludu" (V,18). Wspomniana więc w tekście separacja od mnóstwa narodu (V,7) jest aluzją

[287] A. Reinhartz, "We, You, They: Boundary Language in 4QMMT and the New Testament Epistles", 89–105.

do grupy krytykowanych kapłanów i będącej pod jej wpływem ludności. Ponieważ autor zakłada, że jego adresat ma możliwość zmiany sytuacji w świątyni oraz w postępowaniu narodu, musi on być wpływową postacią, a ponieważ sam adresat jawi się jako przypuszczalny kapłan, wskazuje to w konsekwencji na arcykapłana.

Tym niemniej, nie można z treści dokumentu MMT wyprowadzić tezy, że krytykowani przez autorów kapłani znajdowali się pod wpływem faryzeuszy, zaś sami autorzy reprezentowali halachę saduceuszów[288], ponieważ analiza halachy (zob. § 2.2) nie wskazuje na spójny pogląd pomiędzy halachą autorów dokumentu MMT a poglądem saduceuszy (tak jak ukazuje ich tradycja rabinacka), podobnie jak praktyka krytykowanych w dokumencie kapłanów („oni") nie wskazuje jednoznacznie na poglądy faryzeuszów lub rabinów (jako postfaryzeuszy), tak jak przedstawia to tradycja rabinacka. Większość poruszanych zagadnień halachicznych w dokumencie MMT w istocie nie znajduje na tyle bliskiej paraleli w tekstach rabinackich, aby móc wyciągnąć pewne wnioski odnośnie do ówczesnej relacji faryzeuszy z saduceuszami[289]. Relacja ta jest o tyle trudna do ustalenia, że jak dotąd nie istnieje świadectwo halachy historycznych faryzeuszy i saduceuszy, a przypisywane im poglądy w traktatach

[288] Tak przekonywał Schiffman, zob. "Miqsat Maʿase ha-Torah and the Temple Scroll", 435–457; por. Idem., „The Law of the Temple Scroll and its Provenance", 89–97; Idem., "The Place of 4QMMT", 90–94. 97–98. Idem., "The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect", *BA* 53 (1990) 64–73; Idem., "The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect", *Mogilany 1989: Papers on the Dead Sea Scrolls Offered in Memory of Jean Carmignac: Part 1, General Research on the Dead Sea Scrolls* (red. Z. Kapera) (QM 1; Kraków: Enigma, 1993) 59–70.

[289] W krytycznym tonie wobec hipotezy L. H. Schiffmana wypowiedzieli się m.in.: Davies, "Sadducees in the Dead Sea Scrolls?", 85–94; por. Idem., „4QMMT and its Proper Setting", *SPKN* 35/1-2 (1991) 72; Grabbe, "4QMMT and Second Temple Jewish Society", 94–95; JVanderKam, "The Qumran Residents: Essenes Not Sadducees!", 105–108; Idem., "Truckling the Law in the Mishnah and in a Qumran Text", *BR* 7/2 (1991) 46–47; Baumgarten, "Some Remarks on the Qumran Law and the Identification of the Community", 115–117; Betz, "The Qumran Halakhah Text 'Miqsat Maʿasê ha-Tôrah' (4QMMT)", 179–182; Wise, "4QMMT and the Sadducees: A Look at a Recent Theory", 98–101; Goranson, "Pharisees, Sadducees, Essenes, and 4QMMT", 70–71.

misznaickich nie mogą stanowić dowodu w rekonstrukcji ich poglądów z racji na ich dużo późniejszą tradycję.

Ponieważ z listu wybrzmiewa pokojowy ton, a ponadto brak w nim dramatyzmu i napięcia, jakiego należałoby się spodziewać w przypadku zdetronizowanego kapłana, który musi udać się na wygnanie, nie istnieją przesłanki, aby wiązać ten list z okolicznościami z czasów rządów Jonatana w połowie II w. przed Chr., jak wskazują niektórzy uczeni[290]. Argument, że pokojowy ton listu wynika z nadziei na zmianę sytuacji, a wspólnota powróci do świątyni, jest racjonalny, ale wyłącznie w kontekście uprzedniego założenia późniejszej radykalnej separacji, która jest nadinterpretacją samej treści tekstu. Można założyć natomiast, że arcykapłana poucza jeden z gorliwych kapłanów, który skupił wokół siebie pewną grupę ludzi, gdyż miał na tyle mocną osobowość, że nadawał się naturalnie na lidera ortodoksyjnej frakcji. Ponieważ jednak jest częścią tego samego środowiska kapłańskiego, zwraca się do arcykapłana w liście w spokojnym tonie i w pełnym szacunku do jego urzędu.

Jest rzeczą istotną zauważyć, że dokument MMT został odnaleziony tylko w jednej z grot, tj. w grocie czwartej, gdy tymczasem dokumenty, które z dość dużą pewnością są wiązane ze wspólnotą z Qumran, często są odkrywane w co najmniej dwóch grotach, 1 i 4 (np. Dokument Damasceński, Reguła Zrzeszenia, Zwój Wojny, peszery). To oczywiście może być kwestią przypadku. Istotnym argumentem na rzecz odrzucenia hipotezy o esseńskim autorstwie dokumentu MMT może być jednak fakt, że zarówno język dokumentu jak i zawarta w nim halacha odbiega od pozostałych tekstów, jakie przypisuje się wspólnocie z Qumran (zob. § 2.2). W tym kontekście zwłaszcza tematy halachiczne są w tym kontekście kluczowe, nie można bowiem racjonalnie wytłumaczyć tak różnych akcentów i poglądów halachicznych pomiędzy dokumentami, które powstały w bliskiej odległości czasowej (np.

[290] Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 121 (później jednak wycofał się on z tej opinii, por. Strugnell, "MMT: Second Thoughts", 70–71); Betz, "The Qumran Halakhah Text 'Miqsat Maʿasê ha-Tôrah' (4QMMT)", 193–202; Eshel, "4QMMT and the History of the Hasmonean Period", 53–65; Stegemann, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus,* 123–126; Puech, "La Lettre essénienne MMT", 129–135.

4Q255 [4QpapS$^{a}$] = 125 – 100 przed Chr.[291]; 4Q266 [4QD$^{a}$] = 100 – 50 r. przed Chr.[292]; 4Q254 [4QTemple] 150 – 125 r. przed Chr.[293]). To skłania do przypuszczenia, że dokument MMT nie został sporządzony w esseńskiej wspólnocie z Qumran.

Problemu nastręcza również proponowana od początku przez Q&S datacja dokumentu MMT na połowę II w. przed Chr.[294], co wynika z uprzednio przyjętych założeń co do okoliczności jego powstania. Należy oczywiście wyraźnie odróżnić datację poszczególnych manuskryptów, opartą na analizie paleograficznej (zob. § 1.3.2; por. tabela 1.12), od datacji oryginalnego dokumentu MMT. Warto jednak w tym kontekście wyjść od spostrzeżenia E. Puecha, że kopie MMT i ich warianty nie wykazują zbyt dużego przepracowania redaktorskiego**,** dlatego nie wydaje się prawdopodobne, aby dokument ten był kopiowany przez okres kilku pokoleń, tj. jednego stulecia lub więcej, jak sądzili Q&S[295], lecz co najwyżej przez okres dwóch pokoleń[296]. Biorąc pod uwagę, że jego najstarsze kopie pochodzą z lat 75 – 50 r. przed Chr. (zob. § 1.3.2; por. tabela 1.12)[297], to może wskazywać, że oryginał powstał w ostatnim ćwierćwieczu II w. przed Chr.

Rzecz jasna, powyższy argument nie jest mocny ani tym bardziej rozstrzygający, opiera się bowiem na świadectwie istniejących kopii, których mogło być więcej i które teoretycznie mogły być wcześniejsze. Tym niemniej, datacja dokumentu MMT na ostatnie na ostatnie ćwierćwiecze II w. przed Chr. lepiej wyjaśnia obecność w nim elementów HM, właściwych raczej późniejszym tekstom

[291] P. Alexander – G. Vermes, *Qumran Cave 4.XIX: 4QSerekh Ha-Yahad and Two Related Texts* (DJD XXVI; Oxford: Clarendon, 1998) 27–38.

[292] J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4.XIII: The Damascus Document (4Q266-273)* (DJD XVIII; Oxford: Clarendon, 1996) 23–93.

[293] E. Puech, *Qumrân Grotte 4.XXVIII: Textes Hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579)* (DJD XXV; Oxford: Clarendon, 1998) 85–114.

[294] Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 116–119.

[295] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 109. 112.

[296] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 129–130.

[297] Ibid., 99, n. 1.

niż tym z okresu wczesnohasmonejskiego. Przyjmując datację powstania dokumentu MMT na ten okres, a jednocześnie proponując hipotezę, że adresatem dokumentu MMT był ówczesny arcykapłan, może to wskazywać na Jana Hirkana I (134 – 104 przed Chr.). Na jego osobę mogą wskazywać także inne argumenty.

Po pierwsze, Jan Hirkan zdobył sobie uznanie wśród elity narodu ze względu na zburzenie świątyni samarytańskiej na Górze Gerizim[298], tymczasem autorzy MMT bardzo mocno podkreślają rolę Jerozolimy jako centralnego miejsca kultu, które Bóg wybrał sobie spośród wszystkich miast Izraela (II,5-7; III,6b-7). Tak więc albo zburzenie świątyni samarytańskiej (111 – 110 r. przed Chr.) stało się przyczyną uwypuklenia tego aspektu albo też list do Jana Hirkana wpłynął na jego decyzję. Po drugie, Jan Hirkan powiększył tereny Izraela, stąd być może konieczność ustalenia statusu miasta świątynnego, Jerozolimy, a także relacji do niego pozostałych terenów Izraela (III,6-7; por. II,5-6), w tym nowych, zdobytych przez Jana Hirkana. Po trzecie, Jan Hirkan odbudował zniszczony przez Antiocha IV mur oraz wybudował twierdzę Baris w północnej części świątyni[299]. Niewykluczone, że w związku z tą rozbudową wiąże się dyskusja w MMT na temat „północnego obozu", rozumianego jako północna część Jerozolimy, trzeba bowiem pamiętać, że świątynia i przyległe do niej budynki wypełniały wówczas większą część terenów Jerozolimy. To właśnie zajęcie nowych terenów przez Jana Hirkana mogła nasunąć autorom skojarzenie z Dawidem i jego synem, Salomonem (zob. IV,18; V,16-17).

W świetle powyższych spostrzeżeń, można przypuszczać, że działania Jana Hirkana, skupione na ekspansji terytorialnej Izraela i Jerozolimy, jak też być może na ingerencji w działanie świątyni, zmusiły pewną grupę kapłanów do redefinicji i dostosowania dotychczasowych praktyk w świątyni, co z kolei mogło spotkać się ze sprzeciwem innej grupy kapłanów. Czy autorami dokumentu MMT

[298] J. Sievers – J. Neusner, *The Hasmoneans and Their Supporters: From Matthias to the Death of John Hyrcanus I* (Atlanta, GA: Scholars, 1990) 142.

[299] W. D. Davies. *The Cambridge History of Judaism, Vol. 2: The Hellenistic Age* (New York, NY: Cambridge University Press, 1989) 331–332.

jest grupa ortodoksyjna czy grupa chcąca dostosować się do nowych realiów, pozostaje kwestią do dyskusji, jednak ścisłe trzymanie się biblijnych przepisów prawnych – co ukazuje analiza halachy – raczej skłania do pierwszej propozycji. W każdym razie, jeden z kapłanów, prawdopodobnie lider jednej z kapłańskich frakcji, dostrzegł w Janie Hirkanie szansę na zmianę dotychczasowej sytuacji w świątyni w wyniku jego działań polityczno-ekonomicznych, dlatego też sporządził i wystosował do niego list, w którym przy okazji skłania go do poważania Prawa Mojżeszowego.

H. Burgmann bodaj jako jedyny poważnie wziął pod uwagę osobę Jana Hirkana jako adresata dokumentu MMT, biorąc pod uwagę pod uwagę jedenastu z możliwych arcykapłanów, począwszy od Jazona (175 – 172 r. przed Chr.) aż po Arystobula II (67 – 63 r. przed Chr.)[300]. Wskazując na Jana Hirkana jako adresata zwrócił uwagę, iż to właśnie Jan Hirkan jako uczeń faryzeuszy, wprowadził do świątyni praktykę zgodną z ich nauczaniem, nie do zaakceptowania przez saduceuszy. Jednakże pod koniec swych rządów zerwał on sojusz z faryzeuszami i unieważnił przepisy zgodne z ich nauczniem, co zdaniem H. Burgmanna było idealnym momentem na sporządzenie listu, w którym saduceusze mogliby przekonać Jana Hirkana do powrotu do ich dawnej tradycji, co pozwoliłoby im powrócić do świątyni. Warto w tym kontekście zauważyć, że koniec rządów Jana Hirkana najbardziej odpowiada wskazanej w obecnej pracy datacji dokumentu MMT, na ostatnie ćwierćwiecze II w. przed Chr.[301]

Podsumowując, autor obecnej pracy opowiada się za datowaniem spisania dokumentu MMT jako listu na ostatnie ćwierćwiecze II w. przed Chr. Jego autorem mógł być jeden z kapłanów, lider pewnej frakcji kapłaskiej, który z troski o czystość rytualną kultu i ludu Izraela zwrócił się w liście

[300] H. Burgmann, "4QMMT: Versuch einer historisch begründbaren Datierung", *FO* 27 (1991) 43–62. Artykuł ten został streszczony w języku angielskim w: Burgmann, "A Historically Justifiable Dating of 4QMMT", 114.

[301] Datacja dokumentu MMT na koniec II w. przed Chr. współgrałaby także z wnioskiem J. Magness, że osiedle Qumran zostało przez późniejszą wspólnotę esseńską zamieszkane dopiero z początkiem I w. przed Chr. Zob. J. Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002) 65. Ponieważ jednak język dokumentu MMT (zob. § 1.4) i zawarta w nim halacha (zob. § 2.2) różni się od pozostałych tekstów wspólnoty z Qumran, argument archeologiczny odnoszący się do zajęcia osiedla qumrańskiego przez tę wspólnotę nie jest tu kluczowy.

upominającym do swego arcykapłana i zwierzchnika, Jana Hirkana. Okolicznością powstania listu mogło być odwrócenie się Jana Hirkana od faryzeuszów i zaprzestanie praktyki w świątyni zgodnie z ich wskazaniami, jak również zmiany ekonomiczne i geopolityczne, jakie miały miejsce w wyniku działań Jana Hirkana, zwłaszcza rozbudowy i reorganizacji świątyni jerozolimskiej. W jaki sposób list skierowany do Jana Hirkana znalazł się w bibliotece qumrańskiej nie jest możliwe do ustalenia. Być może dostarczyła go osoba, należąca do frakcji kapłańskiej, której przewodniczył autor listu, a która na pewnym etapie postanowiła dołączyć do wspólnoty z Qumran.

### 1.7 Ogólne wprowadzenie do pojęcia halachy

Q&S określają sekcję prawną dokumentu MMT (I,1–IV,1), stanowiącą większą część dzieła, jako halachę[302]. Co więcej, jeszcze przed publikacją MMT dokument ten został przez nich określony jako list halachiczny[303], podobnie inni uczeni określali go listem lub tekstem halachiczny[304]. Ostatnie polskie tłumaczenie dokumentu MMT, autorstwa A. Troniny, także tytułuje dokument mianem listu halachicznego[305]. W obecnej pracy część prawna MMT również nazwana jest sekcją halachiczną. W tym kontekście warto przybliżyć pojęcie halachy, co pozwoli jednocześnie wprowadzić czytelnika w komentarz do sekcji halachicznej (§ 2.2).

Halacha (od czasownika הלך „chodzić") jest ogólnym terminem, używanym na określenie religijnego systemu prawnego w judaizmie, który obejmuje wszelkiego rodzaju szczegółowe prawa, włączające całe spektrum życia osobistego i społecznego jednostki, jak również jej relację do świata i innych ludzi, Żydów i nie-Żydów.[306] Przyjmuje się w judaizmie rabinackim, że co do istoty halacha wywodzi się od samego Mojżesza, tym niemniej, z czasem niektóre prawa zostały zmodyfikowane, poszerzone lub dodane, z tego względu współcześnie wyróżnia się pięć źródeł halachy[307]: (1) Prawo spisane przez Mojżesza, będące wynikiem Bożego objawienia i wyrażające wolę Boga, które nadano w jednorazowym wydarzeniu na górze Synaj w jednolitej formie; (2) twierdzenia przekazane przez tradycję, czyli to wszystko, co nie jest objęte Pięcioksięgiem, ale zostało zawarte w kanonicznych tekstach prorockich i *Ketuvim;* (3) Prawo ustne (a ściślej biorąc ustna interpretacja Prawa spisanego), przekazana na Synaju przez Mojżesza, sama w sobie aksjomatyczna, nie potrzebująca dowodzenia

[302] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 123–178.

[303] Qimron – Strugnell, "An Unpublished Halakhic Letter from Qumran", 400–407.

[304] Schiffman, "The New Halakhic Letter (4QMMT)", 64–73; por. Schiffman, "The New Halakhic Letter (4QMMT)", 59–70; Betz, "The Qumran Halakhah Text 'Miqsat Maʿasê ha-Tôrah' (4QMMT)", 176–202.

[305] A. Tronina, A., *Zwój Świątyni oraz pokrewne teksty z Qumran* (TPJ 5; Kraków: Enigma, 2020) 95–113.

[306] L. Jacobs – B. de Vries, "Halakhah", *Encyclopaedia Judaica. Volume 8: Gos – Hep* (red. F. Skolnik) (New York, NY: Thomson Gale, 2006[2]) 251.

[307] Ibid., 252–254.

na podstawie spisanego Prawa; (4) nauczanie uczonych w Piśmie (Starszych) – rozciągające się od czasu Mojżesza po współczesne szkoły talmudyczne – które obejmuje pozytywne stanowienie prawa w trosce o właściwe nauczanie Tory (*takkanot)*, jak również negatywne stanowienie prawa (*gezerot*) w celu ochrony Tory przed jej pogwałceniem; (5) powszechny obyczaj (*minhag)*, który w przypadku niejasno brzmiącej halachy jest świadectwem przestrzegania przez wspólnotę jakiegoś prawa, tak iż ostatecznie obyczaj decyduje o ostatecznym brzmieniu halachy, a nawet może ją zastąpić.

Choć historia przekazywania halachy między otrzymaniem Prawa Mojżeszowego a okresem machabejskim nie jest udokumentowana, rabini nie mieli nigdy wątpliwości, że była ona skrupulatnie zachowywana przez ich przodków, podobnie jak miało to miejsce między okresem machabejskim a okresem herodiańskim, począwszy od pary uczonych (*zugot*) Joezera i Johanana do najsłynniejszej pary, Hillela i Szammaja. Ta ostatnia wpłynęła szczególnie na dyskusje halachiczne wśród uczonych (*tannaim*), na czele z Rabbi Akiwą i Rabbi Iszmaelem, a owoc dyskusji z okresu tannaickiego (1 – 220 po Chr.) został zebrany i zredagowany przez Rabbi Judę ha-Nasiego.[308] Po zredagowaniu Miszny stała się ona drugim świętym tekstem po BH, tak iż żaden z uczonych Babilonii i Palestyny (*amoraim*) nie mógł nie zgadzać się w kwestii interpretacji z tym, co wypracowali *tannaici*. To oczywiście nie wykluczało dalszego wkładu w interpretację zastanych praw, przeciwnie, to właśnie z akademickich debat okresu ammoraickiego (220 – 470 po Chr.) zrodziły się 2 zbiory halachiczne: najpierw Talmud Jerozolimski, a następnie Talmud Babiloński.[309]

Od momentu powstania Talmudu Babilońskiego (V–VI w.) dość szybko nastąpił proces jego autoryzacji i uczynienia go ostatecznym autorytetem w dziedzinie halachy. Działalność halachiczna była zatem skupiona na treści Talmudu, a uczeni, którzy poświęcili tej działalności życie, dzielili się na 2 rodzaje: komentatorów (*mefareszim*), którzy koncentrowali się na teoretycznych dywagacjach, i decydentów (*posekim*), którzy zajmowali się halachą od strony praktycznej, głównie odpowiadając na pytania dotyczące niejasnych zapisów Talmudu, tworząc tzw. responsa, a ponadto klasyfikując i

[308] Ibid., 255.

[309] Ibid., 256.

kodyfikując poszczególne zapisy prawne.[310] Pomimo faktu, że Talmud posiada charakter zamknięty i ostateczny, to jednak nadal istnieje możliwość wprowadzania nowych regulacji (*takkanah*), które odpowiadają na bieżące problemy, wynikające z przemian społecznych.[311] Do dziś halacha pozostaje jednym z czynników, które odróżniają jedne grupy Żydów od drugich.[312]

Wielu uczonych żydowskich próbowało zrekonstruować prawdopodobną drogę, jaką przeszła halacha między nadaniem Prawa Mojżeszowego na Synaju a zredagowaniem tekstu Miszny, jednak mogli oni polegać jedynie na tradycjach, zapisanych w Talmudzie, których wobec braku świadków tekstowych nie sposób było zweryfikować.[313] Sytuacja uległa diametralnej zmianie wraz z odkryciem fragmentów Dokumentu Damasceńskiego, dokonanym przez S. Schechtera w Genizie Kairskiej pod koniec XIX w. Był to jednak jedynie przedsmak kluczowego odkrycia w grotach qumrańskich, gdzie odkryto niepoświadczone dotąd teksty halachiczne z okresu przedmisznaickiego. Od tego momentu badania nad historią halachy odżyły na nowo, aczkolwiek ze względu na oczekiwanie na publikację tych tekstów ich rozkwit nastąpił dopiero pod koniec XX w.

Badając fenomen halachy w tekstach z Qumran już od początku uczeni zdawali sobie sprawę, że sam termin הלכה nie pojawia się w nich ani razu, a przenoszenie rabinicznego pojęcia halachy na

[310] Ibid., 256–257.

[311] Ibid., 256.

[312] Ibid., 257. I tak na przykład Żydzi Ortodoksyjni uważają talmudyczną halachę za absolutnie wiążącą, podczas gdy Żydzi Reformowani podchodzą do halachy selektywnie, jedne nakazy akceptując, inne z kolei odrzucając, a jeszcze inne modyfikując i dostosowując do aktualnych realiów życia

[313] Na temat historii badań nad halachą w ostatnich kilku dziesięcioleciach przed odkryciami na Pustyni Judzkiej, zob. Y. Sussman, "The History of Halakha and the Dead Sea Scrolls: Preliminary Observations on Miqsat Maʿase Ha-Torah (4QMMT)", 179–200. Pełna wersja tego artykułu znajduje się pod tym samym tytułem w języku hebrajskim, w: *Tarbiz* 59 (1990) 11-76. Streszczenie tego artykułu w języku angielskim można znaleźć w: P. Muchowski, "Introductory Remarks on 4QMMT by Professor Sussman", *Qumran Cave Four and MMT: Special Report* (red. Z. Kapera) (Kraków: Enigma, 1991) 69–73.

teksty przedmisznaickie stanowi anachronizm[314]. Tym niemniej, istnieje wśród uczonych zgoda, że żaden inny termin nie byłby w stanie lepiej oddać fenomenu prawnych tekstów z Qumran, które są bliskie rabinackim tekstom halachicznym.[315] Chociaż więc termin halacha jest późniejszy i posiada znaczenie techniczne, użycie go wobec prawnych tekstów z Qumran jest o tyle uprawnione, o ile nada się mu szerokie znaczenie: zbiór przepisów, o charakterze wiążącym, regulujący postępowanie wyznawców judaizmu w życiu codziennym i uznawany za autorytatywny na mocy zakorzenienia w Prawie Mojżeszowym.

Fakt, że techniczne znaczenie halachy, ukute przez wczesnych rabinów, nie może odnosić się do prawnych tekstów z Qumran, wynika z kilku istotnych różnic. Po pierwsze, zapisy prawne tekstów qumrańskich są inspirowane i zależne wyłącznie od interpretacji tekstów biblijnych, nie kierowano się zatem późniejszą rabiniczną koncepcją tradycji starszych czy Tory ustnej.[316] Po drugie, przepisy oparte na tekstach biblijnych są w Qumran wymieszane z przepisami wewnętrznymi, które regulują życie wspólnoty i które w większości nie mają biblijnego pochodzenia, aczkolwiek czasami zdradzają język tekstu biblijnego, który leży u ich podstaw.[317] Po trzecie, wspólnota z Qumran dzieliła prawa na objawione (*nigleh*) i ukryte (*nistar*), te pierwsze dostępne były dla całego Izraela, z kolei te drugie zostały objawione przez Boga wyłącznie dla wspólnoty i nie wolno ich było ujawniać nikomu spoza

[314] Być może termin ten obecny był w 1QS III,9, na co jednak nie wskazuje jego paralela w 4Q255 2,5, ale gdyby nawet uznać, że został on w tym miejscu użyty, to z pewnością nie w znaczeniu, jakie temu słowu przypisują rabini. Zob. J. P. Meier, "Is There halaka (the Noun) at Qumran?", *JBL* 122/1 (2003) 150–155; Strugnell, "MMT: Second Thoughts", 65–66.

[315] Meier, "Is There halaka (the Noun) at Qumran?", 151, n. 3; L. H. Schiffman, "Halakhah and Sectarianism in the Dead Sea Scrolls", *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context* (red. T. H. Lim, *et al.*) (Edinburgh: T&T Clark, 2000) 123–124; P. R. Davies, "Halakhah at Qumran", *A Tribute to Geza Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History* (red. P. R. Davies – R. T. White) (JSOTSup 100; Sheffield: JSOT, 1990) 37–38; V. Noam, "Halakhah", *CDSS*, 395.

[316] L. H. Schiffman, *The Halakhah at Qumran* (SJLA 16; Leiden: Brill, 1975) 75–76.

[317] Schiffman, "Halakhah and Sectarianism in the Dead Sea Scrolls", 131.

jej kręgów.[318] Tego typu podział jest nieznany w źródłach rabinackich, zaś jego podstawą mógł być tekst Pwt 29,28. Po czwarte, niektóre teksty (CD; 1QS; MMT; 4QFlor) włączają przepisy prawne w kontekst eschatologiczny,[319] czego rabini nigdy nie czynili.

Ponadto, różnice są także widoczne w samej strukturze literackiej formułowanej halachy, jak również w podejściu do egzegezy tekstu biblijnego. Podczas gdy w tekstach misznaickich nakazy są wyrażane zdaniem imiesłowowym, a negatywne wprowadzane są partykułą אין, o tyle w tekstach z Qumran przeważnie nawiązuje się do biblijnego stylu, formułując zdania kazuistyczne (jeśli…to…) bądź apodyktyczne, a zamiast imiesłowów używa się form *imperfectum*.[320] Co ważne, rabini zawsze wyraźnie oddzielali tekst biblijny od jego interpretacji, tymczasem autorzy tekstów qumrańskich nie wahali się ingerować w tekst biblijny, tak aby dostosować go do własnego nauczania[321] i okoliczności nieuwzględnionych w tekście biblijnym,[322] co może świadczyć o tym, że postrzegali siebie samych jako żyjących jeszcze w erze biblijnej,[323] ewentualnie jako część tradycji biblijnej. W każdym razie, w judaizmie rabinicznym zmieniano znaczenie tekstu poprzez komentarze do niego, nie naruszając brzmienia tekstów biblijnych, natomiast autorzy tekstów z Qumran w celu autoryzacji ich poglądu byli skłonni ingerować w teksty biblijne.[324]

Chociaż rabini traktowali biblijny tekst jako nienaruszalny, to w stosunku do jego interpretacji tolerowali mnogość poglądów, debatując nad nimi, porządkując i harmonizując je. Z kolei w tekstach z Qumran nie przedstawia się poglądów innych i nie akceptuje się interpretacji innej niż wspólnoty,

[318] Schiffman, *The Halakhah at Qumran*, 22–32.

[319] Schiffman, "Halakhah and Sectarianism in the Dead Sea Scrolls", 133.

[320] L. H. Schiffman, "Legal Texts and Codification in the Dead Sea Scrolls", *Discussing Cultural Influences: Text, Context, and Non-text in Rabbinic Judaism* (red. R. Ulmer) (Lanham, MD: University Press of America, 2007) 22.

[321] Ibid., 23.

[322] Noam, "Halakhah", *CDSS*, 398.

[323] Schiffman, "Legal Texts and Codification in the Dead Sea Scrolls", 24.

[324] A. P. Jansen, "The Dead Sea Scrolls and the History of Jewish Law and Legal Exegesis", *Scripture and Law in the Dead Sea Scrolls* (New York, NY: Cambridge University Press, 2014) 18–40.

uznając tym samym istnienie jednej, poprawnej interpretacji.[325] Rabini ponadto dość pragmatycznie interpretowali Prawo Mojżeszowe, a uzasadnienie ich poglądu, chociaż teoretycznie oparte na tekście biblijnym, niekoniecznie odpowiadało jego faktycznej treści, a nawet mogło nieraz sprzeciwiać się dosłownemu jego znaczeniu.[326] Autorzy tekstów z Qumran z kolei nie uzasadniali swojej interpretacji cytatami biblijnymi,[327] kierowali się jednak interpretacją dość wierną dosłownemu rozumieniu tekstu biblijnego, nie zważając na pragmatyzm.[328] Nieuzasadnienie przyjętej interpretacji cytatem biblijnym być może wynikało z wierności tekstowi biblijnemu, którego zacytowanie jawi się w takim wypadku jako zbędne.[329] W końcu, kompozycje halachiczne z Qumran przyjmują założenie, że są wynikiem Bożego objawienia i stąd ich jednolita forma,[330] tymczasem rabini nie uważali dokonywanej przez nich halachy za objawienie Boże, dlatego też dopuszczali i przytaczali mnogość poglądów, wierząc w ludzką autonomię i wolność w interpretacji Bożych przykazań.[331]

Przypuszcza się, że halachiczne teksty z Qumran mogą reprezentować wczesne świadectwo rabinicznej halachy, wnosząc tym samym istotny wkład w jej rozumienie w okresie Drugiej Świątyni. Sugeruje się, że halacha może sięgać co najmniej czasów Ezdrasza,[332] jako że wczesne teksty (np.

[325] Schiffman, "Legal Texts and Codification in the Dead Sea Scrolls", 30–31; A. Shemesh, "Halakhah Between the Dead Sea Scrolls and Rabbinic Literature", *HDSS,* 600.

[326] Paul Heger, "Rabbinic Midrashei Halakhah, Midrashei Aggadah in Qumran Literature?", *The Dead Sea Scrolls in Context. Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures* (red. A. Lange – E. Tov – M. Weigold) (VTSup 140/II; Leiden – Boston: Brill, 2011) 633–634.

[327] Noam, "Halakhah", *CDSS,* 399.

[328] Heger, "Rabbinic Midrashei Halakhah, Midrashei Aggadah in Qumran Literature?", *The Dead Sea Scrolls in Context,* 634–635; Noam, "Halakhah", *CDSS,* 401.

[329] Heger, "Rabbinic Midrashei Halakhah, Midrashei Aggadah in Qumran Literature?", *The Dead Sea Scrolls in Context,* 639. 647–648.

[330] Shemesh, "Halakhah Between the Dead Sea Scrolls and Rabbinic Literature", 600.

[331] Ibid., 612.

[332] L. Finkelstein, *Ha-Perushim ve-Anshe Keneset ha-Gedolah. The Pharisees and the Men of the Great Synagogue* (TSJTSA 15; New York, NY: Jewish Theological Seminary of America, 1950) 45–77.

Zwój Świątyni; poł. II w. przed Chr.) zawierają już usystematyzowaną i ugruntowaną interpretację Prawa Mojżeszowego, co oznacza, że wykrystalizowała się ona w czasach przedmachabejskich, tak iż można zdaniem L. H. Schiffmana mówić o przedmachabejskiej halace.[333] Tym niemniej, uczeni zastanawiają się, czy halacha z Qumran reprezentuje tradycję, którą rozwinięto po zburzeniu świątyni w roku 70 przez rabinów (model rozwojowy), czy raczej faryzejska rewolucja miała miejsce wcześniej, a Miszna jest tylko odzwierciedleniem tych tradycji (model reflektywny).[334] Przypuszcza się, że część legislacji z Qumran mogła być odpowiedzią na protorabiniczną (faryzejską) rewolucję wobec dotychczasowej tradycji, a ich wzajemna polemika i oddziaływanie doprowadziły do przepracowania wcześniejszej tradycji i ugruntowania różnych tradycji przedrabinicznych.[335]

Wspólną cechą różnych grup w ramach ówczesnego judaizmu, które uznawały boski autorytet Prawa Mojżeszowego, było przekonanie, że ich rozumienie go jest poprawne i zgodne z wolą Boga. Reguły postępowania, oparte na ich własnej interpretacji Prawa, funkcjonowały wówczas jako znak graniczny i tożsamościowy, oddzielający jedne grupy Żydów od drugich.[336] Wspólnota z Qumran była przeświadczona, że wielu w Izraelu oddaliło się od Prawa, dlatego Bóg wywiódł nawróconych z ludu na pustynię (CD VI,2-11; por. 1QS VIII,11-16), aby nastąpił w narodzie powrót do Prawa, co z resztą wspólnota z Qumran uczyniła centrum swojej agendy (CD XV,12; XVI,1-2; 1QS V,7-10). Teksty *yaḥad*[337] zdają się sugerować, że zarzucane ludowi odejście od Prawa Mojżeszowego polegało

[333] L. H. Schiffman, "Pre-Maccabean Halakhah in the Dead Sea Scrolls and the Biblical Tradition", *DSD* 13 (2006) 348–361; Noam, "Halakhah", *CDSS*, 397.

[334] Shemesh, "Halakhah Between the Dead Sea Scrolls and Rabbinic Literature", 611–612.

[335] Noam, "Halakhah", *CDSS*, 402.

[336] Schiffman, "Halakhah and Sectarianism in the Dead Sea Scrolls", 131. 141.

[337] Rzeczownik *yaḥad* (hebr. יחד – "wspólnota, jedność") jest używany 56 razy przez autora *Reguły Zrzeszenia* (1QS) w kontekście wspólnoty, z którą się identyfikuje, stąd też w qumranologii nazwa ta przyjęła się na oznaczenie wspólnoty z Qumran. Określenie *yaḥad* w podobnym kontekście pojawia się także w innych dokumentach wspólnoty z Qumran, m.in. 9 razy w Regule Zgromadzenia (1QSa I,26; I,27; II,2; II,11; II,17; II,18; II,21; 1QSb IV,26; V,21), po jednym razie w Dokumencie Damasceńskim (CD XX,32), peszerze do Księgi Habakuka (1QpHab XII,4) i Florilegium

na stosowaniu się do jego pobłażliwej interpretacji, forsowanej przez pragmatyczną grupę, określaną mianem דורשי חלקות,[338] tzn. szukających łagodniejszej interpretacji, których zwykle identyfikuje się z faryzeuszami.[339] Pobłażliwość faryzeuszy należy jednak oceniać względem halachy wspólnoty z Qumran, która była radykalna w swej interpretacji Prawa Mojżeszowego. Wprawdzie u jednych jak i drugich można dostrzec elementy radykalne lub pobłażliwe wobec znaczenia tekstu biblijnego, tym niemniej, to wspólnota z Qumran była bardziej wierna tekstowi biblijnemu[340].

Jednym z kluczowych dokumentów qumrańskich dla badań nad starożytną halachą okazał się tekst MMT, który w swej charakterystyce pod kilkoma względami odbiega od pozostałych tekstów z Qumran. Przede wszystkim w przeciwieństwie do innych tekstów halachicznych, MMT daje wgląd nie tylko w interpretację autorów dokumentu, ale również ówczesnych kapłanów. Formalną cechą wyróżniającą MMT od innych tekstów halachicznych z Qumran są także zdania przyczynowe, które uzasadniają podaną przez autora halachę. Przedstawiona przez autora MMT halacha odpowiada po części interpretacji, którą tradycja rabinacka przypisuje saduceuszom lub też betusinom (בייתוסים)[341], natomiast halacha kapłanów, którzy są krytykowani, po części odpowiada faryzeuszom.[342] Chociaż zarówno saduceusze jak i esseńczycy socjologicznie stanowili odrębną grupę, mogli oni do pewnego

(4Q174 1–2 I,17). Wprawdzie uczeni dyskutują, czy nazwa *yaḥad* obejmuje wszystkich członków wspólnoty czy tylko tych, którzy zamieszkiwali w okolicach Qumran, bądź też pewną część mieszkańców Qumran, tym niemniej, nie ma wątpliwości co do tego, że nazwa *yaḥad* jest ściśle związana ze wspólnotą z Qumran, zob. S. Metso, "Whom Does the Term *Yaḥad* Identify?" *Defining Identities: We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls* (red. F. García Martínez – M. Popović) (STDJ 70; Leiden – Boston: Brill, 2008) 63–84.

[338] CD I,18 = 4Q266 2 I,21; 1QH$^a$ X,17. 34; 4Q163 23 II,10; 4Q169 3–4 I,2. 7; II,2. 4; III,3; 4Q177 9,4.

[339] Sussman, "The History of Halakha and the Dead Sea Scrolls", 196–200; Shemesh, "Halakhah Between the Dead Sea Scrolls and Rabbinic Literature", 607–609.

[340] Noam, "Halakhah", *CDSS,* 400.

[341] Betusini to żydowska sekta, związana z rodziną kapłańską Betusa, którego syn, Szymon, został mianowany przez Heroda Wielkiego arcykapłanem (25 r. przed Chr.), w zamian Herod poślubił córkę Betusa.

[342] Sussman, "The History of Halakha and the Dead Sea Scrolls", 196–200.

stopnia podzielać niektóre poglądy, fundamentalnie różne i bardziej restrykcyjne od faryzejskich, które A. Shemesh określił mianem „kapłańskiej halachy”[343].

[343] Shemesh, “Halakhah Between the Dead Sea Scrolls and Rabbinic Literature”, 607–609.

# ROZDZIAŁ II
# Tekst i komentarz

Obecny rozdział będzie podzielony na trzy części, odpowiednio do podziału dokumentu na sekcję kalendarzową, halachiczną i teologiczno-parenetyczną. Przedmiotem egzegezy będzie zawsze tekst ocalały w manuskryptach, a także częściowo proponowana rekonstrukcja. Krytyka tekstu, która jest częścią egzegezy, została przedstawiona wcześniej (zob. § 1.3.3). Kwestie językowe będą często podjęte w przypisach, tak aby nie zakłócać procesu wyjaśniania znaczenia danej jednostki tekstowej. Co do tej ostatniej, podział analizowanego tekstu jest zdeterminowany jego strukturą, o której mowa była wyżej (zob. § 1.5.2).

### 2.1 Sekcja kalendarzowa (Ia,16-18)

Po odrzuceniu fragmentu 4Q394 1–2 I-V jako rzekomo będącego częścią dokumentu MMT (zob. § 1.3.1.1), do analizy egzegetycznej pozostał fragment 4Q394 3–7 I,1-3, stanowiący ostatnie 3 linie z sekcji kalendarzowej. Trudno ustalić z ilu linii mógł składać się cały kalendarz, choć bowiem z jego końcowej części wiadomo, że należał on do tradycji kalendarza 364-dniowego, to jednak nie sposób ustalić, do której tradycji nawiązał autor MMT. Tym niemniej, fakt, że jest to schematyczny kalendarz 364-dniowy, pozwala na podstawie innych tekstów kalendarzowych zrekonstruować jego ostatnie 3 linie. Ponadto, dzięki rekonstrukcji rękopisu 4Q397 (zob. § 1.3.1.3) E. Puech przypuszcza, że przed sekcją halachiczną mogły być obecne dwie kolumny poświęcone kalendarzowi, być może jeszcze z krótkim wstępem do całości dzieła w górnej części pierwszej kolumny[344].

Po analizie egzegetycznej konkluzji kalendarza 364-dniowego, jego tradycja zostanie ukazana w relacji do innych kalendarzy 364-dniowych judaizmu Drugiej Świątyni, po czym zostanie podjęta próba odpowiedzi na pytanie, jaka motywacja stała za dołączeniem tego kalendarza do tekstu MMT.

[344] Puech, “La Lettre essénienne MMT”, 119.

### 2.1.1 Egzegeza konkluzji sekcji kalendarzowej (Ia,16-18)

**L Ia,16.** [שבת ע[ל]ו אחר [ה]שׁ[בת ויום השני השלישי]

Rzeczownik שבת „szabat” kończył poprzednie zdanie. W wyrażeniu przyimkowym ע[ל]ו „do niego”[345] zaimek sufigowany odnosi się do dwunastego miesiąca. Po przyimku אחר „po” najpewniej mowa o tym samym szabacie, który stanowi punkt wyjściowy dla kolejnej wskazówki. Kombinacja słów שבת, על i אחר znajduje się jedynie w 4Q394 1–2 II,6, gdzie również rozpoczyna nowe zdanie, po wyliczeniu szabatu, który przypada na 28. dzień trzeciego miesiąca roku, tj. na koniec pierwszego kwartału. Przyimek אחר znajduje się w kontekście kalendarzowym także w tekście 4Q325 1,3 oraz 1,7. W tym pierwszym wspomina się „Święto Jęczmienia” מועד שעורים, które przypada na 26. dzień pierwszego miesiąca, dzień *po* szabacie Jehoiariba. W drugim tekście mowa jest natomiast o początku trzeciego miesiąca, który wypada dzień *po* szabacie Hakkoza. W obu przypadkach przyimkowi אחר nie towarzyszy przyimek על, co może sugerować, że użycie przyimka על wraz z przysłówkiem אחר w 4Q394 1–2 II,6 i w obecnej linii stanowi zabieg literacki, mający na celu zwrócenie uwagi na dzień dodatkowy, który dodawany jest do ostatniego miesiąca każdego kwartału.

W tym kontekście zrekonstruowany przyimek על można interpretować na różne sposoby. Po pierwsze, może on być synonimem dla przyimka ב, który przeważnie obecny jest przy wyliczaniu dni szabatowych w sekwencji: liczebnik porządkowy dnia + בו + שבת.[346] W podanej sekwencji zaimek

[345] Zaimek sufigowany 3 os. l. poj. zwykle przyjmuje formę יו-, w tym przypadku jednak mamy do czynienia z kontrakcją tego dyftongu. Zjawisko to pojawia się dość często w pismach z Qumran, czasami także w odwrotną stronę (np. ברואשיו w 1QIz$^{a}$ LIX,17), co sugeruje, że wymowa przyrostków יו- i ו- była taka sama. Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 70.

[346] Zob. 4Q324$^{d}$ II,8-10; III,8-10; IV,10; V,9; 4Q325 1,1-2; 1,4-6; 2,1-6; 4Q326 1,2-3; 4Q394 1–2 I, 5; 2 II,2. 5; 2 III,3. 5; 2 III,8; 2 IV,4. 7; 2 V,2. Teksty manuskryptu 4Q324$^{d}$ (wcześniej oznaczonego mianem 4Q324$^{d-i}$) zostały podane zgodnie z rekonstrukcją kalendarza, dokonaną przez E. Ratzon i J. Ben-Dova. Zob., “A Newly Reconstructed Calendrical Scroll from Qumran in Cryptic Script”, *JBL* 134/4 (2017) 905–936. Autorzy połączyli w całość około 60 małych fragmentów kalendarzowych, z których każdy nie zawierał więcej niż 4 linie, a każda linia nie zachowała więcej

sufigowany przyimka ב wskazuje na wyliczony wcześniej miesiąc, również w liczbie porządkowej, jednak bez nadawania mu nazwy. Interpretacja przyimka על jako synonimu dla przyimka ב jest o tyle możliwa, że w tekście kalendarzowym 4Q325 1,3 wyrażenie przyimkowe בו zostało poprzedzone przyimkiem אחר,[347] a więc podobnie jak przyimek על w obecnej linii. Po drugie, przyimek על może posiadać znaczenie przyczynowe, „z powodu niego (tj. miesiąca)", w ten sposób podkreślając, że przyczyną dodania dodatkowego dnia jest trzeci miesiąc kwartału. Po trzecie, wyrażenie ע[ל]ו można przetłumaczyć „do niego (tj. miesiąca)". Na taką możliwość może wskazywać kolejna linia, w której obecny jest rdzeń יסף, nierzadko pojawiający się wraz z przyimkiem על, gdzie ten ostatni przyjmuje znaczenie „do".[348] Dalsza rekonstrukcja l. 1 bazuje na zrekonstruowanym schemacie kalendarza 364-dniowego (zob. tabela 2.1).

**L Ia,17-18**. יֹום [שים וארבעה] שׁ[ש ושלמה השנה שלוש מאת ו]סֹ[נף

Forma נוסף (*nifal* od rdzenia יסף „dodawać") może stanowić *perfectum* 3 os. l. poj. bądź też imiesłów w funkcji przydawkowej. W każdym razie, dalsza część linii nie pozostawia wątpliwości, że נוסף odnosi się do dodatkowego dnia miesiąca, dodawanego na koniec kwartału. Dokładnie w tej samej formie rdzeń יסף pojawia się jeszcze w kilku miejscach,[349] jednak tylko jedno z nich stanowi właściwą paralelę dla obecnej linii, mianowicie tekst 4Q324$^{d}$ IV,7-9,[350] który dotyczy zakończenia

niż 3 słowa. Po dokonanej rekonstrukcji, autorzy nie chcąc wprowadzać do qumranologii zamieszania, postanowili nie tworzyć nowego *siglum* dla tego manuskryptu, lecz zredukowali oznaczenie (niegdyś nadane przez S. Pfanna) do samej litery „d". Tak więc *siglum* 4Q324$^{d}$ odnosi się odtąd do jednego manuskryptu, którego pełna publikacja planowana jest w bliskiej przyszłości.

[347] ד שעורים בעשרים וששה בו אחר שבת [מוע].

[348] Zob. Pwt 19,9; Kpł 27,13; 1 Sm 12,19; Jr 36,32; Syr 5,5; 1 QS VI,14; 1QpHab VIII,12; XI,5; 1Q14 8–10,7; 4Q367 3,8; 4Q416 2 III,6; 4Q418 162,3; 4Q541 9 II,7; 11Q19 LIV,6.

[349] Zob. Jr 36,32; CD XIII,11; 1QS VIII,19; 4Q266 6 I,4; 4Q272 1 I,12; 4Q324$^{d}$ IV,9.

[350] Oznaczenie manuskryptu zostało podane zgodnie z nową nomenklaturą, o której mowa była wyżej. Ten sam fragment można jednak znaleźć pod dotychczasowym oznaczeniem, tj. 4Q324$^{d}$ 12,2.

dziewiątego miesiąca, a więc trzeciego kwartału roku. Ze względu na koniec kwartału, po szabacie, przypadającym na 28. dzień miesiąca, trzeci dzień tygodnia jest dniem dodanym do tego miesiąca. Jednak w przeciwieństwie do obecnej linii, we fragmencie 4Q324[d] IV,7-9 nie użyto przyimka על lub przyimka אחר, lecz po wyliczeniu ostatniego szabatu dziewiątego miesiąca następuje informacja, że „dzień drugi w nim (tj. miesiącu) jest dniem trzydziestym, a trzeci dzień jest (dniem) dodatkowym” אספ[וא]שׁ[לי] נו יום הש[מ] ני בו שלושי[מ] יו[מ ש] (IV,8-9). W tym ostatnim fragmencie interesująca jest forma נואספ z racji na obecny w niej dwuznak -וא-,[351] który prawdopodobnie reprezentuje tu głoskę *o*.[352]

Przymiotnik שלמה „zakończony” orzeka w zdaniu nominalnym o rzeczowniku השנה, „rok”. W kontekście czasowym rdzeń שלם (I) pojawia się w kilku miejscach, w formie bądź czasownika, bądź przymiotnika, bądź rzeczownika, zarówno w tekstach hebrajskich[353] jak i aramejskich,[354] jednak

[351] M. Abegg zrekonstruował tę formę jako חג [הָאסף] „Święto Żniw” (por. Wj 23,16; 34,22), zob. “4Q324[d] (4QCryptA Liturgical Calendar[a])”, *The Dead Sea Scrolls Reader. Vol. IV* (red. D. W. Parry – E. Tov) (Leiden: Brill, 2004) 55. Jednak E. Ratzon i J. Ben-Dov dostrzegają pewne słabości rekonstrukcji M. Abegga. Po pierwsze, biorąc pod uwagę, że w następnej linii obecne jest wyrażenie ה[ארבע]ב, pozostaje faktem, że nie znaleziono żadnego tekstu kalendarzowego, gdzie Święto Żniw wypadałoby w miesiącu, w którym podkreśla się 4., 14. lub 24. dzień miesiąca. Po drugie, biblijny termin חג האסיף nie pojawia się w żadnym z pism z Qumran. Po trzecie, ślad pierwszej litery we fragmencie 4Q324[d] 12,2 umożliwia odczytanie jej tylko jako *dalet* lub *waw*. Zob. Ratzon – Ben-Dov, “A Newly Reconstructed Calendrical Scroll”, 924, n. 39.

[352] Zdaniem E. Qimrona takie zjawisko możliwe jest wyłącznie w przypadku, kiedy dyftong -וא- występuje w pozycji finalnej, natomiast spółgłoska *alef* należy do rdzenia danego słowa. Zob. *HDSS*, 21. To jednak nie jest obecny przypadek, ponieważ dwuznak ten nie znajduje się w pozycji finalnej. Ponadto, wówczas dwuznak -וא- zwykle służy dla oznaczenia głoski *u*. Zob. E. Y. Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (IQIsa[a])* (STDJ 6; Leiden: Brill, 1974) 174–175.

[353] Zob. Iz 60,20; CD IV,8; 1QS X,6-7; 4Q200 4,1; 4Q215a 1 II,4; 4Q251 12,1; 4Q256 XIX,5; 4Q258 IX,4; 4Q385a 1a–b II,5; 4Q416 1,13; 4Q418 2+2a–c,5; 4Q503 1–6 III,16; 11Q19 XLV,8; 5/6HevBA 45,19; 46,7.

[354] Zob. 1Q20 VI,9-10; 4Q209 7 III,7; 4Q209 23,2; 4Q210 1 II,2a,14. 18; 1 III,4-5; 4Q535 3,5; 4Q536 1,2; 11Q10 XXXII,2.

zaledwie w trzech miejscach łączy się on bezpośrednio z rzeczownikiem שנה,[355] przy czym ani razu w kontekście zakończenia kalendarza. Tym niemniej, w tekstach 4Q210 1 II,2a,14 oraz 4Q209 23,2 (= 1 Hen 76,14) rdzeń שלם użyty jest przysłówkowo, a następnie jako czasownik koniugacji *peʿal*, na zakończenie prezentacji czterech kwartałów i dwunastu bram, z których wychodzą wiatry. Podobnie w tekście 4Q210 1 III,4-5 (= 1 Hen 78,6-7) rdzeń שלם pojawia się w formie czasownika, tym razem w koniugacji *paʿel*, sygnalizując zakończenie narastającego oświetlania się tarczy księżycowej w 14. oraz 15. dniu miesiąca.[356] Zdaniem S. Talmona, użycie słowa ושלם w kontekście zakończenia danego odcinka czasu ma swoje źródło w tekście Iz 60,20 i musiało jego zdaniem stać także u podłoża tekstu aramejskiego 1 Hen 82,6 i tekstu hebrajskiego Jub 6,30.32.[357]

Zakończony rok składa się z 364 dni. Dzięki pozostawionemu śladowi na manuskrypcie, po liczbie שלוש מאת „300" udało się następnie odczytać początkowe -וש,[358] co pozwala przypuszczać, że obecna tu była liczba 364, שלוש מאת וששים וארבעה. Rzecz jasna, sama cyfra 6 niekoniecznie wskazuje na liczbę 60, ani tym bardziej 64, gdyż teoretycznie mógł być tu obecny 360-dniowy „rok idealny", przejęty ze świata astrologii babilońskiej,[359] którego znajomość zdradzają niektóre teksty żydowskie okresu Drugiej Świątyni (np. 1 Hen 72,10; Jub 5,27[360]). Jednakże jak dotąd nie znaleziono żadnego

[355] Mur 24 A,12; E,10; 1Q20 XXII,28.

[356] H. Drawnel, *The Aramaic Astronomical Book (4Q208–211) from Qumran. Text. Translation, and Commentary* (Oxford: University Press, 2011) 339.

[357] S. Talmon, "Calendars and Mishmarot", *EDSS* (red. L. H. Schiffman – J. C. VanderKam) (New York, NY: Oxford University Press, 2000) 1:112. Teksty 1 Hen 82,6 i Jub 6,30.32, wraz z tekstami 4Q210 1 II,2a,14; 4Q209 23,2 (= 1 Hen 76,14) i 4Q210 1 III,4-5 (= 1 Hen 78,6-7), stanowią właściwą paralelę dla kalendarza MMT, nie tylko ze względu na wzmiankę o zakończonym roku, ale przede wszystkim ze względu na liczbę jego dni, tj. 364.

[358] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 8–9.

[359] Na temat tego roku, zob. W. Horowitz, "The 360 and 364 day year in ancient Mesopotamia", *JANES* 24 (1997) 35–44

[360] W kontekście Jub 5,27 należy zauważyć, że dla autora tego tekstu 5 miesięcy jest równe 150 dniom (Jub 5,27), zatem w tym przypadku nie mógł zostać uwzględniony dzień dodatkowy w trzecim miesiącu pierwszego kwartału,

świadectwa, że kiedykolwiek dodawano dzień na koniec kwartału w celu osiągnięcia liczby innej niż 364 jako całkowitej liczby dni roku. W świetle tego faktu można więc zrekonstruować tekst 4Q394 3–7 I,1-3 jako odnoszący się do kalendarza 364-dniowego.

### 2.1.2 Kalendarz MMT w relacji do pozostałych kalendarzy 364-dniowych

Jedyna bezpośrednia wzmianka o roku 364-dniowym w tekstach hebrajskich okresu Drugiej Świątyni znajduje się w tekście 4Q252 II,3, stanowiącym komentarz do wydarzenia wyjścia Noego z arki (Rdz 8,13-19). W tekście 4Q252 II,1-5 przytoczone zostaje wydarzenie z życia Noego, który mając 61 lat, wyszedł z arki w dniu, kiedy wyschła ziemia, a było to w 17. dniu drugiego miesiąca, „w pierwszy szabat, po upływie pełnego roku" באחד בשבת ביום ההוא יצא נוח מן התבה לקץ שנה תמימה, czyli jak dookreślono, „po trzystu sześćdziesięciu czterech dniach" לימים שלוש מאות ששים וארבעה. Autor komentarza dwukrotnie określa ten rok jako pełny שנה תמימה (II,3; II,5), używając przymiotnika תמים, który w kontekście roku kalendarzowego używany jest dużo częściej[361] niż użyty w obecnym tekście przymiotnik שלם.

Najstarszym tekstem żydowskim, podejmującym rok 364-dniowy, jest Księga Astronomiczna (1 Hen 72-82; III w. przed Chr.[362]). Rok ten, bez względu na to, czy przejęty został bezpośrednio ze

ponieważ wówczas na pierwsze 5 miesięcy roku składałoby się 151 dni. To również zdaje się wyjaśniać, dlaczego autor Księgi Jubileuszy wspomina o „połowie trzeciego miesiąca" (Jub 14,10; 15,1), co nie miałoby sensu przy uwzględnieniu dodatkowego dnia, dodawanego na koniec trzeciego miesiąca pierwszego kwartału, gdyż liczba 151 jest nieparzysta.

[361] Zob. Kpł 25,30; CD XV,15; 1QS VI,17; 4Q256 XI,13; 4Q265 4 II,7; 4Q266 8 I,6; 4Q366 4 I,5; 11Q19 XIII,11; XVII,14; 11Q20 III,20.

[362] G. W. E. Nickelsburg – J. C. VanderKam, *1 Enoch 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch. Chapters 37–82* (Hermeneia; Minneapolis, MI: Fortress, 2012) 339–341; Drawnel, *The Aramaic Astronomical Book*, 28, 46–53.

świata mezopotamskiego,[363] czy jest on raczej tworem samego autora Księgi Astronomicznej,[364] był pewnym *novum* w tradycji żydowskiej. Potwierdza to fakt, że autor Księgi Astronomicznej wyjaśnia i uzasadnia nową, 364-dniową tradycję (1 Hen 72,32; 74,10), ukazując ją jako wiedzę objawioną przez anioła Uriela (1 Hen 72,1). Wyraża on w tym kontekście troskę, aby nie zapominać o czterech dodatkowych dniach, które należy dodać na zakończenie trzeciego miesiąca każdego kwartału (1 Hen 75,1; 82,4.11), choć bowiem „nie zostały włączone do liczby dni roku" (1 Hen 75,1),[365] to „faktycznie należą one do liczby dni roku i wpisane są weń na zawsze" (1 Hen 82,60), i stąd „rok kończy się w trzysta sześćdziesiątym czwartym dniu." (1 Hen 82,6). Nieuwzględnienie czterech dodatkowych dni jest uznane za błędne postępowanie (1 Hen 82,5).[366] W Księdze Astronomicznej rok 364-dniowy jest rokiem schematycznym, opartym na kalkulacjach teoretycznych, do pewnego stopnia powiązanych z pozornymi ruchami słońca.[367]

Kolejnym źródłem żydowskim, wspominającym rok 364-dniowy, jest Księga Jubileuszy (poł. II w. przed Chr.[368]). Podział roku w tej księdze wyznaczają cztery „dni pamięci", będące początkiem każdego kwartału (Jub 6,23), złożonego z trzynastu tygodni (Jub 6,29). Łącznie rok składa się zatem

[363] Horowitz, "The 360 and 364 day year in ancient Mesopotamia", 35–44; Horowitz, "The 364 Day Year in Mesopotamia Again", *NABU* 49 (1998) 49–51.

[364] J. Koch, "AO 6478, MUL.APIN und das 364 Tage Jahr", *NABU* 111 (1996) 97–99; "Kannte man in Mesopotamien das 364 Tage–Jahr wirklich seit dem 7 Jahrhundert v. Chr?", *NABU* 119 (1997) 109–112; "Ein für allemal: Das antike Mesopotamien kannte kein 364 Tage-Jahr", *NABU* 12 (1998) 112–114.

[365] W opinii G. W. E. Nickelsburga i J. C. VanderKama zdanie to przytacza pogląd zwolenników „roku idealnego", zob. Nickelsburg i VanderKama *1 Enoch 2*, 459.

[366] Tłumaczenie, za: "Księga Henocha Etiopska" (tł. R. Rubinkiewicz), *Apokryfy Starego Testamentu* (red. R. Rubinkiewicz) (PSB; Vocatio: Warszawa 2016[7]) 141–189.

[367] Nickelsburg – VanderKam, *1 Enoch 2*, 377–383.

[368] J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees* (CSCO 511. SA 88; Louvain: Peeters 1989) V–VI; J. C. VanderKam – J. T. Milik, "Jubilees", *Qumran Cave 4 VIII Parabiblical Texts. Part I* (red. J. C. VanderKam) (DJD XIII; Oxford: Clarendon 1994) 2.

z pięćdziesięciu dwóch tygodni (Jub 6,30). Zostaje on ukazany jako część Bożego objawienia (Jub 1,26-29), a w jego ramy po raz pierwszy zostają włączone święta, które należy świętować w ramach przestrzegania przymierza z Bogiem (Jub 6,32-35). Co istotne jednak, Księga Jubileuszy nie podaje żadnej informacji na temat dodatkowych czterech dni,[369] o których wspomina Księga Astronomiczna (1 Hen 73,10; 82,6). Należy także dodać, że księga ta jest jedynym świadectwem wyraźnej polemiki kalendarzowej, zwróconej przeciw kalendarzowi opartemu na systemie księżycowym.

Poza Księgą Astronomiczną i Księgą Jubileuszy istnieją także inne teksty, które choć wprost nie przywołują roku 364-dniowego, to jednak zakładają go.[370] Należą do nich teksty astronomiczno-astrologiczne (4Q317-318), Aramejski Dokument Lewiego (1Q21; 4Q213-214), Zwój Świątyni (11Q19), teksty liturgiczne i psalmy (4Q400–407; 11Q17; 11QPsalms$^{a-e}$; 4Q503), a ponadto teksty *miszmarot*,[371] (4Q319-333), w tym teksty Otot (4Q319 IV–VI), wiążące cykl *miszmarot* z sześcioma jubileuszami. W odróżnieniu od tradycji roku 364-dniowego, która znajduje się w Księdze Jubileuszy i Księdze Astronomicznej, teksty kalendarzowe w pismach z Qumran podkreślają stałą kolejność dni tygodnia każdego roku; teksty te nie faworyzują też słońca ani księżyca.[372]

---

[369] Z pewnością za ich odpowiednik nie można uznać wspomnianych czterech „dni pamięci" (Jub 6,23), gdyż autor Księgi Jubileuszy uważa je za pierwszy dzień miesiąca, a nie dzień dodatkowy.

[370] J. Ben-Dov, "The 364–Day Year in the Dead Sea Scrolls and Jewish Pseudoepigrapha", *Calendars and Years II: Astronomy and Time in the Ancient and Medieval World* (red. J. M. Steele) (Oxford: Oxbow, 2011) 69–106.

[371] Teksty zwane *miszmarot* (straże, czuwanie) odwołują się do listy podanej w 1 Krn 24,7-19, gdzie wymienia się 24 grupy kapłanów, które pełniły posługę na zmianę, wymieniając się co tydzień, siódmego dnia tygodnia, tak aby wszyscy kapłani mogli wypełnić co roku swój święty obowiązek. Zwykle teksty *miszmarot* obejmują trzy elementy: dzień siedmiodniowej służby kapłańskiej, datę danego miesiąca roku 364-dniowego i odpowiadającą jej datę danego miesiąca roku księżycowego. Zob. J. C. VanderKam, *Manuskrypty znad Morza Martwego* (tł. R. Gromacka) (Warszawa: Cyklady, 2001$^{2}$) 69. 115–117.

[372] Omówienie tradycji roku 364-dniowego w tekstach z Qumran zostało pokrótce przedstawione przez autora obecnej pracy w: M. Klukowski, "Tradycja roku 364-dniowego w judaizmie okresu Drugiej Świątyni", *VV* 35 (2019) 145–164.

Spośród tych tekstów kalendarzowych, które odwołują się do roku 364-dniowego, najbliższe tekstowi 4Q394 3–7 I,1-3 wydają się być manuskrypty 4Q324[d] i 4Q394 1–2. Wprawdzie w treści ich obu nie wybrzmiewa wprost rok 364-dniowy, jednak ich wzajemna zgodność odnośnie do wypadania dni szabatowych i świątecznych, a także obecność formy נוסף (4Q324[d] IV,9), nie pozostawia co do tego wątpliwości. Jedynie, co odróżnia te teksty od tekstu 4Q394 3–7 I,1-3, to nieobecność w tym ostatnim rzeczownika תקופה (dosł. „punkt zwrotny", np. słońca na niebie [Ps 19,7]; także zmiana fazy księżyca [Syr 43,7][373]), którego funkcją jest podkreślenie punktu przejściowego z jednego sezonu na drugi. W przypadku kalendarza 364-dniowego ten punkt przejściowy znajduje się między ostatnim dniem trzeciego miesiąca kwartału a pierwszym dniem pierwszego miesiąca następnego kwartału.

Rzeczownik תקופה rozpoznano trzykrotnie w 4Q324[d] (II,8; III,9; IV,9)[374], zrekonstruowano go ponadto w tekście 4Q394 1–2 II,11.[375] W odróżnieniu od kalendarza z manuskryptu 4Q394 1–2, w kalendarzu z 4Q324[d] prawdopodobnie sygnalizowano zakończenie każdego miesiąca, nie zaś tylko ostatni miesiąc kwartału, przy czym nie używano w tym celu rzeczownika תקופה, gdyż ten najpewniej był ściśle związany z zakończeniem kwartału.[376] Ponieważ fragment 4Q394 3–7 I,1-3 przedstawia konkluzję roku, a zatem czwartego kwartału, nieobecność w nim rzeczownika תקופה świadczy o tym, że autor MMT, chociaż podkreślał dodatkowy dzień na koniec kwartału, to jednak nie czynił tego w sposób tak dokładny jak autor manuskryptów 4Q324[d] i 4Q394 1–2.

Jeśli przyjąć, mimo wskazanej wyżej różnicy, że kalendarz obecny w tekście 4Q394 3–7 I,1-3 był podobny do tego, jaki znajduje się w wymienionych manuskryptach, wówczas był to kalendarz oparty na roku 364-dniowym, podzielony na 4 sezony po 4 miesiące (złożonych z trzydziestu dni), przy czym w trzecim miesiącu kwartału dodawano do niego jeden dzień, stając się tym samym dniem dodatkowym. Ponadto, ponieważ rok 364-dniowy nie był oparty na faktycznej obserwacji słońca czy

[373] Zob. „תקופה", *WSHPST*, 2:699–700.

[374] Ben–Dov – Ratzon, "A Newly Reconstructed Calendrical Scroll", 929–931.

[375] Talmon – Ben-Dov – Glessmer, *Qumran Cave 4. XVI: Calendrical Texts,* 162.

[376] Sugeruje to fragment kończący czwarty miesiąc (II,10; frg. 3–6): יום ה]חמשי[ ב]ו שלוש֯ים.

księżyca, lecz na ustalonych schematach liczbowych, kalendarz 364-dniowy posiadał stałą strukturą, w której początek roku i jego zakończenie, jak również wszystkie szabaty i dni świąteczne, wypadały każdego roku tego samego dnia. Rekonstrukcja tego schematu przedstawia się następująco.

Tabela 2.1. Schemat kalendarza 364-dniowego.[377]

| **Dzień** | **Miesiące:** 1, 4, 7, 10 | | | | | | **Miesiące:** 2, 5, 8, 11 | | | | | | **Miesiące:** 3, 6, 9, 12 | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Niedziela | | 5 | 12 | 19 | 26 | | | 3 | 10 | 17 | 24 | | 1 | 8 | 15 | 22 | 29 |
| Poniedziałek | | 6 | 13 | 20 | 27 | | | 4 | 11 | 18 | 25 | | 2 | 9 | 16 | 23 | 30 |
| Wtorek | | 7 | 14 | 21 | 28 | | | 5 | 12 | 19 | 26 | | 3 | 10 | 17 | 24 | 31 |
| Środa | 1 | 8 | 15 | 22 | 29 | | | 6 | 13 | 20 | 27 | | 4 | 11 | 18 | 25 | |
| Czwartek | 2 | 9 | 16 | 23 | 30 | | | 7 | 14 | 21 | 28 | | 5 | 12 | 19 | 26 | |
| Piątek | 3 | 10 | 17 | 24 | | | 1 | 8 | 15 | 22 | 29 | | 6 | 13 | 20 | 27 | |
| Sobota | 4 | 11 | 18 | 25 | | | 2 | 9 | 16 | 23 | 30 | | 7 | 14 | 21 | 28 | |

Prawdopodobnie wspólnota z Qumran zaadaptowała ten kalendarz ze względu na podzielność roku 364-dniowego przez liczbę 7, co ułatwiło dostosowanie go do cyklu szabatowego. Ponadto, jego stały schemat nie tylko gwarantował, że szabat i inne święta będą miały stałe miejsce każdego roku, ale także zapobiegał pokryciu się jakiegokolwiek dnia świątecznego z dniem szabatowym. Co mogło także odegrać kluczową rolę, to fakt, że kalendarz 364-dniowy nie stał w sprzeczności z treścią BH, w tym sensie, że przykładając jego strukturę do każdej z ksiąg biblijnych, w żadnej z nich szabat nie jest pogwałcony przez wykonywanie zakazanej pracy lub odbywanie podróży.[378]

Fakt, że w pismach z Qumran znajdują się teksty kalendarzowe, oparte na roku 364-dniowym, może wskazywać, że autor lub redaktor MMT, decydując się na włączenie sekcji kalendarzowej do

[377] A. Jaubert, "Le calendrier des Jubiles et de la secte de Qumran: Ses origines bibliques", *VT* 3 (1953) 253.

[378] Zdaniem R. T. Beckwitha kalendarz 364-dniowy mógł z tego względu wpłynąć na formowanie się kanonu BH we wspólnocie z Qumran. Zob., "The Significance of the 364-day Calendar for the Old Testament Canon", *Calendar, Chronology and Worship* (red. R. T. Beckwith) (Leiden: Brill, 2005) 69–81.

tego dzieła, chciał swoim adresatom przedstawić ten kalendarz jako jeden z jej znaków tożsamości. Czy jednak obecność tego kalendarza w dziele MMT, które jawi się jako umiarkowanie polemiczne, świadczy o tym, że kalendarz 364-dniowy stanowił przedmiot polemiki między jedną grupą Żydów a drugą grupą, skupioną wokół centralnego kultu w Jerozolimie?

### 2.1.3 364-dniowy kalendarz 4QMMT a hipoteza polemiki kalendarzowej[379]

Hipotezę włączenia kalendarza do MMT z racji polemiki kalendarzowej zasugerował L. H. Schiffman. Jego zdaniem, dla późniejszego redaktora MMT sprawa kalendarza musiała być na tyle istotna u początków powstania wspólnoty z Qumran, że nie wyobrażał on sobie, aby kwestia ta nie znalazła swojego miejsca w tak fundamentalnym dla tożsamości jego wspólnoty dziele.[380] Redaktor postanowił dołączyć do MMT istniejący już kalendarz, aby ukazać kwestię kalendarzową jako jeden z powodów odłączenia się jego wspólnoty od głównego nurtu judaizmu, pozostając jednak w jego ramach. W ten sposób, redaktor miałby włączyć do treści MMT problematykę, która była nieobecna w pierwotnej wersji MMT, choć już wtedy przypuszczalnie miała miejsce polemika kalendarzowa. J. VanderKam[381] i M. Chyutin[382] również przyznają, że kontrowersje wokół kalendarza w judaizmie palestyńskim w okresie hellenistycznym mogły przyczynić się do obecności kalendarza w MMT.

Według S. Talmona polemika kalendarzowa wewnątrz judaizmu palestyńskiego w II w. przed Chr. stanowiła główny i decydujący czynnik, który doprowadził do odseparowania się grupy Żydów, późniejszych członków wspólnoty z Qumran, od judaizmu głównego nurtu, który był skupiony wokół

[379] Nieco szerzej zagadnienie to zostanie przybliżone przez autora obecnej pracy w artykule autora obecnej pracy: M. Klukowski, "Tradycja kalendarza 364-dniowego a polemika kalendarzowa w judaizmie Drugiej Świątyni", *VV* 35 (2020) (w druku).

[380] Schiffman, "The Place of 4QMMT", 85.

[381] VanderKam, "The Calendar", 179: "(…) the first copy of 4QMMT began with a calendar seemed to confirm the centrality of the subject in Qumran polemics".

[382] M. Chyutin, "The Controversy of the Calendars in Miqsat Maʿaseh ha-Torah – 4QMMT", *BM* 44/3 (1999) 209–214.

świątyni jerozolimskiej.[383] Istnienie polemiki kalendarzowej w okresie formowania się wspólnoty z Qumran (koniec pierwszej poł. II w.) najczęściej opiera się na założeniu, że w czasie, gdy w Judei obowiązywał kalendarz księżycowo-słoneczny, pewna grupa Żydów silnie opowiadała się za tradycją kalendarza 364-dniowego. Dowodem, że wydarzenia związane z ucieczką pewnej grupy Żydów na Pustynie Judzką miały związek z polemiką kalendarzową, są teksty: 1QpHab XI,4-8; CD III,12-15; VI,11b-19; 1QS I,13-15; 4QpOz$^{a}$ (4Q166) II,14-17; 4Q394 3–7 I,1-3 = MMT Ia,16-18 = DJD X: A 19-21[384].

Kluczowym świadkiem tekstowym jest peszer do Księgi Habakuka (1QpHab XI,4-8), gdzie w komentarzu do tekstu Hab 2,15 autor przywołuje dramatyczne wydarzenie, kiedy to Niegodziwy Kapłan, związany ze świątynią w Jerozolimie, przybył w Dniu Pojednania do „miejsca wygnania Nauczyciela Sprawiedliwości" (tj. Qumran), aby wykorzystując czas postu i odpoczynku (Kpł 23,27. 29. 32), znienacka pochwycić go i zabić. Wydarzenie to miałoby dowodzić, że Niegodziwy Kapłan obchodził Dzień Pojednania w innym dniu niż Nauczyciel Sprawiedliwości, co oznacza, że kierowali się różnymi kalendarzami. S. Talmon, uznając to wyjaśnienie za „jedynie możliwe"[385], tym samym zakłada, że Niegodziwy Kapłan jako (przypuszczalny) arcykapłan nie pogwałciłby Dnia Pojednania, gdyby faktycznie obchodził go w tym samym dniu, co wrogi Nauczyciel Sprawiedliwości. Nadany mu przez wspólnotę tytuł „Niegodziwy" nie wspiera jednak takiego przekonania.

---

[383] S. Talmon, "Yom Hakkippurim in the Habakkuk Scroll", *Biblica* 32 (1951) 549–563; Idem., "The Calendar of the Covenanters of the Judean Desert", *Aspects of the Dead Sea Scrolls* (red. C. Rabin – Y. Yadin) (SH 4; Jerusalem: Magnes, 1958) 162–199; Idem., "Calendars and Mishmarot", *EDSS*, 1:115–116.

[384] S. Talmon, "The Calendar Controversy in Ancient Judaism: The Case of the Community of the Renewed Covenant", *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls*. *Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues* (red. D. W. Parry – E. Ulrich) (STDJ 30; Leiden: Brill, 1999) 379–395; Idem., "Calendars and Mishmarot", 115–116; Fraade, "Theory, Practice, and Polemic in Ancient Jewish Calendars",161–171; Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, 69–70. W przeciwieństwie do: S. Stern, "The 'Sectarian' Calendar of Qumran", *Sects and Sectarianism in Jewish History* (red. S. Stern) (Leiden: Brill, 2011) 39–62.

[385] Talmon, "Calendar Controversy in Ancient Judaism", 388.

Najważniejszym wyrażeniem omawianego tekstu jest ביום צום שבת מנוחתם „w dniu postnym przypada szabat, *ich* odpoczynek" (1QpHab XI,8), w którym zaimek sufigowany ם- *ich* odnosi się do *yaḥad* w kontraście do Niegodziwego Kapłana, dla którego nie był to dzień odpoczynku, ponieważ z własnej woli nie uświęcił go i tym samym nie uczynił go swoim odpoczynkiem. Zdaniem S. Sterna, nawet jeśli założyć, że Kapłan Niegodziwości obchodził Dzień Przebłagania w innym dniu, to różnica mogła dotyczyć co najwyżej jednego dnia i równie dobrze mogła wynikać z dostrzeżenia „nowego" księżyca w innym czasie, co było dość częstym zjawiskiem w starożytności, nie oznacza to jednak, że korzystali oni z różnych kalendarzy.[386] Ponadto, jeśli nawet posługiwali się różnymi kalendarzami, należy zauważyć, że w tekście nie zostało to przedstawione jako przedmiot polemiki, akcent bowiem jest tutaj położony na interpretację tekstu Hab 2,15, w którym obecny jest motyw חמה „gniewu" i מועד „święta".[387]

Kolejny tekst (CD III,12-15a) dotyczy tych, którzy okazali się wierni Bożym przykazaniom (III,12) i z którymi Bóg zawarł wieczne przymierze dla Izraela (III,13), na mocy czego objawił im rzeczy, które dla innych pozostają ukryte i wobec których cały Izrael pobłądził (III,13-14), a są to m. in. sprawy dotyczące szabatów i świąt (III,14-15). W tym miejscu należy wyjaśnić, że *yaḥad* dzieliła Boże prawa na objawione (*nigleh*) i ukryte (*nistar*), te pierwsze dostępne były dla całego Izraela, z kolei te drugie zostały objawione przez Boga tylko dla *yaḥad* i nie wolno było ich ujawniać nikomu spoza wspólnoty.[388] O ile więc szabaty i święta, nakazane w Prawie Mojżeszowym, były objawione całemu Izraelowi, o tyle wiedza o ich datowaniu, oparta na kalendarzu 364-dniowym, przynależy do rzeczy ukrytych, które zostały objawione wspólnocie przez Boga. Na podstawie tekstu CD III,12-15

[386] Stern, "The 'Sectarian' Calendar of Qumran", 51; Idem., "Qumran Calendars and Sectarianism", *OHDSS*, 244–245; Idem., *Calendars in Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2012) 370–371.

[387] Podczas gdy w TM przedmiotem czasownika נבט jest rzeczownik מעור „nagość", to w tekście przytoczonym przez autora peszeru występuje rzeczownik „święto" מועד; w tym pierwszym rzeczownik jest poprzedzony przyimkiem על, w tym drugim z kolei przyimkiem אל.

[388] Schiffman, *The Halakhah at Qumran*, 22–32.

uważa się, że członkowie wspólnoty z Qumran uznawali przestrzeganie innego kalendarza niż 364-dniowy za odstępstwo od Bożego przymierza i stało się to głównym powodem ich separacji od kultu w Jerozolimie.

Powyższą interpretację miałby wspierać tekst CD VI,11b-19, w którym stwierdza się, że ci, którzy zostali wprowadzeni do (wspólnoty) przymierza, powinni przestrzegać dokładnej interpretacji Prawa Mojżeszowego (VI,14), tak aby byli zdolni odróżniać dzień świąteczny od dnia powszedniego (VI,17-18), aby przestrzegali przepisów dotyczących szabatu, a także aby zachowywali święta i dzień postu zgodnie z przykazaniami, którymi kierują się przystępujący do nowego przymierza w ziemi Damaszek (VI,18-19). Tu ponownie umiejętność ustalenia dnia świątecznego miałaby mieć związek z przestrzeganiem odmiennego kalendarza, z którym zapoznają się dopiero wszyscy przystępujący do przymierza.

Choć powyższe teksty są świadectwem różnicy w podejściu do świętowania dni szabatowych oraz innych dni świątecznych, między wspólnotą z Qumran a resztą Izraela, to jednak niekoniecznie świadczą one, że różnica ta wynikała z użycia odmiennych kalendarzy. I tak w tekście CD III,12-15 polemika uderza nie tyle w czas celebracji tych świąt, co raczej *sposobu* ich celebracji, gdyż osoby spoza wspólnoty, którym Bóg nie objawił ukrytych rzeczy z Prawa Mojżeszowego, interpretują w sposób błędny przepisy odnoszące się do celebracji świąt, a w rezultacie, niewłaściwie je obchodzą. Nic jednak nie wskazuje na to, że ów niewłaściwość tkwi w błędnym czasie ich celebracji. Podobnie można interpretować tekst CD VI,17-18, w którym mowa o zachowywaniu szabatu zgodnie z „jego wyjaśnieniem" כפרושה,[389] a świąt i dni postnych „zgodnie z przykazaniami" כמצאת. Wymagana zaś zdolność odróżniania dnia świątecznego od dnia powszedniego, o której wspomina się w tym samym tekście, jest zrozumiała wobec sytuacji wspólnoty, która po odseparowaniu się od kultu świątynnego jest zdana wyłącznie na siebie w wytyczaniu rytmu świątynnego.

[389] Rzeczownik פרוש odnosi się w tekstach *yaḥad* do właściwego wyjaśnienia Prawa Mojżeszowego, które jest możliwe dzięki ujawnieniu przez Boga "ukrytych (w Prawie) rzeczy" נסתרות.

Następnie Reguła Zrzeszenia wzywa tych, którzy przystąpili do „przymierza łaski", aby nie przyśpieszali ani nie pośpieszali żadnego ze świąt (1QS I,14-15). Nakaz ten interpretowany jest jako aluzja, wymierzona wobec wszystkich, którzy przestrzegają kalendarza księżycowo-słonecznego. W istocie jednak nakaz ten jest w swej wymowie uniwersalny i teoretycznie może dotyczyć każdego, kto kieruje się jakimkolwiek kalendarzem. Jeśli miałby tu być zamierzony ton polemiczny, to raczej do nagannej praktyki, która mogła dotyczyć również kalendarza 364-dniowego, jeśli byłby wówczas używany w oficjalnym kulcie. Wydaje się, że autor w tym miejscu wyraża tylko troskę o dokładność rozpoznawania dnia świątecznego, ponieważ jak wspomniano wcześniej, wspólnota odseparowana od oficjalnego kultu, zamieszkająca na pustyni, była zdana wyłącznie na siebie w dokonywanych kalkulacjach. Nie można w tym kontekście zapomnieć o fakcie, że niektórzy członkowie wspólnoty zamieszkiwali w pobliskich grotach, zwłaszcza więc mieszkańcy grot musieli być czujni odnośnie do tego daty danego święta, tak aby mogli zgromadzić się na wspólnych uroczystościach we wspólnocie.

Tymczasem w peszerze do Księgi Ozeasza (4Q166 II,14-17) autor interpretuje tekst Oz 2,13 w odniesieniu do niezidentyfikowanej grupy Żydów, którzy podążają za świętami pogańskimi (II,16), wobec czego autor peszeru wyraża przekonanie, że świąteczna radość tej grupy zostanie prędzej czy później odwrócona w żałobę (II,17). Obecne w tym tekście wyrażenie „sprawiają, że chodzą w święta pogańskie" יוליכו במועדי הגואים (II,16) przywołuje niemal podobne wyrażenie w tekście Jub 6,35, co zdaniem M. J. Bernsteina świadczy o tym, że oba teksty krytykują tę samą grupę, która obchodziła żydowskie święta w niewłaściwym czasie.[390] Nie przecząc bliskiemu związkowi obu tekstów, należy zauważyć, że istota obecnej w nich krytyki została wymierzona przeciwko tym, którzy w jakikolwiek sposób uczestniczą w świętach pogańskich, to z kolei stanowi zgoła odmienny problem, dotyczący hellenizacji pewnej grupy Żydów, którzy w ogóle nie przestrzegają kalendarza żydowskiego, czy to 364-dniowego czy księżycowo-słonecznego.

[390] M. J. Bernstein, "'Walking in the Festivals of the Gentiles': 4QpHosea[a] 2.15-17 and Jubilees 6:34-38", *JSP* 9 (1991) 21-34.

W jednym z artykułów S. Talmon wychodzi także od rabinicznego pojęcia מולד, stanowiącym *terminus technicus* na określenie „narodzin nowego księżyca" (np. *Tg. Ps.-J.* Rdz 1,14), po tym jak poprzedni księżyc był „w ciąży", tj. w fazie pełni.[391] Przykładem tego rodzaju użycia terminu מולד w tekstach z Qumran jest jego zdaniem fragment 1Q27 1 I,5-7, w którym wyrażenie „narodziny zła" מולדי עולה (1 I,5) stoi w kontraście do frazy „a sprawiedliwość zostanie objawiona niczym słońce" והצדק יגלה כשמש (1 I,6), gdzie księżyc reprezentuje zło, natomiast słońce sprawiedliwość. Zdaniem S. Talmona, w tekście 1Q27 1 I,5-7 autor przewiduje przyszłe zniesienie „złych nowych księżyców", które konstytuują kalendarz księżycowo-słoneczny, przestrzegany w kulcie jerozolimskim, a zarazem zapowiada przyszłe zwycięstwo, w którym sprawiedliwość zajaśnieje jak słońce, które odtąd będzie kierowało czasem za sprawą kalendarza słonecznego (tak S. Talmon określa 364-dniowy kalendarz). Argument ten opiera się jednak na dwóch założeniach, których udowodnić niepodobna: po pierwsze, że w tym czasie miała miejsce polemika między zwolennikami kalendarza słonecznego i księżycowo-słonecznego; po drugie, że termin מולד w okresie Drugiej Świątyni był desygnatem „narodzin nowego księżyca".

Wobec powyższych zastrzeżeń należy stwierdzić, że na podstawie tekstów *yaḥad* nie sposób dowieść, iż w pierwszej poł. II w. przed Chr. istniała polemika kalendarzowa między zwolennikami kalendarza 364-dniowego a księżycowo-słonecznego, a co za tym idzie, że polemika tego rodzaju była główną przyczyną wyłonienia się tej wspólnoty.[392] Co więcej, obecność schematu kalendarza

[391] S. Talmon, "Anti-Lunar-Calendar Polemic in the Covenanters' Writings", *Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils. Begegnungen mit dem Neuen Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Heinz-Wolfgang Kuhn zum 65. Geburtstag* (red. M. Becker – W. Fenske) (AGJU 44; Brill: Leiden, 1999) 29; 29–40 = Idem., "Anti-Lunar-Calendar Polemic in the Covenanters' Writings", *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls III* (red. M. Bar-Asher – D. Dimant) (Jerusalem: Haifa University and Bialik Institute, 2005) 69–84.

[392] Do podobnego wniosku dochodzi także H. R. Jacobus i P. R. Davies: H. R. Jacobus, "Calendars in the Qumran Collection", *The Dead Sea Scrolls at Qumran and the Concept of a Library* (red. S. W. Crawford – C. Wassen) (STDJ 116; Leiden: Brill, 2015) 241; P. R. Davies, "Calendrical Change and Qumran Origins: An Assessment of VanderKam's Theory", *CBQ* 45 (1983) 88.

364-dniowego w kopiach *Pieśni Ofiary Szabatowej* (odnalezionych w Masadzie), a zatem w dziele powstałym prawdopodobnie około III w. przed Chr., nie będącym wytworem wspólnoty z Qumran,[393] świadczy o tym, że kalendarz 364-dniowy niekoniecznie był ściśle związany tylko z tą wspólnotą,[394] a cóż dopiero, że stanowił jej inwencję.[395] Jest bardziej prawdopodobne, że wspólnota zaadaptowała ten kalendarz, a na dalszym etapie istnienia wspólnoty modyfikowano go i rozwijano.

Raczej mniej prawdopodobna jest hipoteza É. Nodet[396], zgodnie z którą wspólnota z Qumran odkryła w tekstach biblijnych dawny kalendarz, subtelnie w nich „ukryty", a następnie przywróciła jego dawną formę. Jego zdaniem oficjalne przywrócenie dawnego kalendarza mogło mieć miejsce 23 marca w 156 r. przed Chr., wówczas bowiem miało miejsce rzadkie zjawisko, kiedy to równonoc zbiegła się bardzo blisko z pełnią księżyca (por. Rdz 1,16), równonoc miała miejsce o godzinie 21:08, natomiast pełnia księżyca o 10:48. Ponieważ w tym dniu wypadała środa, był to więc idealny dzień dla rozpoczęcia roku 364-dniowego. Ponadto, rok 156 przed Chr. zbiega się z intersacerdotium (159 – 152 r. przed Chr.), trwającym między rządami Alkimosa a Jonatana, co oznacza, że przywrócenie kalendarza wpisuje się w czas, w którym narastał konflikt, na podstawie którego doszło do powstania

[393] C. A. Newsom, *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice* (red. J. H. Charlesworth – C. A. Newsom – H. W. Rietz, *et al.*) (PTSDSSP 4B; Tübingen: Mohr Siebeck – Louisville: Westminster John Knox, 1999) 4–5. Podobnie U. Glessmer powołuje się na kopie *Pieśni Ofiary Szabatowej* z Masady jako dowód, że kalendarz 364-dniowy był znany również poza wspólnotą z Qumran. Zob. Glessmer, "Calendars in the Qumran Scrolls", *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment. Volume II* (red. P. W. Flint – J. C. VanderKam) (Leiden: Brill, 1999) 256.

[394] C. A. Newsom, "'Sectually Explicit' Literature from Qumran", *The Hebrew Bible and Its Interpreters* (red. W. H. Popp – B. Halpern – D. N. Freedman) (BJSUCSD 1; Winona Lake, IN; Eisenbrauns, 1990) 177.

[395] Tak twierdził od samego początku S. Talmon, jednakże nawet on ostatecznie zmienił zdanie, twierdząc, że *yaḥad* zachowała dawną tradycję kalendarza 364-dniowego, posiadającą swe korzenie w czasach biblijnych, która jednak na pewnym etapie została porzucona przez kapłanów jerozolimskich. Zob. S. Talmon, "Qumran Studies: Past, Present and Future", *JQR* 85 (1994) 28.

[396] Zob. É. Nodet „On the Biblical »Hidden« Calendar", *ZAW* 124 (2012) 583–597.

wspólnoty z Qumran (i co ważne, być może tekstu MMT). To również w ocenie É. Nodet stanowi argument na rzecz prawdopodobieństwa jego hipotezy.

Zdaniem S. Sterna, sam fakt, że kalendarz 364-dniowy różnił się od tego, który dominował w Judei, diasporze żydowskiej i na całym Bliskim Wschodzie, stanowił wystarczający powód, aby do pewnego stopnia uważać go za sekciarski.[397] Jednocześnie zwraca on uwagę, że określenie „sekta" niekoniecznie nabywa się w wyniku polemiki ze światem zewnętrznym, w tym przypadku z elitą judejską.[398] Ponadto, rozbieżności kalendarzowe nie były rzadkością na ówczesnym terenie Bliskiego Wschodu, nikt z tego powodu nie określał jednak tego rodzaju praktyki miano „sekciarską", a samych praktykujących nie nazywano odstępcami, gdyż różnice te nie były przedmiotem sporu, przeciwnie, skoro rozbieżności w kalendarzu były rzeczą nieuchronną, można podejrzewać, że podchodzono do nich z obojętnością.[399] Wydaje się, że do istoty rzeczy nie należała kwestia, którego dokładnie dnia jest obchodzone dane święto, co raczej czy w ogóle jest obchodzone, a także czy ma ono swoje źródło w Prawie Mojżeszowymi i czy przestrzega się je zgodnie z treścią tego Prawa.

Chociaż nie można wykluczyć, że przy samej świątyni arcykapłan kontrolował i czuwał nad właściwym przestrzeganiem kalendarza, to jednak nikt nie mógł oczekiwać, że Żydzi spoza Judei są w stanie zsynchronizować czas świętowania z centralnym kultem w Jerozolimie,[400] mogło się zatem zdarzyć, że z przyczyn astronomicznych Żydzi, czy to z diaspory aleksandryjskiej czy antiocheńskiej, obchodzili święto Paschy z kilkudniową różnicą.[401] Nikt jednak nie uznawał „niezsynchronizowanej" wspólnoty za sekciarską. Prawdopodobnie też nikt z tego powodu nie zwracał uwagi na odmienny kalendarz wspólnoty, zamieszkującej w Qumran.[402] To może tłumaczyć, dlaczego Józef Flawiusz i

[397] Stern, "The 'Sectarian' Calendar of Qumran", 46.

[398] Ibid., 55.

[399] Stern, "Qumran Calendars and Sectarianism", 250.

[400] Stern, "The 'Sectarian' Calendar of Qumran", 59.

[401] Stern, *Calendar and Community*, 72–79; 87–98; 146–153.

[402] Stern, "The 'Sectarian' Calendar of Qumran", 60.

Filon z Aleksandrii, charakteryzując wspólnotę esseńską, nie wspominają nic o wyróżniającym ich kalendarzu, jeśli rzecz jasna przyjąć hipotezę o esseńskim rodowodzie wspólnoty z Qumran.

U. Glessmer[403], a wcześniej P. R. Callaway[404], również zwrócili uwagę na fakt różnorodności tradycji kalendarza 364-dniowego, dostrzegając zarazem jej nielinearny rozwój i brak monolitycznej formy; ta różnorodność stanowi istotny kontrargument przeciwko schematycznemu i uproszczonemu przeciwstawieniu „kalendarza qumrańskiego" kalendarzowi kultycznemu, którym posługiwano się w Jerozolimie; ponadto, sugeruje ona dużo bardziej złożony rozwój tej tradycji niż proste przejście z jednego w pełni uformowanego kalendarza na drugi, co rzekomo miało nastąpić za czasów Antiocha IV Epifanesa.[405] Przyjęcie istnienia różnych tradycji kalendarzowych w ówczesnym judaizmie dużo lepiej wydaje się wyjaśniać zastaną w tekstach Qumran różnorodność, zaś obecność tych tradycji nie tyle musi stanowić świadectwo toczącej się ówcześnie polemiki, co równie dobrze może to świadczyć o chęci dokonania systematyzacji i adaptacji danej tradycji. Jak w tym kontekście wyjaśnić obecność kalendarza 364-dniowego w MMT?

### 2.1.4 Podsumowanie – znaczenie kalendarza w 4QMMT

Chociaż istnieje prawdopodobieństwo, że w jakimś stopniu schematyczny rok 364-dniowy z Księgi Astronomicznej różnił się od kalendarza, którego przestrzegano w ramach oficjalnego kultu w Jerozolimie, to jednak z samego tego faktu nie wynika, że było to przyczyną gorącej polemiki. Jak powyżej ukazano, teksty *yaḥad* nie zawierają pozytywnych argumentów na rzecz istnienia polemiki kalendarzowej jako jednej z głównych przyczyn separacji tej wspólnoty od judaizmu głównego nurtu, skupionego przy świątyni jerozolimskiej. Dlatego też część uczonych, którzy uznają dokument MMT

[403] Zob. Glessmer, "Calendars in the Qumran Scrolls", 233. 274.

[404] P. R. Callaway, "The 364-Day Calendar Traditions at Qumran", *Mogilany 1989: Papers on the Dead Sea Scrolls Offered in Memory of Jean Carmignac: Part 1, General Research on the Dead Sea Scrolls* (red. Z. Kapera) (QM 2; Kraków: Enigma, 1993) 19–29.

[405] J. C. VanderKam, "The Origin, Character and Early History of the 364-Day Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypotheses", *CBQ* 41 (1979) 390–399.

za własność wspólnoty z Qumran, zwraca uwagę na inne możliwe motywacje, które mogły kierować autorem przy włączeniu kalendarza 364-dniowego do dokumentu MMT.[406]

Jedna z propozycji została wysunięta przez S. Fraade.[407] Zakłada on, że bez względu na to, czy istniała polemika kalendarzowa czy nie, już samo przestrzeganie kalendarza 364-dniowego było cechą wyróżniająca *yaḥad* i jednym ze znaków jej tożsamości. Zakłada on także, iż dokument MMT był pośrednio zaadresowany do neofitów i/lub kandydatów, którzy przystępując do *yaḥad* podlegali obserwacji pod kątem właściwego przestrzegania Prawa Mojżeszowego, tj. zgodnie z interpretacją wspólnoty (zob. 1QS V–VI). W tym kontekście, sekcja kalendarzowa w dokumencie MMT, podobnie jak sekcja halachiczna, miała służyć jako wykładnia i przewodnik dla nowicjuszy i/lub kandydatów, którzy mogli mieć problem z przystosowaniem do nowych wymogów, a niewykluczone również, że

[406] W tym kontekście tylko na marginesie należy wspomnieć o bezpodstawnej propozycji G. Branch-Trevathana, który przyczynę włączenia kalendarza do dokumentu MMT widzi jako rezultat wpływu kultury helleńskiej, od którego okupowana wówczas Juda nie mogła się uchronić. Autor, bazując na utopijnym dziele *Wyspy Słońca Jambulosa* (165 – 50 r. przed Chr.) i idei Heliopolis, pochodzącej od Arystonika (później Eumenesa III; zm. 126 przed Chr.), propagującej wyimaginowane państwo słońca, w którym panuje wolność, równość i sprawiedliwość, przedstawia znaczenie symbolu słońca dla utopijnych i eschatologicznych koncepcji helleńskich. Według G. Branch-Trevathana, wspólnota z Qumran, na wskroś eschatologiczna, kierująca się przy tym utopijnym obrazem świata, uważająca samą siebie za idealną wspólnotę równości i braterstwa, nawiązała do tych równościowych i braterskich idei, których symbolem było słońce, co znalazło swój wyraz w przejęciu kalendarza słonecznego i umieszczeniu go na początku ich fundamentalnego dzieła jako jego funkcję programową: znak rozpoczęcia nowej ery, nowego świata, do którego Izrael może wejść wraz z przystąpieniem do *yaḥad*. Dokument MMT miałby zatem powstać w celu przekonania adresata do wejścia w ten nowy świat, zaś częścią i znakiem funkcjonowania w tym nowym świecie jest m.in. życie w zgodzie z rokiem słońca. Pogląd G. Branch-Trevathan należy odrzucić z dwóch powodów: po pierwsze, wychodzi on z błędnego założenia, że kalendarz 364-dniowy oparty jest na roku słońca; po drugie, jak dotąd nie ma dowodów na to, że *yaḥad* była pod wpływem utopijnej literatury helleńskiej. Zob., G. Branch-Trevathan, "Why Does 4Q394 Begin with a Calendar?", *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dea Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages and Cultures* (VTSup 140; Leiden – Boston, MA: Brill, 2011) 923–933.

[407] S. D. Fraade, "To Whom It May Concern: 4QMMT and Its Addressee(s)", *RevQ* 19 (2000) 522–523.

musieli stawiać czoła krytyce i presji społecznej ze strony innych Żydów, którzy byli pod wpływem kapłanów, strzegących kultu przy świątyni jerozolimskiej. Tak więc kalendarz 364-dniowy z MMT miał mieć charakter instruktarzowy.

Jeszcze inne rozwiązanie zaproponowała H. von Weissenberg,[408] która klucz do zrozumienia miejsca oraz znaczenia kalendarza w dziele MMT dostrzega w teologii przymierza. Wychodzi ona od spostrzeżenia, że kwestia kalendarza ma istotne znaczenie w teologii przymierza Księgi Jubileuszy (Jub 6), Dokumentu Damasceńskiego (CD III,12b-15a; VI,17b-21), jak również Reguły Zrzeszenia (1QS I,13b-15a). Redaktor dokumentu MMT, w nawiązaniu do teologii przymierza, miałby dołączyć do niego sekcję kalendarzową z zamiarem włączenia kalendarza i nakazu jego przestrzegania w treść przymierza, podobnie jak uczyniono to w przypadku listy nakazanych świąt w tekście Wj 23,14-17 i Pwt 16,1-17. Choć H. von Weissenberg dostrzega problem braku kalendarza w sekcji halachicznej, a więc – jak to określiła – w ramach struktury praw opartych na przymierzu („the covenantal structure of the laws"), to jednak przyjmuje ona możliwość, że redaktor dokumentu mógł pozwolić sobie na modyfikację tej struktury. Wówczas, tekst Pwt 16,1-17 stanowiłby dla redaktora paralelę, jednakże nie na poziomie strukturalnym, lecz na poziomie konceptualnym. Wprawdzie H. von Weissenberg zdaje sobie sprawę, że słowo „przymierze" nie pojawia się wprost w MMT, tym niemniej, w jego treści można dostrzec odniesienia i aluzje do tekstów, które są osadzone w teologii przymierza (np. Pwt 27–30), co sugeruje, że redaktor MMT miał je na uwadze.

Powyższe propozycje ściśle wiążą obecność kalendarza 364-dniowego z teologią przymierza, zwłaszcza przymierza synajskiego, w ramach którego Bóg nadał Izraelowi Prawo Mojżeszowe. W dokumencie MMT kalendarz 364-dniowy mógł zostać zaprezentowany jako część tego przymierza, tak iż przestrzeganie go miało jawić się jako wypełnianie jednego z uczynków Prawa Mojżeszowego. W tym kontekście należy zwrócić uwagę, że poprzedzenie tekstów prawnych kalendarzem nie ma precedensu w prawnej tradycji biblijnej. Fakt, że autor MMT dokonuje literackiego zabiegu, który

[408] von Weissenberg, *4QMMT: Reevaluating*, 129–133.

nie znajduje precedensu w tradycji biblijnej, a jednocześnie wyraźnie znajduje się pod jej wpływem, wskazuje na to, że nie traktował on biblijnego tekstu normatywnie, jak również nie absolutyzował przepisów Prawa Mojżeszowego, a zatem w żaden sposób nie czuł się zdeterminowany i skrępowany dotychczasową tradycją biblijną. Można przy tym sądzić, że nieobecność kalendarza 364-dniowego na kartach Prawa Mojżeszowego nie miało raczej dla niego znaczenia, ponieważ jak już wspomniano, istotą interpretacji Prawa Mojżeszowego według *yaḥad* jest wydobycie z niego ukrytych (הנסתרות; por. 1QS V,11-12) przez Boga rzeczy, przeznaczonych wyłącznie dla członków wspólnoty z Qumran. Tak więc kalendarz 364-dniowy mógł być postrzegany jako objawiony na Synaju, w ramach Prawa Mojżeszowego, które teraz zostało w pełni poznane.

Jeśli jednak istotnie taki był zamiar autora MMT, może się wydawać, że wówczas powinien umieścić kalendarz 364-dniowy w sekcji halachicznej, a nie przed nią. Prawdopodobnie jednak taki zabieg był podyktowany faktem, iż kalendarz należy do odmiennego gatunku literackiego niż teksty o charakterze prawnym. Być może przed samą sekcją kalendarzową autor MMT umieścił krótkie wprowadzenie do kalendarza, w którym wezwał adresata do przestrzegania go wraz z następującymi dalej przepisami halachicznymi, jednak w obliczu braku dowodu materialnego udowodnić tego nie podobna. Tym niemniej, w ocalałym fragmencie kalendarzowym zostaje wskazane, w którym dniu wypada szabat, tymczasem przestrzeganie szabatu ściśle wiąże się z przestrzeganiem przymierza (por. Wj 31,16).

W tym wszystkim jednak prawdopodobnie nie chodziło tylko o to, jak należy przestrzegać szabat, ale przede wszystkim, *kiedy*. Nakaz przestrzegania szabatu, choć wyraźnie obecny w Prawie Mojżeszowym (Rdz 2,2-3; Wj 20,8-11), pozostawia kwestię otwartą, w ramach jakiego kalendarza należy go przestrzegać. Kwestia ta wymagała więc doprecyzowania i najpewniej z konieczności stała się przedmiotem późniejszych dyskusji halachicznych. Można przypuszczać, że obecność kalendarza 364-dniowego w MMT stanowi wyraz tej dyskusji, jednocześnie jednak nic nie wskazuje na to, że dokładnie ta kwestia zadecydowała w głównej mierze o separacji *yaḥad* i jej odłączeniu się od kultu w Jerozolimie. Jak bowiem wspomniano wcześniej, tradycja tego kalendarza była różna i nie musiała

być ściśle związana tylko z samą wspólnotą z Qumran, a jedynie ta ostania zaadaptowała ją i dokonała jej modyfikacji na potrzeby swojej sytuacji, ponieważ wraz z dokonaniem schizmy musiała polegać na własnym schemacie w wytyczaniu cyklu szabatowo-świątecznego.

Co zaś tyczy się pierwotnej bądź wtórnej obecności kalendarza w dokumencie MMT, wydają się mało przekonujące opinie tych, którzy z uwagi na brak śladu kalendarza w manuskrypcie 4Q395, uznają kalendarz za późniejszy dodatek, włączony przez jednego z redaktorów manuskryptu 4Q394 3–7 I. Warto zauważyć bowiem, że na podstawie analizy paleograficznej stwierdzono, że zarówno manuskrypt 4Q395 jak i 4Q394, pochodzą z wczesnego okresu herodiańskiego[409]. Wydaje się mało prawdopodobne, aby w tym samym okresie były kopiowane dwie wersje tego samego dokumentu, jeden z kalendarzem, a drugi bez niego. Skoro więc manuskrypt 4Q394 posiada kalendarz to można przypuszczać, że 4Q395 z tego samego okresu też musiał go posiadać. Jednakże, jeśli przyjąć za E. Puechem, że kopia 4Q395 jest najstarsza (wraz z kopią 4Q398; 75 – 50 r. przed Chr.[410]), nie można wówczas wykluczyć, że brak śladu poprzedzającej kolumny jest świadectwem absencji kalendarza, który na późniejszym etapie został dołączony.

Ostatecznie należy uznać, że kalendarz 364-dniowy z racji na wskazanie w nim czasu, kiedy wypada szabat, prawdopodobnie był przedmiotem dyskusji i stąd też znalazł się w dokumencie MMT, jednakże brak wzmianki o nim w pozostałej części dzieła wskazuje, że nie był on wcale w centrum sporu między wspólnotą, stojącą za dokumentem, a kastą kapłańską, która jest w nim krytykowana, przynajmniej w czasie powstawania samego dokumentu. Być może na późniejszym etapie kalendarz 364-dniowy został dopracowany i uzupełniony o nowe święta, stąd jego obecność na początku dzieła, przed szczegółową wykładnią Prawa. Ta ostatnia jednak nie porusza zagadnień ściśle związanej z kalendarzem, dlatego nie jest wykluczone, że faktycznie został on dodany do pierwotnej formy MMT.

[409] Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 3–6; 14–15.

[410] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 99, n. 1.

### 2.2 Sekcja halachiczna (I–IV,1)

W rozdziale tym zostanie przeprowadzona egzegeza zachowanego tekstu sekcji halachicznej. W ramach przeprowadzonej analizy egzegetycznej zostaną podjęte następujące zadania. Po pierwsze, rozpoznanie problemu halachicznego. Po drugie, znalezienie paraleli dla interpretowanego przepisu prawnego w Prawie Mojżeszowym oraz porównanie interpretacji prawnej danego przepisu z tekstem paralelnym; w przypadku braku paraleli w Prawie Mojżeszowym i w innych tekstach okresu Drugiej Świątyni, za materiał porównawczy mogą czasami posłużyć teksty rabiniczne, zwłaszcza Miszny[411].

#### 2.2.1 Tytuł sekcji halachicznej (I,1-2b)

Na początku sekcji halachicznej adresat informuje odbiorcę, że w jej treści zawarte są niektóre reguły postępowania, oparte na właściwej interpretacji Prawa Mojżeszowego, zgodnie z którymi żyje wspólnota autora. Wybór reguł mógł być podyktowany ówcześnie toczącą się dyskusją halachiczną, jednak jest bardziej prawdopodobne, że wspólnota skupiła się na tych kwestiach, w których kapłani jerozolimscy rażąco błądzili, łamiąc nakazy Prawa Mojżeszowego i w konsekwencji narażając cały Izrael na poniesienie winy. Do tego ostatniego motywu autor nawiąże w dalszej części sekcji. Sam wstęp jest nawiązaniem do tekst Pwt 1,1. Pomimo, że poprzednia sekcja kalendarzowa jest wtórna, jest rzeczą mało prawdopodobną, aby tytuł obecnej sekcji był pierwotnym tytułem całego dzieła[412], zwłaszcza jeśli uznaje się cały dokument za list.

---

[411] Teksty Miszny są podawane za: G. Beer – O.Holtzmann, *et al*. (red.), *Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung* (Gießen – Berlin, 1912-). Ponadto uwzględniony został manuskrypt D. Kauffmana, z którym można się zapoznać dzięki Bibliotece Węgierskiej Akademii Nauk, zob. http://kaufmann.mtak.hu/index-en.html. Por. G. Beer (red.), *Faksimile-Ausgabe des Mischna codex Kaufmann A 50: mit Ungarischen Akademie der Wissenschaften in Budapest* (Jerusalem: Makor, 1968[2]).

[412] Strugnell, "MMT: Second Thoughts", 63.

**I,1a.** אלה מקצת דבריו [אל ישרא]ל שהם מ[

Zaimek wskazujący אלה odnosi się do treści całej sekcji halachicznej, w której zapisano reguły postępowania, jakimi kieruje się wspólnota. Na określenie tych reguł użyto rzeczownika דבר. Poza podstawowym znaczeniem tego rzeczownika („sprawa, kwestia") w kontekście prawnym przyjmuje on w BH znaczenie „sprawy sądowej, procesu sądowego".[413] Ponadto, rzeczownik ten odnosi się do słów Boga, które nabierają wówczas znaczenia przykazania Bożego lub warunków zawartego z Nim przymierza.[414] W przypadku l. mn. tego rzeczownika w *status constructus* znajduje się on przeważnie w wyrażeniach דברי הברית „słowa Przymierza"[415]; דברי התורה, „słowa Prawa"[416], דברי ספר התורה, „słowa księgi Prawa",[417] דברי ספר הברית, „słowa księgi Przymierza".[418] Podobny zakres semantyczny tego rzeczownika występuje w pismach wspólnoty z Qumran, w których także przyjmuje znaczenie sprawy sądowej,[419] Bożego słowa,[420] przykazania Bożego,[421] słowa przymierza[422] słowa/przykazania Prawa.[423] Ze względu na postbiblijny czas powstania tekstów wspólnoty z Qumran rzeczownik דבר odnosi się w ich pismach również do słów lub ksiąg proroków biblijnych,[424] jak też do wersów z ksiąg biblijnych, które były przez nich komentowane.[425]

---

[413] Np. Wj 18,16.22.26; Pwt 1,17; 19,15; Iz 29,21. Zob. W. H. Schmidt, „דבר", *TDOT,* 3:108.

[414] W. H. Schmidt, „דבר", *TDOT,* 3:116–117.

[415] Wj 34,28; Pwt 28,69; 29,8; 2 Krl 23,3; 2 Krn 34,31; Jr 11,2. 3. 6. 8; 34,18.

[416] Pwt 17,19; 27,3. 8. 26; 28,58; 29,28; 31,12. 24; 32,46; Joz 8,34; 2 Krl 23,24; 2 Krn 34,19; Neh 8,9. 13.

[417] 2 Krl 22,11; por. 22,13. 16.

[418] 2 Krl 23,2. Ibid., 118.

[419] Np. CD IX,3. 21; XIV,11; 1QS V,3; VI,1. 24; 11Q19 LXI,7.

[420] Np. 1QH$^{a}$ V,35; VI,26; VII,27; VIII,37; XII,18. 36; XX,27; XXV,16; 1Q34bis 3 II,4.

[421] Np. 1QS I,14; III,11; V,14.

[422] Np. 1QS II,13; 4Q185 3,3.

[423] Np. CD X,3; XVI,8; 1QS VIII,22; 1Q22 1 I,4; 1 II,9; 11Q19 LVI,3-4; LIX,10.

[424] Np. CD VII,10. 18; VIII,20; XIX,7; 11Q19 LIV,11; LXI,3.

[425] Np. 1QpHab II,5. 9; V,3; VII,5; X,9. 15; XII,2; 4Q162 I,2; II,1; 4Q163 4–7 II,4. 14; 22,1; 23 II,10; 4Q165 1–2,3; 5,2; 4Q171 1+3–4 III,19; 4Q174 1–2 I,14; I,19; 4Q177 10–11,9.

Użycie rzeczownika דבר z zaimkiem wskazującym אלה pojawia się w kluczowych miejscach BH, gdzie wprowadza się lub podsumowuje słowa Boga, skierowane do Izraela za pomocą ludzkich pośredników.[426] Tymczasem w pismach wspólnoty z Qumran zestawienie słów דבר i אלה występuje rzadko, najczęściej w wyrażeniu אלה הדברים, które odnosi się do słów Prawa Mojżeszowego (1Q22 1 II,6; II,9; 1Q29 5–7,1; 5–7,4) lub też do bezpośredniego cytatu z niego (4QD$^{f}$ 4 II,3 = CD XVI,1, por. Wj 34,27; MMT V,13, por. Pwt 30,1). Z kolei w Zwoju Wojny wyrażenie הדברים האלה odnosi się do słów wypowiedzianych wcześniej (1QM XVII,10 = 4QM$^{a}$ 11 II,19; 13,3), zaś w trzech przypadkach nie ma pewności do czego mogłoby się odnosić (MMT V,8; 4Q408 11 II,19; 4Q512 24–25,4). Należy również odnotować, że we fragmencie Księgi Jubileuszy z Qumran fraza אלה הדברים posłużyła do wprowadzenia słów skierowanych przez Boga do Mojżesza (4QJub$^{a}$ I,17 = Jub 1,7).

Powyższe użycia rzeczownika דבר odbiegają od tego z obecnego tekstu, te pierwsze bowiem odnoszą się do słów czyjeś postaci (np. Boga, proroka), natomiast w obecnej linii jest ono odniesione do samej wspólnoty, co podkreśla zaimek sufigowany נו-.[427] Rzecz jasna, ponieważ zaimek ten nadaje słowu דבר znaczenie subiektywne, nie może ono w obecnej linii odnosić się do Bożych przykazań, lecz co najwyżej do ich interpretacji.

Należy zauważyć, że autor MMT rozpoczął sekcję halachiczną na wzór Księgi Powtórzonego Prawa (por Pwt 1,1; MMT I,1), natomiast sekcję parenetyczno-teologiczną zakończył tym samem słowem, które zamyka wspomnianą księgę (por. Pwt 34,12; VI,6); to z resztą jest dowodem formalnej

[426] Np. podsumowując słowa Boga, oznajmiające, że Izrael będzie dla Niego królestwem kapłanów i świętym ludem (Wj 19,6); wprowadzając słowa Boga, przekazane prorokowi Jeremiaszowi (Jr 30,4); wprowadzając treść Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 1,1); w podsumowaniu treści przymierza Boga z Izraelem (Pwt 28,69); wprowadzając ostatnie w życiu słowa Dawida, w których przypomina o wiecznym przymierzu, zawartym z Bogiem (2 Sm 23,1); podsumowując opis wydarzeń, które będą towarzyszyć zwycięstwu Sługi Jahwe (Iz 42,16) i jednocześnie wprowadzając kontynuację tego opisu; wprowadzając treść listu Jeremiasza (Jr 29,1); wprowadzając przykazania Boga skierowane do Izraela przez Mojżesza (Wj 35,1) i proroka Jeremiasza (Za 8,16).

[427] Syntagma דברינו pojawia się w pismach z Qumran wyłącznie w tekście MMT, na początku i na końcu dzieła (I,1a; VI,4), w obu przypadkach w połączeniu z przyimkiem מקצת.

łączności obu sekcji. We wspomnianej Księdze Powtórzonego Prawa rzeczownik דבר zwykle odnosi się do Dekalogu (4,10. 13. 16; 5,5. 22; 9,10; 10,2. 4; 28,14), konkretnych indywidualnych regulacji (4,2; 13,1; 30,14), a także do Prawa Mojżeszowego, w odniesieniu do zawartych w nim przykazań i jego części parenetycznej (1,18; 6,6; 11,18).[428] Jednakże w pierwszych słowach tej księgi (1,1), do których czyni aluzję autor MMT, rzeczownik דבר obejmuje słowa przekazane Izraelowi przez osobę Mojżesza, zawarte w treści całej księgi.

W MMT rzeczownik דבר pojawi się jeszcze co najmniej 5 razy, z czego 4 razy w odniesieniu do halachy (I,8; II,3. 12; V,8), zaś w jednym przypadku jako część cytatu z Pwt 30,1 (V,13). Wydaje się, że autor MMT użył słowa דבר w odniesieniu do reguł postępowania na podstawie interpretacji Prawa Mojżeszowego, choć sama wspólnota prawdopodobnie nie pojmowała jej jako jedna z wielu interpretacji, lecz jako jedyną, poprawną wykładnię Prawa Mojżeszowego. Być może autor MMT chciał zasugerować, że niegdyś podane przez Mojżesza nakazy teraz otrzymały pełne wyjaśnienie, które dostępne są tylko jego wspólnocie.

Syntagma מקצת stanowi arameizm, złożony z przyimka partytywnego מן „od, z, spośród" oraz rzeczownika קצת „część", wskazujący na część czegoś, cząstkę całości.[429] Forma apokowana מקצת występuje w BH dwukrotnie (Dn 1,2; Ne 7,69), z kolei w pismach z Qumran pojawia się wyłącznie w MMT, gdzie pojawia się 7 razy (I,1; II,16; III,6. 17; IV,14; V,18; VI,4). W Księdze Daniela oraz w tekstach aramejskich z Pustyni Judzkiej używa się pełnego zapisu, מן קצת.[430] Syntagma מקצת ma na celu podkreślić, że w sekcji halachicznej znalazła się tylko część wykładni Prawa Mojżeszowego. Dokonana selekcja tematów halachicznych mogła być podyktowana wówczas aktualnymi, błędnymi praktykami kapłańskiej kasty, a także wszystkich tych, którzy znajdowali się pod jej wpływem. M.

[428] Schmidt, „דבר", *TDOT*, 3:117–118.

[429] Zob., "קצת", *DCH*, 7:286–287; *WSHPST*, 2:189.

[430] Np. Dn 2,42; 1Q20 I,11; XIV,16. 17; 4Q209 26,5; 4Q537 12,2; Mur32 1,5.

G. Abegg sugeruje, że מקצת w tym kontekście można tłumaczyć jako „istotne", „najważniejsze", gdyż taki był najpewniej klucz doboru tematów[431].

Rekonstrukcja ל[אל ישרא] oparta jest na wspomnianej aluzji do tekstu Pwt 1,1[432] i obecnego w nim wyrażenia אל־כל־ישראל. Fraza ta idealnie współgra z wymową całego dzieła, ponieważ wykładnia Prawa Mojżeszowego w sekcji halachicznej nie tylko dotyczy przepisów w odniesieniu do samych kapłanów, ale także do całego narodu Izraela. Zaimek względny -ש wprowadza zdanie podrzędne, którego podmiot został wyrażony za pomocą zaimka הם. Ten ostatni może odnosić się rzeczownika w wyrażeniu דבריו, tj. do reguł postępowania całej wspólnoty, opartych na jej interpretacji Prawa Mojżeszowego.

**I,b-2a.** וטהרת [טהרת תירוש] על כל[לֹם] [י]צֻהָר  נו[נ]חְ[ה]מַעשים שא אֹ

Zdaniem Q&S rzeczownik מעשה jest tutaj synonimem dla słowa דבר z l. 1a,[433] czego miałyby dowodzić teksty Wj 18,20; 1QS V,21; VI,18; 4Q258 2,3-4 (= 1QS V,23); 4Q261 1a–b,5 (= 1QS V,24). Co więcej, podobne użycie synonimiczne tych dwóch wyrazów miałoby również być obecne w 1QS VI,18 oraz w samym MMT (por. V,18; VI,4). F. García Martínez wykazał jednak słabość tej interpretacji.[434]

---

[431] Abegg, "Paul, 'Works of the Law' and MMT", 52.

[432] Aluzję tę i opartą na niej rekonstrukcję zasugerował już J. Strugnell, jednak nie znalazła się ona ani w jego opisie paleograficznym rękopisu 4Q394 ani w zrekonstruowanym tekście, por. Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 8. 46. 204; Strugnell, "MMT: Second Thoughts", 62–63.

[433] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 46. 139.

[434] F. García Martínez, "4QMMT In a Qumran Context", 99–102 = "4QMMT in a Qumran Context", *Qumranica Minora I: Qumran Origins and Apocalypticism* (red. E. J. C. Tigchelaar) (STDJ 63; Leiden: Brill, 2007) 98–102. Argumenty F. García Martíneza zostały poparte i rozwinięte przez J. C. R. de Roo, zob. "The Concept of 'Works of the Law' in Jewish and Christian Literature", *Christian–Jewish Relations through the Centuries* (red. S. E. Porter – B. W. R. Pearson) (JSNTSS 192; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000) 138–147.

Po pierwsze, wskazane przez Q&S teksty wyraźnie wskazują na znaczenie rzeczownika מעשה jako „uczynki", gdyż jest on użyty w kontekście, w którym kandydat, chcący przystąpić do *yaḥad*, poddawany jest obserwacji pod kątem wypełnianych przez niego uczynków. Ponieważ w tekstach tych rzeczownik מעשה przyjmuje zaimki sufigowane ו- i הם-, przeczy to możliwości interpretacji go jako obiektywnego przepisu Prawa Mojżeszowego. Po drugie, także w pozostałych miejscach Reguły Zrzeszenia rzeczownik מעשה użyty jest w sposób, który sugeruje jego rozumienie jako „uczynek".[435] Po trzecie, sam tekst MMT wskazuje na takie znaczenie rzeczownika מעשה, najpierw w IV,17, gdzie odnosi się on do dawnych czynów królów Izraela, a następnie w V,18, zaraz po tym, jak król Dawid zostaje ukazany jako wzór do naśladowania.

Wprawdzie F. García Martínez nie odniósł się w swej argumentacji do tekstu Wj 18,20, jednak tłumaczenie rzeczownika מעשה przez autorów LXX jako τὰ ἔργα wydaje się popierać jego argumenty. Tak więc różnica znaczeniowa między rzeczownikami דבר a מעשה polega na tym, że o ile pierwszy odnosi się do nakazu, będącego interpretacją przepisu Prawa Mojżeszowego, o tyle ten drugi odnosi się do uczynków, które powinny być wypełniane na podstawie nakazów, sformułowanych w wyniku interpretacji Prawa Mojżeszowego, dokonanej przez wspólnotę autora MMT.

Zaimek względny -ש wprowadza zdanie[436], które rozpoczyna się zaimkiem osobowym אנחנו „my". Należy zauważyć, że w całym dziele autor konsekwentnie używa formy אנחנו (zob. II,4. 9. 10. 14; III,4. 9. 14; IV,14; V,9. 17), która w pozostałych pismach z Qumran jest dużo rzadziej używana od formy אנו.[437] Bez wątpienia użycie zaimka osobowego „my" ma na celu podkreślić kluczową rolę wspólnoty, która jest depozytariuszem jedynej słusznej interpretacji Prawa Mojżeszowego (VI,4-5).

---

[435] 1QS I,5. 19. 21; II,5. 7; III,14. 22. 25; IV,4. 10. 16. 20. 25; V,18; VI,14. 17; VIII,18; X,17; XI,16. 20.

[436] Forma ta jest charakterystyczną cechą dokumentu MMT. Poza MMT forma ta praktycznie jest nieobecna w hebrajskiej literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni. Znajdujemy ją dopiero w tekstach z okresu Ben-Koseby, zob. Mur 24 C 7; BeitAmar 1,5; 1,8.

[437] Forma אנחנו występuje w pismach z Qumran – nie licząc MMT – co najmniej 11 razy (CD XX,29; 1QH$^{a}$ VII,17; 2Q27 1,5; 2Q29 1,2; 4Q266 11,13.14; 4Q378 19 II,4; 4Q390 2 II,6; 4Q392 1,7; 4Q468j 1,1; 4Q519 24,1), podczas

Zachowany pod koniec linii przyimek על „(ze względu) na” może mieć różne znaczenie w zależności od kontekstu. Jeśli rację ma E. Puech, że w l. 2 należy odczytać słowo יצהר „oliwa”[438], to jest rzeczą zasadną przywrócić na początku linii wyrażenie טהרת תירוש “czystość rytualna moszczu”, gdyż rzeczowniki תירוש i יצהר często się ze sobą występują[439]. Nie wiadomo jednak, dlaczego w tytule halachy autor miałby podkreślać ważność wykładni Prawa Mojżeszowego w kontekście moszczu i oliwy, tym bardziej, że sekcja halachiczna nie podejmuje zagadnień związanych z moszczem lub oliwą, a nawet gdyby podejmowała, to i tak trudno byłoby wytłumaczyć ich wzmiankę w obecnym kontekście. Z pewnością nie mamy jeszcze do czynienia z halachą, gdyż nie pozwala na to długość linii i kontekst. W każdym razie, należy zwrócić uwagę na troskę wspólnoty o czystość rytualną.[440] Nie można wykluczyć, że wspólnota wspomina o niej we wstępie do całej sekcji, aby już na początku dać do zrozumienia, że przestrzeganie podanych przez nią reguł prawnych jest gwarancją zachowania czystości rytualnej, koniecznej do uczestnictwa w kulcie.

---

gdy forma אנו pojawia się co najmniej 21 razy (1QS I,25; 1QM XIII,7. 12; XIV,8. 12; 1Q34bis 3 I,6; 4Q391 1,3; 4Q491 8–10 I,6. 10; 14–15,3; 4Q503 1–6 III,20; 11,3; 28,5; 29–32,20; 4Q506 131–132,2; 4Q507 1,2; 4Q508 1,2; 39,1; 4Q509 16,8; 53,1; 4Q511 129,2). Ta ostatnia całkowicie wyparła formę אנחנו w HM (Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, 39–40). Ponieważ tekst MMT reprezentuje język bliski HM, niemisznaicka forma אנחנו w MMT może odzwierciedlać formę mówioną dialektu, używanego przez wspólnotę z Qumran (Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 9). Zdaniem P. Muchowskiego, wariant אנחנו może być interpretowany w MMT jako próba stylizacji na wzór HB (Muchowski, *Hebrajski qumrański jako język mówiony*, 133).

[438] Puech, “La Lettre essénienne MMT”, 115, n. 32.

[439] Najczęściej połączenie to występuje albo jako symbol obfitości i błogosławieństwa albo też w kontekście pierwocin należnych kapłanom i lewitom, zob. Lb 18,12; Pwt 7,13; 11,14; 12,17; 14,23; 18,4; 28,51; 31,12; Oz 2,10. 24; Jl 1,10; 2,19. 24; Ag 1,11; Neh 5,11; 10,38. 40; 13,5. 12; 2 Krn 31,5; 32,28; 1QH$^{a}$ XVIII,26; 4Q251 9,1; 4Q286 5a-c,6; 4Q508 13,3; 11Q14 1 II,10; 11Q19 XLIII,9; LX,6.

[440] Zapewne nie tylko z resztą wspólnoty, stojącej za dokumentem MMT, bowiem na terenie Jerozolimy i jej okolic odnaleziono setki mykw z okresu hasmonejskiego i herodiańskiego. Talmud Babiloński powołuje się na tradycję, zgodnie z którą w ówczesnym czasie czystość rytualna rozprzestrzeniała się po całym Izraelu (*t. Šabb*. 13a).

### 2.2.2 Zboże pogan (I,2b-3)

W obecnej halace zostaje poruszony problem składania w świątyni ofiar, w których zawarte są produkty zbożowe pochodzenia pogańskiego. Być może Żydzi, którzy przychodzili do świątyni z daleka, dokonywali zakupów na miejscu w Jerozolimie, nie zważając jednak na to, u kogo kupują i skąd pochodzą zakupione przez nich produkty. Wspólnota zakazuje spożywania oraz przynoszenia do świątyni produktów zbożowych pochodzących od pogan.

**I,2b-3a.** ו[על ד]גְּן ה[גוים שהם מוכרים] ומְּגיעֵ[י]ם בה אֶ[ת תבואו]תֵיהֹם

Na podstawie wyrażenia הג[ן] סדֹּגֶן z l. 3b[441] zrekonstruowano frazę דגן הגוים „zboże/ziarno pogan”. Rzeczownik הגוים w pismach *yaḥad* odnosi się do narodów nieżydowskich.[442] Motyw zboża

[441] Y. Elman proponuje w liniach 2b i 3a zrekonstruować wyrażenie דגן הלוים w znaczeniu dziesięciny ze zboża, przeznaczonej dla Lewitów. Głównym założeniem jego rekonstrukcji jest twierdzenie, że poganie nie stanowią podmiotu dla przepisów o rytualnej nieczystości, tj. nie mogą uczynić zboża nieczystym rytualnie, w przeciwieństwie do Izraelitów, którzy podlegają Prawu Mojżeszowemu. To skłania go do przesunięcia akcentu w obecnej halace na problem wewnątrzżydowski. Kontekstem dla obecnej halachy może być przypadek skalania „dziesięciny ze zboża” מעשר הדגן – ofiarowanej lewitom (zob. 11Q19 LX,6) lub odłożonej przez lewitów na rzecz kapłanów, מעשר תרומת (zob. Lb 18,26) – przez osoby świeckie (zob. Jdt 11,13). Zakaz wnoszenia zboża dotyczyłby więc kapłanów, którzy je spożywają i są odpowiedzialni za wnoszenie darów do sanktuarium. Propozycja Y. Elmana, choć nie jest niemożliwa, wymaga zbyt wielu założeń, o ile bowiem rekonstrukcja הלוים byłaby możliwa pod względem przestrzeni, o tyle włączenie tu wątku dziesięciny jest bardzo mało prawdopodobne, zwłaszcza, że samo wyrażenie דגן הלוים nigdzie nie jest poświadczone w tym kontekście, zwykle bowiem to rzeczownik דגן stanowi *nomen rectum* dla rzeczownika מעשר (zob. Pwt 12,17; 14,23; Neh 13,5. 12; 2 Krn 31,5; 11Q19 LX,6; *m. Šeqal*. 8,8), także rzeczownik הלוים nigdy w tym kontekście nie stanowi *nomen rectum*. Na temat tezy Y. Elmana, zob. Elman, “MMT B 3-5 and Its Ritual Context”, *DSD* 6 (1999) 148–156.

[442] Zob. CD IX,1; XI,15; XII,6. 9; XIV,15; 1QSa I,21; 1QpHab II,11; III,5; V,3. 4; VI,9; VIII,5. 15; IX,3; XII,13; XIII,1; 1QM II,7; IV,12; VI,6; IX,9; XI,15; XII,11. 14; XIV,5. 7; XV,1. 2. 13; XVI,1; XVII,1; XIX,4. 6. 10; 1QHa XIV,15; XXIV,24.

z uwagi na ówczesną kulturę agrarną jest dość częsty, tak w tekstach biblijnych[443] jak i tekstach z Qumran.[444] Najczęściej wiąże się on z symbolem urodzajności i Bożego błogosławieństwa, w tym kontekście zboże pojawia się zwykle razem z moszczem i oliwą[445] lub samym moszczem[446]. Pomimo popularności motywu zboża w literaturze judaizmu Drugiej Świątyni w żadnym tekście nie występuje wyrażenie „zboże pogan", z wyjątkiem obecnego tekstu MMT. W kontekście przepisów prawnych motyw zboża pojawia się w pismach z Qumran zaledwie 2 razy. W pierwszym tekście (4Q251 9,1) zakazuje się spożywania zboża, moszczu i oliwy do czasu, aż zostaną z nich ofiarowane pierwociny, przynależące kapłanom (por. Lb 18,8-13). Z kolei w drugim przypadku (11Q19 XLIII,2-17) kontekst stanowi חג הבכורים „Święto Pierwocin", w czasie którego pierwociny nowego zboża powinny zostać złożone w świątyni (por. Lb 28,26). W obecnym kontekście chodzi raczej o zboże, które sprzedawano do celów ofiarnych przez handlarzy nieżydowskich.

Podmiotem imiesłowu מגיעים (*hifil* od rdzenia נגע [I] „dotykać") są prawdopodobnie poganie, gdyż w dalszej części mowa o nieczystości rytualnej. Koniugacja *hifil* jest w MMT używana zwykle w znaczeniu technicznym, posiadając znaczenie przyzwalające („pozwolić na coś"), podobnie jak ma to miejsce w HM.[447] To jednak nie dotyczy raczej obecnego kontekstu. Użyta tu konstrukcja נגע + ב, w której przyimek wprowadza dla czasownika dopełnienie, jest powszechna[448], najczęściej zaś jest

[443] Rdz 27,28. 37; Lb 18,12; Pwt 7,13; 11,14; 12,17; 14,23; 18,4; 28,51; 33,28; 2 Krl 18,32; 2 Krn 31,5; 32,28; Ne 5,11; 10,40; 13,5; 13,12; Ps 4,8; 65,10; 78,24; Iz 36,17; 62,8; Jr 31,12; La 2,12; Ez 36,29; Oz 2,8. 11; 24; 7,14; 14,8; Jl 1,10; 2,19; Ag 1,11; Za 9,17.

[444] 1QH[a] XVIII,26; 4Q166 2,1; 2,8; 4Q286 5a–c,6; 4Q365a 2 I,1; 4Q409 1 I,2; 4Q508 13,3; 4Q524 6–13,6; 4Q524 6–13,10; 11Q14 1 II,10; 11Q19 XXXVIII,3; LX,6.

[445] Lb 18,12 Pwt 7,13; 11,14; 12,17; 14,23; 18,4; 28,51; 2 Krn 31,5; 32,28; Neh 5,11; 10,40; 13,5; 13,12; Oz 2,10; Jl 2,19; 1QH[a] XVIII,26; 4Q286 5a–c,6; 11Q14 1 II,10.

[446] Rdz 27,28. 37; Pwt 33,28; Oz 2,11; Za 9,17; Iz 62,8; Ps 4,8; Lm 2,12.

[447] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 97.

[448] CD X,13; XII,17; 1QS V,13; VI,16. 20; VII,19; VIII,17; 1QSa II,3; 1QHa XVIII,21; XIX,24; 1QM VII,4; 4Q270 2 II,12; 4Q272 1 II,7. 10; 4Q274 1 I,3. 6; 2 I,3. 7; 2 II,6; 3 II,8; 4Q277 2,4; 4Q278 1,5; 4Q284 2 I,2; 1,3; 4Q372

ona używana w kontekście dotykania czegoś rytualnie czystego lub nieczystego. W tym przypadku dopełnieniem jest zaimek sufigowany przyimka ב,[449] który najpewniej odnosi się do „zboża pogan”, pochodzącego z ich zbiorów, תְּבוּאוֹתָם[].

**3b.** וטמ[מאים אותה ואין לאכול] מִדְּגָן [הג]וֹיִם [ואין] לבוא למקדש

Podmiotem imiesłowu מטמאים (*piel* od rdzenia טמא „czynić nieczystym rytualnie”) są również poganie, to oni jako nieczyści rytualnie czynią zbiory nieczystymi. Z tego właśnie względu wspólnota zapewne przestrzega i napomina, aby nie spożywać nieczystego rytualnie zboża, a także nie przynosić go do świątyni jako daru ofiarnego. We frazie לבוא למקדש „wchodzić do świątyni” pierwszy przyimek ל wprowadza *inifnitivus constructus*, natomiast drugi z nich wskazuje na miejsce docelowe, מקדש.[450] To ostatnie odnosi się do świętego miejsca, gdzie kapłani przyjmowali ofiary (por. II,9).

Ponieważ obecny kontekst dotyczy nieczystości rytualnej, a wcześniej wspomniane jest zboże pogan, można przypuszczać, że wspólnota zabrania wchodzenia do świątyni z ofiarami zbożowymi, które pochodzą od pogan. Rekonstrukcja partykuły przeczenia אין jest zatem tutaj prawdopodobna.

---

3,10; 4Q417 1 I,23; 4Q525 14 II,6; 11Q19 XXX,15; XLIX,21; L,8; L,12; L,21. Konstrukcja ta z użyciem czasownika נגע w koniugacji *hifil* pojawia się w pismach z Qumran tylko w obecnym tekście, poświadczona jest ponadto w *m. Giṭ*. 4,1 i *m. B. Qam*. 8,6.

[449] Przyrostek ה- w odniesieniu do 3 os. r. m. należy uznać za arameizm.

[450] Konstrukcja לבוא + ל + *rzeczownik miejsca* jest odmienna od tej, którą można spotkać w BH, gdzie przeważnie czasownik בוא jest ściśle związany z rzeczownikiem miejsca, który po nim następuje, tak iż nie jest on powiązany z przyimkiem (zob. Rdz 12,11; 35,16; 48,7; Sdz 3,3; 2 Sm 17,17; 19,4; 1 Krl 11,17; 1 Krn 5,9; 13,5; 2 Krn 26,8; Iz 30,29; Jr 40,4; 41,17; 42,17; 44,12; Ez 47,20; 48,1; 1QM XIV,2; 4Q169 3–4 I,2; 4Q493 1,9), a jeśli już zostaje użyty przyimek, to zwykle אל lub ב (zob. Wj 40,35; Joz 10,19; 1 Sm 7,13; 1 Sm 23,7. 10; 2 Sm 14,29 [x2]; 15,2; 2 Krl 6,23; 7,5; 2 Krn 7,2; 22,7; Iz 2,21; 30,29; Jon 3,4; 4Q158 3,3; 4Q502 102,1; 11Q21 3,2. Zob. podobną konstrukcję לבוא אל מקדשי w 11Q19 XLVI,8 i 11Q20 XII,20). Kilka tekstów może świadczyć o wymienności wszystkich trzech konstrukcji, por. לבוא בית יהוה (Jr 36,5); לבוא אל־בית יהוה (2 Krn 7,2) לבוא לבית־יהוה (1 Krn 24,19; 30,1).

Konstrukcja, stojąca za tym zakazem, to najpewniej אין + ל + *infinitivus constructus*.[451] Nie wydaje się, aby czasownik בוא oznaczał tutaj „wnoszenia" ofiar, zawierających zboże pogańskie, wówczas bowiem należałoby spodziewać się przyimka ב, który wprowadzałby przedmiot czasownika, zgodnie z powszechnym użyciem czasownika בוא w tym znaczeniu.[452] Tym niemniej, sens zakazu pozostaje taki sam: nie wolno wchodzić do sanktuarium z ofiarami, w których pochodzi coś ze zboża pogan.

Być może pewne światło na poruszony tu problem rzuca wspomniany wcześniej tekst Zwoju Świątyni (11Q19 XLIII,2-17). W tekście tym pojawia się nakaz, aby osoby zamieszkałe w odległości trzech dni drogi od świątyni jerozolimskiej, które nie są w stanie wziąć ze sobą tego, co jest konieczne do złożenia ofiary, powinny sprzedać swoje ofiary za pieniądze, kiedy zaś w końcu dotrą na miejsce, wówczas za te pieniądze powinni zakupić m.in. zboże, wino i oliwę, aby móc ofiarować je w świątyni. Niewykluczone zatem, że niektórzy Żydzi kupowali produkty zbożowe od pogan z przeznaczeniem na ofiarę, np. מנחה „ofiarę pokarmową", w skład której wchodzą produkty mączne. Wspólnota stojąca za dokumentem MMT sprzeciwia się tej praktyce, co wynika z jej troski o świętość darów na rzecz kapłanów (zob. Lb 5,9-10; 18,8-19), którą pogańska nieczystość rytualna mogłaby skalać. Problem zakupu produktów od pogan nie pojawia się w żadnym fragmencie Prawa Mojżeszowego.

### 2.2.3 Gotowanie mięsa z ofiary oczyszczenia (I,4-5a).

Obecna halacha porusza problem związany z gotowaniem mięsa ofiary rzeźnej, pochodzącej prawdopodobnie z ofiary oczyszczenia, za co odpowiedzialni są kapłani, którzy winni przygotować mięso na dziedzińcu w specjalnie do tego przeznaczonych kotłach. Prawdopodobnie autor nawiązuje tu do tekstu Kpł 6,18-22.

[451] T. O. Lambdin, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego* (tł. H. Drawnel – B. Sokal) (MPWB 11; Lublin, Wydawnictwo KUL, 2012) 229.

[452] Zob. „בוא", *DCH*, 2:110–111; „בוא", *WSHPST*, 1:109.

**I,4.** [ועל] זֹ֣בַ[ח החטאת] שהם מבשלים [אות]ה֮ בכלי [נחושת ואוכלים] בה[ם את] בשר זבחיהם

Słowo זבח oznacza ofiarę rzeźną, stosownie do znaczenia rdzenia *zbḥ* w zachodnio-semickiej rodzinie języków, który odnosi się do „uboju" zwierząt.[453] W biblijnej koncepcji mięso ofiary זבח jest przeznaczone do spożycia przez ofiarodawcę, w odróżnieniu od ofiary עלה, w której ofiara w całości ulega spaleniu.[454] Choć w biblijnym pojęciu ofiara זבח obejmuje wszystkie rodzaje rzeźnych ofiar, to jednak w samym P jest ono ograniczone tylko do ofiary biesiadnej i ofiary dziękczynienia.[455] Dalszy kontekst wskazuje, że chodzi o ofiarę oczyszczenia, החטאת.

Zaimek względny -ש wprowadza zdanie względne, zaś dołączony do niego zaimek osobowy הם odnosi się do kapłanów, jako że zaimek ten stanowi podmiot dla imiesłowu מבשלים (*piel* od rdzenia בשל „gotować"), a to kapłani właśnie byli odpowiedzialni za gotowanie ofiar rzeźnych[456], osobiście (Kpł 8,31; Ez 46,20) lub z pomocą służby (1 Sm 2,13-14; Ez 46,24). Mięso ofiar rzeźnych gotowane było „w naczyniach" בכלי, a właściwie w kotłach zrobionych z brązu. Zaimek sufigowany partykuły את sugeruje, że gotowanej ofiary należy szukać w rzeczowniku r. ż., do tej kategorii należy zaś תודה „ofiara dziękczynna" i חטאת „ofiara oczyszczenia". Zaimek sufigowany w wyrażeniu בשר זבחיהם „ich ofiar" odnosi się z kolei do gotowanych przez kapłanów ofiar.

[453] Zob. „זבח", *WSHPST*, 1:250; H. Ringgren, „זבח", *TDOT*, 4:8–11.

[454] J. Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3; New York, NY: Doubleday, 1991) 218.

[455] Milgrom, *Leviticus 1-16,* 197.

[456] Konwencja gotowania mięsa wyparła w Izraelu praktykę pieczenia go, co miało miejsce w starożytnym świecie Mezopotamii. Na zmianę tę wpłynął fakt, że w Mezopotamii mięso było przygotowywane na otwartej przestrzeni, poza świątynią, natomiast w Izraelu kapłani przygotowywali mięso w specjalnie do tego wyznaczonych miejscach w obrębie świątyni (Ez 46,19-24; por. Kpł 8,31; Wj 29,31-32), dlatego też od strony praktycznej lepszym rozwiązaniem dla nich było poddać mięso gotowaniu. Zob. J. Scurlock, "The Techniques of the Sacrifice of Animals in Ancient Israel and Ancient Mesopotamia: New Insights through Comparison", *AUSS* 44/1(2006) 250.

**I,5a.** ומ[ביא]ים בעזרה [ומטיבלים] אותה במרק זבחם

Podmiotem imiesłowu מ[ביא]ים są kapłani (na temat konstrukcji בוא + ב, zob. komentarz do l. 3b). Ocalały rzeczownik עזרה oznacza zewnętrzny dziedziniec lub granicę oddzielającą ołtarz.[457] Poza dokumentem MMT termin ten występuje jeszcze 6 razy, z czego 5 razy w Zwoju Świątyni i raz w Księdze Syracha. W tej ostatniej pojawia się ono w wyrażeniu עזרת מקדש, na oznaczenie dziedzińca sanktuarium (Syr 50,11), z kolei w Zwoju Świątyni został on użyty w kontekście pokropienia czterech rogów podstawy ołtarza krwią ofiary oczyszczenia (XVI,4 = 1Q20 1,26; XVI,17; XXIII,13-14; por. Ez 45,19), jak też w kontekście wybudowania miejsca w obrębie wewnętrznego dziedzińca, który jest odgrodzony od dziedzińca ołtarza (XXXVII,3-4), gdzie kapłani mają spożywać ugotowane przez nich ofiary w czterech kotłach, umiejscowionych w czterech narożnikach dziedzińca wewnętrznego (XXXVII,13-14)[458].

Imiesłów מטיבלים (od rdzenia טבל „zanurzać") przywrócony został *ad sensum*. Mięso ofiary przygotowywane jest przez kapłanów w wywarze. Rzeczownik מרק „rosół, wywar" pojawia się w BH 4 razy (Sdz 6,19-20; Iz 65,4; Ez 24,10), natomiast ani razu w pismach z Qumran, żaden jednak z czterech tekstów biblijnych nie stanowi paraleli dla obecnej halachy. O ile wcześniej mowa była o „ich ofiarach", o tyle tu mamy do czynienia z l. poj., być może w znaczeniu kolektywnym.

Motyw gotowania występuje w pismach z Qumran zaledwie 2 razy. W pierwszym przypadku chodzi o zakaz gotowania koźlęcia w mleku jego matki (4Q366 5,5), będący w istocie cytatem z Pwt 14,21 (por. Wj 23,19; 34,26), z kolei w drugim przypadku pojawia się on w kontekście nakazu danego kapłanom, aby przygotowali 4 kotły w czterech rogach dziedzińca, gdzie będą gotować złożone przez naród ofiary (11Q19 XXXVII,14 – XXXVIII,1 = 11Q20 X,5; por. Ez 46,20-24; Za 14,17). W tekście tym wspomniana jest ofiara oczyszczenia, החטאת. Tymczasem w BH motyw gotowania pojawia się

[457] Zob. „עזרה", *DCH*, 6:344.

[458] Na temat planu budowli świątynnej według autora Zwoju Świątyni, zob. M. Parchem, *Świątynia według zwoju z groty 11 w Qumran* (RSB 22; Warszawa: Vocatio 2006).

23 razy,[459] jednak użyte w obecnym tekście słownictwo kieruje szczególną uwagę na tekst Kpł 6,18-22, gdzie kontekst dotyczy ofiary oczyszczenia[460].

Zgodnie z Kpł 6,18-22 ofiara oczyszczenia powinna być ugotowana i spożyta na dziedzińcu miejsca świętego. Istotny jest w. 19, w którym nakazuje się, aby po ugotowaniu ofiary oczyszczenia naczynia gliniane zostały stłuczone, natomiast w przypadku naczyń miedzianych należy je dokładnie umyć. Niewykluczone, że obecna halacha nawiązuje do tego wersetu, ponieważ obecne są w nim 3 rdzenie, które znajdują się także w omawianej halace, tj. כלי, בשל i מרק. Ten ostatni użyty jest jednak w formie czasownika, wyrażając czynność płukania lub szorowania. Zdaje się ponadto, że wyrażenie lokatywne בחצר אהל מועד „na dziedzińcu Namiotu Spotkania" z tego samego w. 19 jest ekwiwalentem wyrażenia בעזרה z obecnej halachy[461].

Niestety tekst halachy jest zbyt szczątkowy, aby móc rozpoznać dokładny problem w relacji do tekstu Kpł 6,18-22. Ostatnia fraza może sugerować, że świętość mięsa, którą tak podkreśla Kpł 6,18-22, domaga się wykorzystywać pozostawiony z gotowania wywar, który w wyniku gotowania przejmuje cząstki i tłuszcz świętego mięsa, przez co nabiera status świętości. Taka interpretacja jest o tyle możliwa, że samo Prawo Mojżeszowe stwierdza, iż mięso ofiarne ma zdolność uświęcania (Kpł 6,20). W tym wypadku uświęcony zostaje wywar z mięsa ofiarnego, uzyskany w procesie gotowania, dlatego też wywaru tego nie należy marnować. Być może kapłani jerozolimscy nie troszczyli się o wywar z mięsa, gdyż Prawo Mojżeszowe skupia się na samym mięsie, stąd też zaistniała konieczność doprecyzowania prawa z Kpł 6,18-22. Należy jednak zwrócić uwagę, że jako temat halachy została

[459] Wj 12,9; 16,23; 23,19; 29,31; 34,26; Kpł 6,21; 8,31; Lb 6,19; 11,8; Pwt 14,21; 16,6-7; 1 Sm 2,13.15; 2 Sm 13,8; 1 Krl 19,21; 2 Krl 4,38; 6,29; 2 Krn 35,13; La 4,10; Ez 24,5; 46,20; 46,24; Za 14,21.

[460] Do podobnego wniosku dochodzą R. A. Kugler – K. S. Baek, *Leviticus at Qumran: Text and Interpretation* (VTSup 173; Leiden: Brill, 2017) 75.

[461] Gdyby faktycznie uznać tę interpretację za poprawną, byłoby to odmienne użycie słowa עזרה od tego, jakie znajdujemy w Zwoju Świątyni, gdzie na określenie dziedzińca używa się biblijnego słowa חצר (XI,14; XVII,9; XX,11. 13; XXXVI,12. 14; XXXVII,8. 13; XVIII,12; XXXIX,4. 11; XL,4. 7; XLI,12; XLVI,3. 5; 11Q20 X,1; XII,16).

wskazana ofiara oczyszczenia, nie zaś wywar, dlatego zaproponowana tu hipoteza nie ma mocnych podstaw[462].

### 2.2.4 Pogańskie ofiary (I,5b-6a).

Obecna halacha prawdopodobnie dotyczy pogańskich ofiar, składanych bóstwom w postaci steli, które z punktu widzenia żydowskiego kultu powinny jawić się jako bezwartościowe, ponieważ pogańscy bogowie nie istnieją i z tego względu ich kult jawi się nie tylko jako bezwartościowy w perspektywie zbawczej, ale wręcz bałwochwalczy. Kapłani i świeccy nie powinni więc traktować pogańskich ofiar jako narzędzia kultu, zaś steli jako jego przedmiotu, który byłby w stanie przynieść jakąkolwiek korzyść na rzecz Izraela.

**I,5b-6.** ועל זכו הגוים [אנחנו חושבים] [שהם] זובח[ים] אל ה֯[ד] שׁא הי֯אֹ[ כ]מי שזנת אליו

Wyrażenie przyimkowe ועל wprowadza kolejną halachę, w której autor powraca do problemu pogan. Rzeczownik זכו jest arameizmem, który może oznaczać „niewinność", „czystość", „zasługę" lub „wybawienie"[463]. Pojawia się on tylko raz na kartach BH, w tekście Dn 6,23, w znaczeniu „bycia niewinnym" przed Bogiem, a także jedynie raz w pismach z Qumran, w Testamencie Kahata (4Q542 1 II,13), w znaczeniu „zasługi, korzyści", jaką potomkowie Kahata uzyskają prowadząc życie zgodne z pismami, danymi mu przez jego ojca, Lewiego. W obecnym tekście rzeczownik ten może oznaczać wartość/korzyść w perspektywie zbawczej, jaką niektórzy mogli przypisać ofiarom pogańskim.

Podmiotem imiesłowu זובחים (*qal* od rdzenia זבח „składać ofiarę") są poganie. Imiesłów ten łączy się z przyimkiem אל, a nie – jak można by się spodziewać w kontekście składania ofiar – z przyimkiem -ל.[464] Rzeczownik [ד]ׁ odnosi się do steli lub pomnika, obrazującego bóstwo i stanowiące

[462] Podobnie z resztą jak sugestia J. M. Baumgartena, że obecna halacha może dotyczyć obowiązku oddzielenia rzeźnych ofiar kapłańskich od rzeźnych ofiar świeckich, o którym mowa w tekstach Ez 46, 11Q19 XXXV oraz XXXVII. Zob. J. M. Baumgarten, "The 'Halakha' in Miqsat Maʿase ha-Torah (MMT)", 512.

[463] Zob. „זכו", *WSHPST*, 2:769–770; „זכו", *DQA*, 71.

[464] Zob. „זבח", *DCH*, 3:76–77; זבח", *WSHPST*, 1:249–250.

przedmiot kultu wśród pogan, a ponieważ rzeczownik ten występuje w r. ż, posłużył do zobrazowania prostytucji pomiędzy ofiarodawcą i bóstwem[465]. Z racji na czasownik זנה „cudzołożyć" w r. ż. oraz jego dopełnienie w r. m., wprowadzone przyimkiem אל, wskazującym na osobę, z którą cudzołóstwo jest popełniane, słowo היא należy odczytać jako zaimek osobowy, nie zaś czasownik היה, ten ostatni bowiem w formie היא występuje jedynie w rękopisie 4Q398 (11–13,7; 14–17 I,5; II,1).

W BH zwrócenie się ku pogańskim bożkom poprzez składanie im ofiar także porównywane jest do aktu nierządu, a Izrael do nierządnicy (np. Kpł 17,7; Pwt 31,16; Ez 16; 23). Sama konstrukcja זנה + אל pojawia się jednak zaledwie 3 razy w BH[466]: raz w tekście Lb 25,1 w kontekście nierządu Izraelitów z Moabitkami, do czego autor nawiąże jeszcze w tekście II,12b-18a, a także pośrednio w tekście VI,5, czyniąc aluzję do postaci Pinchasa. Pozostałe dwa teksty to Ez 16, 26 i 16,28, w których Bóg wypomina Izraelitom nierząd z Egipcjanami i Asyryjczykami. W obecnym tekście wspólnota przypomina, że składanie ofiar rzeźnych obcym bogom nie jest w stanie przynieść żadnej korzyści, przeciwnie, może ściągnąć na ofiarodawcę grzech bałwochwalstwa, stając się w relacji do jedynego Boga cudzołożnikiem.

Ponieważ w tytule halachy mowa o korzyści pogan, być może – wobec ich triumfalnej pozycji względem Izraela – niektórzy Izraelici byli gotów składać lub spożywać ofiarę rzeźną na rzecz bóstwa pogańskiego, licząc na jego przychylność, a być może, jak w przypadku chrześcijan z Koryntu (zob. 1 Kor 8,4-8; 10,23-30), dyskutowano nad słusznością spożywania czegokolwiek z pogańskich ofiar rzeźnych, usprawiedliwiając tę praktykę argumentem, że ofiary pogańskie są bezwartościowe wobec faktu istnienia jednego Boga. I. Knohl wiąże problem obecnej halachy z kultem cesarza Augusta oraz koniecznością składania codziennej ofiary w świątyni jerozolimskiej o pomyślność dla niego i całego

[465] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 117, n. 50.

[466] Najczęściej w kontekście nierządu czasownik זנה łączy się z przyimkiem אחרי (zob. Wj 34,15; Kpł 17,7; 20,5 [x 2]. 6; Lb 15,39; Pwt 31,16; Sdz 2,17; 8,27. 33; Ez 6,9; 20,30; 23,30; 1 Krn 5,25).

imperium (por. *Leg*. 157, 317; *C. Ap*. 2.77)[467], kłóci się to jednak z danymi paleograficznymi (zob. tabela 1.12).

W kontekście interpretacji Prawa Mojżeszowego, najbliższą paralelą dla obecnej halachy może być tekst Wj 34,15, w którym Bóg zakazuje Izraelitom spożywania czegokolwiek, co mogłoby pochodzić z pogańskich ofiar; do tekstu Wj 34,15 nawiązuje również Zwój Świątyni (11Q19 II,11-15). Z kolei R. A. Kugler i K. S. Baek jako podwalinę dla obecnej halachy wskazują na tekst Kpł 1,2 i obecnego w nim wyrażenia מכם, który mógłby być interpretowany przez ówczesnych Żydów jako ograniczenie składania ofiar Bogu tylko do narodu wybranego[468].

### 2.2.5 Limit czasowy na spożycie ofiary pokarmowej (I,6b-8).

Halacha porusza kwestię ustalenia czasu, w ramach którego należy spożyć ofiarę pokarmową. Prawo Mojżeszowe nie podejmuje tego problemu, a ponieważ ofiara pokarmowa ściśle wiąże się z ofiarą biesiadną, można się było zastanawiać, czy przepisy dotyczące ofiary biesiadnej powinny także dotyczyć ofiary pokarmowej, czy raczej powinno się traktować te dwie ofiary odrębnie. Problem ten był o tyle poważny, że zbezczeszczenie ofiary, wcześniej poświęconej Bogu, groziło karą wydalenia ze wspólnoty, a nawet karą śmierci.

**I,6b-7a.** [ואף על מנחת] זבח השל[מים] שמניחים אותה מיום ליום

Rekonstrukcja rzeczownika מנחה „ofiara pokarmowa” oparta jest na l. 7b, w której został on użyty z rodzajnikiem, co oznacza, że był on obecny wcześniej, prawdopodobnie w tytule halachy, tuż za formułą ואף על. Termin מנחה pochodzi od rdzenia *mnḥ*, które w języku arabskim oraz ugaryckim oznacza daninę lub dar.[469] Funkcją tej ofiary jest pojednanie z Bogiem i utrzymanie z Nim pokojowej

[467] Knohl, “Re-Considering the Dating and Recipient of Miqsat Maʿase Ha-Torah”, 121–123.

[468] Kugler – Baek, *Leviticus at Qumran*, 75.

[469] Zob., “מנחה”, *WSHPST*, 1:565.

relacji.[470] Poza źródłem P ofiara מנחה obejmuje zwierzęta (zob. Rdz 4,3-4; 1 Sm 2,17), natomiast w samym P zostaje ona ograniczona jedynie do produktów zbożowych.[471] Należy więc odróżnić 2 typy ofiary pokarmowej. Pierwsza z nich, opisana w tekście Kpł 2, jest to ofiara indywidualna, autonomiczna i niezależna od pozostałych ofiar, przeznaczona dla osób, których nie stać na ofiarę z bydła. Ta indywidualna ofiara pokarmowa ograniczała się do najczystszej mąki pszennej, polewanej oliwą, na którą kładziono kadzidło (Kpł 2,1-3. 15). Ponadto, ofiara pokarmowa mogła przybrać formę wypiekanego w piecu pieczywa, kiedy zaś składano ją z pierwocin, wówczas była to po prostu grubo mielona kasza (Kpł 2,14-16).

Ofiara pokarmowa jako jedyna miała charakter ofiary bezkrwawej i stąd być może zaczęła z czasem towarzyszyć ofierze rzeźnej jako jej dodatek (zob. Kpł 9,16-17).[472] Na pewno składano ją z ofiarą biesiadną (Lb 15,8-9) i prawdopodobnie towarzyszyła jej od początku.[473] Być może dlatego w P jej opis został umieszczony tuż przed ofiarą biesiadną (Kpł 3).[474] Trudno jednak stwierdzić czy traktowano ją jedynie jako dodatek do ofiary biesiadnej, stając się z czasem integralną częścią tej ostatniej, czy raczej traktowano ją jako ofiarę odrębną, która miała następować po ofierze biesiadnej. Z czasem również ofiara מנחה przestała być spalana w całości, zaś pewna jej część zaczęła przypadać kapłanom (Kpł 2,3. 10; 5,13; 7,9-10; 10,12-13).[475] Z faktu, że ofiara pokarmowa zaczęła z czasem

[470] Milgrom, *Leviticus 1-16,* 196.

[471] Ibid., 197.

[472] Rzeczą naturalną było, że posiłkom mięsnym towarzyszyło pieczywo i różnego rodzaju produkty mączne. To znalazło swoje odzwierciedlenie w odseparowaniu ofiary mięsnej od ofiary mącznej, określanej tu jako pokarmową. Tego rodzaju rozróżnienie, między ofiarą krwawą a ofiarą mączną, J. Milgrom dostrzega już w starożytnym kulcie hettyckim (np. ANET[3] 396–399), zob. Milgrom, *Leviticus 1-16,* 197–198.

[473] Ibid., 198.

[474] A. Tronina, *Księga Kapłańska. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (NKB 3; Częstochowa: Święty Paweł, 2005) 64.

[475] Milgrom, *Leviticus 1-16,* 200.

przysługiwać kapłanom, zatracił się jej pierwotny, prywatny i nie-centralistyczny charakter na rzecz ścisłego złączenia z centralnym i publicznym kultem świątynnym w Jerozolimie.[476]

W przypadku obecnej halachy mamy do czynienia z drugim typem ofiary pokarmowej, która towarzyszyła ofierze biesiadnej, stąd też rekonstrukcja rzeczownika מנחה w *status contructus,* który wprowadza tutaj dopełniacz pochodzenia, tj. ofiara pokarmowa z ofiary biesiadnej. Powiązanie jej z rzeczownikiem זבח wyraźnie sugeruje odczytanie fragmentu ]השל jako pozostałość nazwy זבח השלמים „ofiara biesiadna". Podczas gdy pierwszy człon nazwy podkreśla krwawy i mięsny charakter ofiary, drugi człon podkreśla motywację oraz stan ofiarodawcy, tj. pomyślność i radość (zob. Pwt 27,7; Lb 10,10).[477]

Ofiara biesiadna mogła mieć charakter prywatny lub publiczny. Zdaniem J. Milgroma, główną funkcją ofiary było dostarczenie mięsa na stół biesiadny.[478] Za sprawą biesiadowania wyrażano Bogu wdzięczność za otrzymane błogosławieństwa, natomiast w czasie kryzysu ofiara służyła zjednaniu sobie Boga.[479] Mięso spożywał składający ofiarę i zaproszeni przez niego goście, z wyjątkiem dnia Pięćdziesiątnicy, kiedy kapłanom przypadały w udziale dwa baranki jednoroczne (Kpł 23,20). Ofiara biesiadna zgodnie ze źródłem P obejmuje szereg ofiar rzeźnych, które podchodzą pod 3 kategorie, w zależności od motywacji ofiarodawcy: תודה „ofiara dziękczynna" (Kpł 7,11-15), נדר „ofiara z okazji złożenia ślubu" (Kpł 7,16; 22,21), a także נדבה „ofiara dobrowolna" (Kpł 7,16; 22,21). Znamienne, że tylko w tradycji P ofiara dziękczynna jest włączona w kategorię ofiary biesiadnej.[480]

[476] Ibid., 202.

[477] Ofiara ta jest różnie tłumaczona, w zależności od przyjętego rdzenia, z którego ofiara ta przejęła swą nazwę. Zob. krótkie omówienie tej problematyki w: Milgrom, *Leviticus 1-16,* 220–221.

[478] Ibid., 221.

[479] Tronina, *Księga* Kapłańska, 95–96.

[480] Milgrom, *Leviticus 1-16,* 219.

Zaimek względny -ש wprowadza zdanie względne, w tym przypadku zaimek osobowy הם jest zamierzony[481]. Podmiotem imiesłowu מניחים (*hifil* od rdzenia נוח „być położonym") są kapłani, którzy zostaną wywołani w podsumowaniu obecnej halachy. Zaimek sufigowany partykuły את w r. ż. odnosi się do מנחה „ofiary pokarmowej", to ona jest w centrum uwagi halachy, wzmianka o ofierze biesiadnej miała tylko na celu doprecyzować, o który rodzaj ofiary pokarmowej chodzi. Wyrażenie czasowe מיום ליום występuje dwukrotnie w BH oraz 4 razy w pismach z Qumran, w tych sześciu przypadkach 4 razy zostało ono użyte w znaczeniu ciągłym („z dnia na dzień")[482], zaś w pozostałych dwóch w znaczeniu jednorazowym („do następnego dnia")[483]. W obecnym tekście syntagmę מיום ליום należy rozumieć „do następnego dnia", stoi ono bowiem w kontraście do wyrażenia z l. 7, ביום זובחם „w dniu zarżnięcia ich". Tak więc kapłani odkładają ofiarę pokarmową do następnego dnia.

**I,7b.** [וְאַף [עליה כתוב] שהמנ[חה נא]כלת עַל הַחֲלָבִים והבשר ביומ זוֹבְ[חם]

Wyrażenie ואף sygnalizuje kolejne zdanie[484], które według Q&S mogło za pomocą imiesłowu biernego כתוב wprowadzać cytat biblijny, choć G. J. Brooke wyraża wątpliwość co do proponowanej przez nich rekonstrukcji, ponieważ jak zwraca uwagę, nie mamy tutaj do czynienia z cytatem, lecz

[481] Qimron, *A Grammar of the Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, 428.

[482] Est 3,7; Ps 96,2; 4Q286 20,3; 4Q306 1,2. W wymienionych tekstach biblijnych LXX tłumaczy to wyrażenie jako ἡμέραν ἐξ ἡμέρας.

[483] CD VII,3 (= 4Q266 3 III,4; 4Q269 4 II,6); CD IX,6 (= 4Q267 9 I,1; 4Q270 6 III,19).

[484] Wyrażenie ואף w sekcji halachicznej służy wprowadzeniu nowego tematu, w tej funkcji najczęściej łączy się z przyimkiem על. W sekcji teologiczno-parenetycznej będzie jednak służył w funkcji wprowadzającej zdanie składowe. W BH ואף pojawia się stosunkowo rzadko (29 razy), w przeciwieństwie do jego synonimu, וגם (249 razy). Podobnie jest w przypadku pism z Qumran, w których wyrażenie וגם jest ponad dwukrotnie częściej używany (ok. 65 razy) od ואף (ok. 31 razy). Tymczasem w HM wyrażenie וגם niemal całkowicie zanikło (można je znaleźć tylko w: *m. Maʿaś*. Š. 5,10; *m. Soṭah* 8,6; *m. B. Qam*. 3,9; *m. Sanh*. 1,4), dlatego dokument MMT, w którym obecna jest tylko syntagma ואף, zdaje się być świadkiem procesu odchodzenia od stosowania וגם, równie dobrze może to być jednak kwestia stylu autora MMT.

kombinacją terminologii biblijnej[485]. Należy się z nim zgodzić. Imiesłów נאכלת (*nifal* od rdzenia אכל „jeść") ze względu na użyty r. ż. musi odnosić się do [חה]מנ„ofiary pokarmowej". Ofiara ta powinna zostać spożyta „razem z tłuszczami i mięsem" על החלבים והבשר, które są częścią ofiary biesiadnej, ponieważ ofiara pokarmowa nigdy ich nie obejmowała.

Q&S przetłumaczyli przyimek על czasowo, tj., „*po* (spożyciu) tłuszczów i mięsa", a zatem interpretują oni przyimek על w znaczeniu „po",[486] gdy tymczasem w HK przyimek על nie funkcjonuje w takim znaczeniu.[487] Wprawdzie posiada on takie znaczenie w HM, jednakże tylko w połączeniu z przysłówkiem czasowym אחר,[488] który jest nieobecny w tym wypadku. Ponadto, w dwóch miejscach, w których spotykamy wyrażenie על החלבים, tj. w kontekście ofiary pokarmowej (11Q19 XXII,7) i w kontekście ofiary rzeźnej, towarzyszącej konsekracji synów Aarona (Kpł 8,26), przyimek על posiada znaczenie lokatywne „na". Wydaje się, że w obecnym tekście przyimek ten należy raczej rozumieć w znaczeniu towarzyszącym, „wraz z"[489]. Tym niemniej, sens całego zdania pozostaje ten sam, ofiarę pokarmową nie należy odkładać do następnego dnia, lecz należy spożyć ją, podobnie jak tłuszcze i mięso ofiary biesiadnej, „w dniu ich zarżnięcia" ביום זובחם.

Interesujące, że w obecnej halace mówi się o spożywaniu tłuszczów, choć Prawo Mojżeszowe wyraźnie zakazywało tego, ponieważ tłuszcz spalano w całości na ołtarzu jako część przeznaczoną wyłącznie dla Boga.[490] Zakaz spożycia tłuszczów dotyczył wyłącznie tych tłuszczy, które należały do Boga, czyli pochodziły z ofiarowanej Mu zwierzyny,[491] nie dotyczył natomiast tłuszczów, które

[485] Brooke, "The Explicit Presentation of Scripture in 4QMMT", 71.

[486] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 47.

[487] Zob. „על", *DCH*, 6:385–398; „על", *WSHPST*, 1:770–772.

[488] Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, 136.

[489] Przykład takiego użycia tego przyimka mogą stanowić teksty Rdz 30,40; Wj 12,8; Kpł 4,11; 7,12; 19,26; Lb 31,8; 36,12; Pwt 16,3; 23,14; Jr 3,18; Iz 14,1; 2 Sm 4,2. Zob. „על", *DCH*, 6:392.

[490] Zob. Kpł 3,3.9.14.16-17; 4,31.35; 7,25.30; 17,6; Lb 18,17; Iz 1,11; Ez 44,15.

[491] Milgrom, *Leviticus 1-16*, 214–216.

pochodziły ze zwierząt nie-ofiarnych.[492] Używany w tym kontekście termin חלב odnosi się tylko do tej warstwy tłuszczu, która znajduje się tuż pod skórą zwierzęcia i wokół jego organów, jednakże nie obejmuje on tłuszczu, który jest nierozerwalnie wpleciony w muskulaturę zwierzęcia.[493] Poza MMT nie istnieje świadectwo tekstualne, które potwierdzałoby spożywanie חלב przez ówczesnych Żydów, w tym także przez wspólnotę z Qumran. Tak więc wzmianka o spożyciu חלב ze złożonej ofiary musi jawić się jako wyjątkowa i zaskakująca na tle praktyki judaizmu Drugiej Świątyni.

**I,8.** [כי לבני] הכוהנ[ים] ר֯א֯[ו]י להזהיר בדבר הזה בשל שלוא י֯[היו] מסיא֯[י]ם את העם עוון

Autor wprowadza teraz formułę pouczenia kapłanów, która pojawi się w sekcji halachicznej jeszcze co najmniej 3 razy (I,11b; II,3; IV,1). We wspomnianej formule stałym elementem będzie imiesłów ראוי (*qal* bierne od rdzenia ראה „widzieć"). Poza MMT czasownik ראה w tej formie pojawia się jedynie w tekście Est 2,9 i 11Q19 LXVI,9. E. Qimron zauważa, że obecne użycie tego czasownika różni się od użycia go w HB i HM, gdzie wprawdzie także występuje po nim bezokolicznik,[494] jednak w przeciwieństwie do biblijnego i misznaickiego użycia formy ראוי, w MMT jest ona nieodmieniona, tym samym nie wskazuje na podmiot logiczny zdania.[495] Twierdzi on, że gdyby usunąć ten czasownik

[492] Ibid., 427. Warto zauważyć, że zakaz spożywania tłuszczów jest przemilczany w tradycji D, gdzie mowa jest tylko o krwi (Pwt 12,14-15. 20-24), tym samym *ex silentio* zezwalając na spożywanie tłuszczów, które nie pochodzą ze zwierząt ofiarnych.

[493] Ibid., 205.

[494] *m. Est* 2,9; *m. Peʾah* 5,1; *m. Šeb*. 1,2; 1,3; *m. Ter*. 6,6; *m. Šabb*. 10,4; *m. Yebam*. 7,5; 7,6; *m. Ketub*. 3,5; 6,6; *m. Giṭ* 8,10; *m. Soṭah* 4,3; *m. B. Meṣiʿa* 9,3; 10,1; *m. Mak.* 3,11; *m. Šebu.* 4,1; *m. Zebaḥ* 11,3; 13,8; 14,1; 14,2; *m. Bek.* 5,4; *m. ʿArak.* 5,1; 7,5; *m. Ker.* 1,6; *m. Meʿil* 3,2; *m. Neg.* 8,5; 10,10; 11,11; *m. Parah* 5,2; 9,9; 10,1; *m. Nid.* 6,4; 6,11; 9,4; *m. Zabim* 5,2.

[495] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 95.

z obecnej linii, znaczenie zdania nie uległoby zmianie.[496] P. Muchowski interpretuje ראוי w funkcji przysłówka, stanowiąc kalkę aramejskiego חזי,[497] ewentualnie aramejskiego חזא.[498] Według M. Pérez Fernándeza semantycznie ראוי służy wskazaniu na powinność kapłanów, ich domeny i kompetencji w zakresie poruszonej materii[499], taki właśnie sens starano się oddać w tłumaczeniu z obecnej pracy.

Zdaniem E. Qimrona bezokolicznik להזהיר (*hifil* od rdzenia זהר [II], „pouczyć") może być tu użyty modalnie[500] w znaczeniu imperatywnym.[501] Konstrukcja ראה + ל + *bezokolicznik* występuje w znaczeniu imperatywnym także w tekstach rabinackich[502], niekoniecznie jednak użyto ją w obecnym tekście, w którym bezokolicznik może wprowadzać po prostu zdanie celowe, „aby pouczyć". Fraza בדבר stanowi dopełnienie bezokolicznika, zaś dołączony do niego przyimek ב jest wymagany przez czasownik זהר i należy tłumaczyć go „odnośnie do czegoś".[503] W tym wypadku odniesieniem tym jest obecna halacha dotycząca ofiary pokarmowej, którą autora określa słowem דבר (zob. komentarz do I,1).

[496] Ibid., 81. Z całą pewnością nie chodzi zatem o wymóg „miłego wyglądu", jak interpretował czasownik ראוי S. Mędala, „List do arcykapłana z Qumran", 57; Idem., „List do arcykapłana z czwartej groty w Qumran", 36; Idem., "The Character and Historical Setting of 4QMMT", 12.

[497] Muchowski, *Hebrajski qumrański jako język mówiony*, 134.

[498] D. Talshir, "Review of *DJD X. Qumran Cave 4.V. Miqsat Maʿaseh ha-Torah* by E. Qimron and J. Strugnell", *DSD* 2 (1995) 375.

[499] Pérez Fernández, "4QMMT: Linguistic Analysis", 207.

[500] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 81.

[501] Ibid., 95.

[502] Pérez Fernández, "4QMMT: Linguistic Analysis", 207.

[503] Zob. „זהר", *DCH*, 3:93.

Spójnik -בשל ש wprowadza zdanie celowe,[504] jest on ekwiwalentem aramejskiego בדיל די,[505] jak również biblijnego -פן.[506] Zdanie celowe wprowadzono konstrukcją peryfrastyczną, składającą się z czasownika היה oraz imiesłowu, która wyraża czynność notoryczną lub ciągłą.[507] Podmiotem imiesłowu מסיאים (*hifil* od rdzenia נשא, „nieść”[508]), będącego częścią konstrukcji peryfrastycznej, są kapłani. Dopełnienie czasownika נשא zostało wyrażone poprzez *accusativus duplex*. Pierwszy z nich wskazuje na odbiorcę czynności sprawczej, העם „naród”,[509] natomiast drugi *accusativus* wskazuje na przedmiot czynności, wyrażonej czasownikiem נשא, czyli עוון „wina”. Jedynym tekstem w BH, gdzie czasownik נשא w koniugacji *hifil* łączy się z rzeczownikiem עון w odniesieniu do ludu izraelskiego, jest tekst Kpł 22,16[510], stanowiący podsumowanie sekcji dotyczącej udziału świeckich w spożywaniu świętej żywności, przynależnej kapłanom.

W tekstach, gdzie podmiotem syntagmy נשא עוון „ponieść winę” jest człowiek, przewinienie wymierzone jest przeciwko Bogu i tylko On sam może wymierzyć karę.[511] Ponadto, w wyrażeniu עוון

[504] Poza dokumentem MMT (I,8. 10) spójnik ten znajduje się jeszcze tylko w kilku miejscach, m.in. Koh 8,17 i Mur46 1,7 (nt. paraleli tego spójnika zob. J. T. Milik, *DJD II*, 165–166).

[505] P. Muchowski, *Hebrajski qumrański jako język mówiony*, 137. Por. 4Q197 4 II,4; 4Q550 5+5a,7; 7+7a,2; 4Q555 2,1; 4Q562 4,2; 9–10,3; 4Q569 1–2,8; 11Q10 XXIX,7. W tekście 4Q550 7+7a,2 spójnik ten użyty jest z partykułą przeczenia לא, podobnie jak w obecnej linii. Wspomniana partykuła przeczenia występuje w typowo qumrańskiej formie לוא, która prawdopodobnie jest wynikiem troski skryby o poprawną wymowę tego rodzaju wyrazów w obliczu dominacji aramejskiego, zob. Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll*, 20–21.

[506] Qimron, *A Grammar of the Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, 424.

[507] Qimron, *HDSS*, 70. Zob. także: T. Muraoka, *A Grammar of Qumran Aramaic* (ANESSup 38; Leuven: Peeters, 2011) 175–178.

[508] Zapis נסא jest przykładem rzadkiego fenomenu, w którym następuje zmiana zapisu spółgłoski z ש na ס. Zob. Qimron, *HDSS*, 24; *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 69.

[509] Nie ma żadnych wątpliwości, że chodzi tutaj o lud Izraela. Por. לטוב לך ולעמך (V,18–VI,1) i לטוב לך ולישראל (VI,6).

[510] Kugler – Baek, *Leviticus at Qumran*, 76. Autorzy w tym kontekście błędnie podają rdzeń מאס zamiast נסא/נשא.

[511] Np. Kpł 5,1.17; 20,20; 22,16; 24,15; Lb 5,31; 9,13; 14,12; 18,1.23; 30,16; Milgrom, *Leviticus 1-16*, 422–423.

נשא rzeczownik עוון może wskazywać na konsekwencję poniesienia winy, którą jest kara śmierci (np. Wj 28,34) bądź usunięcie z grona Bożego ludu (np. Kpł 19,8).[512] Tak więc kapłani, po tym jak zostali pouczeni, powinni następnie pouczyć lud odnośnie do wyłożonej przez wspólnotę reguły dotyczącej ofiary pokarmowej, tak aby nie stać się przyczyną poniesienia przez lud winy za sprawą błędnej praktyki.

Słownictwo obecnego tekstu nawiązuje wyraźnie do Kpł 7,11-19[513]. Po pierwsze, rdzeń נוח pojawia się w Kpł 7,15 w kontekście ofiary biesiadnej złożonej jako תודת „ofiara dziękczynna", jest to z resztą pierwsze użycie tego czasownika w Księdze Kapłańskiej. Po drugie, w tym samym w. 15 nakazuje się, aby mięso ofiary biesiadnej jako ofiary dziękczynnej zostało spożyte tego samego dnia, w którym zostanie ofiarowania, tak aby nie pozostawiać jej do dnia następnego. Dokładnie taki sam nakaz wybrzmiewa w obecnej halace. Po trzecie, w tekście Kpł 7,18 przestrzega się osobę, która spożyje mięso z ofiary biesiadnej trzeciego dnia, że ściągnie w ten sposób na siebie winę (Kpł 7,18). Ta sama konsekwencja wymieniona zostaje w omawianej halace.

Prawdopodobnie poruszony tu problem halachiczny zrodził się z faktu, że ofiara biesiadna, składana wraz z ofiarą pokarmową, była jedyną rzeczą świętą, którą mogły dotknąć osoby świeckie i którą można było zabrać do domu, aby spożyć ją wraz z zaproszonymi gośćmi.[514] Kiedy zdarzało się, że domownicy nie zdążyli spożyć mięsa ofiarnego tego samego dnia, przez co stawało się ono rytualnie nieczyste, wówczas osoba, która je spożyła, sprowadzała na siebie winę (Kpł 7,18). Prawo Mojżeszowe nie wspomina jednak o tym, w jakim czasie powinna zostać spożyta ofiara pokarmowa. Ponieważ ofiara ta towarzyszyła ofierze biesiadnej, mogło nie być jasne, czy ofiara pokarmowa jest objęta tymi samymi warunkami, co ofiara biesiadna. Według autora, ofiara pokarmowa powinna być

[512] Milgrom, *Leviticus 1-16,* 295.

[513] Podobnie uważają Kugler – Baek, *Leviticus at Qumran*, 76.

[514] J. Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3A; New York, NY: Doubleday, 2000) 1616.

spożyta w dniu, w którym została złożona, tymczasem kapłani jerozolimscy najpewniej pozostawiali ją na kolejny dzień.

W świetle Prawa Mojżeszowego interpretacja ówczesnych kapłanów pokrywa się z nakazem dotyczącym ofiary biesiadnej, pojmowanej zgodnie z H),[515] czyli nie uznając możliwość złożenia jej jako ofiary dziękczynnej, tak jak czyni to P, którego tradycja jako jedyna włącza w kategorię ofiary biesiadnej również ofiarę dziękczynną (Kpł 7,11-15), pomimo faktu, że w odróżnieniu od pozostałych ofiar biesiadnych, ofiary wynikającej ze ślubu i ofiary dobrowolnej (Kpł 7,16)[516], ofiara dziękczynna musiała zostać spożyta w dniu jej złożenia (Kpł 7,15).

Tymczasem wspólnota stojąca za dokumentem MMT opowiadała się za tym, aby przypisać ofierze pokarmowej tę samą zasadę, która dotyczyła ofiary dziękczynnej (Kpł 7,15; por. 22,29-30)[517], podobnie z resztą, jak się wydaje, uczynił autor Zwoju Świątyni (11Q19 XX,10-13). W tym ostatnim jednak, dzień, w którym należy spożyć ofiarę, upływa wraz z zachodem słońca, natomiast w tradycji

---

[515] Ibid., 1615–1616.

[516] To właśnie tych dwóch rodzajów ofiary biesiadnej dotyczy tekst Kpł 19,5-7 (zob. Milgrom, *Leviticus 17-22,* 1619), dlatego błędnie E. Puech odsyła do tego ostatniego tekstu dla zrozumienia obecnej halachy (zob. Puech, "La Lettre essénienne MMT", 120, n. 51).

[517] E. Regev i H. Birenboym twierdzą, że obecna halacha dotyczy właśnie ofiary dziękczynnej, choć obaj kładą akcent na inny aspekt potencjalnego problemu, ten pierwszy bowiem wyklucza w ogóle motyw ofiary pokarmowej jako rzekomo nie spożywanej wówczas, lecz całkowicie spalanej, czego świadkiem miałby być tekst 11Q19 20,7-13, ten drugi z kolei uważa, że czas spożycia ofiary pokarmowej, składanej razem z ofiarą dziękczynną, został zrównany z czasem na spożycie ofiary dziękczynnej. Jak jednak wskazano powyżej, chociaż słownictwo obecnej halachy faktycznie wskazuje na ofiarę dziękczynną jako jej przedmiot, to bardzo prawdopodobna obecność rzeczownika [חה]שהמנ z rodzajnikiem, wskazującym na wcześniejsze użycie tego rzeczownika, nie pozostawia wątpliwości, że chodzi tu o ofiarę pokarmową. Na temat hipotezy E. Regev i H. Birenboym, zob. Regev, "The Sectarian Controversies about the Cereal Offerings", *DSD* 5 (1998) 33–56. = Regev, "The Controversy Regarding the Eating of the Cereal Offering of the Well-Being Sacrifices and the Thanksgiving Cakes in 4QMMT, the Temple Scroll, and the Scholion to Megillat Ta`anit", *Tarbiz* 65 (1996 ) 375–388; Birenboym, "The Law of the Well-Being Sacrifice in the 'Miqṣat Maʿaśeh Ha-Torah' Scroll", *Tarbiz* 67 (1997-98) 241–244.

P dzień obejmuje również porę nocną (Kpł 7,15), a więc podobnie jak w tradycji misznaickiej (*Zebaḥ.* 6,1; *Menaḥ.* 1,3-4), przy czym w tej ostatniej pora nocna została na wszelki wypadek zredukowana do północy, nie zaś do zmierzchu (*Ber.* 1,1; por. *Zebaḥ.* 6,1)[518].

Co zaś tyczy się motywu zaciągania winy, którą naród może ponieść za sprawą zaniechań kapłanów, autor MMT zdaje się nawiązywać do tekstu Wj 28,38, w którym stwierdza się, że Aaron (i jak z kontekstu wynika, także jego synowie) będzie odpowiedzialny za uchybienia przy składaniu ofiar przez synów Izraela. Podobnie stwierdza tekst Lb 18,1, gdzie Aaronowi i jego synom oznajmia się, że będą odpowiadać za winy ich kapłaństwa, wynikające z wykroczeń popełnionych w przybytku. Z drugiej strony teksty Kpł 7,18 i 19,8, które poruszają problem limitu czasowego na spożycie ofiary biesiadnej, wyraźnie wskazują, że osoba świecka, która zbezcześciłaby złożoną przez kapłana ofiarę, spożywając ją dopiero na trzeci dzień, sama poniesie winę za swoje przewinienie.

Chociaż teksty Księgi Wyjścia i Liczb wyraźnie wskazują, że winę za wszelkie uchybienia ponoszą kapłani, synowie Aarona, to jednak tradycja P i H są zgodne, że za spożycie ofiary biesiadnej trzeciego dnia winę ponosi ofiarodawca. Przypuszczalnie przyjęto, że skoro zabiera on część ofiary do swego domu, to od tego momentu odpowiedzialność za utrzymanie jej świętości spada wyłącznie na niego. Tymczasem autor MMT, rozciągając zasadę limitu czasowego z ofiary biesiadnej na ofiarę pokarmową, nie neguje wcale, że ofiarodawca ponosi winę za ewentualne zbezczeszczenie ofiary, jednak nie zwalnia odpowiedzialności samych kapłanów, którzy po pierwsze nie powinni zostawiać ofiary pokarmowej na kolejny dzień, a po drugie, wiedząc, że ofiarodawca poniesie winę, powinni pouczać naród w tej kwestii, aby uniknął nieuchronnej winy.

[518] Tekst MMT nie precyzuje tej kwestii, na podstawie tekstu I,10 można jednak przypuszczać, że wspólnota definiowała dzień podobnie do autora Zwoju Świątyni, czyli do zachodu słońca. Należy przy tym zaznaczyć, że w tym ostatnim (11Q19 XX,10-13) chodzi zarówno o ofiarę pokarmową z oliwą i kadzidłem (Kpł 2), jak i tzw. ofiarę pokarmową suchą, bez oliwy, określaną w Zwoju Świątyni terminem חרבה.

### 2.2.6 Uzyskanie czystości rytualnej po rytuale przygotowania popiołu z czerwonej jałówki i po rytuale pokropienia wodą oczyszczenia (I,9-11a)

Obecna halacha dotyczy dwóch rytuałów, tj. przygotowania popiołu z czerwonej jałówki (Lb 19,1-13) oraz pokropienia wodą oczyszczenia (Lb 19,14-22). Uwaga skupia się na czystości rytualnej sprawujących te dwa różne rytuały, a w przypadku pierwszego z nich, również tych osób, które brały udział w przygotowaniu rytuału.

**I,9-10a.** ואפ על טהרת פרת החטאת השוחט אותה והסורף אותה והאוסף את אפרה והמזה את [מי] החטאת

Formuła ואפ על sygnalizuje nową halachę. *Status constructus* טהרת „czystość rytualna" odnosi się do regulacji dotyczących procesu oczyszczenia rytualnego, z kolei wyrażenie פרת החטאת „jałówka z ofiary oczyszczenia"[519] dookreśla, że chodzi tu o oczyszczenie z nieczystości rytualnej w ramach rytuału spalenie czerwonej[520] jałówki[521]. Rytuał ten został opisany w Prawie Mojżeszowym tylko w tradycji P (Lb 19).[522] Tradycja ta nakazywała w przypadku nieczystości rytualnej mniejszego stopnia poddać się rytualnemu obmyciu, a następnie przeczekać aż do wieczora (np. Kpł 11,28. 39-40; 15,16-18); w przypadku nieczystości rytualnej wysokiego stopnia wymagała poddać się siedmiodniowemu

[519] Znamienne, że fraza פרת החטאת nie pojawia się ani w BH ani w pismach z Qumran, zwykle mowa po prostu o פרה lub החטאת, bez doprecyzowania. Tak właśnie miało miejsce w rękopisie 4Q395 1,8, gdzie kopista użył tylko słowa החטאת, a następnie zdecydował się dopisać powyżej linii słowo פרת (Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 15). Być może jego poprawka miała na celu doprecyzować przedmiot halachy.

[520] J. Milgrom uważa, że אדם oznacza tu kolor brązowy, który w języku hebrajskim nie ma swojego desygnatu. Chodzi zapewne o krowę całkowicie brązową, bez łat innego koloru. Kolor czerwony popiołu mógł być uzyskany poprzez zmieszanie z krwią. Zob. *Numbers* (JPSTC; Philadelphia,PA – New York, NY: JPS, 1989) 158.

[521] Ponieważ w tekście Lb 19,2 zastrzega się, aby nie wkładano na krowę jarzma, zakłada się, że chodzi tu nie tyle o krowę, co raczej o jałówkę. P. Pitkänen, *A Commentary on Numbers: Narrative, Ritual, and Colonialism* (London: Routledge, 2017) 137.

[522] Tekstu Pwt 21,1-9 nie należy łączyć z tym rytuałem, ponieważ nie ma tam mowy o krwi jałówki, a jedynie o skręceniu jej karku.

rytuałowi oczyszczenia, który kończył się złożeniem odpowiednich ofiar dnia ósmego (np. Kpł 14,1-20; 15,13-15. 28-30). Jednakże złożenie ofiary lub ofiar było kosztownym przedsięwzięciem, dlatego tworzono przepisy przeznaczone z myślą o mniej zamożnych osobach (Kpł 15,21-32), bądź – jak w przypadku nieczystości rytualnej zaciągniętej przez kontakt z ciałem zmarłego – za substytut służyła mieszanina, złożona z wody źródlanej oraz składników odpowiadającym ofierze oczyszczenia;[523] do stworzenia tego rodzaju mieszaniny służył popiół, uzyskiwany z jałówki koloru czerwonego.

Za zabicie jałówki poza obozem, w miejscu czystym rytualnie[524], odpowiadali kapłani.[525] Sam akt zabicia i spalenia jałówki nie posiadał w tym przypadku wymiaru ofiarnego,[526] dopiero uzyskany popiół miał pełnić funkcję oczyszczającą.[527] Popiołowi przypisywano właściwość oczyszczającą, a jej czerwony kolor miał przypominać krew, pochodzącą ze zwierzyny, która była złożona w ramach ofiary oczyszczenia; ta ostatnia bowiem była kluczowa, aby usunąć nieczystość rytualną wysokiego stopnia.[528]

W procesie przygotowania popiołu brały udział 3 osoby: spalenie krowy mogło być dokonane przez człowieka świeckiego,[529] w obecności kapłana (Lb 19,5), jednak dołożenie do ognia drzewa cedrowego, hizopu oraz nitek karmazynowych (Lb 19,6) leżało w kompetencji kapłanów. To właśnie do tych trzech osób odnosi się każdy z urzeczownikowionych imiesłowów. Pierwsze dwa imiesłowy

[523] G. J. Wenham, *Numbers* (TOTC 4; Nottingham: InterVarsity, 2008) 146.

[524] Jak dodaje LXX: εἰς τόπον καθαρὸν.

[525] Miszna podaje, że tylko arcykapłan sprawował ten rytuał (*Par.* 4,1). Fakt, że w tekście Lb 19,3 wskazany jest Eleazar, a nie Aaron, motywowane jest troską o nieskalanie tego ostatniego. Zob. Milgrom, *Numbers*, 158.

[526] Wenham, *Numbers*, 146–147.

[527] Milgrom, *Numbers*, 439.

[528] Wenham, *Numbers*, 147. Por. jednak tekst 4Q277 1, gdzie dla celu כפרה, czy to w znaczeniu odkupienia czy rytualnego oczyszczenia, podkreśla się ważność zarówno pokropienia krwią czerwonej jałówki jak i wodą oczyszczenia, zob. J. M. Baumgarten, "The Red Cow Purification Rites in Qumran Texts", *JJS* 46 (1995) 112–119.

[529] Milgrom, *Numbers*, 159.

odnoszą się do czynności „zarzynania" שחט oraz „spalania" jałówki סרף (w BH שׂרף)[530], oznaczonej zaimkiem sufigowanym partykuły את,[531] natomiast trzeci imiesłów odnosi się do czynności „zebrania jej popiołu" והאוסף את אפרה. Ta ostatnia niekoniecznie musiała być przeprowadzona przez kapłana,[532] mogła być bowiem wykonana przez tę samą osobę, która spaliła jałówkę w obecności (arcy)kapłana. Popiół przechowywano poza miejscem świętym, wykorzystując go przy okazji rytuału oczyszczenia.

Ostatni podmiot, והמזה את [מי] החטאת „ten kto kropi [wodą] oczyszczenia/oczyszczającą", jest nawiązaniem do rytuału pokropienia wodą oczyszczenia, o której mowa w tekście Lb 19,14-22. Woda ta była przygotowywana z mieszaniny popiołu po spalonej jałówce oraz ze źródlanej wody. Osoba rytualnie czysta, trzeciego i siódmego dnia tygodnia zanurzała w niej hizop, a następnie pokrapiała nią osoby i przedmioty skażone nieczystością rytualną. Po pokropieniu wodą oczyszczenia osoby te musiały następnie wyprać swoje szaty i obmyć swoje ciało, zaś stan czystości rytualnej odzyskiwały wieczorem, dnia siódmego. Tekst 4Q277 1,5 także poświadcza, że osoba kropiąca wodą oczyszczenia staje się nieczysta rytualna. Zdaniem J. Bowmana, wspólnota odseparowana od kultu świątynnego, a więc podobnie jak ta stojąca za obecnym dokumentem (zob. V,7) mogła teoretycznie przeprowadzać rytuał oczyszczenia wodą, bowiem spalenie jałówki nie jest ofiarą samą w sobie, pod warunkiem, że ktoś dostarczałby wspólnocie popiół z jałówki[533].

[530] Kolejny przykład fenomenu, w którym następuje zmiana zapisu spółgłoski z ש na ס. Zob. Qimron, *HDSS*, 24; *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 69.

[531] Przeważnie imiesłów w l. poj. w tekstach qumrańskich wprowadza biernik za pomocą zaimka sufigowanego, podobna tendencja dominuje w HM, w tym przypadku jednak został wprowadzony on partykułą dopełnienia bliższego. Poza obecnym tekstem można spotkać jeszcze 2 przypadki tego rodzaju, tj. והנושא אותו (4Q274 2 I,4) i הצורר אתכמה (1QM X,7), przy czym ten ostatni jest częścią cytatu z tekstu Lb 10,9.

[532] Milgrom, *Numbers*, 160.

[533] J. Bowman, "Did the Qumran Sect Burn the Red Heifer?", *RevQ* 1 (1958) 73–84.

**I,10a.** לכול אלה להערי[בו]ת השמש להֿיות טהורים

Kapłan, sprawujący pieczę nad rytuałem, pomimo wyprania swoich szat i obmycia swojego ciała, pozostawał nieczysty rytualnie „aż do wieczora", zatem nie mógł do tego czasu wchodzić do sanktuarium. To samo dotyczyło pozostałej dwójki, przygotowującej popiół,[534] jak również osoby, która wchodziła w kontakt z wodą oczyszczenia, ona również pozostawała nieczysta rytualnie „aż do wieczora" (Lb 19,21), stąd też w obecnej linii pojawia się wyrażenie לכול אלה „ci wszyscy", którego podmiotem są osoby odpowiedzialne za oba rytuały: rytuał przygotowania popiołu i rytuał kropienia wodą oczyszczenia. W wyrażeniu tym przyimek ל wprowadza celownik apozycji,[535] stojąc w relacji do wyliczonych wcześniej osób w imiesłowach. Osoby te „staną się czyste rytualnie" להיות טהורים [536] dopiero z nastaniem wieczoru. Wyrażenie przysłówkowe czasu עד־הערב „aż do wieczora" w opisie biblijnym pierwszego rytuału powtórzone jest trzykrotnie (Lb 19,7. 8. 10), co podkreśla ważność tego

[534] Był to swoisty paradoks całego rytuału: z jednej strony popiół usuwał nieczystość rytualną, a z drugiej strony czynił nieczystym rytualnie tego, który poprzez popiół dokonywał oczyszczenia. Paradoks ten prawdopodobnie wynikał z faktu, że rytuał został przejęty przez Izraelitów z pogańskiego rytuału egzorcystycznego. Izrealici adaptując ten rytuał włączyli go w swój system na wzór ofiary oczyszczenia, po spaleniu której należało poddać się rytualnemu obmyciu, aby móc powrócić do obozu (Kpł 16,28). Tak więc popiół, podobnie jak ofiara oczyszczenia, wchłania usuwaną nieczystość i siłą rzeczy przechodzi na tego, kto sprawował rytuał lub pomagał w przygotowaniu go. Zob. omówienie tego problemu w: Milgrom, „Excursus 48: The Paradox of the Red Cow", *Numbers,* 438–443; zob. także: A. I. Baumgarten, „The Paradox of the Red Heifer", *VT* 43/4 (1993) 442–451.

[535] B. K. Waltke – M. P. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1983) 211.

[536] Zdaniem E. Qimrona, w przypadku wyrażenia להיות טהורים mamy do czynienia z fenomenem, w którym to bezokolicznik użyty modalnie zastępuje czasownik odmienny, którego można by się tu spodziewać. Ponadto, użyty w tym przypadku bezokolicznik w znaczeniu modalnym להיות jest poprzedzony wyrażeniem przyimkowym, wskazującym na podmiot logiczny, co utrudnia często w takich przypadkach wskaznia, co jest podmiotem zdania, a co jego orzeczeniem (Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 48. 80). W tym przypadku jednak niewątpliwie podmiotem zdania jest wyrażenie לכול אלה (Qimron, *HDSS,* 71).

kryterium czasowego. Do tej frazy nawiązuje autor, używając okolicznika czasu להערי[בו]ת השמש „o zachodzie słońca”[537], tym samym precyzując biblijne wyrażenie „do wieczora”.

**I,10b-11a.** בשל שא יהיה הטהר מזה על הטמה כי לבני אהרון ראוי להיו[ת] מ[טהורים לשרת בקודש]

Spójnik בשל שא- wprowadza najczęściej zdanie celowe,[538] które rozpoczyna się konstrukcją peryfrastyczną יהיה + מזה (*hifil* od rdzenia נזה „pokropić”). Imiesłów urzeczownikowiony הטהר „czysty rytualnie” stanowi ekwiwalent biblijnej formy טהור, ten pierwszy zdaje się występować w tannaickiej

[537] Forma להעריבות nie pojawia się w żadnym innym tekście hebrajskim, poza obecnym tekstem. W opinii E. D. Reymonda להעריבות to *infinitivus constructus,* który zachował końcówkę aramejską *-ūt*. Podobne zjawisko dostrzega on również w przypadku słów השתחוות (4Q271 5 I,15), להשמעות (Ez 24,26) i התחברות (Dn 11,23), zob. Reymond, *Qumran Hebrew: An Overview of Orthography, Phonology, and Morphology* (Atlanta: SBL, 2014) 208–209. Z kolei E. Qimron, choć także zauważa w tej formie wpływ języka aramejskiego, interpretuje ją jednak jako rzeczownik odczasownikowy koniugacji *hifil* w użyciu przysłówkowym. W tym kontekście Qimron wskazuje 3 typy rzeczowników odczasownikowych koniugacji *hifil*: (1) forma hebrajska: הקטל; (2) zapożyczona forma aramejska: הקטלה/ות; (3) hebrajska modyfikacja aramejskiej formy, która zachowuje głoskę *i,* być może przez analogię do hebrajskiej formy *hifil*: הקטילה/ות. Zdaniem E. Qimrona, syntagma העריבות należy do typu trzeciego jako *nomen actionis hifilu – haqtilūt,* tj. *haʿăribût* (Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 77. 99). W tym przypadku przyimek ל nie wskazywałby na *infinitivus constructus,* jak widziałby to E. D. Reymond, lecz posiadałby znaczenie czasowe, określając czas: „o zachodzie”. Jak jednak zwraca uwagę D. Talshir, paradygmat *haqtilūt* jest bardzo rzadki, a co ważne, nie jest znany w hebrajskim przed pojawieniem się literatury karaickiej (VIII w. po Chr.). Być może więc należy interpretować obecny kazus w świetle poświadczonego w starożytnej literaturze paradygmatu *haqtila* jako *nomen actionis* koniugacji *hifil*, tj. העריבת *haʿărîbit*. Rekonstrukcja Q&S wprawdzie jest możliwa, jednak zdaniem D. Talshira lepiej rozumieć ją jako wskazanie na l.mn. w formie *haʿărîbat* (por. הָעֲלִימוֹת → הָעֶלֶם; *m. Šabb*. 12,4. 6.) lub *haʿărēb* (por. הָקְדֵּשׁוֹת → הָקֶדֶשׁ; *m. B. Meṣiʿa* 4,7). Jest dość dobrze znaną praktyką, że wskazując na zachód słońca wykorzystuje się l.mn. w celu podkreślenia przejścia między jednym a drugim czasem, tak w hebrajskim jak i aramejskim, stąd zdaniem D. Talshira formę העריבות najlepiej rozumieć jako l. mn. *nomen actionis.* Co do zastępowania w wyrażeniach czasowych przyimka ב za pomocą przyimka ל, zob. ליום אחד (= ביום אחד) w *m. Ber*. 1,1. Talshir, “Review of *DJD X*.”, 373.

[538] Qimron, *HDSS,* 24.

wokalizacji טָהֵר.[539] Dopełnienie imiesłowu מזה stanowi wyrażenie על הטמה „na tego, kto jest nieczysty rytualnie”[540], gdzie przyimek על posiada znaczenie lokatywne.

Spójnik כי wprowadza zdanie podrzędne[541], które zawiera formułę pouczenia, podobną do tej z l. 8[542]. O ile jednak w tej ostatniej została użyta konstrukcja הכוהנים ראוי + *infinitivus constructus*, o tyle tu autor użył konstrukcji לבני אהרן ראואי + *infinitivus constructus*. Interesujące, że wcześniej użytą formę ראוי zastąpiła forma ראואי.[543] Ponadto, zamiast określenia הכוהנים „kapłani”, tym razem zostaje użyte wyrażenie בני אהרן „synowie Aarona”, które w pismach z Qumran pojawia się co najmniej 30

[539] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 91.

[540] W przymiotniku טמה końcowe *he* wyparło rdzenne *alef*, co w HQ jest dość rzadkim zjawiskiem. Zob. Qimron, *HDSS*, 23.

[541] Warto zwrócić uwagę, że w odróżnieniu od pozostałych głównych pism wspólnoty z Qumran (1QS; 1QS$^{a}$; 1QS$^{b}$; 1QpHab; 1QM; 1QH$^{a}$), gdzie dominuje forma כיא, w MMT występuje jedynie forma krótsza כי. Obie w gruncie rzeczy były wypowiadane tak samo, jednak fakt, że skrybowie tekstu MMT nie dodawali spółgłoski *alef*, świadczy o tym, że nie mieli oni wątpliwości co do właściwego odczytania formy krótszej, w przeciwieństwie np. do aramejskojęzycznych Żydów.

[542] Zdaniem M. Pérez Fernándeza, w formule tej spójnik כי wprowadza zdanie syntaktycznie niezależnie od zdania poprzedzającego, nie wprowadza zatem zdania wyjaśniającego, lecz zdanie przedstawiające “stan umysłu” autora, stąd należy wprowadzone zdanie rozumieć w znaczeniu: “Mówię Wam to, dlatego, że…”. W tym kontekście spójnik ten pełniłby funkcję emfatyczną, ewentualnie mógłby stanowić ekwiwalent partykuły przeciwstawnej, אלא. Pérez Fernández, “4QMMT: Linguistic Analysis”, 214–215.

[543] W formie ראואי drugie *alef* posłużyło jako głoska przejściowa do rozbicia dwóch samogłosek z rzędu (*rāʾuʾî*; tzw. *Vokalträger*, zob. Qimron, *HDSS*, 24.), co dało w konsekwencji wymowę *rāʾuyî*, być może będącą pochodną formy ראואים (Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 71). W tym kontekście *yod* zostało zachowane ze względu na epentezę zwarcia krtaniowego oraz na chęć zasygnalizowania samogłoski *î* (Reymond, *Qumran Hebrew*, 148). Jednak drugie *alef*, konstytuując *Vokalträger*, może odzwierciedlać wymowę *rāʾuwî*, na co również istnieją przykłady w ustnej tradycji samarytańskiej (Qimron, *HDSS*, 34). Zdaniem E. Qimrona, forma ראואי, wynika z wpływu właśnie tej tradycji (Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 71; Idem., *HDSS*, 34).

razy,[544] w tym raz ponownie w MMT (III,17). We wszystkich tych miejscach tytuł „synowie Aarona" przysługuje kapłanom,[545] a czasem stoi wręcz w apozycji do określenia כוהנים.[546] Być może w formule tej autor poucza kapłanów o obowiązku oczyszczenia się po każdorazowym wykonaniu któregoś z obu rytuałów i na przeczekanie aż do wieczora zanim ponownie wejdą do świątyni. Rekonstrukcja formuły z wykorzystaniem motywu „odkupienia" כפר na podstawie tekstu 4Q277 1 II, którą sugeruje J. M. Baumgarten[547], nie odpowiada kontekstowi.

---

[544] 1QS V,21; IX,7; 1QSa I,16. 23; II,13; 1QM VII,10; XVII,2; 1Q22 1 I,3; 4Q249c,5; 4Q258 II,1; VII,6. 7; 4Q266 5 II,5. 8; 5. 10. 12; 6 I,13; 4Q267 5 III,8; 4Q270 2 II,6; 4Q272 1 II,2; 4Q279 5,4; 4Q286 17b,1; 4Q390 1,2; 1,3; 4Q493 1; 4Q513 10 II,8; 5Q20 1,2; 11Q19 XXII,5 (= 11Q20 V,25); XXXIV,13; XLIV,5.

[545] Zgodnie z Regułą Zrzeszenia synowie Aarona sprawują pieczę nad życiem całego Zrzeszenia, a poprzez głosowanie zabierają głos we wszystkich sprawach wspólnoty (1QS IX,7-8). W tym kontekście warto zauważyć jednak, że w samej Radzie Zrzeszenia zasiadało trzech kapłanów, natomiast aż dwunastu członków świeckich (1QS VIII,1). Tym niemniej, ewidentna rola nadrzędna synów Aarona względem pozostałej, laickiej części wspólnoty, jest widoczna przy określaniu tych ostatnich mianem קודשים „świętych", natomiast tych pierwszych mianem קודש קודשים „najświętszych" (por. 1QS VIII,5-6; MMT III,17). Co więcej, chociaż synowie Aarona są czasami wymieniani jednym tchem razem z „synami Lewiego", stanowiąc wspólnie podmiot tych samych czynności (np. 1QS I,18-19; II,11; 1QM XIII,1; XVIII,5; zob. zwłaszcza CD XIII,2-4.), to jednak nie ulega wątpliwości, że synowie Aarona stoją wyżej w hierarchii także i od nich (np. 1QS II,20; 1QSa I,22-23; CD XIV,3-7; 1QM II,2). W tym kontekście warto nadmienić, że *yaḥad* określała kapłanów również mianem „synów Sadoka" (CD IV,3; 1QS V,2. 9; 1QSa I,2. ,24; II,3; 1QSb III,22; 4Q163 22,3; 4Q174 1–2 I,17; 4Q266 5 I,16), stawiając nieraz ten tytuł w apozycji do הכוהנים (zob. 1QS V,2. 9; 1QSa I,2. 24; II,3; 1QSb III,22; 4Q266 5 I,16), jednak był on traktowany zamiennie z tytułem „synowie Aarona"; zob. G. A. Anderson, "Aaron", *EDSS*, 1:1–2; P. R. Davies, "Zadok, Sons of", *EDSS*, 2:1006–1007; R. A. Kugler, "Priests", *EDSS*, 2:688–699. Zdaniem E. Puecha nieprzypadkowo autor MMT nie wspomina nigdy o „synach Sadoka, prawdopodobnie bowiem jego wspólnota uważała się za בני צדוק (Puech, "La Lettre essénienne MMT", 130, n. 115). Analiza użycia tytułu „synowie Sadoka" wskazuje jednak, że tytuł ten odnosił się do grupy kapłańskiej wewnątrz wspólnoty qumrańskiej, a nie do samej wspólnoty jako całości. Zob. P. R. Davies, *Behind the Essenes: History and Ideology in the Dead Sea Scrolls* (BJS 94; Atlanta, GA: Scholars, 1987) 51–72.

[546] 1QSa I,16; II,13; 1QM VII,10; 4Q279 5,4; 4Q493 1,1; 11Q19 XXXIV,13; 11Q20 V,25.

[547] Baumgarten, "The 'Halakha' in Miqsat Maʿase Ha-Torah (MMT)", 513, n. 5.

Obecny tekst nawiązuje wyraźnie do Lb 19, opisującego rytuał przygotowywania popiołu z czerwonej jałówki (1-13) oraz rytuał pokropienia wodą oczyszczenia osób, które zaciągnęły na siebie nieczystość rytualną poprzez kontakt ze zwłokami (14-22). Na takie nawiązanie wyraźnie wskazuje użyte słownictwo: שחט אתה = השוחט אותה (Lb 19,3); והשרף אתה = והסורף (Lb 19,8); והאוסף את אפרה = האסף את־אפר (Lb 19,10); והזה הטהר על־הטמא = יהיה הטהר מזה על הטמה (Lb 19,19); והזה = להיות, והמזה (Lb 19,4. 18. 19), ומזה (Lb 19,21). Ponadto, wyrażenie czasowe להעריבות השמש odpowiada wyrażeniom עד־הערב (Lb 19,7–8. 10. 21-22) i בערב (Lb 19,19), natomiast fraza החטאת [מי] stanowi odpowiednik wyrażenia מי נדה (Lb 19,13. 20. 21; por. jednak מי חטאת w Lb 8,7).

Tak więc autor zestawia ze sobą 2 odrębne rytuały, skupiając się na czystości rytualnej osób, które je sprawują. Autor, zgodnie z tradycją P, traktuje obie grupy jednakowo, uznając, że ten, kto kropi wodą oczyszczenia, pozostaje nieczysty rytualnie aż do wieczora, podobnie jak osoby, które przygotowują popiół z czerwonej jałówki. W przypadku tych ostatnich autor jest zgodny z tradycją P nie tylko co do tego, że ich stan nieczystości rytualnej upływa o zachodzie słońca, ale także co do tego, że rytuał ten powinien być wykonywany przez osobę czystą rytualnie. Tak więc kapłan, biorący udział w przygotowaniu popiołu, nie może w tym samym dniu przeprowadzić rytuału pokropienia wodą oczyszczenia, ponieważ pierwszy z rytuałów uczynił go nieczystym rytualnie.

To z kolei stoi w sprzeczności ze świadectwem rabinów, którzy uznają, że wykonawcą rytuału może być kapłan o statusie טבול יום (*Parah* 3,7), tj. będący po rytualnym zanurzeniu w mykwie, ale pozostający do końca dnia w nieczystości. Autorzy *Tg*. *Ps*.-*J*. Lb 19,7. 8. 10. idą nawet dalej, gdyż poprzez wtrącenie קדם טיבוליה עד רמשא „przed jego zanurzeniem, do wieczora,", zdają się twierdzić, że po rytualnym zanurzeniu kapłan zostałby oczyszczony rytualnie zanim nastanie wieczór. Pogląd, zgodnie z którym kapłan o statusie טבול יום może przeprowadzić rytuał, zostaje przeciwstawiony w Misznie interpretacji saduceuszy, którzy podobnie jak autor tekstu 4Q277 1 II,3 trzymają się w tej kwestii tradycji P. W tym miejscu trzeba jednak zwrócić uwagę, że dokument MMT, w odróżnieniu od przytoczonych dyskusji rabinicznych, skupia się przede wszystkim na czystości rytualnej osoby sprawującej rytuał pokropienia wodą oczyszczenia, a nie rytuału czerwonej jałówki.

Podobnie jak autor dokumentu 4Q277, źródła rabinackie (zob. *m. Parah* 3,7; *b. Yoma* 43[b]; *Tg. Ps.-J.* Lb 19,9-10) zakładają, że wykonawcami rytuału czerwonej jałówki są kapłani, wyjątek stanowi *Tg. Onq* Lb 19,9. Dokument MMT w tej kwestii jest niejednoznaczny, jednakże obecność formuły pouczenia kapłanów (l. 11), może sugerować zgodność z tradycją rabinacką. Jeśli zaś chodzi o rytuał pokropienia wodą oczyszczenia, Miszna dopuszcza laikat do jego sprawowania, z wyjątkiem kobiet, dzieci o niepełnym zrozumieniu oraz osób o wątpliwej lub podwójnej płci (*m. Parah* 12,10), tylko *Tg. Ps.-J.* Lb 19,18 wprost nadaje temu rytuałowi kapłański charakter. Świadectwo tekstu *Barn.* 8,1 zdaje się potwierdzać dopuszczanie chłopców do tego rytuału. W tym przypadku dokument MMT także nie jest jednoznaczny, należy jednak zwrócić uwagę, że tekst 4Q271 1,7 wyklucza z tej funkcji młodych chłopców, tzn. chłopców do czasu osiągnięcia wieku, w którym mogą oni zostać powołani do służby wojskowej (por. 4Q271 2,13)[548].

### 2.2.7 Skóry bydlęce (I,11b-13)

Halacha z pewnością dotyczyła skór bydlęcych w kontekście kultu świątynnego. Niestety zbyt fragmentaryczny tekst nie pozwala na dokładne zidentyfikowanie poruszonego w niej problemu, cóż dopiero stanowiska autora MMT i jego wspólnoty.

**I,11b.** ר]קְּבַה תוֹרוֹע [ואף על]

Po prawdopodobnej formule ואף על, wprowadzającej nowy temat, ten ostatni zostaje określony wyrażeniem עורות הבקר „skóry bydlęce", które nie pojawia się nigdzie indziej poza MMT. Słowo בקר zdaje się być użyte w ogólnym sensie w odniesieniu do bydła, z kolei słowo עור w znaczeniu skóry jako materiału.

[548] Baumgarten, "The Red Cow Purification Rites in Qumran Texts", 118.

**I,12.** עורות]יהם כלי[ם

Zaimek sufigowany יהם- może wprawdzie odnosić się do skór bydlęcych z poprzedniej linii, równie dobrze mógłby jednak odnosić się do przedmiotów, z których zrobione są „naczynia" lub inne przedmioty.

**I,13.** להביא]ם למקד[ש

Słowo מקדש odnosi się w MMT do sanktuarium, w którym kapłani przyjmowali ofiary (por. II,9). Prawdopodobnie halacha kończyła się zakazem lub zezwoleniem na wnoszenia przedmiotów skórzanych do sanktuarium.

Nie można mieć pewności co do tego, czy zachowane wyrażenia są częścią jednej halachy czy raczej dwóch lub więcej. Być może obecna halacha nawiązuje do fragmentu Lb 31,19-24, gdzie po wojnie z Madianitami nakazuje się żołnierzom izraelskim dokonania oczyszczenia rytualnego, nie tylko ich samych (31,19), ale ponadto „wszystkich przedmiotów ze skóry" וכל־כלי־עור (31,20), gdyż w trakcie wojny weszli oni w kontakt z ciałami poległych żołnierzy madianickich. W tym kontekście także stwierdza się, że usunięcia nieczystości rytualnej może dokonać wyłącznie woda oczyszczenia (31,23), o której była mowa w poprzedniej halace. Być może na zasadzie skojarzenia autor przeszedł płynnie z tekstu Lb 19 do tekstu 31,19-24, który jest ściśle ze sobą związany, gdyż Lb 31,20 zdaje się stanowić rozszerzenie tekstu Lb 19,14-18.[549] Być może w halace wybrzmiał zakaz wnoszenia do sanktuarium skór bydlęcych i przedmiotów wykonanych ze skór, które miały kontakt ze zwłokami (zwierzęcymi lub ludzkimi), a które nie zostały wcześniej poddane oczyszczeniu rytualnemu.

Jeszcze inną możliwością jest nawiązanie do problemu podjętego w Zwoju Świątyni, gdzie wybrzmiewa zakaz wnoszenia do świątyni jakiejkolwiek skóry zwierzęcej, która by nie pochodziła z Jerozolimy i z ofiary poświęconej Jahwe (11Q19 XLVII,10-18). Jeśli nawet przyjąć, że przypadek

[549] Milgrom, *Numbers*, 260.

ten stanowi paralelę do obecnej halachy[550], to nadal nie ma pewności, że autor MMT i jego wspólnota reprezentowała podobne stanowisko, ponieważ w dalszej części można zauważyć, że pogląd autora MMT i poruszane przez niego tematy nie zawsze są spójne ze Zwojem Świątyni, nie zawsze również dotyczy tych samych aspektów w ramach tego samego tematu.

### 2.2.8 Nieczystość rytualna skór zwierzęcych (I,14b-15)

Bardzo fragmentaryczna halacha, która przypuszczalnie dotyczy polemiki odnośnie do statusu skór zwierzęcych jako przekaźnika nieczystości rytualnej.

**I,14b.** [ה ואפ על עוֹרו[ת]

Formuła ואפ על sygnalizuje kolejną halachę, której przedmiotem ponownie są „skóry" עורות. Brak dopełniacza nie pozwala jednak stwierdzić o jakiego typu skóry zwierzęcej tym razem chodzi.

**I,15.** [ה ומן עוֹרו[ות]מה ידות כ[לים]

Nie wiadomo do kogo odnosi się zaimek sufigowany w wyrażeniu עורותמה „ich skór", można przypuszczać jedynie, że do jakiegoś rodzaju zwierząt. Wyrażenie [לים]כ ידות „rączki naczyń" pojawia się jedynie w Misznie (*Miqw*. 10,5), w kontekście dyskusji nad zanurzeniem w mykwie naczyń ze zbyt długimi rączkami. Z pewnością nie jest to jednak kontekst obecnej halachy, gdyż tutaj głównym przedmiotem są skóry zwierzęce.

[550] L. H. Schiffman, analizuje obecną halachę, odtworzoną na podstawie tekstu 11Q19 XLVII,7-15, określając ją jako „prawie pewną", a następnie uznaje, że oba teksty są paralelne i zgodne ze sobą, zob. Schiffman, "The Prohibition of the Skins of Animals in the Temple Scroll and Miqsat Maʿase Ha-Torah", *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies* (red. D. Assaf) (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1990) 191–198; por. Schiffman, "The Place of 4QMMT", 88.

E. Qimron przypuszcza, że problem halachy dotyczył czystości rytualnej skór i kości[551], które pochodziły ze zwierząt rytualnie nieczystych.[552] Wspólnota miałaby zakazywać wytwarzania z nich rączek do naczyń w przeciwieństwie do późniejszych rabinów, którzy skalanie nieczystością rytualną wiązali jedynie z mięsem, nie zaś ze skórami czy kośćmi (*m*. *Ḥul*. 9,1-2). Pogląd rabinów może zatem sięgać czasów polemiki wspólnoty z kapłanami ze świątyni jerozolimskiej. Ponieważ Zwój Świątyni przyjmuje, że kości i skóry są zdolne kalać nieczystością rytualną (11Q19 LI,4-5), tekst MMT miałby jego zdaniem być świadectwem tego samego poglądu z wczesnej fazy istnienia wspólnoty.

Obecny stan tekstu nie pozwala jednak na ustalenie dokładnego tematu, zatem jakiekolwiek porównania są wysoce hipotetyczne, z kolei opieranie się na tekście Zwoju Świątyni należy uznać za niepewne w świetle faktu, iż dokument MMT nie jest w pełni zgodny pod względem interpretacji prawnej, co zostanie ukazane w dalszej części analizy sekcji halachicznej.

### 2.2.9 Nieczystość rytualna skóry z padliny zwierzęcej (I,16-17a)

Podczas gdy poprzednia halacha poruszyła problem skór zwierzęcych jako takich, o tyle teraz autor zajmuje się konkretnym rodzajem skór, pochodzącej z padliny zwierzęcej. Chodzi tu o skórę w znaczeniu materiału, wykorzystywanego przy wytwarzaniu różnych przedmiotów, które potencjalnie mogły zostać przyniesione do sanktuarium przy okazji składania ofiar.

**I,16.** נבלתה (ה)ת{ו}א נושה [ה]טהורה [הבהמה] נבלת עו]ֹר ואף על ע[

Wyrażenie עור נבלת „skóra z padliny zwierzęcej” prawdopodobnie stanowi przedmiot obecnej halachy, co sugeruje dopełniacz נבלת, zawężający ogólną kategorię skóry zwierzęcej, o którą chodziło w poprzedniej halace. Rzeczownik נבלה oznacza w tym kontekście padlinę pochodzącą od zwierzęcia, które umarło naturalnie, w odróżnieniu od טרפה, które odnosiło się do zwierzęcia zarżniętego, jednak

[551] Chociaż obecna halacha nie wspomina nic o kościach, przypuszcza się, że zostały tu wymienione, ponieważ rączki naczyń mogły być wytwarzane z kości. Zob. Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 155, n. 104.

[552] Ibid., 155.

w kontekście prawa pozarytualnego[553]. Przymiotnik טהורה „czysty rytualnie” przypuszczalnie łączył się tu w funkcji atrybutywnej z rzeczownikiem הבהמה, „zwierzę”, stąd jego r. ż. Urzeczownikowiony imiesłów נושה (*qal* od rdzenia נשׂא „nosić”[554]) odnosi się do błędnej praktyki, w tym przypadku jednak niekoniecznie dotyczy ona jedynie kapłanów. Przedmiotem noszenia jest padlina zwierzęcia, na co wskazuje r. ż. zaimka sufigowanego partykuły את, z kolei w wyrażeniu נבלתה „jej padlinę” zaimek tego samego rodzaju odnosi się do wspomnianej wcześniej zwierzyny.

**I,17a.** ש[קוד]ׁ לטהרת הׄ[וטמא עד הערב ולוא י]גׄ֫ש

Przestrzeń z początku linii domaga się uzupełnienia, stąd zostało ono dokonane na podstawie tekstu Kpł 11,24-25. 39-40, do którego obecna halacha nawiązuje[555]. Czasownik יגש (*qal* od rdzenia נגשׁ „zbliżać się”) najpewniej w tym kontekście był poprzedzony partykułą przeczenia, jako że podjęta problematyka domaga się tu zdania prohinitywnego. *Status constructus* טהרת jako dopełnienie zdania prawdopodobnie łączy się tutaj z rzeczownikiem הקודש (por. III,9. 11; 4Q513 2 II,1), odnosząc się do świętej żywności świątynnej. W tym samym znaczeniu rzeczownik טהרת użyty jest w połączeniu z rzeczownikiem מקדש (zob. III,3), podobnie jak w Zwoju Świątyni (11Q19 XLVII,17); w tym ostatnim wyrażenie טהרת המקדש także towarzyszy motywowi skór zwierzęcych, aczkolwiek tam pojawia się ono w innym kontekście, tj. nakazu przynoszenia żywności świątynnej w skórach pochodzących ze zwierząt ofiarnych.

Jeśli przyjąć, że w obecnej halace dopełniaczem dla *status constructus* טהרת jest rzeczownik קודש, wówczas kolokacja נגש + ל + הקודש może być nawiązaniem do biblijnej konstrukcji נגש + אל + המזבח/הקודש (Wj 28,43; Lb 8,19), która użyta jest wobec Aarona i jego synów. Wydaje się jednak, że

[553] Schiffman, “The Prohibition of the Skins of Animals”, 196, n. 4.

[554] Tym razem w standardowym zapisie. Por. formę מסיאים (I,8).

[555] R. A. Kugler i K. S. Baek zwracają uwagę, że w tekście Kpł 11,25 występuje fraza וְכל־הנשׂא מנבלתם, która w w. 28 oraz 40 została zastąpiona syntagmą והנשׂא את־נבלתם; ta ostatnia pojawia się w obecnej halace w l. 16. Kugler – Baek, *Leviticus at Qumran*, 77.

oba wyrażenia, tj. טהרת הקודש i טהרת המקדש, należy widzieć synonimicznie w odniesieniu do rytualnie czystej żywności świątynnej, w obu tych przypadkach dopełniacz pochodzenia wskazuje bowiem na świętą przestrzeń[556].

Tak więc w obecnej halace mamy do czynienia z tematem skór z padliny czystego rytualnie zwierzęcia. Ten, kto nosi tego rodzaju padlinę, nie może zbliżać się do „rytualnie czystej żywności świątynnej". Tematyka i słownictwo obecnej halachy jest bliska tekstowi Kpł 11,39-40[557], w którym stwierdza się, że noszenie padliny zwierzęcia, przeznaczonego do spożycia, czyli czystego rytualnie, powoduje nieczystość rytualną, której można się pozbyć dopiero po wypraniu ubrań i przeczekaniu do wieczora. Podobnie jak w obecnej halace, wspomniany tekst biblijny używa rzeczowników הבהמה, נבלה (Kpł 11,39) oraz czasownika נשא (Kpł 11,40), jednocześnie brak w ustępie Kpł 11,39-40 zakazu zbliżania się do sanktuarium lub świętej żywności z powodu wejścia w kontakt z padliną czystego rytualnie zwierzęcia, natomiast mowa w nim o dotykaniu i spożywaniu padliny, czego z kolei nie ma w obecnej halace.

J. Milgrom dowodzi, że fragment Kpł 11,39-40 stanowi część dodatku do praw związanych z nieczystością rytualną zwierząt, zawartego w Kpł 11,24-40, który należy do tradycji $P_2$.[558] Jak przy tym zauważa, tradycje $P_1$, $P_2$ i H są zgodne, że padlina ze zwierząt czystych rytualnie nie przenosi nieczystości na innych, stąd fragment Kpł 11,39-40 musi należeć do ostatniej, najpóźniejszej warstwy redakcyjnej Księgi Kapłańskiej, tj. tradycji $P_3$.[559] Oznacza to, że na etapie ostatecznej redakcji Księgi

[556] Do tego samego wniosku dochodzi K. H. Harrington, sugeruje ona ponadto, że wyrażenie טהרת הקודש może w MMT odnosić się również do datków dawanych kapłanom, jak np. dziesięcina czy pierwociny z plonów. Harrington, "Holiness in the Laws of 4QMMT", *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995. Published in Honour of Joseph M. Baumgarten* (red. M. J. Bernstein – J. Kampen – F. García Martínez) (STDJ 23; Leiden: Brill, 1997) 123.

[557] Oparcie się na tym tekście w formułowaniu obecnej halachy sugeruje się także w: Kugler – Baek, *Leviticus at Qumran*, 77–78.

[558] Milgrom, *Leviticus 1-16*, 693–694.

[559] Ibid., 695.

Kapłańskiej przepisy dotyczące padliny ze zwierząt czystych rytualnie zostały zaostrzone. Chociaż w obecnej halace nie ma mowy o tym, że padlina ze zwierząt czystych rytualnie powoduje nieczystość rytualną, ani tym bardziej o tym, że osoba, która miała jakikolwiek kontakt z tego rodzaju padliną powinna oczyścić się poprzez wypranie swojego ubrania i przeczekanie aż do zachodu słońca. Tym niemniej, zawarty w niej zakaz zbliżania się do świętej żywności po kontakcie z padliną rytualnie czystego zwierzęcia, może sugerować, że autor MMT zakłada jej zdolność do kalania nieczystością rytualną. To sugeruje, że wspólnota stojąca za dokumentem MMT odzwierciedlała rygorystyczną interpretację o padlinie ze zwierząt czystych rytualnie jako przekaźnika nieczystości rytualnej, która znajduje się jedynie w późnej tradycji $P_3$.

### 2.2.10 Skóry zwierzęce i kości zwierzęce (I,17b–II,3)

Ze względu na zbyt fragmentaryczny stan tekstu nie jest możliwe zidentyfikowanie problemu halachy. Z pewnością dotyczyła ona kolejnego rodzaju skóry zwierzęcej, jak też kości zwierzęcych. Serię reguł postępowania odnośnie do skór zwierzęcych zakończyła formuła pouczenia kapłanów.

**I,17b.** [וא]פ על העֹ[ורו]ת וה֯עֹ[צמו]ת שהמ[ה]

Formuła ואפ על wprowadza nowy temat, który dotyczył skór i kości zwierzęcych. Użycie w tym samym fragmencie rzeczowników עור i עצם jest spotykane w BH[560], jednakże nigdy w kontekście prawnym. Wydaje się, że podjęte tu zagadnienie może być bliskie temu ze Zwoju Świątyni, w którym wymienia się razem kości i skóry należące do martwych zwierząt, które są zdolne do przenoszenia nieczystości rytualnej (11Q19 LI,1-5 = 11Q20 XIV,26). Trudno jednak stwierdzić, jaka może być relacja obecnej halachy do poprzedniej, w której również mowa o skórach z padliny zwierzęcej.

Być może dodanie motywu kości poszerza obecną halachę na przedmioty, które wytwarzano zarówno ze skór jak i kości, jak choćby naczynia, o których mowa w Misznie, że nie przenoszą one

[560] Mi 3,2; Hi 10,11; 19,20; 30,30; Lm 3,4; 4,8.

nieczystości rytualnej, jeśli są płaskie (*Kelim* 2,1), chyba, że stanowią zbiornik (*Kelim* 15,1); w innym z kolei miejscu Miszna stwierdza, że wyłącznie te naczynia są chronione przed nieczystością rytualną w pomieszczeniu, w którym znajdują się zwłoki – przy założeniu, że naczynia są szczelnie zamknięte (por. Lb 19,15) – które są wytworzone na przykład ze skór i kości zwierząt morskich (*Kelim* 10,1). Fragmentaryczność obecnej halachy uniemożliwia jednak na stwierdzenie jakiegokolwiek związku z przytoczonym wyżej tekstem Zwoju Świątyni czy traktatem misznaickim *Kelim*.

Zaimek -ש wprowadza zdanie względne, podrzędne, rozpoczynające się zaimkiem osobowym הם. Poza obecną halachą wyrażenie שהם pojawia się w tej funkcji jeszcze 4 razy w MMT (I,1; II,13; III,4. 5), gdzie podmiotem zaimka osobowego הם jest zawsze przedmiot halachy, nie zaś podmiot osobowy („oni"), który zwykle jest krytykowany za swoje błędne postępowanie. Należy zauważyć, że wspomniany zaimek został zapisany w formie [ה]המ, co sugeruje obecność *mem* niefinalnego.[561] Podczas gdy w TM forma המה pojawia się 272 razy, zaś forma הם 191 razy,[562] o tyle w pismach znad Morza Martwego forma המה występuje około 133 razy, z kolei forma הם około 77 razy.

Preferencja formy dłuższej המה jest już widoczna w późnych tekstach biblijnych, nie jest jasne jednak, czy zjawisko to wynikało z przekształcenia się formy potocznej w literacką czy raczej forma dłuższa nabrała charakteru literackiego z racji na równocześnie dominującą w języku mówionym formę krótszą; zdaniem E. Y. Kutschera forma המה wydaje się wtórna, ponieważ wygłosowa głoska *a* nie jest cechą okresu protosemickiego, lecz głoska *u*, podobnie jak w innych językach semickich[563]. Tymczasem wbrew tendencji do używania formy dłuższej, w samym tekście MMT forma הם pojawia

[561] O ile w rękopisie 4Q394 niefinalne *mem* pojawia się kilkukrotnie w pozycji finalnej, o tyle w zachowanym materiale rękopisu 4Q397 nie poświadcza się w pozycji finalnej *mem* niefinalne.

[562] P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (SB 27; Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006[2]) 111.

[563] Por. Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll*, 434–435; 449–450.

się 6 razy[564], natomiast forma המה 4 razy,[565] przy czym w jednym przypadku forma męska הם odnosi się do r. ż. (B 55). Przewaga formy הם w tekście MMT do pewnego stopnia antycypuje jej absolutne użycie w HM, gdzie forma המה została niemal wyparta, pozostając jedynie w cytatach biblijnych[566].

Wprowadzone zdanie względne, wskazujące na problem halachy, nie zachowało się, według Q&S w tym miejscu tekst urywa się na około 4 linie[567], jednak rekonstrukcja E. Puecha zredukowała tę lukę do trzech linii[568].

**II,3.** [כי לבני] הכו[הנ]יֹם ראוֹ[ לה]ש[ר ב]כֹּוֹל הדבריֹם [האלה]

Po raz kolejny pojawia się konstrukcja ראואי הכוהנים + ל + *infinitivus constructus* (por. I,8), o ile jednak formule z I,8 został użyty czasownik זהר, o tyle tutaj prawdopodobnie użyto jego biblijnego ekwiwalentu, שמר. Wprawdzie z tego ostatniego zachowało się tylko *mem* finalne, które teoretycznie może należeć do innego słowa, ponieważ *mem* w czasowniku שמר nie jest finalne, to jednak należy wziąć pod uwagę, że rękopis 4Q394 zawiera *mem* finalne w funkcji niefinalnej aż trzynastokrotnie,[569]

---

[564] 4Q394 3–7 I,4 = I,1; 4Q394 3–7 I,9 = I,4; 4Q396 1–2 I,5 = II,13; 4Q396 1–2 II,7 = III,4; 4Q396 1–2 II,7 = III,5; 4Q398 11–13,7 = IV,18. W konkordancji do nie-biblijnych tekstów z Qumran błędnie przypisano formę הם do tekstu 4Q396 1–2 IV,8 = III,17, zob. „הם, המה", M. Abegg – J. E. Bowley – E. M. Cook, *The Dead Sea Scrolls Concordance, Volume One, The Non-Biblical Texts from Qumran, Part One* (Leiden: Brill, 2003) 225–227. W tekście 4Q396 1–2 IV,8 występuje ewidentnie forma המה, zob. https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-370925.

[565] 4Q397 1–2,4 = I,17; 4Q394 8 IV,5 = III,3; 4Q396 1–2 II,5 = III,15; 4Q396 1–2 IV,8; 4Q397 6–13,14 = III,17. E. Qimron błędnie podaje, że forma המה występuje w tekście MMT 3 razy, przeoczył bowiem fragment 4Q397 1–2,4 = I,17, zob. Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 73.

[566] Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, 40.

[567] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 49.

[568] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 122, n. 59.

[569] 4Q394 3–7 I,2: ושלמה i מאת; 4Q394 3–7 I,4: מקצת; 4Q394 3–7 I,5: מעשים; 4Q394 3–7 I,7: מטמאים; 4Q394 3–7 I,8: מדגן; 4Q394 3–7 I,14: משיאים; 4Q394 3–7 I,15: למחנה; 4Q394 3–7 I,16: למחנה; 4Q394 3–7 I,18: מחנה; 4Q394 8 III,9; והמואבי; 4Q394 8 IV,10: מחנה; 4Q394 8 IV,12: מחנות.

co pozwala przypuszczać, że podobna sytuacja mogła mieć miejsce w obecnym tekście. Co prawda nie wiadomo, dlaczego w tym jednym przypadku autor miałby użyć akurat czasownika שמר, podczas gdy w pozostałych miejscach formuła ta używa czasownika זהר, tym niemniej, formuła pouczenia, która ma stałą strukturę, ogranicza możliwość wyboru bardziej prawdopodobnej rekonstrukcji.

Kolejną różnicę w użyciu wspomnianej formuły względem tej z I,8 jest przedmiot strzeżenia kapłanów, o ile bowiem w tej pierwszej była nim tylko jedna reguła, o tyle w obecnej linii wyrażenie כול הדברים „wszystkie te reguły" sugeruje, że rzeczownik דבר dotyczy wszystkich reguł, począwszy od I,11a do obecnej halachy, a więc przepisów poświęconych w głównej mierze skórom i kościom zwierzęcym. Nie wiadomo, czy formuła pouczenia z obecnej linii została wprowadzona bezpośrednio po halace, wprowadzonej w I,17b, gdyż trzyliniowa luka pozwala na obecność jeszcze co najmniej jednej halachy, tym niemniej, na pewno ją obejmowała z racji na wspomniane wyrażenie כול הדברים.

### 2.2.11 Miejsce pozarytualnego zabijania zwierząt bydlęcych (II,3a-9b)

Przedmiotem halachy jest miejsce pozarytualnego zabijania bydła[570]. Przy okazji wspólnota definiuje obecne w Prawie Mojżeszowym pojęcie „obozu" i miejsca „poza obozem".

**II,3a-4.** [וע]ל שא כתוב [אשר ישחט במחנה או ישחט] מחוץ למחנה שׁוֹר וכשב ועז כי [אם ב]צִּפּוֹן המחנה

Tym razem halacha zostaje wprowadzona samym wyrażeniem ועל. Fraza ועל שא כתוב nasuwa skojarzenie z aramejską konstrukcją z tekstu Dn 3,19[571]: על די חזה למזיה. Wyrażenie שא כתוב „odnośnie do tego, co jest napisane"[572], w którym zaimek względny שא odnosi się do treści wprowadzonej za

[570] W literaturze przedmiotu uczeni w kontekście uboju rytualnego i pozarytualnego posługują się rabinackimi terminami, kolejno *ḥullin* i *qodašim*, ponieważ jednak sam autor MMT nie używa tych pojęć, w obecnej pracy terminy te zostaną pominięte. Zasada ta dotyczy całej pracy.

[571] D. Talshir, "Review of *DJD X*.", 374.

[572] Samo wyrażenie שא כתוב pojawia się jeszcze trzykrotnie w MMT, aczkolwiek w formie łącznej: משכתוב (III,15 = 4Q396 1–2 IV,5), כשכתוב (III,16 = 4Q397 6–13,12; por. כאשר כתוב w Dn 9,13 oraz 1 Krl 21,11); שכתוב (IV,15).

pomocą imiesłowu biernego כתוב „jest napisane”,[573] nie wprowadza dosłownego i pełnego cytatu z tekstu biblijnego, a jedynie na zasadzie słów-kluczy nawiązuje do niego.[574] Pierwsze cytowane słowa nie zachowały się, jednak z dalszej części halachy można przypuszczać, że odnosiły się one do tekstu Kpł 17,3[575].

[573] W MMT zaimek względny -ש 4 razy następuje po imiesłowie biernym כתוב (III,10. 12. 16; V,12). Jednak w odróżnieniu od MMT, w pozostałych pismach z Qumran preferuje się zaimek względny אשר, dlatego to ten ostatni jest często spotykany w połączeniu z imiesłowem biernym כתוב. Zob. CD VII,10. 19; XIX,7; 1QS V,17; VIII,14; 4Q163 47,2; 4–7 II,18; 4Q165 1–2,2; 6,2; 8,2; 4Q174 1–2 I,2.12. 15; 1–3 II,3; 4Q177 1–4,7; 4Q177 5–6,11; 7,3; 10–11,1; 4Q178 3,2; 4Q180 5–6,5; 4Q249 13,5; 4Q252 3,1; 4Q265 1,2; 4Q266 3 III,20; 4Q277 2,3; 4Q384 8,2; 4Q391 62 II,4; 4Q504 1–2R III,12; 11Q13 2,9. 23.

[574] Nie jest prawdą, jak stwierdził E. Qimron, że imiesłów bierny כתוב wprowadza w MMT parafrazę (Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 140–141), jak słusznie zauważył bowiem G. J. Brooke, istotą parafrazy jest użycie słów alternatywnych w stosunku do tekstu źródłowego w celu wyrażenia tej samej lub podobnej myśli, jaka jest w nim zawarta, tymczasem przebadane przez niego teksty, wprowadzone tym czasownikiem w MMT, wykazały, że autor używa tych samych słów, co tekst biblijny, przy czym nierzadko w innym zapisie fonetycznym lub morfologicznym, ewentualnie w innym szyku, tym niemniej, imiesłów bierny כתוב wprowadza skrócony cytat, nie zaś parafrazę czy egzegezę (Brooke, “The Explicit Presentation of Scripture in 4QMMT”, 67–88). Nie jest także prawdą, że autorzy MMT „(…) prawie w żadnym wypadku nie przytaczają autentycznych słów tekstu Tory”, analogicznie do tekstów Miszny, „które podają praktyczne rozumienie przepisów Mojżeszowych bez odróżniania nauki mędrców od tekstu biblijnego.” Zob. S. Mędala, “List do arcykapłana z Qumran (4QMMT)”, 58; Idem., „List do arcykapłana z czwartej groty w Qumran”, 36–37; Idem., “The Character and Historical Setting of 4QMMT”, 13.

[575] Tak również zauważają R. A. Kugler i K. S. Baek (*Leviticus at Qumran,* 76), jednak ich stwierdzenie, że w tym przypadku mamy do czynienia z parafrazą tekstu Kpł 17,3 bez dokonania żadnej znaczącej zmiany ze strony autora MMT należy skorygować. Po pierwsze dlatego, że nie jest to parafraza, lecz cytat, po drugie ze względu na obecny w MMT dodatek צפון המחנה[ב ] כי, który oni sami odnoszą do tekstu Kpł 1,11 jako możliwego odniesienia.

Wyrażenie מחוץ למחנה „poza obozem” w tekstach prawnych w BH odnosi się do przestrzeni poza granicami obozu, który Izrael rozbijał w trakcie swojej pustynnej wędrówki.[576] Trzy zwierzyny, wymienione w obecnej linii, tj. שור „byk”, כשב „owca” i עז „kozioł”, pojawiają się razem jedynie w tekście Kpł 17,3 i to dokładnie w tej samej kolejności. Kontekstem dla tego tekstu jest nakaz złożenia w darze byka, owcy lub kozła, bez względu na fakt, czy są one zabijane poza obozem czy wewnątrz niego (Kpł 17,3-7), co w rezultacie oznaczało, że nie wolno było zabijać zwierząt poza rytuałem. Rzeczownik מחנה rozumiany jest w tekście Kpł 17,3 jako miasto, w domyśle Jerozolima (mamy tu bowiem do czynienia z tradycją H), z kolei wyrażenie מחוץ למחנה odnosi się do terenów sąsiadujących z obozem (Kpł 13,46; 14,3; 24,14; Wj 33,7-8; Pwt 23,13)[577], w innym przypadku wyrażenie to zwykle uzupełniano precyzując, że chodzi o bardziej odległe miejsce (np. Wj 33,7).

Wyrażenia takie jak מחוצ לחנה „poza obozem” (Kpł 17,3) i כי ירחק ממך המקום אשר יבחר יהוה „jeśli dalekie od Ciebie będzie miejsce, które Pan wybierze” (Pwt 12,21), nie precyzowały dokładnej odległości, dlatego też otwierały one możliwość na różną interpretację.[578] Nie wydaje się jednak, że przedmiotem obecnej halachy jest wyrażenie „poza obozem”, jak uważa E. Qimron,[579] problemem jest raczej nieobecna w tekście Kpł 17,3 syntagma בצפון המחנה „w północnej części obozu”, dodana w tekście MMT. W kontekście ofiarnym północna część obozu dotyczy przeważnie ołtarza (zob. Kpł

[576] Wj 29,14; 33,7; Kpł 4,12.21; 6,4; 8,17; 9,11; 10,4.5; 13,46; 14,3; 16,27; 17,3; 24,14.23; Lb 5,3.4; 12,14.15; 15,35.36; 19,3.9; 31,13.19; Pwt 23,11.13. Poza dokumentem MMT wyrażenie to pojawia się jeszcze tylko raz w pismach z Qumran, tj. w Apokryfie Mojżesza (2Q21 1,4), w kontekście udania się Mojżesza poza obóz na modlitwę.

[577] Milgrom, *Leviticus 17-22,* 1455.

[578] I tak na przykład autor Zwoju Świątyni wyznaczył w przypadku zwierząt czystych rytualnie i nieskalanych 3 dni drogi od świątyni (קרוב למקדשי דרך שלושת ימים; 11Q19 LII,13-14), natomiast w przypadku bydła czystego rytualnie, choć z niedoskonałościami, miejsce do jego zarżnięcia wyznaczono na odległość trzydziestu stadiów wokół świątyni (רחוק ממקדשי סביב שלושים רס; 11Q19 LII,16-18). Warto dodać, że podobnie jak teksty Kpł 17,3 i MMT II,4, Zwój Świątyni również wymienia w tym kontekście byka i kozła, jedynie pomija כשב “owcę” na rzecz שה “owieczki” (11Q19 LII,13).

[579] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 144: „(T)he subject of the controversy is the term ‘outside the camp’ which was therefore put at the beginning of the sentence”.

1,11; por. *m. Zebaḥ.* 5,1) bądź przybytku (np. Wj 40,22), jednak l. 5 nie pozostawia wątpliwości, że w MMT rzeczownik מחנה odnosi się do Jerozolimy, w całym wyrażeniu chodzi więc o północną część tego miasta. Pozostaje kwestią otwartą, w jakiej relacji znajduje się wyrażenie בצפון המחנה w stosunku do tekstu Kpł 17,3, przywołanego po imiesłowie biernym כתוב z l. 3a.

Rozwiązanie powyższego problemu zależy od interpretacji spójnika כי i rekonstrukcji słowa, które było obecne tuż za nim. J. Strugnell, na podstawie pozostawionego śladu na skórze wskazuje, że pierwszą literą tego słowa mogły być מ, א lub ג.[580] Nie można wykluczyć, że między spójnikiem כי a wyrażeniem lokatywnym בצפון המחנה mógł stać drugi człon tego spójnika, tj. אם. Wyrażenie כי אם mogło zostać użyte w funkcji przyimka („z wyjątkiem") lub spójnika „(chyba, że"), w każdym razie, wstawienie go czyni pewną poprawkę do tradycji biblijnej z Kpł 17,3.

Biorąc pod uwagę, że z jednej strony tradycja H zakazała zabijania wspomnianych trzech zwierząt w przypadku, kiedy nie miały być one przeznaczone na ofiarę świątynną – tym sposobem wprowadzając radykalną innowację prawa, które pierwotnie zezwalało na pozarytualne zabijanie tych zwierząt (tradycja P)[581] – a z drugiej strony zakaz ten został złagodzony przez tradycję D (Pwt 12,20-28),[582] można przypuszczać, że autor MMT odniósł się do tego wewnątrzbiblijnego sporu.

W tym kontekście należy odnotować, że odnaleziony w czwartej grocie qumrańskiej fragment Księgi Kapłańskiej (4Q26 4,1-11) zawiera inny wariant tekstowy (zob. tabela 2.2.), który nawiązuje do zabijania bydła na zewnątrz, poza obozem, przy braku intencji ofiarowania go jako dar ofiarny w świątyni. Jeśli autor MMT znał tę wersję tekstu biblijnego, wówczas chcąc pozostać wierny zakazowi z P (zob. Kpł 17,7[583]), wskazał na pewien wyjątek, poniekąd godząc w ten sposób ze sobą tradycję P i D.

---

[580] Ibid., 10.

[581] Ibid., 1452; por. *Leviticus 1-16,* 28–34.

[582] Milgrom, *Leviticus 17-22,* 1453.

[583] Według E. Eshel, zdanie חקת עולם תהיה־זאת להם לדרתם z tekstu Kpł 17,7 musiało zostać pominięte w recenzji obecnej w tekście 4Q26, w świetle tradycji z tekstu Pwt 12,20-28 i wątpliwej przestrzeni dla niego w rękopisie, jednak

Tabela 2.2. Porównanie tekstu Kpł 17,3-4 w TM i 4Q26,2-6[584].

| Kpł 17 | TM | 4Q26 4,2-6 (11Q1 H,4-7) |
|---|---|---|
| 3 | אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ־כֶשֶׂב אוֹ־עֵז בַּמַּחֲנֶה אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט מִחוּץ לַמַּחֲנֶה<br>Ktokolwiek z domu Izraela, kto zabija byka, owcę lub kozę w obozie lub który zabija poza obozem, | [איש איש מבית ישראל **והגר ה]גר בישׂראל** אשר ישׁ[חט<br>שור או כשב או עז במחנה או אשר ישח]ט מחוצה למחנה<br>[Ktokolwiek z domu Izraela, *lub też przybysz, który*] *przybywa w Izraelu*, kto za[bija byka, owcę lub kozę w obozie lub który zabij]a poza obozem, |
| 4 | וְאֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא הֱבִיאוֹ לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַיהוָה לִפְנֵי מִשְׁכַּן יְהוָה דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא דָּם שָׁפָךְ וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא מֵקֶרֶב עַמּוֹ׃<br>i przed wejście do Namiotu Spotkania nie przyprowadzi je, aby złożyć jako dar dla Pana, przed mieszkaniem Pana, będzie uznany za winien krwi. Rozlał krew. Ten człowiek zostanie odcięty spośród swego ludu. | **ו[א]ל פֻּתְ[ח אוהל מועד לוא הביאו לעשות אתו עלה ]אֹו<br>שלמים ליהוה לרצונכם ל[ריח ניחח וישחטהו בחוץ**<br>ואל פתח אוהל מו]עֵד לוא **יביאנו** להקריבו קֻ[רבן ליהוה<br>לפני משכן יהוה דם יחשב לאיש ה]הֽוּ[א] דם שפך ונכרת<br>[האיש ההוא מקרב עמו]<br>*i przed wejście d[o Namiotu Spotkania nie przyprowadzi je, aby uczynić ją ofiarą całopalną] lub ofiarą biesiadną dla Pana ze względu na Waszą korzyść, jako [miły zapach, lub zabije je na zewnątrz,*<br>i przed wejście do Namiotu Spotk]ania nie przyprowadzi je, aby złożyć je jako d[ar dla Pana, przed mieszkaniem Pana, będzie uznany za winien krwi]. Rozlał krew. [Ten człowiek] zostanie odcięty spośród swego ludu. |

Jest przy tym oczywiste, że wyrażenie „obóz północny”, tj. północna Jerozolima, posiadało inne znaczenie w okresie hasmonejskim, kiedy sporządzono dokument MMT, a inne wówczas, kiedy sporządzono jego kopie w manuskryptach 4Q394 i 4Q397, tj. w połowie okresu herodiańskiego (zob. tabela 1.12). Można założyć, że wskazanie północnej Jerozolimy jako miejsca uboju pozarytualnego,

innego zdania jest E. Tov, który uwzględnia to zdanie w swojej rekonstrukcji. Por. E. Eshel, “4QLev[d]: A Possible Source for the Temple Scroll and Misqat Maʿase ha-Torah”, *DSD* 2 (1995) 10–11; E. Tov, “4QLev[d] (4Q26)”, *The Scriptures and the Scrolls: Studies in Honour of A. S. van der Woude* (red. F. García Martínez – A. Hilhorst – C. J. Labuschagne) (Leiden: Brill, 1992) 1–5.

[584] Pogrubienie wskazuje na różnicę w tekście 4Q26 w relacji do TM.

nie mające paraleli w żadnej innej tradycji, miało związek z przebudową i rozbudową Jerozolimy z inicjatywy Heroda Wielkiego.[585] Niewątpliwie zmiana topografii miasta, jeśli nawet w nieznacznym stopniu, musiała mieć wpływ na niektóre zmiany prawne, które były ściśle uzależnione od niej. Z pewnością dogłębna i szczegółowa analiza ówczesnych zabudowań Jerozolimy od strony północnej mogłaby rzucić nieco więcej światła na wyrażenie lokatywne „w północnym obozie".[586]

**II,5a.** ואֲנַ֫חְנו חושבים שהמקדש [משכן אוהל מועד הוא ו]ירושלי[ם] [הי]א מחנה

Formuła ואנחנו חושבים ש- „my uważamy, że" wprowadza pogląd wspólnoty. Zaimek osobowy אנחנו z imiesłowem חושבים występuje jeszcze co najmniej dwukrotnie w MMT (II,9-10. 14), podobnie jak semantycznie podobnie אנחנו + אמר + ש- (III,4. 14). Ta ostatnia konstrukcja w kontekście halachy pojawia się w Misznie,[587] w której można znaleźć ponadto konstrukcję חשב ש-, występującą 4 razy, z czego trzykrotnie w tym samym znaczeniu, jakie posiada w MMT (*Makš*. 3,8; 4,7; 6,1). Prezentując

[585] M. Grant, *Herod Wielki* (tł. P. Krupczyński) (Warszawa: Cyklady, 2000) 139–151; 167–183.

[586] Wiadomo na pewno, że w czasach hasmonejskich północną część miasta stanowiło Wzgórze Świątynne, na którego obszarze nastąpiły w tym okresie duże zmiany, m.in. rozpoczęła się budowa Pierwszego Muru. Po wybudowaniu tego muru do Wzgórza można było się dostać dzięki pięciu bramom. Po stronie północnej była to brama Tadi. Wzgórze było prawdopodobnie ufortyfikowane, a istotnym elementem tej fortyfikacji była twierdza Baris, znajdująca się powyżej świątyni. W tejże twierdzy miał zamieszkiwać arcykapłan Jan Hirkan I, jednak już w roku 141 została ona zrównana z ziemią przez Szymona Hasmoneusza. Herod Wielki dokonał dalszej ekspansji Jerozolimy w kierunku północnym, o czym świadczy wybudowanie Drugiego Muru. Ten ostatni zaczynał się od twierdzy Antonia, z którą był połączony, a pomiędzy Antonią a Wzgórzem znajdowała się prawdopodobnie brama, aczkolwiek jak dotąd nie znaleziono jej szczątek, z kolei pomiędzy nowym murem a wspomnianą bramą Tadi znajdował się na pewno jeden z czterech portyków. D. Bahat (red.), *Atlas biblijnej Jerozolimy* (tł. E. Czerwińska) (PSB; Warszawa: Vocatio, 2010[2]) 20–23. 25–26.

[587] Zob. *Ber*. 6,2; *Šeqal*. 4,1; *Yebam*. 3,7; *Soṭah* 3,5; 5,4; *Qinnim* 3,6. Dużo częściej w Misznie można spotkać konstrukcję, w której zamiast zaimka osobowego występuje konkretny podmiot, wymieniony z imienia (np. Gamaliel), ewentualnie nazwy szkoły (np. בֵּית שַׁמַּי „dom Szammaja"), zob. *Ber*. 8,5; *Ter*. 4,3; *ʿErub*. 3,4; *Roš Haš*. 4,9; *Ḥag*. 2,2 (x 4); *Naz*. 6,2; *ʿAbod*. *Zar*. 2,3; *Zebaḥ*. 9,2; *Menaḥ*. 11,4; *Mid*. 2,5; *Kelim* 9,7 (x 2); *Yad*. 3,4.

stanowisko swojej wspólnoty autor zaczyna od kwestii statusu המקדש „sanktuarium". Rekonstrukcja [משכן אוהל מועד] oparta jest na połączeniu tekstu Kpł 17,4 z tekstami Wj 39,32; 40,2. 6. 29; 1 Krn 6,17, w których ta syntagma się pojawia. Rekonstrukcja ta jest możliwa, jeśli bowiem biblijne pojęcie obozu zostaje odniesione do całej Jerozolimy[588], to w konsekwencji świątynia miasta musi stanowić odpowiednik Namiotu Spotkania[589].

**II,5b-6a.** [ וחוצה למחנה[ הוא חוצה לירושלים] הוא מחנה ער[י]הם חוץ מ[חנה ]

Autor przechodzi teraz do definicji wyrażenia וחוצה למחנה „poza obozem",[590] które w opinii jego wspólnoty należy rozumieć jako poza Jerozolimą, i co jasno wynika z samej definicji obozu

[588] Warto zwrócić uwagę, że to samo zdanie w tekście 4Q397 3,3 zawiera odmienną składnię, „(…) א[ירושלים הי מחנה]", co pokazuje, że zaimek osobowy היא w funkcji łącznika, w zdaniu odpowiadającym na pytanie czym jest podmiot, może stać nie tylko pomiędzy podmiotem a orzecznikiem, ale również po orzeczniku (Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 49. 82–83). Jednocześnie zaimek osobowy może być tu użyty pleonastycznie, wówczas jednak jego położenie na końcu zdania w wariancie z 4Q394 3–7 II,16-17 także odbiegałoby od reguły (Joüon – Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew,* 532).

[589] B. W. W. Dombrowski uważa rekonstrukcję [אוהל מועד] za nie odpowiadającą kontekstowi, gdyż istotą sprawy nie tyle jest wytłumaczenie odbiorcom, że sanktuarium zastępuje biblijny Namiot Spotkania, co raczej wskazanie miejsca dokonywania uboju, stąd proponuje on przywrócić [במקום קודשו] „w miejscu jego świętego miejsca". Zob. "4QMMT after DJD X Qumran Cave 4. Part V", *QR* 5 (1995) 153–154. Stwierdzenie, że sanktuarium znajduje się w miejscu świętego miejsca wydaje się jednak dość oczywiste i nie odpowiada z kolei toku myśli autora, który wskazuje właściwą praktykę z wykorzystaniem biblijnego tekstu i zawartych w nim pojęć, w tym przypadku Kpł 17,3-7.

[590] W wyrażeniu חוצה למחנה, słowo חוצה (4Q397 3,3) wbrew pozorom nie posiada kierunkowego *he*, ponieważ w HQ kierunkowe *he* zatraciło swą funkcję syntaktyczną (Qimron, *HDSS,* 69), stając się w istocie zbędne, stąd jego obecne użycie w formie חוצה jest pleonastyczne, a samą formę należy rozumieć tak samo jak formę חוץ (Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 75). Użyta tu konstrukcja חוץ + ל- występuje również w Misznie, w której można spotkać ją 37 razy w wariancie חוץ + לארץ. Zob. *Demai* 2,1; *Šeb*. 5,7; 6,5 (x 4); *Ter*. 1,5 (x 2); 7,3; 9,4; *Maʿaś*. 3,10; *Ḥal*. 2,1 (x 2); *ʿOr*. 3,9 (x 2); *Giṭ*. 4,6; *Qidd*. 1,9; *Mak*. 1,10; *ʿAbod. Zar*. 1,8 (x 2); *Menaḥ*. 8,1; *Ḥul*. 5,1; 6,1; 7,1; 10,1; 11,1; 12,1; *Bek*. 9,1; *Tem*. 3,5; *ʾOhal*. 17,5; *Neg*. 12,4; *Parah* 2,1; *Miqw*. 8,1; *Yad*. 4,3 (x 4).

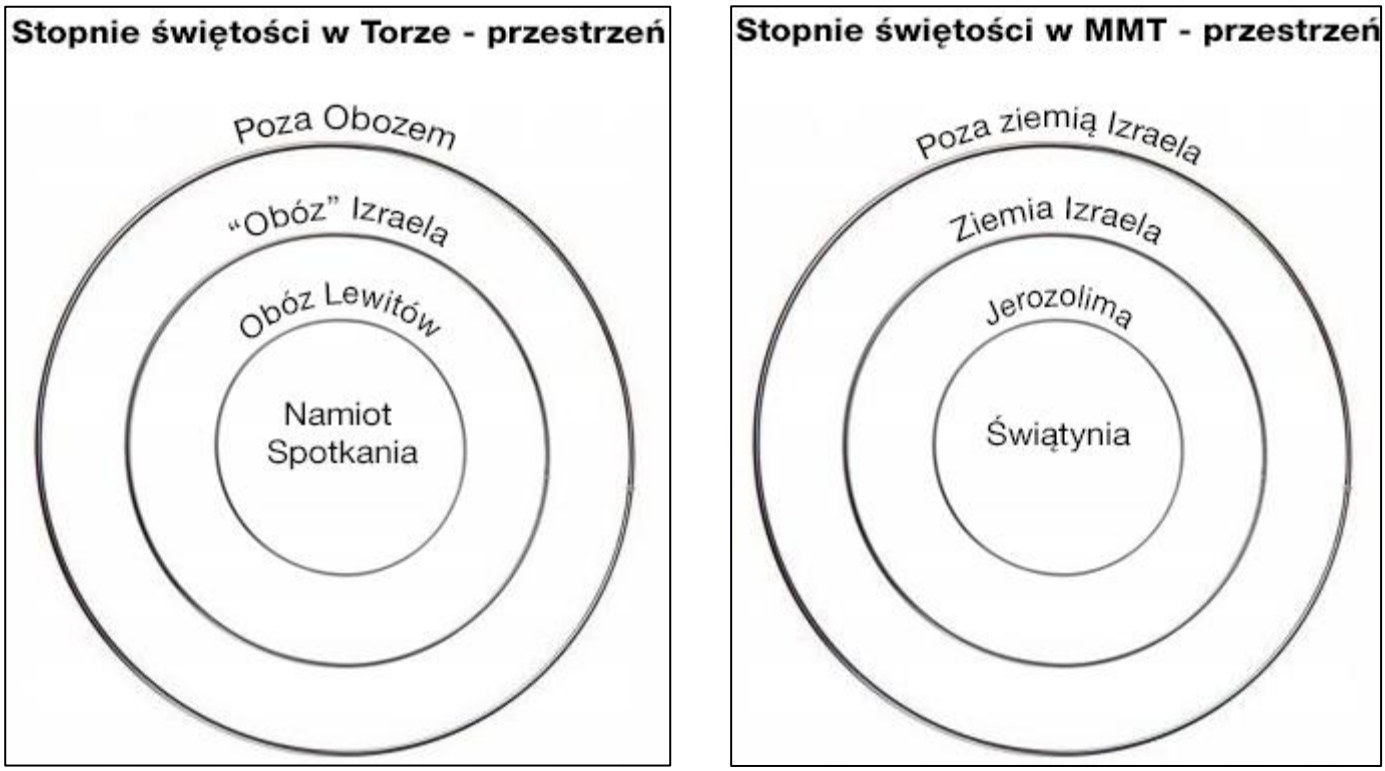
(por. Lb 5,3). Potwierdza to kolejne zdanie, w którym mowa o innych miastach jako znajdujących się poza obozem. Jednocześnie przestrzeń „poza obozem" również zostaje określona mianem obozu, jest on jednak zdefiniowany jako מחנה חוץ עריהם „ich miasta poza obozem"[591]. Zaimek sufigowany הם- odnosi się do wszystkich, których dotyczy problem pozarytualnego zabijania bydła. Rzeczownik מחנה „obóz" w rozumieniu Jerozolimy prawdopodobnie posiada rodzajnik, podkreślając w ten sposób jego odrębność od obozu zewnętrznego.

Tak więc wspólnota uznaje za święty obóz całą Jerozolimę, z jego najświętszym miejscem świątynią, natomiast przypuszczalnie kolejny stopień świętości związany jest pozostałymi miastami w granicach ziemi izraelskiej, to z kolei odbiega od koncepcji obecnej w Prawie Mojżeszowym, w którym centrum świętości jest związane z Namiotem Spotkania i otaczającym go obozem lewitów, a następnie obozem Izraelitów[592]. To również odbiega od koncepcji misznaickiej, która wymienia aż 10 stopni świętości, począwszy od najświętszego miejsca, do którego może wejść tylko arcykapłan raz w roku w Dniu Odkupienia poprzez poszczególne dziedzińce świątyni i miasta izraelskie aż do całej ziemi Izraela, która jest bardziej święta od wszystkich innych ziemi (zob. *m. Kelim* 1,6-9).

[591] Konstrukcja חוץ + מן stanowi ekwiwalent konstrukcji חוץ + ל z II,4 (por. חוץ מעירו [CD XI,5] i חוץ לעירו [CD X,21]). Warto ponadto zwrócić uwagę na obecność w słowie מחנה dwóch różnych spółgłosek *mem*.

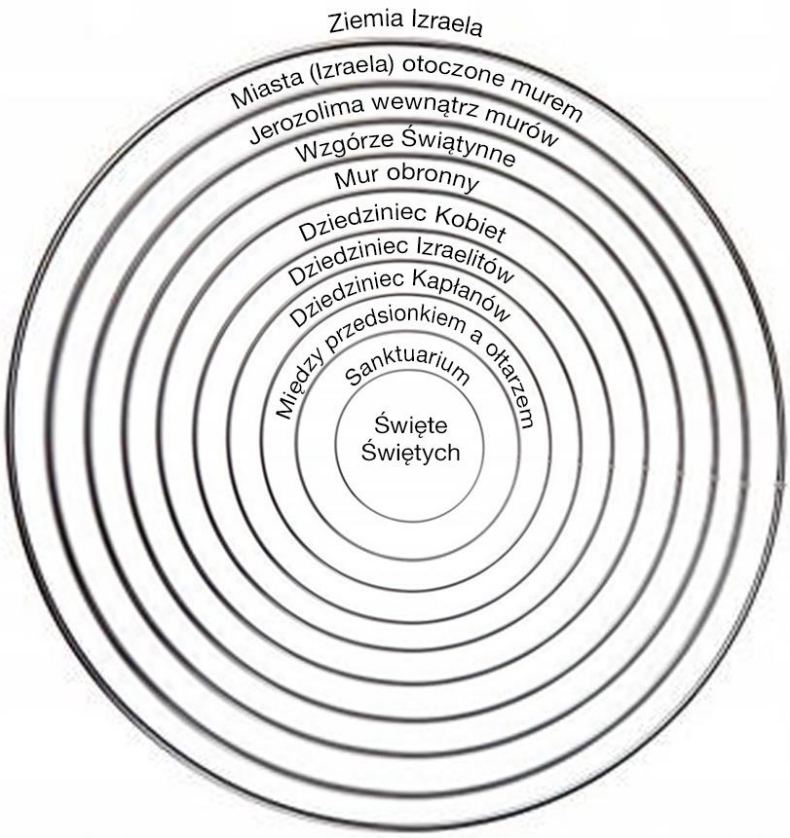
[592] E. Qimron, "The Holiness of the Holy Land in the Light of a New Document from Qumran", *The Holy Land in History and Thought* (red. M. Sharon) (Leiden: Brill, 1988) 9–13. Zdaniem D. Henshke, autor MMT żywił przekonanie, że niektóre przepisy Prawa Mojżeszowego obejmowały tylko Jerozolimę, tym niemniej, za sprawą wyrażenia חוץ למחנה i [חנה]מם חוצ הם[י]ר מחנה poszerza on przepisy rytualne do terenów przyległych świętemu miastu, zob. Henschke, "The Sanctity of Jerusalem in Miqṣat Maʿaśe Ha-Torah: A Reconsideration", *Tarbiz* (1999) 145–150. Jak jednak słusznie zwraca uwagę K. H. Harrington, autor MMT nie określa obóz zewnętrzny „świętym", a podkreślając świętość Jerozolimy wskazuje na niesakralny charakter pozostałych miast, co generalnie współgra z tekstami 11Q19 XLVII,304. 14-15; *m. Roš. Haš*. 4,1-2; *m. Kelim*. 1,8). Harrington, "Holiness in the laws of 4QMMT", 116.

Rys. 2.1. Porównanie stopni świętości przestrzeni pomiędzy Torą a MMT [593].




[593] Harrington, "Holiness in the laws of 4QMMT", 114.

Rys. 2.2. Stopnie świętości przestrzeni w traktacie *m. Kelim* 1,6-9.




**II,6b-7a.** א[ש]ר יע[לה לחט]את [ו]מוציאים את דשא [ה]מזבח ושור[פים שם את החטאת]

Obecność zaimka względnego אשר wskazuje, że mamy do czynienia z nawiązaniem do tekstu Kpł 17,5, gdyż poza cytatami z tekstów biblijnych zaimek ten nie jest używany przez autora MMT. Dzięki fragmentowi 4Q397 3,4 udało się odczytać את[, które z racji na obecny za nim czasownik nie może być partykułą dopełnienia bliższego lub przyimkiem, lecz stanowi część słowa החטאת „ofiara oczyszczenia", co wspiera również prawdopodobna obecność przed nim czasownika עלה „składać w ofierze". Dopełnieniem dla imiesłowu מוציאים (*hifil* od rdzenia יצא „wyjść") jest wyrażenie דשא המזבח „popiół z ołtarza"[594]. Motyw usunięcia popiołu z ołtarza pojawia się w kontekście ofiary całopalnej

[594] Forma דשא jest odpowiednikiem biblijnego דשן. Zdaniem E. Qimrona, nie jest to zwykły błąd ortograficzny, lecz świadectwo fenomenu, w którym rdzenne *nun* finalne ulega elizji. Zjawisko to wynika z faktu, że zarówno *mem* jak i *nun* służyły do unosowienia, a ponieważ unosawiano także samogłoski końcowe, które nie były przeważnie zapisywane,

(Kpł 1,16; 6,3) oraz ofiary oczyszczenia (Kpł 4,12). Dopełnienie drugiego imiesłowu, שורפים (*qal* od rdzenia שרף, „palić"), nie zachowało się, z pewnością jednak chodzi o spalenie ofiary oczyszczenia.

Obecność czasowników יצא, שרף i rzeczownika דשן obecne jest w dwóch tekstach: Kpł 4,12 i 6,4[595]. Pierwszy z nich dotyczy ofiary oczyszczenia, z której resztki po ofiarowanym cielcu powinny zostać spalone „poza obozem" אל־מחוץ למחנה, czyli w specjalnym miejscu, gdzie wysypuje się także popiół. Wyrażenie „poza obozem" można rozumieć podobnie jak prorok Ezechiel, czyli w obrębie świątyni, lecz poza przybytkiem (Ez 43,21), jednakże w opinii J. Milgroma było ono usytuowane w północnej Jerozolimie.[596] W przypadku obecnej halachy z pewnością chodzi jednak o miejsce poza Jerozolimą, ponieważ „poza obozem" oznacza w MMT przestrzeń poza Jerozolimą. Potwierdza to z resztą tekst Zwoju Świątyni, zgodnie z którym miejsce przeznaczone do spalenia pozostałości z ofiary oczyszczenia jest wydzielone poza miastem (11Q19 XVI,11-12).

Z kolei drugi tekst (Kpł 6,4) dotyczy ofiary całopalnej, z której popiół należy wynosić „poza obóz, do miejsca czystego", אל־מחוץ למחנה אל־מקום טהור. O ile więc w przypadku ofiary oczyszczenia jej pozostałość zostaje spopielona poza obozem, w miejscu czystym, o tyle w przypadku każdej innej ofiary, w tym ofiary całopalnej, otrzymuje się popiół „w obozie", a dopiero następnie popiół zostaje wyniesiony.[597] Istotnie, dopełnieniem czasownika יצא (*hifil*) w tekście Kpł 6,4 jest popiół, podobnie jak w omawianej halace.

Zarówno w przypadku ofiary oczyszczenia jak i ofiary całopalnej, wykonawcami wyniesienia pozostałości z ofiary bądź pochodzącego z niej popiołu są kapłani, stąd należy założyć, że imiesłowy מוציאים i שורפים z II,6 odnoszą się do kapłanów. Zgodnie z wykładnią zawartą w MMT, kapłani mają obowiązek wynosić popiół z ofiary oczyszczenia poza obóz, tj. poza Jerozolimę, co w konsekwencji

---

w rezultacie nawet rdzenne *nun* czasami było pomijane w zapisie. Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 72; Qimron, *HDSS*, 27–28.

[595] Do tekstów tych odnoszą również Kugler – Baek, *Leviticus at Qumran*, 76.

[596] Milgrom, *Leviticus 1-16*, 240.

[597] Ibid., 387.

oznacza, że przepis tradycji P został zradykalizowany, choć bowiem ta ostatnia także wskazywała na miejsce czyste poza obozem, to jednak „obozem" pojmowanym jako miejsce w obrębie Jerozolimy. Ponadto, Prawo Mojżeszowe nie mówi niczego o wynoszeniu popiołu z ofiary oczyszczenia, lecz o wynoszeniu pozostałości po cielcu, by następnie spopielić go w miejscu składowania popiołu. Być może w trosce o czystość ołtarza wspólnota nakazuje kapłanom uprzątać popiół z cielca wraz z jego pozostałościami. Niewykluczone, że gorliwa troska o czystość ołtarza, a jednocześnie całego obozu, jest pokłosiem tradycji H, obecnej w tekście Pwt 23,15: והיה מחניך קדוש „Niech będzie Twój obóz świętym".

**II,7b.** [כי ירושלים] הִיא המקום אשר [בחר בו] מִכול שִׁבְ[טי ישראל]

Zachowany początek zdania nominalnego, היא המקום אשר „to jest miejsce, które", przywołuje biblijną konstrukcję המקום אשר + czasownik בחר, w której podmiotem zdania jest Jahwe; konstrukcja ta pojawia się w BH 24 razy, z czego aż 22 razy w Księdze Powtórzonego Prawa.[598] O tym, że autor MMT nawiązuje do biblijnego wyrażenia „miejsce, które JHWH wybierze", świadczy fakt, iż użył on zaimka względnego אשר, czego nie robi nigdzie indziej[599]. Wyrażenie to – wskazując na miejsce, które Bóg sobie wybierze, aby tam oddawać Mu cześć – jest w BH przeciwstawione miejscu, gdzie Kananejczycy oddawali kult bogom. Jednocześnie wyrażenie to ma charakter otwarty, jako że Izrael był w ciągłej wędrówce i nie miał stałego miejsca dla praktyk kultycznych, tak iż za każdym razem miejsce wyboru mogło być odmienne.[600] Tym niemniej, wierzono, że w końcu Jahwe uczyni dla Izraela jedno miejsce kultu, stąd wyrażenie to było semantycznie ustalone.

[598] Pwt 12,5.11.14.18.21.26; 14,23.24.25.; 15,20; 16,2.6.7.11.15.16; 17,8.10; 18,6; 23,17; 26,2; 31,11; Joz 9,27; Neh 1,9.

[599] Wobec tego faktu może dziwić stwierdzenie M. Pérez Fernándeza: „It is worth mentioning that references to Deuteronomy had not been made in the Halakic part.", Pérez Fernández, "4QMMT: Redactional Study", 200.

[600] E. J. Woods, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary* (TOTC 5; Nottingham: IVP, 2011) 188.

Było przy tym wiadome, że miejsce stałego kultu zostanie wybrane spośród plemion Izraela, gdzie Jahwe uczyni mieszkanie swojemu imieniu (Pwt 12,5). To właśnie do tego motywu nawiązuje autor we frazie [טי ישראל]שב מכול „ze wszystkich plemi[on Izraela]". Co ważne, zaszczytu tego miało dostąpić tylko jedno pokolenie (Pwt 12,14; por. 1 Krl 11,13.32), tak Kronikarz jak i Deuteronomista są zgodni, że miejscem wybranym przez Jahwe jest Judea wraz z jej stolicą,[601] także dla autora MMT fakt ten zdaje się nie budzić wątpliwości. Być może przywołanie tego faktu przez autora miało służyć uzasadnieniu, że troska o świętość obozu, którym jest Jerozolima, jest wynikiem Bożego wybrańtwa, zgodnie z obietnicą przymierza, zawartego wpierw za pośrednictwem Mojżesza, a następnie króla Dawida. O ile w tym pierwszym zapowiedziano wybranie miejsca kultu (Pwt 12,5; por. Pwt 18,5), o tyle w tym drugim zostaje ono wskazane (1 Krl 8,16; 11,32; 14,21; 2 Krl 21,7; 2 Krn 6,5–6; 12,13; 33,7), z czym wspólnota stojąca za dokumentem MMT zdaje się w pełni zgadzać.

**II,9a.** [אי]נָם שוחטים במקְדָּשׁ

Zdanie z obecnej linii zostało przez E. Qimrona uznane za część obecnej halachy,[602] podobnie z resztą uważa E. Puech[603]. Imiesłów שוחטים (*qal* od rdzenia שחט „zarzynać"), zaprzeczony partykułą אין, prawdopodobnie odnosi się do błędnej praktyki kapłanów, gdyż to oni byli odpowiedzialnymi za zabijanie zwierząt i składanie ich w ofierze. Rzeczownik מקדש odnosi się do sanktuarium, w którym znajdował się ołtarz, na którym zwierzę ofiarne było zabijane. Niestety zbyt duży ubytek tekstu przed zdaniem z obecnej linii nie pozwala na ustalenie dokładnej relacji z poprzednią częścią halachy. Tym niemniej, ponieważ użycie imiesłowu wskazuje na błędną postawę kapłanów, można przypuszczać, że pozwalali oni na dokonywanie uboju rytualnego poza wyznaczonym przez Boga miejscem.

[601] 1 Krl 8,16; 11,13. 32. 36; 14,21; 2 Krl 21,7; 2 Krn 6,5-6; 12,13; 33,7.

[602] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 156-157.

[603] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 123, n. 67.

Tak więc treść obecnej halachy sugeruje, że podejmuje ona problem miejsca, przeznaczonego do pozarytualnego zabijania zwierząt. Zgodnie z tradycją, za którą opowiadali się kapłani, a która bazowała na ich interpretacji tekstu Kpł 17,3-7, pozarytualne zabijanie zwierząt mogło mieć miejsce w obozie, tj. w Jerozolimie, z wyjątkiem jej północnej części, w którym najpewniej znajdowało się sanktuarium[604]. Jako że autor MMT uważa całą Jerozolimę za świętą, nie zaś tylko samą świątynie (zob. III,6) – co uzasadnia faktem, że Bóg wybrał Jerozolimę jako miejsce kultu[605] – nakazuje on pozarytualnego zabijania zwierząt poza Jerozolimą, w miejscu, gdzie wynoszono popiół spalonego bydła z ofiary całopalnej i ofiary oczyszczenia.

Nakaz ten sprzeciwiał się całkowitemu zakazowi pozarytualnego zabijania zwierząt, który był wyrażony w tradycji H (Kpł 17,3-9), potwierdzając abolicję tego zakazu z tradycji D (Pwt 12,13-25), a jednocześnie doprecyzował treść tego ostatniego. Z faktu, że cała Jerozolima stanowi święty obóz wynika, że w mieście tym nie może mieć miejsce pozarytualne zabijanie bydła, ponieważ Bóg wybrał Jerozolimę jako miejsce kultu, w którym zwierzęta powinny być zabijane tylko dla jego czci.

[604] E. Puech twierdzi jednak, że wyjątek dotyczący północnej części Jerozolimy niekoniecznie wskazuje, że tam właśnie było usytuowane sanktuarium (Puech, "La Lettre essénienne MMT", 122, n. 61). To prawda, ponieważ jednak nie jest znana dokładna topografia ówczesnej Jerozolimy od strony północnej, interpretowanie dodatku do tekstu Kpł 17,3, tj. כי אם בצפון המחנה, jako aluzji do obecności sanktuarium w północnej części miasta jest również uprawnione. To właśnie ta wstawka rozgranicza w obecnej halace pozarytualne zabijanie zwierząt od rytualnego, gdzie to ostatnie – rzecz jasna – miałoby mieć miejsce w sanktuarium, w północnej części miasta. E. Peuch i Q&S nie interpretują obecnej halachy w kontekście pozarytualnego zabijania zwierząt, stąd kładą oni większy akcent na miejsce zabijania, pomijając ważny aspekt, tj. o jaki rodzaj uboju w istocie chodzi.

[605] Tak więc wspólnota łączy tradycję z tekstów Kpł 17,3-9 i Pwt 12,13-25, przy tym zrównując obóz z miastem, a Namiot Spotkania ze świątynią, zob. R. G. Kratz, "'The Place which He has Chosen': The Identification of The Cult Place of Deut. 12 and Lev. 17 in 4QMMT", *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls V-VI. A Festschrift for Devorah Dimant* (red. M. Bar-Asher – E. Tov) (Jerusalem: Bialik Institute and Haifa University, 2007) 57–80.

### 2.2.12 Zabijanie cielnej samicy i spożywanie jej płodu (II,9a-12a).

Obecna halacha stanowi dyskusję nad tekstem Kpł 22,28, który dotyczy zabijania krowy lub owcy, będącej w stanie ciężarnym. Przy tej okazji wspólnota porusza także problem spożywana płodu z krowy lub owcy. Strukturalnie mamy więc do czynienia z dwoma tematami halachicznymi, jednak w istocie są to 2 wątki w ramach tego samego przedmiotu, które na potrzeby skondensowanej analizy egzegetycznej zostały potraktowane razem.

**II,9b-10a.** [ועל העברות א]נֹחנו חו[שבים] [שאין לזבוח א]ת האם ואת הולד ביום אחד [כי תועבה המה]

Po wprowadzeniu tematu halachy, formułą אנחנו חושבים ש- autor MMT wprowadza stanowisko swojej wspólnoty. Obecność wyrażenia ביום אחד „tego samego dnia" w połączeniu z motywem matki oraz jej płodu kieruje uwagę na tekst Kpł 22,28[606], w którym znajduje się zakaz zabijania młodej zwierzyny stadnej tego samego dnia, w którym zabity zostanie jeden z jego rodziców. Użyty w tekście Kpł 22,28 termin שור „byk", wraz z partykułą את i jego zaimkiem sufigowanym w r. m., wskazuje, że tekst Kpł 22,28 nie tylko mówi o matce, ale również o ojcu młodego zwierzęcia; to samo dotyczy obecnego tam terminu בן, który odnosząc się do młodego zwierzęcia obejmuje swym znaczeniem obie płcie.[607]

Wbrew hebrajskiemu tekstowi Kpł 22,28 wczesna tradycja żydowska rozumiała jego zapis w odniesieniu wyłącznie do matki i jej młodego bądź młodą. Świadczą o tym choćby tłumaczenia LXX (tu: αὐτὴν), *Tg. Onq.*, *Tg. Ps.-J.*, *Tg. Neof.* (tu: ברה) czy tekst Miszny (*Ḥul. 4,5*; tu: היא). Autor MMT natomiast wprost mówi o אם „matce". Ponadto, o ile w tekście Kpł 22,28 użyty jest termin בן, autor MMT zdecydował się na użycie rzadkiego słowa ולד, które pojawia się tylko raz w BH (Rdz 11,30) i jeszcze tylko 2 razy w obecnej halace (II,10. 11). Wprawdzie na gruncie materialnym możliwa jest również lekcja ילד, jednak zdaniem E. Qimrona termin ולד jest tutaj bardziej prawdopodobny, gdyż

[606] Tak samo Kugler – Baek, *Leviticus at Qumran*, 76, jednak błędnie zakładają oni, że problem w MMT dotyczy uboju rytualnego, o czym będzie mowa w poniższej analizie.

[607] Milgrom, *Leviticus 17-22,* 1884.

ten pierwszy sugeruje większe dziecko, podczas gdy drugi z nich – podobnie jak w HM – mniejsze, tak iż może oznaczać także płód.[608] Na interpretację słowa ולד w znaczeniu płodu wskazuje ponadto rzeczownik עברה „ciąża” z kolejnej linii, który znajduje się jeszcze tylko w tekście 4Q270 2 II,15, w kontekście zabijania zwierzęcia cielnego, co traktowane jest jako wykroczenie przeciw Bogu (4Q270 2 II,17-18). Na podstawie paraleli do tego ostatniego tekstu zrekonstruowano zdanie przyczynowe.

**II,10b-11a.** ] האוכל [ועל] [אנח]נו חושבים שׁאיאכל את הולד

Autor wprowadza kolejny problem w ramach tego samego tematu, tj. kwestię spożycia płodu. Na ten problem autor odpowiada po raz kolejny za pomocą formuły -אנחנו חושבים שא, podkreślając, że jest to stanowisko jego wspólnoty. Czasownik יאכל został wyrażony w koniugacji *qal* lub *nifal*; na rzecz tej ostatniej świadczy nawiązanie do biblijnej konstrukcji יאכל + את, używanej w BH w tekstach prawnych w celu wyrażenia zakazu lub nakazu spożywania czegoś (np. Wj 13,7; 21,28; Pwt 12,22). W konstrukcji tej czasownik אכל posiada formę bezosobową, podczas gdy partykuła את wskazuje na przedmiot czynności. Dalsza część zdania urywa się, stąd stanowisko wspólnoty na temat spożywania płodu z samicy stadnej pozostaje nieznane. Tym niemniej, wyrażenie ביום אחד „w tym samym dniu” z poprzedniej linii pozwala wysunąć przypuszczenie, że wspólnota w dalszej części zezwoliła na zabijanie i spożywanie samicy i jej płodu, lecz w dwóch różnych dniach.

**II,11b-12a.** [הו]א כן והדבר כתוב עברה

Zachowany fragment zdania trudno jest zinterpretować ze względu na brak kontekstu, tym bardziej, że jego składnia jest skomplikowana. Rzeczownik דבר zwykle odnosi się w MMT do reguły postępowania (I,8) bądź serii reguł w obszarze tej samej tematyki (I,1; II,3). Z kolei imiesłów bierny כתוב wprowadza zawsze skrócony cytat tekstu biblijnego, jednakże obecny przypadek może stanowić wyjątek od tej zasady, ponieważ rzeczownik עברה „ciąża” nie występuje w BH. Użycie rodzajnika

[608] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 97–98. E. Puech także nie podważa tej lekcji w swojej rekonstrukcji, zob. Puech, “La Lettre essénienne MMT”, 112.

przy rzeczowniku דבר wskazuje na konkretną regułę[609], być może przedstawioną tuż po formule „my uważamy, że".

Jednym z kluczy do zrozumienia składni obecnego fragmentu zdania jest słowo כן, które w zależności od kontekstu może przybrać różną funkcję i stąd różne znaczenie. Obecna przed nią litera *alef* może sugerować, że partykuła ta jest częścią spotykanego w BH wyrażenia לא־כן.[610] Wyrażenie to przeważnie użyte jest tam, gdzie zostaje skontrastowane postępowanie właściwe z niewłaściwym. Tego rodzaju kontrast jest możliwy w obecnej linii, ponieważ autor MMT niejednokrotnie przytacza błędną praktykę, kontrastując ją z właściwą praktyką jego wspólnoty. W tym kontekście spójnik *waw* przed słowem דבר byłby więc w funkcji rozłącznej, w ten sposób podkreślając zamierzony kontrast. Jednak słowo כן może występować tutaj także w znaczeniu przymiotnika, „poprawny, słuszny" (por. VI,5), tak więc poprawność reguły byłaby uzasadniona skrypturystycznie, wówczas rzeczownik עברה należałoby potraktować jako interpretację tekstu biblijnego, nie zaś dosłowny cytat z niego. W obecnej pracy ostatecznie przyjmuje się najbardziej naturalne znaczenie tego słowa, „w ten sposób".

Bez wątpienia obecna halacha nawiązuje do przepisu z tekstu Kpł 22,28, w którym zakazuje się zabijania tego samego dnia młodej zwierzyny i jego rodzica, matki lub ojca. Autor MMT i jego wspólnota konkretyzują ten przepis jako odnoszący się do samicy i jej młodego, w tym młodego w stanie prenatalnym. Ponieważ w tekście Kpł 22,28 nie został wyrażony absolutny zakazu zabijania młodego samicy, a jedynie tego samego dnia, w którym zabijana jest jego matka, stąd też autor mógł następnie podjąć kwestię spożywania płodu. Chociaż ze względu na uszkodzenie tekstu nie wiadomo, jaki jest pogląd wspólnoty w tej sprawie, to jednak odniesienie się do wyrażenia „tego samego dnia" pozwala sądzić, że wspólnota dopuszcza zabijanie i spożywanie samicy i jej młodego, pod warunkiem jednak, że każde z nich zginie innego dnia.

---

[609] G. J. Brooke także skłania się do interpretacji, że obecne zdanie stanowi odniesienie do omówionej halachy jako jej podsumowanie, nie zaś do cytatu biblijnego. Brooke, "The Explicit Presentation of Scripture in 4QMMT", 73.

[610] Rdz 48,11; Wj 10,11; 10,14; Lb 12,7; Pwt 18,14; 2 Sm 18,14; 20,21; 23,5; 2 Krl 7,9; 17,9; 2 Krn 1,12; Hi 9,35; Ps 1,4; Prz 15,7; Iz 10,7; 16,6; Jr 23,10; 48,30. Zob. zwłaszcza 2 Sm 20,21 z obecną tam konstrukcją לא־כן הדבר.

Podobne stanowisko prezentuje Zwój Świątyni (11Q19 LII,6-7a), który nie ogranicza jednak tego przepisu wyłącznie do samicy, ale podobnie jak tekst Kpł 22,28, obejmuje także samca. Ponadto, Zwój Świątyni, znowu podobnie jak tekst Kpł 22,28, używa terminu בן, nie obejmując w ten sposób płodu w treść zakazu. Dokument Damasceński, choć wprost potępia zabijanie cielnej samicy (4Q270 2 II,15), używając w tym kontekście terminu עברה „ciąża", użytego w obecnej halace (II,12), to jednak w przeciwieństwie do tekstu MMT, jak również Księgi Kapłańskiej i Zwoju Świątyni, tekst 4Q270 2 II,15 nie podejmuje wyrażenia ביום אחד „tego samego dnia" z Kpł 22,28, co może sugerować, że autor Dokumentu Damasceńskiego optował za absolutnym zakazem zabijaniem cielnej samicy.

Warto także dodać, że zarówno tekst Kpł 22,28 jak i 4Q270 2 II,15 używa w opisie czynności zabijania samicy i jej dziecka rdzenia שחט, który w P odnosi się do rytualnego zarzynania zwierząt, podobnie jak rdzeń זבח, przy czym znaczenie tego pierwszego jest ograniczone do podcięcia gardła, stosownie do odpowiadającego mu arabskiego rdzenia *śḥṭ*.[611] Co jednak istotne, czynność שחט mogła być nie tylko wykonywana przez kapłanów, ale również przez świeckich.[612] Jeśli więc autor MMT odniósł się do tekstu Kpł 22,28, można założyć, że także użył w swoim tekście rdzenia שחט,[613] co mogłoby oznaczać, że przedmiot obecnej halachy nie tylko dotyczy kapłanów, ale również laikatu.

Q&S zdecydowali się jednak na odtworzenie rdzenia זבח,[614] nie zaś שחט, być może z racji na obecność tego pierwszego w Zwoju Świątyni (11Q19 LII,6), który chociaż nawiązuje do tekstu Kpł 22,28, używa wbrew niemu rdzenia זבח, i choć oba rdzenie implikują zarżnięcie zwierzyny w celu złożenia jej w ofierze Bogu, to jednak sam autor Zwoju Świątyni interpretuje nakaz z Kpł 22,28 w

[611] Milgrom, *Leviticus 1-16,* 154.

[612] Milgrom, *Leviticus 17-22,* 1884.

[613] M. J. Bernstein także jest zdania, że jeśli obecna halacha dotyczy uboju pozarytualnego, to przywrócenie czasownika שחט jest zasadne; Bernstein, "The Employment and Interpretation of Scripture in 4QMMT", 40, n. 25 = Bernstein, *Reading and Re-Reading Scripture at Qumran,* 564, n. 25.

[614] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 18. 50.

odniesieniu do zabijania pozarytualnego[615]. Obecność motywu spożywania płodu w MMT sugeruje, iż przedmiotem obecnej halachy jest pozarytualne zabijanie zwierząt, tym bardziej, że poprzednia halacha dotyczyła miejsca przeznaczonego na dokonywanie uboju pozarytualnego. Nie można w tym kontekście wykluczyć, że obecna halacha wyrosła z wątpliwości, czy prawo z Kpł 22,28 odnosi się do zabijania w kontekście rytualnym czy do zabijania pozarytualnego[616], wówczas teksty 4Q270 2 II i 11Q19 LII świadczyłyby o powszechności tej drugiej interpretacji, wbrew tradycji misznaickiej (por. *m*. *Ḥul*. 4,5).

### 2.2.13 Nieuprawnieni do zgromadzenia Jahwe i zakazane małżeństwa (II,12b-18a).

Linie 39-49a z pewnością zawierały więcej niż jedną halachę, jednak zbyt fragmentaryczny stan tekstu nie pozwala na ich identyfikację. Tym niemniej, halachy te były ściśle ze sobą związane, dotycząc zachowania czystości rytualnej Izraela poprzez niedopuszczanie do zgromadzenia Jahwe osób, które za sprawą swego pochodzenia lub kalectwa mogli uczynić naród nieczystym rytualnie. Autor nawiązuje do tekstu Pwt 23,2-4, a następnie do Kpł 19,30 i 26,2.

**II,12b-13a.** [ועל העמו]ני והמואבי [ו]הממזר וֹפ[צוע הדכה וכרו]ת השפכת שהם באים בקהל

W tytule halachy autor wymienia 5 podmiotów: העמוני „Ammonitę”, המואבי „Moabitę”, הממזר „bękarta”[617], הדכה „osobę ze zmiażdżonymi jądrami” oraz prawdopodobnie eunucha, na co wskazuje

[615] Yadin, *The Temple Scroll*. *I,* 312–314.

[616] Qimron *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 158.

[617] Rzeczownikiem ממזר w tradycji biblijnej określa się osobę urodzoną w związku mieszanym, zakazanym, między Żydem a nie-Żydem, bądź osobę urodzoną w wyniku cudzołóstwa lub kazirodztwa. W tekście Za 9,6 rzeczownik ten odnosi się do ludów mieszanych, zamieszkałych w Aszdodzie. W tekście Pieśniach Szabatowych (4Q510 1,5) duchy *mamzerów* są wymienione wraz z duchami aniołów zniszczenia i demonami. Zob. „ממזר”, *DCH*, 5:330; „ממזר”, *WSHPST,* 1:560. Użyty w tłumaczeniu rzeczownik „bękart” najlepiej rozumieć jak najszerzej, tj. jako osobę urodzoną w zakazanym małżeństwie, choć niewykluczone, że może tu chodzić o osobę urodzoną w małżeństwie mieszanym, pomiędzy Żydem a nie-Żydem.

obecność rzeczownika שפכת „penis[618]”. Rodzajnik przy pierwszych dwóch rzeczownikach odnosi się do grupy etnicznej Ammonitów i Moabitów, w pozostałych zaś przypadkach wskazuje na ogólną kategorię ludzi. Wyliczenie tych pięciu podmiotów przywołuje tekst Pwt 23,2-4, w którym również zostają oni wymienieni, aczkolwiek w odwrotnej kolejności. Wspomniany tekst Pwt 23,2-4 stanowi część perykopy (Pwt 23,2-9), w której wskazuje się, kto może przystąpić do zgromadzenia Jahwe, a komu jest to zabronione.

To właśnie do motywu przystąpienia do zgromadzenia Jahwe nawiązuje autor w kolejnym zdaniu, wprowadzonym zaimkiem względnym -ש i wyrażonym w konstrukcji הם באים בקהל.[619] Użyty w tym kontekście termin קהל „zgromadzenie” jest węższy w relacji do terminu „Izrael”, ponieważ nie każdy mieszkaniec Izraela staje się automatycznie członkiem Bożego ludu, ukonstytuowanego na mocy przymierza z Jahwe; dla autora tekstu Pwt 23,2-9 wejście do zgromadzenia Jahwe oznacza bowiem przystąpienie do społeczności kultycznej, która czci jedynego Boga.[620]

Zakaz przystępowania eunuchów do zgromadzenia Jahwe przypuszczalnie spowodowana jest niemożnością ich obrzezania, zaś w przypadku bękartów być może ich domniemane pochodzenie z nierządu sakralnego (zob. Pwt 23,18). [621] Ammonici mają zakaz z powodu niedostarczenia Izraelitom wody i chleba, kiedy ci ostatni uciekali z Egiptu (Pwt 2,26-30), Moabici natomiast za przekupienie

[618] Biblijna forma שפכה jest różna od użytej przez autora MMT formy שפכת, ta ostatnia bowiem nawiązuje do ustnej tradycji samarytańskiej. Zdaniem E. Qimrona, tę pierwszą wokalizowano šāpᵊḵāh, z kolei tę drugą prawdopodobnie wokalizowano šᵊpeḵeṯ. Zob. Qimron *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 101.

[619] Konstrukcja frazy שהם באים בקהל jest dość nietypowa, ponieważ zwykle w tego rodzaju zdaniach podmiot jest reprezentowany przez dołączony do imiesłowu rodzajnik, np. הבאים. Konstrukcja *zaimek względny* (+ *zaimek osobowy*) + *imiesłów* jest spotykana zarówno w tekstach biblijnych, jak i w różnych tradycjach HM, co może zdaniem E. Qimrona być odzwierciedleniem różnych dialektów i co widać choćby w tekstach z Wadi Murabbaʿat, gdzie konstrukcja *zaimek względny + imiesłów* wydaje się być standardem (zob. שיושב; Mur24 B,4; C,4; D,4; E,3; Mur 42,4). Zob. Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 51. 82; Qimron, *A Grammar of the Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, 426.

[620] P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976) 291.

[621] Woods, *Deuteronomy*, 243–244.

Balaama, aby przeklął on Izraelitów (Lb 22–24). Zakaz wprowadzania Ammonitów i Moabitów do zgromadzenia Jahwe obecny jest również w tekście Neh 13, przy czym jak się wskazuje, tradycję tą sztucznie włączono do opisu końcowej działalności Nehemiasza, co każe ją widzieć jako niezależną od samej księgi.[622] W każdym razie, tekst Neh 13,1 wprost stwierdza, że zakaz ten znajduje się w „księdze Mojżesza" בספר משה, a cytowane z niej zdanie zawiera konstrukcję לא־יבא + podmiot + בקהל, obecną w Pwt 23,3.

Tymczasem w tekstach wspólnoty z Qumran jedynie tekst 4Q174 1–2 I,3-4 nawiązuje wprost do prawa z tekstu Pwt 23,2-4, przy czym w miejsce eunucha pojawia się „syn cudzoziemca i obcego (przybysza)" בן נכר וגר. Ponadto, podobnie jak w wersecie Pwt 23,4, autor Florilegium użył wyrażenia עד עולם, która podkreśla, że prawo to powinno obowiązywać „na wieki". Kontekstem, w którym autor Florilegium nawiązuje do tekstu Pwt 23,2-4, jest komentarz do Wj 15,17, gdzie mowa jest o świątyni, którą Bóg obrał sobie jako miejsce zamieszkania. Świątynię tą określa się „domem" הבית, do którego nigdy nie będzie miał dostępu żaden Moabita, Ammonita, bękart czy obcy przybysz. Tak więc autor Florilegium interpretuje prawo z tekstu Pwt 23,2-4 nie tylko w kontekście zgromadzenia Jahwe, ale ponadto jego centrum, którym jest świątynia wypełniona Bożą obecnością.

Imiesłów באים z obecnej linii odnosi się jak zwykle do niewłaściwej praktyki, jednak w tym przypadku podmiotem nie są kapłani, lecz wymienione wcześniej 4 grupy ludzi, mogące potencjalnie wejść do zgromadzenia Jahwe. Na podstawie obecności imiesłowu dla opisania błędnej praktyki, jak również paraleli z tekstem Florilegium (4Q174 1–2 I,3-4), w którym wybrzmiewa podobny zakaz, można przypuszczać, że autor MMT i jego wspólnota potwierdziła aktualność prawa z tekstu Pwt 23,2-4, sprzeciwiając się jego łamaniu. Termin קהל w pismach wspólnoty z Qumran używany jest względem niej samej,[623] jednak w obecnej linii z pewnością odnosi się on do całego Izraela, ponieważ zastrzeżenia nie są kierowane do członków wspólnoty autora, lecz do kasty kapłanów jerozolimskich,

[622] L. L. Grabbe, *Ezra-Nehemiah* (OTR; London: Routledge, 1998) 62.

[623] Zob. użycie słowa קהל w odniesieniu do wspólnoty z Qumran w innych jej dziełach, np. CD XII,6; XIV,18; 1QSa I,25; II,4; 1QM IV,10.

o czym świadczy motyw Bożego sanktuarium (II,18a), a zatem nie jest to tylko problem wewnętrzny w ramach danej grupy czy frakcji żydowskiej.

**II,13b.** [ונשים] לוֹ֯קחים [להיו]תם עצם אחת [ובאים למקדש]

Autor przechodzi od zakazu przyjmowania do zgromadzenia Jahwe do zakazu wstępowania w związek małżeński. W tym kontekście podmiotem imiesłowu לוקחים (*qal* od rdzenia לקח „wziąć") pozostają Ammonici, Moabici i bękarci, w tym przypadku należy jednak wykluczyć eunuchów, gdyż z racji na swe kalectwo nie są oni zdolni do realizacji życia małżeńskiego. Imiesłów לוקחים mógł być poprzedzony rzeczownikiem נשים „kobiety", ponieważ wyrażenie לקח אשה „wziąć sobie za żonę" jest typowe dla HK,[624] jednocześnie trzeba przyznać, że sekwencja נשים לוקחים zamiast לוקחים נשים jest nietypowa.[625] Zdanie celowe תמה עצם אחת[להיו] „[aby stal]i się jedną kością" stanowi ewidentną aluzję do tekstu Rdz 2,23-24.[626] Motyw wchodzenia w związek małżeński z Ammonitami, Moabitami oraz bękartami może świadczyć o tym, że w okresie hasmonejskim i herodiańskim Judejczycy wchodzili w związki małżeńskie z tymi grupami osób, w ten sposób powielając grzechy swoich przodków (zob. Neh 13,23-25). Rekonstrukcja [ובאים למקדש] bazuje na wspomnianym wcześniej tekście 4Q174 1–2 I,2-4 i wyrażonej w II,18a troski o świętość sanktuarium.

[624] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 85; Zob. także: „לקח", *DCH*, 4:573.

[625] Tylko w jednym przypadku można spotkać sekwencję אשה + לקח (4Q416 2 III,20), gdy tymczasem sekwencja לקח + אשה pojawia się co najmniej 17 razy: Rdz 24,3. 4. 7. 37. 38. 40; 25,1; 26,34; 28,1. 6; 31,50; Kpł 21,14; Sdz 14,3; 1 Krl 16,31; Jr 29,6; CD XIII,16; XIX,3.

[626] Obraz bycia wspólną kością, podkreślający najgłębszą relację międzyludzką, obecny jest również w słowach Abimeleka do swoich braci: וזכרתם כי־עצמכם ובשׂרכם אני "Pamiętajcie, że jestem z kości waszej i mięsa waszego" (Sdz 9,2).

**II,14b-15a.** ] ואין לבו]אָ עליהם [ש טמאות ואפ חושבים אנחנו [והמה]

Pierwsza połowa l.14 nie zachowała się. E. Puech sądzi, że w tej części halachy autor mógł zakazać wstępu Moabitom i Ammonitom do świątyni, ponieważ jako osoby nieczyste rytualnie były one zdolne skalać ofiarowywane i spożywane tam ofiary; wszelkie ich zaangażowanie w kult świątyni mógł zostać przez autora określony mianem טמאות.[627]

Wyrażenie ואפ wprowadza kolejne zdanie, nie zaś halachę, ponieważ ta ostatnia wprowadzana jest w tekście MMT wyrażeniem ואף על lub ועל. Wprowadzone zdanie zaczyna się znaną już formułą חושבים אנחנו „my uważamy", w tym przypadku jednak zaimek osobowy אנחנו zostaje poprzedzony imiesłowem w funkcji orzeczenia חושבים, a nie jak w dotychczasowym użyciu tej formuły, kiedy to zaimek osobowy אנחנו poprzedzał imiesłów חושבים (por. II4-5, 10-11). Sekwencja חושבים אנחנו może być warunkowana przysłówkowym użyciem partykuły אף,[628] równie dobrze jednak autor może to być zwykłe położenie akcentu na czasownik. Pogląd wspólnoty z racji na uszkodzony tekst nie zachował się, jeśli jednak zachowane na końcu *alef* należało do czasownika בוא, wówczas – biorąc pod uwagę obecny kontekst – mogła zostać użyta tu konstrukcja בוא + על + *zaimek sufigowany*, która w tekście Pwt 25,5 stanowi aluzję do kontaktu seksualnego.

**II,15b-16a.** [וא]ֹין להתיכמה ולעשותמה [עצם אחת וא]ין [להבי]אם [למקדש עד עולם]

Partykuła przeczenia אין zaprzecza dwa bezokoliczniki: להתיכמה[629] (*hifil* od rdzenia תוך) oraz לעשותמה. Pierwszy z rdzeni, תוך, nie jest poświadczony w formie czasownikowej w literaturze okresu

[627] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 124, n. 72. W tym samym przypisie E. Puech zwraca także uwagę, iż w manuskrypcie 4Q398, a więc najstarszym ze wszystkich, tekst jest o wiele krótszy (zob. 8 III,12), tak iż słowo טמאות zapewne odnosiło się do nieczystości rytualnej, wynikającej z nielegalnych małżeństw, wówczas w l. 11 tego samego fragmentu musiał być obecny zakaz dotyczący dopuszczania do świątyni Moabitów i Ammonitów.

[628] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 51.

[629] Warto zauważyć, że zaimek sufigowany w omawianym bezokoliczniku posiada końcowe *he* w manuskrypcie 4Q397 5,4, podczas gdy w rękopisie 4Q394 8 III,14 końcowe *he* jest nieobecne. W istocie obie formy morfologicznie mogą być tożsame, gdyż przyrostek -ה sygnalizuje samogłoskę, która może wskazywać zarówno na r.m jak i r. ż, zależnie

Drugiej Świątyni, z wyjątkiem dokumentu MMT (por. III,18).[630] Ponadto, chociaż rdzeń תוך pojawia się w literaturze misznaickiej i amoraickiej w formie czasownika, to jednak posiada on tam znaczenie „podzielić (po środku), przepołowić" (np. *y. Ber.* I,2[d]; *Lam. Rab.* II,18) bądź też „być pomiędzy" (*Josh. Rab.* 2; *Koh. Rab.* XII,7; *Yal. Ez.* 361.),[631] które jest nieobecne w MMT. W tym ostatnim rdzeń תוך służy bowiem do opisania złączenia się mężczyzny i kobiety, co sugeruje kontekst nielegalnych małżeństw mieszanych (zob. III,18).

Użycie rdzenia תוך w tekście MMT nie tylko jest więc wyjątkowe z racji na jego nieobecność w literaturze klasycznego hebrajskiego, ale ponadto ze względu na niespotykane użycie go w świetle znaczenia, jakie przybierze w późniejszej żydowskiej literaturze. E. Qimron, wyjaśniając fenomen rdzenia תוך w tekście MMT, zwraca uwagę na fakt, że wyrażenie בתוך jest paralelne do wyrażenia בקרב, którego rdzeń קרב używany jest w kontekście zbliżenia się mężczyzny do kobiety w BH (np. Rdz 20,4; Kpł 18,6.14.19; Pwt 22,14; Iz 8,3; Ez 18,6[632]) i tekstach z Qumran (np. 1QSa I,9; CD V,9; 4Q266 12,5; 4Q270 7 I,12; 4Q387 A,2[633]). E. Qimron nie wyklucza zatem, że rdzeń תוך przybrał w tekście MMT znaczenie synonimiczne względem rdzenia קרב, podobnie jak ma to miejsce w relacji

od kontekstu (zob. dalsze omówienie halachy). E. Qimron zwraca uwagę, że podczas gdy obie końcówki są poświadczone po dźwiękach *e* i *a* (np. עמהמה / עמהם; אבותמה / אבותם), o tyle po dźwiękach *ū* oraz *î* można spotkać już tylko formę krótszą, tj. bez końcowego *he* (np. קטלים; קטלום). Jego zdaniem, zachowany tutaj przyrostek ה- jako znak obecności samogłoski finalnej stanowi pozostałość z okresu protosemickiego (zob. formę אליהמה w Ez 40,16), kiedy to ostatnia samogłoska była tylko wypowiadana po krótkiej samogłosce, po której z kolei następowała podwojona spółgłoska *mem*; na ślad tego podwojenia może jego zdaniem wskazywać samogłoska *segol* w końcówkach הם-, כם- oraz תם-. Zob. Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 73; por. Qimron, *HDSS*, 62. P. Muchowski w kontekście wymienności zapisu dłuższego i krótszego, nie wyklucza, że „mamy w tym przypadku do czynienia z przejawem zróżnicowania terytorialnego w ramach samego 'protoqumrańskiego', *Hebrajski qumrański jako język mówiony*, 58–59, n. 95.

[630] Zob. „*תוך", *DCH*, 8:599.

[631] Zob. „תויך", *DTTML*, 2:1651.

[632] Zob. „קרב", *WSHPST*, 2:193.

[633] Zob. „קרב", *DCH*, 7:305.

wyrażenia בתוך do בקרב.[634] W każdym razie, na podstawie użycia rdzenia תוך z III,18, bezokolicznik להתיכמה zdaje się odnosić do kontaktu seksualnego mężczyzny i kobiety.

W kontekście bezokolicznika להתיכמה J. Strugnell zwraca uwagę na kilka problemów[635]. Po pierwsze, nie jest do końca jasne, do kogo odnosi się zaimek sufigowany מה-. Biorąc pod uwagę r. m. tego ostatniego, podmiotem mogą być kobiety, niekoniecznie zaś osoby wymienione w l. 12. Co więcej, zaimek ten może wskazywać zarówno na podmiot jak i przedmiot czasownika, jeśli by go bowiem odnieść do frazy לעשותמה עצם אחת, wówczas będzie on nawiązaniem do wspólnego dla obu płci czasownika והיו „staną się" z tekstu Rdz 2,24 (והיו לבשר אחד), co oznacza, że w obecnym tekście także odnosiłby się do obu płci, wskazując na podmiot, a nie na przedmiot. Tłumaczenie E. Qimrona z wydania krytycznego, w którym zaimek sufigowany odnosi on do r. ż., wydaje się J. Strugnellowi mniej prawdopodobne wobec aluzji do Rdz 2,24, jednakże fragmentaryczność tekstu uniemożliwia ostateczne rozwiązanie tej kwestii.

Kolejny problem stanowi identyfikacja rdzenia bezokolicznika להתיכמה. Jak już wspomniano, przypuszczalny kontekst seksualny pozwala interpretować go jako rdzeń תוך, stanowiąc ekwiwalent rdzenia קרב, pomimo faktu, że ten pierwszy nie jest poświadczony w tym znaczeniu poza obecnym tekstem. Jeśli faktycznie stanowi on ekwiwalent rdzenia קרב, jak zasugerował E. Qimron, można się zastanawiać, dlaczego nie został w tym kontekście użyty przyimek אל, עם lub ב, który łączy się z קרב w tym kontekście. Wobec tego problemu W. Nebe zaproponował inny możliwy rdzeń, תכך „związać razem", który byłby bliższy obecnemu kontekstowi, chociaż jak zwraca uwagę J. Strugnell, w tym przypadku problem stanowi jego absencja w HK, a ponadto forma *hifil*, która w czasownikach tej klasy przybrałaby w użyciu bezokolicznikowym formę להתכם (*lahătikām*). D. Talshir wywodzi formę להתיכמה od rdzenia נתך, w znaczeniu „topnieć", co byłoby bliskie idei złączenia się, „wtopienia się"

[634] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 101.

[635] Zob. J. Strugnell, "More on Wives and Marriage in the Dead Sea Scrolls (4Q416 2 ii 21 [Cf. 1 Thess 4:4] and 4QMMT § B)", *RevQ* 17 (1996) 542–546.

jednej osoby w drugą, wówczas forma ta mogłaby stanowić czasownik zwrotny od התיך jako przejście od פ''ן do ע''ו, poświadczone w tekstach misznaickich[636].

Sam J. Strugnell dostrzega w omawianym bezokoliczniku powszechny dla języków semickich rdzeń √NWK lub √NYK, „mieć nieczysty rytualnie/nielegalny/zakazany kontakt seksualny", nieczęsto uwzględniony w słownikach z racji na jego nieliteracki i potoczny charakter[637]. Uprzedzając możliwy kontrargument w powiązaniu tego rdzenia z formą להתיכמה i מתוככים (III,18) w kontekście obecnej w nim rdzennej spółgłoski *nun*, sugeruje on, że mamy do czynienia z metaplazją, tj. zmianą formy, w której nastąpiła asymilacja przedrostka *hit-* (*hitn-* → *hint-* → *hitt-*), co w rezultacie doprowadziło do formy *mittôk$^{e}$kim* w przypadku koniugacji *hitpolel* (zob. III,18) i *l$^{e}$hittayy$^{e}$k̲ām* z podmiotem w zaimku sufigowanym w koniugacji *hitpayyel*, późnej „arameizmującej" formy dla koniugacji *hitpolel*. Tak więc dokument MMT posiadałby dwie formy paradygmatu Dt, z których pierwsza byłaby niemalże identyczna z Gt lub Gtn w języku akadyjskim. Możliwe, że rdzeń √NWK lub √NYK stanowił *terminus technicus* w środowisku autora na oznaczenie nieczystego rytualnie (= nielegalnego) małżeństwa.

Problem identyfikacji rdzenia w bezokoliczniku להתיכמה wymaga dalszego pogłębienia, w obecnej pracy ostatecznie pozostaje się przy pierwotnej interpretacji Q&S, wskazującej na rdzeń תוך, który pojawi się w jeszcze raz w MMT w kontekście mieszanych małżeństw (III,18). Kolejny z bezokoliczników, לעשׂותמה (*qal* od rdzenia עשה [I] „czynić"), prawdopodobnie stanowi pierwszy człon idiomu, odpowiadającemu kontekstowi relacji małżeńskiej, np. לעשותם זרע (zob. לעשות זרע „spłodzić potomstwo"; 4Q502 1,4) lub jak proponują Q&S, לעשות עצם אחת „stać się jedną kością", aczkolwiek to ostatnie wyrażenie nie jest spotykane. Wyrażone tu zdanie prohibitywne opiera się na konstrukcji אין + ל + *infinitivus constructus*[638]. Podmiotem zdania najpewniej są Izraelici, którym zakazuje się

[636] Talshir, "Review of *DJD X. Qumran Cave 4.V.*", 375.

[637] Zob. jednak szczegółowe omówienie rdzenia nāku (niāku) w: *CAD,* 11/1:197–198.

[638] Zdania z bezokolicznikiem w znaczeniu modalnym dla wyrażenia zakazu są dość częste w późnych tekstach BH, HQ oraz tekstach aramejskich, natomiast praktycznie zanikły w HM (Muchowski, *Hebrajski qumrański jako język mówiony*, 134).

wchodzenia w związki małżeńskie z Moabitkami i Ammonitkami. Zakaz ten zapewne wynika z troski o rytualną czystość świętego nasienia (zob. komentarz do III,15-18).

Rekonstrukcja drugiego zdania prohibitywnego z pierwszej połowy l. 16 ponownie bazuje w głównej mierze na wspomnianym wcześniej tekście 4Q174 1–2 I,2-4 i wyrażonej w II,18a troski o świętość sanktuarium. M. J. Bernstein nie sądzi, aby w tym miejscu pojawił się wątek sanktuarium, ponieważ halacha skupia się na samym problemie małżeństw mieszanych, tym niemniej, zgadza się on, że na podstawie tekstu Lm 1,10 oraz argumentu *a fortiori* można przyjąć, że skoro osoby spoza narodu izraelskiego nie mogą wstępować w związek małżeński z Izraelitami, to tym bardziej w ocenie autora MMT nie mogą one wchodzić do sanktuarium[639]. Jego uwaga jest zasadna, stąd rekonstrukcja ta służy głównie ukazaniu sekwencji tekstu, nie stanowi natomiast przedmiotu egzegezy.

**II,16b-17a.** כים[וכהנים מתערבים והם מתוך קצת העמ֯ [ואתמה יודעים שמ

Obecny tekst jest bardzo uszkodzony, ale przywrócenie tego fragmentu pomaga zobrazować przestrzeń między ocalałymi wyrazami, jak również sekwencję tekstu. Zdaniem E. Puecha nie można wiarygodnie zrekonstruować obecnych tu luk, ponieważ obie kopie, tj. 4Q394 oraz 4Q397, posiadały inny układ tekstu, w tej pierwszej bowiem (8 III,13-16) luki są większe i liczniejsze[640]; rekonstrukcję linii dokonał on zatem *ad sensum.* E. Qimron przypuszcza, że w tym fragmencie autor potępia tych spośród narodu, którzy zawierają związek małżeński z nieczystymi rytualnie poganami.[641] W tym kontekście rzeczownik עם „naród”, obecny po częściowo ocalałej syntagmie מקצת (na jej temat, zob. komentarz do I,1) prawdopodobnie oznacza tu laikat, podobnie jak we wcześniejszym jego użyciu (zob. I,8).

[639] Bernstein, “The Employment and Interpretation of Scripture in 4QMMT”, 38 = Bernstein, *Reading and Re-Reading Scripture at Qumran,* 562.

[640] Puech, “La Lettre essénienne MMT”, 124, n. 73.

[641] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 159.

**II,17b-18a.** [כי לכול בני ישראל ראוי להזהר] מִכּוֹל תְּעֹרובת [ה]גֶּבר ולהיות יראים מהמקדש

Rekonstrukcja zdania przyczynowego dokonana została *ad sensum*. Wyrażenie תערובת הגבר „mieszanina mężczyzny” zawiera rzadki rzeczownik תערובת, który w BH pojawia się 2 razy (2 Krl 14,14; 2 Krn 25,24), natomiast w pismach z Qumran 7 razy, z czego co najmniej dwukrotnie w tekście MMT (II,17; III,1), równie dwukrotnie w Zwoju Świątyni (11Q19 XLV,7; L,2) i raz w Testamencie Kahata (4Q542 1 I,9). Z kolei w Misznie rdzeń ערב występuje siedmiokrotnie (*Pesaḥ.* 5,8; *Yebam.* 11,3; 11,4 [x 2]; 11,6; *Parah* 8,10). W Zwoju Świątyni rzeczownik תערובת pojawia się w kontekście zakazu „mieszania się” kapłanów z lewitami przy wchodzeniu do świątyni oraz przy korzystaniu z naczyń świątynnych (I,147), jak również w kontekście „mieszania się” osób żywych ze zwłokami, a zatem w kontekście nieczystości rytualnej (11Q19 L,2). Tymczasem w Testamencie Kahata rdzeń ערב występuje w kontekście zakazu egzogamii, skierowanego do lewitów (4Q542 1 I,9). W Misznie pojawia się on w kontekście zmieszanej krwi baranka paschalnego (*Pesaḥ.* 5,8), a ponadto małżeństw, które stanowią mieszaninę potomstwa w ramach tej samej rodziny (*Yebam.* 11,3; 11,4 [x 2]; 11,6); jak też w kontekście mieszania się wód rzeki Jarmuk z rzeką Jordanu (*Parah* 8,10).

Rzeczownik גבר „mężczyzna, człowiek” odnosi się w tym wyrażeniu do każdego mężczyzny z Izraela. Wyrażenie מכול תערובת „spośród wszelkiej mieszaniny” zdaje się zatem wskazywać na ogólny zakaz mieszanych małżeństw. Z drugiej strony kwestia cudzoziemców została omówiona już w II,12-14, dlatego odwołanie się do kontekstu z Kpł 18–19 i użycie słownictwa bliskiego tekstowi *m. Yebam.* 11,3-6 może równie dobrze wskazywać, że tekst II,17-18a dotyczył problemu małżeństw pomiędzy krewnymi, wówczas wyrażenie מכול תערובת odnosiłoby się do krzyżowania się w ramach tego samego klanu.

Zdaniem J. Strugnella, gdyby w wyrażeniu תערובת הגבר chodziło o nielegalne związki między Izraelitami a kobietami, wówczas należałoby się spodziewać frazy תערובת האשה, stąd bierze on pod uwagę, że w zdaniu tym rzeczownik הגבר nie występuje jako *nomen rectum* dla *status constructus* תערובת, lecz w *status absolutus*, stanowiąc podmiot zdania, przypuszczalnie rozpoczynającego się od

bezokolicznika להזהר.[642] W rezultacie całe zdanie można rozumieć następująco: „jest rzeczą właściwą dla wszystkich synów Izraela, aby (każdy) mężczyzna strzegł się przed jakimikolwiek nielegalnymi (niemoralnymi) kontaktami seksualnymi". Ostatecznie sens całego zdania pozostaje ten sam: Izraelici nie mogą zawierać jakiegokolwiek rodzaju zakazanych mieszanych związków małżeńskich.

Użyta dalej konstrukcja peryfrastyczna היה + imiesłów יראים dość często występuje w języku aramejskim i HM dla wyrażenia czynności zwyczajowej lub regularnie wykonywanej, tym samym wypierając w tej funkcji *imperfectum*, używane w KBH.[643] Obecny w tej konstrukcji bezokolicznik להיות posiada znaczenie modalne, wyrażając nakaz oddawania szacunku Bożemu sanktuarium[644]. Przyimek מן w słowie המקדש służy do wprowadzenia dopełnienia dla imiesłowu יראים. Użycie tego ostatniego w kontekście sanktuarium jest nawiązaniem do kultycznego znaczenia tego czasownika, tj. oddawania czci Bogu, obecnemu w świątyni.[645] Pierwotnie bowiem określenie grupy ludzi mianem „bojących się Jahwe" odnosiło się do wspólnoty o charakterze kultycznym, która gromadziła się w sanktuarium (np. Ps 22,23-26; 31,19-20; 66,16).[646] To pojęcie wspólnoty przerodziło się na dalszym etapie w ideę bojaźni Bożej jako wierności Bogu Jahwe poprzez pobożną postawę.[647]

Poszukując właściwego kontekstu dla obecnej halachy, warto zwrócić uwagę na teksty 11Q19 XLVI,11; Kpł 19,30 i 26,2, ponieważ dokładnie w tych tekstach, podobnie jak w analizowanej l. 18a, pojawia się motyw Bożego sanktuarium, któremu należy oddawać cześć. W przytoczonym tekście Zwoju Świątyni (11Q19 XLVI,11) wybrzmiewa ze strony Boga nakaz, aby uświęcać oraz czcić Jego

---

[642] J. Strugnell wyklucza – jako mniej prawdopodobną i mniej sensowną w obecnym kontekście – interpretację rzeczownika הגבר jako dopełniacza podmiotowego, *genetivus subiectivus*, co można wówczas rozumieć jako zakaz aktów seksualnych. Zob. Strugnell, "More on Wives and Marriage in the Dead Sea Scrolls", 541.

[643] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 79.

[644] C. J. Sharp interpretuje ten bezokolicznik jako sygnalizujący zdanie celowe, w którym *waw* posiada znaczenie emfatyczne „a także, aby". Sharp, „Phinehan Zeal and Rhetorical Strategy in 4QMMT", *RevQ* 18 (1997) 214, n. 7.

[645] H. F. Fuhs, „ירא", *TDOT*, 6:309.

[646] Ibid., 308.

[647] Ibid., 309.

sanktuarium, co prawdopodobnie stanowi pokłosie przytoczonych już tekstów Kpł 19,30 i 26,2. W tym pierwszym znajduje się nakaz Boga, aby przestrzegać Jego szabatów i czcić Jego sanktuarium. Cały rozdział Kpł 19 posiada strukturę chiastyczną, w której werset Kpł 19,30 odpowiada wersetowi Kpł 19,3,[648] gdzie czasownik ירא odnosi się do szacunku wobec matki i ojca, co pokazuje z jednej strony, że szacunek do Bożego sanktuarium odpowiada szacunkowi należnemu rodzicom, a z drugiej strony potwierdza w kontekście sanktuarium zasadność interpretacji czasownika ירא w znaczeniu czci i szacunku aniżeli bojaźni i strachu.

Tymczasem drugi z tekstów (Kpł 26,2), będący częścią tradycji H, wykorzystuje dosłownie werset Kpł 19,30 w celu streszczenia i krótkiego podsumowania pierwszego, drugiego i czwartego przykazania Bożego z Dekalogu,[649] nie naruszając przy tym jego pierwotnego znaczenia z Kpł 19,30. Podobnie jak w tym ostatnim nakaz czci dla sanktuarium łączy się w Kpł 26,2 z nakazem zachowania szabatów, co wynika z oczywistego faktu, że kult posiada wymiar tak czasowy jak i przestrzenny. W tym wszystkim istotny jest fakt, że tekst Kpł 19,30 stanowi część zbioru różnych przepisów, które odnoszą się do życia codziennego (Kpł 19) i które poprzedzają przepisy dotyczące małżeństwa oraz związanego z nim życia seksualnego, w tym zakazu małżeństw pomiędzy krewnymi. Znamienne, że ll. 17b-18a znajdują się dokładnie w kontekście problemów związanych z zakazanymi małżeństwami, a ponadto rdzeń תערובת (l. 17) użyty jest w Misznie właśnie w kontekście zakazu małżeństw pomiędzy krewnymi (*Yebam.* 11,3-6), co stanowi przedmiot zakazów z tekstu Kpł 18,6-18.

W świetle tych spostrzeżeń, może mieć rację J. Milgrom, sugerując, że autor MMT połączył nakaz czczenia sanktuarium (Kpł 19,30) ze zbiorem zakazów zawiązywania mieszanych małżeństw (Kpł 18,6-18), podkreślając w ten sposób, że naruszenie tych ostatnich nie tylko zaciąga na Izraelitów winę i jej skutki, spisane w tekście Kpł 20,1-22, ale jest wręcz działaniem bezczeszczącym Boże

[648] Milgrom, *Leviticus 17-22,* 1598–1599.

[649] J. Milgrom, *Leviticus 23-27: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3B; New York, NY: Doubleday, 2001) 2275–2279; 2285–2286.

sanktuarium.[650] W tym wszystkim jednak, ze względu na fragmentaryczność tekstu MMT, pozostaje niejasne, o którą dokładnie „mieszaninę" małżeństw może chodzić w ll. 16b-18a. Być może nie tyle chodziło w nich o związek z cudzoziemcami, co pomiędzy krewnymi. Fragmentaryczność tekstu nie pozwala jednak na rozstrzygnięcie tej wątpliwości.

### 2.2.14 Przestroga dla niewidomych i głuchych (II,18b-III,3a)

Obecny tekst zawiera formalnie dwie halachy, jednak są one ściśle ze sobą związane poprzez podobny kazus, związany z kalectwem osób (kapłanów?), niezdolnych do przestrzegania przepisów prawnych, dotyczących czystości rytualnej świętej żywności. Pierwsza halacha podejmuje problem osób niewidomych (II,18b–III,1a), druga z kolei osób głuchych (III,2-3a). Obie halachy mają wspólną dla nich konkluzję (III,3b).

**II.18b–III,1.** [ואף ע]ל֯ הסומ[י]ם שׁאינם רואים להזהר מכול תערו֯[בת] ותערובת [א]שׁם אינם רואים

Formuła ואף על jak zwykle sygnalizuje nową halachę. Urzeczownikowiony imiesłów הסומים (*qal* od rdzenia סמה „być niewidomym") odnosi się do kategorii osób niewidomych[651]. Interesujące, że jest to pierwsze poświadczone użycie rdzenia סמה w literaturze okresu Drugiej Świątyni. Rdzeń ten pojawia się w Misznie 24 razy[652], z czego 9 razy jako urzeczownikowiony imiesłów w koniugacji *qal*,[653] a więc podobnie jak w obecnej linii. Wyjątkowe użycie rdzenia סמה na tle ówczesnej literatury po raz kolejny potwierdza osobliwość językową dokumentu MMT.

---

[650] Milgrom, *Leviticus 17-22,* 1700.

[651] Nie ma żadnych przesłanek, aby rozumieć tu ślepotę jako metaforę w odniesieniu do apostatów lub pogan, nie dostrzegających własnych błędów i grzechów, co zasugerowała C. J. Sharp, "Phinehan Zeal and Rhetorical Strategy in 4QMMT", 219.

[652] *Peʾah* 6,11; *Ter*. 1,6; *Meg*. 4,6; *Ḥag*. 1,1; *Yebam*, 16,4; *Ned*. 3,7; *Giṭ*. 2,5. 6. 7; *B. Qam*. 2,6; 3,10 (x2); 8,1 (x2); 8,7; *Mak*. 2,3; *Šebu*. 5,5 (x2); *Zebaḥ* 7,5; *Menaḥ*. 9,8; *Ḥul*. 1,1; *Bek*. 5,5; *Neg*. 2,3; *Nid*. 2,1.

[653] *Peʾah* 6,11; *Ter*. 1,6; *Ḥag*. 1,1; *Ned*. 3,7; *B. Qam*. 8,1; *Mak*. 2,3; *Ḥul*. 1,1; *Neg*. 2,3; *Nid*. 2,1.

W wyrażeniu שאינם zaimek sufigowany odnosi się do podmiotu zdania, osób niewidomych, dotyczy to również imiesłowu רואים (*qal* od rdzenia ראה „widzieć"). Sama konstrukcja שאינם רואים jest typowa dla HM[654] i odpowiada biblijnej konstrukcji אשר לא־יראון (Pwt 4,28), autor bowiem dla wyrażenia czasu teraźniejszego używa imiesłowu predykatywnie w wyrażeniach, gdzie BH użyłaby *imperfectum* lub *perfectum* (por. ואתם יודעים [III,11] i אתם ידעתם [Rdz 44,27]), zwłaszcza w przypadku czasowników wyrażających stan.[655] Chociaż można wspomnianą konstrukcję uznać za redundancję względem imiesłowu הסומים, to jednak dookreślenie שאינם רואים „którzy nie widzą" mogło posłużyć podkreśleniu, że chodzi o bycie niewidomym na oba oczy.[656] Jest to o tyle możliwe, że niewidomi nie byli wykluczani z udziału w *sacrum* ze względu na swoją chorobę, lecz z obawy, że w wyniku utraty wzroku złamią jeden z nakazów Prawa Mojżeszowego, to zaś groziło szczególnie tym osobom, które całkowicie były pozbawione wzroku[657].

Bezokolicznik להזהר (*nifal* od rdzenia זהר [II] „być ostrzeżonym") zdaje się posiadać tutaj znaczenie modalne dla wyrażenia nakazu, zaś użyta w nim koniugacja *nifal* posiadałaby znaczenie zwrotne: „niech [niewidomi, którzy nie widzą] wystrzegają się" + מן „przed". Przedmiot wystrzegania się został wyrażony frazą כל תערובת „wszelka mieszanina". Wyrażenie to pojawiło się już wcześniej (zob. II,17), jednak tam zostało ono doprecyzowane przez dopełniacz גבר „mężczyzna". W obecnym tekście brak dopełniacza, tym niemniej, użyte w dalszej części wyrażenie תערובת אשם „mieszanina ofiary zadośćuczynienia" sugeruje, że chodzi o mieszaninę w kontekście praw związanych z ofiarą, składaną w świątyni.

---

[654] Zob. konstrukcję *zaimek względny* -ש + אין + *imiesłów* od rdzenia ירא w tekstach Miszny: *Yoma* 8,3 (x2); *Ketub*. 3,5; *Soṭah* 4,3; *B. Bat*. 8,5; *Šebu*. 3,4 (x 2); *ʿAbod. Zar*. 4,1; *Zebaḥ* 12,1; 14,1. 2; *Bek*. 3,4; *ʿArak* 7,5; *Ker*. 1,6; *Neg*. 8,5; 10,10; 11,11; *Parah* 5,2. 3; 9,9.

[655] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 80; Idem., *A Grammar of the Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, 378.

[656] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 52.

[657] A. Shemesh, "'The Holy Angels Are in Their Council': The Exclusion of Deformed Persons from Holy Places in Qumranic and Rabbinic Literature", *DSD* 4 (1997) 200–201, n. 60.

Ponieważ najpierw mowa jest w tekście o „wszelkiej mieszaninie", dodanie w tym przypadku drugiej kategorii, tj. „mieszaniny ofiary zadośćuczynienia", wydaje się nielogiczne. Dlatego też albo należy uznać wyrażenie תערובת אשם za dookreślenie lub uwypuklenie frazy „wszelka mieszanina", a wtedy spójnik *waw* można byłoby przetłumaczyć kolejno „czyli" lub „zwłaszcza zaś", albo należy uznać, że chodzi o mieszaninę, w przypadku której uchybienie przepisu prawnego, związanego z tą mieszaniną, będzie wymagało złożenia ofiary zadośćuczynienia. Wspomniana fraza תערובת אשם nie jest poświadczona poza obecnym tekstem, stąd niełatwo ustalić dokładny sens obecnego tekstu[658], być może chodzi po prostu o mieszaninę produktów, wchodzących w skład ofiary zadośćuczynienia, które zostały wymienione m.in. w tekście Kpł 5,6-26; Kpł 7,1-6 czy Kpł 14,12-29. Faktem pozostaje jednak, że w żadnym tekście nie poświadcza się użycia rzeczownika תערובת na oznaczenie elementów jakiejkolwiek ofiary, stąd jest to słabo ugruntowana hipoteza.

**III,2a.** וְאף על החרשים שלוא שמעו חוק ומשפט וטהרה

Formuła ואף על sygnalizuje kolejną halachę, której konkluzja (III,3b) obejmuje także podmiot poprzedniej halachy, tj. osoby niewidome. Urzeczownikowiony przymiotnik החרשים (od rdzenia חרש [II] „być głuchym") jest doprecyzowany frazą שלוא שמעו „(głusi), którzy nie słyszą", a więc podobnie jak wcześniej imiesłów הסומים doprecyzowany został zdaniem שאינם רואים. W tym ostatnim została użyta partykuła przeczenia אין, tym razem autor korzysta z partykuły לוא, semantycznie równoważnej.. Ponadto, zamiast imiesłowu pojawia się forma *perfectum,* taka zamiana w ramach tej samej koniugacji *qal* być może miała na celu podkreślić, że chodzi o osoby głuche, które nigdy nie słyszały.[659]

Dopełnieniem orzeczenia שמעו są 3 rzeczowniki: חוק, משפט i טהרה. Pierwszy z nich (od rdzenia חקק, „wyryć, „pisać", „ustalać") jest w BH używany na oznaczenie zasad i ustaw, czy to pochodzenia

[658] Interesujące, że w literaturze przedmiotu poświęconej dokumentowi MMT nikt nie podjął się wyjaśnienia tej kwestii.

[659] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 52.

Bożego – jak choćby prawa natury (np. Jr 33,25), prawa dane Mojżeszowi (np. Wj 15,25-26), w tym kapłańskie przywileje i należności (np. Wj 29,28) – czy pochodzenia ludzkiego, jak prawa cywilne (np. Rdz 47,26), reguły poetyckie (np. Syr 44,5), zwyczaje i obyczaje (np. 2 Krn 35,25).[660] Podobną różnicę znaczeniową rzeczownika חוק można dostrzec w pismach wspólnoty z Qumran, gdzie używa się go na oznaczenie ustalonych przez Boga ram czasowych i przestrzennych (np. 1QS X,1), w tym praw natury (np. 1QM X,12), jak również na określenie Bożych nakazów przymierza, zawartych w Prawie Mojżeszowym (np. CD V,12), objawienia Bożego (np. 1QpHab II,15), praw kultycznych (np. 1QpHab VIII,10), norm regulujących życie wspólnoty (np. 1QS V,20), a także praw pogańskich (np. CD IX,1) i praw (synów) ciemności (np. 1QM XIII,12).

Drugi z rzeczowników, משפט (od rdzenia שפט, „sprawować władzę"), w kontekście prawnym odnosi się do przykazań Bożych (np. Wj 24,3) lub praw i ustaw, ustanowionych przez człowieka (np. Ez 11,12), w tym także do zwyczajów i praktyk (2 Krl 17,33-34). W pismach wspólnoty z Qumran jest używany w kontekście podjęcia decyzji (np. 1QS IX,7), wydania wyroku (np. 1QSa I,14), skutku tego wyroku, np. usprawiedliwienia (np. 1QS XI,12), a ponadto prawa wspólnotowego (1QS IX,10) i prawa jako normy moralnej, wyrażającej wolę Boga, zakorzenionej w Prawie Mojżeszowym (np. 1QS I,5).

W BH rzeczowniki חוק i משפט występują razem 35 razy,[661] lecz zaledwie 6 razy podobnie jak w obecnym tekście, tj. w l. poj.[662] Tymczasem w pismach z Qumran zestawienie rzeczowników חוק i משפט pojawia się 8 razy,[663] jednak tylko 2 razy w l. poj., tj. w obecnym tekście i dokumencie 4Q365 6aII+6c,11, ten ostatni jednak jest częścią cytatu z tekstu Wj 15,25. Użycie rzeczowników חוק i משפט

[660] J. P. Lewis, „חקק", *TWOT*, 1:316–318.

[661] Wj 15,25; Kpł 24,46; Pwt 4,1. 5. 8. 14. 45; 5,1. 31; 6,1. 20; 7,11; 11,32; 12,1; 26,16; Joz 24,25; 1 Sm 30,25; 1 Krl 8,58; 9,4; 2 Krl 17,37; Ez 11,12; 20,18; 20,25; 36,27; Mal 3,22; Ps 81,5; 147,19; Ezd 7,10; Neh 1,7; 9,13; 10,30; 1 Krn 22,13; 2 Krn 7,17; 19,10; 33,8.

[662] Wj 15,25; Joz 24,25; 1 Sm 30,25; Ezd 7,10; Ps 81,5.

[663] CD XX,30; 1QSa I,5; 4Q184 5,5; 4Q394 8 IV,2 (= MMT III,2); 4Q400 1 I,5; 4Q504 3 II,14; 11Q19 L,6.

w l. mn. nie jest konsekwentne w pismach z Qumran,[664] podobnie z resztą jak w BH, gdzie często są one używane zamiennie lub komplementarnie z takimi terminami jak מצוות, דברים, תורת czy עדות.[665] Wyodrębnienie technicznego znaczenia każdego z tych słów w kontekście zbioru biblijnych tekstów prawnych okazuje się trudne do przeprowadzenia, ponieważ terminy te utraciły swoje specyficzne i indywidualne znaczenie na rzecz kombinacyjnego użycia dla oznaczenia prawa jako całości.[666]

W tym wszystkim nie jest jasne, czy użycie razem rzeczowników חוק i משפט w l. mn. posiada to samo znaczenie, co ich użycie w l. poj. W BH można dostrzec różne ich wykorzystywanie, czy to w odniesieniu do zbioru praw w kontekście przymierza (Wj 15,25; Joz 24,25; Ezd 7,10) czy też do pojedynczego zwyczaju (1 Sm 30,25; Ps 81,5). Co ważne, w kontekście prawa Bożego właściwie brak istotnej różnicy między użyciem rzeczowników חוק i משפט w l. mn., a użyciem ich w l. poj. Nie można zatem wykluczyć, że rzadkie użycie tych ostatnich jest tylko zabiegiem stylistycznym, który semantycznie odpowiadałby użyciu rzeczowników חוק i משפט w l. mn.

Powyższe spostrzeżenie wydaje się być potwierdzone przez sam kontekst tekstów Wj 15,25; Joz 24,25; Ezd 7,10, gdzie używa się wyrażenia חק ומשפט w kontekście Prawa Mojżeszowego. Otóż w tekście Wj 15,25 fraza חק ומשפט zostaje w kolejnym wersecie oddana wyrażeniami מצותיו i כל־חקיו (Wj 15,26), z kolei w tekście Joz 24,26 wyjaśnia się, że wyrażenie חק ומשפט z poprzedniego wersetu to „słowa" הדברים, które zostały zapisane „w księdze prawa Bożego" בספר תורת אלהים. Podobnie rzecz się ma w tekście Ezd 7,10, gdzie חק ומשפט są w kolejnym wersecie wyjaśnione jako „słowa przykazań Jahwe i Jego ustaw dla Izraela" דברי מצות־יהוה וחקיו על־ישראל (Ezd 7,11). Interesujące, że podobny paradygmat wyłania się w obecnej halace. Otóż wyrażenie חוק ומשפט zostaje w tej samej linii oddane frazą משפטי ישראל „przykazania Izraela". Pozwala to przypuszczać, że fraza חוק ומשפט może stanowić

[664] Johnson, „משפט", *TDOT*, 9:96–97; Ringgren, „חקק", *TDOT*, 5:147.

[665] Np. Lb 36,13; Pwt 5,31; 6,1. 17; 7,11; 8,11; 11,1; 26,17; 30,16; 1 Krl 2,3; 6,12; 8,58; 2 Krl 17,34. 37; 23,3; 1 Krn 28,7; 29,19; 2 Krn 8,14; 19,10; 34,31; Neh 1,7; 9,14. 29. 34; 10,30; Dn 9,5.

[666] Zob. omówienie problematyki wraz z odniesieniem do literatury w: Ringgren, „חקק", *TDOT*, 5:142–145.

hendiadys, który określa całe prawo, w tym przypadku Prawo Mojżeszowe lub jakiś zbiór przepisów prawnych, obowiązujący kapłanów, do jakieś stopnia związany z Prawem Mojżeszowym.

Chociaż nie ma pewności czy rzeczowniki חק („prawo, ustawa") i משפט („prawo, zasada prawna") odnoszą się tu do konkretnego rodzaju regulacji w ramach zbioru danego prawa, to jednak opierając się na sposobie użycia wyrażenia חק ומשפט w przytoczonych wyżej tekstach biblijnych, jest niewykluczone, że w obecnej linii obejmuje ono wszystkie prawa Izraela, o których wspomina się w dalszej części obecnego tekstu za pomocą wyrażenia משפטי ישראל, „przepisy Izraela". To ostatnie jest niewątpliwie synonimem syntagmy „wszelkie przepisy Prawa" כל משפטי התורה z tekstu CD XIV,8. Należy jednak w pismach *yaḥad* odróżnić wyrażenia משפטי התורה i משפטי ישראל od frazy „przepisy wspólnoty" משפטי היחד (1QS VI,15), te ostatnie odnoszą się bowiem do praw, które regulowały życie wspólnotowe w Qumran.

Zdaniem E. Qimrona, stojący po wyrażeniu חוק ומשפט rzeczownik טהרה "czystość rytualna" stanowi trzecią kategorię prawa, stosownie do podziału, dokonanego przez wspólnotę z Qumran.[667] Jednakże trójpodział חוק ומשפט וטהרה nie występuje w tekstach tej wspólnoty, a ponadto rzeczownik טהרה nigdy nie występuje ze słowami חק i משפט jako równa im kategoria prawa, dlatego wydaje się, że rzeczownik טהרה stanowi tu raczej dookreślenie wyrażenia חק ומשפט, ewentualnie samego słowa משפט jako jednej z jego podkategorii (por. משפט הטהרה „przepis odnoszący się do czystości rytualnej", 4Q514 1 I,6). W tym kontekście spójnik *waw* przed rzeczownikiem טהרה konkretyzowałby hendiadys חוק ומשפט, „ustawa i przepis, dotycząca czystości rytualnej". Ostatecznie nie można wykluczyć, jak sądzi E. Qimron, że chodzi o trzecią kategorię praw, dotyczącą czystości rytualnej, jak wspomniano już jednak, te trzy rzeczowniki nigdzie ze sobą razem nie występują.

[667] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 140.

**III,2b-3b.** ולא שמעו משפטי ישראל כי שלוא ראֹה ולוא שמעֹ לוא ידע לעשות

Podmiotem czasownika שמעו (*qal* od rdzenia שמע „słuchać”), zaprzeczonego partykułą לא,[668] pozostają niewidomi i głusi. Przedmiotem słyszenia są משפטי ישראל „przepisy Izraela”, wyrażenie to odpowiada syntagmie חוק ומשפט וטהרה z poprzedniej linii. Choć fraza שמעו משפטי ישרא nie występuje poza obecnym tekstem, do pewnego stopnia może być nawiązaniem do tekstów Pwt 4,1; 5,1; 7,12; 26,17.

Spójnik כי wprowadza urzeczownikowione zdanie względne, rozpoczynające się zaimkiem względnym -ש, który w tym przypadku stanowi zaimek osobowy.[669] Tego rodzaju użycie zaimka względnego -ש na początku zdań względnych, urzeczownikowionych, przypominające misznaickie użycie -מִי שֶׁ,[670] obecne jest już w późnych tekstach biblijnych (np. Ps 137,8-9; PnP 1,7; Koh 6,10).[671] Podmiot obecnego zdania, zawarty w obu zaimkach -ש, odpowiadają kolejno urzeczownikowionemu imiesłowowi הסומים z tekstu II,18b i urzeczownikowionemu przymiotnikowi החרשים z tekstu III,2a, jak również zaimkowi osobowemu הם z tekstu III,3.

Bezokolicznik לעשות „czynić” stanowi dopełnienie czasownika ידע, którego podmiotem są tak niewidomi jak i głusi, całe zdanie zaś wyraża ich niezdolność do przestrzegania przepisów prawa z racji na swoje kalectwo. Czasownik עשה zdaje się posiadać znaczenie techniczne, tj. „działać zgodnie z nakazami prawa”. Na taką interpretację wskazuje kontekst halachiczny, jak też fakt, że w tekstach *yaḥad* określa się nieraz czynności nakazane w Prawie Mojżeszowym za pomocą rzeczownika מעשה „uczynek” (por. V,18),[672] pochodzącego od tego samego rdzenia, עשה. Ponadto, ten ostatni użyty jest

[668] Warto zwrócić uwagę na zapis typu masoreckiego לא, który wyróżnia się na tle zapisu pełnego tej partykuły przeczenia w tym samym fragmencie, zob. https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-513034.

[669] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 52.

[670] Qimron, *A Grammar of the Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, 428.

[671] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 95.

[672] CD XX,6; 1QS V,21 = 4Q258 II,1; 1QS VI,18; 4Q261 1a–b,3; MMT V,18.

w kontekście wypełniania nakazów Prawa Mojżeszowego w BH,[673] najczęściej w formie *infinitivus constructus*, w koniugacji *qal*, a więc tak samo jak w obecnym tekście.

**III,3b.** והמה באֹ֫מ לטהרת המקדש

Spójnik *waw* wprowadza nowe zdanie, w którym zaimek osobowy המה odnosi się do osób niewidomych i głuchych. W konstrukcji בוא + ל, której nie towarzyszy okolicznik miejsca, czasownik בוא nie oznacza „wejść do czegoś", ale „dopuścić do czegoś", „mieć dostęp do czegoś"; w tym sensie konstrukcja ta jest ekwiwalentem konstrukcji נגש + אל/ל lub קרב + אל/ל, obie w znaczeniu „mieć dostęp do".[674] Przedmiotem dostępu w obecnym tekście jest טהרת המקדש „żywność ze świątyni", wyrażenie, które pojawiło się prawdopodobnie już wcześniej w MMT (I,17), w kontekście zakazu zbliżania się do żywności świątynnej po kontakcie ze skórami padliny zwierzęcej. Wówczas jednak autor użył konstrukcji נגש + ל zamiast obecnej konstrukcji בוא + ל, co sugeruje, że obie konstrukcje są wymienne. Warto w tym kontekście dodać, że wyrażenie טהרת המקדש pojawia się poza tekstem MMT jedynie w Zwoju Świątyni (11Q19 XLVII,17), w kontekście nakazu wnoszenia pokarmu do świątyni w skórach, pochodzących ze zwierząt ofiarnych.

Sam rzeczownik טהרה odnosi się do żywności, przyniesionej do świątyni i przechowanej tam w stanie czystości rytualnej w celu jej późniejszego spożycia wewnątrz świątyni; w tym znaczeniu stanowi on ekwiwalent biblijnego terminu קדשים lub קדש.[675] Rzeczownik טהרה posiada w pismach z Qumran nieco odmienną pisownię od tej z BH. Podczas gdy w tej ostatniej jest wokalizowany טָהֳרָה, to w HQ prawdopodobnie reprezentowana jest wokalizacja znana z HM, tj. טַהֲרָה,[676] istnieją jednak 2

[673] Wj 18,20; Pwt 17,19; 27,26; 28;58; 29,28; 31,12; 32,46; Joz 1,7-8; 22,5; 23,6; 2 Krl 17,34; 17,37; 21,8; 2 Krn 14,3; 31,21; 33,8; Ezd 7,10; 10,3; Neh 9,34; 10,30; Jr 32,23.

[674] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 88–89; J. Milgrom, "The Cultic Use of קרב/נגש", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies. Volume 1* (Jerusalem: WUJS, 1990) 75–84.

[675] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 138.

[676] Ibid., 91.

przypadki, które zdają się nawiązywać do wokalizacji biblijnej (zob. טהרה w 4Q266 6 II,9 oraz 4Q525 5,5), toteż misznaicka wokalizacja nie jest pewna.

Drugi rzeczownik, המקדש, posiada dotychczasowe znaczenie, odnosząc się do sanktuarium, w którym składano ofiary (zob. II,9). Jeśli rację ma E. Qimron, że konstrukcja בוא + ל posiada w obecnej halace sens przyzwalający, wówczas imiesłów באים nie odnosi się do błędnej praktyki, krytykując osoby niewidome i głuche za kontakt z pokarmem świątynnym, narażając się na karę za wynikające z niewiedzy możliwe zbezczeszczenie go, lecz imiesłów ten wyraża pozwolenie na dopuszczenie ich do udziału w pokarmie sakralnym. W tym kontekście spójnik *waw* domaga się tłumaczenia „mimo to", „tym niemniej".

Głównym problemem obecnej halachy jest status osób niewidomych i głuchych w kontekście kultu świątynnego i związanym z nim systemem ofiarnym. W ramach składanych ofiar część z nich jest dozwolona do spożycia, a część z nich nie jest,[677] wszystko zaś jest obwarowane przepisami, zawartymi w „prawach Izraela", dotyczących czystości rytualnej żywności świątynnej. Niewidomi, choć zdolni do słuchania prawa, nie są w stanie odróżnić wszelkiego rodzaju „mieszaniny", które są częścią ofiar kultycznych. Z kolei osoby głuche nie są zdolne do słuchania praw Izraela, stąd też nie mają wiedzy o tym, jak należy je wypełniać. Pomimo tego, wspólnota stojąca za dokumentem MMT miałaby dopuścić tego rodzaju osoby do pokarmu sakralnego.

Stanowisko wspólnoty odbiega od tego, co na temat osób niewidomych i głuchych można znaleźć w pismach wspólnoty z Qumran, w których wprost stwierdza się, że niewidomi i głusi nie mogą wejść do jej zgromadzenia (4Q266 8 I,7-9 = CD XV,16-17; 1QSa II,6). Ponadto, niewidomi nie mogą uczestniczyć w wojnie eschatologicznej (1QM VII,4-5), i co więcej, nie mają wstępu do Jerozolimy (11Q19 XLV,11-14). W tym kontekście przyzwolenie ze strony wspólnoty stojącej za dokumentem MMT na dopuszczenie głuchych i niewidomych do pokarmu sakralnego musi jawić się

[677] Miszna wylicza możliwe przypadki nieświadomego spożycia pewnych niedozwolonych części ofiary, w tym ofiary zadośćuczynienia, o której mowa w obecnej halace (III,1 = 4Q394 8 IV,1). Zob. *m. Ker*. 5,4-8.

jako zaskakujące, nie tylko bowiem nie znajduje ono paraleli w pozostałych pismach z Qumran, ale również w BH i tekstach rabinackich.

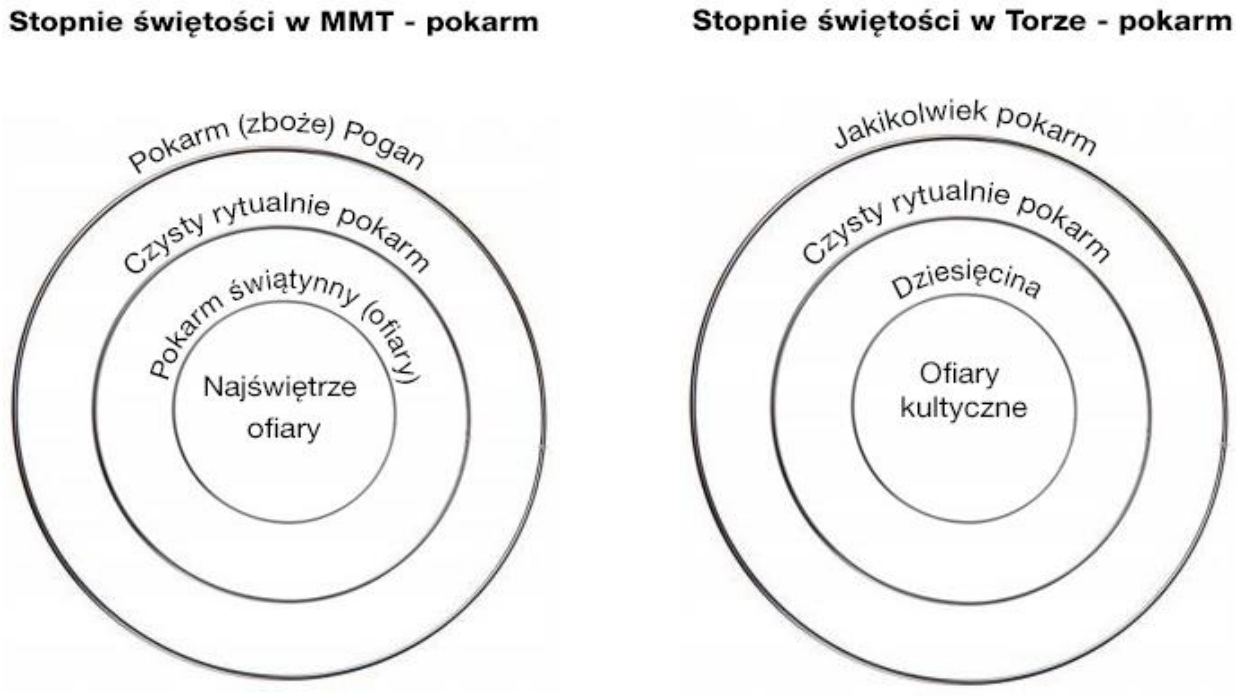
Chociaż Q&S nie wskazują na tekst biblijny, który mógłby stać u podstaw obecnej halachy,[678] to jednak nie można wykluczyć, że do pewnego stopnia stanowi ona nawiązanie do tekstu Kpł 21,16-24.[679] Stwierdza się w nim, że kapłan, który posiada skazę (np. jest niewidomy; Kpł 21,18), nie może pełnić funkcji kapłańskiej (Kpł 21,23) poprzez składanie Bogu ofiar (Kpł 21,21), jednocześnie jednak jest on dopuszczony do spożywania świętego pokarmu (Kpł 21,22). Wprawdzie dokument MMT nie sugeruje, że halacha dotycząca głuchych i niewidomych odnosi się do kapłanów, tym niemniej, autor mógł przenieść tę kapłańską zasadę na laikat, przy czym wówczas trzeba przyjąć, że głuchotę zaliczył on w poczet „skazy", zaś wyrażenie טהרת המקדש dotyczy pokarmu, który był spożywany przez laikat po złożeniu ofiary, poza świątynią. Osoby niewidome nie miały bowiem prawa wchodzić do świątyni (zob. 2 Sm 5,8), a zatem przez analogię być może dotyczyło to również osób głuchych.

Ostatecznie nie można wykluczyć także hipotezy, że w obecnej halace chodzi o niewidomych i głuchych z rodziny kapłańskiej, które z racji na swe kalectwo, wrodzone lub nabyte, nie może zostać dopuszczona do posługi ze względu na czystość rytualną świętego pokarmu. Jest to o tyle możliwe, że przepisy halachiczne w obecnej sekcji dotyczą głównie zagadnień związanych z kapłańską posługą i dotykają obszarów, za które są oni odpowiedzialni.

[678] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 160–161.

[679] Na takie nawiązanie zwrócono również uwagę w: Kugler – Baek, *Leviticus at Qumran*, 76.

Rys. 2.3. Porównanie stopni świętości pokarmów pomiędzy MMT a Torą [680].




### 2.2.15 Status przelewanej wody jako przekaźnika rytualnej nieczystości (III,3c-5a)

Halacha podejmuje problem statusu strumienia wody przelewanej jako przekaźnika rytualnej nieczystości w sytuacji, kiedy woda ta jest przelewana z naczynia czystego do naczynia nieczystego rytualnie.

**III,3c-4a.** הרה[ט] בהמ שאין שׁהמ אומרים אנחנו אף על המוצקות

Formuła ואף על wprowadza nową halachę, której tytuł został wyrażony imiesłowem המוצקות (*hofal* od rdzenia יצק „wylać"). Forma מוצקות występuje w BH jedynie 2 razy, w obu przypadkach w tekstach powygnaniowych (Za 4,2; 2 Krn 4,3). W tekście Za 4,2 słowo מוצקות odnosi się do swego rodzaju kanalika, który w palestyńskich lampach z okresu perskiego służył do odprowadzania oleju

[680] Harrington, "Holiness in the laws of 4QMMT", 114.

z głównego zbiornika do podstawy lampy, w której zanurzano knot.[681] Z kolei w tekście 2 Krn 4,3 słowo מוצקות zostało użyte w jego znaczeniu podstawowym, „odlew". Jednakże w obecnej halace imiesłów המוצקות w swym znaczeniu jest dużo bliższy misznaickiemu słowu נצוק „wolnoopadający strumień wody",[682] od rdzenia צוק „nalewać, wylewać",[683] który występuje w Misznie jedynie 3 razy (*Ṭehar*. 8,9; *Makš*. 5,9; *Yad*. 4,7), zawsze w l. poj. w koniugacji *nifal*.

Konstrukcja אנחנו + אמר + -ש jest ekwiwalentem konstrukcji -ש ואנחנו חושבים „my uważamy, że" (II,9-10. 14), która wprowadza pogląd wspólnoty autora MMT. Obecność czasownika אמר wraz z zaimkiem względnym -ש pojawia się w pismach z Qumran jedynie w tekście MMT (III,4. 9 (?).14), natomiast stanie się ona dość popularna w Misznie.[684] W BH zestawienie to pojawia się jedynie raz (Koh 8,14), nieco więcej razy można spotkać czasownik אמר z zaimkiem względnym אשר (Joz 4,21; 1 Sm 11,7; 2 Sm 1,4; Za 13,6). W tym ostatnim przypadku zaimek względny może wprowadzać tak mowę zależną jak i niezależną. W kontekście halachy zaimek względny w tej funkcji najczęściej wprowadza pogląd polemiczny względem poglądu innej grupy.[685]

Zaimek osobowy הם w r. m. odnosi się do imiesłowu המוצקות w r. ż. Zjawisko to w HQ nie jest niespotykane.[686] Obecność zaimka הם wydaje się pleonastyczna, podobnie jak użycie zaimka względnego -ש przed partykułą przeczenia אין.[687] Zaimek sufigowany w wyrażeniu בהמ odnosi się do

[681] C. L. Meyers – E. M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8* (AB 25B; New York, NY: Doubleday, 1987) 236–237; J. H. Walton – V. H. Matthews – M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno–kulturowy do Biblii Hebrajskiej* (PSB; Warszawa: Vocatio, 2014) 922.

[682] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 99–100.

[683] Zob. "צוק", *DTTML*, 2:1270.

[684] Zob. *Ber*. 6,2; 8,5; *Šeqal*. 4,1; *Yebam*. 3,7; *Soṭah* 3,5; 5,4; *Qinnim* 3,6; *Ter*. 4,3; *ʿErub*. 3,4; *Roš Haš*. 4,9; *Ḥag*. 2,2 (x 4); *Naz*. 6,2; *ʿAbod. Zar*. 2,3; *Zebaḥ*. 9,2; *Menaḥ*. 11,4; *Mid*. 2,5; *Kelim* 9,7 (x 2); *Yad*. 3,4.

[685] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 97.

[686] Ibid., 73; por. Qimron, *HDSS*, 58.

[687] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 95. W tym miejscu B. Adamczewski interpretuje jednak zaimek względny jako wprowadzający zdanie względne, wyjaśniające lub określające, podające powód lub

podmiotu zdania, המוצקות. Konstrukcja אין + ב (+·*zaimek sufigowany*) + טהרה jest synonimiczna do przymiotnika טמא „nieczysty rytualnie”. Konstrukcja ta pojawia się w Misznie 3 razy, w tym samym traktacie (*Kelim* 2,4; 17,17 [x2]). W dwóch przypadkach partykuła אין poprzedza zaimek względny - ש (*Kelim* 2,14; 17,17), podobnie jak w obecnym tekście, natomiast we wszystkich trzech przypadkach konstrukcja ta została poprzedzona sekwencją יֵשׁ + ב (+ *zaimek sufigowany*) + *rzeczownik* + טהרה. Ta ostatnia nie występuje z kolei w tekście MMT.

Stwierdzenie, że w „strumieniach wolnoopadającej wody” brak czystości rytualnej nie ma paraleli w Prawie Mojżeszowym ani w żadnym innym tekście judaizmu okresu Drugiej Świątyni. Przyjmując, że forma המוצקות stanowi ekwiwalent misznaickiego imiesłowu הנצוק, obecna halacha poruszałaby problem, którego echo można znaleźć w dwóch tekstach Miszny. W pierwszym z nich (*Makš*. 5,9) stwierdza się, że ciecz, przelewana z czystego rytualnie naczynia do naczynia nieczystego rytualnie, jest rytualnie czysta, z wyjątkiem miodu i rzadkiego ciasta. Z kolei w drugim tekście (*Yad*. 4,7) zostaje zacytowany zarzut wysunięty przez saduceuszy wobec faryzeuszów, że ci ostatni uznają strumienie wolnoopadającej wody za czyste rytualnie, tj. uznają, że każda ciecz w trakcie przelewania z naczynia czystego rytualnie do naczynia nieczystego rytualnie nie czyni pierwszego nieczystym rytualnie. Autor MMT i jego wspólnota podziela w tej materii zdanie saduceuszy, przypisane im w Misznie.

**III,4b-5a.** ואף המוצקות אינם מבדילות בין הטמא לטהור כי לחת המוצקות והמקבל מהמה כהם לחה אחת

Wyrażenie ואף wprowadza kolejne zdanie w ramach tematu wolnoopadających strumieni wody, o czym świadczy ponowna obecność imiesłowu המוצקות. Zaimek sufigowany partykuły negacji אין odnosi się do podmiotu zdania, המוצקות, sama partykuła neguje z kolei imiesłów מבדילות (*hifil* od rdzenia בדל „oddzielać, odróżniać”). Okolicznik względu, בין הטמא לטהור, precyzuje, że strumienie

warunki, na mocy których zdanie główne jest prawdziwe, tak więc proponując tłumaczenie: „ponieważ nie..” lub „o tyle o ile nie…”. Adamczewski, “The Hasmonean Temple and its Water-Supply System in 4QMMT”, *QC* 13 (2006) 137.

wolnoopadającej wody w trakcie przelewania nie są zdolne do oddzielenia tego, co „nieczyste i czyste rytualnie” Cała syntagma posiada tu charakter antonimiczny, będąc złożonym z idiomu בין + X + ל + Y[688], włączonego w konstrukcję בדל + בין + *rzeczownik/przymiotnik* + ל + *rzeczownik/przymiotnik*[689].

Spójnik כי wprowadza zdanie podrzędne, przyczynowe, uzasadniające stanowisko wspólnoty. *Status constructus* לחת (od rdzenia לחה „ciecz, wilgoć”[690]) wprowadza rzeczownik המוצקות „strumień wolnoopadającej wody” jako *genetivus speciei*. Urzeczownikowiony imiesłów המקבל (*piel* od rdzenia

---

[688] Podczas gdy w okresie przedwygnaniowym używano generalnie konstrukcji בין + X + ובין, to już w okresie powygnaniowym, włącznie z HM, zaczęto dużo częściej używać konstrukcji בין + X + ל (por. Kpł 10,10; 11,47 i Ez 22,26; 4Q392 1,5 i Rdz 1,4), tylko wówczas, kiedy X =Y lub kiedy X i Y są antonimami, konstrukcja בין + X + ל pojawia się w KBH. Zob. E. Qimron, *A Grammar of the Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, 410–411; zob. także: J. Barr, “Some Notes on *ben* ‘Between’ in Classical Hebrew”, *JSS* 23 (1978) 1–22.

[689] Konstrukcja ta pojawia się w BH 11 razy (Rdz 1,4. 6. 14. 18; Wj 26,33; Kpł 10,10; 11,47; 20,25), przy czym w Pięcioksięgu przyimek ל jest zastąpiony spójnikiem *waw*, wyjątek stanowi tekst Kpł 20,25. Ponadto, na 11 tekstów trzykrotnie zostały w tej konstrukcji wykorzystane słowa הטמא i טהור (Kpł 10 10; 11,47; Ez 22,6), z czego dwukrotnie tworząc chiazm z parą החל – הקדש „to, co święte” – „to, co świeckie” (Kpł 10,10; Ez 22,6; na temat relacji tych dwóch par, zob. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 616–617.). Tymczasem w pismach z Qumran na 7 przypadków użycia omawianej konstrukcji (CD VI,17; XII,19-20; 1QHa XV,15; 4Q392 I,5-6; 4Q394 8 IV,6 = 4Q396 1–2 II,8 = III,4; 4Q512 40–41,3-4; 11Q19 XLVI,10), 4 z nich zostały użyte z antonimami הטמא i טהור (CD VI,17; XII,19-20; MMT III,4 4Q512 40–41,3-4). W Misznie natomiast konstrukcja ta pojawia się ośmiokrotnie (*Yoma* 5,1; *Sukkah* 5,5 [x2]; *Ḥul*. 1,7; *Mid*. 1,6; 2,6; 3,1; 4,5) jednakże ani razu z udziałem wspomnianych antonimów, za to raz w wariancie ze spójnikiem *waw* w zastępstwie przyimka ל (*Yoma* 5,1), a więc podobnie jak w Pięcioksięgu. Należy także odnotować, że o ile w wymienionych tekstach podmiotem czasownika בדל jest najczęściej kapłan lub sam Bóg, o tyle w obecnym tekście podmiot czynności jest tożsamy z jej przedmiotem.

[690] Rdzeń לחה nie występuje w BH, z wyjątkiem jego odpowiednika w r. m., tj. לח „siła witalna, świeżość”. W pismach z Qumran, pomijając tekst MMT, rdzeń לחה pojawia się 3 razy (4Q274 3 II,5; 4Q277 1 II,5; 11Q19 XLIX,12), zaś w Misznie 6 razy (*Šeb*. 2,1; *Ter*. 8,6; *ʿEd*. 2,5; *ʾAbot* 3,1; *Parah* 9,2; *Makš*. 6,7). Jedynie w dwóch tekstach rdzeń ten w użyciu rzeczownikowym posiada formę *status constructus*, w którym *nomen rectum* jest „woda” (4Q277 1 II,5; 11Q19 XLIX,12), jednakże żaden z nich nie stanowi paraleli dla omawianej halachy. Ponadto, woda w tych dwóch tekstach jest określona ogólnym terminem מים.

קבל, „otrzymać, przyjąć") może odnosić się do naczynia, które przyjmuje przelewaną wodę. Użyty tu rdzeń קבל wprawdzie występuje w kontekście przelania cieczy, np. krwi (2 Krn 29,22; *m. Zebaḥ*. 2,1. 4) lub oleju (*m. Šabb*. 3,6), jednak nie wspomina się wprost o naczyniu bądź zbiorniku, do którego ciecz jest wlewana, tym niemniej, zakłada się jego obecność.

W Misznie urzeczownikowiony imiesłów המקבל w kontekście cieczy odnosi się zwykle do osoby, która odbiera krew zwierzyny ofiarnej, przelewając ją do naczynia (np. *m. Zebaḥ*. 2,3; 14,3; *m. Tamid* 4,1), lub też odnosi się do pojemnika przy naczyniu, z którego przelewa się wodę i którą ten pojemnik zbiera (np. *m. Kelim* 25,6). To ostatnie znaczenie jest bodaj najbliższe jego użyciu w obecnym tekście, chodzi tutaj bowiem o wodę w naczyniu, do którego jest przelewana. Jeśli imiesłów המקבל posiada takie znaczenie w obecnym tekście, byłoby to jedyne świadectwo takiego użycia go.

Zaimek sufigowany wyrażenia מהמה odnosi się do dopełniacza המוצקות, obecność l. mn. w tym pierwszym może być wynikiem przyciągnięcia jej z tego drugiego.[691] Ponieważ podmiotem zdania jest cała fraza לחת המוצקות והמקבל מהמה, a orzecznikiem לחה אחת, „jedna ciecz", wyrażenie przyimkowe כהם musi zdaniem E. Qimrona jego zdaniem pełnić rolę łącznika. W tym kontekście wyrażenie כהם byłoby równoznaczne z zaimkiem osobowym הם, tak iż przyimek כ nie miałby tu żadnego znaczenia, ewentualnie wyrażenie כהם może być równoznaczne z przyimkiem כ, a wtedy to zaimek osobowy הם byłby użyty pleonastycznie. E. Qimron nie wyklucza również, że słowa כהם לחה אחת można rozumieć jako przekształcenie szyku כלחה אחת הם.[692]

Istota całego zdania przyczynowego tkwi zatem w stwierdzeniu, że strumień wolnoopadającej wody, przelewanej z naczynia i ciecz, która znajduje się już w drugim naczyniu, po przelaniu z tego pierwszego, jest jak jedna ciecz (nieczysta rytualnie). Obecna halacha składa się z dwóch stanowisk:

[691] E. Qimron jako przykład na tego rodzaju przyciągnięcia rodzaju i liczby do dopełniacza podaje następujące przykłady: כמשפט התורה הזואת (11Q19 L,7); בהדר תשבחות כבוד מלכותו בה (4Q403 1 I,32). Ponadto, wskazuje on na przykłady z tekstów 1QS V,7; 11Q19 XLVII,7. 17; 1QM VIII,11; 1QH[a] VI,34. Odniesienia do przykładów tego zjawiska w BH można z kolei znaleźć w: E. Kautzsch (red.), *Gesenius' Hebrew Grammar* (Oxford: Clarendon, 1910[2]) 467.

[692] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 52.

strumienie wody wolnoopadającej w trakcie przelewania z naczynia do naczynia nie mają w sobie czystości rytualnej (stanowisko 1) i nie są zdolne oddzielać tego co czyste i nieczyste rytualnie, tj. woda w trakcie przelewania z naczynia nieczystego rytualnie nie jest zdolna stać się wodą rytualnie czystą z tego względu, że znajdzie się w drugim naczyniu, rytualnie czystym (stanowisko 2), gdyż w istocie strumień wolnoopadającej wody w trakcie przelewania z naczynia do naczynia konstytuuje jedną ciecz poprzez kontakt z tymi dwoma naczyniami (uzasadnienie obu stanowisk).

Powyższa interpretacja, z racji na skondensowanie tekstu i niejasne słownictwo, jest jedynie hipotezą. Wydaje się jednak, że wskazane wcześniej teksty Miszny (*Ṭehar*. 8,9; *Makš*. 5,9; *Yad*. 4,7), jeżeli nawet nie stanowią w prostej linii przedłużenia dyskusji halachicznej, do której odnosi się autor MMT, to co najmniej wskazują one na jej podłoże. Otóż wyróżnienie rzadkiej kategorii strumienia wody w trakcie przelewania z naczynia do naczynia sugeruje, że istotą problemu jest status cieczy jako przekaźnika rytualnej czystości lub nieczystości w sytuacji przelewania jej z jednego naczynia do drugiego (zob. zwłaszcza *m. Ṭehar*. 8,9). Co więcej, szerszy kontekst trzech tekstów misznaickich (*Ṭehar*. 8,9; *Makš*. 5,9; *Yad*. 4,7) wskazuje, że problem ten rozpatrywano w kontekście przelewania cieczy z naczynia rytualnie czystego do naczynia rytualnie nieczystego.

Tak więc w twierdzeniu, że ciecz przelewana jest rytualnie nieczysta, przyjmuje się, że w momencie przelewania cieczy z naczynia rytualnie czystego do nieczystego, strumień cieczy, łączący w trakcie przelewania oba naczynia, przekazywał nieczystość rytualną do naczynia, z którego była przelewana. Jeśli u podstaw obecnego tekstu znajduje się podobne założenie, wtedy strumień wody w trakcie jej przelewania do naczynia oddany został terminem המוצקות, natomiast naczynie, które ją przyjmuje, terminem המקבל.

Rys. 2.4. Droga nieczystości rytualnej w trakcie przelewania wody z naczynia do naczynia.




Podstawą obecnej halachy jest założenie, że ciecz jest zdolna przenosić nieczystość rytualną, co oznacza, że ciecz przelewana z naczynia nieczystego rytualnie nie przestaje być cieczą nieczystą rytualnie, jak również jest ona zdolna przekazać nieczystość rytualną w momencie, kiedy strumień wody wchodzi jednoczesny kontakt dwoma naczyniami. Tak radykalną interpretację przypisuje się w Misznie Saduceuszom (*Yad*. 4,7). Chociaż Prawo Mojżeszowe również zakłada, że woda zdatna do picia może przekazać nieczystość rytualną (Kpł 11,31-34)[693], to jednak nie sugeruje, że strumień cieczy może przekazać nieczystość rytualną z dolnego naczynia (przyjmującego przelewaną ciecz) do górnego naczynia, z którego jest przelewana, a które jest rytualnie czyste. Wspólnota stojąca za dokumentem MMT wyraźnie więc zradykalizowała prawo w tej materii.

[693] Na tekst Kpł 11,31-34 jako podstawy do jakiejkolwiek dyskusji na temat cieczy w kontekście przekazywania przez nią nieczystości rytualnej wskazuje się również w: Kugler – Baek, *Leviticus at Qumran,* 76–77.

Zaproponowana powyżej interpretacja jest oczywiście tylko jedną z możliwych[694]. Y. Elman proponuje 5 innych możliwych interpretacji obecnej halachy, ponieważ jednak ich pełne omówienie wymaga wprowadzenia w szczegółową terminologię rabinacką dotyczącą różnych rodzajów cieczy – na co w obecnej pracy nie ma miejsca – dlatego jego propozycje zostaną przywołane tutaj w formie skróconej, podobnie jak sam Y. Elman uczynił to w podsumowaniu swojego artykułu[695].

Znaczenie słowa מוצקות wraz z oceną Y. Elmana o możliwości jego użycia:

1. wolnoopadający strumień cieczy

a) za: ewidentna relacja etymologiczna z rzeczownikiem נָצוֹק z tekstu *m. Yad*. 4,7

b) przeciw: jeśli tekst *m. Yad*. 4,7 faktycznie dotyczy wolnoopadającego strumienia cieczy, to dlaczego faryzeusze w odpowiedzi saduceuszom odnoszą się do אַמַּת הַמַּיִם „kanału wodnego”?

2. wolnoopadający strumień lepkiej cieczy (np. miodu)

a) za: odwołanie się do istniejącej dyskusji wśród rabinów, zgodnie z tekstem *m. Makš*. 5,9

b) przeciw: tak drobiazgowy spór wydaje się niezbyt ważny dla okoliczności powstania MMT

3. strumień cieczy o różnej naturze, obejmujący נָצוֹק,[696] קָטָפְרֵיס,[697] מֵי סִילוֹן,[698] קִילּוּחַ.[699]

a) za: tak szerokie znaczenie pozwala rozszerzyć poruszony problem na różny sfery, w tym związane ze świątynią i posługą kapłanów

4. rura = סִילוֹן

---

[694] Z pewnością jednak nie ma możliwości interpretowania obecnej halachy jako metafory o konotacji seksulanej, co miałoby metaforycznie obrazować mieszanie się Izraelitów z poganami, jak sugeruje C. J. Sharp, “Phinehan Zeal and Rhetorical Strategy in 4QMMT”, 219.

[695] Y. Elman, “Some Remarks on 4QMMT and the Rabbinic Tradition, or, When Is a Parallel Not a Parallel?”, 99–128.

[696] נָצוֹק = wolnoopadajacy strumień wody niezatamowany przez zbiornik.

[697] קָטָפְרֵיס = strumień wody płynący wzdłuż pochyłego terenu.

[698] מֵי סִילוֹן = woda płynąca w rurach, zwykle wytworzonych z gliny lub ołowiu.

[699] קִילּוּחַ = wolno opadający strumień wody; termin zwykle nieużywany w kontekście oczyszczenia rytualnego.

a) za: brak rur w osiedlu qumrańskim, tak więc prawo o nieczystości rytualnej płynącej w nich wody nie działałoby przeciw wspólnocie

b) przeciw: trzeba byłoby uznać, że tekst *m. Yad*. 4,7 nie stanowi paraleli dla obecnej halachy, czemu zaprzecza użyty rzeczownik נְצוֹק

5. kanał wodny lub akwedukt

a) za: brak niespójności z systemem rabinackim

b) przeciw: wspólnota stworzyłaby prawo uderzające w jej własny system nawadniania

Biorąc pod uwagę znaczenia 3-5 zdanie הרה[ט] אין בהמ można rozumieć następująco:

1. gliniane rury nie mogą być oczyszczone rytualnie

2. niemożność oczyszczenia rytualnego nieczystej rytualnie cieczy poprzez doprowadzenie jej do zbiornika z czystą rytualnie wodą

3. odrzucenie תִּשְׁעָה קַבִּין, tj. polania dziewięciu *kabów* wody (1 *kab* ≈ 1,5 l) w celu częściowego oczyszczenia rytualnego pod pewnymi warunkami, jako sposobu oczyszczenia rytualnego dla tych, którzy są niezdolni do zanurzenia się w mykwie

4. retoryczny ozdobnik bez żadnego znaczenia prawnego

Inspirowany artykułem Y. Elmana swoją interpretację zaproponował B. Adamczewski[700]. Na podstawie wyrażeń przyimkowych בהמ „w nich” i מהמה „z nich”, jak również samej struktury frazy המוצקות והמקבל, uznaje on, że te dwa ostatnie odnoszą się nie do rodzaju cieczy, lecz zbiorników, w których ciecz się zbiera. W przeciwnym razie, dodaje on, wyrażenie לחת המוצקות byłoby tautologią. podobnie z resztą jak całe zdanie, jeśli odniesie się zaimek sufigowany frazy כהם do dwóch różnych cieczy, המוצקות i המקבל. Dlatego jego zdaniem cała fraza המוצקות והמקבל stanowi jeden podmiot, który odnosi się do kanałów systemu zaopatrującego wodę. Problem obecnej halachy miałby więc dotyczyć

[700] B. Adamczewski, “The Hasmonean Temple and its water-supply system in 4QMMT”, 135–146.

systemu wodnego świątyni jerozolimskiej, który nie zabezpieczał wystarczająco zbiorników z wodą, przeznaczoną do rytualnych obmyć, przed skalaniem ich za sprawą wody doprowadzanej z sadzawki Betesdy, w której osoby nieczyste rytualnie mogły zażywać kąpieli terapeutycznych.

Biorąc pod uwagę, że dokument MMT skupia się wokół problemów związanych z kultem świątynnym i postępowaniem kapłanów, powiązanie problemu obecnej halachy z realiami świątyni nie jest nieuzasadnione, jednak analiza semantyczna halachy nie kieruje uwagi na kontekst systemu wodnego świątyni, chyba, że uzna się użytą tu terminologię za właściwą językowi potocznemu (a nawet technicznemu), wówczas jednak nie tyle rozwiąże to problem, co raczej stworzy hipotezę za pomocą innej hipotezy. Tym niemniej, jak zwrócił uwagę Y. Elman, może nie być przypadkiem, że w tekście *m. Yad*. 4,7 faryzeusze w odpowiedzi saduceuszom odnoszą się do „kanału wodnego", nie odwołując się do kontekstu naczyń. Może to być jednak argument z analogii. W każdym razie, użyte słownictwo, nawiązujące m.in., do tekstu *m. Makš*. 5,9, który interpretuje się w kontekście naczyń, jak i fakt, że wcześniejsze tematy halachiczne dotykały kwestii naczyń i przygotowania ofiar, skłania do utrzymania hipotezy, że obecny tekst dotyczy strumieni wody przelewanej z naczynia do naczynia.

### 2.2.16 Zakaz wprowadzania psów do Jerozolimy (III,5b-7b)

Halacha podejmuje problem obecności psów na terenie Jerozolimy jako obozu świętego. W opinii autora i jego wspólnoty psy nie mogą być wpuszczone do miasta świątynnego, ponieważ mogą one dokopać się do kości i obecnych na nich resztek mięsa, pochodzących ze świętych ofiar, co grozi zbezczeszczeniem świętości, gdyż psy są z założenia nieczyste rytualnie ze względu na ich możliwy kontakt z padliną. Wspólnota uzasadnia zakaz świętością Jerozolimy jako miastem wybranym przez samego Boga spośród miast wszystkich pokoleń Izraela.

**III,5b-6a.** ואין לֵהָבֵי למחני הק[ו]דש כלבים שהם אוכלים מקצת [ע]צמות המ[ק]דש ו[ה]בשר עליהם

Kolejna halacha wyjątkowo nie została przez autora wprowadzona formułą ואף על lub ועל, a jedynie samym spójnikiem *waw*, dlatego też zamiast tytułu halachy od razu pojawia się stanowisko

wspólnoty w jej sprawie. Partykuła אין zaprzecza bezokolicznikowi w znaczeniu modalnym להבי (*hifil* od rdzenia בוא „wchodzić”[701])[702], którego podmiot obejmuje prawdopodobnie zarówno kapłanów jak i świeckich, zwłaszcza zaś odźwiernych, odpowiedzialnych za wpuszczanie przez bramę Jerozolimy, świętego obozu. Chociaż okolicznik miejsca מחני הקדש wskazuje na l. mn. „obozy”, to jednak obecne w kolejnej linii wyrażenie מחנה הקדש nie pozostawia wątpliwości, że mamy tu do czynienia ze *status constructus* w l. poj.[703] Obecność końcowej spółgłoski *yod* w *status constructus* l. poj. nie jest czymś niespotykanym w tekstach z Qumran, zwłaszcza w przypadku rzeczowników klasy מקטה.[704]

Przedmiotem zakazu wpuszczania do Jerozolimy są psy, כלבים.[705] Wyrażenie שהם wprowadza zdanie względne, w którym wspólnota uzasadnia zakaz, wskazując, że psy mają w zwyczaju zjadać „część kości świątynnych” מקצת עצמות המקדש i „obecne na nich mięso” הבשר עליהם. Ochrona kości i

[701] W formie להבי zostało pominięte rdzenne i bezdźwięczne *alef* pozycji finalnej, co nie jest zjawiskiem obcym w pismach z Qumran, aczkolwiek występuje ono bardzo rzadko. Rdzenne *alef* jest pomijane w pismach z Qumran nawet wówczas, gdy znajduje się w pozycji niefinalnej, tym niemniej, zjawisko to również nie jest częste (Qimron, *HDSS*, 22–23). W BH także można spotkać podobne zjawisko, np. אבי (1 Krl 21,29), מבי (2 Sm 5,2).

[702] Konstrukcja אין + *bezokolicznik* (zob. także III,11: אין להאכילם) zastępuje inną konstrukcję używaną w MMT, לא + *bezokolicznik* (zob. III,16: לוא לזרוע … לוא לרבעה). Obie konstrukcje są wymienne i w obu bezokolicznik ma znaczenie bezosobowe. W BH tego typu konstrukcje występują rzadko (zob. Sdz 1,19; Iz 30,5; Jr 4,11 [x2]; Am 6,10; Dn 6,9. 16; Ezd 6,8; 1 Krn 5,1; 15,2; 2 Krn 12,12).

[703] Co prawda w l. 7b mowa jest o obozach izraelskich, jednak obecny tekst dotyczy zakazu wpuszczania psów do miasta ze względu na fakt, że mogą one spożywać mięso na kościach, pochodzące z ofiary, przyniesionej do świątyni, trudno zatem przypuszczać, by tego rodzaju kości mogły być obecne w innych miastach, w których nie ma świątyni.

[704] Qimron, *HDSS*, 20.

[705] Nie ma żadnych przesłanek, aby traktować psy w MMT jako metaforyczny obraz na oznaczenie pogan, jak ma to miejsce w tekście Mt 7,6, a co sugeruje C. J. Sharp (“Phinehan Zeal and Rhetorical Strategy in 4QMMT”, 219). Zdaniem M. Philonenko zakaz wprowadzania psów do Jerozolimy może rzucać światło na metaforyczny obraz psów w tekście Ap 22,16, zob. Philonenko, “‘Dehors les Chiens’ (Apocalypse 22.16 et 4QMMT B 58–62)”, *NTS* 43 (1997) 445–450.

mięsa na kościach przed psami wyraźnie sugeruje, że może tutaj chodzić o kości zwierzyny ofiarnej, będącej częścią pokarmu świątynnego (por. טהרת המקדש; III,3).

**III,6b-7a.** כי ירושלים היאה מחנה הקדש והיא המקום שבחר בו מכל שבטי ישראל

Spójnik כי wprowadza zdanie przyczynowe, które ma na celu uzasadnić zakaz spożywania przez psy resztek pochodzących z żywności świątynnej. W pierwszym zdaniu nominalnym zaimek osobowy היאה pełni raczej funkcję łącznika aniżeli pleonazmu, gdyż w zdaniach nominalnych, które odpowiadają na pytanie jaki jest podmiot, czyli w zdaniach klasyfikujących, zaimek osobowy – czy to jako pleonazm czy też podmiot zdania – znajduje się przeważnie za podmiotem i orzecznikiem.[706] Całe zdanie stwierdza, że Jerozolima jest „obozem świętym/świętości", מחנה הקדש. Wyrażenie to nie występuje poza tekstem MMT,[707] jednak może ono nawiązywać do biblijnego wyrażenia מחנה יהוה (1 Krn 9,19), a do pewnego stopnia także do wyrażeń takich jak עיר הקדש „święte miasto"[708] i הר הקדש „święta góra"[709]. Z kolei sam nakaz troski o czystość świętego obozu wynika najpewniej z nakazu z tekstu Pwt 23,15: והיה מחניך קדוש „obozy twoje (niech) będą święte".

W drugim zdaniu, współrzędnym, zaimek osobowy היא odnosi się do Jerozolimy, świętego obozu. Warto zauważyć, że wspomniany zaimek został zapisany w tej samej linii w dwóch różnych wariantach, היא i היאה.[710] Podmiotem czasownika בחר „wybrać" jest Bóg, z kolei przedmiotem wyboru

[706] Waltke – O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 133.

[707] Wprawdzie w dokumencie 4Q274 1 I,6 obecne jest wyrażenie מחנ֯ קד[שי] ישראל, które można zrekonstruować bądź jako „obóz świę[tych] Izraela", bądź jako "obóz Świę[tego] Izraela", jednak w obu przypadkach chodzi nie tyle o świętość obozu, co raczej o świętość Tego lub tych, którzy są jego właścicielami.

[708] Neh 11,1. 18; Iz 48,2; 52,1; Dn 9,24; por. CD XX,22; 4Q176 8–11,2; 4Q504 1–2 IV,12.

[709] Ps 2,6; 3,5; 15,1; 43,3; 48,2; 99,9; Iz 11,9; 27,13; 56,7; 57,13; 65,11; 65,2; 66,20; Jr 31,23; Ez 20,40; 28,14; Dn 9,16. 20; Jl 2,1; 4,17; Ab 1,16–17; So 3,11; Za 8,3.

[710] W niebiblijnych tekstach qumrańskich formę היא pojawia się co najmniej 154 razy, natomiast forma dłuższa היאה co najmniej 70 razy. Z kolei w tekstach biblijnych z Qumran forma היא występuje 134 razy, zaś forma היאה zaledwie 22 razy. Ta pierwsza mogła być wymawiana *hū*/*hī*, ta druga zaś *hū`a*/*hī`a*, ponieważ jednak w HQ nastąpiło osłabienie

rzeczownik המקום, na co wskazuje zaimek sufigowany przyimka ב. Zdanie to opiera się na biblijnej formule מקום אשר יבחר,[711] którą autor użył już wcześniej wobec Jerozolimy (zob. II,7). W pozostałych pismach z Qumran, gdzie używa się tej biblijnej formuły (4Q375 1 I,8; 11Q19 LII,9; LII,16; LVI,5; LX,13), identyfikacja miejsca nie jest wprost podana, zaś czasownik בחר pojawia się w *imperfectum*, a nie jak w obecnym tekście w *perfectum*. Identyfikacja Jerozolimy jako miejsca wybranego przez Boga nie jest czymś nowym, tradycja ta jest bowiem obecna w tekstach biblijnych w powiązaniu z osobą króla Dawida (1 Krl 8,16; 11,32; 14,21; 2 Krl 21,7; 2 Krn 6,5-6; 12,13; 33,7). Z tej samej tradycji pochodzi także wyrażenie מכל שבטי ישראל „spośród wszystkich plemion Izraela", użyte już wcześniej przez autora (zob. II,7)[712].

**III,7b.** כי יֽרושלים היא ראש מחנות ישראל

Kolejny spójnik כי wprowadza zdanie przyczynowe. W orzeczniku ראש מחנות ישראל wyrażenie מחנות ישראל „obozy Izraela" stoi w relacji do określenia מחנה הקדש „obóz świętości", wyrażając w ten sposób zależność i podporządkowanie tych pierwszych względem tego ostatniego. Ponieważ „obóz

spółgłosek gardłowych, pojawiła się w tych formach głoska przejściowa, stąd formy te mogło być wymawiane hūwa/hīya, co zdaje się potwierdzać forma היה w 1QIz$^{a}$ 30,33; 36,21 (Qimron, *HDSS*, 58). Obecność głoski *a* jest prawdopodobnie pozostałością protosemicką, którą można spotkać w arabskiej formie *hija* („הוא", *WSHPST*, 1:229). Zdaniem S. Moraga formy mogły być wymawiane *huwwa*/*hiyya* stosownie do akkadyjskich zaimków *šuātu*/*i*, *šuāati*, *šiāti* i ugaryckich **hwt*, **hyt*, w tym kontekście dłuższa forma היאה może świadczyć o dawnym dialekcie, w którym końcowe *he* zastąpiło pierwotną głoskę *t* (S. Morag, "Qumran Hebrew: Some Typological Observations", *VT* 38 (1988) 157). E. Y. Kutscher uważa, że forma dłuższa wyłoniła się na zasadzie analogii do zaimków l. mn, ewentualnie jest to świadectwo archaicznej formy, która w okresie Drugiej Świątyni przeszła proces restytucji pod wpływem obcych języków (zob. omówienie tego zagadnienia w: Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll*, 436–439). W każdym razie, obecna linia świadczy o tym, że obie formy współwystępowały i prawdopodobnie musiały być wymawiane podobnie.

[711] Pwt 12.5.11.14.18.21.26; 14,23.24.25; 15,20; 16,2.6.7.11.15.16; 17,8.10; 18,6; 23,17; 26,2; 31,11; Joz 9,27; Neh 1,9 (por. 1 Krl 8,29).

[712] Poza kontekstem wybrania Jerozolimy spośród wszystkich plemion Izraela wyrażenie מכל שבטי ישראל można spotkać jeszcze tylko 5 razy: Pwt 29,20; Sdz 21,5; 1 Sm 2,28; Ez 48,19; 1QM II,7.

świętości" odnosi się do Jerozolimy, podmiotu obecnego zdania, syntagma „obozy Izraela" odnosi się do pozostałych miast Izraela, stanowiąc odpowiednik określenia „poza obozem" (II,5) lub „obóz ich miast" (II,6). Pierwszy człon *status constructus* ראש „głowa" można w tym kontekście tłumaczyć jako „stolica" lub personifikując „przywódca".

Tak więc status Jerozolimy jako „głowy" obozów izraelskich wynika z Bożego wybrańtwa, zaś z wybrańtwa wynika jego świętość. Taka dokładnie jest logika argumentacji autora MMT. Fakt ten nakłada jednak obowiązek zachowania świętości miasta i jego świątyni, co powinno wyrażać się m.in. w trzymaniu psów poza miastem, ponieważ potencjalnie mogą one spożyć kości i obecne na nich mięso, pochodzące z pokarmu świątynnego. Warto zauważyć przy tym, że uznanie Jerozolimy jako miasta, które Bóg sobie wybrał spośród wszystkich miast Izraela, nie podlega argumentacji czy wyjaśnieniom, tak jakby kwestia ta była niepodważalna zarówno dla wspólnoty jak i jej adresatów. Jak wspomniano, tradycja ta opiera się na tekstach 1 Krl 8,16; 11,32; 14,21; 2 Krl 21,7; 2 Krn 6,5-6; 12,13; 33,7. W nawiązaniu do tej tradycji, w jednym z dokumentów z Qumran stwierdza się wręcz, że „Jerozolima jest miastem, które Bóg wybrał spośród całej ziemi" ירוש[לים העיר אשר בח]רתה בה מכול הארץ (4Q504 1–2 IV,3).

Nie ulega wątpliwości, że dla ówczesnych Żydów wyjątkowość i świętość Jerozolimy jako miasta wybranego przez Boga wynika z obecności w tym mieście Jego świątyni (zob. 11Q19 XLVII 3–4; XLVII 10-11; XLVII 17-18), podobnie jak w czasie wędrówki Izraela po pustyni świętość obozu izraelskiego wynikała z obecności Namiotu Spotkania i obecnej w nim Arki Przymierza. To właśnie do tego ostatniego motywu może nawiązywać w swej koncepcji autor MMT. W odróżnieniu bowiem od pozostałych pism wspólnoty z Qumran, które używają terminu מחנה w odniesieniu do obozowiska na terenie osady qumrańskiej[713] lub obozu w sensie militarnym,[714] autor MMT i jego wspólnota zdaje się nawiązywać do pojęcia obozu, które funkcjonowało w narracji o wędrówce Izraela na pustyni. Na poparcie tej hipotezy można wskazać kilka analogii.

[713] CD VII,6; IX,11; X,23; XII,23; XIII,4. 7; XIII,16. 20; XIV,3. 9; XIV,17; XV,14; XIX,2; XX,26; 1QSa II,15.

[714] 1QM III,4. 14; IV,9; VI,10; VII,1. 3. 7; X,1; XII,16; XIV,2. 19; XVI,3; XVIII,4; XIX,8; 4Q274 1 I,6; 2 I,6.

Po pierwsze, na pustyni centrum obozu stanowił Namiot Spotkania, wokół którego Izraelici stawiali własne obozowiska (Lb 2,1-2). W przypadku tekstu MMT rozróżnienie to jest widoczne w podziale na מחני הקודש „obóz święty" i מחנות ישראל „obozy izraelskie". Po drugie, Izraelici na pustyni mieli za zadanie strzec czystości rytualnej całego obozu (Lb 5,1-4), do czego wzywa również autor MMT. Po trzecie, grupą odpowiedzialną za czystość rytualną obozu byli kapłani i lewici (Lb 3,1-10), a jednym z ich głównych zadań było pilnowanie granic i niewpuszczanie osób nieuprawnionych do Namiotu Spotkania (Lb 3,10. 38). Wydaje się, że mówiąc o zakazie wpuszczania psów do Jerozolimy, autor odwołuje się do podobnej funkcji strzeżenia granic świętego obozu,[715] zaś odbiorcą nakazu są przypuszczalnie odźwierni, do których mogli należeć także lewici (zob. 1 Krn 9,17-18).

W świetle powyższych spostrzeżeń można sądzić, że autor MMT przynajmniej do pewnego stopnia pojmował „obóz" na wzór obozu izraelskiego z czasu wędrówki przez pustynię, w centrum którego stał Namiot Spotkania[716]. Jednakże tym, co wyraźne wyróżnia koncepcję autora MMT od

[715] We wspólnocie z Qumran, która sama w sobie stanowiła obóz, funkcję tę sprawował המבקר „nadzorca". W tekście MMT obozem ewidentnie jest Jerozolima, stąd autor z pewnością ma na myśli do tej roli kogoś z Jerozolimy.

[716] Innego zdania jest H. Birenboym, według którego autor dokumentu MMT, podobnie jak wiele innych frakcji żydowskich, próbowało godzić ze sobą model świętości przestrzeni z Księgi Kapłańskiej i Księgi Powtórzonego Prawa. Ten pierwszy oparty jest na strukturze odpowiadającej pustynnemu obozowisku, obóz wewnętrzny i zewnętrzny, ten drugi z kolei skupia całą uwagę tylko na jednym miejscu, wybranym przez Boga, nie będąc związanym z modelem obozowiska pustynnego. Zdaniem H. Birenboyma, autor MMT, twierdząc, że biblijna fraza „miejsce, które wybrał Bóg" odnosi się do całej Jerozolimy, sugeruje, że przyszła Świątynia będzie okupować i wypełni całe miasto, stąd Jerozolima nazwana jest świętym obozem, a w Zwoju Świątyni „miastem świątyni". W tym kontekście, autor MMT polemizowałby z opinią kapłanów, będących pod wpływem faryzeuszy, twierdzących, że pomimo tego, iż Bóg wybrał Jerozolimę jako miasto świątynne, nie oznacza to, że całe miasto stanowi przestrzeń świątynną i z tego tytułu obowiązują na całym jego terenie te same przepisy, przeciwnie, właściwym modelem powinien być model trójstopniowy, obozowiska pustynnego z Księgi Liczb, w przeciwnym razie nie dałoby się normalnie żyć w takim mieście. Zob. Birenboym, "The Halakhic Status of Jerusalem According to 4QMMT, '1 Enoch', and Tannaitic Literature", *Meghillot* 7 (2009) 3–17. Wobec faktu jednak, że autor MMT używa języka zarówno Księgi Kapłańskiej i Powtórzonego Prawa, jest bardziej prawdopodobne, że że autor MMT stara się połączyć obie koncepcje, pustynną i deuteronomistyczną, skupioną na Jerozolimie jako miejscu

tradycji biblijnej, jest rozciągnięcie sfery świętości, przynależącej wyłącznie świątyni i przybytkowi, na całą Jerozolimę. Wprawdzie podobną perspektywę można zauważyć w Zwoju Świątyni (11Q19 XLVII 3-4; XLVII 10-11; XLVII 17-18),[717] ale w zwoju tym nie występuje idea obozu w odniesieniu do Jerozolimy. Ponadto, Zwój Świątyni rozróżnia stopień świętości między miastem świątynnym a samą świątynią (11Q19 XLVI 9-11), co nie jest z kolei wprost wyrażone w tekście MMT.

M. Ginsburskaya zasugerowała, że obecna w Qumran idea rozszerzenia strefy świętości ze świątyni na całą Jerozolimę może brać swój początek z tradycji prorockich. Choć jak sama zauważa, przymiot świętości jest przypisany Jerozolimie w całej tradycji biblijnej, to jednak w perspektywie bliskiej tekstowi MMT i Zwoju Świątyni, tj. w perspektywie halachicznej, Jerozolima jako przestrzeń świętości na wzór świątyni jawi się w sposób szczególny w tekstach Za 14,20-21; Jl 4,17; Iz 52,1 (por. komentarz do Iz 52,1 w 4Q176 [4QTanh] 8–11,2-3).[718] Zdaniem M. Ginsburskaya, w tekstach tych, podobnie jak w tekstach wspólnoty z Qumran, można dostrzec ostry kontrast pomiędzy realną teraźniejszością a przyszłym światem idealnym.[719]

Ponieważ psy wchodziły w kontakt z padliną (zob. Wj 22,30), najpewniej były uznawane za nieczyste rytualnie i stąd nie wpuszczano je na teren świątyni, a już na pewno nie były dopuszczane do pokarmu świątynnego (zob. Mt 7,6). Kiedy Jerozolima została uznana za równie świętą, co sama świątynia, tak iż przepisy świątynne zostały poszerzone na całe miasto, na tym tle mogła zrodzić się polemika dotycząca obecności psów w mieście. Te ostatnie bowiem mogły ze swej natury dokopać się do kości pochodzących z ofiar świątynnych, które były zakopywane albo składane w specjalnych miejscach na terenie miasta.[720] W tej sytuacji, aby zapobiec zbezczeszczeniu świętego pokarmu, autor

wybranym przez Boga. Do podobnego wniosku dochodzi K. H. Harrington. Zob. Harrington, "Holiness in the laws of 4QMMT", 112–113.

[717] J. Murphy–O'Connor, "Jerusalem", *EDSS,* 1:402–404.

[718] M. Ginsburskaya, "Jerusalem and the Temple", *CDSS*, 507.

[719] Ibid., 508.

[720] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 163.

MMT i jego wspólnota zakazała wpuszczać psy na teren świętego obozu, Jerozolimy. Zakaz ten nie ma paraleli w żadnym innym tekście. J. M. Baumgarten natomiast zwrócił uwagę, że odnalezione w Qumran kości po posiłkach, umieszczone w dzbanach, mogą mieć związek z zapobieganiem przed skalaniem obecnego na nich mięsa[721].

### 2.2.17 Pierwociny i dziesięcina należna kapłanom (III,7c-8)

Obecna halacha podejmuje kwestię pierwocin z drzew owocowych z ziemi izraelskiej, które zgodnie z Prawem Mojżeszowym należą się kapłanom. W tym kontekście autor postanawia również dotknąć problemu dziesięciny z bydła i trzody, która także powinna być oddawana kapłanom, zgodnie z przepisem tego samego Prawa Mojżeszowego.

**III,7c-8a.** וְאַף עַל מַטַּעַת עֲצֵי הַמַּאכל הנטע

Formuła ואף על tradycyjnie wprowadza nową halachę. Rzeczownik w *status constructus* מטעת (od rdzenia נטע, „sadzić”[722]) odnosi się do plantacji. O ile r. m. tego rzeczownika można znaleźć w BH[723], w tekstach z Qumran[724] i Tosefcie,[725] o tyle r. ż. występuje tylko w pismach qumrańskich.[726] W tych ostatnich w jednym przypadku rzeczownik מטעת został użyty w kontekście wymieniania ofiar, które przynależą synom Aarona ze względu na ich posługę kapłańską (4Q270 2 II,6), w pozostałych przypadkach rzeczownik ten został użyty na określenie „plantacji”, która metaforycznie odnosi się

[721] J. M. Baumgarten, *Studies in Qumran Law* (SJLA 24; Leiden: Brill, 1977) 59–61.

[722] Zob. „נטע”, *WSHPST*, 1:653. Por. Iz 5,7; 17,10; Hi 14,9; Syr 3,9; 4Q266 6 IV,2; 4Q437a 2,3; *m. Maʿaś. Š.* 5,4. 10; *m. B. Meṣiʿa* 4,8; 7,7; *m. Sanh.* 1,3; *m. ʾOhal.* 18,2.

[723] Iz 60,21; 61,3; Ez 17,7; 31,4; 34,29; Mi 1,6.

[724] 1QH$^{a}$ XV,22; XVI,6. 14. 21; 4Q282i 1,1; 4Q423 1–2 I,7; 4Q500 1,5; 4Q502 27,5.

[725] *t. Šeb*. 1,1; 1,3; *t. Kil*. 3,3.

[726] CD I,7 (= 4Q266 2 I,12); 1QS VIII,5; XI,8; 1QH$^{a}$ XIV,18; XVI,6. 10. 11; 4Q270 2 II,6; 4Q313 2,1; 4Q418 81+81a,13; PAM 43691 57,1.

do wspólnoty z Qumran. Obraz wspólnoty z Qumran jako plantacji jest związany z ideą Odrośli, która wyrosła z Izraela i Aarona (CD I,7), zaś sama plantacja, na 8 przypadków użycia rzeczownika מטעת w tym znaczeniu (nie licząc dubletów)[727], 5 razy została określona jako wieczna, מטעת עולם (zob. 1QS VIII,5; XI,8; 1QH$^a$ XIV,18; XVI,7; 4Q418 81+81a,13), zaś w jednym przypadku została określona mianem „plantacji prawdy”,[728] מטעת אמת (1QH$^a$ XVI,10).

Dopełniaczem rzeczownika מטעת jest wyrażenie עצי המאכל, które pojawia się pięciokrotnie w BH (Rdz 3,6; Kpł 19,23; Pwt 20,20; Neh 9,25; Ez 47,12), gdzie rozumiane jest jako drzewo owocowe, przy czym rzeczownik עץ może oznaczać także „krzew”.[729] Imiesłów atrybutywny הנטע „posadzony” (*qal* od rdzenia נטע „sadzić”[730]), chociaż nie zgadza się co do rodzaju z rzeczownikiem r. ż. מטעת, jako że występuje w l. poj., jego jedynym referentem jest właśnie „plantacja”, stąd tłumaczenie „plantacja drzew owocowych, posadzona”. Zdaniem E. Qimrona, rzeczownik מטעת jest tutaj zbędny, ponieważ w świetle imiesłowu הנטע niczego on nie wnosi do tego zdania.[731]

**III,8a.** בֹּאְרצ ישראל כראשית הוא לכוהנים

Okolicznik miejsca בארץ ישראל „w ziemi Izraela”, podkreśla, że chodzi o plantację drzew lub krzewów owocowych, zasadzonych w Izraelu. To zaś kontrastuje z wyrażeniem בארץ מגורים z tekstu 4Q266 6 IV,3, którego autor rozciąga prawo pierwocin z owoców na każdą krainę, zamieszkałą przez

[727] CD I,7 (= 4Q266 2 I,12); 1QS VIII,5; XI,8; 1QH$^a$ XIV,18; XVI,7. 10. 11; 4Q418 81+81a,13. W jednym przypadku r. m. rzeczownika מטע także został użyty na oznaczenie wspólnoty jako plantacji, zob. 1QH$^a$ XV,22. Tak więc obraz eschatologicznej wspólnoty z Qumran jako Bożej plantacji łącznie został użyty 9 razy.

[728] W niezidentyfikowanym jak dotąd tekście, oznaczonym PAM 43691 57,1, *nomen rectum* zachowało pierwszą literę *alef,* ]אְמֻטעַת, być może stanowiąc nawiązanie do wyrażenia מטעת אמת (por. 1QH$^a$ XVI,10-11).

[729] Milgrom, *Leviticus 17-22,* 1687.

[730] M. J. Bernstein widzi tu raczej *nifal* נִטָּע lub rzeczownik נֶטַע; Bernstein, “The Employment and Interpretation of Scripture in 4QMMT”, 37, n. 17 = Bernstein, *Reading and Re-Reading Scripture at Qumran,* 561, n. 17.

[731] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 53.

żydowską diasporę[732]. Zdaniem E. Qimrona, wyrażenie ארץ ישראל z jednej strony oznacza terytorium geograficzne (por. 11Q19 LVIII,6), a z drugiej strony przestrzeń ukonstytuowaną czystością rytualną ziemi i jej mieszkańców,[733] dlatego posiada ono bardziej znaczenie halachiczne niż geopolityczne.[734]

Syntagma ארץ ישראל występuje w BH 12 razy,[735] przy czym 5 razy zostało ono użyte wobec królestwa północnego.[736] Przypuszczalną przyczyną rzadkiej obecności tego wyrażenia w tekstach biblijnych może być fakt, że termin ארץ zwykle służy do oznaczenia terytorium danego pokolenia, czego najlepszym przykładem jest fraza בכל ארצות ישראל (2 Krn 13,2), która odnosi się do każdego z dwunastu okręgów Izraela, z których każdy przynależy jednemu z pokoleniu.[737] Być może właśnie z tego powodu *yaḥad* używała wyrażenia ארץ יהודה „ziemia Judy",[738] które było bardziej adekwatne w świetle ówczesnej sytuacji geopolitycznej. Tym niemniej, wyjąwszy dokument MMT, jeszcze tylko w dwóch miejscach w tekstach z Qumran można znaleźć określenie ארץ ישראל.

Pierwszym z nich jest tekst będący parafrazą Księgi Królewskiej (4Q382 1,4), w której fraza ארץ ישראל pojawia się trzykrotnie (2 Krl 5,2. 4; 6,23) wobec królestwa północnego. Z kolei drugim tekstem jest Zwój Świątyni (11Q19 LVIII,6), w którym wyrażenie ארץ ישראל posiada znaczenie geopolityczne – odnosząc się do terenu podporządkowanemu idealnemu królowi – i w którym zostało użyte paralelnie do słowa ישראל (11Q19 LVIII,4) i frazy ערי ישראל „miasta Izraela" (11Q19 XLVIII,4-5), w kontekście planów obronnych tego terytorium. Zgodnie ze Zwojem Świątyni ziemia Izraela jest święta ze względu na świątynie jerozolimską, to właśnie jej obecność zobowiązuje każdego Izraelitę

[732] Podobne poszerzenie prawa, dotyczącego pierwocin z owoców z pierwszych trzech lat (tzw. prawo ערלה), znajduje się w tekście *m.* ʿ*Or*. 3,9 i *b. Kidd*. 1,9; Baumgarten, "'The 'Halakha' in Miqsat Maʿase Ha-Torah (MMT)", 514.

[733] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 88.

[734] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 53.

[735] 1 Sm 13,19; 2 Krl 5,2. 4; 6,23; Ez 27,17; 40,2; 47,18; 1 Krn 13,2; 22,2; 2 Krn 2,16; 30,25; 34,7.

[736] 2 Krl 5,2. 4; 6,23; Ez 27,17; 2 Krn 30,25.

[737] Ottosson, „ארץ", *TDOT*, 1:400–401.

[738] CD IV,3 = 4Q266 3 II,12 = 4Q267 2,21; CD VI,5; 1Q15 1,5.

do uświęcania ziemi, która została dana Izraelowi na wieki.[739] W świetle sekcji halachicznej MMT wyrażenie ארץ ישראל oznacza zarówno „obóz" jak i miejsce „poza obozem" (II,5-6).

Owoce drzew owocowych, uprawianych w ziemi Izraela powinny być traktowane „podobnie jak pierwociny dla kapłanów" כראשית הוא לכוהנים. Zdanie to stanowi nawiązanie do biblijnego nakazu oddawania pierwocin plonu ziemi na rzecz kapłanów (zob. Lb 18,12-13; por. Pwt 18,3-4; Neh 10,36-37; 12,44; Ez 44,30). Autor MMT nawiązał ponadto do tekstu Kpł 19,23-25, o czym świadczy użyte przez niego słownictwo[740]: הנטע – ונטעתם (Kpł 19,23); עץ מאכל – עצי המאכל (Kpł 19,23); ארץ ישראל – הארץ (Kpł 19,23). לכוהנים – ליהוה (Kpł 19,24). Zgodnie z tekstem Kpł 19,23-25 owoce, pochodzące z wszelkich drzew owocowych, będą należały do Boga dopiero w czwartym roku od posadzenia drzew, sami zaś Izraelici będą mogli spożywać je począwszy od piątego roku.

Nawiązanie do tekstu Kpł 19,23-25 można znaleźć także w tekstach apokryficznych (zob. Jub 7,35-37; 1Q20 XII,15), być może także w Dokumencie Damasceńskim (4Q266 6 IV,2; [עֹצְיֵ הֹמֹ[אכל]), jednak niczego one nie wnoszą do prawa biblijnego, z wyjątkiem świadectwa, że przestrzegano tego przepisu co najmniej w niektórych kręgach żydowskich. L. H. Schiffman zwraca uwagę, że jeszcze na etapie redakcji tekstu Neh 10,36-38 nie mówi się o owocach drzew owocowych jako należnych kapłanom, można jednak dopatrzeć się aluzji do tego przepisu w przekładzie *T*g. *Ps.-J.* Kpł 19,24 (tu wstawka: מתפרק מן כהנא), a także jego zdaniem owoce te są objęte nakazem w Zwoju Świątyni (11Q19 LX,2-4)[741].

W kontekście tekstu Kpł 19,24 problem mógł wyniknąć z powodu niedoprecyzowania w nim, komu przynależą owoce drzew owocowych, wyrosłych w czwarteym roku, świeckim czy kapłanom. Zdaniem autora MMT, podobnie jak pierwociny plonów należą do Pana i dlatego przypadają jego kapłanom (Lb 18,12-13), tak owoce ze wszystkich drzew owocowych, zasadzonych na plantacjach ziemi Izraela, powinny przypadać w czwartym roku od posadzenia drzew przysługiwać kapłanom w

[739] L. H. Schiffman, "Israel", *EDSS*, 1:390.

[740] Podobny wniosek odnotowuje się w: Kugler – Baek, *Leviticus at Qumran*, 77.

[741] Schiffman, "Miqsat Maʿase ha-Torah and the Temple Scroll", 452–456.

celach pokarmowych. Tak więc zasada pierwotnie odnosząca się do pierwocin plonów została przez wspólnotę przeniesiona na czwartoroczny zbiór owoców z drzew owocowych. Wprawdzie w samym tekście MMT nie wspomina się o czwartym roku w kontekście plantacji drzew owocowych, jednakże nawiązanie do tekstu Kpł 19,23-25 pozwala przypuszczać, że właśnie one są przedmiotem halachy.

**III,8b.** ומעשר הבקר והצון לכוהֳנִים הוא

Przy okazji wspólnota podjęła temat „dziesięciny z bydła i trzody", מעשר הבקר והצון,[742] dodając krótko, że również i one przynależne są kapłanom, לכוהנים הוא. W tym przypadku mamy do czynienia z nawiązaniem do tekstu Kpł 27,32[743], zgodnie z którym każda dziesięcina z bydła i trzody powinna zostać poświęcona Bogu: וכל־מעשר בקר וצאן (…) יהיה־קדש ליהוה. Wcześniej, w wersecie Kpł 27,30 zostało doprecyzowane, że chodzi o każdą dziesięcinę z ziemi, הארץ, co należy rozumieć podobnie jak syntagmę ארץ ישראל z obecnej halachy, gdyby bowiem chodziło tylko o ziemię uprawną, wówczas autor Kpł 27,30 użyłby raczej terminu שדה „pole".[744]

Interesujące, że nakaz oddawania kapłanom dziesięciny z bydła oraz trzody jest nieobecny w żadnej innej tradycji, poza tradycją H, obecną w przytoczonym tekście Kpł 27,32. To może oznaczać, że przepis ten miał charakter teoretyczny i w rzeczywistości nigdy nie był powszechnie praktykowany w Izraelu, tym bardziej, że Izrael w okresie Drugiej Świątyni opierał się głównie na ekonomii agrarnej aniżeli pasterskiej.[745] Wprawdzie o praktykowaniu tego przepisu świadczy tekst 2 Krn 31,5-6, jednak

[742] Warto zauważyć, że w słowie צון „trzoda" autor pominął rdzenne, nieme *alef*, być może w wyniku osłabienia *alef* w wymowie. Jest to jednak jedyny taki przypadek w zachowanym tekście MMT, tego rodzaju zapis fonetyczny nie jest bowiem cechą dokumentu MMT. Zob. Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 68.

[743] Podobnie Kugler – Baek, *Leviticus at Qumran,* 77.

[744] Milgrom, *Leviticus 17-22,* 2396.

[745] Ibid., 2398.

jest on uważany za późniejszy dodatek, nieodzwierciedlający rzeczywistości.[746] Tym niemniej, tekst Tb 1,6 zdaje się sugerować, że przepis ten mimo wszystko mógł być wykonywany.

W każdym razie, obecna interpretacja tekstu Kpł 27,32 jest zbieżna z tym, co można znaleźć w tekstach Tb 1,6-7 i Jub 13,25-27; 32,15. W przypadku tekstów z Qumran interpretacja autora MMT wydaje się być obecna w Zwoju Świątyni (11Q19 LX,2-4; por. 4Q524 6–13,6-8), gdzie dziesięcina z bydła i trzody znajduje się na liście kapłańskich darów, podobnie jak w Dokumencie Damasceńskim (4Q270 2 II,6-8), choć ten ostatni tekst jest dość fragmentaryczny i stąd niepewny. Dla formalności należy w tym kontekście wspomnieć także o tekście 4Q367 3,9, który jest jednak nawiązaniem do tekstu Kpł 27,32. Stanowisko wyrażone w dokumencie MMT różni się od interpretacji Miszny, w której stwierdza się, że tylko pierwociny należą do kapłanów, natomiast dziesięcina z bydła należy się ofiarodawcy i jego rodzinie (*m. Zebaḥ.* 5,8).

### 2.2.18 Problem osób z chorobą skórną (III,9-12a)

Halacha dotyczy osób uzdrowionych z choroby skórnej, które jeszcze przed poddaniem się wymaganemu procesowi oczyszczenia (Kpł 14,1-32) powracały do swoich domów, narażając w ten sposób na skalanie święty pokarm, przyniesiony ze świątyni. Założeniem halachy jest przekonanie, że każda choroba skórna jest nieczystością rytualną wysokiego stopnia, dlatego też wymaga aż dwóch obmyć rytualnych, ponieważ każde obmycie usuwa jeden stopień nieczystości rytualnej. Kolejnym ważnym założeniem halachy jest przekonanie o podatności rzeczy świętych na nieczystość rytualną wysokiego stopnia, tak iż nieczystość ta może zostać przeniesiona nawet z oddali drogą powietrzną. To właśnie w trosce o święty pokarm wspólnota domaga się, aby respektować prawo Kpł 14,1-32. W przypadku złamania tego przykazania wspólnota nakazuje złożenie specjalnej ofiary חטאת (Kpł 5,1-13).

[746] Ibid., 2399.

**III,9ab.** ואפ על הצרועים אׄנׄחׄנו א[ומרים שלוא י]בואו (לט) עם טהרת הקודש

Formuła ואף על wprowadza kolejną halachę, w której tym razem podjęty zostaje problem osób z chorobą skórną, הצרועים (imiesłów bierny w *qal* od rdzenia צרע „być dotkniętym chorobą skórną"). Powszechnie przyjmuje się tłumaczenie rdzenia צרעת jako trąd, lepra, jednakże termin ten mógł być używany na określenie różnego rodzaju chorób skórnych, takich jak bielactwo nabyte, grzybica czy łuszczyca.[747] Obecna halacha dotyczy z pewnością choroby skórnej, która może zostać wyleczona w bliższej lub dalszej perspektywie czasu, stąd mało prawdopodobne, aby chodziło w tym przypadku o trąd.

Formuła -ש אנחנו אומרים „my twierdzimy, że" (por. III,4. 14) wprowadza stanowisko autora i jego wspólnoty. Podmiotem czasownika [י]בואו są osoby z chorobą skórną. Fraza טהרת הקודש odnosi się do pokarmu świętego, złożonego jako dar w świątyni. Poza tekstem MMT (III,9. 11) wyrażenie to pojawia się po jednym razie w BH (2 Krn 30,19), w pismach z Qumran (4Q513 2 II,1) i w Misznie (*Ḥag*. 2,7). Ponadto, wyrażenie to odczytano na jednym z ostrakonów, znalezionym w Masadzie (Mas 452 1,3), zawierający inwentarz kapłański.[748] W tekście 2 Krn 30,19 omawiana syntagma odnosi się do baranka paschalnego, spożywanego przez Izraelitów w świątyni jerozolimskiej, zaproszonych na ucztę przez króla Ezechiasza (2 Krn 30,1), natomiast w dokumencie 4Q513 2 II,1 zostało ona użyta w kontekście profanacji świętego pokarmu. W Misznie (*Ḥag*. 2,7) fraza טהרת הקודש oznacza przepisy dotyczące czystości rytualnej w odniesieniu do świętego pokarmu.

Interesujące jest użycie w obecnym zdaniu przyimka עם, zwykle bowiem przyimek ten po czasowniku בוא posiada znaczenie towarzyszące „przyjść/wejść z kimś/czymś"[749], tymczasem takie

[747] Zob. T. Seidl, „צרעת", *TDOT*, 12: 473-474.

[748] Y. Yadin – J. Naveh, *Masada I: The Aramaic and Hebrew Ostraca and Jar Inscriptions* (IES: Jerusalem, 1989) 34–35, Pl. 27–28.

[749] Zob. Rdz 29,6. 9; 1 Krl 13,8; Iz 3,14; Jon 1,3; 5,14; Ezd 2,2; Neh 7,7; 2 Krn 8,18; 12,3; 25,7; CD XII,11; 4Q375 1 I,7; 4Q397 14–21,8 (= III,11); 11Q19 L,13; *m. Pesaḥ*. 6,3 (x2); *m. Šeqal*. 7,5; *m. B. Bat.* 9,5; *m. ʿAbod. Zar*. 4,9; *m. Zebaḥ*. 4,3; *m. Menaḥ*. 9,4; 13,3; *m. Ker*. 5,2; 6,6.

znaczenie tego przyimka w obecnym kontekście nie wydaje się właściwe, gdyż w kolejnym zdaniu stwierdza się, że osoby z chorobą skórną powinny pozostawać w odosobnieniu od świętego pokarmu. W tym kontekście, dokonana przez skrybę korekta, polegająca na zastąpieniu przyimka ל za pomocą przyimka עם,[750] mogła mieć na celu przesunięcie akcentu z przybycia do miejsca, w którym obecny jest święty pokarm, na przebywanie w jego obecności. W każdym razie, osoby z chorobą skórną nie mogły przebywać w miejscu, w którym znajdował się święty pokarm.

**III,9c-10a.** [כי בדד[י]היו[מחוץ לבית]

Spójnik כי wprowadza zdanie przeciwstawne, w którym nakazuje się odizolowywać osoby z chorobą skórną od świętego pokarmu. Użyte w tym kontekście w funkcji przysłówkowej słowo בדד „samotnie" występuje w BH 11 razy,[751] natomiast w tekstach z Qumran, pomijając obecny tekst, 3 razy (4Q179 2,4; 4Q274 1 I,1; 4Q504 6,9). Dwa przypadki stanowią możliwy kontekst dla obecnego tekstu.

Pierwszym z nich jest tekst Kpł 13,46 (por. Lb 5,1-5), gdzie stwierdza się, że osoba z chorobą skórną ze względu na swoją nieczystość rytualną musi żyć odizolowana, poza obozem, tak aby nie przeniosła swej nieczystości rytualnej na innych współmieszkańców obozu, przede wszystkim zaś na sanktuarium. Wiadomo z tekstów 2 Krl 15,5 i 2 Krn 26,21, że osoby z chorobą skórną na co dzień przebywały w בית החפשית „domu odosobnienia", nie ma jednak pewności, czy dom ten był ulokowany poza miastem czy w obrębie miasta.[752] Z pewnością jednak osoby te były odizolowywane od obszaru świątynnego (por. 2 Krn 26,20). Drugim tekstem jest 4Q274 1 I,1-4a, w którym zawarte są przepisy dotyczące czystości rytualnej. Zgodnie z treścią tego dokumentu, osoby z chorobą skórną[753] powinny

[750] Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 19–20.

[751] Kpł 13,46; Lb 23,9; Pwt 32,12; 33,28; Iz 27,10; Jr 15,17; 49,31; Mi 7,14; Ps 4,9; Lm 1,1; 3,28.

[752] Milgrom, *Leviticus 1-16*, 806–807.

[753] Należy jednak odnotować, że nie ma zgody co do tego, że tekst ten obejmuje także problem osób z chorobą skórną, zdaniem bowiem J. M. Baumgartena, tekst ten dotyczy osób z upływem (tzw. זבה/זב), zob. Baumgarten, "The

przebywać samotnie, i to nawet w odseparowaniu od innych osób nieczystych rytualnie (4Q274 1 I,1).[754] Co więcej, osoba z chorobą skórną powinna zachowywać odległość dwunastu łokci od osoby czystej rytualnie, z którą prowadzi rozmowę (4Q274 1 I,1-2).

W tym kontekście należy odnotować, że zarówno tradycja biblijna (Kpł 13,45-47; Lb 12,9-15; 2 Krl 7,3-10) jak i postbiblijna (11Q19 XLV,17-18; XLVIII,14-15; *Ant.* 3.261-262; *Con. Apion.* 1.28; *m. Nid* 7,4; *m. Kelim* 1,7) jest zgodna co do tego, że osoby z chorobą skórną musiały przebywać poza miastem, gdyż były one zdolne przenieść nieczystość rytualną na cały dom (Kpł 14,8; 4Q274 1 I,1-2 [?]; *m. Kelim* 1,4; *m. Neg*. 13,7. 11; *Ant*. 3.264). Autor Zwoju Świątyni nakazuje przygotować osobom z chorobą skórną specjalne miejsce na wschód od miasta (11Q19 XLVI,16-18), aby uchronić miasto przed ich nieczystością rytualną (11Q19 XLVIII,14-15).

Ze względu na uszkodzenie tekstu, nie ma pewności odnośnie do tego, gdzie zdaniem autora powinny przebywać osoby z chorobą skórną. Jeśli przyjąć, że mamy do czynienia z nawiązaniem do tekstu Kpł 13,46, wówczas mogło zostać użyte biblijne wyrażenie „poza obozem” מחוץ למחנה, co z kolei w świetle tekstu MMT oznaczałoby poza Jerozolimą (zob. II,5-6) i skierowany nakaz odnosiłby

---

‘Halakha’ in Miqsat Maʿase Ha-Torah (MMT)”, 515; Idem., “*Zab* Impurity in Qumran and Rabbinic Law”, *JJS* 45 (1994) 273–277; Idem., “The Laws About Fluxes in 4QTohora[a] [4Q274]” *Time to Prepare the Way in the Wilderness. Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of The Hebrew University, Jerusalem, 1989-1990* (red. D. Dimant – L. H. Schiffman) (STDJ 16; Leiden: Brill, 1995) 1–8. J. Milgrom i M. J. Bernstein nie mają wątpliwości, że chodzi w tym tekście o osoby z chorobą skórną, zob. Milgrom, “4QTohora[a]: An Unpublished Qumran Text on Purities”, *Time to Prepare the Way in the Wilderness*, 59–68; Bernstein, “The Employment and Interpretation of Scripture in 4QMMT”, 43, n. 33 = Bernstein, *Reading and Re-Reading Scripture at Qumran*, 567, n. 33.

[754] Osoby mogły zaciągnąć nieczystość rytualną z wielu innych przyczyn, niezwiązanych z tą czy inną chorobą, pozostając w fizycznym zdrowiu, dlatego odseparowanie od nich osób nieczystych rytualnie z powodu chorób skórnych zabezpieczało ich przed zakażeniem i w konsekwencji przedłużającym się stanem nieczystości rytualnej.

się tylko do Jerozolimy.[755] Ponieważ w tekście III,11 przytacza się błędne postępowanie, polegające na dopuszczaniu osób rytualnie nieczystych do przybywania w domu, w którym znajduje się święty pokarm, można przyjąć, że wspólnota stwierdzała, iż osoby z chorobą skórną powinny przebywać poza domem, [מחוץ לבית] היו[י].[756] M. J. Bernstein uważa jednak, że mamy tu do czynienia z parafrazą egzegetyczną wyrażenia מחוץ למחנה מושבו (Kpł 13,46), dlatego proponuje przywrócić מחוץ לעיר „poza miastem”[757]. Rzeczownik עיר nie pasuje jednak do języka MMT, nawiązującego raczej do modelu obozowiska, מחנה.

**III,10b.** [ו]אף כתוב ש(ב)מעת שיגלח וכבס [י]שב מחוץ [לאוהלו שבעת י]מים

Wyrażenie ואף כתוב ש- „i także jest napisane, że” wprowadza cytat z tekstu biblijnego, który rozpoczyna od syntagmy מעת ש- „od czasu, kiedy”. Spójnik ten występuje w BH jedynie w późnych tekstach (2 Krn 25,27; Koh 8,9; Est 5,13;), a ponadto w kilku pismach z Qumran.[758] Wprowadzony cytat biblijny w swym słownictwie nawiązuje do tekstu Kpł 14,8-9: יגלח – גלח (Kpł 14,8), יגלח (Kpł 14,9 [x2]); וכבס – וכבס (Kpł 14,8. 9); ישב מחוץ – [י]שב מחוץ (Kpł 14,8); ימים – [י]מים (Kpł 14,8); בית (l.

[755] W Zwoju Świątyni stwierdza się, że osoby z nieczystością wysokiego stopnia, tj. nieczystością, której źródłem jest sam człowiek (podobnie więc jak w przypadku osób z chorobą skórną), nie tylko powinny być odizolowane od miasta świątynnego (11Q19 XLVI,16-18), ale także od wszystkich innych miast (11Q19 XLVIII,14-17).

[756] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 169.

[757] Bernstein, “The Employment and Interpretation of Scripture in 4QMMT”, 43 = Bernstein, *Reading and Re-Reading Scripture at Qumran*, 566.

[758] 4Q174 4,3; 4Q175 I,21; 4Q177 1–4,5; 4Q221 5,2 (= Jub 37,13); 4Q223–224 2 V,4 (= Jub 39,11); 4Q379 22 II,7; 11Q19 XXXIII,2. W wymienionych tekstach występuje on w połączeniu z zaimkiem względnym אשר, a więc obecny tekst byłby jedynym z tego okresu, gdzie w omawianym spójniku użyto zaimka względnego -ש. Poza tekstem MMT taki przypadek można znaleźć jedynie w Misznie, jednak w tym przypadku nie można powiedzieć, że jest to cecha typowa dla HM, ponieważ w Misznie spójnik ten pojawia się tylko w jednym miejscu (ʿ*Or*. 1,2).

11) = אהל (Kpł 14,8). W tej ostatniej parze słowo בית należy uznać za ekwiwalent rzeczownika אהל.[759] Czasowniki יגלח „ogoli się”, כבס „obmyje się” oraz ישב „będzie przebywał” odpowiadają *perfectum* konsekutywnym וגלח, וכבס i וישב z tekstu Kpł 14,8[760]. W tym ostatnim czasowniki גלח i כבס występują w odwrotnej kolejności niż w MMT, kolejność nie wydaje się tu jednak istotna. Ponadto, autor w nawiązaniu do tekstu biblijnego pomija dopełnienia czasowników גלח i כבס. Zachowane w tekście słowa מחוץ i מים[י] pozwalają przypuszczać, że autor w ramach cytatu przytoczył tylko ostatnią część zdania z tekstu Kpł 14,8, tj. ישב מחוץ לאוהלו שבעת ימים „będzie przebywał przez siedem dni poza jego namiotem”.

Podjęty w obecnej halace tekst Kpł 14,8-9 jest częścią opisu rytuału oczyszczenia osoby, która została uzdrowiona z choroby skórnej. Rytuału tego dokonywał kapłan „poza obozem”, lecz jeszcze przed jego dokonaniem musiał on upewnić się, że człowiek został faktycznie uzdrowiony (Kpł 14,2-3). Po potwierdzeniu uzdrowienia kapłan następnie przeprowadzał tzw. rytuał dwóch ptaków (Kpł 14,4-7), po którym uzdrowiony musiał wyprać swoje ubranie, zgolić wszystkie włosy i wziąć kąpiel. Po obmyciu się uzdrowiony mógł powrócić do obozu, jednak przez 7 dni nie wolno mu było wchodzić do swego namiotu.[761] Siódmego dnia uzdrowiony znowu musiał zgolić wszystkie włosy na głowie,

[759] Nie powodów, aby w obecnej halace rozumieć rzeczownik בית w odniesieniu do świątyni. Po pierwsze, na co zwrócono już uwagę, rzeczownik ten nawiązuje do rzeczownika אהל z tekstu Kpł 14. Po drugie, LXX tłumaczy w tekście Kpł 14,8 rzeczownik אהל dokładnie jako οἶκος. Po trzecie, taka interpretacja tego rzeczownika znajduje się także w Zwoju Świątyni (por. Lb 19,14; 11Q19 XLIX,5). Po czwarte, w autor MMT w kontekście świątyni preferuje rzeczownik מקדש (I,3; II,18; III,3).

[760] *Perfectum* konsekutywne pojawia się w MMT tylko we fragmentach zależnych od tekstów biblijnych (zob. V,12-14; VI,5), w pozostałych przypadkach *waw* występuje w funkcji koniunktywnej. Interesujące, że w MMT w ogóle nie pojawia się *waw* konsekutywne przed *imperfectum*. Muchowski, *Hebrajski qumrański jako język mówiony*, 133.

[761] Uzdrowiony z choroby skórnej, po rytualnym obmyciu się pierwszego dnia (Kpł 14,1-9), mógł powrócić do obozu na podstawie przeświadczenia, że rytualne obmycie (Kpł 14,8) usunęło pierwszy stopień nieczystości rytualnej, dzięki czemu od tego momentu nieczystość rytualna mogła być zaciągnięta na przedmioty świeckie już tylko za sprawą bezpośredniego kontaktu, tym niemniej, nadal nieczystość ta mogła zostać przeniesiona na rzeczy święte z oddali drogą

wyprać szaty i obmyć się w wodzie, po czym ósmego dnia zobowiązany był złożyć 4 ofiary (Kpł 14,17-20). Po uczynieniu tego wszystkiego uzdrowiony stawał się rytualnie czysty i mógł powrócić do swojego namiotu.[762]

**III,10c-11a.** ועתה בהיות טמאתם עמהם הצ[רועים באים ע]ם טהרת הקודש לבית

Spójnik *waw* wraz z przysłówkiem czasu עתה „teraz" wprowadza zdanie przeciwstawne do zdania wcześniejszego.[763] Syntagma בהיות „kiedy jest" to typowa dla HQ konstrukcja ב + *infinitivus constructus*, pojawiająca się na początku zdań czasowych. Konstrukcja ta występuje w późnych tekstach biblijnych z przyimkiem כ jako ekwiwalent konstrukcji z wczesnych tekstów biblijnych: ויהי + ב/כ + *infinitivus constructus*.[764] Oba warianty konstrukcji są nieobecne w HM.[765] W konstrukcji tej przyimek ב posiada znaczenie czasowe, z kolei bezokolicznik często zawiera zaimek sufigowany, który wyraża podmiot.[766] W tym przypadku jednak autor nie użył zaimka sufigowanego, lecz dołączył go do rzeczownika טמאה „nieczystość rytualna"[767].

powietrzną, dlatego też osoba po pierwszym obmyciu nadal nie mogła wchodzić do domu, w którym mógł znajdować się święty pokarm. Zob. Milgrom, *Leviticus 1-16,* 842–843.

[762] Poddanie się drugiemu rytualnemu obmyciu (Kpł 14,9), dnia siódmego, usuwało kolejny stopień nieczystości, tak iż odtąd osoba nieczysta rytualnie mogła skalać rzeczy święte już tylko przez kontakt bezpośredni, stąd był możliwy jej powrót do domu, zapewne jednak pouczano ją, aby nie dotykała żadnej rzeczy świętej, w tym pokarmu świętego. Usunięcie ostatniego stopnia nieczystości rytualnej i w rezultacie całkowite oczyszczenie osoby uzdrowionej z choroby skórnej następowało po złożeniu wymaganych ofiar w dniu ósmym (Kpł 14,10-32). Zob. ibid., 844.

[763] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 54.

[764] Por. ויהי כראותם (2 Krl 12,11) = וכראותם (2 Krn 24,11); ויהי ככלות (1 Krl 8,54) = וככלות (2 Krn 7,1); והיה כקרבכם (Pwt 20,2) = בקרבכם (1QM X,2). Ibid., 73.

[765] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 76.

[766] Qimron, *HDSS,* 72.

[767] Zdaniem E. Qimrona, forma טמאה w pismach z Qumran nie reprezentuje wokalizacji biblijnej טֻמְאָה, ponieważ wówczas przybrałaby formę טוּמְאָה, znaną z Miszny, nieobecność spółgoski *waw* sugeruje raczej, że rzeczownik ten mógł

Zaimek sufigowany w wyrażeniu טמאתם oraz w wyrażeniu przyimkowym עמהם „z nimi”[768] odnosi się do osób uzdrowionych z choroby skórnej. Wspólnota krytykuje błędne postępowanie osób uzdrowionych z choroby skórnej, powracających do swoich[769] domów przed poddaniem się drugiemu obmyciu, przewidzianemu na dzień siódmy (Kpł 14,8-9). Autor w tym kontekście korzysta z tej samej konstrukcji, co we wcześniejszej l. 9, tj. טהרת הקודש + עם + בוא. Ponieważ błędna praktyka opisywana jest zwykle przez autora za pomocą formy imiesłowowej, można przypuszczać, że czasownik בוא został wyrażony w tej właśnie formie.

być wokalizowany jako טַמְאָה, podobnie jak w babilońskiej tradycji misznaickiej. Zob. Qimron, *HDSS*, 18–19; Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 66. 91.

[768] Forma עמהם jest charakterystyczna dla hebrajskiego postklasycznego (Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 54. 94), w którym została wyparta wcześniejsza forma עמם. Ta ostatnia w BH występuje 27 razy (Rdz 18,16; 29,9; Kpł 26,41; Pwt 29,24; Joz 4,8; 11,4; 20,4; Sdz 1,22; 8,10; 15,3; 1 Sm 10,6; 13,16; 14,21; 17,23; 25,16; 2 Sm 3,22; 6,22; 15,36; 1 Krl 11,18; 2 Krl 6,33; Iz 34,7; Oz 5,5; Jl 4,2; Za 10,5; Ps 83,9; Hi 21,8; Neh 13,25), natomiast forma עמהם 22 razy (Lb 22,12; Pwt 29,16; Jon 1,3; Hi 1,4; Ezd 8,13. 24. 33; 10,14; Neh 9,13. 17; 1 Krn 5,20; 12,35; 13,2; 15,18; 16,41. 42; 2 Krn 5,12; 15,9; 17,8 [x2]. 9; 20,1). Z kolei w pismach z Qumran forma עמם pojawia się 5 razy, w tym 3 razy w samej Księdze Jubileuszy (4Q172 4,1; 4Q179 1 II,13; 4Q221 6,2 [= Jub 38,7]; 4Q223–224 2 IV,23 [= Jub 38,7]; 4Q223–224 2 IV,24 [= Jub 38,8], natomiast forma עמהם co najmniej 15 razy (CD IV,3; XX,26; 1QM I,2; VII,14; 1Q22 1 I,11; 12,4; 4Q177 12–13 I,9; 4Q379 31 II,7; 4Q381 79,3; 4Q385 3,3; 4Q389 2,7; 4Q396 1–2 III,7 [= III,11]; 4Q397 6–13,8 [= III,11]; 4Q462 1,9; PAM 43680 12,3). W Misznie forma עמם występuje tylko raz (*Roš Haš*. 4,5), zaś w pozostałych trzydziestu dziewięciu przypadkach użyto form עימהן (*Bik*. 3,3; *ʿErub*. 6,7; *Ned*. 3,2 [x2]; *Giṭ*. 6,2; *ʿAbod*. *Zar*. 1,1 [x2]; 1,7 [x2]; 2,1; 2,3; *ʾAbot* 2,8; *Hor* 1,1 [x2]; *Ṭehar*. 7,6 [x2]; *Makš*. 6,3; 6,7), עימהם (*Ned*. 4,8; *B. Meṣiʿa* 7,1; *Ḥul*. 10,3), עמהן (*Šabb*. 17,1; *ʿErub*. 4,6 [x2]; *Pesaḥ*. 9,9; *Meg*. 2,3; *Qidd*. 4,12; *B. Meṣiʿa* 1,8; *Sanh*. 1,6; 2,1; 5,4; *ʿAbod*. *Zar*. 2,1; *ʾAbot* 2,2) i עמהם (*Šabb*. 7,4; *Pesaḥ*. 9,9; *Taʿan*. 4,5; *Ketub*. 2,4; *Qidd*. 4,12; *B. Meṣiʿa* 7,1).

[769] Wprawdzie w tekście nie mówi się wprost, że chodzi o ich własne domy, ale wyraźne nawiązanie w obecnej halace do tekstu Kpł 14,8, w którym obecne jest wyrażenie לאוהלו, “jego namiot”, sugeruje, że wbrew zakazowi z tego tekstu, aby osoba uzdrowiona pozostawała poza swoim miejscem zamieszkania, osoby te powracały do swoich domów.

**III,11b-12a.** ואתם יודעים [שעל השוגג שלוא יעשה את המצוה] ונעלה ממנו להביא (ח) חטאת

Po przedstawieniu błędnej postawy, autor zwraca się następnie do adresatów w drugiej osobie, za pomocą wyrażenia ש- ואתם יודעים „wy zaś wiecie, (że)". Zwrot ten pojawi się w MMT jeszcze co najmniej 3 razy (III,17; V,8), jednak w odróżnieniu od biblijnego użycia tego zwrotu,[770] w której występuje forma *perfectum* czasownika ידע, autor używa formy imiesłowu, podobnie jak będzie to miało miejsce w Misznie.[771] We wszystkich tekstach, w których pojawia się ten zwrot, odnosi się on do wiedzy lub wydarzenia powszechnie znanego w społeczności, do której autor się zwraca, także i w tym przypadku zdaje się być użyty ten zwrot. Z retorycznego punktu widzenia zwrot ש- ואתם יודעים ma służyć emfazie i podkreśleniu kontrastu pomiędzy tym, co adresat wie na podstawie znajomości przepisów prawnych, a co jest wcielane w życie przez „synów Aarona" w rzeczywistości[772].

Użyty w tym zwrocie zaimek osobowy אתם nie odnosi się do grupy, do której autor odnosił się dotychczas w 3. os. l.mn. (za pomocą imiesłowu lub zaimka sufigowanego), lecz odnosi się do innej grupy, wraz z jej liderem, do którego w epilogu zwróci się słowami לטוב לך ולעמך „dla twojego dobra i (dobra) twojego ludu" (V,18) i לטוב לך ולישראל, „dla dobra twojego i (dobra) Izraela" (VI,6).[773] Ponieważ grupa ta jest związana ze środowiskiem kapłańskim (zob. § 1.6), autor zapewne zakłada, że kapłani po pouczeniu ich ze strony adresata, będą ponownie przestrzegać procesu oczyszczenia osób uzdrowionych z choroby skórnej.

[770] Rdz 44,27; Wj 23,9; Pwt 29,15; 2 Krl 9,11.

[771] *Yebam*. 16,7; *Sanh*. 4,5.

[772] Pérez Fernández, "4QMMT: Linguistic Analysis", 217. J. Kampen dostrzega podobieństwo tej formuły do Jezusowego zwrotu Ἠκούσατε ὅτι …z Kazania na Górze (Mt 5,21. 27. 33.38. 43). Zob., Kampen, "4QMMT and New Testament Studies", 133.

[773] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 54. 114.

Syntagma ונעלה (*nifal* od rdzenia עלם (I) „być ukrytym") wraz z wyrażeniem ממנו pojawia się trzykrotnie w tekście Kpł 5,2-4[774] (por. Kpł 4,13-14[775]), stąd Q&S zdecydowali się na rekonstrukcję obecnego przed nią tekstu opierając się na schemacie tego tekstu biblijnego.[776] Zaproponowana przez nich rekonstrukcja jest o tyle uzasadniona, że po tej frazie pojawia się z kolei wyrażenie להביא חטאת, „(powinien) przynieść ofiarę oczyszczenia", która znajduje odzwierciedlenie w nakazie z tekstu Kpł 5,6: לחטאת (…) והביא את־אשמו. Jeśli przyjąć, że obecna linia nawiązuje do tekstu Kpł 5,1-6, byłby to jedyny przypadek w dokumencie MMT, w którym zwrot ואתם יודעים poprzedza wprowadzenie cytatu z tekstu biblijnego.

Fragment Kpł 5,1-6, do którego autor MMT się odwołuje, dotyczy trzech różnych grzechów: zatajenia dowodu w sprawie sądowej (Kpł 5,1), niewypełnienia przysięgi (Kpł 5,4) i nieświadomego przedłużenia nieczystości rytualnej (Kpł 5,2-3). Ten ostatni kazus dotyczy osób, które zaciągając na siebie nieczystość rytualną, nie zdołały oczyścić się z niej w ramach wymaganego przez prawo czasu, w zależności od rodzaju nieczystości rytualnej. Chociaż więc osoba początkowo miała świadomość, że jest nieczysta rytualnie, zapomniała o tym fakcie i stąd nie poddała się oczyszczeniu.[777] W takim wypadku wina człowieka nie polega na samym zaciągnięciu nieczystości, lecz na jej przedłużeniu, co automatycznie skutkuje zwiększeniem jej stopnia.[778] W kontekście nieświadomego przewinienia wyrażenie ונעלה ממנו z obecnego tekstu należy zatem tłumaczyć jako „lecz umknie to jego uwadze"[779], nie zaś „zostanie ukryte przed nim", jak można by dosłownie rozumieć.

---

[774] W odróżnieniu jednak od biblijnego wyrażenia ונעלם ממנו, w obecnym tekście mamy do czynienia z elizją rdzennej spółgłoski *mem* czasownika עלם. Zdaniem E. Qimrona, spółgłoska *mem* nie była zapisywana w finalnej pozycji przed dwoma innymi spółgłoskami *mem*, choć podane przez niego przykłady dotyczą elizji *mem sofit* tylko przed jedną spółgłoską *mem*. Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 54. 72.

[775] Do obu tych tekstów, tj. Kpł 4,13-14 i 5,1-6, odsyłają także w: Kugler – Baek, *Leviticus at Qumran,* 77.

[776] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 54.

[777] Milgrom, *Leviticus 1-16,* 298.

[778] Ibid., 310.

[779] Ibid., 298. Por. tekst Na 3,11: תהי נעלמה – "będziesz nieświadoma" (po upojeniu).

W przypadku nieczystości rytualnej wysokiego stopnia nie wystarczy rytualne obmycie się i przeczekanie do wieczora, lecz konieczne jest oczyszczenie się poprzez krew, która jest częścią ofiary חטאת.[780] Trzeba jednak zaznaczyć, że ofiara חטאת z tekstu Kpł 5,1-13 różni się od ofiary חטאת z Kpł 4, wymienione bowiem 4 kazusy w Kpł 5,1-13 nie są uwzględnione przy opisie ofiary חטאת z Kpł 4, dlatego należy rozumieć tę pierwszą jako swego rodzaju aneks do tej drugiej,[781] traktując przy tym tę pierwszą jako odrębną kategorię ofiary.[782] Ponieważ nieczystość rytualna, o której mowa w Kpł 5,2-3 nie wynika ze złamania przykazania Bożego, co jest warunkiem ofiary חטאת (Kpł 4,2), stąd w tym przypadku wystarczy złożyć ofiarę חטאת z Kpł 5,1-13, której forma zależy od statusu ekonomicznego ofiarodawcy.[783]

Tradycja misznaicka także odróżnia ofiarę חטאת z tekstu Kpł 4 od חטאת z Kpł 5,1-13, nadając tej drugiej jako ofierze odrębnej kategorii nową nazwę: עולה ויורד „ofiara wzrastająca i opadająca".[784] Jednocześnie tradycja misznaicka ograniczyła stosowanie tej ofiary do przypadków, w którym osoba zapomniała o swojej nieczystości rytualnej i zaciągnęła ją na sanktuarium oraz jego świętość poprzez kontakt bezpośredni (*m. Šebu.* 1,1-6; *m. Hor.* 2,7; *m. Ker.* 2,3-4).[785] Tego rodzaju ograniczenie ofiary wprawdzie nie ma podstaw w samym tekście Kpł 5,1-13, tym niemniej nie jest przypadkiem, że rabini

[780] Ibid., 304. 311.

[781] Milgrom określa tę ofiarę mianem „the graduated purification offering". Milgrom, *Leviticus 1-16*, 307–310.

[782] Ibid., 307–308.

[783] Ibid., 307.

[784] Zdaniem H. Danby'ego nazwa ta nawiązuje do faktu, że wartość ofiary wzrasta lub opada, w zależności od tego, co jest jej przedmiotem, np. jagnię lub ptaki. Danby, *The Mishnah: Translated from the Hebrew With Introduction and Brief Explanatory Notes* (London: Oxford University Press, 1933) 409, n. 4.

[785] Zdaniem J. Milgroma, ograniczenie to jest wynikiem dłuższego procesu, w którym stopniowo przyznawano coraz mniejszą moc aktywnym siłom, quasi-demonicznym, które odpowiadały za przenoszenie i powodowanie rytualnej nieczystości. Proces ten jest już zauważalny w kapłańskiej tradycji biblijnej, w której odróżniano różne stopnie rytualnej nieczystości. Milgrom, *Leviticus 1-16,* 316-318.

także dostrzegali odrębność ofiary חטאת z Kpł 4 od חטאת z Kpł 5,1-13, jak również jej powiązanie z nieczystością rytualną w kontekście świątyni i pokarmu świętego.[786]

Nieczystość rytualna, o której mowa w kontekście Kpł 5,1-13, dotyczyła nieczystości wtórnej, którą ktoś mógł zaciągnąć od innej osoby lub przedmiotu nieczystego rytualnie, nie będąc z początku tego świadomym. Do tej kategorii nie mogły jednak należeć osoby z chorobą skórną, gdyż są one w pełni świadome swej nieczystości, trudno bowiem by zapomniały o swojej chorobie.[787] Co więcej, trudno im również zarzucić, że przedłużają swoją nieczystość, skoro nie mają kontroli nad chorobą.[788] Wydaje się zatem, że autor MMT miał na myśli osoby uzdrowione z choroby skórnej, które wracały do swoich domów, zapominając o konieczności poddania się drugiemu obmyciu, przewidzianemu na dzień siódmy od dnia pierwszego obmycia, jak również zapominając o złożeniu ofiar (Kpł 14,8-10), w rezultacie pozostając nieczystym rytualnie przenoszą swoją nieczystość rytualną na święty pokarm.

Na podstawie wyraźnego nawiązania do kontekstu Kpł 5,1-6, można przypuszczać, że ostrze krytyki w obecnej halace jest wymierzone przeciwko osobom uzdrowionym z choroby skórnej, które powracają do swoich domów, pomimo faktu, że Księga Kapłańska nakazuje wcześniej poddać się drugiemu obmyciu w siódmym dniu i złożenie stosownych ofiar ósmego dnia, zgodnie z rytuałem oczyszczenia, opisanym w tekście Kpł 14,1-32. Nie czyniąc tego, narażają oni na skalanie obecny w domu święty pokarm. W relacji do Księgi Kapłańskiej wspólnota stojąca za dokumentem MMT broni prawa o rytuale oczyszczenia z tekstu Kpł 14,1-32[789], jak również zgadza się ona z obecnym tam założeniem, że każde obmycie usuwa kolejny stopień nieczystości, w przeciwnym razie, już pierwsze obmycie rytualne wystarczyłoby do oczyszczenia osoby.

Dlatego też wspólnota wprawdzie zezwala się uzdrowionemu z choroby skórnej wchodzić do miasta po pierwszym obmyciu, lecz nie pozwala wchodzić do domu, w którym znajduje się święty

[786] Ibid., 309.

[787] Ibid., 299.

[788] Ibid., 312.

[789] Do tego samego wniosku dochodzą Kugler – Baek, *Leviticus at Qumran*, 77.

pokarm, jako że nadal osoba ta jest zdolna do skażenia świętych rzeczy poprzez samą obecność w domu. W odróżnieniu jednak od zapisu Księgi Kapłańskiej, wspólnota zastosowała ofiarę חטאת z Kpł 5,1-6 do kazusu osób uzdrowionych z choroby skórnej,[790] którym umknęła konieczność poddania się rytuałowi oczyszczenia i tym sposobem przedłużyli oni swoją nieczystość rytualną.

W kontekście innych pism z Qumran, należy zauważyć, że Zwój Świątyni (11Q19 XLV,17-18) zakłada, iż uzdrowiony z choroby skórnej może wejść do miasta świątynnego dopiero po swoim oczyszczeniu, po przejściu całego rytuału oczyszczenia: po dwóch rytualnych obmyciach i złożeniu czterech ofiar dnia ósmego.[791] Prawo to nie obowiązywało w odniesieniu do pozostałych miast,[792] do których osoby nieczyste rytualnie z powodu choroby skórnej mogły wejść po pierwszym rytualnym obmyciu (11Q19 XLVIII,14-17), pozostając odizolowane do czasu drugiego obmycia rytualnego w dniu siódmym (11Q19 XLIX,2-3).[793]

Podobną perspektywę do tej ze Zwoju Świątyni wydaje się zakładać dokument 4Q274 1 I,1-5. Zgodnie z tradycją biblijną stwierdza się w nim, że osoby z chorobą skórną powinny przebywać samotnie w północno-zachodniej części każdego miasta, i to nawet w odizolowaniu od innych osób

[790] Ponieważ autor MMT nie wspomina w ogóle o ofierze zadośćuczynienia, może to wskazywać, że interpretuje tekst Kpł 5,1-6 wyłącznie w odniesieniu do ofiary oczyszczenia חטאת, natomiast rzeczownik אשם (Kpł 5,6) rozumie jako zadośćuczynienie lub karę za popełniony grzech. Taka interpretacja tekstu Kpł 5,1-6 jest dopuszczalna. Zob. Milgrom, *Leviticus 1-16,* 292–316.

[791] To z kolei koresponduje z innym stwierdzeniem w tym samym zwoju (11Q19 XLIX,19-21), iż przedmioty czyste rytualnie, w tym pokarm, mogą być dotykane przez osoby z nieczystością wysokiego stopnia – w tym przypadku po kontakcie ze zmarłym – po drugim obmyciu rytualnym z dnia siódmego.

[792] O ile Zwój Świątyni w kontekście obecności w mieście osób z chorobą skórną traktuje na gruncie prawnym oddzielnie miasto świątynne od pozostałych miast, o tyle w Misznie rozróżnienie to nie jest już warunkowane obecnością świątyni, lecz murów wokół miasta. Zob. *Kelim* 1,7.

[793] J. Milgrom, “Studies in the Temple Scroll”, *JBL* 97/4 (1978) 514–516.

nieczystych.[794] Tekst ten dodaje przy tym – i w tym względzie zgadza się ze Zwojem Świątyni – że osoby z chorobą skórną mogą spożywać czysty rytualnie pokarm dopiero po drugim obmyciu dnia siódmego (4Q274 1 I,2-3).

Odmienną perspektywę można z kolei dostrzec w tekście 4Q514, dotyczącym nieczystości rytualnej „ze źródła" ממקור, tzn. z osób, które same stanowią źródło nieczystości dla innych, czy to ze względu na upływ krwi lub nasienia, czy też z racji na chorobę skórną. Tekst ten stwierdza, że czysty rytualnie pokarm może być spożywany przez te osoby po pierwszym obmyciu rytualnym, tym samym pośrednio wskazując, że pokarm święty jako bardziej podatny na zaciągnięcie nieczystości rytualnej mogą oni spożywać dopiero po drugim obmyciu się, przypadającym na siódmy dzień po pierwszym obmyciu, zgodnie z biblijną tradycją kapłańską (Kpł 14,1–32), za którą idzie także autor MMT i jego wspólnota.

### 2.2.19 Oczyszczenie rytualne z choroby skórnej (III,12b-13)

Obecna halacha stanowi poniekąd kontynuację problemu poprzedniego tematu. Wskazuje na to motyw nieczystości rytualnej w kontekście świętego pokarmu, jak też wzmianka o ósmym dniu w kontekście rytuału oczyszczenia osób uzdrowionych z choroby skórnej (Kpł 14,23-32). W obecnej halace chodzi jednak o ustalenie, od którego momentu we wspomnianym ósmym dniu można uznać osobę za czystą rytualnie. Przy okazji obecnej halachy autor odnosi się też do przypadku osób, które zgrzeszyły rytualnie z pełną świadomością i ostentacją (zob. Lb 15,23-31).

[794] Odizolowanie osób nieczystych rytualnie z powodu choroby skórnej od osób dotkniętych nieczystością rytualną innego rodzaju, wynika z założenia, że choroba skórna odznacza się wyższym stopniem nieczystości od innych rodzajów nieczystości. W przeciwieństwie bowiem do upływu krwi u kobiety, nasienia u mężczyzn czy też kontaktu ze zmarłymi, choroba skórna ze swej natury może fizycznie dotknąć każdą z osób, rozszerzając w ten sposób chorobę i zwiększając zagrożenie zaciągnięcia nieczystości rytualnej na świątynię

**III,12b.** וע[ל העושה ביד רמה כת]וב שהואה בוזה ומגדף

Wyrażenie ועל sygnalizuje nową halachę. Tytuł halachy nie zachował się, jednak dalsza część zdania, w której fraza -ש כתוב „napisano, że” wprowadza zdanie nawiązujące do tekstu biblijnego na zasadzie słów-kluczy, nie pozostawia wątpliwości, że jej przedmiotem jest nieumyślne popełnienie grzechu poprzez złamanie przykazania Bożego, w tym przypadku polegającego na niepoddaniu się rytuałowi oczyszczenia z choroby skórnej, o którym mowa w poprzedniej halace.

Do wspomnianych słów-kluczy należą czasowniki בזה „gardzić” i גדף „bluźnić”, które razem pojawiają tylko w tekście Lb 15,30-31. Co więcej, w tym ostatnim imiesłów מגדף jest poprzedzony zaimkiem osobowym הוא, podobnie jak w obecnej linii. Tekst Lb 15,30-31 stanowi część jednostki tekstowej Lb 15,17-36, gdzie wyliczone są ofiary, jakie należy złożyć w przypadku nieświadomego i indywidualnego popełnienia grzechu, polegającego na złamaniu jakiegokolwiek przykazania Prawa Mojżeszowego (Lb 15,22-29). Opis ofiar jest skróconą, chociaż nie pozbawioną różnic wersją tekstu Kpł 4,1-5,13, przy czym tekst Lb 5,22-31 docelowo skupia się na wskazaniu, które ofiary powinny towarzyszyć ofierze חטאת i kogo one obowiązują.[795]

W tekście Lb 15,30-31, do którego autor MMT nawiązał, stwierdza się, że osoba, która by zgrzeszyła świadomie (dosł. „z podniesioną ręką”[796] ביד רמה) poprzez złamanie Bożego przykazania, poniesie karę[797] i zostanie „odcięta od swojej wspólnoty”. Rzeczownik כרת „kara” jest w tych dwóch wersetach (Lb 15,30-31) wspomniany 3 razy i stanowi on punkt kulminacyjny całej sekcji (ww. 22-31). כרת jest wymierzona tylko za wykroczenia przeciwko Bogu, nie zaś człowiekowi, jako że

[795] Wenham, *Numbers,* 130.

[796] Metafora podniesionej ręki przywołuje obraz pomników starożytnego Bliskiego Wschodu, przedstawiających bóstwo z podniesioną ręką, trzymającą włócznię lub topór wojenny, skierowany przeciwko wrogom. Bóg Izraela także opisywany jest jako Ten, który ocalił Izrael z niewoli egipskiej „ręką mocną i wyciągniętym ramieniem” (Pwt 4,34; 5,15; 26,8). W obecnym kontekście obraz podniesionej ręki oznacza popełnienie grzechu w sposób ostentacyjny, z pełną premedytacją. Zob. Milgrom, *Numbers,* 125.

[797] Termin עון może oznaczać winę lub grzech, ale też karę jako konsekwencję grzechu. Milgrom, *Numbers,* 125.

wykroczenie to ma charakter grzechu rytualnego, a nie etycznego, dlatego wyłącznie Bóg może ukarać za tego rodzaju grzech karą כרת, którą należy rozumieć jako usunięcie ze zgromadzenia Jahwe, nie tylko w czasie obecnym, ale także w czasie przyszłym w życiu po śmierci.[798]

**III,13.** [ואף בהיות לה]מ[ה ט]מאות נ[גע] אין להאכילם מהקו[ד]שים עד בוא השמש ביום השמיני

Rekonstrukcja [ואף בהיות] została dokonana *ad sensum*. Wyrażenie טמאות נגע nie pojawia się w żadnym innym tekście. Rzeczownik נגע można rozumieć jako dopełniacz wyjaśniający: „rytualne nieczystości związane z chorobą skórną". Autor nawiązując do poprzedniej halachy mógł chcieć przestrzec laikat przed świadomym zlekceważeniem rytuału oczyszczenia z choroby skórnej, dlatego przytoczył w poprzedniej linii tekst Lb 15,30-31. Istotą obecnej halachy jest jednak wskazanie, od którego momentu można uznać, że osoba została całkowicie oczyszczona rytualnie po poddaniu się rytuałowi oczyszczenia.

Podmiotem bezokolicznika להאכילם (*hifil*) w użyciu modalnym, w znaczeniu przyzwalającym „pozwolić komuś na spożycie",[799] są najpewniej kapłani, natomiast zaimek sufigowany odnosi się do osób uzdrowionych z choroby skórnej, którzy nie powinni zostać dopuszczeni do spożycia świętego pokarmu. Rzeczownik קדשים odnosi się do żywności świątynnej zarówno w BH jak i w pismach z Qumran.[800] Użyta tu konstrukcja אכל + מן[801] + הקודש pojawia się 5 razy w BH i jeden raz w pismach z Qumran[802], czasownik אכל w tej konstrukcji występuje zawsze w koniugacji *qal*, tylko w obecnym tekście użyto w niej koniugacji *hifil*.

Autor MMT precyzuje, iż zakaz spożycia świętego pokarmu obowiązuje aż do zachodu słońca ósmego dnia od pierwszego obmycia, „dzień ósmy" יום השמיני stanowi bowiem nawiązanie do rytuału

[798] Milgrom, „Excursus 36: The Penalty of 'Karet'", *Numbers,* 405–408.

[799] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 55.

[800] Zob. „קודש", *DCH,* 7:202.

[801] Na temat obecnej tu asymilacji *nun sofit* w przyimku מן w wyrażeniu מהקודשים, zob. komentarz do wyrażenia מהמקדש z tekstu II,18.

[802] Kpł 21,22; 22,6. 7; Ezd 2,63; Neh 7,65; 4Q266 5 II,11.

oczyszczenia osób uzdrowionych z choroby skórnej (Kpł 14,10). Wyrażenie עד בוא השמש „aż zajdzie słońce" pojawia się w BH zaledwie dwukrotnie (Wj 17,21; 22,25), podobnie jak w pismach z Qumran (tj. w obecnym tekście i w 4Q266 6 II,4). W przypadku Dokumentu Damasceńskiego (4Q266 6 II,4) syntagma עד בוא השמש jest synonimem wyrażenia עד־הערב „aż do wieczora" z Kpł 15,27.[803] Ponieważ ostatnim stadium w procesie oczyszczenia z nieczystości rytualnej większego stopnia jest złożenie ofiary,[804] podobnie było w przypadku rytuału oczyszczenia po uzdrowieniu z choroby skórnej, który wymagał złożenia czterech ofiar ósmego dnia, tj. ofiary pokarmowej, ofiary zadośćuczynienia, ofiary oczyszczenia i ofiary całopalnej,[805] Dopiero po złożeniu tych czterech ofiar uzdrowiony z choroby skórnej był całkowicie oczyszczony, tak iż nie stanowił już zagrożenia dla rzeczy sakralnych ani tym bardziej dla świeckich przedmiotów.[806]

Miszna podaje, że świątynia jerozolimska w czasach Heroda posiadała specjalnie wydzieloną przestrzeń (לכת המצורעין; *m. Mid*. 2,5), w północno-zachodnim rogu dziedzińca zewnętrznego, gdzie osoby uzdrowione z choroby skórnej poddawały się rytualnemu obmyciu zanim złożyły wspomniane 4 ofiary w dniu ósmym (*m. Neg*. 14,8). Miszna jednak w tym względzie idzie dalej niż autor MMT, wymagając obmycia rytualnego także po złożeniu czterech ofiar, tak aby ofiarodawca mógł spożyć mięso ofiarne (*m. Ḥag*. 3,3).[807] Oba obmycia rytualne, o których mówi Miszna, tj. przed złożeniem

[803] W HM wyrażenia czasowe oparte na użyciu bezokolicznika zostały wyparte na rzecz użycia przyimków w połączeniu z zaimkiem względnym -ש. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, 240–242.

[804] Milgrom, *Leviticus 1-16,* 999.

[805] Z tych czterech wymienionych ofiar kluczową dla oczyszczenia osoby wyzdrowiałej z choroby skórnej jest ofiara zadośćuczynienia, która poprzedza w rytuale oczyszczenia z choroby skórnej ofiarę oczyszczenia, gdy tymczasem we wszystkich innych rytuałach to ofiara oczyszczenia poprzedza ofiarę zadośćuczynienia. Na fakt ten zwraca uwagę Miszna (*m. Zebaḥ*. 10,5), wyjaśniając, że to ofiara zadośćuczynienia, a właściwie pochodząca z niej krew, czyni człowieka godnym by wejść do świątyni i spożywać święty pokarm. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 850–851.

[806] Ibid., 983.

[807] Ibid., 849.

czterech ofiar i po ich złożeniu, nie są wymagane przez Prawo Mojżeszowe, również pisma z Qumran nic o nich nie wspominają, włącznie z tekstem MMT.

Księga Kapłańska nie precyzuje, od którego momentu w dniu ósmym osoba uzdrowiona z choroby skórnej staje się w pełni oczyszczona, dlatego kwestia ta mogła być przedmiotem dyskusji. Ponieważ w obecnym tekście jest wyrażony nakaz wstrzymania się od spożywania świętego pokarmu aż do zachodu słońca, można założyć, że w interpretacji wspólnoty pełne oczyszczenia dokonywało się wraz z zachodem słońca. Wspólnota stojąca za dokumentem MMT mogła dojść do wniosku, że skoro w przypadku nieczystości mniejszego stopnia wymaga się poddania rytualnemu obmyciu, a następnie przeczekania aż do wieczora (np. Kpł 11,24-31. 39-40; 15,5-27), tym bardziej wymóg ten powinien dotyczyć nieczystości większego stopnia, jakim jest choroba skórna.[808] Należy wspomnieć, że wymóg konieczności przeczekania aż do zachodu słońca dnia ósmego jest w tradycji rabinackiej przypisany saduceuszom.[809]

### 2.2.20 Kości ludzkie jako przekaźnik nieczystości rytualnej (III,13-14)

Halacha podejmuje problem kości osób zmarłych jako przekaźnika nieczystości rytualnej. Tło dla tej dyskusji halachicznej jest słabo udokumentowane, wiadomo jednak, że punktem wyjścia dla niej był tekst Lb 19,16. 18.

[808] Podobnie dotyczy to zakazu spożywania świętego pokarmu przez kapłanów, dotkniętych chorobą skórną, do momentu ich oczyszczenia (Kpł 22,4). Choć w samym zakazie nie ma mowy o konieczności poddania się rytualnemu obmyciu i przeczekania aż do zachodu słońca, to jednak obecność tego wymogu w przypadku nieczystości mniejszego stopnia (Kpł 22,5-6) sugeruje, że tym bardziej należy uczynić to w przypadku rytuału oczyszczenia z choroby skórnej trądu. Ibid., 850.

[809] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 170, za: J-T. Lipmann Heller, תוספות יום־טוב *Tosafot Jom-Tow* (Praga, 1614–1617, wyd. popr. Kraków 1643) w komentarzu do *m. Para* 3,7. E. Qimron nie podaje ani wydania ani strony książki. Ze względu na trudność w dostępie do tej publikacji, brakujące dane nie zostały uzupełnione.

**III,13-14a.** ועל [טמאת נפש] האדם שאנחנו אומרים שכול עצם ש[היא שבורה] ושלמה החלל הוֹא

Wyrażenie ועל wprowadza nową halachę, której pełny tytuł nie zachował się. Tym niemniej, użyte w niej słowa מות, חלל i עצם jednoznacznie kierują uwagę na tekst Lb 19,16. 18., co sugeruje, że mamy do czynienia z halachą dotyczącą przepisu o nieczystości rytualnej ludzkich kości. Rzeczownik אדם „człowiek" mógł zatem stanowić dopełniacz dla rzeczownika נפש, „osoba" (por. Lb 19,11. 13). Po tytule halach autor MMT wprowadza stanowisko swojej wspólnoty za pomocą znanej już formuły אנחנו אומרים ש- „my twierdzimy, że" (por. III,4). Użyty przed tą formułą zaimek względny ש- jest zdaniem E. Qimrona zbędny[810].

Wyrażenie כול עצם „każda kość" nasuwa skojarzenie z konstrukcją używaną w HM, w której słowo עצם służy do wyrażenia strony zwrotnej, natomiast rzeczownik כול nadaje emfazę wyrażając całość.[811] Tym niemniej, w konstrukcji tej rzeczownik עצם przeważnie posiada zaimek sufigowany,[812] którego brakuje w obecnym tekście. Zdaniem E. Qimrona fraza ש- (עצם) כול jest częścią konstrukcji כל שהוא/שהיא,[813] używanej w HM, którą można tłumaczyć jako „cokolwiek, ktokolwiek", „cokolwiek to może być, minimum"[814], zależnie od kontekstu. Zaimek względny ש- odnosi się do rzeczownika עצם, o tym ostatnim orzeka przymiotnik שלמה „pełny, cały". Na podstawie właśnie tego przymiotnika zrekonstruowano kontrastujący z nim przymiotnik שבורה „złamany" (od rdzenia שבר (I) „złamanie, złamać się").

---

[810] Qimron, *A Grammar of the Hebrew of the Dead Sea Scrolls,* 428.

[811] Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, 207. Podobne użycie słowa עצם można dostrzec w BH, gdzie jednak pojawia się ono wyłącznie w *status constructus* i tylko w odniesieniu do rzeczy (np. Rdz 7,13; Wj 24,10; Hi 21,23), nie zaś istot ludzkich, w tym ostatnim przypadku używa się bowiem słowa נפש. Zob. Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 449. Zdaniem M. H. Segala, kość naturalnie kojarzy się z istotą ludzką, dlatego o ile więc w języku literackim słowo עצם wyrażało stronę zwrotną tylko wobec rzeczy, o tyle w języku potocznym musiało odnosić się także do istot ludzkich. Zob. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew,* 208.

[812] Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, 206.

[813] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 55.

[814] Zob. „הוא, היא", *DTTML,* 1:336.

**III,14b.** כמשפט המת או החלל הוא

Rzeczownik משפט w *status constructus* odnosi się tu do przepisu Prawa Mojżeszowego (zob. komentarz do III,2). Dopełniaczem dla niego jest urzeczownikowiony imiesłów המת (*qal* od rdzenia מות „umrzeć") oraz przymiotnik חלל, „zabity". Zaimek osobowy הוא użyty jest w sposób nieokreślony i mógłby zostać odczytany również jako היא.[815] Jak wspomniano, słowa מות, חלל i עצם jednoznacznie kierują uwagę na tekst Lb 19,16, który ulokowany po opisie rytuału czerwonej jałówki (Lb 19,1-10), po spaleniu której uzyskuje się popiół w celu przygotowania wody oczyszczenia (zob. komentarz do I,9-11).

W perykopie Lb 19,11-16 zostają wymienione różne kazusy, w których woda oczyszczenia jest konieczna do uzyskania rytualnej czystości. Przypadek, do którego odnosi się autor MMT w nawiązaniu do tekstu Lb 19,11-16, dotyczy osoby, która na otwartym polu, poza obozem, zaciągnęła nieczystość poprzez kontakt ze zwłokami człowieka lub – co istotne dla obecnej halachy – z ludzkimi kośćmi. Za sprawą kontaktu z tymi ostatnimi osoba pozostawała nieczysta rytualnie przez 7 dni (Lb 19,16) i wymagała pokropienia wodą oczyszczenia (Lb 19,18).

Nawiązanie do tekstu Lb 19,16. 18 sugeruje, że problem obecnej halachy dotyczy kości osoby zmarłej i ich statusu jako przekaźnika nieczystości rytualnej. Ze względu na fragmentaryczność tekstu trudno jednak stwierdzić, na czym polegała istota problemu. E. Qimron proponuje w tym kontekście 3 możliwe rozwiązania.[816]

Pierwsze z nich wychodzi od spostrzeżenia, że Zwój Świątyni, nawiązując do tekstu Lb 19,16, dookreślił, że chodzi w tym tekście o kości człowieka zmarłego (11Q19 L,5). To doprecyzowanie przypuszczalnie miałoby mieć charakter polemiczny względem interpretacji, że biblijne wyrażenie עצם אדם odnosi się tylko do kości człowieka żywego. W kontekście tej dyskusji autor twierdziłby, że kości człowieka żywego nie są zdolne przenosić nieczystości rytualnej. E. Qimron odrzuca jednak tę

[815] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 55.

[816] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 170–171.

interpretację, uznając za mało prawdopodobne, aby wspólnota z Qumran reprezentowała stanowisko łagodniejsze od oponentów, gdyż nie współgra to z ogólną wymową dokumentu MMT.

Drugie rozwiązanie opiera się na karaickim tekście polemicznym J. Al-Qirqisaniego,[817] który sprzeciwiał się poglądowi rabinów, uznających, że kość zmarłego, o której mowa w tekście Lb 19,16, nie przenosi nieczystości rytualnej w przypadku, kiedy jest ona złamana. Zdaniem Al-Qirqisaniego, kość pozostaje kością bez względu na jej rozmiar, podobnie jak kawałek mięsa pozostaje mięsem, bez względu na jego ilość, stąd każda kość może przenosić nieczystość rytualną. W tym kontekście, wspólnota z Qumran reprezentowałaby pogląd zbieżny z tym, co wieki później twierdził karaita, J. Al.-Qirqisani. E. Qimron odrzuca także i tę interpretację, uzasadniając, że przypisany rabinom pogląd nie znajduje potwierdzenia w tekstach rabinackich.

Trzecie rozwiązanie, najlepsze zdaniem E. Qimrona, nawiązuje do dyskusji, która obecna jest na kartach Miszny. Zgodnie z tradycją zawartą w tekście *m.* ʾ*Ohal*. 2,1-3 kość człowieka zmarłego może przenosić nieczystość rytualną poprzez bezpośredni kontakt lub poprzez noszenie jej, lecz nie przez samo przebywanie z nią w namiocie, z wyjątkiem przypadku, kiedy jest jeszcze na niej pewna ilość mięsa (m. ʾ*Ohal*. 2,3). Jak sugeruje E. Qimron, w tej kwestii autor MMT przedstawia stanowisko dużo bardziej radykalne, zgodnie z którym każda kość zmarłego może przenosić nieczystość rytualną, bez względu na to, czy jest na niej pewna ilość mięsa czy jest ono nieobecne. Pogląd autora byłby zbieżny z poglądem wyrażonym przez rabbiego Neḥunia (*m.* ʿ*Ed.* 6,3). Przyjmując to rozwiązanie, E. Qimron przywraca przymiotnik חסרה, „brakujący”, odnosząc się do braku mięsa na kości.

M. J. Bernstein uznaje rekonstrukcję E. Qimrona za niemożliwą, ponieważ kombinacja חסרה ושלמה jest wysoce mało prawdopodobna. On sam przypuszcza, że autor MMT uważał, iż o ile nawet niewielka ilość mięsa może przenosić nieczystość rytualną, o tyle kość musi pozostawać w całości, być móc ją przenieść. Stanowisko, zgodnie z którym kość może być nazwana kością, tylko jeśli jest

[817] J. Qirqisani, *Kitāb al-Anwār wal-marāqib: Code of Karaite Law. Vol 1.* (red. L. Nemoy) (New York, NY: The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939) 20 [rozdz. I. 3. 9–11].

cała, byłoby zatem doprecyzowaniem wzmianki o kości osoby zmarłej lub zamorodowanej z tekstu Lb 19,16, W tym kontekście M. J. Bernstein proponuje przywrócić frazę עצם ש[היא מלאה] ושלמה.[818]

Ponieważ całe wyrażenie posiada rzeczownik כול, przymiotnik שלמה „cała" w tym kontekście musiał być poprzedzony przymiotnikiem kontrastującym, którym w tym przypadku mógł być שבורה, „złamana", jak zostało to przyjęte w zaprezentowanej rekonstrukcji obecnej halachy. Tylko wówczas bowiem wyrażenie כול עצם שהיא „jakakolwiek kość" posiada sens w całym zdaniu. W tym kontekście najbardziej logiczne wydaje się rozwiązanie drugie, zaproponowane przez E. Qimrona, w którym odróżnia się kość złamaną od kości całej, שבורה ושלמה. Tak więc wspólnota stojąca za dokumentem MMT mogła twierdzić, że każda kość człowieka martwego, złamana lub cała, jest zdolna przenosić nieczystość rytualną. Interpretacja ta byłaby więc doprecyzowaniem i rozwinięciem przepisu z tekstu Lb 19,16.[819]

### 2.2.21 Nielegalne małżeństwa wewnątrz narodu izraelskiego (III,15–IV,1)

Obecna halacha dotyczy nielegalnych małżeństw wewnątrz narodu izraelskiego. Autor i jego wspólnota uznaje laikat za „święte nasienie", gdy tymczasem kapłani stanowią w Izraelu najświętsze nasienie. Połączenie tych dwóch nasion zdaniem wspólnoty jest równie nieuprawnione jak połączenie dwóch różnych gatunków zwierząt czystych rytualnie, bądź też dwóch różnych gatunków roślin przy szyciu odzienia lub przy obsiewaniu pola i winnicy (zob. Kpł 19,19 i Pwt 22,9-11). Chociaż halacha strukturalnie obejmuje jeszcze 2 inne przepisy (III,16-17a), które odnoszą się do wspomnianych już tekstów Kpł 19,19 i Pwt 22,9-11, to jednak ewidentnie posłużyły one jako argument porównawczy, stąd zostały omówione w ramach problemu nielegalnych małżeństw mieszanych.

[818] Bernstein, "The Employment and Interpretation of Scripture in 4QMMT", 36, n. 16 = Bernstein, *Reading and Re-Reading Scripture at Qumran*, 561, n. 16.

[819] Argument E. Qimrona, który odrzuca takie rozwiązanie na podstawie braku dowodów tekstowych, mogących potwierdzić istnienie dyskusji na ten temat wśród rabinów, należy stanowczo odrzucić, gdyż sekcja halachiczna MMT w wielu przypadkach porusza problemy, których aspekty nie są poświadczone w źródłach rabinackich.

**III,15a.** ועל הזונות הנעסה בתוך העם

Wyrażenie ועל wprowadza kolejny temat. Forma הזונות teoretycznie mogłaby zostać odczytana jako urzeczownikowiony imiesłów (por. CD VII,1; VIII,5), jednak obecność formy rzeczownikowej w tekście paralelnym (4Q397 6–13,12) świadczy o tym, że mamy tutaj do czynienia z rzeczownikiem זונות, „cudzołóstwo, nierząd". Obecność *waw* jako *mater lectionis* na oznaczenie samogłoski w formie זונות nie znajduje paraleli w ówczesnej literaturze hebrajskiej. Ponieważ spółgłoska ta znajduje się w miejscu, w którym tradycja Tyberiadzka zapisała półsamogłoskę *szewa* (*hazz$^{e}$nût*), E. Qimron jest zdania, że *waw* może wskazywać na oryginalną samogłoskę *u*,[820] przy czym w Qumran mogło to być *û*.[821] Forma זונות zdaniem D. Talshira może ponadto stanowić przykład rzeczownika abstrakcyjnego z końcówką *-ût*, na wzór biblijnych form עֵדוּת, הוֹלֵלוֹת czy גֵּאוּת.[822] Podobnie jak obecność *waw* jako *mater lectionis* w formie זונות jest niespotykana w ówczesnej literaturze hebrajskiej, tak również nie można spotkać zestawienia rzeczownika זנות z czasownikiem עשה w znaczeniu „uprawiać nierząd"[823].

W BH rzeczownik זנות pojawia się 9 razy, z czego raz w odniesieniu do niewierności Izraela wobec Boga (Lb 14,33) i 8 razy w znaczeniu metaforycznym, na opisanie nierządu Izraela z narodami pogańskimi (Lb 14,33; Jr 3,2. 9; 13,27; Ez 23,27; 43,7. 9; Oz 4,10–11; 6,10). Z kolei czasownik זנה odnosi się zwykle do pozamałżeńskich aktów seksualnych. Kobieta, która dokonuje takich aktów, a nie jest związana przymierzem małżeńskim, określana jest wówczas mianem זונה „prostytutka". W

[820] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 71.

[821] Ibid., 66.

[822] Talshir, "Review of *DJD X. Qumran Cave 4.V. Miqsat Maʿaseh ha-Torah* by E. Qimron and J. Strugnell", 374.

[823] Należy zauważyć, że czasownik עשה pojawia się tutaj z zapisem spółgłoski *samek* (הנעסה; 4Q396 1–2 IV,4), odzwierciedlającym fenomen wymienności zapisu spółgłosek ס i ש w postbiblijnym hebrajskim (Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 69). Forma imiesłowu נעסה (*nifal*) w r. ż. nawiązuje do biblinej odmiany נַעֲשָׂה, która w HM przybierze już na stałe końcówkę ת- w formie נֶעֱשֵׂת (Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, 59).

sytuacji, kiedy kobieta jest w relacji małżeńskiej, czasownik ten staje się synonimem dla czasownika נאף „cudzołożyć”.[824]

W pismach z Qumran, nie licząc obecnego tekstu, rzeczownik זנות pojawia się co najmniej 17 razy, w tym 6 razy w połączeniu z rzeczownikiem עין, w wyrażeniach, które tłumaczy się jako „oczy pożądliwości”.[825] W pozostałych jedenastu przypadkach, włącznie z MMT (V,5), rzeczownik זנות odnosi się do szeroko rozumianego nierządu, w tym cudzołóstwa.[826] W Dokumencie Damasceńskim זנות jest jedną z trzech pułapek Beliala (CD IV,15-17), odnoszącą się do poligamii (CD IV,20-21) i małżeństwa z siostrzenicami (CD V,7-8). W Misznie z kolei rzeczownik זנות odnosi się 4 razy do nielegalnego małżeństwa (*Yebam*. 6,6; 8,5 [x2]; *Ketub*. 5,1), zaś 2 razy wobec nierządu (*Soṭah* 9,13; 9,15). Ponadto, rzeczownik זנות pojawia się w Aramejskim Dokumencie Lewiego, w odniesieniu do zabronionego małżeństwa Lewiego i jego synów z kobietą spoza plemienia Izaaka (ms. Bodl. b, l. 16-17).

Zabronione akty seksualne dokonywane są „pośród tego ludu” בתוך העם. Słowo עם pojawia się co najmniej 6 razy w tekście MMT, oznaczając laikat (zob. komentarz do I,8; II,16) lub cały naród izraelski (por. לטוב לך ולעמך V,18]; לטוב לך ולישראל [VI,6]). Podobne dookreślenie ma miejsce w obecnej halace, gdzie słowo העם odpowiada słowu ישראל z kolejnej linii. Wydaje się zatem, że termin עם posiada w MMT szerokie znaczenie, obejmujące cały naród izraelski.

**III,15b.** והמה ב[ני זרע] קדש

Po wprowadzeniu tytułu halachy, spójnik *waw* wprowadza nowe zdanie, w którym zaimek osobowy המה „oni” odnosi się do rzeczownika kolektywnego העם. Na podstawie obecności spółgłoski *bet* i rzeczownika קדש, Q&S zdecydowali się na lekcję קדש [ב]ני זרע, „synowie świętego nasienia”,

[824] Erlandsson, „זנה”, *TDOT*, 4:99–101.

[825] CD II,16; 1QS I,6; 4Q270 1 I,1; 4Q287 8,13; 4Q435 2 I,2; 4Q436 1 II,1.

[826] CD IV,17. 20; XIX,17; 1QS IV,10; 4Q167 10,1 = Oz 6,10; 4Q169 3–4 II,7 = Na 3,4; 4Q225 1,1; 4Q266 3 IV,3; 4Q397 14–21,5 = V,5; 4Q458 2 I,6; 4Q513 2 II,5.

choć syntagma ta nie występuje ani w BH ani w Qumran. Tym niemniej, prawdopodobna obecność wyrażenia ש[הקד] זרע w dalszej części (III,18) sugeruje, że mogło być ono obecne także i tutaj, przy czym w połączeniu ze *status constructus* בני.

Wyrażenie קדש [זרע] występuje poza MMT jeszcze w kilku tekstach. Pierwszym z nich jest werset Iz 6,13, kończący jednostkę Iz 6,11-13, w której Jahwe odpowiada na pytanie proroka, jak długo ma pełnić powierzone mu zadanie (Iz 6,9-10). Wyrażenie זרע ה[קדש][827] odnosi się tam do pnia dębu, pozostawionego po jego ścięciu. Dąb ten symbolizuje prawdopodobnie Judę, która przetrwa pierwsze ataki Asyrii, jednak ostatecznie podzieli los Izraela.[828] Po „ścięciu" obu królestw pozostanie jednak pień, tj. Reszta Izraela, nazwana „świętym nasieniem". Chociaż ww. 12-13 są późniejszym dodatkiem, który miał na celu wyjaśnić upadek Judy, to jednak nie ma dowodów na to, że dołączono go dopiero w okresie powygnaniowym.[829] Nie wskazuje również na to wyrażenie זרע קדש, obecne w powygnaniowym tekście Ezd 9,2, ten ostatni mógł bowiem być użyty pod wpływem Iz 6,13.[830]

Wspomniany tekst Ezd 9,2 jest drugim biblijnym, w którym obecne jest wyrażenie זרע קדש. Oto Ezdrasz dowiaduje się, że lud Izraela, w tym kapłani i lewici, biorą sobie za żony kobiety spośród obcych narodów (Ezd 9,1-2). Większość z wymienionych narodów (por. Ezd 9,2) nie istniała już w okresie powygnaniowym,[831] dlatego też ich wymienienie mogło posłużyć w celu przypomnienia losu przedwygnaniowego Izraela, a zarazem przyczynę jego późniejszej niewoli. Jedną z przyczyn było łączenie się Izraelitów z kobietami z innych narodów, co Prawo Mojżeszowe jasno zakazywało (zob. Pwt 7,1-6; 23,4-5). Tekst Ezd 9,1-2 służy więc jako ostrzeżenie, aby już nigdy nie powtórzyć grzechu

[827] O ile TM posiada formę bez rodzajnika, o tyle qumrańska wersja Izajasza posiada formę z rodzajnikiem (zob. זרע הקודש; 1QIz[a] 6,9).

[828] M. A. Sweeney, *Isaiah 1-39: With an Introduction to Prophetic Literature* (FOTL XVI; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996) 136–138.

[829] Ibid., 138.

[830] Ibid.

[831] Grabbe, *Ezra-Nehemiah*, 30.

przodków.[832] Zakaz mieszania się narodu izraelskiego z obcymi narodami wynika z faktu świętości Izraela jako זרע קדש, zgodnie ze słowami Jahwe, które podsumowują ten zakaz w Pwt 7,6: כי עם קדוש אתה ליהוה אלהיך „bo Ty jesteś narodem świętym dla Pana, Boga Twego".

Poza tekstem biblijnym wyrażenie „święte nasienie" pojawia się we wspomnianym już wyżej Aramejskim Dokumencie Lewiego (por. זרע קדיש – ms. Bodl. b, l. 18; σπέρματός ἁγίου – ms. Koutl. 18,2 w. 17), w kontekście „prawa kapłańskiego" דין כהנותא, które Izaak przekazuje swojemu synowi, Lewiemu. Jednym z nakazów jest unikanie wszelkiego זנות „nierządu", a ponadto wzięcie sobie za żonę kobiety z jego (tj. Izaaka) rodziny, tak aby nie sprofanować nasienia świętego z nierządnicami, tj. z kobietami spoza plemiennej rodziny, משפחה.[833] Wprawdzie w tekście mowa jest tylko o świętości nasienia Lewiego i jego synów (ms. Bodl. b, l. 18-19), tym niemniej, motywacja do przestrzegania endogamii jest podobna do tej z tekstu Ezd 9,1-2, tj. unikanie profanacji świętego nasienia, rodziny Abrahama.[834] Oba teksty (Ezd 9,1-2; ms. Bodl. b, l. 18-19) dotyczą więc podobnego kontekstu, co w tekście MMT.

**III,15b.** משכתוב קודש ישראל

Ta sama motywacja, ochrona świętego nasienia przed profanacją, jest w MMT uzasadniona cytatem z tekstu biblijnego, wprowadzonym poprzez frazę משכתוב „jak jest napisane", która nie pojawia się nigdzie indziej, wyjąwszy obecny tekst[835], a która stanowi kalkę językową aramejskiego

[832] J. W. H. van Wijk-Bos, *Ezra, Nehemiah, and Esther* (WBC; Louisville, KY: Westminster John Knox, 1998) 40–41.

[833] H. Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text from Qumran: A New Interpretation of the Levi Document* (JSJSup 86; Leiden: Brill, 2004) 266–267.

[834] Ibid., 268.

[835] Jest to prawdą, jeśli przyjąć formę *miszszākātûb*, tutaj jednak zdaniem D. Talshira mogła zostać użyta forma *miszszakātûb*, ta zaś poświadczona jest w tekście *m. B. Meṣiʿa* 7,11, jednak nie w edycji D. Kaufmanna, ale W. H. Lowe'a; Talshir, "Review of *DJD X. Qumran Cave 4.V.*", 375.

wyrażenia מדכתיב,[836] podobnie jak syntagma כשכתוב z tekstu 4Q397 6–13,12 jest kalką aramejskiego wyrażenia כדכתיב. Tym niemniej, wpływ tego ostatniego na pierwszy jest kwestią dyskusyjną.[837] Z pewnością jednak forma כשכתוב stanowi ekwiwalent wyrażenia כאשר כתוב, obecnej w BH i w pismach z Qumran.[838]

W ramach cytatu tekstu biblijnego pojawia się syntagma קודש ישראל, „święty (jest) Izrael", „świętość Izraela", którą można znaleźć tylko w tekście Jr 2,3. Tekst ten osadzony jest w kontekście oskarżeń Boga wobec Izraela jako Jego Oblubienicy, która nie jest wierna, lecz uprawia nierząd z obcymi narodami (Jr 2,1–3,5). Sam werset Jr 2,3, opisując relację Izraela z Bogiem, sięga jednak do języka agrarnego. Świętość Izraela oznacza, że jest on własnością Jahwe, pozostając oddzielonym od innych narodów (por. Pwt 32,8a), podobnie jak oddziela się na rzecz Boga pierwociny z plonów od reszty zbiorów.[839]

Q&S wyrazili wątpliwość, czy wyrażenie קודש ישראל odnosi się do tekstu Jr 2,3, gdyż w istocie świętość Izraela jest motywem obecnym w całej BH.[840] Opinia ta wydaje się być o tyle uzasadniona, że do tej pory autor nie sięgał po teksty prorockie w celu uzasadnienia stanowiska swojej wspólnoty, gdyby zaś chciał je uzasadnić – sięgnąłby jak do tej pory to czynił – po tekst Prawa Mojżeszowego, które piętnuje tak cudzołóstwo (np. Pwt 22,22-27) jak i mieszane małżeństwa (np. Pwt 7,1-6), a przy tym określa naród izraelski jako święty (zob. Lb 16,3). Tym niemniej, motyw cudzołóstwa w tekście Jr 2,1-3,5 może sugerować, że tekst ten został świadomie podjęty przez autora, tym bardziej, że w

[836] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 100.

[837] Ibid., 92.

[838] 1 Krl 21,11; Dn 9,13; CD VII,19; 1QS V,17; VIII,14; 4Q163 4–17 II,18; 4Q174 1–2 I,2. 12; 4Q177 10–11,1; 4Q178 3,2; 4Q249 III,5; 4Q252 III,1; 4Q265 1,2; 4Q266 3 III,20; 4Q384 8,2; 4Q391 62 II,4; 11Q13 II,9. 23.

[839] W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah I. Introduction and Commentary on Jeremiah I- XXV* (ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1986) 28–29.

[840] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 55.

dotychczasowym użyciu imiesłowu biernego כתוב autor miał na myśli konkretny tekst, nie zaś ogólną ideę obecną w całej BH[841].

Przyjmując, że autor świadomie nawiązał do tekstu Jr 2,3, obecna halacha mogłaby dotyczyć problemu nierządu w rozumieniu wchodzenia Izraelitów w relację małżeńską z osobami, które nie należą do narodu izraelskiego, co często wiązało się z idolatrią, rozumianą jako cudzołóstwo Izraela (np. Lb 25,1-2). Wydaje się jednak, że problem ten został poruszony wcześniej, w tekście II,13. Co więcej, wyrażenie בתוך העם „pośród narodu" wyraźnie sugeruje, że chodzi tu o problem wewnątrz samego narodu, na co z resztą wskazuje dalszy kontekst.

**III,15c-16a.** ועל בה[מתו הטהו]רה כתוב שלוא להרביעה כלאים

Chociaż wyrażenie ועל sygnalizuje nowy temat, w istocie jednak służy on tutaj jako argument porównawczy w ramach tej samej halachy, mający na celu uzasadnić zakaz łączenia najświętszego nasienia (tj. kapłańskiego) ze świętym nasieniem (świeckimi), co zostanie rozwinięte w dalszej części omówienia obecnej halachy. Porównanie zastosowane przez autor MMT nawiązuje do tekstów Kpł 19,19 i Pwt 22,9-11. Choć tytuł obecnego tematu w większości nie zachował się, jego rekonstrukcja bazuje na cytowanym tekście biblijnym – wprowadzonym wyrażeniem כתוב ש- – który odnosi się do tekstu Kpł 19,19, w którym wybrzmiewa zakaz krzyżowania dwóch gatunków bydła. Zakaz ten mógł odzwierciedlać przekonanie, że mieszanie gatunków pogwałca Boży porządek w stworzeniu (por. Rdz 1,24-25).[842]

Podczas gdy w cytowanym przez autora MMT tekście Kpł 19,19 w wyrażeniu idiomatycznym תרביע כלאים „krzyżować dwa różne gatunki" użyto *imperfectum* czasownika תרביע (*hifil* od rdzenia רבע „kopulować"), to w tekście MMT użyto formy bezokolicznika w znaczeniu modalnym, להרביעה. Warto przy tym zauważyć, że w manuskrypcie 4Q397 6–13,13 bezokolicznik czasownika רבע został

[841] G. J. Brooke także uważa tekst Jr 2,3 za właściwy w obecnym kontekście, Brooke, "The Explicit Presentation of Scripture in 4QMMT", 74–75.

[842] Milgrom, *Leviticus 17-22,* 1659.

wyrażony w koniugacji *hifil*, natomiast w rękopisie 4Q396 1–2 IV,6 została użyta koniugacja *piel* i jest to jedyny znany przypadek użycia tego czasownika w tej koniugacji w ówczesnej literaturze[843]. Tym niemniej, koniugacja *piel* tego czasownika w tym przypadku jest równoznaczna z jego użyciem w koniugacji *hifil*.[844] Należy odnotować, że czasownik רבע pojawia się w tekstach z Qumran tylko w dokumencie MMT.

Przedmiotem czynności רבע jest rzeczownik כלאים, używany na określenie różnych gatunków roślin lub zwierząt, które zabrania się ze sobą łączyć. W BH występuje on 4 razy, z czego trzykrotnie we wspomnianym już tekście Kpł 19,19, a ponadto w Pwt 22,9-11, w kontekście mieszania dwóch gatunków roślin. Oba teksty treściowo są ze sobą powiązane, przy czym tekst Pwt 22,9-11, należący do tradycji D, uważa się za wyjaśnienie, rozszerzenie i komentarz do tekstu Kpł 19,19b, należącego do tradycji H.[845] Główna różnica polega na zamianie przez tradycję D czasownika רבע „płodzić" na חרש „orać", co zdaniem J. Milgroma jest zmianą o charakterze polemicznym, gdyż w praktyce prawo z H zabraniałoby łączenie konia z osłem w czasach, gdy muły stały się powszechnie używane.[846]

**III,16b.** ועל לבושׁ[ו כתוב שלוא] יהיה שעטנז

Wyrażenie ועל wprowadza kolejne zdanie w ramach tej samej halachy, dotyczącej mieszanych małżeństw, służące jako argument porównawczy. Tym razem rzeczownik לבוש „ubranie" kieruje uwagę na tekst Pwt 22,11, w którym ten sam rdzeń obecny jest w użyciu czasownikowym ותלבש, „i ubierzesz", natomiast w relacji do tekstu Kpł 19,19 rzeczownik לבוש odpowiada rzeczownikowi בגד

[843] D. Talshir znalazł tę formę w tekście *y. Peʾah* 20a, jednak w zupełnie innym znaczeniu, „zalać, zalewać", "Review of *DJD X. Qumran Cave 4.V.*", 375. Zdaniem P. Muchowskiego rzekoma forma *piel* powinna raczej zostać zaklasyfikowana jako błąd pominięcia *yod*, zob. *Hebrajski qumrański jako język mówiony*, 138.

[844] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 100.

[845] Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1657.

[846] Ibid., 1658.

„ubranie”. Ponieważ w obu tekstach biblijnych (Kpł 19,19; Pwt 22,11) zdania są zaprzeczone, można przypuszczać, że i w tym przypadku obecna była partykuła przeczenia[847].

Podmiotem czasownika יהיה (*imperfectum*[848]) jest rzeczownik שעטנז, będący nawiązaniem do tekstów Kpł 19,19 i Pwt 22,11, ponieważ rzeczownik ten występuje w BH jedynie we wspomnianych tekstach. To potwierdza, że obecne zagadnienie stanowi kontynuację poprzedniego. Sam rzeczownik שעטנז oznacza tkaninę utkaną z różnych materiałów.[849] Należy zwrócić uwagę, że autor nie precyzuje znaczenia słowa שעטנז, podobnie jak ma to miejsce w tekście Kpł 19,19, tymczasem w Pwt 22,11 rzeczownik ten zostaje doprecyzowany za pomocą frazy צמר ופשתים יחדו „wełnę i len razem ze sobą”. Prawdopodobnie więc termin שעטנז był dobrze znany w czasach tradycji H, jednak z czasem wypadł z użycia i wymagał doprecyzowania.[850] Ponieważ autor MMT nie wyjaśnia tego słowa, najpewniej zna i przyjmuje definicję tradycji D.

**III,16c-17a.** ושלוא לזרוע שדו וכ[רמו כלאי]ם

Wyrażenie ושלוא „i że nie” jest typową konstrukcją dla HM, obcą natomiast dla KBH i HQ[851]. Wprowadzone zdanie prohibitywne rozpoczyna się od bezokolicznika w znaczeniu modalnym לזרוע

[847] M. J. Bernstein wątpi jednak, by autor użył ponownie imiesłowu biernego כתוב, który jest tu zupełnie zbędny wobec użycia go we wcześniejszej linii, w której mógł on wprowadzać wszystkie trzy prawa; zob. Bernstein, „The Employment and Interpretation of Scripture in 4QMMT”, 45, n. 38 = Bernstein, *Reading and Re-Reading Scripture at Qumran*, 569, n. 38. G. J. Brooke zgadza się z kolei z rekonstrukcją Q&S, ponieważ kolejne כתוב mogło służyć przejściu z kwestii כלאים do שעטנז, zob. “The Explicit Presentation of Scripture in 4QMMT”, 75–76.

[848] Warto zwrócić uwagę na wymienność konstrukcji לוא + *infinitivus constructus* i לוא + *imperfectum*. Podobną wymienność można dostrzec choćby w tekstach 1QS IX,16 i 4Q258 (4QS[d]) VIII,1, kolejno אשר לא יוכיח i ואשר לוא להוכיח. Qimron, *A Grammar of the Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, 388–389.

[849] Zob. „שעטנז”, *WSHPST*, 2:568–569.

[850] Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1664.

[851] Konstrukcja שלוא + *bezokolicznik* nie występuje w BH, nie tylko dlatego, że autorzy BH prawie w ogóle nie używają zaimka względnego -ש (z wyjątkiem tekstów Ps 124,6; 129,7; Koh 2,21; 7,140, lecz także dlatego, że *infinitivus*

(od rdzenia זרע „siać”), który można tłumaczyć jako czasownik osobowy, czyli odpowiednio do jego biblijnego ekwiwalentu, obecność bowiem czasownika זרע, wraz z jego dopełnieniem שדו „jego (tj. Izraela) pole”[852], ponownie wskazuje na prawo z Kpł 19,19 i Pwt 22,9-11. Tak więc fraza לוא לזרוע odpowiada frazie לא־תזרע (Kpł 19,19), z kolei wyrażenie שדו odpowiada syntagmie שדך (Kpł 19,19). Chociaż zdanie z obecnej linii rozpoczyna się frazą ושלוא, nawiązując do tych samych tekstów Kpł 19,19 i Pwt 22,11, co zdanie z tekstu III,16b, to jednak w opinii Q&S oba zdania należy widzieć jako składniowo niezależne od siebie, w przeciwnym razie, chcąc zachować podmiot logiczny w zdaniu drugim, autor musiałby powtórzyć wyrażenie כתוב שלוא, a sam szyk wyrazów musiałby ulec zmianie, tj. ועל שדו וכרמו כתוב שלוא לזרוע כלאים.[853]

---

*constructus* zwykle zaprzeczany jest wyrażeniem לבלתי (zob. Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 352). W pismach z Qumran konstrukcja ta obecna jest tylko w tekście MMT (III,2. 16 [x2]), dopiero w Misznie stanie się ona powszechna (np. *Ber*. 1,4; *Meg*. 4,1; *Giṭ*. 1,6; *B. Meṣiʿa* 7,1; *Šeb*. 3,8 [x2]; *ʾAbot* 5,8; *Ḥag*. 2,2 [x4]). Fakt ten potwierdza wyjątkowość języka MMT na tle pozostałych pism z Qumran, jednocześnie ukazując jego bliskość z HM. Konstrukcja לוא + *zaimek względny* + *bezokolicznik* pojawia się co najmniej w dwóch miejscach w wariancie z zaimkiem względnym אשר (1QS IX,16 = 4Q259 III,13; 4Q372 1,28). Sama zaś konstrukcja אשר לא – bez wprowadzania bezokolicznika i w kontekście wydawania poleceń – występuje dużo częściej, np. w Neh 10,31; 1QS V,4. 14. 15. 16; VIII,25 (Zob. Qimron, *HDSS*, 77–78). Ta ostatnia posiada ponadto swój aramejski odpowiednik די לא + *bezokolicznik* (zob. Ezd 6,8; Dn 6,9; 4Q243 8,3). W konstrukcji tej zaimek względny -ש/אשר służy dla oznaczenia zakazu (Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 54; Qimron, *HDSS*, 78–79).

[852] Wyrażenie שדו stanowi formę apokowaną biblijnej formy שדהו (Rdz 23,9; 47,20; Wj 22,4; por. 4Q158 10–12,7; 4Q366 1,10; Kpł 27,17. 18; Pwt 5,21). Wypadnięcie spółgłoski *he* spowodowało w tym przypadku zmianę głoski na *o* (Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 70). Tego rodzaju pominięcia spółgłoski *he* mają także miejsce, kiedy zaimek sufigowany ו- jest dodawany do rzeczownika r. m. w l. mn., ewentualnie do przyimka lub rzeczownika w l. poj,. należącego do klasy ל''י (Qimron, *HDSS*, 59). Wyrażenie שדו nie tylko nie występuje w BH, lecz także w HQ i HM, natomiast omawiane zjawisko można dostrzec w przypadku formy רעו (= רעהו), zarówno w BH (np. Jr 6,21; Hi 36,33) jak i QH (np. 4Q299 6 II,12; 4Q472 1,4).

[853] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 80, n. 74.

Chociaż druga połowa zdania jest uszkodzona, to jednak początkowe litery ]כֹּ oraz końcowa litera *mem sofit*, w powiązaniu z paralelą do tekstów Kpł 19,19 i Pwt 22, pozwalają na przywrócenie brakującego fragmentu na podstawie wyrażenia כרמך כלאים z Pwt 22,9, które autor MMT najpewniej ponownie odniósł do Izraela (por. שדך [Kpł 19,19] i שדו). Należy odnotować, że tekst Kpł 19,19 w wariancie z LXX nie wspomina o polu, lecz o winnicy (τὸν ἀμπελῶνά σου), odzwierciedlając tym samym w tłumaczeniu wyrażenie כרמך z tekstu Pwt 22,9. Autor MMT łączy więc pod tym względem tradycję H (Kpł 19,19) i D (Pwt 22,9), które różnią się w tym względzie od BH. Ponieważ autor MMT i jego wspólnota nie polemizuje co do samej interpretacji prawa z tekstów Kpł 19,19 i Pwt 22,9-11, należy zgodzić się z E. Qimronem, że podjęty temat łączenia dwóch różnych gatunków w kontekście problemu זונות posłużyło jako argument porównawczy.[854]

Argumentem na rzecz takiej interpretacji jest fragment Dokumentu Damasceńskiego (4Q271 3,9-10 = 4Q269 9,2-3), w którym także został użyty rzeczownik כלאים,[855] i w którym również obecne jest odniesienie do tekstu Pwt 22,9-11. Rzeczownik כלאים posłużył do porównania dla przypadku, w którym ojciec oddaje swoją córkę w relację małżeńską z nieodpowiednim mężczyzną.[856] O ile jednak we fragmencie tym kwestia małżeńska została związana przyczynowo z kwestią כלאים za pomocą spójnika כי, o tyle w MMT użyto wyrażenia ועל (III,15. 16), którego dotychczas autor używał w celu

[854] "It is clear that the laws on diverse kinds and mixed threads were mentioned here only as examples or by way of comparison (…)". Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 172, n. 179.

[855] W Qumran, poza tekstem MMT i przytoczonym tekście CD, rzeczownik כלאים występuje jeszcze co najmniej 4 razy, przy czym w dwóch miejscach ze względu na fragmentaryczność tekstu jego użycie jest niejasne (4Q418 29,1; 4Q481 I,2), natomiast w dwóch innych przypadkach, w tym samym tekście, ma miejsce dosłowne odniesienie do tekstów Kpł 19,19 i Pwt 22,9-11, tak w kontekście roślin jak i bydła (4Q418 103 II,7-8).

[856] Obecną w tekście 4Q271 3,9 frazę אשר לוא הוכן לה można przetłumaczyć jako "ten, który nie jest dla niej gotowy/wyznaczony". Zob. zakres znaczeniowy rdzenia, "כון", *WSHPST*, 1:439–440. Nie wiadomo jednak, co dokładnie autor 4Q271 mógł mieć na myśli.

wprowadzenia nowej halachy[857]. Nawiązanie do prawa כלאים być może jest również obecna w tekście *y. Qidd.* 3,14, 64c, w którym prozelita zostaje porównany do bawełny w kontraście do mieszanego małżeństwa, obrazowanego mieszaniną dwóch tkanin, lnu i wełny[858], co stanowi z kolei nawiązanie do prawa שעטנז.

Połączenie zakazu krzyżowania różnych gatunków z problemem זונות wewnątrz narodu ma oczywiście swoje uzasadnienie. Otóż mieszanie gatunków zwierząt i roślin jest Bożą prerogatywą i stąd należy do sfery świętości. Z tego właśnie powodu pole lub winnica zmieszana dwoma gatunkami roślin jest uznawana za świętą (Pwt 22,9). Podobnie zakazane jest noszenie stroju uszytego z różnych gatunków roślin, gdyż tego rodzaju materiał, tzw. שעטנז, zarezerwowany jest tylko dla arcykapłanów i kapłanów, których strój skomponowany jest z mieszanki tych samych roślin, co zasłona adytonu (por. Wj 26,1. 31; 28,6. 15; 39,29).[859] Fakt, że שעטנז mogli nosić tylko kapłani potwierdza również Flawiusz (*Ant*. 4.208).

Ponieważ krzyżowanie różnych gatunków należy do sfery sacrum, świeccy nie mają do niej dostępu. Prawo zakazujące mieszanie gatunków zakłada, że chociaż Izrael jako naród jest powołany do świętości, to jednak świeccy nie mogą sobie rościć przywilejów, które należą tylko do Boga (jak w przypadku krzyżowania gatunków) i służących Mu kapłanów (jak w przypadku ubrań), w żadnym razie nie wolno im także przekraczać granicy świętości w celu jej pozyskania.[860] W teologii tradycji H świętość nie jest bowiem czymś, co można nabyć poprzez wejście w sferę sacrum lub przejęcie związanych z nim przywilejów, lecz świętość można uzyskać jedynie poprzez posłuszeństwo Bogu i

[857] Fakt ten skłonił E. Qimrona do uznania, iż w obu przypadkach fraza ועל wprowadza kolejne zdanie w ramach tej samej halachy (Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 135, n. 32). Podobnie przyjęto w obecnej pracy. Tak więc są to jedyne przykłady użycia wyrażenia ועל w tej funkcji, w ocalałej sekcji halachicznej.

[858] A. Shemesh, "4Q271.3: A Key to Sectarian Matrimonial Law", *JJS* 49 (1998) 262, n. 60.

[859] Prawo z Kpł 19,19, które absolutnie zabraniało noszenia ubrania z dwóch różnych gatunków roślin, zostało później poluzowane przez reprezentanta tej samej tradycji H (por. Lb 15,38-39). Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1662.

[860] Ibid., 1661–1662.

Jego przykazaniom, tylko w ten sposób świeccy mogą aspirować do tego samego stopnia świętości, którą odznaczają się potomkowie Aarona.[861] Można więc przypuszczać, że dla wspólnoty stojącej za dokumentem MMT, granica między sacrum a profanum zostaje naruszona nie tylko poprzez łączenie dwóch różnych gatunków, ale także poprzez związek małżeński kapłanów z kobietami spoza rodziny kapłańskiej[862]. Na taką interpretację wskazuje dalsza część.

**III,17b.** בגלל שהמה קדושים ובני אהרון ק[דושי קדושים]

Spójnik -בגלל ש „z powodu (tego), że" wprowadza zdanie przyczynowe, w którym uzasadnia się stanowisko wspólnoty.[863] Referentem zaimka osobowego המה jest rzeczownik העם z l. 15,[864] ten ostatni odpowiada z kolei rzeczownikowi ישראל z tej samej l. 15, odnosząc się do narodu Izraela.[865] Podobnie jak w l. 15 Izrael został określony świętym, tak teraz prawda ta zostaje wyrażona w zdaniu nominalnym המה קדושים „oni (tj. świeccy) są świętymi". W przeciwieństwie do laikatu, kapłani jako בני אהרון „synowie Aarona" (na temat tego wyrażenia zob. komentarz do I,11) prawdopodobnie zostali tu określeni mianem קדושי קדושים „najświętszych" (lub קדוש קדושים, jeśli przyjąć, że fragment 4Q398

[861] Ibid., 1663–1664.

[862] A. Shemesh, który na podstawie tekstu 4Q271 3, dotyczącego jego zdaniem wydania córki kapłana za mąż, interpretuje obecną halachę jako zakaz wydawania córek kapłańskich mężczyznom spośród laikatu. Wspólnota z Qumran miałaby się obawiać, że młoda kobieta, która jest tu porównana do pola rolnego (por. *m. Ketub*. 1,6), byłaby – trzymając się języka agrarnego – orana przez dwóch osobników, tj. tego, któremu została obiecana (potomkowi kapłana), i temu, któremu jej ojciec chce ofiarować (potomkowi osoby świeckiej). Zob. Shemesh, "4Q271.3: A Key to Sectarian Matrimonial Law", 262–263.

[863] Spójnik -בגלל ש, stanowiący prawdopodobnie zapożyczenie z języka aramejskiego (zob., „גלל [II]", *WSHPST*, 1:184), występuje w BH 12 razy (Rdz 12,12; 30,27; 39,5; Pwt 1,37; 15,10; 18,12; 1 Krl 14,16; Jr 11,17; 15,14; Mi 3,12; Syr 10,8; 41,7 [por. Mas1h 3,8]), natomiast w pismach z Qumran, nie licząc tekstu MMT, jedynie 2 razy (4Q300 5,2; 11Q19 LX,20 = Pwt 18,12). Jednak tylko w obecnym tekście znajduje się konstrukcja -בגלל ש, która może odzwierciedlać aramejską konstrukcję -בגלל ד lub -מן בגלל ד (Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 99).

[864] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 56–57.

[865] Ibid., 91.

9,2 odnosi się do obecnej linii). Przekonanie, że kapłani są „najświętszymi" קדושי קדושים można znaleźć zaledwie w kilku tekstach z Qumran.

Pierwszym z nich jest fragment 1QS VIII,5-6 (por. 4Q259 II,14), gdzie wspólnota z Qumran nazwana jest metaforycznie בית קודש לישראל „domem świętości dla Izraela", który „dla Aarona (tj. kapłanów) stanowi najświętszy fundament," סוד קודש קודשים לאהרון. Trzy linie dalej (1QS VIII,8-9; por. 4Q259 II,17) oba wyrażenia zostają dookreślone, pierwsze z nich za sprawą frazy בית תמים ואמת „dom doskonałości i prawdy", natomiast drugą frazą מעון קודש קודשים „najświętszy przybytek". Tak więc metaforycznie status קודש קודשים został odniesiony do kapłanów, natomiast קודש do Izraela, rozumianego jako cały naród. Wprawdzie wspomniane wyżej wyrażenia wskazują raczej na odrębną funkcję obu grup niż ich status *par excellence*, tym niemniej, to właśnie pełnione przez nich funkcje i pochodzenie od Aarona mogły być podstawą do roszczenia sobie statusu קודש קודשים.

Drugi tekst jest fragmentem pewnego instruktarzu mądrościowego (4Q418 81+81a,3-4; por. 4Q423 8,2-3). Autor tego dokumentu interpretuje słowa Boga, skierowane do Aarona (Lb 18,20), a następnie zwraca się do adresata, przypuszczalnie potomka Aarona, stwierdzając, że dziedzictwo mu powierzone przez Boga nie dotyczy już tylko בני ישראל „synów Izraela" lecz całej ludzkości, בני אדם. Dlatego autor wzywa adresata następująco: „czcij Go (tj. Boga) poświęcając Mu samego siebie, tak jak On *ustanowił Cię najświętszymi* שמכה לקדוש קודשים dla całego świata i wszelkich bóstw" (4Q418 81+81a,4). Zaproponowana interpretacja nie jest jednoznaczna, biorąc pod uwagę jednak, że zwykle przyimek ל w połączeniu z czasownikiem שים wskazuje na celownik celu[866], użycie go tutaj mogło służyć podkreśleniu otrzymania przez potomków Aarona statusu קדוש קודשים.

Trzecim przykładem jest fragment 4Q400 1 I,3 i 4Q400 I,19. Zgodnie z treścią pierwszego Bóg wybrał sobie „najświętszych" קדושי קדושים spośród wiecznie świętych, aby stali się dla Niego kapłanami (4Q400 1 I,3). W tej samym tekście powtórzono ten motyw, dodając, że Bóg „ustanowił sobie kapłanów wnętrza, najświętszych" יסד לו כוהני קורב קדושי קדושים (4Q400 1 I,19). Należy jednak

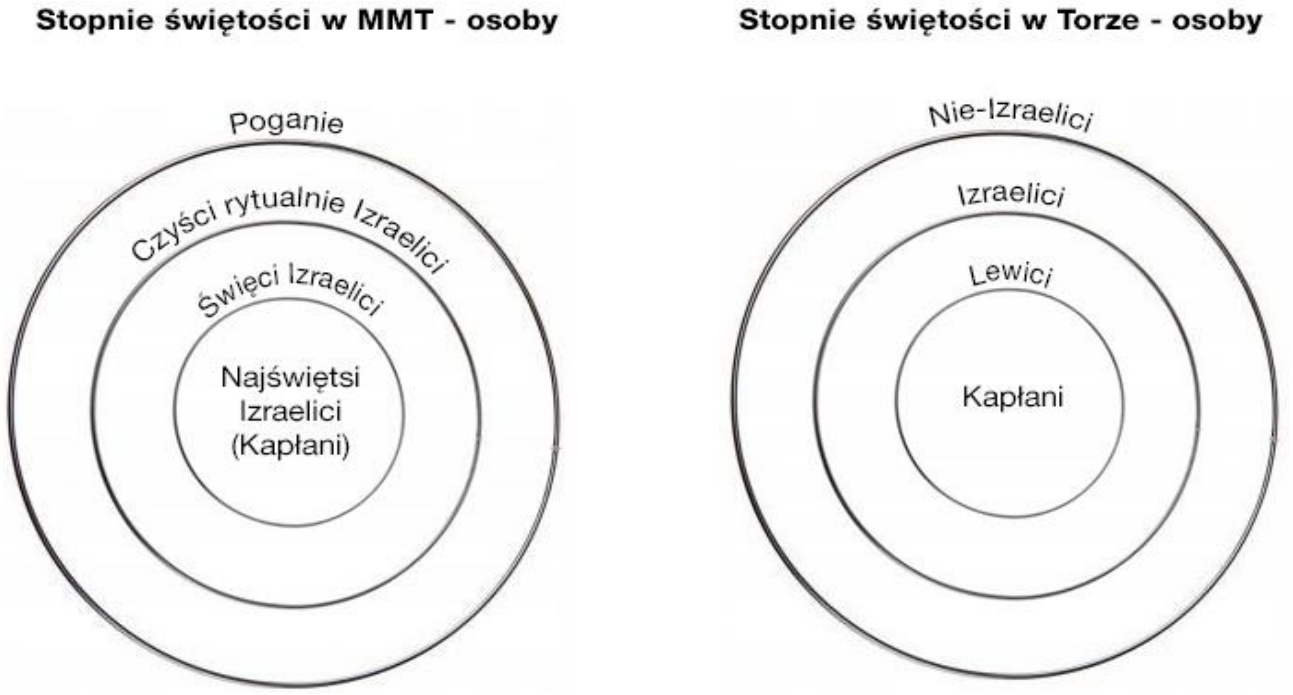
[866] Waltke – O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 209.

przyznać, że tekst ten jest dość niejednoznaczny, gdyż wyrażenie קדושי קדושים równie dobrze może oznaczać najświętsze miejsce.

Tekstem biblijnym, który potencjalnie mógł stanowić uzasadnienie dla przekonania o statusie kapłanów jako קדושי קדושים / קדוש קודשים, wydaje się być tekst 1 Krn 23,13, w pozostałych bowiem tekstach biblijnych fraza קדש קודשים (nigdy קדושי קדושים) odnosi się do pewnych ofiar składanych na ołtarzu bądź też do przestrzeni związanych ze świątynią, nigdy zaś wobec kapłanów.[867] Tekst 1 Krn 23,13 jest częścią genealogii lewitów. W kontekście Aarona stwierdza się, że został on oddzielony, aby na trwałe poświęcić go oraz jego synów jako קדש קודשים. Tekst ten jest jednak dwuznaczny, gdyż z jednej strony może wskazywać na status kapłanów jako קדש קודשים, a z drugiej strony na przedmioty o tym statusie, które zostały przez Boga powierzone Aaronowi. W każdym razie, jeśli autor MMT i jego wspólnota uznawała status kapłanów jako קדש קודשים, to tekst 1 Krn 23,13 mógł być podstawą dla biblijnego uzasadnienia takiego przekonania.

[867] Wj 29,37; 30,10. 29. 36; 40,10; Kpł 2,3. 10; 6,10. 18. 22; 7,1. 6; 10,12. 17; 14,13; 24,9; 27,28; Lb 18,9; Ez 43,12; 45,3; 48,12; Dn 9,24. Zob. także: H. Ringgren, „קדש”, *TDOT*, 12:521–541.

Rys. 2.5. Porównanie stopni świętości osób pomiędzy MMT a Torą[868].




**III,17c-18ab.** [וא]תֽמה יודעים שמקצת הַכֹּהֲנים וה[עם מתערבים והם ]מתוככים ומטמאי[ם ]את זרעֲ[ הקוד]ש

Kolejny raz autor MMT zwraca się do adresatów formułą, -ש ואתם יודעים „wy zaś wiecie, że”[869] (por. III,11). *Status constructus* מקצת (na temat מקצת zob. komentarz do I,1) wprowadza dopełniacz הכהנים „kapłani” i prawdopodobnie העם „naród”. Przywrócenie imiesłowu מתערבים (*hitpael* od rdzenia ערב „kopulować, łączyć”) bazuje na użyciu tego czasownika w kontekście mieszanych małżeństw

[868] Harrington, “Holiness in the laws of 4QMMT”, 114.

[869] Należy odnotować, że w 4Q397 6–13,14 obecna jest forma dłuższa אתמה, która zachowała archaiczną głoskę wygłosową *a* i którą wymawiano najpewniej *attemma*, blisko samarytańskiej formie *etimma.* Zob. Muchowski, *Hebrajski qumrański jako język mówiony*, 38–39. W niebiblijnych pismach z Qumran forma dłuższa אתמה pojawia się 8 razy (1QM X,3; XVII,2; 4Q200 6,8; 4Q228 1 I,10; 4Q365 6aI,3; 4Q397 6–13,14; 11Q19 XLVIII,7; LXI,15), natomiast forma krótsza אתם 15 razy (1QM XVII,4. 8; 4Q185 1–2 I,9; II,7; 4Q299 10,8; 4Q364 30,6; 4Q368 10 I,6; 4Q379 13,1; 4Q396 1–2 III,8; IV,9; 4Q397 14–21,7; 4Q418 69 II,6. 10; 4Q471a 1,5; 4Q509 40,2; 4Q579 2,1). We wspomnianym manuskrypcie 4Q397 znajduje się zarówno forma dłuższa (4Q397 6–13,14) jak i krótsza (4Q397 14–21,7), obie jednak musiały być wymawiane podobnie.

(zob. II,17), choć tam akurat został on użyty w odniesieniu do kobiet spoza Izraela (zob. komentarz do II,12-18)[870]. Obecność rdzenia ערב nie jest tu niemożliwa, należy bowiem zauważyć, że *Tg. Sam.* Kpł 19,19 przekłada hebrajski termin כלאים (Kpł 19,19; Pwt 22,9) przy użyciu właśnie tego rdzenia.[871]

Podmiotem imiesłowu מתוככים (*polel*[872] [*m$^{e}$tôk$^{e}$kim*] albo *hitpolel* [*mittôk$^{e}$kim*]) od rdzenia תוך „łączyć się"[873]; na temat rdzenia תוך zob. komentarz do II,15) są kapłani. O ile dopełnienie imiesłowu nie było obecne w poprzedzającej go luce, co nadałoby czasownikowi znaczenie przechodnie, można rozumieć go w znaczeniu nieprzechodnim lub zwrotnym, a nawet medialnym, jeśli czytać *m$^{e}$tôk$^{e}$kim*. W świetle kolejnej frazy שׂ[הקוד] את זרעׄ[ם ]מטמאׄ, w której podmiotem dla imiesłowu מטמאים (*piel* od טמא „czynić nieczystym rytualnie") pozostają kapłani, dopełnienie ש[הקוד] זרע „nasienie święte"[874] mogłoby odnosić się do imiesłowu מתוככים, choć stylistycznie jest to bardzo mało prawdopodobne. Tym niemniej, sens zdania wydaje się jasny: kapłani, wchodząc w związek małżeński ze „świętym nasieniem" (tj. z kobietami z laikatu), czynią to nasienie nieczystym rytualnie.

[870] Zdaniem C. J. Sharp, gdyby chodziło o mieszane małżeństwa kapłanów z kobietami, należałoby wówczas spodziewać się zdania w rodzaju: הכהנים מתערבים בעם. Sharp, „Phinehan Zeal and Rhetorical Strategy in 4QMMT", 217, n. 12.

[871] Adolf Brüll (red.), *Das samaritanische Targum zum Pentateuch* (Frankfurt am Main: Erras, 1875) 140 [Kpł 19,19], 232 [Pwt 22,9].

[872] W przypadku czasowników pustych koniugacja *polel* zwykle zastępuje *piel* w funkcji przyczynowej. Zob. Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 152.

[873] Rdzeń נתך "wylać, rozlać", choć teoretycznie możliwy, co miałoby stanowić aluzję do postaci Onana z tekstu Rdz 38, nie odpowiada kontekstowi. J. Strugnell, "More on Wives and Marriage in the Dead Sea Scrolls (4Q416 2 ii 21 [Cf. 1 Thess 4:4] and 4QMMT § B)", 542.

[874] Wprawdzie słowo הקודש jest uszkodzone, lecz obecność spółgłoski ש na końcu słowa (zob. ש[הקוד]; 4Q397 6–13,8) w obecnym kontekście czyni tę rekonstrukcję prawdopodobną.

**III,18c–IV,1**. [ (...) לבני אהרון ראוי להזהיר בדבר הזה בשל [זרע]ם עם הזונות כ[י [ואף] את

Ze względu na obecność partykuły את, wprowadzającej dopełnienie dla wspomnianego wyżej imiesłowu מטמאים, został zrekonstruowany spójnik ואף „i także”, wskazujący na kontynuację zdania. Dopełnienie stanowi najpewniej wyrażenie przyimkowe זרעם „ich (tj. kapłańskiego = najświętszego) nasienia”, w którym ocalałe *mem sofit* może być pozostałością po zaimku sufigowanym, który odnosi się tutaj do kapłanów. Powodem skalania najświętszego nasienia jest zatem łączenie go ze świętym nasieniem i z הזונות. O ile w tekście III,15 rzeczownik הזונות odnosił się do zakazanych małżeństw, o tyle tu odnosi się on do kobiet, z którymi zakazuje się wchodzić w relację małżeńską[875], tj. kobiet, o których mowa w tekście Kpł 21,7. Nie wydaje się, aby mogło tu chodzić o małżeństwa z kobietami spoza Izraela, nie tylko dlatego, że rekonstrukcja tekstu w tym kierunku jest trudna materialnie[876], ale także z tego powodu, że problem ten został poruszony już wcześniej (zob. II,12-18).

Przypuszczalny spójnik כי z początku l. 1 kolumny IV mógł wprowadzać formułę pouczającą kapłanów na wzór tej z tekstu I,11 i II,3. Dalsza część tekstu sekcji halachicznej nie zachowała się.

Problem zakazanych małżeństw w kontekście kapłanów został już podjęty na kartach Księgi Kapłańskiej[877]. Zgodnie z tradycją H (Kpł 21,7) zabrania się kapłanom brać sobie za żonę kobietę rozwiązłą, bądź niegdyś zgwałconą lub rozwiedzioną. W przypadku arcykapłanów Księga Kapłańska dodaje do tej listy także wdowy (Kpł 21,14), zezwalając jednocześnie na poślubienie dziewicy, lecz tylko spośród swoich krewnych (Kpł 21,13-14). Ezechiel z kolei zezwala wszystkim kapłanom na poślubianie wdów, o ile jednak były żonami kapłanów (Ez 44,22). Wprawdzie prorok nie zakazuje poślubiać kobiety niegdyś zgwałconej, jednak zakłada to w nakazie poślubiania dziewicy jedynie „spośród nasienia domu Izraela” מזרע בית ישראל (Ez 44,22). Ta ostatnia fraza została przez późniejszą tradycję H zawężona do „dziewicy spośród jego (tj. kapłana) krewnych” בתולה מעמיו (Kpł 21,14), tak

[875] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 57.

[876] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 171, n. 178a.

[877] Na fakt ten zwraca się uwagę także w: Kugler – Baek, *Leviticus at Qumran*, 77.

bowiem należy w tym kontekście rozumieć rzeczownik עם (por. Kpł 21,14 [LXX]: ἐκ τοῦ γένους αὐτοῦ; Filon, *Spec*. 1,110-111; Flawiusz, *Con. Ap*. 1,31; por. Ant. 3.12.2 §§ 276-279).[878]

Autor MMT także zdaje się zabraniać kapłanom wchodzenia w relację małżeńską z kobietą, która pochodzi spoza rodziny kapłańskiej spośród narodu. Nakaz ten zdaje się opierać się na podziale społecznym, w którym wyodrębnienia się klasę kapłańską jako najświętszego nasienia od świeckich osób jako nasienia świętego. Podział ten mógł być inspirowany i uzasadniany tekstem Krn 23,13, zaś sam zakaz mieszania się tych dwóch grup społecznych w kontekście małżeńskim bazuje na analogii do prawa כלאים i שעטנז (Kpł 19,19 i Pwt 22,9-11). Wykorzystanie tych praw w kontekście zawierania małżeństw nie jest niespotykane (por. 4Q271 3,9-10 = 4Q269 9,2-3; *y. Soṭah* 1,8).

Celem sformułowanego w MMT zakazu jest uniknięcie skalania najświętszego nasienia. Taka motywacja w kontekście klasy kapłańskiej obecna jest w Aramejskim Dokumencie Lewiego (ms. Bodl. b, l. 16–18; ms. Koutl. 18,2 w. 17), w którym Lewi otrzymuje nakaz od swojego ojca, Izaaka, aby wziął sobie żonę spośród jego klanu, w przeciwnym razie sprofanuje swoje święte nasienie. Tekst używa zatem terminu זונות w odniesieniu do kobiety spoza klanu,[879] co koresponduje z tekstem Kpł 21,13-15, w którym nakazuje się arcykapłanowi wziąć sobie za żonę kobietę, która pochodzi spośród jego krewnych.

Wprawdzie zakaz łączenia się kapłanów z kobietami, pochodzącymi spoza ich klanu, stanowi pewien przejaw endogamii, jednakże autor MMT skupił się na szczególnym statusie klasy kapłańskiej jako najświętszego nasienia i jest to niewątpliwie punkt wyjścia całej halachy. Ponieważ na gruncie tego podziału wyrósł problem mieszanych małżeństw, co zostało wyrażone terminem זונות, to ostatnie

[878] Milgrom, *Leviticus 17-22,* 1819–1820.

[879] Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text from Qumran*, 267. Według R. A. Kuglera autor Aramejskiego Dokmentu Lewiego interpretuje rdzeń זנה w tekście Kpł 21,14 bardzo wąsko, mianowicie w odniesieniu do związku z kobietą z klasy kapłańskiej, nie będącej dziewicą, w samym jednak dokumencie MMT rdzeń ten zdaje się posiadać nieco szerszy zakres, aczkolwiek z pewnością pokrywający się z tym z obu wspomnianych wyżej tekstów, zob. Kugler, "Halakic Interpretive Strategies At Qumran: A Case Study", 133–136.

mogło skierować wspólnotę na tekst Kpł 21,14, w którym rdzeń זנה mógł być interpretowany wobec kobiet spoza plemienia, w kontraście do wyrażenia מעמיו.[880] Rzecz jasna, w tej sytuacji autor MMT i jego wspólnota poszerzyła nakaz z Kpł 21,14 na wszystkich kapłanów, ponieważ Księga Kapłańska objęła tym nakazem wyłącznie arcykapłana.

Należy odnotować odrębną interpretację J. M. Baumgartena, według którego obecna halacha dotyczy problemu małżeństw między Izraelitami a poganami[881]. Po pierwsze, chociaż Filon zgadza się, bazując na tekście Kpł 21,14, że kapłani powinni wstępować w związek małżeński z kobietami wyłącznie z ich klanu (*De monarchia* 229 m), to jednak w innym miejscu stwierdza on, że zwyczajni kapłani mogą poślubić Izraelitki spoza klasy kapłańskiej (*Spec*. 1,22). Po drugie, w tekście 4Q513 2 II poświadcza się użycie rzeczownika זנות w kontekście zakazanego małżeństwa między osobą z klasy kapłańskiej a poganinem, choć w tym przypadku dotyczy to córki kapłana. Po trzecie, w Aramejskim Dokumencie Lewiego, Izaak, nakazując Lewiemu wziąć sobie za żonę kobietę z jego rodziny, aby nie skalał swego świętego nasienia z זניאין, mówi to jako ojciec Izraela, traktując kobietę spoza jego rodziny jako nie-Izraelitkę. Po czwarte, interpretacja obecnej halachy w odniesieniu do małżeństw, zawieranych przez kapłanów, kłóci się z obecnym w jej tytule rzeczownikiem העם, który odnosi się jego zdaniem do świeckich. Tak więc obecna halacha miałaby dotyczyć skalania świętego nasienia poprzez małżeństwa z poganami, w rezultacie *a fortiori* skalania najświętszego nasienia, stąd użyte porównanie do prawa כלאים i שעטנז.

Tym niemniej, w obecnej pracy przyjmuje się, że obecna halacha dotyczy małżeństw między klasą kapłańską a osobami świeckimi, pochodzącymi spoza rodziny kapłańskiej. Przede wszystkim w tytule halachy mowa jest o małżeństwach „pośród ludu" בתוך העם, podczas gdy rzeczownik עם nie tylko odnosi się do osób świeckich, ale także do całego narodu izraelskiego, na co wskazuje paralela wyrażeń לטוב לך ולעמך (V,18) i לטוב לך ולישראל (VI,6). Po drugie, problem zakazanych małżeństw między Izraelitami a poganami został już podjęty w tekście II,12-18. Po trzecie, prawa כלאים i שעטנז

[880] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 173.

[881] Baumgarten, "The 'Halakha' in Miqsat Maʿase ha-Torah (MMT)", 515–516.

nigdzie nie są używane jako argument porównawczy w kontekście małżeństw między nie-Żydem a Żydem.

### 2.2.22 Podsumowanie egzegezy sekcji halachicznej

Analiza egzegetyczna sekcji halachicznej pozwoliła na wyodrębnienie osiemnastu tematów, przy czym w ramach jednego tematu czasami poruszano więcej niż jeden wątek. Ponieważ miejscami tekst jest uszkodzony, a ponadto nie zachowała się końcowa część sekcji, można przypuszczać, że cała sekcja mogła zawierać do trzydziestu tematów halachicznych. Kolejność poruszanych zagadnień bazuje raczej na skojarzeniach, tzn. dany temat przypominał autorowi o innej kwestii do omówienia, brak bowiem spójnego i uszeregowanego porządku, autor często przechodzi z jednej sfery na drugą, po czym wraca ponownie do podobnej tematyki (np. oddziela problem wody i kości ludzkich jako przekaźników nieczystości rytualnej, chociaż mogły one następować po sobie; podobnie oddziela się temat mieszanych małżeństw między Izraelitami a poganami od problemu mieszanych małżeństw wewnątrz Izraela, choć mogły być ze sobą połączone na podstawie tematyki małżeńskiej). Nie wydaje się, aby wyborem podejmowanych kolejno tematów kierowało kryterium ich ważności, ponieważ wszystkie one ostatecznie sprowadzały się do zachowania świętości miasta, świątyni i narodu, każda zaś halacha była istotna dla osiągnięcia tego celu.

Niektóre z podjętych problemów dotyczyły tylko kapłanów, inne z kolei obejmowały również osoby świeckie. Można zauważyć, że wspólnota generalnie kładzie silny akcent na odpowiedzialność kapłanów za zachowanie świętości całego narodu. Sfery, wokół których skupiały się kontrowersje, były następujące: (1) problemy dotyczące ofiar składanych w świątyni (I,2b-8); (2) troska o czystość rytualną sanktuarium, Jerozolimy, kapłanów i świeckich (I,9-11a; II,18b-III,3a. 5b-7b; III,12b-13); (3) problem uboju pozarytualnego (II,3a-12a); (4) problem mieszanych małżeństw (II,12b-18; III,15–IV,1); (5) kwestia darów przynależnych kapłanom (III,7c-8); (6) status rzeczy materialnych (wody, kości, skór) jako przekaźnika nieczystości rytualnej (I,11b–II,3; III,3c-5a. 13-14). Do tego również należy dodać problem kalendarza, jego obecność sugeruje bowiem, że mógł zawierać święta, które należało przestrzegać, a które mogły być pomijane; problem więc nie tyle dotyczył wyboru samego

kalendarza, co raczej wyboru i datacji obchodzenia poszczególnych świąt w ramach kalendarza 364-dniowego.

Z przeprowadzonej analizy jasno wynika, że większość problemów halachicznych jest ściśle związana z interpretacją przepisów Księgi Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa. Tym niemniej, w kilku przypadkach brak jakiejkolwiek paraleli do prawnego tekstu biblijnego, co oznacza, że jeśli autor MMT odnosił się do całej sekcji halachicznej w wyrażeniu מקצת מעשי התורה „niektóre uczynki Prawa" (V,18), to nie ograniczał pojęcia התורה wyłącznie do spisanego Prawa Mojżeszowego. Nie oznacza to jednak, że autor MMT opierał się na tzw. ustnej Torze, nic bowiem nie wskazuje w jej pismach na świadomość tego rodzaju koncepcji, która ugruntowała się w judaizmie rabinicznym.

Być może zatem autor MMT, w obliczu nowych wyzwań i problemów, kierował się podobną koncepcją, co wspólnota z Qumran, tj. koncepcją *nistar*, uznając, że Prawo Mojżeszowe zawierało dotychczas ukryte rzeczy (zob. 1QS VIII,11-16), które Bóg objawił w czasie obecnym wyłącznie jej samej. Koncepcja objawienia ukrytych dotychczas rzeczy w spisanym Prawie Mojżeszowym dawała możliwość rozwiązywania nowych problemów na mocy autorytetu Prawa Mojżeszowego, pomimo faktu, że to ostatnie nic nie wspomina o danym problemie. Jeśli jednak uznać, że dokument MMT nie jest spisany przez wspólnotę z Qumran, co w obecnej pracy się przyjmuje, to koncepcję *nistar* nie należy łączyć z tym dokumentem, gdyż nic w tekście nie wskazuje na kierowanie się nią przez autora.

Jeśli nawet wspólnota kierowała się powyższą koncepcją, to nie nadużywała jej, przeciwnie, większość problemów halachicznych dotyczy przepisów, które były już obecne w biblijnych tekstach prawnych, te ostatnie przeważnie wymagały jednak precyzacji lub wypełnienia „luk prawnych". I tak na 18 podjętych tematów halachicznych w co najmniej jedenastu przypadkach doprecyzowano lub rozszerzono przepis Prawa Mojżeszowego (I,4-6a. 6b-8. 9-11a; II,3a-9a. 9b-12a. 15-18a; III,7c-8. 9-12a. 12b-13a. 13b-14. 15–IV,1), w co najmniej trzech przypadkach powtórzono co do istoty jego

zapis (I,6b-7a. 16-17a[882]; II,18b–III,3ab), w co najmniej trzech przypadkach wyrażono pogląd, który nie znajduje wprost paraleli w prawnych tekstach biblijnych (I,2b-5a; III,3c-5a. 5b-6a).

Na podstawie analizy sekcji halachicznej można zgodzić się z E. Qimronem, który zauważa, że w interpretacji autora MMT i jego wspólnoty widoczna jest tendencja do radykalizacji przepisów Księgi Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa[883]. Tym niemniej, w istocie wspólnota stojąca za dokumentem MMT nie tyle radykalizowała biblijne zapisy prawne, co raczej broniła ich, ponieważ wszystkie rozszerzenia i dodatki idą zdecydowanie w kierunku wyjaśnienia podstawowego zapisu danego prawa i jego założenia w intencji autora biblijnego[884]. W miejscach, gdzie dany przepis brzmi nieprecyzyjnie i z tego względu otwiera furtkę dla łagodniejszej jego interpretacji, tam wspólnota precyzowała i poszerzała jego wymowę, tak aby zachować jego pierwotną istotę[885].

Na koniec podsumowania warto jeszcze zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, można zaobserwować, że wspólnota nie faworyzuje żadnej z biblijnych tradycji prawnych, raczej – co widać w łączeniu tekstów Księgi Kapłańskiej i Powtórzonego Prawa – łączy je w spójny przekaz. Po drugie, chociaż prawdą jest, że pogląd wspólnoty jest czasem zbieżny z poglądem saducejskim, a przeciwny faryzejskiemu – tak jak zostały przedstawione w tradycji misznaickiej – to jednak jest nadużyciem twierdzenie (np. E. Qimrona, L. H. Schiffmana), że halacha w MMT jest antyfaryzejska, ewidentnie bowiem skierowana jest w kontrze do praktyki kapłanów. Y. Sussman wysunął w tym kontekście hipotezę, że wspólnota mogła toczyć podwójną batalię: na poziomie politycznym z kapłanami i na

[882] W przypadku dotyczącym padliny zwierząt czystych rytualnie wspólnota potwierdziła prawo z tekstu Kpł 11,39-40, należące do tradycji $P_3$, sprzeciwiając się jednocześnie tradycji $P_1$ i $P_2$ (Kpł 11,24-40).

[883] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 132.

[884] Podobne podejście zauważa Y. Elman w użyciu tekstu biblijnego w Zwoju Świątyni: „(…) a ‘fundamentalist’, or, perhaps better, a more ‘literalist’ approach to the [biblical] text overcame the tendency to stringency.” Elman, “Some Remarks on 4QMMT?”, 104.

[885] Nie ma zatem mowy „o naginaniu Tory pisanej do własnych koncepcji”, jak ocenił podejście autora MMT i jego wspólnoty, por. S. Mędala, “List do arcykapłana z Qumran (4QMMT)”, 58; Idem., “List do arcykapłana z czwartej groty w Qumran”, 36; Idem., “The Character and Historical Setting of 4QMMT”, 13.

poziomie halachicznym z faryzeuszami, którzy wpływali na praktykę kapłanów.[886] W istocie jednak identyfikacja halachy faryzejskiej bazuje na późniejszej literaturze rabinackiej, która nie poświadcza wprost problemów, poruszonych w dokumencie MMT, podobnie halacha historycznych faryzeuszów i jej wpływ na kapłanów nie jest dobrze poświadczona w tekstach źródłowych.

Jak wspomniano, pojęcie „uczynków Prawa" nie dotyczy wyłącznie realizacji tych przepisów, które znalazły się w biblijnych tekstach prawnych, ale także realizacji jej interpretacji, wychodzącej poza sam tekst. Co więcej, ponieważ interpretacja ta była różna, o czym świadczy krytyka trzeciej grupy (kapłańskiej) przez autora, jak również różnice między interpretacją, zawartą w tekście MMT, a innymi dokumentami z Qumran, na co zwracano uwagę w analizie egzegetycznej, można sądzić, że uczynki Prawa były właściwe dla danej grupy, stąd też autor MMT będzie starał się przekonywać w końcowej części swego listu, że jego interpretacja jest poprawna (a zatem forsowana przez innych jest niepoprawna), tak iż zarówno on jak i jego ludzie mogą żyć nadzieją usprawiedliwienia przy „końcu dni" w czasie eschatologicznym (zob. VI,4-6). Analiza egzegetyczna sekcji parenetyczno-teologicznej pozwoli nakreślić tło teologiczne dla tak rozumianych uczynków Prawa.

[886] Sussman, "The History of Halakha and the Dead Sea Scrolls", 200.

Tabela 2.3. Porównanie przepisów Prawa Mojżeszowego z halachą dokumentu MMT.

| **Tekst** | **Przedmiot halachy** | **Prawo Mojżeszowe** | **MMT** |
|---|---|---|---|
| I,2b-3 | Zakup zboża od pogan | ——————— | Nie wolno kupować w celach złożenia ofiary |
| I,4-5a | Gotowanie mięsa z ofiary oczyszczenia | Mięso ofiarne należy spożyć na dziedzińcu świątyni (Kpł 6,18-22) | Należy *ponadto* spożyć wywar, w którym gotowane było mięso ofiarne |
| I,5b-6a | Pogańskie ofiary rzeźne | Zakaz spożywania ofiar pogańskich (Wj 34,15) | Zakaz spożywania ofiar pogańskich |
| I,6b-7<br>---<br>I,8 | Czas na spożycie ofiary pokarmowej<br>---<br>Odpowiedzialność karna za zbyt późne spożycia mięsa | Brak wskazania (zob. Kpł 7,11-19)<br>---<br>Odpowiada tylko ofiarodawca (Kpł 7,18 i 19,8) | Należy spożyć w dniu jej ofiarowania<br>---<br>Odpowiada *cały naród, w tym kapłani*, którzy powinni w tej materii pouczyć naród |
| I,9-11a | Rytuał czerwonej jałówki i pokropienia wodą oczyszczenia | Osoba sprawująca (kapłan) i przygotowujaca (kapłan lub świecki) oba rytuały pozostaje nieczysta rytualnie „aż do wieczora” (Lb 19.7. 21) | Osoba sprawująca i przygotowująca oba rytuały (tylko kapłan?) pozostanie nieczysta rytualnie „aż do zachodu słońca” |
| I,11b-14a | Status czystości rytualnej skór bydlęcych i kości | Skóry bydlęce i kości (w tym ludzkie) są przekaźnikiem nieczystości rytualnej (Lb 19,16. 18; 30,20) | Skóry bydlęce i kości (w tym ludzkie) są przekaźnikiem nieczystości rytualnej (?) (por. 11Q19 LI,2-6) |
| I,14b-17a | Nieczystość rytualna skór z padliny zwierzęcej | Padlina zwierząt czystych rytualnie nie przenosi nieczystości (Kpł 11,24-40: $P_1$, $P_2$; H); padlina zwierząt czystych rytualnie przenosi nieczystość (Kpł 11,39-40: $P_3$) | Padlina zwierząt czystych rytualnie *przenosi* nieczystość rytualną |
| I,17b-II,2 | Halacha/y niezidentyfikowana/e | ——————— | ——————— |

| | | | |
|---|---|---|---|
| II,3-9a | Miejsce pozarytualnego uboju zwierząt bydlęcych | zakaz uboju pozarytualnego (Kpł 17,3-9); ---------- „w obrębie twoich murów” (Pwt 12,15), „z wyjątkiem miejsca, które wybrał JHWH” (Pwt 12,14; por. 12,18.21) | *Wolno* dokonywać uboju pozarytualnego, lecz *poza obozem, tj. poza Jerozolimą*, w miejscu, gdzie wynoszono popiół spalonego bydła z ofiary całopalnej i ofiary oczyszczenia. |
| II,9b-10a<br>----------<br>II,10b12a | Zabijanie samicy i jej młodego<br>----------<br>spożywanie płodu samicy | Nie wolno zabijać byka oraz owcy i jego/jej młodego w tym samym dniu (Kpł 22,28) | Nie wolno zabijać *ani spożywać samicy* i jej *płodu* w tym samym dniu (nie zaś absolutnie) |
| II,12b-14a<br>----------<br>II,14b-18a | Nieuprawnieni do zgromadzenia Jahwe<br>----------<br>zakazana „mieszanina” ludzka | Ammonita i Moabita, bękart, a także ten, kto ma zgniecione jądra lub odcięty członek, nie wejdzie do zgromadzenia Jahwe (Pwt 23,2-4)<br>----------<br>zakaz zawiązywania mieszanych małżeństw (Kpł 18,6-18) i nakaz czczenia sanktuarium (Kpł 19,30) | Ammonita i Moabita, bękart, a także ten, kto ma zgniecione jądra lub odcięty członek, nie wejdzie do zgromadzenia Jahwe; nie wolno się z nimi żenić ani wpuszczać ich do świątyni Pana<br>----------<br>nakaz czczenia sanktuarium jest ściśle połączony z zakazem zawiązywania mieszanych małżeństw, dopuszczenie bowiem nieuprawnionych do Bożego sanktuarium bezcześci je |
| II,18b–III,1<br>----------<br>III,2-3a | Przestroga dla ślepych<br>----------<br>Przestroga dla głuchych | Kapłan, który ma skazę (np. jest niewidomy; Kpł 21,18), nie może pełnić funkcji kapłańskiej (Kpł 21,23) poprzez składanie Bogu ofiary (Kpł 21,21), jest on jednak | Niewidomi i głusi (kapłani?) nie mogą brać czynnego udziału w przygotowywaniu ofiar kultycznych, tym niemniej, mogą oni spożywać święty pokarm |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | dopuszczony do spożywania świętego pokarmu (Kpł 21,22). | |
| III,3b-5a | Status strumienia wody przelewanej jako przekaźnika rytualnej nieczystości (III,3c-5a) | woda zdatna do picia jest przekazicielem nieczystości rytualnej (Kpł 11,31-34) | strumień wody przelewanej z naczynia zachowuje swoją nieczystość rytualną i może przekazać ją z naczynia nieczystego rytualnie do naczynia czystego rytualnie |
| III,5b-7a | Obecność psów w Jerozolimie | Psy wchodziły w kontakt z padliną (zob. Wj 22,30), stąd były uznawane za nieczyste rytualnie i nie wpuszczano je do obozu świętego, tj. na teren Namiotu Spotkania, a potem świątyni (por. Mt 7,6) | Jerozolima jest świętym obozem, dlatego psy nie mają do niego wstępu, ponieważ mogą wygrzebywać kości, na których jest mięso ofiarne i skalać je swą nieczystością rytualną (jako że mają one częsty kontakt z padliną) |
| III,7b-8 | Pierwociny drzew owocowych<br>i dziesięcina z bydła i trzody należna kapłanom | Owoce drzew owocowych czwartym roku od czasu ich posadzenia należą do Pana (Kpł 19,23-25)<br>---<br>Dziesięcina z bydła i trzody przynależy kapłanom (Kpł 27,32) | Owoce drzew owocowych czwartym roku od czasu ich posadzenia należą do kapłanów, podobnie jak pierwociny z plonów<br>---<br>Dziesięcina z bydła i trzody przynależy kapłanom |
| III,9-12a | Problem osób z chorobą skórną | Osoba z chorobą skórną musi żyć odizolowana poza obozem (Kpł 13,45-47), ponieważ może przenieść nieczystość rytualną na dom (Kpł 14,8)<br>---<br>Pełne oczyszczenie osoby uzdrowionej z choroby skórnej następowało po poddaniu się | Osoba z chorobą skórną musi żyć odizolowana poza miastem, aby wracając do domu nie skalała świętego pokarmu i całego domu<br>---<br>Jeśli ktoś nieświadomie zapomni poddać się rytuałowi oczyszczenia (Kpł 14,1-20), |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | rytuałowi oczyszczenia w ósmym dniu (Kpł 14,1-20) | winien wówczas złożyć ofiarę חטאת (Kpł 5,1-6) |
| III,12b-13a | Moment oczyszczenia rytualnego osoby uzdrowionej z choroby skórnej | Dnia ósmego po złożeniu czterech wymaganych ofiar (Kpł 14,10-20) | W dniu ósmym *wraz z zachodem słońca*<br>---<br>Kto świadomie nie podda się temu rytuałowi, czeka go kara przewidziana w Lb 15,30-31: wydalenie ze wspólnoty Boga |
| III,13b-14 | Kości zmarłych jako przekaźnik nieczystości rytualnej | Kto się dotknie kości ludzkich, będzie nieczysty rytualnie przez 7 dni (Lb 19,16) | Każda kość osoby zmarłej, cała bądź złamana, przenosi nieczystość rytualną |
| III,15<br>---<br>III,16-17a | Nielegalne małżeństwa wewnątrz narodu izraelskiego<br>---<br>Prawo כלאים i שעטנז | Arcykapłan nie ożeni się z inną kobietą niż tylko z dziewicą ze swego rodu (Kpł 21,13-15)<br>---<br>Nie będziesz *łączył* dwóch gatunków bydląt (Kpł 19,19)<br>Nie będziesz *orał* razem wołem i osłem (Pwt 22,10)<br>---<br>Nie będziesz nosił ubrania utkanego z dwóch rodzajów nici (Kpł 19,19)<br>Nie wdziejesz sukni utkanej naraz z wełny i lnu (Pwt 22,11)<br>---<br>Nie będziesz siał pola dwoma rodzajami ziarna (Kpł 19,19)<br>Nie zasiejesz w winnicy dwu gatunków roślin (Pwt 22,9) | *Kapłani* nie mogą żenić się z kobietą spoza klasy kapłańskiej<br>---<br>Nie wolno łączyć dwóch różnych gatunków bydła rytualnie czystego<br>---<br>Nie wolno tkać dwóch różnych gatunków roślin<br>---<br>Nie wolno siać pola i winnicy dwoma różnymi gatunkami roślin |
| ---<br>III,17b-18–IV,1 | ---<br>Świętość kapłanów | ---<br>———<br>(zob. jednak Krn 23,13) | ---<br>Kapłani są świętymi świętych |

### 2.3 Sekcja parenetyczno-teologiczna

W tej części pracy zostanie przeprowadzona analiza sekcji parenetyczno-teologicznej, zwanej powszechnie „epilogiem", co wydaje się niewłaściwe, zważywszy na fakt, że sekcja ta zawierała prawdopodobnie czterdzieści dwie linie, co z pewnością nie stanowi końcowej części dzieła, na co miałoby wskazywać określenie epilog. Podział poszczególnych jednostek tekstowych opiera się na kryterium tematycznym przy uwzględnieniu struktury zdania.

#### 2.3.1 Błogosławieństwo i przekleństwo w historii Izraela (IV,5. 12-14a)

Jak już wspomniano wcześniej (zob. § 1.3.1.3), początek sekcji parenetyczno-teologicznej nie zachował się. Tekst, który wyłania się po utracie około jedenastu linii, nawiązuje do dawnych królów Izraela jako przykład postawy, która skutkowała czasem błogosławieństwa, jak w przypadku Dawida i jego syna, Salomona, bądź czasem przekleństwa, jak w przypadku króla Jeroboama.

**IV,12.** [היא שלו]ם [בירושלי]ם [כי] בֹּאוֹ הב[ר]כֹּו[ת] בימי שלומה בן דויד

Motyw pokoju w Jerozolimie pojawia się w BH jako rzeczywistość oczekiwana przez Izrael w związku z interwencją Boga w czasie niedoli (zob. Jr 4,10; Ez 13,16; Za 9,10; Ps 122,6 = 4Q522 22–26,4). Podobnie wspólnota z Qumran wierzyła, że ostateczna interwencja Boga przyniesie pokój Jerozolimie (1QM III,11). W obecnym tekście autor odwołuje się do czasów króla Dawida i króla Salomona jako wzór oczekiwanego czasu błogosławieństwa. Motyw pokoju i błogosławieństwa pod rządami tych dwóch królów może bazować na obietnicy Boga z tekstu 2 Sm 7,1-16. Fakt, że autor podjął motyw pokoju w Jerozolimie może stanowić aluzję do ówczesnej sytuacji politycznej, w której Jerozolima stała się miejscem wewnętrznych walk o władzę.

Rzeczownik הברכות „błogosławieństwa" jest nawiązaniem do błogosławieństw, który zostały zapowiedziane w tekście Pwt 28,2-14, na które Izrael oczekuje w obecnym czasie, a które niegdyś już nadeszły „w dniach Salomona, syna Dawida". Czasownik באו kieruje wyraźnie uwagę na teksty Pwt 28,2 i 30,1, aczkolwiek w kontekście błogosławieństwa został on użyty także w tekstach Rdz

27,12, Prz 24,25 i 4Q504 1–2 RV,16. Obecna u deuteronomisty idea „przyjścia" błogosławieństwa, wyjątkowa dla niego, stanowi próbę interpretowania przez niego historii Izraela w świetle przeszłych i aktualnych wydarzeń.[887] Można przypuszczać, że podobne próby dokonywała wspólnota stojąca za dokumentem MMT, stąd odniesienie do „dni Salomona", a wcześniej najpewniej także i Dawida.

Wyrażenie בן דויד, „syn Dawida", stanowi apozycję, która jednoznacznie dookreśla, że chodzi o króla Salomona[888]. Odnosząc się do błogosławieństwa „za dni Salomona", autor z pewnością ma na myśli dobrobyt i potęgę Izraela, jaka miała miejsce w wyniku działalności tego króla, a co zostało opisane w 1 Krl 2–10 i 2 Krn 1–9. Nie jest przy tym przypadkiem, że autor odróżnia błogosławiony czas rządów Salomona od samej osoby króla, ponieważ tradycja żydowska pamiętała o występkach

[887] Preuss, „בוא", *TDOT*, 2:26–27.

[888] Forma imienia שלומוה różni się od formy biblijnej, w której końcowa spółgłoska *he* reprezentuje samogłoskę *o*. W okresie powygnaniowym końcowa spółgłoska *he* otrzymuje czasem wsparcie przy oznaczaniu samogłoski *o* poprzez dołączenie spółgłoski *waw*, przy czym najczęściej dotyczy to krótkich słów, jak na przykad כוה, „tutaj" (Qimron, *HDSS*, 21; Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 67). W tym kontekście warto zwrócić uwagę na formę imienia Salomon w Zwoju Miedzianym, w którym w jednym przypadku spółgłoska *waw* wypchnęła spółgłoskę *he* w funkcji *mater lectionis* (שלומו; 3Q15 V,6), zaś 3 linie dalej samogłoska *o* w ogóle nie została uwzględniona w zapisie (שלומ; 3Q15 V,8). We wszystkich pozostałych tekstach z Qumran imię Salomon odzwierciedla zapis TM, w której jedynie *he* wskazuje na samogłoskę *o*, שלו)מה (zob. 4Q54 6,6 = 1 Krl 8,5; 4Q106 2 I+3–5,5 = Pnp 3,11; 4Q108 1,1 = Pnp 3,7; 4Q385a 1a–b II,5; 4Q385a l,2; 11Q5 IV,16 = Ps 127,1; 11Q11 II,2). Z kolei zapis imienia Dawid, z dodatkową spółgłoską *yod*, jest typowy dla powygnaniowych tekstów (1–2 Krn, Ezd–Ne, Za), wyjątkowo można ją jednak spotkać również w tekstach wygnaniowych (1 Krl 3,13; 11,4; Ez 34,23), a nawet przedwygnaniowych (Am 9,11). Wystarczy powiedzieć, że o ile w TM forma דוד występuje 600 razy, a forma דויד 258 razy, o tyle w zachowanych tekstach biblijnych z Qumran pierwsza forma pojawia się co najmniej 18 razy, natomiast ta druga co najmniej 79 razy. Jeszcze bardziej widoczne jest to w tekstach nie-biblijnych z Qumran, gdzie na co najmniej 25 przypadków użycia imienia Dawid (CD V,2; V,5; 1QM XI,2; 4Q161 8–10,17; 4Q174 1–2 I,7; I,11; I,12; I,13; 4Q177 5–6,7; 12–13 I,2; 4Q252 V,2; V,4; 4Q285 7,3; 4Q457b II,2; 4Q479 1,4; 1,5; 4Q504 1–2R IV,6; 4Q522 22–26,4; 6Q9 22,4; 11Q5 XXVII,2; XXVIII,3; 11Q11 V,4; 11Q13 II,10; 11Q14 1 I,12), tylko w jednym miejscu użyto formy דוד (CD VII,16), przy czym jest to związane z podjęciem cytatu z Am 9,11, gdzie występuje dokładnie ta forma.

Salomona (por. 1 Krl 11; Neh 13,26), które zapoczątkowały proces upadku królestwa i w rezultacie nadejście czasu przekleństwa. Tym niemniej, odwołanie się do czasu króla Salomona jako do czasu błogosławieństwa nie ma paraleli w pozostałych tekstach z Qumran, w których postać ta pojawia się zaledwie kilka razy (3Q15 V,6; V,8; 4Q247 1,3; 4Q385a 1a–b II,5; l,2; 11Q11 II,2).

Warto zwrócić uwagę, że przywołując króla Salomona w kontekście błogosławieństw, autor MMT nie tyle zaakcentował jego osobę, co czas, w którym on panował, stąd też nie należy przeceniać powołania się na tą postać w obecnym tekście jako swego rodzaju *exemplum*. Wydaje się, że autor po prostu nakreśla ramy historyczne, zakotwiczając czas błogosławieństwa w konkretnym czasie historii Izraela, poczynając od czasów króla Dawida (IV,5) i Salomona. Przykład z tego pierwszego będzie przedmiotem dalszej części dokumentu (V,16-17), w obecnym tekście autor MMT wskazuje, że część obietnicy błogosławieństwa z Księgi Powtórzonego Prawa (28,1-14) już się urzeczywistniła w czasie, podobnie jak zapowiedź czasu przekleństwa, o czym autor MMT mówi w kolejnej linii.

**IV,13a.** ואף הַקְּלָלוֹת [ש]בָּאוּ בִּימי [יר]וָבעָם בן נבט

Wyrażenie ואף wprowadza zdanie współrzędne w stosunku do zdania poprzedniego, w którym autor MMT podejmuje teraz motyw przekleństw, „które przyszły za dni Jeroboama, syna Nebata”. Liczba mnoga rzeczownika הקללות „przekleństwa” odpowiada biblijnej l. poj. tego rzeczownika w znaczeniu kolektywnym (por. Pwt 30,1; Joz 8,34), co może odzwierciedlać zjawisko, zaobserwowane przez E. Qimrona, w którym słowa użyte w BH w l. poj. na oznaczenie l. mn. są w HQ i HM wyrażane w l. mn.[889]

Podobnie jak zapowiedziane przez Boga błogosławieństwa (Pwt 28,2-14) stały się udziałem Izraela za czasów króla Salomona, tak zapowiedziane przekleństwa (Pwt 28,15-68), zdaniem autora

[889] Qimron, *HDSS*, 68. W tekstach, w których pojawia się l. mn. rzeczownika קללות, zostaje on poprzedzony słowem כל (Pwt 28,15. 45; 1Q22 1 I,10; 4Q216 I,16 = Jub 1,6), którego brak w tekście MMT, co może świadczyć o tym, że jego autor odszedł od biblijnej l. poj. kolektywnej. Wprawdzie pojawiła się ona w tekście V,13, jednak jest ona częścią cytatu biblijnego.

MMT, nadeszły[890] za dni[891] Jeroboama. Wyrażenie בן נבט, „syn Nebata”, nie pozostawia wątpliwości, że chodzi o króla Jeroboama I, a nie Jeroboama II, syna Joasza (zob. 2 Krl 14,27-29). Haniebne rządy króla Jeroboama I, trwające 22 lata (1 Krl 14,20), zostały opisane na kartach 1 Krl 12,1–14,20 (por. LXX: 3 Krl 12,24b–13,34), pośrednio także w tekście 2 Krn 10,1–13,23, a ponadto w niezachowanej kronice królów Izraela, o której wzmiankuje się m.in. w 1 Krl 14,19. Przypuszczalnie relacje te były znane autorowi MMT i jego adresatom.

Przekleństwo czasów Jeroboama I było wynikiem jego grzechu, ponieważ chcąc zapobiec pielgrzymkom do Jerozolimy, w obawie przed przejściem ludu na stronę króla judzkiego, Roboama, sporządził dwa złote cielce, lokując je w sanktuarium w Betel oraz w Dan, a ponadto wybudował na wyżynach przybytki i mianował do nich mężczyzn jako kapłanów spoza pokolenia Lewiego (1 Krl 12,25-33). W konsekwencji tego bluźnierczego aktu bałwochwalstwa król ściągnął grzech także na naród izraelski, który naśladując króla uczestniczył w nieprawym kulcie (zob. 2 Krl 17,21-22). W Księgach Królewskich grzech króla Jeroboma I stał się negatywnym paradygmatem, wielokrotnie przywoływanym w kontekście poczynań innych królów, określanym mianem „grzechu Jeroboama”

[890] Należy zwrócić uwagę na formę *qal perfectum* 3 os. l. mn. באוו. W formie tej nastąpiło osłabienie spółgłoski gardłowej *alef*, co doprowadziło do wymowy dwóch samogłosek z rzędu. W takich przypadkach czasami posiłkowano się głoską poślizgową, zastępującą w wymowie rdzenną spółgłoskę *alef*, jak ma to właśnie miejsce w formie באוו, gdzie wspomniana głoska jest reprezentowana za pomocą spółgłoski *waw*: baʾu → bau → bawu (por. יבאוו [4Q266 10 I,3] i יבאו [CD XIV,10]), zob. Qimron, *HDSS*, 26; *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 70. Pozostawienie w zapisie niewymawialnej spółgłoski *alef* może wynikać z tradycji, aczkolwiek nie można także wykluczyć, że *alef* reprezentuje tu poprzedzającą samogłoskę *ā* (Reymond, *Qumran Hebrew*, 43). Interesujący jest również zapis, w którym obecna jest głoska poślizgowa, a jednocześnie *alef* zostaje pominięte przez skrybę (por. בוו [4Q141 1 I,14] i באו [Pwt 32,17]).

[891] Kopista rękopisu 4Q397, mówiąc o „dniach” Jeroboama, użył wyrażenia מיומי, w którym l. mn. rzeczownika יום jest typowa dla języka aramejskiego (Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 91). Tego rodzaju arameizm w tekstach hebrajskich przy formie l. mn. rzeczownika יום występuje niezwykle rzadko, zob. 1QS II,19; III,5; 1QSa I,7; 4Q175 I,4; 1QIz[a] 1,1; 4Q129 1 Va,2 = Wj 13,10; 4Q136 1,16 = Wj 13,10; 4Q140 1,19 = Wj 13,10; 4Q145 1 V,19 = Wj 13,10.

(1 Krl 14,16; 15,30; 16,31; 2 Krl 10,29. 31; 13,2. 6. 11; 14,24; 15,9. 18; 24. 28) lub „drogą Jeroboama" (1 Krl 15,34; 16,2. 19. 26; 22,53), która wyraźnie została zdefiniowana jako zła (1 Krl 13,33–34; por. Syr 47,23).

W tekście 2 Krl 10,31 paradygmat grzechu i drogi Jeroboama jest wyraźnie skontrastowany z drogą wyznaczoną w „Prawie Boga Izraela", spisanego przez Mojżesza. Interesujące, że w Misznie zostały ze sobą skontrastowane właśnie te dwie postacie, Mojżesz i Jeroboam, ukazując pierwszego jako wzór doprowadzenia wielu do cnoty, natomiast drugiego jako negatywny wzór doprowadzenia wielu do grzechu (*ʾAbot* 5,18). Wprawdzie autor traktatu nie precyzuje, że chodzi o Jeroboama, syna Nebata, ponieważ jednak podpiera on swoje twierdzenie cytatem z 1 Krl 15,30, nie ma wątpliwości, że chodzi właśnie o Jeroboama I. W innym z kolei traktacie Miszny stwierdza się, że wszyscy Izraelici będą mieć udział w wieczności (*Sanh*. 10,1), z wyjątkiem pewnej grupy osób, wśród której wymienia się trzech króli, w tym właśnie Jeroboama I (*Sanh*. 10,2). Jest przy tym znamienne, że w pismach z Pustyni Judzkiej nie ma żadnej wzmianki o Jeroboamie, z wyjątkiem dokumentu MMT.

Podobnie jak w przypadku króla Salomona, tak i w tym przypadku autor MMT przywołując króla Jeroboama I, nie tyle zaakcentował jego osobę, co jego czasy, stąd też nie wydaje się, aby mogło chodzić o wspomniany paradygmat „grzechu Jeroboama", choć odwołanie się do czasu przekleństwa w jego kontekście zapewne mogło kojarzyć się ze schematem: grzech króla = przekleństwo całego narodu. Tym niemniej, jest to kolejne nakreślenie ram historycznych, w ramach którego zapowiedź przekleństwa z Księgi Powtórzonego Prawa (28,15-68) częściowo została już wcielona w życie w konkretnych wydarzeniach historii Izraela. Wzmianka o czasach króla Jeroboama I służy po prostu zakotwiczeniu w historii. Wprawdzie wyznaczenie kapłanów spoza rodu Lewiego (1 Krl 12,25-32) przez Jeroboama wydaje się istotnym motywem, z punktu widzenia konfliktu z hasmoneuszami, tym niemniej, sam autor MMT nie akcentuje tego motywu.

**IV,13b-14a.** ועד גלות ירושלם וצדקיה מלך יהוד[ה] שיבי[א]אם ב[ארץ בבל]

W wyrażeniu עד גלות przyimek עד „aż do” stanowi klamrę zamykającą czas przekleństwa, który rozpoczął się za dni króla Jeroboama I (IV,13), a który trwał do wprowadzenia mieszkańców Jerozolimy i króla judzkiego, Sedecjasza[892], w niewolę, na co wskazuje czasownik גלה (*qal*) „iść na wygnanie, być wypędzonym/rozproszonym” i dopełniacze ירושלם וצדקיה מלך יהוד[ה]. Bez wątpienia autor MMT odnosi się tu do uprowadzenia Sedecjasza i ludności jerozolimskiej, o którym wspomina się we fragmentach 2 Krl 25,7. 11 (por. Jr 52,11. 15). Sama syntagma ועד גלות ירושלם, „aż do wygnania Jerozolimy” [893] przywołuje tekst Jr 1,3, w którym została ona użyta w kontekście króla Sedecjasza.

Zaimek względny -ש wprowadza zdanie podrzędnie złożone, które pozostaje w kontekście przekleństw. Zaimek sufigowany w czasowniku יביאם (*hifil imperfectum*) „sprowadzał” może odnosić się do rzeczownika הקללות z l. 13 bądź też do frazy ירושלם וצדקיה מלך יהוד[ה], w obu przypadkach to Bóg wydaje się być podmiotem domyślnym czasownika, jako że to On zapowiedział sprowadzenie przekleństwa (28,15-68), tym niemniej, nie można także wykluczyć, że podmiotem jest tutaj sam król

[892] Zapis imienia Sedecjasz różni się od tego z TM, gdzie w tym ostatnim najczęściej pojawia się ono w formie dłuższej, z teoforyczną końcówką יהו- (56 razy), i tylko z rzadka w fomie skróconej יה- (7 razy). Ta ostatnia jest obecna we wszystkich przypadkach użycia imienia Sedecjasz w tekstach z Qumran (4Q274 1,4; 4Q270 1,3; 1,5; MMT IV,13). Forma dłuższa imienia Sedecjasz jest zatem typowa dla okresu przedwygnaniowego, co jest poświadczone także przez inne imiona z tego okresu, zawierające teoforyczną końcówkę יהו-, a obecne w TM i w niektórych inskrypcjach (Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa[a])*, 4). Z kolei autorzy tekstów misznaickich i tekstów z Qumran preferują formę krótszą (Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 94).

[893] W wyrażeniu tym występuje jedyny przypadek w MMT, w którym użyta została forma ירושלם, w pozostałych trzech przypadkach obecny jest bowiem zapis z *yod,* ירושלים (II,5, III,6. 7). W TM forma ירושלם występuje 664 razy, natomiast ירושלים zaledwie 5 razy, gdy tymczasem w zachowanych fragmentach tekstów biblijnych z Pustyni Judzkiej obie formy poświadczone są mniej więcej po równo, tj. około 50 razy. Najczęściej obie te formy występują zamiennie w zwoju Izajasza (1QIz[a]), którego sposób zapisu jest wtórny w stosunku do TM (Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa[a])*, 5). Z kolei w nie-biblijnych tekstach z Qumran forma ירושלים dominuje nad formą ירושלם, gdzie ta pierwsza pojawia się co najmniej 32 razy, natomiast ta druga co najmniej 14 razy. Jednakże już w Misznie następuje powrót do formy z TM, która pojawia się 95 razy, gdy tymczasem forma ירושלים tylko 9 razy.

Sedecjasz, choć to jest mniej prawdopodobne (zob. 1 Krl 25,7). Przypuszczalny okolicznik miejsca [בְּ]ארץ בבל sugerowałby, że zaimek sufigowany czasowniku יביאם odnosi się do wygnańców, nadal Bóg jednak mógłby tu być podmiotem. Sama konstrukcja בוא (*hifil*) + ב + *miejsce*[894] jest rzadka, raczej w takich przypadkach należałoby się spodziewać użycia przyimka אל lub ל,[895] oba materialnie są jednak niemożliwe do przywrócenia.

Poza tekstem MMT o królu Sedecjaszu wspomina się jeszcze w dwóch innych dokumentach z Qumran. Pierwszym z nich (4Q247 1,4) jest tekst uważany za komentarz do *Apokalipsy Tygodni* (1 Hen 93,1-10; 91,11-17), w którym wzmianka o Sedecjaszu, królu Judy, może nawiązywać do tekstu 1 Hen 93,8, odnosząc zapowiedziane przez Henocha spalenie „domu panowania" do podpalenia przez Nabuchodonozora świątyni jerozolimskiej za rządów Sedecjasza (2 Krl 25,8-10 = Jr 52,12-14). W drugim z tekstów mowa o królu Sedecjaszu w kontekście zawarcia przymierza między nim a Bogiem, w czym pośredniczył będzie anioł Michał (4Q270 1,1-7); być może jest to nawiązanie do proroctwa Jeremiasza (Jr 23,5-6).

Autor MMT, wspominając króla Sedecjasza i mieszkańców Jerozolimy, skupia się głównie na wydarzeniu wzięcia ich w niewolę przez króla babilońskiego, co według autora MMT stanowi zamknięcie czasu przekleństwa, jak wskazuje na to użycie przyimka עד, „aż do". Warto zauważyć, że w tekstach Pwt 28,32. 36. 41. 64 i 29,27 niewola babilońska jest częścią zapowiedzianego czasu przekleństwa. Podobnie jak w przypadku króla Salomona i Jeroboama, osoba króla Sedecjasza służy zakotwiczeniu zapowiedzianego czasu przekleństwa w konkretnych wydarzeniach z historii Izraela. Tym niemniej, fakt, że przyczyną czasu przekleństwa w przypadku rządów króla Sedecjasza było czynienie przez niego „tego, co jest złe w oczach Pana" (2 Krl 24,19), zapewne nie było dla autora MMT i jego odbiorców nieznane. Tym niemniej, jak wskazano, główna uwaga autora skupia się na wydarzeniach i czasie, nie zaś na postaciach, one służą głównie jako zakotwiczenie w historii Izraela.

[894] Być może tego rodzaju konstrukcji można dopatrzeć się w tekstach Jr 17,21; Ez 37,5; Lm 3,13; 1QS III,2; 1QH[a] VI,32; 4Q418 103 II,3.

[895] Zob. „בוא", *DCH*, 2:110–111; *WSHPST*, 1:108–110.

### 2.3.2 Błogosławieństwa i przekleństwa w czasie obecnym i „na końcu dni” (IV,14b-17a)

Autor przechodzi teraz od błogosławieństw i przekleństw czasów minionych i kieruje uwagę ku czasowi obecnemu, w którym znaki i wydarzenia wskazują na rychłe i nieuchronne nadejście dni ostatecznych, kiedy to wielu w Izraelu powróci do przestrzegania Prawa Mojżeszowego w bojaźni Bożej, natomiast niewierni Bogu jeszcze bardziej pogrążą się w złu.

**IV,14b-15a.** וְאנחנו מכירים שבאוו מקצת הברכות והקללות

Zaimek osobowy אנחנו jak zwykle podkreśla, że za autorem stoi autorytet jego wspólnoty. W tym miejscu jednak po raz pierwszy w MMT zaimek ten łączy się z imiesłowem מכירים, wcześniej bowiem łączył się z חושבים (II,5. 9-10. 10-11. 14) lub אומרים (III,4. 9. 14), oprócz tego raz połączy się z נותנים (V, 9). Imiesłów מכירים (*hifil* od rdzenia נכר) może oznaczać poznanie lub rozpoznanie czegoś lub kogoś.[896] Obecna tutaj konstrukcja נכר (*hifil*) + -ש nie jest w tym znaczeniu poświadczona poza MMT[897]. Przedmiotem poznania jest fakt, że „niektóre przekleństwa i błogosławieństwa nadeszły”, באוו מקצת הברכות והקללות. Użycie przez autora czasownika בוא w kontekście przyjścia błogosławieństw i przekleństw jest nawiązaniem do języka tekstów Pwt 28,2. 15. 45.; 29,26; 30,1. Zwrot ku przyszłości wyrażony w tych tekstach (ובאו – Pwt 28,2. 15. 45; יבאו – Pwt 30,1) teraz jawi się wspólnocie jako rzeczywistość, która się zrealizowała częściowo (מקצת, „niektóre”; na temat מקצת, zob. komentarz do I,1) w wydarzeniach z historii Izraela, do których odniesiono się w poprzednich liniach (IV,12-14a). Podjęty motyw błogosławieństw i przekleństw stanowi nawiązanie do tekstów Pwt 11,26. 29; 23,6; 30,1. 19., co potwierdza dalsza część tej samej linii, w której autor MMT wprost odnosi się do „księgi Mojżesza”.

[896] Zob., „נכר”, *WSHPST*, 1:657–658; H. Ringgren, „נכר”, *TDOT*, 9:431–432.

[897] Zdaniem E. Qimrona bliska jej jest konstrukcja נכר (*hifil*) + *bezokolicznik* (zob. -ל מכירים w Neh 13,24) oraz -ד אכר w aramejskim chrześcijańsko-palestyńskim (Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 100.), są to jednak konstrukcje z dopełnieniem bliższym.

**IV,15b.** שׁכתוֹב בסֹ[פר מו]שׁה וזה הוֹא אחרית הימים

Wyrażenie שכתוב odpowiada aramejskiemu דכתיב.[898] Zaimek względny -ש wprowadza zdanie względne, nominalne, w którym autor MMT dopowiada, że błogosławieństwa i przekleństwa, które już częściowo przyszły, są realizacją zapowiedzi, o których mowa w „księdze Mojżesza", czyli w tym przypadku z pewnością w Księdze Powtórzonego Prawa (Pwt 11,26. 29; 23,6; 30,1. 19). Fraza ספר מושה „księga Mojżesza" występuje w późnych księgach BH[899], w kilku tekstach dookreśla się ją jako „księgę *prawa* Mojżesza", ספר תורת משה (Joz 8,31; 23,6; 2 Krl 14,6; Neh 8,1), bazując być może na tekście Pwt 31,24, w którym mowa o tym, że Mojżesz spisał wszystkie prawa, które otrzymał od Boga w ramach zawiązanego przymierza z Izraelem na górze Synaj.

W pismach z Qumran określenie ספר מושה pojawia się zaledwie dwukrotnie (2Q25 1,3; 4Q249 1V tytuł,1), w pozostałych tekstach autorzy mówią o prawie Mojżesza, תורת משה,[900] jak ma to miejsce w tekstach biblijnych, głównie w późnych.[901] Ponadto, autorzy czasem mówią także o przykazaniach lub słowach Boga, przekazanych za pośrednictwem osoby Mojżesza, ביד משה,[902] podobnie jak ma to miejsce w biblijnej tradycji kapłańskiej i tekstach powygnaniowych.[903] Jak wspomniano powyżej, bez wątpienia w obecnym tekście określenie to obejmuje z pewnością Księgę Powtórzonego Prawa.

Spójnik *waw* wprowadza kolejne zdanie, od którego następuje zwrot ku przyszłości. W zdaniu nominalnym zaimek osobowy הוא pełni funkcję łącznika, natomiast zaimek wskazujący זה podmiot zdania. Orzecznikiem zdania jest wyrażenie אחרית הימים, „koniec dni", które pojawi się ponownie w cytacie z tekstu Pwt 30,1, uzupełnionym o tekst Pwt 4,30 (zob. komentarz do V,13), to bowiem w

[898] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 60–61.

[899] Neh 13,1; 2 Krn 25,4; 34,14; 35,12.

[900] CD XV,2; XV,9; XV,12; XVI,2; XVI,5; 1QS V,5; VIII,22.

[901] Joz 8,32; 1 Krl 2,3; 2 Krl 23,25; Ml 3,22; Dn 9,11; 9,13; Ezd 3,2; 7,6; 2 Krn 23,28; 30,16.

[902] CD V,21; 1QS I,2-3; VIII,15; 1QM X,6; 1QH$^{a}$ IV,24; 4Q504 1–2R V,14.

[903] Kpł 10,11l 24,46; Lb 4,37; 9,23; 15,23; 36,13; Sdz 3,4; 2 Krn 33,8; 34,14; Neh 8,14; 9,14; 10,30.

tym ostatnim obecne jest wspomniane wyrażenie czasowe. Obecne zdanie wyjaśnia, na czym będzie polegała istota przyszłego „końca dni" („to będzie 'koniec dni'").

W BH wyrażenie באחרית הימים co najmniej w kilku przypadkach odnosi się do ograniczonego czasu w przyszłości, nie posiadając (z punktu widzenia autorów tych tekstów) wyraźnego znaczenia eschatologicznego (zob. Rdz 49,1; Lb 24,14; Pwt 4,30; 31,29; Jr 23,20; 30,24; 48,47; 49,39).[904] W pozostałych tekstach wyrażenie באחרית הימים zdaje się odsuwać zapowiadane wydarzenia do punktu kulminacyjnego toczącej się historii Izraela (Iz 2,2; Ez 38,16; Oz 3,5; Mi 4,1; Dn 2,28; 10,14), przy czym należy pamiętać, że wyrażenie to nie tyle akcentuje przyszły czas wydarzeń, co ich nieuchronne nadejście i związane z tym skutki.[905]

Poza tekstem MMT fraza אחרית הימים pojawia się w pismach z Qumran jeszcze co najmniej 22 razy.[906] Sposób użycia tej frazy wskazuje, że miała ona wyraźne konotacje eschatologiczne, zaś sama wspólnota z Qumran uważała siebie za żyjącą w dniach ostatecznych[907]. Na podstawie Księgi Daniela (Dn 9,25) wspólnota wyliczyła (zob. CD XX,14-15), że „koniec dni" nastąpi po dziesięciu jubileuszach (49 x 10 = 490 lat) od drugiego oblężenia Jerozolimy przez Nabuchodonozora, czyli prawdopodobnie w 72 r. przed Chr. Okres 490 lat został przez nią podzielony na cztery fazy, zaś ostatnia faza miała liczyć 40 lat, przypuszczalnie od momentu śmierci Nauczyciela Sprawiedliwości. Po 72 r. przed Chr. prawdopodobnie data końca czasu została przesunięta, już bowiem w Zwoju Wojny czas ten powiązano z najazdem wojsk *Kittim*, tj. Rzymian (1QpHab IX,3-7), kiedy to cały kraj dozna „głodu i miecza" (4Q162 II,1). Zgodnie ze Zwojem Wojny decydująca i ostateczna wojna z

[904] H. Seebass, „אחרית", *TDOT*, 1:210–211.

[905] Ibid., 212–212.

[906] CD IV,4; VI,11; 1QSa I,1; 1QpHab IX,6; 4Q161 8–10,17; 4Q162 II,1; 4Q163 13,3; 14,2; 23 II,10; 4Q169 3–4 II,2; 4Q174 1–2 I,2; I,12; I,15; I,19; 4Q177 1–4,5; 1–4,7; 12–13 I,2; 4Q178 3,4; 4Q182 2,1; 4Q252 IV,2; 4Q509 7,5; 11Q13 II,4.

[907] A. Steudel, "אחרית הימים in the Texts from Qumran", *RQ* 16/2 (1993) 225-246.

wojskami *Kittim* rozstrzygnie się w ciągu 40 lat.[908] Tak więc „koniec dni" dla wspólnoty z Qumran nie był odległą przyszłością, lecz czasem rozciągającym się od obecnej sytuacji historycznej Izraela ku bliskiej przyszłości.

Ponieważ w obecnym kontekście autor MMT odwołuje się do Księgi Powtórzonego Prawa, wyrażenie אחרית הימים, „koniec dni" najpewniej stanowi nawiązanie do tekstów Pwt 4,30 i 31,29. W tym pierwszym „koniec dni" wiąże się z zapowiedzą przyszłego nawrócenia Izraelitów do Boga po tym, jak odwrócą się od Niego służąc w niewoli babilońskiej obcym bogom (Pwt 4,25-31). Z kolei w drugim tekście „koniec dni" jest czasem odstępstwa Izraelitów od drogi, którą Mojżesz przedstawił im w wyniku Bożego objawienia. Dla autora MMT „koniec dni" wiąże się z nawróceniem Izraelitów, o którym mowa w tekście Pwt 4,30, o czym świadczy kolejne zdanie. Nie można przy tym stwierdzić, kiedy zdaniem autora MMT nastąpi „koniec dni", jest jednak pewne, że jest to kwestia przyszłości, a nie przeszłości, jak sugeruje F. García Martínez[909].

**IV,15c-16a.** שישובו בישראֹל לת[ורה הנגלה למוש]ה

Podmiot w zdaniu podrzędnym – wprowadzonym zaimkiem względnym -ש, który można tu także interpretować jako polski dwukropek po wprowadzeniu cytatu imiesłowem biernym כתוב – nie jest jasny, nie wiadomo bowiem, kto jest podmiotem czasownika ישובו, „powrócą". Biorąc jednak

[908] Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, 128–130.

[909] F. García Martínez uważa, że obecne zdanie może odnosić się do poprzedniego zdania, co dałoby następujący sens: „Wiemy, że przyszły już błogosławieństwa i przekleństwa, o których jest napisane w Księdze Mojżesza, i to był właśnie ten 'koniec dni'". Tak więc zgodnie z jego interpretacją autor MMT uznałby, że wydarzenia zapowiedziane w tekście Pwt 28 już się zrealizowały. Zdaniem F. García Martíneza odniesienie obecnego zdania do przyszłości oraz nagła zmiana podmiotu w kolejnym zdaniu odrywa obecne zdanie od kontekstu, tj. od wątku błogosławieństw i przekleństw (García Martínez, "4QMMT in a Qumran Context", 21–22 = García Martínez, *Qumranica Minora I: Qumran Origins and Apocalypticism*, 97–98). Należy jednak zwrócić uwagę, że według autora MMT dotychczas zrealizowały się tylko "niektóre" z przekleństw i błogosławieństw (IV,14), zapowiedzianych w Księdze Powtórzonego Prawa, co oznacza, że ich całkowita jest kwestią przyszłości, bliższej lub dalszej, stąd właśnie zwrot ku przyszłości w obecnym zdaniu.

pod uwagę, że autor MMT nawiązuje do wspomnianych wyżej tekstów Pwt 4,30 i 31,29, zapewne podmiotem są odstępcy od Boga Jahwe i Jego Prawa, o których wspomina się w tekstach wspólnoty z Qumran (zob. 1QS V,7-8. 22; CD IV,2; VI,5; VIII,16; XV,7; XVI,4-5; XIX,29; 4Q266 5 I,15). Przyimek ב w wyrażeniu בישראל może teoretycznie posiadać znaczenie „do”[910], jak jednak słusznie zwraca uwagę F. García Martínez, użycie przyimka ל w tym samym znaczeniu w kolejnym wyrażeniu świadczy o tym, że przyimek ב nie zastępuje tu przyimka ל lub אל, lecz należy go rozumieć po prostu jako przyimek „w (Izraelu)”.[911]

Rekonstrukcja [מיד]לת „na trwałe”, zaproponowana przez Q&S, nie jest niemożliwa, jednakże należy zwrócić uwagę, że przysłówek תמיד w połączeniu z przyimkiem ל poświadczony jest jedynie w tekście 4Q403 1 I,22 (= 4Q405 3 II,14 = 4Q405 13,6), natomiast w BH nie pojawia się ani razu, pięciokrotnie spotykany jest natomiast w Misznie (*Pesaḥ*. 5,3; *Sukkah* 5,5 [x4]). Wiara w trwałość powrotu Izraela do Boga i związanych z tym błogosławieństwami może opierać się na tekście Pwt 30,20, w tym ostatnim podkreślony jest jednak motyw stałego pobytu na ziemi, który z perspektywy powygnaniowej raczej wydaje się drugorzędny. Być może zatem dużo bardziej prawdopodobne jest przywrócenie [ורה]לת, które dużo lepiej odpowiada kontekstowi i które jest dużo lepiej poświadczone (zob. 4Q171 1–2 II,2-3; 11,1, por. Pwt 30,10; 1QS V,8; CD XV,9. 12; XVI,1. 4).

Jeśli zatem uznać rekonstrukcję [ורה]לת za właściwą, wówczas rzeczownik תורה należy tutaj rozumieć w odniesieniu do prawa, zawartego w Księdze Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa, którego wypełnianie jest warunkiem przyszłego usprawiedliwienia i przyszłej radości na końcu czasu

[910] W BH w konstrukcji שוב (*qal*) + -ב + *rzeczownik* przyimek ב używany jest zwykle czasowo (np. Rdz 33,16), lokatywnie, w znaczeniu „na” (np. Pwt 17,16; 1 Krl 13,9. 10) lub „z (jakiegoś miejsca)” (np. Iz 10,22), kierunkowo, w znaczeniu „do” (np. Rdz 43,18; Ps 23,6; Oz 12,7), a ponadto w funkcji przysłówkowej (np. Rdz 28,21; 22,28; Jr 8,6; 2 Krn 15,4; 18,27; 32,21). Podobnie w pismach z Qumran przyimek ב pełni w tej konstrukcji funkcję lokatywną (np. 11Q19 LVI,18), kierunkową (np. 1QS V,22) czy przysłówkową (np. 1QH$^{a}$ XIV,17).

[911] García Martínez, “4QMMT In a Qumran Context”, 18 = García Martínez, *Qumranica Minora I: Qumran Origins and Apocalypticism*, 94.

(VI,1-6). Na takie rozumienie tego rzeczownika wskazuje po pierwsze fakt odwołania się do nich w sekcji halachicznej (zob. tabela 2.3), po drugie użycie go w wyrażeniu „niektóre uczynki Prawa” w końcowej części dzieła (V,18), które odnosi się do całej sekcji halachicznej (por. I,1; VI,4-5), na wzajemne powiązanie tych trzech tekstów (I,1; V,18; VI,4-5) wskazuje powtarzane za każdym razem słowo מקצת. Przestrzeganie prawa zawartego w Księdze Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa stanowi warunek przymierza z Bogiem (zob. Pwt 28,1-2), które w przypadku nieprzestrzegania go grozi nadejściem czasu przekleństwa (Pwt 28,15). Powrót do תורה to zatem dla autora MMT powrót w Izraelu do przestrzegania nakazów prawa zgodnie z wykładnią zawartą w sekcji halachicznej, która jego zdaniem jest poprawna (VI,4-5).

Rekonstrukcja ה[הנגלה למוש] została dokonana *ad sensum* (por. Pwt 29,28; 1QS V,8-9; VIII,1-2. 15; CD XV,12-13), równie dobrze można jednak przywrócić ה[הכתובה בספר מוש] (por. Pwt 30,10).

**IV,16b-17a.** ולוא ישובו אָחֳו[ר ]וְהָרִשְׁעִים יִרְשׁ[יע]ו וְהֶאֱמְ[ו]נ[י]ם והצ[די]ק[ים יירא]ו

Zdanie przeczące rozpoczyna się od syntagmy שוב + אחור, która w BH występuje 7 razy: w kontekście cofania się wrogów (Ps 9,4; 56,10) lub cofania się przed wrogiem (Ps 44,11), odprawienia mędrców (Iz 44,25), wycofania się zhańbionej Jerozolimy (Lm 1,8. 13), a także wycofania prawicy Boga (Lm 2,3). W pismach qumrańskich wspomniana syntagma pojawia się co najmniej w siedmiu miejscach: po jednym razie w kontekście (nie) wycofywania wojsk w obliczu wroga (1QM XV,9), (nie) cofania ręki Boga wobec narodów pogańskich (4Q491 14–15,6), a także przypuszczalnie (nie) zawracania z drogi sprawiedliwości (4Q420 1aII–b,4 = 4Q421 1aII–b,15). Rozumienie całej frazy w rozumieniu „(nie)wycofania się” lub „(nie)odstąpienia” współgra ze wspomnianym „powrotem” do Prawa.

W kontekście zapowiedzianego błogosławieństwa interesujące wydaje się użycie syntagmy שוב + אחור w Hymnach Dziękczynnych, w których autor wyraża nadzieję usprawiedliwienia w fakcie, że Boże słowo nie zostanie cofnięte, lecz – w domyśle – będzie dotrzymane, ponieważ Boże czyny są sprawiedliwe (1QH$^{a}$ V,35-36). W konsekwencji człowiek zostanie obdarzony trwałym pokojem i

długimi dniami (1QH[a] V,34-35). To ostatnie wyrażenie, אורך ימים, pojawia się w tekście Pwt 30,20, podsumowującym zapowiedź przekleństw i błogosławieństw dla Izraela (Pwt 28). Ponadto, stałoby ono w paraleli do wyrażenia לתמיד, jeśliby przyjąć rekonstrukcję tego ostatniego pod koniec l. 15, na co jednak nie zdecydowano się w obecnej pracy. Warto także zwrócić uwagę na tekst 1Q27 1 I,8, w którym syntagma שוב + אחור użyta jest w kontekście słów mędrca, objawiającego tajemnicę czasów ostatecznych w przepowiedni. Kiedy przepowiednia spełni się, wtedy słuchacze mędrca poznają, że zapowiedziane w niej wydarzenia są nieodwracalne.

Motyw „nieprawych czyniących nieprawość" והרשעים ירשיעו w kontekście eschatologicznym nasuwa kontekst tekstu Dn 12,10, w którym mowa jest o znakach nadchodzącego sądu, które nie będą rozumiane przez nikczemników, postępujących przewrotnie (Dn 12,10). Do tego tekstu odnosi się również wspólnota z Qumran w komentarzu eschatologicznym (zob. 4Q174 1–3 II,3), jednak zbytnia fragmentaryczność tekstu 4Q174 1–3 II nie pozwala ustalić sposób wykorzystania tekstu Dn 12,10. W zdaniu o znaczeniu antytetycznym słowa „wierni" האמונים i „sprawiedliwi" והצדיקים poświadczone są w eschatologicznym tekście 4Q521 1 II,5-6 (por. 2 II + 4,5-6), w którym autor opisuje wydarzenia, jakie będą miały miejsce w związku z przyjściem Mesjasza; to na podstawie tego tekstu dokonano rekonstrukcji czasownika יראו, „będą się bali".

Obecny tekst jest dość fragmentaryczny, przyjmując jednak zaproponowaną tu rekonstrukcję, należy stwierdzić, że autor MMT rozumie wyrażenie אחרית הימים „koniec dni" (Pwt 4,30 i 31,29) w kontekście eschatologicznym, wbrew temu, co sądził F. García Martínez.[912] Na to wskazuje zdaje się także wskazywać część końcowa dokumentu MMT, w której mowa o „radości na końcu czasu" (VI,3-4). Fakt, że autor MMT w tym kontekście wspomina o nikczemnikach, którzy będą czynili zło, może

[912] Według F. García Martíneza, wyrażenie אחרית הימים stanowi cytat z Księgi Powtórzonego Prawa, dlatego powinno być rozumiane w znaczeniu biblijnym, nie zaś eschatologicznym, typowym dla wspólnoty z Qumran, tym bardziej, że mamy tu jego zdaniem do czynienia z tekstem pre-qumrańskim (García Martínez, "4QMMT in a Qumran Context", 21).

świadczyć o tym, że w wyrażeniu בישראל z poprzedniej linii zakłada on, że nie wszyscy powrócą do Prawa Mojżeszowego.

### 2.3.3 Rozważania czynów królów Izraela i Prawa Mojżeszowego (IV,17b–V,1)

Gwarancją pozostania sprawiedliwym i wiernym Bogu aż do końca dni jest wzięcie przykładu z niektórych dawnych królów Izraela, którzy gorliwie wypełniali Prawo Mojżeszowe i poszukiwali w nim mądrości, zagłębiając się w jego treść. To dzięki temu królowie ci mogli liczyć na wybranie ze strony Boga w trudnych momentach; nie inaczej będzie z każdym z Izraelitów, który pójdzie ich śladem, tak jak czyni to autor i jego wspólnota, zachęcając do tego samego swoich adresatów.

**IV,17b.** זְכֹר֗וּ את מלכי ישרא[ל] והתבנן במעשיהֶֽם

Czasownik זכר oznacza intelektualną aktywność, nie tyle polegającą na przyjęciu faktu jako informacji, którą należy zapamiętać, co raczej na przyjęciu tego faktu całym sobą, tzn. uczynienie z niego paradygmatu, zgodnie z którym powinno się postępować i który będzie rzutował na postawę życiową.[913] W przypadku, kiedy przedmiot czasownika זכר odnosi się do przeszłości, przywołane wydarzenie lub postać mają wpłynąć pozytywnie w aktualnym czasie na postępowanie człowieka.[914] Mówiąc krótko, זכר to pamięć o czymś lub o kimś wyrażająca się w działaniu.[915] W tym przypadku przedmiotem pamięci są „królowie Izraela” מלכי ישראל. Rzecz jasna, to ostatnie wyrażenie z racji na późniejszą wzmiankę o Dawidzie nie należy rozumieć w kontraście do królów Judy. Wezwanie do wspominania dawnych postaci historii Izraela jako wzoru do naśladowania pojawia się w tekście 1 Mch 2,51, a wśród wskazanych postaci jest m.in. król Dawid; w tekście tym użyty jest czasownik μιμνήσκω, który w LXX odpowiada zwykle hebrajskiemu słowu זכר.[916]

[913] H. Eising, „זכר”, *TDOT*, 4:64–66.

[914] Ibid., 66–67.

[915] Ibid., 80–81.

[916] T. Muraoka, *A Greek–Hebrew/Aramaic Two-way Index to the Septuagint* (Louvain: Peeters, 2010) 79.

Czasownikowi זכר towarzyszy zwykle inny czasownik, który dookreśla wezwanie do akcji.[917] W tym przypadku jest nim התבנן, zapisany wadliwie,[918] a użyty w konstrukcji בין + -ב (zob. komentarz do V,10), która z racji na użytą w niej koniugację *hitpolel* zdaje się posiadać znaczenie podobne do tego z tekstów Syr 3,22 i Iz 14,16, tj. „rozmyślać, rozważać". Przedmiotem pamięci i namysłu są uczynki dawnych królów Izraela, zaimek sufigowany w wyrażeniu מעשיהמה odnosi się do podmiotu מלכי ישראל. Podobne wezwanie do wzbudzenia pamięci o postawie królów pojawia się np. w tekście Mi 6,5 w odniesieniu do historii króla Moabu, Balaka, z kolei wspólnota z Qumran w Zwoju Wojny wzywa do pamięci i wyciągnięcia wniosków z historii synów Aarona, Nadaba i Abihu (por. Kpł 10,1-2; 1QM XVII,2).

Poza dokumentem MMT użycie czasownika זכר z czasownikiem בין można znaleźć jedynie w tekście Pwt 32,7 i Iz 43,18. W tym ostatnim Bóg wzywa Izraela, aby zamiast rozpamiętywania z nostalgią ich cudownego wyzwolenia z Egiptu, spojrzeli raczej na aktualne wydarzenia i rozpoznali w nich, że ten sam Bóg, który ich stworzył i wyzwolił, nie zapomniał o nich, lecz przygotowuje drogę ku nowemu *exodusowi* (Iz 41,16-21). To Boże wezwanie do spojrzenia w czas obecny potwierdza, że czynność זכר jest nie tylko pamięcią o czymś, lecz wynikającym z niej zadaniem *hic et nunc*. Do właśnie tego rodzaju pamięci i działania wzywa Mojżesz w swoim hymnie (Pwt 32,5-14). Rdzenie זכר i בין pojawiają się razem jeszcze w CD VI,2, jednak w tym przypadku podmiotem czasownika זכר jest Bóg, z kolei rdzeń בין użyty jest w *nifalu* w funkcji przymiotnikowej wobec kapłanów i świeckich, którzy zostali powołani przez Boga w celu utworzenia wspólnoty nowego przymierza.

Autor MMT zachęca więc swojego adresata do wspominania królów Izraela i „ich uczynków" מעשיהמה, przy czym ani królowie Izraela ani ich uczynki nie są przez niego doprecyzowane, dopiero w dalszej części wspomni on króla Dawida (V,16). W dalszej części autor MMT podaje motywację dla rozważania uczynków królów Izraela.

---

[917] Eising, „זכר", *TDOT*, 4:65–66.

[918] Por. התבונן/נו (*hitpolel imperativus sg/pl*) w tekstach Jr 2,10; 9,16; Hi 37,14; Syr 3,22; 4Q298 2 II,3; 4Q386 1 II,1; 4Q413 1–2,1; 4Q415 11,12; 4Q416 2 III,14; 4Q417 1 I,12; 1 I,25; 3,3; 4Q418 68,5; 81+81a,17; 4Q423 5,6.

**IV,17c-18a.** שמי מהם שהיא יראֹ[ את דברי התו]רה היה מצוֹל[ ]מצרות

Obecny w syntagmie שמי מהם ש- zaimek מי wraz z zaimkiem względnym ש- może nasuwać skojarzenie z wyrażenie misznaickim מי ש-, w funkcji wskazującej, „ten, kto/który”,[919] bądź też w funkcji wprowadzającej zdanie warunkowe z podmiotem nieokreślonym, „jeśli ktoś”.[920] Z racji na kolejność słów nie jest to jednak dokładnie ten przypadek, tym niemniej, syntaktycznie blisko obecnej syntagmie do wspomnianego zaimka względnego מי ש- z HM. Zaimek sufigowany הם-, dołączony do przyimka מן, odnosi się do królów Izraela, מלכי ישראל.

W zdaniu wprowadzonym zaimkiem względnym ש-, autor MMT dodaje, że spośród królów Izraela godne rozmyślania są uczynki tych, którzy lękali się słów Prawa, יראֹ[ את דברי התו]רה. Lekcja [את דברי התו]רה została zrekonstruowana *ad sensum* na podstawie tekstów Pwt 17,19; 27,3. 8; 28,58; 29,28; 31,12. 24; 32,46. Konstrukcja peryfrastyczna היה + ירא pojawiła się już wcześniej w tekście MMT (II,18), w kontekście szacunku, należnemu Bożemu sanktuarium. Podobnie jak w tekście II,18, konstrukcja peryfrastyczna podkreśla czynność trwającą w czasie[921]. Sam czasownik ירא zdaje się tu wskazywać na lęk w znaczeniu bojaźni Pańskiej.

Poza dokumentem MMT nie występuje fraza, w której rzeczownik תורה stanowi przedmiot czasownika ירא, tym niemniej, można dostrzec w późnych psalmach mądrościowych ścisły związek między bojaźnią Pańską a Jego Prawem.[922] Przykładem tej relacji jest Psalm 19, w którym wyrażenie

---

[919] Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, 204–205.

[920] Ibid., 209. 212.

[921] W obu tych tekstach (II,18; IV,18) czasownik ירא może równie dobrze wskazywać w formie *perfectum* na czynność niedokonaną, stąd nie ma różnicy między *perfectum* ירא a konstrukcją ירא + היה, tym niemniej, ponieważ klasa czasowników wyrażających stan קָטַל w HM nie jest wyrażana w *qal perfectum*, lecz za pomocą innej koniugacji lub konstrukcji peryfrastycznej, dlatego też ta ostatnia mogła znalać się w dokumencie MMT, którego język charakteryzuje się cechami misznaickimi. To samo dotyczy konstrukcji peryfrastycznej z tekstu I,10 i obecnego w niej czasownika טהר, który wyraża stan : להיות טהורים (Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 79; por. Qimron, *A Grammar of the Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, 377).

[922] Fuhs, „ירא”, *TDOT*, 6:313.

יראת יהוה (w. 10) stanowi metonimię dla określenia Prawa Mojżeszowego, podobnie jak w przypadku Ps 111, 112, 119, 128, w których bojaźń Pańska jest zestawiona z wezwaniem do przestrzegania Jego przykazań i nakazów.[923]

Czasownik ירא w kontekście wyrażenia דברי התורה „słowa Prawa" pojawia się trzykrotnie w BH w tekstach Pwt 17,19; 28,58, 31,12, w każdym z tych trzech tekstów bojaźń Pańska jest związana z przestrzegania „wszystkich słów Prawa", כל־דברי התורה. Biorąc pod uwagę fakt, że autor MMT w obecnej sekcji powołuje się na Księgę Powtórzonego Prawa, prawdopodobnie pojmuje bojaźń królów Izraela w ten sam sposób, tj. jako przestrzeganie Bożego prawa. W tym kontekście wcześniejsza fraza מעשיהמה „ich uczynki" (IV,17) należy rozumieć jako uczynki, nakazane w Księdze Mojżesza (IV,15), tj. w Księdze Kapłańskiej, Licz i Powtórzonego Prawa (zob. tabela 2.3).

Za sprawą tak rozumianej bojaźni królowie Izraela byli „wybawiani z opresji", היה מצול מצרות. W konstrukcji peryfrastycznej mamy do czynienia z imiesłowem biernym מצול (*qal*) w dość rzadkim paradygmacie *maqtūl,*[924] podczas gdy formą bardziej tu spodziewaną byłby *nifal* נצל (por. V,17; CD IV,18). Motyw wybawienia z opresji z wykorzystaniem czasownika נצל i rzeczownika צרה pojawia się czterokrotnie w BH (1 Sm 26,24; Ps 34,18; 54,9; Hi 5,19) i dwukrotnie w tekstach z Qumran (4Q434 1 II,1; 4Q504 1–2 RVII,2)[925]. W tych ostatnich występuje ono w dwóch modlitwach.

[923] Ibid., 314.

[924] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 77. Należy jednak zaznaczyć, że o ile w arabskim paradygmat *maqtūl* służy do wskazania *qal* biernego, o tyle brak takiego świadectwa w starożytnym hebrajskim, dlatego też D. Talshir sugeruje, że mamy tu do czynienia raczej z metatezą, מוצל. "Review of *DJD X*." 373.

[925] W peszerze do Księgi Ozeasza (4Q166 II,13-14), komentując tekst Oz 2,11-12, autor krytykuje klasę rządzącą w Izraelu za to, że w trudnej sytuacji nie polegali na Bogu, lecz na narodach pogańskich, które w rzeczywistości „nie wybawią ich z opresji" לוא יושיעום מצרותיהם, w tym przypadku jednak użyto czasownika ישע i jest to jedyne zestawienie tego czasownika z rzeczownikiem צרה w tekstach z Pustyni Judzkiej, podczas gdy w BH można znaleźć je w sześciu tekstach (Sdz 10,14; Iz 46,7; 63,9; Jr 30,7; Ps 34,7; 2 Krn 20,9; zob. także: 1 Sm 10,19; Ps 138,7; Neh 9,27), w tym raz w wyrażeniu מכל־צרותיו הושיעו (Ps 34,7).

W pierwszej modlitwie (4Q434 1 II,1) podmiot liryczny wspomina interwencję Boga, który wybawił pewną grupę ludzi z „wszelkiej opresji” כול צרה[מ], jednak fragmentaryczność tego tekstu nie pozwala na ich identyfikację, jak również okoliczności tego faktu. W drugiej modlitwie (4Q504 1–2 RVII,2) w jej ostatnim wierszu podmiot liryczny określił Boga jako Tego, który „wybawiał nas z wszelkiej opresji” הצילנו מכוֹל צרה, mając na myśli pewne wydarzenia z historii Izraela, jednak i w tym przypadku fragmentaryczność tekstu nie pozwala na ich identyfikację.

W BH obecność czasownika נצל z rzeczownikiem צרה pojawia się w przysłowiu, cytowanym przez Elizafaza, który wzywa Hioba do pokładania w Bogu nadziei wybawienia z obecnej udręki (Hi 5,19), a ponadto pojawia się w ustach psalmisty, mówiącym o Bogu, który sprawiedliwych wybawia „z wszelkich ich opresji”, ומכל־צרותם (Ps 34,18; por. 34,7). W kontekście obecnego tekstu wydają się jednak interesujące dwa inne teksty: Ps 54 i 1 Sm 26. W pierwszym z nich psalmista, utożsamiany z Dawidem, który ukrywa się przed Saulem (zob. 1 Sm 23,19), chwali imię Boga za wybawienie go „z wszelkiej opresji”, מכל־צרה (Ps 54,9). W drugim z tekstów Dawid okazuje łaskę Saulowi, a następnie wyraża nadzieję, że podobnie jak on uszanował życie Saula, tak i Bóg uszanuje jego życie i wybawi go „od wszelkiej opresji”, מכל־צרה (1 Sm 26,24).

Motyw wybawienia z nieszczęść przez Boga pojawia się także w innych miejscach BH, lecz towarzyszą mu czasowniki osobowe, takie jak ישע „wybawić” (zob. wyżej), יצא „wyprowadzić” (Ps 143,11; Prz 12,13), פדה „wykupić” (2 Sm 4,9; 1 Krl 1,29; Ps 25,22) i חלץ „być ocalonym” (Prz 11,8). Co istotne jednak, spośród wskazanych tekstów pięć z nich związanych jest z osobą Dawida, którego Bóg ocalił (2 Sm 4,9; 1 Krl 1,29; Ps 54,9; 143,11) bądź ocali (1 Sm 26,24) z wszelkich opresji. Fakt, że w tradycji biblijnej motyw wybawienia z opresji, wyrażonej rzeczownikiem צרה, najczęściej się wiąże z postacią Dawida (zob. także V,17), z pewnością uprawnia do zaliczenia go w poczet królów, którzy w bojaźni przestrzegali Prawa Mojżeszowego. Jednak oprócz Dawida (por. 2 Sm 6; Syr 47,1-11) tradycja biblijna w kontekście przestrzegania Prawa Bożego ukazuje także króla Salomona (1 Krl 8,54-61; por. Syr 47,12-22), Jozjasza (2 Krl 23,24-25; por. Syr 49,1-3) czy Ezechiasza (2 Krn 31,20-21; por. Syr 48,17-22).

**IV,18b–V,1.** והם מְבַקשי תורה [ומ]עשנ[ו] מ[דרש התורה

Szacunek do Prawa Mojżeszowego pewnych królów Izraela wynikał z faktu, że byli oni jego poszukiwaczami, מבקשי תורה. Obecność czasownika בקש z rzeczownikiem תורה występuje jedynie w trzech miejscach: Ml 2,7; 4Q216 II,3 = Jub 1,12; 4Q306 2,3. W pierwszym z tekstów Bóg poprzez proroka wzywa kapłanów do oddawania czci Jego imieniu, w przeciwnym razie dawne przymierze z z Lewim zostanie zerwane, a wtedy spadnie na nich przekleństwo i odrzucone zostanie obiecane im błogosławieństwo (Ml 2,1-5). Lewi ukazany jest bowiem jako wzór kapłana, podążając za nim, lud będzie mógł „szukać pouczenia" u kapłana jako Bożego wysłannika, a sami kapłani odzyskają swój utracony autorytet (Ml 2,6-9).

Tekst 4Q216 II,3 (= Jub 1,12) jest z kolei osadzony w kontekście nadania przez Boga Prawa Mojżeszowego na górze Synaj. Słowa, które Mojżesz ma zapisać w księdze, dotyczą m.in. przyszłego odwrócenia się narodu izraelskiego od Jahwe i zwrócenia się ku pogańskim bożkom, których sami sobie stworzą, oddając w istocie cześć demonom (Jub 1,7-11). Wówczas Bóg ześle świadków dla ich opamiętania, lecz Izraelici zabiją ich, zaś „szukających Prawa" מבקשי [ה]תורה będą prześladowali (4Q216 II,3 = Jub 1,12).

W trzecim tekście (4Q306 2) mowa o wszystkich tych, którzy będą szukać Prawa, przykazań [צוה]מְ֯ה [ת]אֹ֯ו התורה את֯ שׁ֯קְ֯בְּ[וי] (2,3) i samego Boga – całym swoim sercem i całą swoją duszą (2,4; por. Pwt 4,29); ci wszyscy zaś, którzy poszukają drogi Pana po omacku bez oczu (2,4; por. Iz 59,10) w końcu przejrzą i dostrzegą ją (2,6). Język tego fragmentu nasuwa skojarzenie z tekstem CD I,9-10, w którym została opisana sytuacja Reszty Izraela z czasu poprzedzającego wyłonienie się wspólnoty z Qumran. Wówczas przyszli członkowie wspólnoty niczym ślepcy przez 20 lat szukali po omacku drogi Pana (I,9), a ponieważ szukali Go całym swoim sercem (I,10), On wzbudził im Nauczyciela Sprawiedliwości, aby ten prowadził ich drogą zgodną z tym, co wlał On w Jego serce (I,11).

Należy zauważyć, że spośród trzech tekstów, w których znajduje się zestawienie czasownika בקש z rzeczownikiem תורה, w dwóch z nich słowo תורה jest użyte z rodzajnikiem, tj. w 4Q216 II,3 (= Jub 1,12) i 4Q306 2,3. W pierwszym z nich z pewnością słowo [ה]תורה odnosi się do Prawa, nadanego

za pośrednictwem Mojżesza na górze Synaj, stąd rekonstrukcja rodzajnika. W drugim tekście z kolei, jeśli przyjąć jego związek z Dokumentem Damasceńskim, co sugeruje język obu dokumentów (por. 4Q306 2,2-6; CD I,9-11 = 4QD$^{a}$ 2 I,13-15; 4QD$^{c}$ 1,16-17), słowo התורה także oznaczałoby Prawo Mojżeszowe, gdyż motyw powrotu do przymierza i właściwego przestrzegania Prawa Mojżeszowego jest związany z powstaniem wspólnoty z Qumran.

Tymczasem w tekście Ml 2,7 rzeczownik תורה jako dopełnienie czasownika בקש został użyty bez rodzajnika. Uczeni są raczej zgodni, że słowo to nie odnosi się tu do całego Prawa Mojżeszowego, lecz do pouczenia odnośnie do tego, jak należy rozumieć przepis Prawa Mojżeszowego w kontekście konkretnego problemu, z którym świecki przychodzi do kapłana.[926] Wspomniane przez Malachiasza „Przymierze z Lewim" (Ml 2,8) wymagało bowiem od kapłanów, aby nauczali świeckich rozumienia przykazań Bożych, zawartych w Prawie Mojżeszowym (zob. Kpł 10,11; Pwt 17,8-13; 31,9; 33,9-13; 2 Krn 35,3; Neh 8,7-9; Jr 18,18; Ez 7,26; Ag 2,11). Kapłani mieli obowiązek przestrzegać i nauczać prawdziwego pouczenia, תורת אמת (Ml 2,6), jakie zostało dane na Synaju (por. Neh 9,13).

W obecnym tekście rzeczownik תורה także zostało użyte bez rodzajnika, co może sugerować, że nie oznacza ono całego Prawa Mojżeszowego, tym bardziej, że w linii V,18, gdzie rzeczownik ten z pewnością oznacza Prawo Mojżeszowe, zostało określone rodzajnikiem. Rozumienie w obecnym tekście rzeczownika תורה w znaczeniu „pouczenie, instrukcja" pasuje do kontekstu, ponieważ autor MMT najpierw wspomniałby o lęku królów Izraela wobec słów Prawa (IV,18), a następnie szukaniu przez królów w Prawie pouczenia. Tak więc autor MMT, określając królów Izraela jako tych, którzy szukali pouczenia מבקשי תורה, mógł mieć na myśli ich pragnienie głębszego jego rozumienia, które otrzymywali dzięki nauczaniu kapłanów. Wzmianka ta z jednej strony ukazuje wzór do naśladowania dla adresata, z drugiej zaś strony stanowi wezwanie do adresata pośredniego, czyli kapłanów, aby

[926] Zob. A. E. Hill, *Malachi* (AB 25D; New York, NY: Doubleday, 1998) 215; D. W. Baker, *The NIV Application Commentary: Joel, Obadiah, Malachi* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2006) 245–246; A. R. Petterson, *Haggai, Zechariah & Malachi* (AOTC 25; Nottingham: Apollos, 2015) 340–341; J. D. Nogalski, *The Book of the Twelve: Micah – Malachi* (SHBC; Macon, GA: Smyth & Helwys, 2011) 1027–1028.

powrócili do poprawnego nauczania, o którym mówią teksty Ml 2,6 i Neh 9,13 i które zawarte jest w sekcji halachicznej w wykładni wspólnoty autora MMT.

Po ukazaniu dawnych królów Izraela jako wzorowych postaci, odznaczających się bojaźnią, poszukujących pouczenia, które wytyczało ich postępowanie, wspólnota przedstawia teraz siebie jako przypuszczalnego realizatora tego ideału, [מ]דרש התורה [ו]עשנ[ומ]. Drugą część zdania mogła być w tym kontekście syntagma מבקשי תורה, stojąca w paraleli do tego samego wyrażenia z poprzedniej linii. Jeśli jednak przyjąć, że dokument MMT należy do wspólnoty z Qumran, bardziej prawdopodobnym rozwiązaniem byłaby rekonstrukcja wyrażenia [ה)תורה] מ]דרש „pogłębianie Prawa Mojżeszowego", ponieważ studium Prawa Mojżeszowego jest ukazane w pismach tej wspólnoty jako jej programowe zadanie (1QS VIII,15; CD XX,6; por. 4Q266 11,20; 4Q270 7 II,15), jednakże nawet jeśli dokument MMT nie pochodzi z rąk wspólnoty z Qumran, druga propozycja nadal pozostaje sensowna.

Tak więc autor MMT motywuje adresata do wzięcia przykładu z królów Izraela, którzy dzięki przestrzeganiu Bożego Prawa i poszukiwania w nim pouczenia mogli doświadczyć ze strony Boga wybawienia z opresji. W dalszej części dzieła do rozważania Bożych spraw wspólnota zachęci już wprost swojego adresata (zob. VI,1), póki co sięga ona jednak po argumenty z historii i autorytetu, aby jej wezwanie było umocowane i zakorzenione w Bożym objawieniu i tradycji przodków.

### 2.3.4 Niewierność Bogu i nierząd jako przyczyna kryzysu w Judzie (V,2-7a)

Obecny fragment sekcji jest bardzo fragmentaryczny, pozostałości wskazują jednak na to, że wspólnota ukazała godne potępienia postępowanie Izraelitów, w obszarze życia tak moralnego jak i politycznego, które w konsekwencji doprowadziło do wydarzeń destrukcyjnych w Judzie. Wcześniej jednak, w ll. 2-3 mógł być obecny wątek eschatologiczny.

**V,2-3.** ]ם [ו]יְהיה מת[ ]וֹמִי ישמ[ר\ע ]נח]שְׁבֵה[ ]נְעותו[

Tekst w ll. 2-3 jest zbyt szczątkowy by móc stwierdzić, czego dokładnie dotyczyła jego treść. Pierwsza zachowana syntagma z l. 2, נעותו (*nifal*), może pochodzić od rdzenia עות „oszukać, dręczyć, zginać", które pojawia się 11 razy w BH, głównie w późnych księgach[927], i tylko jeden raz w pismach z Pustyni Judzkiej (1QH[a] XVI,37), nigdzie jednak nie występuje on w koniugacji *nifal*. Być może autor uprzedza, że w czasie eschatologicznym wielu będzie udręczonych lub zwodzonych przez siły zła. Drugim słowem z tej samej linii jest prawdopodobnie czasownik חשב „liczyć" (nt. czasownika חשב, zob. komentarz do V,18b), jednak jego znaczenie i sens teologiczny jest niejasny z racji na lukę w tekście. Zdanie z l. 3 zaczyna się czasownikiem zaimkiem/partykułą pytajną מִי, po której obecny mógł być czasownik שמע „słuchać" lub שמר „strzec", jednak brak kontekstu nie pozwala powiedzieć niczego pewnego o podmiocie tego czasownika, podobnie jak w przypadku *imperfectum* ויהיה z *waw* konwersywnym[928].

**V,4.** מ]על וחמס והמעל ]ועל הנשי[ם

Wyrażenie ועל dotychczas wprowadzało nowy temat w ramach sekcji halachicznej, stąd też niektórzy uczeni uznawali obecny fragment za część tej sekcji, jednak rewizja sekwencji tekstu sekcji parenetyczno-teologicznej (zob. § 1.3.1.3) nie pozostawia wątpliwości, że analizowany tekst stanowi część tej ostatniej. Rzeczownik הנשים, po wyrażeniu ועל, mógł oznaczać kobiety lub żony, zależnie od kontekstu, którego tutaj brakuje.

[927] Iz 50,4; Am 8,5; Ps 119,78; 146,9; Hi 8,3; 19,6; 34,12; Koh 1,15; 7,13; 12,3; Lm 3,36.

[928] *Waw* konwersywne w HQ było używane podobnie jak w BH. Zob. Muchowski, *Hebrajski qumrański jako język mówiony*, 44–45; M. S. Smith, "The Waw-Consecutive in Qumran Literature", *The Origins and Development of the Waw-Consecutive: Northwest Semitic Evidence of Ugarit and Qumran* (HSS, 39; Atlanta, GA: Scholars, 1990; repr. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009) 35–64. Należy zauważyć, że sama forma ויהיה poświadczona jest w tekstach z Qumran zaledwie dwukrotnie (1Q22 1 II,7; 4Q175 I,3).

Rzeczownik מ]על[ „niewierność” oznacza różnego rodzaju akty niewierności wobec Boga (i Jego świętości) lub człowieka[929]. W kontekście obecności rzeczownika נשים „kobiety” interesujące jest użycie tego rzeczownika w Księdze Ezdrasza, w której odnosi się on do zakazanych małżeństw z kobietami, pochodzącymi spoza Izraela, co z kolei jest interpretowane jako niewierność względem samego Boga (Ezd 9,2. 4; 10,2. 6. 10; por. Neh 13,27).

W pismach z Qumran rzeczownik מעל posiada nieco szerszy zakres. I tak na przykład określa on grzech niewierności względem Boga (zob. 1QS IX,4; 1QH$^a$ XII,31; XV,39; XIX,14), wyraźnie przez Niego potępiany (CD X,7-10; 1QH$^a$ IV,24; 4Q302 3 II,6; 4Q387 2 II,2-3), tak iż ci, którzy okazali się niewierni względem Niego, zostaną pokonani w wojnie eschatologicznej (1QM III,8). Pod kategorię grzechu מעל podchodzi jednak wiele innych występków, na czele z odwróceniem się od Boga (CD I,3), profanacją Jego świętego imienia (4Q387 A,1) czy niewiernością wobec przymierza (1QH$^a$ XII,35) i nadanego w związku z nim Prawa Mojżeszowego (CD IX,16). Kto okaże niewierność Prawu Mojżeszowemu, nie wypełniając nakazanych w nim uczynków, zgodnych z wykładnią ludzi doskonałej świętości, winien być napomniany, a gdy to nie przyniesie skutku, wówczas wydalony ze zgromadzenia (CD XX,4-9). Brak jednak odniesienia do niewierności małżeńskiej, znanego z BH.

Z kolei rzeczownik חמס jest używany przede wszystkim na oznaczenie przemocy fizycznej lub psychicznej, która może doprowadzić do rozlewu krwi, a nawet śmierci; w BH, poza jednym przypadkiem (Hi 19,7), podmiotem rzeczownika חמס jest zawsze człowiek[930]. Rzeczownik ten łączy się nieraz w BH z rzeczownikiem שד (II), „ucisk” (Jr 6,7; 20,8; Ez 45,9; Am 3,10), tak iż wydaje się, że oba opisują to samo zjawisko, tj. atak na ludzkie życie, przy czym o ile w przypadku rzeczownika שד podkreśla się sam akt przemocy, o tyle w przypadku חמס wskazuje się na jego naturę i skutek[931]. Ponadto, חמס łączy z rzeczownikiem ריב, „spór” (Ps 55,10) i מרמה, „podstęp” (So 1,9), natomiast w

[929] H. Ringgren, “מעל”, *TDOT*, 8:460–463.

[930] H. Haag, “חמס”, *TDOT*, 4:481.

[931] Ibid., 4:480–481.

tekstach pozabiblijnych z rzeczownikiem רשע, „nieprawość” (4Q223–224 2 II,6; 1Q20 XI,14; 4Q201 1 IV,8 = XQ8 1,3) i שקר, „fałsz” (4Q212 1 III,25; 4Q541 9 I,7).

W pismach z Qumran rzeczownik חמס posiada podobne znaczenie do tego z BH. W peszerze do Księgi Habakuka rzeczownik חמס w użyciu księgi prorockiej został zinterpretowany przez autora peszeru w kontekście ataku na Judeę ze strony Kittim (tj. Rzymian), co zostało odczytane jako kara Boża, zesłana na Niegodziwego Kapłana (1QpHab III,8; IX,8; XII,1. 7). W tym samym peszerze jest obecne jest wyrażenie אנשי חמס, „ludzie gwałtu”, których definiuje się jako tych, „którzy zbuntowali się przeciw Bogu” אשר מרדו באל (1QpHab VIII,11). Być może tę samą grupę ludzi ma na myśli autor *Hodajot*, który dziękuje Bogu za wyrwanie go „ze zgromadzenia destrukcji i rady przemocy” מעדת שוא ומסוד חמס (1QH[a] XIV,8).

Ze względu na fragmentaryczność obecnego tekstu nie można dokładnie określić desygnatu rzeczownika חמס, jednakże można przypuszczać, że jest on bliski powyżej nakreślonemu zakresowi semantycznemu, co potwierdza także użyty wraz z nim rzeczownik מעל. Użycie rzeczownika מעל z rzeczownikiem חמס nie występuje w BH ani w pismach z Qumran, podobnie z resztą jak rzeczownika חמס i אשה.

**V,5-6a.** מקומות [ ] חמס והזנות אבדֿ [ ]◦ ו<נ>כי באלה[

Spójnik כי prawdopodobnie wprowadza zdanie przyczynowe. Zaimek wskazujący אלה może odnosić się do rzeczowników חמס „przemoc” i מעל „niewierność” z poprzedniej linii, przyimek ב można wówczas przetłumaczyć „przez (nie)”, ewentualnie „w nich”.

Tym razem rdzeń חמס pojawia się w formie czasownikowej ונחמס (*nifal*), „i przemoc zostanie użyta”. Czasownik ten kończy poprzednie zdanie, które nie zachował się. Kolejne zdanie rozpoczyna się od rzeczownika זנות, „nierząd” (na temat rzeczownika זנות, zob. komentarz do III,15). Ze względu na r. ż. rzeczownika זנות czasownik אבד „zniszczyć” (*qal*) w l. poj. domaga się rekonstrukcji w r. ż.

Obecność czasownika אבד i wzmianka o „miejscach” מקומות, skłania Q&S do powiązania obecnego fragmentu z tekstem Pwt 12,2[932], jednak z braku kontekstu nie można tego ustalić.

**V,6-7a.** [ואף] כתוב[ בספר מושה שאתה לו]א תביא תועבה אֹ[ל ביתכה כי] התועבה שנואה הוֹאֹה

Obecność imiesłowu biernego כתוב sygnalizuje wprowadzenie cytatu tekstu biblijnego. Luka obecna po nim została wypełniona *ad sensum.* Zachowana dalej fraza תביא תועבה אל [לו]א stanowi dosłowne powtórzenie zakazu z tekstu Pwt 7,26: ולא־תביא תועבה אל־ביתך, „nie wniesiesz obrzydliwości do swego domu”[933]. W tekście tym rzeczownik תועבה odnosi się do srebra i złota, pochodzącego z wizerunku pogańskich bożków, które mogło stanowić pokusę dla pragnących posiąść je jako legalnie zdobyty łup wojenny.[934] Dla Boga jednak są one obrzydliwością, stąd posiadanie ich przez Izraelitów grozi przekleństwem i dlatego też Izraelici powinni doszczętnie niszczyć pogańskie miejsca kultu i wszelkie posągi bożków (Pwt 7,6), aby w ten sposób nie narażać siebie na pokusę zwrócenia się ku nim (Pwt 7,16. 25).

Opierając się na tekście Pwt 7,25-26 autor MMT wskazuje, iż tego rodzaju obrzydliwość jest przedmiotem nienawiści u Boga, co podkreśla imiesłów bierny (*passivum divinum*) שנא (*qal*) „jest znienawidzona” w funkcji orzecznika. Wybór tego słowa nie jest przypadkowy, ponieważ mówiąc o nienawiści Boga wobec pogańskiego kultu autor Księgi Powtórzonego Prawa używa dokładnie tego rdzenia (zob. Pwt 12,31; 16,22; por. Jr 44,1-4), aczkolwiek jest on używany w stronie aktywnej.[935] Autor MMT zdaje się wyjaśniać tekst Pwt 7,26 poprzez odniesienie do Pwt 12,31, nawiązanie zaś do

[932] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 58.

[933] G. J. Brooke wyraził wobec tego faktu zdziwienie, że Q&S w swoim tłumaczeniu nie wstawili tego zdania w cudzysłów. Brooke, “The Explicit Presentation of Scripture in 4QMMT”, 76.

[934] Craigie, *The Book of Deuteronomy*, 175; Woods, *Deuteronomy*, 149.

[935] We wszystkich przypadkach w BH, w których czasownik שנא użyty został w stronie biernej *qal*, podmiotem pośrednim tego czasownika są ludzie (zob. Rdz 29,31. 33; Pwt 21,15 [x2]. 16. 17; Iz 60,15; Prz 30,23). W tym kontekście *passivum divinum* tego czasownika, obecne w MMT, jawi się jako osobliwe, należy przy tym dodać, że w pismach z Qumran strona bierna czasownika שנא w koniugacji *qal* obecna jest tylko w tym dokumencie.

tego ostatniego może wspierać z kolei przypuszczenie o nawiązaniu do tekstu Pwt 12,2 w tekście V,5b-6a[936]. Wzmianka o nienawiści Boga przywołuje wezwanie członków wspólnoty z Qumran do odrzucenia wszystkiego, czego Bóg nienawidzi (zob. CD II,15; 1QS I,3-4; 1QH$^{a}$ IV,36).

Wspomniany tekst Pwt 7,25-26 cytuje również autor Zwoju Świątyni (11Q19 II,8), wplatając go w inny tekst biblijny, tj. Wj 34,10-16 (por. 11Q19 II,1-15). Ten ostatni stanowi część jednostki Wj 34,5-28, w której przymierze zawarte na górze Synaj (Wj 19–24) jest potwierdzone i rozwinięte przez tradycję D z pewnymi modyfikacjami tradycji P.[937] Tekst Wj 34,10-16 stanowi przypomnienie warunku przymierza z Wj 23,20-33, a poszerzenie tego ostatniego opiera się na zakazie wchodzenia w przymierze małżeńskie z cudzoziemcami (Wj 34,15-16), które grozi wpadnięciem w sidła obcych bożków (Wj 24,12. 16). Dlatego też Izrael jest wezwany przez Boga do burzenia ołtarzy pogańskich bożków i kruszenia steli na ich cześć (Wj 34,13). W tym samym Zwoju Świątyni jeszcze kilkukrotnie powraca motyw תועבה „obrzydliwości," polegającej na kopiowaniu stylu życia pogańskich narodów, zwłaszcza w kontekście oddawania czci ich bożkom (zob. 11Q19 LV,6; por. Pwt 13,13-16; 11Q19 LX,17; LXII,16; por. Pwt 18,9-13).

Ze względu na brak kontekstu poprzedzającego użycie cytatu z tekstu Pwt 7,25-26, trudno dokładnie ustalić funkcję tego ostatniego w obecnym tekście. Tym niemniej, z ocalałych szczątków w ll. 2-5 i użytego po nich cytatu można wywnioskować, że autor MMT wyjaśnia przyczyny kryzysu w Judzie, które przypuszczalnie były spowodowane grzechem idolatrii oraz szeroko rozumianego nierządu. To właśnie z powodu tych grzechów w Izraelu, który powinien powrócić do przestrzegania Prawa (zob. IV,15), wspólnota stojąca za dokumentem MMT postanowiła odseparować się od tych wszystkich, którzy pogwałcają Boże przekazania. Dlatego wspólnota przechodzi w dalszej części do uzasadnienia swojej separacji.

[936] Bernstein, "The Employment and Interpretation of Scripture in 4QMMT", 47 = Bernstein, *Reading and Re-Reading Scripture at Qumran*, 570–571.

[937] W. Johnstone, *Exodus 20-40* (SHBC 2B; Macon, GA: Smyth & Helwys, 2014) 398–403.

### 2.3.5 Uzasadnienie separacji wspólnoty i wezwanie adresata do rozważania świętych pism (V,7b-11a).

Po tym jak wspólnota wymieniła występki moralne ludu izraelskiego oraz ich destrukcyjne konsekwencje, teraz przechodzi do uzasadnienia swojej decyzji o odseparowaniu się od pewnej części ludu i ukazania siebie jako bastionu prawowierności i posłuszeństwa wobec Boga i Jego Prawa. Do tego samego wspólnota zachęca swojego adresata, jednakże koniecznym warunkiem jest rozważanie świętych pism oraz troska o przekazywanie i zachowywanie zawartych w nich nauk z pokolenia na pokolenie.

**V,7b.** ו[את]ם [יודעי]ם ש[אנחנו ] פֿרשנו מרוֹב העֹ[ם ומטמאתם]

Prawdopodobnie obecna tutaj formuła -ש יודעים ואתם (zob. komentarz do III,11) wprowadza jedno z najbardziej istotnych zdań dla zrozumienia tożsamości oraz sytuacji autora i jego wspólnoty. Bez względu na ustalenie datacji spisania dokumentu MMT (zob. § 1.6), obecność czasownika פֿרשנו „odłączyliśmy się" pozostaje najwcześniejszym świadectwem użycia go w sensie odłączenia się od innej społeczności, tj. w znaczeniu, które posiada w HM[938]. W Dokumencie Damasceńskim zamiast wyrażenia -מ פרשו w podobnym kontekście użyta jest fraza -מ סרו, „odwrócili się od" (zob. וכן המשפט לשבי ישראל סרו מדרך העם; CD VIII,16; XIX,29), z kolei w Regule Zrzeszenia preferuje się konstrukcję -מ להבדל (*nifal*) „odłączyć się od" (zob. להבדל מכול אנשי העול; 1QS V,1-2. 10; por. VIII,13). Użycie

[938] Por. "פרס", *WSHPST*, 2:54; "פרס (I)", *DCH*, 6:770–771; "פרס, פרש", *DTTML*, 2:1242–1243; "פרש", *DJBA*, 939–940; "פרש", *DJPA*, 451–452. Nie wiadomo, czy czasownik ten w okresie, w którym został spisany dokument MMT, miał charakter negatywny, neutralny czy pozytywny, a także czy był on już wtedy powiązany ze stronnictwem faryzeuszy. Zdaniem D. Flussera, obecność czasownika פרש w kontekście odseparowania się wspólnoty, stojącej za dokumentem MMT, którą uważa on za esseńską, świadczy o tym, że późniejsze "błogosławieństwo" przeciwko מינים, "heretykom", zawarte w *S. ʿOlam Rab*., było pierwotnie skierowane także przeciwko esseńczykom. Zob. Flusser, "Some of the Precepts of the Torah from Qumran (4QMMT) and the Benediction against the Heretics", *Tarbiz* 61 (1992) 333–374.

odmiennej terminologii w tekście MMT może potwierdzać przypuszczenie, że nie powstał on we wspólnocie qumrańskiej lub protoqumrańskiej[939].

Wspólnota, jak sama twierdzi, odłączyła się od ludu, tak bowiem w MMT należy rozumieć zrekonstruowany rzeczownik [ם]העמ. W zdaniu tym właściwie wystarczyłoby użyć samego wyrażenia מהעם „od ludu", dodanie jednak rzeczownika רוב – raczej w znaczeniu biblijnym („mnóstwo"; por. Prz 14,28: רב־עם)[940], nie misznaickim („większość"; np. *b. Zebaḥ*. 73a: כל דפריש מרובא פריש)[941] – może służyć podkreśleniu kontrastu między nieliczną grupą odłączonych[942] a resztą ludu. Należy przy tym odróżnić rzeczownik העם od wyrażenia עמך (zob. V,18), to ostatnie bowiem odnosi się do grupy

[939] Q&S, uznając dokument MMT za wytwór późniejszej wspólnoty z Qumran, tłumaczą odrębność terminologii wczesnym powstaniem tego dokumentu w stosunku do Reguły Zrzeszenia i Dokumentu Damasceńskiego, zob. Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 99. Należy jednak zauważyć, że w czwartej grocie znaleziono wczesne świadectwa tych dokumentów, np. 4Q255 [4QpapS$^{a}$] = 125 – 100 przed Chr.; 4Q266 [4QD$^{a}$] = 100 – 50 r. przed Chr. Zob. Alexander – Vermes, *Qumran Cave 4.XIX: 4QSerekh Ha*-Yahad, 27–38; Baumgarten, *Qumran Cave 4.XIII: The Damascus Document (4Q266-273)*, 23–93.

[940] Nie ma żadnych przesłanek, aby frazę [ם]העמ רוב uznawać za ekwiwalent określenia הרבים z tekstów wspólnoty z Qumran (zob. CD XIII,7; XIV,7. 12; 1QS VI,1. 7. 11. 14. 20; VII,10. 13. 16. 20. 24; VIII,19. 26; IX,2), odnoszącego się do jej pełnoprawych członków, jak sugeruje D. Flusser; Flusser, "Some of the Precepts of the Torah from Qumran (4QMMT)", 366.

[941] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 58.

[942] Jeśli za dokumentem MMT stoi wspólnota z Qumran, byłoby to zgodne z ustaleniami archeologicznymi. Kompetentni w tej materii uczeni są bowiem zgodni, że liczba członków wspólnoty z Qumran liczyła poniżej 200 osób. Zob. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, 101; R. de Vaux, *Archaelogy of the Dead Sea Scrolls* (tł. D. Bourke) (The Schweich Lectures for 1959; London: Oxford University Press, 1973) 86; M. Broshi, "The Archaelogy of Qumran – A Reconsideration", *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (red. D. Dimant – U. Rappaport) (STDJ 10; Leiden: Brill; Jerusalem: Magnes, 1992) 114; Stegemann, *Essеńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*,165.

związanej z adresatem dokumentu, byłoby dość dziwne, gdyby wspólnota odłączyła się od grupy, z którą pozostaje w pokojowych relacjach i którą prosi o to, aby wpłynęła na inną grupę[943].

Wyrażenie ומטמאתם „ich nieczystości rytualnej" zostało zrekonstruowane *ad sensum,* jednakże przestrzeń na skórze domaga się słowa właśnie o takiej długości. Jeśli wspólnota z Qumran stoi za dokumentem MMT, wówczas wspomniane tutaj odłączenie się od wielu ludzi spośród narodu i ich nieczystości rytualnej zapowiada jej całkowite odseparowanie się jako wspólnoty „nawróconych z Izraela, którzy zeszli z drogi ludu" (CD VIII,16), co wiązało się z obowiązującym wśród jej członków zakazem dyskutowania z „ludźmi zatracenia" (1QS IX,16). Zdaniem P. R. Callawaya, w obecnym tekście wspólnota ma na myśli separację od kontaktów z niemoralną i zdeprawowaną częścią Żydów, nie zaś od kultu świątynnego[944], na podstawie obecnego tekstu nie sposób jednak tego rozstrzygnąć.

**V,8a.** ]לגֹב אלה[ מהם ]ע[ומלבוא מהתערב בדברים האלה ]ו[

Przyimek מן, obecny przed wyrażeniem ערב ב- (*hitpael*) „mieszać się z", jest zależny od czasownika פרש z poprzedniej linii. Sama konstrukcja ערב ב- jest rzadko spotykana, zwykle dotyczy mieszania się z postaciami duchowymi lub cielesnymi (duch, ludzie, bożki, poganie; kolejno: 1QH$^{a}$ VIII,32; 4Q274 1 I,5; 4Q368 9,1; Ps 106,35; Ezd 9,2), jak również z rzeczami materialnymi (majątek, krew; kolejno: 1QS VI,17; 11Q19 XXXII,15), zaś w jednym przypadku nie sposób ustalić przedmiotu (4Q513 10 II,3). W obecnym tekście konstrukcja wprowadza rzeczownik דבר, który w MMT odnosi się do reguł postępowania (zob. komentarz do I,1; por. I,1; VI,4), zgodnych z interpretacją biblijnych tekstów prawnych. W obecnym kontekście rzeczownik ten może odnosić się do nagannych postaw, wymienionych w niezachowanym tekście V,1-5, ewentualnie do błędnej praktyki kapłańskiej, która

[943] Tak również widzi to H. Eshel, który przy okazji proponuje tłumaczenie wyrażenia jako "znacząca część ludu", którą utożsamia on z większością narodu, niewykształconą, tożsamą z rabinackim określeniem עם הארץ. Eshel, "4QMMT and the History of the Hasmonean Period", 59. 60, n. 23.

[944] Callaway, "4QMMT and Recent Hypotheses on the Origin of the Qumran Community", 26. 29.

w sekcji halachicznej związana jest z grupą „oni”, a wyrażona jest poprzez częste użycie imiesłowów (zob. I,2b-3a. 6b-8; II,3a-9a. 12b-18a; III,9-12a. 15-18).

Fakt odcięcia się od „dużej liczby ludu” jest dalej podkreślony frazą לגב אלה [מהם] ומלבוא ע. W tym przypadku również przyimek מן zależy od czasownika פרש. Dość rzadkie wyrażenie בוא עם (zob. komentarz do III,9) stoi w paraleli do syntagmy התערב ב-, podobne do tej ostatniej w swym znaczeniu, tj. „uczestniczyć w (czymś), mieszać się do (czegoś)”. Dopełnieniem dla tej konstrukcji stanowi niejasna syntagma לגב אלה, w której kluczowy jest rzeczownik גב, dosł. „tył, plecy”. Rzeczownik גב w wyrażeniu לגב nie pojawia się w BH ani w pismach z Pustyni Judzkiej, w Misznie natomiast zostało ono użyte tylko raz we frazie מגב לגב, „od (jednego) użycia [lub celu przeznaczenia] do drugiego” (*Beṣah* 2,3), które nie stanowi jednak kontekstu dla obecnego fragmentu. Być może zatem mamy do czynienia ze znaczeniem rdzenia גב, które nie zostało dotąd poświadczone w literaturze, a które było obecne w języku mówionym.

Materialnie możliwa jest również lekcja ל גב[ע],[945] wówczas jednak sugerowałoby to obecność wyrażenia lokatywnego על גב, „na (czymś)”, w którym rzeczownik גב występuje w *status constructus*, ewentualnie spójnika przyczynowego על גב, „z powodu (czegoś)”, w którym rzeczownik גב przybiera *status absolutus*.[946] Pierwszy przypadek jest wątpliwy z racji na absencję tego wyrażenia w tekstach przedmisznaickich, a ponadto ze względu na obecność zaimka wskazującego אלה, który domaga się formy גבי. W drugim jednak przypadku wyrażenie על גב również nie jest poświadczone w tekstach przedmisznaickich, zaś w samej Misznie pojawia się on zaledwie kilkukrotnie (zob. *Miqw*. 6,6; 8,5; *ʿEd*. 1,14; *Yebam*. 1,4).

Istnieje ponadto możliwość interpretacji ל גב[ע] jako wyrażenia przyimkowego, „na podstawie (czegoś)”, „zgodnie z zasadą (dotyczącą innej kwestii)”, „razem z”[947], lecz tego rodzaju użycie jest dość rzadkie i nie jest poświadczone w literaturze przedtannaickiej. Nie można także wykluczyć, że

[945] Zob. komentarz do 4Q397 14–21,8. Yardeni, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 27–28.

[946] Zob. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, 145.

[947] Zob. “גב”, *DTTML*, 1:203; “גב”, *DJPA*, 118.

wyrażenie גב ל[ע] w okresie przedmisznackim miało znaczenie technicznie, które dotąd nie zostało poświadczone,[948] lub jak zostało to zasugerowane, było ono właściwe dla języka mówionego. Q&S wskazują na syryjski rzeczownik גב w znaczeniu „sekty", jednak sami uznają to rozwiązanie za mało możliwe[949]. Ze względu na lukę w obecnym tekście nie sposób ostatecznie rozstrzygnąć dokładnego znaczenia syntagmy גב ל[, tym niemniej, sens zdania zdaje się być jasny: wspólnota odżegnuje się od uczestnictwa w niemoralnych praktykach pośród licznego ludu.

**V,8b-9.** ] אֲנחנו נותנים את א[לה ]כול[ על כי ורעה ושקר מעל בידנו מצא י[מ]ודעים שלוא י[ואתם

Rozpoczęcie kolejnego zdania od wyrażenia ואתם, po którym zachowała się spółgłoska *yod*, pozwala z dużą pewnością stwierdzić, że mamy tu do czynienia ze znaną formułą ואתם יודעים ש-, „wy zaś wiecie, że" (zob. komentarz do III,11). Formuła ta wprowadza zdanie przeczące, rozpoczynające się konstrukcją מצא (*nifal*) + ב + יד „znaleźć coś w ręce"[950]. To, czego nie można znaleźć „w rękach" wspólnoty jest מעל „niewierność"[951] (zob. komentarz do V,4) i שקר „kłamstwo", które jest jednym z owoców złego ducha (1QS IV,9; IV,20-21).

W pismach wspólnoty z Qumran kłamstwo przypisane jest ich przeciwnikom, którzy poprzez fałszywe proroctwa (CD V,20–VI,2) i kłamliwe nauki (4Q169 3–4 II,8; por. II,1-2), głoszone równie kłamliwym językiem (1QH$^a$ XIII,29; 4Q501 1,4) i kłamliwymi wargami (1QH$^a$ XV,14-15), odwodzą Izrael od przymierza z Bogiem, nie ucząc właściwych uczynków Prawa, lecz „uczynki kłamstwa"

[948] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 99.

[949] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 58, n. 59. Zob. "*gb*", *SL*, 198.

[950] Zob. Wj 21,16; 22,3; 1 Sm 9,8; 12,5 (tu *qal*); 4Q366 1,7 (= Wj 22,3).

[951] H. Eshel, za sugestią J. Kugela, sugeruje rozumienie rzeczownika מעל w odniesieniu do malwersacji w kontekście własności świątynnej, a więc podobnie jak w tekście Kpł 5,15, co odpowiadałoby misznaickiemu słowu מעילה, a przede wszystkim wymowie dokumentu MMT, skierowanego przypuszczalnie przeciw kapłanom; H. Eshel, "4QMMT and the History of the Hasmonean Period", 60, n. 24. Podobnego zdania jest D. R. Schwarz, zob. Schwarz, "MMT, Josephus and the Pharisees", 76. Należy odnotować, że w tekście 4Q523 1–2 prawdopodobnie oskarża się arcykapłana Jonatana o tego rodzaju przewinienie.

(1QpHab X,9-12), sami przy tym będąc fałszywymi wobec Bożego przymierza (4Q471a 1,2). W ten sposób, założyli „zgromadzenie kłamstwa” (1QpHab X,10), na czele którego stoi מטיף הכזב „Głosiciel Kłamstwa” (CD VIII,13; 1QpHab X,9; 1Q14 8–10,4), gdzie indziej zwany איש הכזב „człowiekiem kłamstwa” (1QpHab II,1-2; 4Q83 1–2 I,19).

Trzecim wymienionym rzeczownikiem jest רעה „zło”, które w tekstach z Qumran pojmowane jest w ścisłej relacji z przymierzem Boga. Ten, kto łamie przymierze i gardzi Prawem Bożym, czyni zło i nie może liczyć na wybawienie (11Q19 LIX,7-9), przeciwnie, ściągnie on na siebie przekleństwo Prawa i zostanie odcięty ze wspólnoty, będąc pozostawiony złu (1QS II,11-18), kto jednak powróci do Prawa Bożego, odwracając się od zła, nie zostanie odcięty przez Boga od Jego ludu (4Q83 1–2 II,2-4). Odwrót od zła jest koniecznym warunkiem, aby móc wejść do wspólnoty nowego przymierza (1QS V,1) i trwać w czystości moralnej, która pozwala na uczestnictwo w posiłkach wspólnoty (1QS V,14). W tym kontekście należy odnotować kilkukrotne powtórzenie w Zwoju Świątyni wezwania z Księgi Powtórzonego Prawa, aby usuwać zło spośród swojej społeczności (por. Pwt 13,6; 17,7. 12; 19,19; 21,21; 22,21.22.24; 24,7; 11Q19 LIV,18; LVI,10; LXI,10; LXIV,6; LXVI,4).

Po wymieniu trzech negatywnych przymiotów, charakteryzujących przeciwników wspólnoty, od których ona stroni, spójnik כי wprowadza zdanie przyczynowe, gdzie we fragmentarycznej linii tekstu obecny jest ślad litery *alef*[952], która może wskazywać na obecność zaimka wskazującego אלה, odnoszącego się do powyższych trzech rzeczowników.

Zaimek osobowy אנחנו po raz pierwszy w tekście MMT łączy się z imiesłowem od czasownika נתן, „dawać”, a nie jak dotąd z imiesłowem חושבים (II,5. 9-10. 10-11. 14), אומרים (III,4. 9. 14) lub też מכירים (IV,14). Niestety, z powodu luki w tekście nie wiadomo, co stanowi przedmiot czasownika נתן, a w konsekwencji co wspólnota przekazuje swoim adresatom. W większości użyć czasownika נתן w pismach z Qumran, gdzie jest możliwe ustalenie jego znaczenia, podmiotem jest sam Bóg,[953] lub

[952] Zob. komentarz do 4Q397 14–21,9. Yardeni, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 28.

[953] CD I,4; 1QS II,5; II,17; IV,17; IV,18; XI,7; 1QSa I,19; 1QSb III,5; III,26; V,18; V,25; 1QpHab II,8; V,4; IX,6; IX,10; X,3; 1QM XII,11; XIV,6; XIX,3; 1QH[a] IV,29; V,36; VI,19; VIII,29; X,9; X,39; XII,27; XIII,8; XV,13;

Jego niebiańskie wojska (1QH$^{a}$ XI,36), w pozostałych przypadkach jest nim Belial (CD IV,16), naród Izraela (1QpHab IV,8) lub ktoś spoza wspólnoty (1QH$^{a}$ XVI,15). Wprawdzie podmiotem czasownika נתן kilka razy jest także sama wspólnota z Qumran, tak w wymiarze doczesnym (CD XIII,14; XIV,13) jak i eschatologicznym (1QM I,17; XII,7), jednak żaden z tekstów nie stanowi paraleli dla obecnego fragmentu.

Tym niemniej, z faktu, że w kolejnej linii mowa jest o rozumieniu ksiąg biblijnych, co zostało wyrażone czasownikiem בין (*hifil*), można przypuszczać, że przedmiotem czasownika נתן mógł być rzeczownik בינה „rozumienie", wyrażenie דברינו „nasze reguły postepowania" (por. I,1; VI,4) bądź inny rzeczownik lub wyrażenie, które odpowiadałoby kontekstowi właściwego pojmowania świętych ksiąg. W każdym razie, wspólnota przekonuje adresata o swojej nienagannej postawie, dlatego w roli autorytetu zachęca w dalszej części adresata do rozważania ksiąg świętych.

**V,10ab.** [כתב]נו אליכה שתבין בספר מושׁה [ו]בספר[י הנ]ביאים ובדו[ד]

Linia mogła rozpoczynać się od czasownika כתבנו „napisaliśmy"[954]. W wyrażeniu אליכה „do Ciebie"[955] autor MMT zwraca się bezpośrednio do przywódcy grupy. Jeśli przyjąć tutaj rekonstrukcję

XVI,5; XVII,10-11; XVIII,24; XVIII,29; XIX,7; XIX,30; XX,14-15; XXI,34; XXIII,25; 2Q22 II,4; 4Q161 8–10 III,8; 4Q171 II,20; IV,9-10; 4Q504 XVIII,2; 4Q511 48–51 II,1; 11Q19 LXII,9; LXIII,10.

[954] Warto przy okazji zwrócić uwagę na formę נום[כתב] z rękopisu 4Q398 14–17 I,2, którą można interpretować dwojako: albo jako przykład mimacji, tj. zjawiska, w którym błędnie dodano końcową spółgłoskę *mem* w celu wskazania na unosowienie ostatniej samogłoski, albo też jako zaimek sufigowany, który podejmuje rzeczownik, obecny na końcu poprzedniej linii. Z pewnością przyrostek ten nie odnosi się do frazy בדברים האלה z l. 8a, wyraźnie z kontekstu wynika, że fraza ta odnosi się do błędnych nauk, głoszonych przez niektórych spośród narodu, od których wspólnota się odcina. Na temat wspomnianego zjawiska mimacji, zob. H. Gzella, "Mimation", *EHLL*, 2:643–644; Qimron, *HDSS*, 27–28; *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 72.

[955] W formie אליכה końcowa spółgłoska *he* wskazuje na głoskę wygłosową *a* (Qimron, *HDSS*, 23). Dodanie końcowej samogłoski mogło mieć na celu wymuszenie wymowy *-ka*, zamiast *-ak*, która była charakterystyczna dla HM. Nie wyklucza się jednak, że oba warianty, tj. krótszy (bez *he*) i dłuższy, posiadały identyczną strukturę głoskową, zaś *he*

נוֹ[כתב], nie sposób ustalić, czy autor ma na myśli jako przedmiot wysłania sekcję halahiczną, obecną w liście (MMT I–III), czy raczej jakiś dokument przekazany już wcześniej przez wspólnotę. Zaimek względny -ש zdaje się wprowadzać zdanie celowe. Autor zachęca adresata do rozważania świętych pism, co wyraził konstrukcją תבין ב- (*hifil*), która semantycznie jest bliska innej konstrukcji, השכיל ב- (*hifil*) „rozumieć (coś)”[956]. Wydaje się, że w obecnym tekście to jednak czasownik בין zbliża się tu znaczeniowo do czasownika דרש „badać, szukać”.[957]

W BH konstrukcja בין (*hifil*) + ב, w kontekście pojmowania pism lub jakiegoś przesłania, pojawia się dopiero w tekstach powygnaniowych, gdzie przedmiotem rozumienia są wizje dane przez Boga Danielowi (Dn 1,18; 9,23; 10,11) i odczytane przez Nehemiasza słowa Prawa Mojżeszowego (Neh 8,12). Ta sama konstrukcja występuje w pismach z Qumran, w których z kolei przedmiotem rozumienia są Boże dzieła (CD II,14), w tym cuda i ich potęga (CD XIII,8; 1QH$^{a}$ XIX,7; XIX,31), dar Boga i Jego moc (1Q34bis 3 II,3-4); historia ludzkości (1QS III,15) i wydarzenia z każdego pokolenia (4QD$^{e}$ 2 II,21), kres czasów (4Q298 3–4 II,9), sekret istnienia (4Q418 123 II,4); Boży sposób poznania (1QS IV,22) i rozumienia spraw (4Q408 3+3a,7), prawda (4Q418 102a+b,3; 4QH$^{b}$ 10,6 = 1QH$^{a}$ XV,41); prawa Zrzeszenia (1QS VI,15), słowa *Maskila* (4Q298 1–2 I,2). W kontekście obecnego tekstu należy zwrócić uwagę na użycie konstrukcji בין (*hifil*) + ב w tekstach, w których przedmiotem rozważań jest Prawo Boże i Jego ustawy (11Q5 XXIV,8), które zdają się odpowiadać prawu przymierza (1QSa I,5) i ustawom Mojżesza (4Q377 2 II,2),

stanowi tutaj *mater lectionis* (zob. Muchowski, *Hebrajski qumrański jako język mówiony*, 39). W odróżnieniu od innych pism z Qumran zjawisko to bardzo rzadko pojawia się w MMT (zob. Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 89).

[956] Na synonimiczność czasowników בין i שכל (I) zwraca uwagę P-I Kirtchuk, ten drugi odpowiada aramejskiemu סכל, ”rozważać”. Kirtchuk, “Some cognitive and typological semantic remarks on the language of 4QMMT”, *Diggers at the Well; Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira* (red. T. Muraoka – J. F. Elwolde) (STDJ 36; Leiden: Brill, 2000) 135–136.

[957] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 59.

Pierwszym wymienionym przedmiotem rozważań w obecnym tekście jest ספר מושה „księga Mojżesza” (zob. komentarz do IV,15). Drugim z kolei przedmiotem rozważań są ספרי הנביאים „księgi proroków”. Poza tekstem MMT wyrażenie to pojawia się tylko raz w pismach z Qumran, mianowicie w CD VII,17 (= 4Q266 3 III,18), w którym stwierdza się, że Izrael pogardził księgami proroków. Użycie w przypadku wyrażenia ספרי הנביאים l. mn. świadczy o tym, że nie istniał wówczas jeden zbiór proroków, lecz pojedyncze księgi, co zresztą potwierdzają wzmianki w tekstach wspólnoty z Qumran o Księdze Izajasza (4Q174 1–2 I,15; 4Q265 1,3), Księdze Daniela (4Q174 1–3 II,3) czy też Księdze Ezechiela (4Q174 7,3). Wyrażenie ספרי הנביאים może obejmować także Proroków Wcześniejszych.[958] W grotach qumrańskich odkryto co najmniej po jednej kopii każdej z ksiąg prorockich, dość dobrze poświadczone są zarówno egzemplarze Proroków Wcześniejszych (Joz; Sdz, 1–2 Sm, 1–2 Krl), jak również Proroków Większych (Iz, Jr, Ez) i Dwunastu Proroków Mniejszych[959].

Trzeci korpus tekstów do rozważania został określony jedynie imieniem Dawida. W żadnym innym tekście z Qumran nie używa się określenia דויד wobec jakiekolwiek zbioru tekstów, wspomina się natomiast o שירי דויד „pieśniach Dawida”, cytując przy tej okazji dwa psalmy kanoniczne, tj. Ps 7 i 82 (zob. 11Q13 II,10-11), z kolei w BH mowa o כתב דויד „piśmie Dawida” (2 Krn 35,4) w znaczeniu rozporządzenia. Ponadto, w tekście 11Q5 XXVII,4-5 wspomina się o tym, że Dawid napisał 364 tys. pieśni. W kontekście wymienionych dwóch korpusów tekstów, tj. Prawa Mojżeszowego i proroków, autor MMT wspominając Dawida mógł mieć myśli co najmniej obecne psalmy kanoniczne (por. Łk 24,44; por. בדויד z obecnego tekstu i ἐν Δαυὶδ w Hb 4,7), które zostały mu przypisane przez tradycję

[958] Ibid., 112.

[959] Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, 23–26.

żydowską[960]. Q&S sugerują, że rzeczownik דויד w obecnym tekście oznacza zbiór ksiąg, określany w kanonie hebrajskim mianem Pism, *Ketuwim*.[961]

Jeśli termin דויד faktycznie obejmowałby tu *Ketuwim*, byłoby to najwcześniejsze świadectwo trójpodziału „kanonu" świętych pism hebrajskich na gruncie judaizmu. Wprawdzie we wstępie do Księgi Syracha również znajduje się trójpodział pism Izraela, tym niemniej, po wzmiance o Prawie i Prorokach mowa o "innych, którzy po nich przyszli" καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ᾽ αὐτοὺς ἠκολουθηκότων (Syr Prolog 2) lub o „innych księgach ojczystych" καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων (Syr Prolog 10), albo w końcu o "pozostałych księgach", καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων (Syr Prolog 25). W istocie jednak, żadne z tych określeń nie jest na tyle precyzyjne, by uznać, że autor prologu miał na myśli *Ketuwim* czy nawet korpus psalmów, przypisywanych Dawidowi. W tym kontekście należy zauważyć, że w Regule Zrzeszenia, dziełu nieco tylko późniejszemu, wspomina się jedynie o Prawie i Prorokach (1QS I,2-3; VIII,15; por. VI,6-7).

Jednakże uczeni są sceptyczni co do świadectwa trójpodziału „kanonu" w obecnym tekście. Zdaniem M. J. Bernsteina, gdyby obecny był tutaj trzeci zbiór ksiąg, związany z Dawidem, wówczas w całym wyrażeniu należałoby się spodziewać przed słowem דויד rzeczownika ספר,[962] ewentualnie בשירי lub בכתב, jak twierdzi T. H. Lim[963]. W tym kontekście J. G. Campbell twierdzi, że określenie

[960] G. J. Brooke sugeruje wręcz, że może tu chodzić o szczególny zbiór psalmów Dawida, należący do wspólnoty, odrębny do tego, jaki znalazł się w TM. Brooke, „The Explicit Presentation of Scripture in 4QMMT", 86–87. Przykładem takiego tekstu mogą być Kompozycje Dawidowe (11Q5 XXVII, 2-11).

[961] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 59.

[962] Bernstein, "The Employment and Interpretation of Scripture in 4QMMT", 51, n. 49 = Bernstein, *Reading and Re-Reading Scripture at Qumran*, 573–574, n. 49.

[963] Lim, "The Alleged Reference to the Tripartite Division of the Hebrew Bible", 27. W zamian sugeruje on – na podstawie dalszej rekonstrukcji דור ודור [ובמעשי] i (*wówczas*) wcześniejszego odniesienia się do uczynków Dawida – że autor MMT odnosi się tu do czynów Dawida. Jednakże ze względu na rewizję sekwencji tekstu sekcji parenetyczno-teologicznej (zob. § 1.3.1.3) należy wykluczyć opinię T. H. Lima, gdyż o czynach Dawida będzie mowa dopiero w dalszej

דויד stanowi część zbioru wydzielonego spośród ksiąg prorockich, ספר[י הנ]ביאים, który to zbiór był jeszcze wówczas traktowany dość elastycznie[964]. C. A. Evans uważa, że psalmy Dawidowe stanowiły poszerzenie korpusu prorockiego, o czym zdaje się świadczyć fakt, że były one traktowane w sensie prorockim (zob. peszery do Psalmów: 1Q16, 4Q171, 4Q173), zaś sam Dawid widziany był wówczas jako prorok (por. 11Q5 XXVII,11; Dz 1,16; 2,25. 30-31; 4,25)[965]. E. Urlich podobnie wskazuje na profetyczne znaczenie psalmów, a ponadto wskazuje na brak jednoznacznych dowodów, które mogą świadczyć o istnieniu trzeciego korpusy ksiąg „kanonicznych" co najmniej do I przed Chr.[966]

Podsumowując powyższą dyskusję, należy stwierdzić, że obecny tekst nie stanowi dowodu na istnienie – w pojmowaniu autora MMT – trójpodziału ksiąg BH, znanego z dzisiejszego kanonu. Na podstawie samej treści dokumentu MMT i tekstów biblijnych, do których odnosi się jego autor, można jedynie powiedzieć, że zbiór ספר מושה obejmował Księgę Kapłańską, Liczb i Powtórzonego Prawa (zob. tabela 2.3), zbiór ספר[י הנ]ביאים Księgę Jeremiasza (zob. komentarz do III,15) i Daniela (zob. komentarz do IV,16), natomiast zbiór [ד]וֹד, o ile faktycznie chodzi tutaj o zbiór, obejmowałby co najmniej do ksiąg historycznych (1–2 Sm; 1–2 Krl) i psalmów (kanonicznych i niekanonicznych [zob. 11Q5], w których wspomina się o wybawieniu Dawida z opresji i jego pobożnych uczynkach (zob. komentarz do IV,18; V,16-17).

**V,10c-11a.** דור ודור [ושתשמור כול אלה]

Czasownik תשמור został zrekonstruowany *ad sensum*, równie dobrze jednak mógł znajdować się tu czasownik תדרוש lub inny synonim, w każdym razie obecny w tym miejscu czasownik wyrażał najpewniej troskę o studiowanie lub przestrzeganie lub przekazywanie treści wspomnianych świętych

części (zob. V,16b-17). Ponadto, zestawienie w jednej linii ksiąg i czynów wydaje się z punktu widzenia składni zdania mało prawdopodobne.

[964] Campbell, "4QMMT(d) and the Tripartite Canon", 186–190.

[965] Evans, "The Dead Sea Scrolls and the Canon of Scripture in the Time of Jesus", 67–79.

[966] Ulrich, "The Non-attestation of a Tripartite Canon in 4QMMT", 202–214.

ksiąg. Przywrócenie czasownika ושתדרוש pasowałoby do rekonstrukcji l. 1 tej samej kolumny (por. V,1); użycie czasownika דרש w kontekście badania i rozważania tekstu może być wczesne (por. Kpł 10,16), później zaś zostało przyjęte przez חסידים, gorliwie przestrzegających Prawa Mojżeszowego[967].

Rekonstrukcja frazy כול אלה jest wymagana przez przestrzeń na skórze, obecny w niej zaimek odnosiłby się do świętych ksiąg, wymienionych w poprzedniej linii. Treść tych ostatnich, wraz z ich właściwą interpretacją, ma być przekazywana Izraelitom „z pokolenia na pokolenie" דור ודור. Fraza דור ודור w BH przeważnie jest używana w celu podkreślenia długości i trwałości jakiegoś stanu, który zależnie od tego, czy dotyczy stanu przeszłego czy przyszłego, można tłumaczyć jako „od wieków" lub „na wieki", stanowiąc synonim terminu עולם.[968] W pismach z Qumran wyrażenie to pojawia się jeszcze co najmniej 9 razy,[969] w podobnym znaczeniu, co w obecnym tekście. Należy zdecydowanie wykluczyć sugestię J. C. VanderKama jakoby wyrażenie דור ודור mogło odnosić się tutaj do kolejnej kolekcji pism bądź jeszcze innej literatury[970], nie istnieje bowiem świadectwo, w którym wyrażenie דור ודור została użyte w tym znaczeniu.

Motyw rozważania świętych ksiąg z pokolenia na pokolenie nasuwa poniekąd tekst Hymnu Mojżesza (Pwt 32,7), w którym pojawia się wyrażenie דור ודור. W hymnie tym Mojżesz kieruje do Izraela trzy imperatywy: po pierwsze, zachować pamięć o dawnych dniach (32,7a); po drugie, podjąć refleksję nad postępowaniem dawnych pokoleń (32,7b)[971]; po trzecie, czerpać wiedzę (o przeszłości) od swoich ojców i starszych (32,7c). Pamięć o historii i rozważanie dawnych wydarzeń miało na celu pomóc w zrozumieniu przez Izraelitów własnej tożsamości, zwłaszcza zaś uświadomieniu sobie, że

[967] Puech, "La Lettre essénienne MMT", 105.

[968] D. N. Freedman – J. R. Lundbom, "דור", *TDOT*, 3:175.

[969] 1QH[a] IX,19; 1Q34bis 2+1,4; 4Q270 2 II,21; 4Q413 1–2,4; 4Q418 68,1; 4Q436 1a+b I,3; 4Q509 3,8; 11Q5 XXII,3; XXVI,9.

[970] J. C. VanderKam, "Authoritative Literature in the Dead Sea Scrolls", *DSD* 5/3 (1998) 387–388, n. 13.

[971] Warto zauważyć, że w tekście tym (Pwt 32,7b) obecny jest ten sam czasownik בין, którego autor MMT użył w obecnym tekście, zachęcając adresata do rozważania postępowania dawnych pokoleń (V,10), tym niemniej, w tekście Pwt 32,7b użyta jest koniugacja *qal*, podczas gdy w MMT *hifil*.

swój początek i trwanie zawdzięczają Bożej łasce. Żywienie pamięci o tym fakcie ma z jednej strony wyrażać się w dziękczynieniu i wierności Bogu oraz Jego przymierzu, z drugiej strony ma na celu przywoływanie błędów przeszłych pokoleń, aby obecne pokolenie nigdy ich nie powtórzyło.

Motyw rozumienia historii dawnych pokoleń obecny jest także w pismach qumrańskich. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na tekst 4Q270 2 II,19–21, w którym mówiąc o Bożej obietnicy otwarcia drogi życia – obietnicy złożonej tym, którzy znają sprawiedliwość i przestrzegają Prawo Mojżeszowe, tj. członkom *yaḥad* – zakłada się, że wiąże się to z koniecznością rozważania uczynków każdego z wcześniejszych pokoleń[972]. Jedna z prywatnych modlitw może stanowić świadectwo, że wezwanie to było realizowane we wspólnocie z Qumran (4Q436 1a+b I,2-3).

Na podstawie wskazanych użyć wyrażenia דור ודור w kontekście czasownika בין (*hifil*) można przypuszczać, że autor MMT zachęcił swego adresata nie tylko do rozważania świętych pism, ale ponadto do rozważania historii dawnych pokoleń i ich postępowania, do których zalicza z pewnością „uczynki królów Izraela" (IV,17-18), zwłaszcza zaś króla Dawida (por. V,16-17).

### 2.3.6 Zapowiedź „końca dni" (V,11b-16b)

W tej części wspólnota nawiązuje do obietnicy błogosławieństwa, obiecanego przy zawarciu przymierza na górze Synaj, a przeznaczonego dla tych wszystkich, którzy okażą się wierni Bogu. Za pomocą serii cytatów z tekstów biblijnych, sięgając w ten sposób po argument z autorytetu, wspólnota motywuje adresata do przestrzegania przepisów biblijnych tekstów prawnych. Główną motywacją, jaka wyłania się z przepracowanych przez autora MMT tekstów biblijnych (Pwt 29,18b-19a; 30,1-2; 31,28-29), jest obietnica otrzymania przebaczenia grzechów i zmartwychwstania „na końcu dni".

[972] Należy zauważyć, że w tekście 4Q270 2 II,21 w kontekście rozważaniu uczynków dawnych pokoleń został użyty czasownik בין (*hifil*), ten sam, który znajduje się w tekście Pwt 32,7b i który autor MMT użył w poprzedniej linii (V,10). Czasownik ten obecny jest ponadto w jednym z tekstów mądrościowych, w którym Bóg wzywa do rozważania minionych lat wcześniejszych pokoleń, zgodnie z tym, co On sam objawił (4Q413 1–2,4), jednak w tym kontekście użyto koniugacji *qal*.

**V,11b-12a.** ובספר כתוב [יהיה] ל[בי] א[חרית הי]מים ש[לו]ם

[ו]לוא [יואבה הוא לסלוח ל]כה ויקימנו ו[י]שפטך

Za pomocą imiesłowu biernego כתוב „jest napisane” autor wprowadza cytat z księgi biblijnej, który nie zachował się w całości. Ponieważ księga ta nie jest przedstawiona z nazwy, można domyślać się, że zawarty w przyimku ב rodzajnik odnosi się do jednej ze wspomnianych wcześniej ksiąg. Jeśli założyć, że wyrażenie ואפ כתוב z l. 12 wprowadza cytat z tej samej księgi, wówczas chodziłoby o Księgę Powtórzonego Prawa, gdyż właśnie do niej nawiązuje autor w dalszej części. Ponadto, na cytat wspomnianej księgi wskazuje pozostałość tekstu, którego zachowane słowa kierują uwagę na tekst Pwt 29,18-19.

Tekst Pwt 29,18-19 osadzony jest w kontekście zakazu idolatrii (29,17) i zlekceważenia tego zakazu (29,18), które grozi sprowadzeniem na lekceważącego wszelkie przekleństwa przewidziane w Prawie Mojżeszowym, tak iż osoba ta nie będzie mogła liczyć na przebaczenie, a jej imię zostanie wymazane spod nieba (29,18). Prawdopodobna obecność wyrażenia אחרית הימים (na jego temat, zob. komentarz do IV,15) w intencji autora MMT przesuwa tę groźbę na czas eschatologiczny, który dla wspólnoty mógł mieć początek już w czasie obecnym. Odwołanie się do motywu idolatrii jest jasne w świetle wcześniej podjętych problemów ze zbożem pogan (zob. I,2b-3), pogańskich ofiar rzeźnych (zob. I,5b-6a), a przede wszystkim zakazanych małżeństw z osobami spoza narodu wybranego (zob. III,12b-18a; por. V,5). Przeciwieństwem grożących przekleństw spowodowanych idolatrią jest שלום „pokój, pomyślność”, stanowiący jedno z eschatologicznych błogosławieństw (zob. 1QS IV,6-7).

Oprócz wyrażenia czasowego אחרית הימים, do cytowanego częściowo tekstu Pwt 29,18-19 autor dodaje dwa zdania יקימנו וישפטך, za sprawą których interpretuje on biblijny tekst w odniesieniu do czasów eschatologicznych. Zdaniem E. Puecha, wyrażenie יקימנו (*hifil* od rdzenia קום „wstawać”) jest tutaj nawiązaniem do idei zmartwychwstania[973], którego przedmiotem są członkowie wspólnoty, z kolei wyrażenie ישפטך (*qal* od rdzenia שפט „sądzić”) odnosi się do sądu ostatecznego, przy czym w

[973] Puech, “La Lettre essénienne MMT”, 128, n. 106.

tym przypadku jego przedmiotem jest osoba grzeszna. Wspomniana idea zmartwychwstania nie jest tu jednak pewna, ponieważ czasownik קום w konugacji *hifil* ma bardzo szeroki zakres znaczeniowy w odniesieniu do obrazu „podniesienia" kogoś[974]. Tym niemniej, obecny kontekst eschatologiczny może uzasadniać rozumienie tego czasownika tutaj jako „wskrzeszenie z martwych" (zob. Syr 48,5; 4Q521 7+5 II,6). Należy odnotować, że oba czasowniki, קום i שפט, pojawiają się razem w kontekście eschatologicznym tylko w obecnym tekście[975].

Dokonując reinterpretacji tekstu Pwt 29,18-19 wspólnota autora MMT wybiega poza jego historyczne znaczenie (przynajmniej w kopii 4Q398[b]), przenosząc go na czas eschatologiczny w nadziei na przyszłe zmartwychwstanie[976], co współgra ze świadectwem oczekiwania na wskrzeszenie z martwych w tekstach wspólnoty z Qumran (np. 4Q521)[977], a z drugiej strony jest dość wczesnym świadectwem tej wiary w nurcie tzw. „pobożnych" חסידים w okresie hasmonejskim, przyjmując, że cytat ten był obecny w oryginalnym tekście MMT. Należy zauważyć, że imiesłów bierny w funkcji orzecznikowej כתוב „jest napisane" pierwszy raz w dokumencie MMT wprowadzałby nie tyle cytat z tekstu biblijnego, co jego reinterpretację, znacząco ingerując w treść tekstu biblijnego.

[974] Zob. „קום", *DCH*, 7:234–235; „קום", *WSHPST*, 1:155–156.

[975] Por. Sdz 2,16. 18; 10,3; 2 Sm 18,31; Ps 9,20; 8,28; Dn 9,12.

[976] Puech, "L'épilogue de 4QMMT revisité", 314.

[977] Zob. E. Puech, "Apports des manuscrits de Qoumrân à la croyance à la résurrection dans le Judaïsme ancient", *Qoumrân et le judaïsme du tournant de notre ère: Actes de la Table ronde, Collège de France, 16 novembre 2004* (red. A. Lemaire, S. C. Mimouni) (CREJ 40; Paris – Louvain – Dudley: Peeters, 2006) 81–110.

Tabela 2.4. Porównanie tekstu Pwt 29,18b-19a i MMT V,11-12a.

| Pwt 29,18b-19a | MMT V,11-12a |
|---|---|
| שׁלום יהיה־לי כי בשררות לבי אלך למען ספות הרוה את־הצמאה: לא־יאבה יהוה סלח לו<br>„Będę miał pokój, nawet chodząc w uporze mego serca”, w ten sposób sprowadzi zgubę na ziemię nawodnioną i suchą. Nie zechce Pan udzielić mu przebaczenia. | [יהיה] ל֯[בי] א[חרית הי]מים ש[לו]ם<br>[ו]לוא [יואבה הוא לסלוח ל]כה ויקימנו ו[י]שפטך<br>„[Będzie] s[erce moje] *na k[ońcu d]ni* po[ko]jem”, [lecz] nie [zechce udzielić przebaczenia] Tobie *i wskrzesi nas, a Ciebie [o]sądzi*.” |

**V,12b.** ואפ כתוב ש[תסור אתה] מהדֹרך וקרתֹך הרֹעה

Wyrażenie ואפ wprowadza kolejne zdanie, które rozpoczyna się ponownym podjęciem tekstu biblijnego, za pomocą formuły -כתוב ש, „jest napisane, że” (zob. komentarz do II,3a). Słownictwo tego zdania stanowi nawiązanie do tekstu Pwt 31,29. I tak *perfectum consecutivum* וסרתם odpowiada przypuszczalnemu *imperfectum* [תסור] „zejdziesz”; מן־הדרך odpowiada מהדרך „z drogi”; wyrażenie וקראת אתכם zostało zastąpione formą וקרתך (od rdzenia קרה [I], będącego formą oboczną rdzenia קרא (II) „przydarzyć się coś komuś”[978]); jedynie rzeczownik הרעה „nieszczęście, zło” pozostało wolne od ingerencji autora MMT. Należy ponadto zwrócić uwagę na zmianę l. mn. z tekstu biblijnego na l. poj. w tekście MMT.

[978] Zob. „קרה (I)”, *WSHPST*, 2:197.

Tabela 2.5. Porównanie tekstu Pwt 31,29 i MMT V,12b

| Pwt 31,29 | MMT V,12b |
|---|---|
| וסרתם מן־הדרך אשר צויתי אתכם וקראת אתכם הרעה<br>Zboczycie z drogi, którą wam przykazałem i dosięgnie was nieszczęście | [תסור אתה] מהדֹּרך וקרתְך הרֹעה<br>„zboczysz z tej drogi i dosięgnie Cię nieszczęście”. |

Zacytowany w formie skróconej tekst Pwt 31,29 jest częścią perykopy Pwt 31,24-29, w której Mojżesz po zakończeniu spisania księgi prawa (31,24) i złożeniu jej przy arce przymierza (31,25), dwukrotnie zwraca się do lewitów[979], rozpoczynając swoją wypowiedź od słów כי ידעתי „ponieważ wiem/znam” (31,27. 29). W istocie jednak Mojżesz czerpie z wiedzy samego Boga (31,21). Autor MMT przytacza drugą wypowiedź Mojżesza, w której wyraża on pewność, opartą na słowach Boga (31,15-18), że po jego śmierci Izrael sprzeniewierzy się Bogu, zboczy z drogi Prawa Mojżeszowego i ściągnie na siebie nieszczęście za popełnione zło (tu gra słów: כי־תעשו את־הרע (…) וקראת אתכם הרעה).

Wspólnota z Qumran żywiła przekonanie, że Izrael zrealizował ten scenariusz, zbaczając z drogi (CD I,13) i przechodząc na drogę wszelkiej nieprawości (1QS IX,20), stając się drogą zdrajców (CD XIX,17), tak iż zmuszona była zejść z drogi narodu (CD VIII,16; por. 1QSa I,2), aby móc nadal kroczyć drogą Boga (1QS III,10). Ponieważ Izrael zszedł z Bożej drogi spadło na niego nieszczęście, zgodnie z zapowiedzią Mojżesza i proroków (4Q504 1–2 RIII,11-13). Sięgając po ten motyw, autor MMT najpewniej czyni aluzję do trudnych czasów, w których żyje, wyjaśniając powód zaistniałych trudności. Powrót do błogosławionego czasu może nastąpić jedynie wraz z powrotem do Boga i Jego Prawa, wspólnota zaś jest narzędziem w rękach Boga, które pozwala na właściwe odczytanie Prawa Mojżeszowego, gwarantującego kroczenie właściwą drogą pośród otaczającej nieprawości.

[979] Nie ma jasności, do kogo faktycznie Mojżesz zwraca się w słowach zawartych w wersetach Pwt 30,27. 29. Na temat możliwych rozwiązań, zob. Woods, *Deuteronomy*, 306–307.

**V,12c-14.** וכתוב והיא כי [יב]וא עליך [כו]ל הדבר[ים] האלה באחרית הימים הברכה [ו]הקללה

[והשיבות]ה אל ל[בב]כה ושבתה אליו בכול לבבכה ובֿ[כו]ל נפשכ[ה ]באחרית [ה]ימים

Po zacytowaniu i zreinterpretowaniu tekstu Pwt 31,29, autor sięga po kolejny tekst biblijny, na co wskazuje ponowne użycie imiesłowu biernego כתוב. Zdanie nawiązujące do tekstu Pwt 31,29 zaczyna się od konstrukcji והיא כי, wprowadzającej zdanie, „i stanie się, że”[980]. Konstrukcja ta stanowi część cytatu z tekstu Pwt 30,1-2, na co wskazuje treść kolejnych linii. Tekst Pwt 30,1-2 otwiera sekcję 30,1-10, będącej komentarzem i rozwinięciem fragmentu Pwt 4,25-31. Zgodnie z tekstem Pwt 30,1-10 przyszłe błogosławieństwo Izraela uzależnione jest od jego powrotu do Boga i posłuszeństwa wobec Jego przymierza, ponieważ to właśnie nieposłuszeństwo Izraela stanie się przyczyną nadejścia czasu przekleństwa.[981] Bóg przewidując rozwój wypadków, pozostawia Izrael z nadzieją wyjścia z czasu przekleństwa, dlatego jeśli Izrael właściwie rozważy wypowiedziane przez Boga słowa (Pwt 28) i zrozumie, że czas przekleństwa nie jest wynikiem losu, lecz odwrócenia się od Boga, wówczas znajdzie klucz do wyjścia z obecnej niedoli.

Odwołując się do tekstu Pwt 30,1-2, autor MMT nie tylko go skrócił, jak z resztą dotychczas to czynił z tekstami biblijnymi, lecz w tym przypadku dokonał także pewnych drobnych, aczkolwiek istotnych modyfikacji. Pierwszą różnicę można dostrzec przy czasowniku בוא, w którym z biblijnej l.

---

[980] Konstrukcja ta ogranicza się głównie do KBH, ponieważ z czasem została ona wyparta za sprawą konstrukcji -ב(ו) + *bezokolicznik z przyrostkiem* lub -ב(ו) + *bezokolicznik* + *rzeczownik* (Qimron, *HDSS*, 72). O ile tę ostatnią można znaleźć w późnych tekstach biblijnych jeszcze w wariancie z przyimkiem כ jako ekwiwalent konstrukcji z wczesnych tekstów biblijnych, ויהי + ב/כ + *bezokolicznik* (Por. ויהי כראותם [2 Krl 12,11] = וכראותם [2 Krn 24,11]; ויהי ככלות [1 Krl 8,54] = וככלות [2 Krn 7,1]; והיה כקרבכם [Pwt 20,2] = בקרבכם [1QM X,2]), o tyle w pismach z Qumran jest już ona nieobecna, z wyjątkiem cytatów (4Q174 1–2 I,15; 11Q19 LX1,14; LXII,4), co wiąże się również z faktem, że przyimek כי właściwie przestał być używany w funkcji czasowej (Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 79). W pismach z Qumran konstrukcja והיה כי pojawia się zaledwie kilka razy (1QS VI,4 = 4Q258 II,9; 1Q22 1 III,4; 4Q163 4–7 II,1 = Iz 10,12; 11Q19 LVIII,3), zaś w HM już całkowicie zanikła.

[981] Woods, *Deuteronomy*, 290–293.

mn. przechodzi się w l. poj., pomimo tego, że podmiot zdania, כול הדברים האלה „wszystkie te słowa”, pozostaje w MMT niezmieniony. Kolejną różnicą, tym razem kluczową dla tekstu, jest dodanie w tekście MMT wyrażenia czasowego באחרית הימים, „na końcu dni (być może pod wpływem Pwt 4,30 lub cytowanego wyżej Pwt 31,29).

W dalszej części autor MMT pomija zdanie podrzędne, אשר נתתי לפניך „(błogosławieństwa i przekleństwa), które przed Tobą położyłem”, następnie zaś pomija passus dotyczący rozproszenia Izraela pośród narodów. Dalej autor MMT powraca do zdania, które odpowiada wersetowi Pwt 30,2, natomiast wyrażenie עד־יהוה אלהיך „do Pana, Boga Twego” skraca on do wyrażenia przyimkowego אלו, „do Niego”, stosownie do stylu HQ, w którym czasownik שוב zwykle łączy się z przyimkiem אל.[982] Autor MMT pomija także imperatyw ושמעת בקלו „będziesz słuchał głosu Jego” oraz zdanie względne, w tym przypadku dookreślające miarę nawrócenia („zgodnie z tym wszystkim, co ja Ci rozkazuję dziś”) i adresatów („Ty i Twoi synowie”). Po raz kolejny także dodaje on eschatologiczne w swej wymowie wyrażenie czasowe, באחרית [הימים], „na końcu [dni]”.

[982] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 60.

Tabela 2.6. Porównanie tekstu Pwt 30,1-2 i MMT V,13-14.

| Pwt 30,1-2 | MMT V,13-14 |
|---|---|
| והיה כי־יבאו עליך כל־הדברים האלה<br>Kiedy przyjdą na Ciebie wszystkie te rzeczy, | והיא כי [יב]וא עליך [כו]ל הדבר[ים] האלה באחרית הימים<br>Kiedy [przy]jdą na Ciebie [wszyst]kie te rzecz[y] *na końcu dni*, |
| הברכה והקללה אשר נתתי לפניך והשבת אל־לבבך<br>błogosławieństwo i przekleństwo, które położyłem przed Tobą, i rozważysz je w swoim sercu | הברכה [ו]הקללה [והשיבות]ה אל ל[בב]כה<br>błogosławieństwo [i] przekleństwo, [i rozważysz] je w swoim se[rcu] |
| בכל־הגוים אשר הדיחך יהוה אלהיך שמה<br>pośród wszystkich narodów, po których Pan, Twój Bóg, rozproszył Cię tam, | |
| ושבת עד־יהוה אלהיך ושמעת בקלו<br>i powrócisz do Pana, Boga Twego i będziesz słuchał głosu Jego, | ושבתה אליו<br>i powrócisz *do Niego* |
| ככל אשר־אנכי מצוך היום אתה ובניך<br>zgodnie z tym wszystkim, co ja Ci rozkazuję dziś, i Ty i Twoi synowie, | |
| בכל־לבבך ובכל־נפשך<br>całym swoim sercem i całą swoją duszą, | בכול לבבכה וב[כו]ל נפשכ[ה] באחרית [ה]ימים<br>całym swoim sercem i [cał]ą swoją duszą *na końcu dni* |

Jak można wywnioskować z powyższej tabeli, w ramach cytatu z tekstu Pwt 30,1-2, autor MMT pominął motyw wygnania i rozproszenia Izraela pośród innych narodach, a zarazem za sprawą wyrażenia באחרית הימים „na końcu dni" przesuwa zapowiedziany powrót do Boga na eschatologiczny „koniec dni", podobnie jak wspólnota z Qumran, która interpretuje biblijne zapowiedzi w odniesieniu do czasu ostatecznego w ścisłym powiązaniu z bieżącymi wydarzeniami politycznymi (1QpHab IX,6; 4Q161 5–6,10; 8–10,17; 4Q162 II,1; 4Qpap pIz$^{c}$ 23 II,10; 4QpNa 3–4 II,2; 4Q174 1–2 I,2. 12. 15. 19-20; 4Q177 1–4,5. 7; 9,2; 12–13 I,2; 11Q13 II,4) i z nadzieją na ponowne przyjście Nauczyciela

Sprawiedliwości (CD VI,11), o ile tytuł יורה הצדק nie stanowi po prostu tytułu mesjańskiego.[983] Choć w wymienionych tekstach wyrażenie באחרית הימים wskazuje na przyszłość, teksty CD IV,4 i 1QSa mogą świadczyć, że w przekonaniu wspólnoty z Qumran oczekiwany czas wchodził właśnie w swą początkową fazę. Podobne przekonanie mogła mieć wspólnota stojąca za dokumentem MMT.

Jak wspomniano, przytoczony fragment Pwt 30,1-2 stanowi nawiązanie do tekstu Pwt 4,25-31[984], zwłaszcza widać to w zestawieniu ww. 30,1a.2a i 4,30. W tym ostatnim znajduje się ponadto wyrażenie באחרית הימים, które obecne jest w cytowanym tekście. Można wysunąć wniosek, że autor MMT nie tyle uzupełnił tekst w celu jego aktualizacji, jak widzą to Q&S,[985] co raczej mógł połączyć oba wspomniane teksty[986], traktując je uzupełniająco, pomijając przy tym fragmenty, które jawiły się jako niekonieczne dla właściwego zidentyfikowania tekstu i uchwycenia jego sensu.

Prawdopodobnie dla autora MMT zapowiedziany w tekście Pwt 30,1-2 czas nawrócenia i związanego z nim błogosławieństwa rozpoczął się wraz z powołaniem do istnienia wspólnoty jako prawdziwej Reszty Izraela. Podobna wiara pobrzmiewa w jednej z modlitw, odnalezionej w Qumran, w której spogląda się na obecną niedolę i nadzieje przyszłego błogosławieństwa w perspektywie dawnej niedoli Izraela i zbawczej interwencji Boga, na mocy zawartego przymierza na górze Synaj (zob. 4Q504 1–2 RV,2-21). O tym, że autor modlitwy z 4Q504 odnosi się do obietnicy z Pwt 28,2-14 i 30,1-10, świadczy obecność czasownika בוא i rzeczownika ברכה, użytych w tekstach Pwt 28,2-14 i 30,1-10. Znamienne, że użycie czasownika בוא z rzeczownikiem ברכה pojawia się w Qumran

[983] Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, 132.

[984] Jest przy tym jasne, że autor MMT rozumie tekst Pwt 30,1 jako zapowiedź wydarzeń, o których mowa w cytowanym przez niego wcześniej tekście Pwt 31,29.

[985] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 59.

[986] Tego rodzaju połączenie dwóch tekstów dla wyrażenia tej samej konkluzji widać już w sekcji halachicznej (np. I,9-11; II,18b–III,3a. 7b-8). G. J. Brooke zwraca jednak uwagę, dzięki sugestii M. C. de Boera, że wyrażenie באחרית הימים zostało także dodane do Pwt 25,19 w tekście 4Q252 IV,2 i do Jl 2,28-32 w tekście Dz 2,17-21. Brooke, „The Explicit Presentation of Scripture in 4QMMT", 77. To mogłoby sugerować, że autor MMT niekoniecznie musiał połączyć teksty Pwt 30,1a.2a i 4,30.

tylko w dokumencie MMT i właśnie w modlitwie z tekstu 4Q504 1–2 RV,16. Co ważne, ta ostatnia datowana jest na podobny czas, na który datowany jest dokument MMT, tj. na drugą połowę II w. przed Chr[987] (por. § 1.6).

**V,15-16b.** וכ[תוב בס]פר מושה ובס[פרי הנביאי]ם שיבואו֯ [הברכות בע]ת של[ום]

[ובאחרית הימים עו]נות[ י]שא[ לחטאים ולנש]אי֯ עונ֯ות

Autor najpewniej odwołuje się do zapowiedzi zawartych w Księdze Mojżesza i w księgach prorockich (zob. komentarz do V,10). Na księgi proroków oprócz pozostawionego śladu końcowej spółgłoski *mem* wskazuje także dalsza obecność czasownika יבואו֯ (*qal*), jako że czasownik בוא jest nieraz używany w kontekście wypełniania się Bożego słowa, zapowiadanego przez proroków.[988] Odniesienie do „księgi Mojżesza" i „księgi proroków" nie stanowi argumentu przeciw trójpodziałowi świętych ksiąg z linii V,10, obecne odniesienie do dwóch korpusów jest bowiem przywołane na potrzeby podjętego tematu. Podobne odwołanie się do dwóch różnych podziałów świętych ksiąg w ramach tego samego dzieła występuje choćby w Ewangelii Łukasza (por. 24,27 i 24,44).

Wyrażenie [ע]ת של[ום] „czas pokoju" występuje wyłącznie w tekście Koh 3,8, jednak jest ono tam pozbawione znaczenia eschatologicznego i związanego z nim błogosławieństwa. Tym niemniej, tekst ten stanowi świadectwo późnego użycia tego wyrażenia. Z kolei w tekstach Jr 8,15 i 14,19 rzeczownik שלום stoi w paraleli do frazy עת מרפה „czas uleczenia"; czas ten jest oczekiwany w obliczu najazdu ze strony Babilończyków (8,13-17) i nadchodzącej suszy (14,19-22).

Czasownik ]שא[ י (*qal*) wraz z rzeczownikiem עון „wina" w l .mn. występuje tu w wyrażeniu idiomatycznym נשא עון „wybaczyć/odpuścić winę" (zob. Wj 34,7; Lb, 14,18; Oz 14,3; Mi 7,18; Ps 32,5; 85,3). Podmiotem domyślnym czasownika ישא jest Bóg, z kolei jego dopełnieniem (zob. ישא ל- w kontekście odpuszczenia win lub grzechów: Wj 23,21; Joz 24,19; CD III,18) mogą być grzesznicy oraz ci, którzy są obciążeni winami. Rekonstrukcja [לחטאים ולנש]אי֯ עונ֯ות z obecnością imiesłowu w

[987] M. Baillet, *Qumrân grotte 4.III (4Q482–4Q520)* (DJD VII; Oxford: Clarendon, 1982) 137–168.

[988] H. D. Preuss, „בוא", *TDOT*, 2:31–32.

stronie czynnej (*qal*) wynika ze zmiany sekwencji tekstu w stosunku do sekwencji zaproponowanej przez Q&S[989], którzy błędnie umieścili fragment 4Q398 14–17 II tuż za fragmentem 4Q398 11–13, odnosząc początkową frazę אֲ[ עונות z fragmentu 4Q398 14–17 II do królów Izraela, nie zważając przy tym na trudności materialne przy połączeniu fragmentów 4Q398 11–13 i 4Q398 14–17 II (zob. § 1.3.1.3). Zaproponowana rekonstrukcja odpowiada obecnemu kontekstowi, który prawdopodobnie dotyczy nawróconych grzeszników.

Jeśli rzeczywiście w l. 15 autor MMT wspomniał o księgach prorockich, to w kontekście przyszłego nawrócenia i czasu pokoju mógł mieć on myśli teksty Oz 14,3, Mi 7,18 oraz Iz 33,24, w których występuje wyrażenie idiomatyczne נשא עון w znaczeniu odpuszczenia winy. Warto zauważyć, że w BH znajduje się jeden przypadek, w którym Dawid jako podmiot liryczny wspomina wyznanie swojego grzechu, po którym Bóg darował mu winę (Ps 32,5). Być może więc nieprzypadkowo autor MMT przechodzi w kolejnym zdaniu do osoby Dawida.

### 2.3.7 Wezwanie do rozważania uczynków Dawida i Prawa Mojżeszowego (V,16c–VI,1a)

W tej części pracy autor MMT powraca do motywu naśladowania postaci z historii Izraela i ich uczynków, o ile jednak wcześniej wspomniał dość enigmatycznie o królach Izraela (IV,23-24), o tyle teraz wprost przywołuje postać Dawida i jego łaskawe uczynki. Dzięki tym uczynkom Dawid mógł doświadczyć ze strony Boga wybawiania z opresji i przebaczenia grzechu. Ponieważ autor MMT zachęca adresata do wspominania osoby Dawida i wzięcia z niego przykładu, dlatego napisał mu o niektórych uczynkach Prawa, aby podobnie jak Dawid mógł poszukiwać w Prawie pouczenia (IV,24).

[989] Por. Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 61–62.

**V,16c-17b.** זכור [את] דוֹ֫ד שהיא איש חסדים [ו]אף הוּא [נ]צל מצרות רבות ונסלוח לו

Autor ponownie sięga po czasownik זכר (zob. komentarz do IV,17), w tym przypadku jednak nie mówi już nieco enigmatycznie o „królach Izraela", lecz wprost wymienia króla Dawida. Dawid zostaje określony mianem „człowieka łaskawych czynów" איש חסדים. Wyrażenie to pojawia się tylko 2 razy, w obu przypadkach wobec Mojżesza, tj. w 4Q377 2 II,12 i 4Q378 26,6. W tym pierwszym dokumencie ponadto nazywa się Mojżesza איש החסידים (2 I,8), podobnie więc jak został określony Lewi w tekście 4Q175 I,14. Podczas gdy określenie איש חסידים odnosi się do człowieka łaskawego,[990] to wyrażenie איש חסדים określa człowieka pełniącego łaskawe uczynki.[991] Autor MMT, wspominając łaskawe czyny Dawida, mógł mieć na myśli jego łaskę, jaką okazał on krewnym króla Saula (2 Sm 9)[992].

Chociaż zdanie זכור דויד שהיא איש חסדים nasuwa skojarzenie ze zdaniem זכרה לחסדי דויד (2 Krn 6,42; por. Ps 25,7), to jednak w tym drugim po pierwsze mamy do czynienia z innym adresatem i podmiotem (Bóg), a po drugie z odmienną koncepcją teologiczną. W wyrażeniu חסדי דוד przyjmuje się bowiem powszechnie, że imię דוד stanowi *genetivus obiectivus,* gdyż to Dawid jest beneficjentem Bożych łask (por. 2 Sm 22,51; Ps 18,51; 89,21-25; 1 Krl 3,6; 8,23-24; 2 Krn 1,8), co z kolei wynika z danej mu przez Boga obietnicy za pośrednictwem proroka Natana o wiecznym królowaniu dynastii Dawida (2 Sm 7,15).[993] Dokładnie do tej obietnicy odwoła się król Salomon na końcu swej modlitwy w świątyni (2 Krn 6,42). Podobnie w tekście Iz 55,3 obietnica wiecznego przymierza opiera się na łasce okazanej Dawidowi i złożonej mu obietnicy.

---

[990] Przymiotnik חסיד na dobre przybrał znaczenie „pobożny" w HM, zob. „חסיד", *DJPA*, 210; „חסיד", *DJBA*, 474.

[991] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 91.

[992] Na temat sposobu postrzegania postaci Dawida i jego działań w pismach z Qumran warto zapoznać się z artykułem C. A. Evansa, jak też z artykułem J. C. R. de Roo. Zob. kolejno: Evans, "David in the Dead Sea Scrolls", 183–197; de Roo, "David's Deeds in the Dead Sea Scrolls", *DSD* 6 (1999) 44–65 = de Roo, *'Works of the law' at Qumran and in Paul* (NTM 13; Sheffield: Phoenix Press Ltd, 2007) 4–25.

[993] H.-J. Zobel, „חסד", *TDOT*, 5:58–59.

Dzięki łaskawym uczynkom Dawid „był wybawiany z licznych opresji” הוֹא [נ]צל מצרות רבות. W przeciwieństwie do dopełnienia konstrukcji peryfrastycznej היה מצול z tekstu IV,18, w obecnym tekście autor MMT dodał przymiotnik רבות „liczne”, natomiast kopista manuskryptu 4Q398 (14–17 II,2) użył w tym przypadku prawdopodobnie imiesłowu צל[נ] (*nifal*). Motyw Dawida w kontekście wybawiania go z opresji omówiony został w komentarzu do linii IV,18. W obecnej linii dochodzi jednak motyw przebaczenia, które król Dawid otrzymał od Boga: ונסלוח לו „otrzymał wybaczenie”[994].

Motyw przebaczenia w kontekście króla Dawida pojawia się we wspomnianym już Ps 32,5. Obecność przymiotnika רב pojawia się ponadto w Ps 25,11, gdzie król Dawid jako podmiot liryczny prosi Boga o przebaczenie grzechu, w tym przypadku jednak przymiotnik רב występuje w znaczeniu „wielki”. Być może Dawid jest również podmiotem lirycznym psalmu z tekstu 11Q5 XIX, w którym wybrzmiewa prośba o przebaczenie grzechu i oczyszczenie z winy (XIX,13-14). Za królem Dawidem jako podmiotem lirycznym tego psalmu może przemawiać fakt odwołania się w nim do radości jego braci i domu ojca (XIX,17; por. 1 Sm 22,1), która teraz jest możliwa dzięki przebaczeniu mu grzechu i odwrócenia ręki Bożej z domu jego ojca (zob. 2 Sm 24,17; 1 Krn 21,17). Warto także zwrócić uwagę na motyw schronienia się u Boga, który jest wspólny dla psalmu 11Q5 XIX oraz biblijnych psalmów (por. 11Q5 XIX,12; 2 Sm 22,3; Ps 5,12; 7,2; 11,1; 16,1; 18,3; 25,20; 31,2; 57,2; 141,8; 144,2).

Przebaczenie, o którym tu mowa, być może ma związek z grzechem, jaki Dawid popełnił z Batszebą, jak również związanym z nim podstępem, w wyniku którego zginął mąż Batszeby, Uriasz (zob. 1 Sm 11). Motyw ten został podjęty w tekście CD V,1-5, gdzie z jednej strony usprawiedliwia się Dawida za występek z Batszebą, wskazując na jego nieznajomość Prawa Mojżeszowego, w tym kontekście tekstu Pwt 17,17, jako że wówczas księga ta pozostawała jeszcze opieczętowana w Arce

[994] *Infinitivus absolutus* נסלוח (*nifal*) użyty jest tu predykatywnie. Ogólnie *infinitivus* ten jest typowy dla KBH, jednak w okresie Drugiej Świątyni jego użycie zaczęło stopniowo maleć, aby całkowicie zaniknąć w HM. Tym niemniej, jego predykatywne użycie, następujące po czasowniku osobowym w czasie przeszłym zachowało się w późnych tekstach biblijnych, jak również w niektórych tekstach z Qumran, w tym także w obecnym tekście. Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 81; Qimron, *A Grammar of the Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, 392–393.

Przymierza, z drugiej zaś strony strony uznaje się go winnym śmierci Uriasza i ten występek właśnie został mu wybaczony przez Boga. Bez względu na to, czy wspólnota stojąca za dokumentem MMT jest powiązana z autorami CD, pamięć o tym występku Dawida i udzielone mu przebaczenie mogła być powszechnie żywa wśród mieszkańców Judy.

### V,17c-18a. ואף אנחנו כתבנו אליך מקצת מעשי התורה

Autor i jego wspólnota przypomina teraz o spisanych przez nią niektórych uczynkach Prawa Mojżeszowego. Tekst 4Q398 14–17 II,2 zawiera w tym kontekście szyk אנחנו כתבנו, z kolei późniejszy tekst 4Q399 1 I,10 szyk כתבנו אנחנו. Wymienność obu szyków w obecnym tekście może sugerować, że w szyku pierwszym zaimek osobowy אנחנו nie posiada charakteru emfatycznego, lecz jego pozycja w zdaniu odzwierciedla jedynie język mówiony.[995]

Adresatem napisanych przez wspólnotę niektórych uczynków Prawa Mojżeszowego jest lider społeczności, o czym świadczy bezpośredni zwrot w 2 os. l. poj. – אליך.[996] Wcześniej bowiem autor zwracał się do całej społeczności w wyrażeniu ואתם יודעים ש- (III,17; V,8; por. jednak כתבנו אליכה w V,10). Ta nagła zmiana adresata w stronę lidera społeczności może wynikać z wagi nakazanych przez wspólnotę uczynków Prawa Mojżeszowego, a zarazem z przekonania, że może on wpłynąć na obecną sytuację i błędne postępowanie części narodu, a zwłaszcza kapłanów.

Podmiotem czasownika כתב w kontekście spisania Prawa Mojżeszowego jest zwykle sam Bóg (Wj 42,12; 2 Krl 17,37; Oz 8,12) bądź też jego pośrednicy, jak choćby Mojżesz (Pwt 31,9. 24), Jozue (Joz 8,32; 24,26) królowie (Pwt 17,18) lub nawet cały Izrael (Pwt 27,3. 8). Jednakże w przypadku

---

[995] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 82; Qimron, *A Grammar of the Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, 442.

[996] Obecna tu konstrukcja כתב אל „napisać do” (zob. Sdz 8,14; 2 Krl 10,6; Jr 36,2; 51,60; Ez 2,10) w hebrajskim powygnaniowym zaczęła być wypierana przez konstrukcję כתב על (zob. Est 8,8; 2 Krn 30,1). Zob. Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 85. Czy jednak wskazane 2 przypadki mogą stanowić dowód o wypieraniu biblijnej konstrukcji, pozostaje do dyskusji.

pośredników ludzkich zawsze chodzi *de facto* o przepisanie lub spisanie Prawa Mojżeszowego, a nie napisanie w sensie autorskim czy nawet współautorskim (zob. Wj 24,12; por. Jub *tytuł*), tymczasem w obecnym tekście nie mamy do czynienia ze spisaniem czy przepisaniem Prawa Mojżeszowego, lecz zapisaniem „niektórych uczynków Prawa" מקצת מעשי התורה (na temat מקצת zob. komentarz do I,1), tj. czynów, które są wymagane przez Prawo Mojżeszowe, zgodnie z interpretacją danego nakazu.

Wyrażenie מעשי התורה jest wprawdzie nieobecne w BH, jednak rozumienie rzeczownika מעשה jako czyn, wcielający w życie przepis Prawa Mojżeszowego, jest już widoczne w tekście Wj 18,20, gdzie wyraźnie odróżnia się przepisy prawne od nauki o nich, a naukę o nich od ich wypełniania w konkretnych czynach. W pismach z Qumran, nie licząc tekstu MMT, pojawia się podobne wyrażenie, lecz w każdym przypadku rzeczownik w l. mn. w *status constructus* מעשי posiada zaimek sufigowany, z kolei rzeczownik תורה jest poprzedzony przyimkiem ב (zob. מעשיו בתורה w 1QS V,21; por. מעשיהם בתורה w 4Q258 II,1; [ה]תּוֹרֹ֯ת מעשו w 4Q261 1a–b,3; מעשיו בתורה w 1QS VI,18[997]). W wyrażeniu tym chodzi zatem o uczynki danej osoby w świetle tego, co nakazuje Prawo Mojżeszowe. Tymczasem w wyrażeniu z obecnego tekstu MMT מעשי התורה chodzi po prostu o uczynki nakazane przez Prawo Mojżeszowe, w kontekście MMT chodzi o Księgę Kapłańską, Liczb i Powtórzonego Prawa.

W każdym z przytoczonych tekstów wyrażenie מעשיו/מעשיהם בתורה (1QS V,21; VI,18; 4Q258 II,1; 4Q261 1a–b,3) zostało użyte w kontekście przyjmowania kandydatów do wspólnoty z Qumran. Kandydaci przez rok byli postulantami, żyjąc zgodnie z wewnętrznymi przepisami wspólnoty, jak i przepisami Prawa Mojżeszowego, stosownie do interpretacji wspólnoty; drugi etap, odpowiadający nowicjatowi, trwał 2 lata, po tym czasie kandydat stawał się pełnoprawnym członkiem wspólnoty, czemu zapewne towarzyszyły odpowiednie obrzędy, które jednak nie sposób odtworzyć.[998]

Zgodnie z Regułą Zrzeszenia, jeśli ktoś zdecyduje się przystąpić do przymierza Bożego (por. 1QS V,8), wówczas należy zbadać jego ducha we wspólnocie (1QS V,20-21), przypatrując się jego inteligencji oraz „jego uczynkom w świetle nakazów Prawa" מעשיו בתורה (1QS V,21). W wyrażeniu

[997] Sugeruje się ponadto rekonstrukcję התורה ב[מעשי] w tekście 4Q265 4 II,6.

[998] Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej,* 107–108.

מעשיו בתורה pominięto syntagmę ככתוב z powygnaniowej frazy ככתוב בתורה „zgodnie z tym, co jest napisane w Prawie” (2 Krn 25,4; Neh 8,14; 10,35. 37; por. 4Q266 11,6: החוקים הנמצאים בתורת מושה). Tekst 1QS V,8 nie pozostawia wątpliwości, że rzeczownik תורה odnosi się do Prawa Mojżeszowego. Sama kolejność zapisu kandydatów, chcących wstąpić do wspólnoty, również uzależniona jest od stopnia ich inteligencji oraz wypełniania przez nich uczynków Prawa (por. 4Q258 II,3; 4Q261 1a–b,3; 1QS V,23). Badanie ducha i uczynków Prawa przyjętej osoby powinno odbywać się co roku (por. 4Q258 II,3-4; 1QS V,24).

O ile tekst 1QS V,20-21 dotyczył wstępnego przebadania kandydatów, chcących wstąpić do wspólnoty przymierza Bożego, pod kątem ich postępowania w świetle Prawa Mojżeszowego, o tyle tekst VI,18 dotyczy kolejnego etapu wtajemniczenia, kiedy to po przyjęciu kandydata do wspólnoty (VI,14-16) jest on następnie przez cały rok poddawany obserwacji pod kątem jego ducha i uczynków (Prawa), aby po kolejnym rocznym okresie próby pełnoprawni członkowie wspólnoty mogli przez głosowanie zadecydować o włączeniu go do swego grona, ponownie na podstawie jego inteligencji i uczynków Prawa (VI,17-18). Jednakże, aby mógł on stać się pełnoprawnym członkiem wspólnoty, będzie musiał przejść jeszcze jeden rok próby, po którym zostanie poddany końcowemu egzaminowi i ostatecznemu głosowaniu (V,21-23). Tym niemniej, nawet w przypadku pełnoprawnych członków wspólnoty, przekroczenie Prawa Mojżeszowego – świadomie lub przez jego fałszywą interpretację – skutkuje bezpowrotnym wydaleniem ze wspólnoty (VIII,22-23)[999].

Tak więc wyrażenie „uczynki Prawa” w Regule Zrzeszenia odnosi się do uczynków, które są związane z Prawem Mojżeszowym i jego interpretacją. Same „uczynki Prawa” stanowią kryterium i warunek wejścia nie tylko do wspólnoty, ale przede wszystkim do przymierza z Bogiem, ponieważ powrót do przymierza wiąże się z powrotem do Prawa Mojżeszowego, tj. do właściwego wypełniania

[999] Należy zauważyć, że autor Reguły Zrzeszenia nie używa w tym kontekście wyrażenia דבריו, jak czyni to autor MMT (I,1; VI,4), lecz דבר מתורת מושה (VIII,22), co sugeruje, że rzeczownik דבר odnosi się do jakiekolwiek przepisu Prawa, a nie do reguły postępowania, będącej wynikiem interpretacji tego przepisu przez wspólnotę, której zostało dane szczególne objawienie (zob. V,8-9).

zawartych w nim przykazań jako warunków przymierza. W tym kontekście dokument MMT dodaje do rozumienia „uczynków Prawa” co najmniej 4 aspekty.

Po pierwsze, dla autora MMT i jego wspólnoty rzeczownik התורה odnosi się z pewnością do cytowanych przez niego ustępów z Księgi Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa (zob. tabela 2.3) i prawdopodobnie jest równoznaczny z wyrażeniem ספר מושה „Księga Mojżesza” (V,10. 15).

Po drugie, jak ukazała to egzegeza sekcji halachicznej (zob. § 2.2.22; por. tabela 2.3), przepisy Prawa Mojżeszowego są tylko punktem wyjścia dla sformułowania reguły prawnej, której wcielenie w życie staje się „uczynkiem Prawa”. Tak więc sam „uczynek Prawa” może czasami mieć dość luźny związek z samym przepisem *spisanego* Prawa Mojżeszowego, zaś w niektórych przypadkach może nie mieć z nim żadnego związku.

Po trzecie, fakt, że z punktu widzenia autora MMT i jego wspólnoty sformułowane przez nich reguły postępowania są poprawne (VI,4-5), może oznaczać, że reguły innej grupy żydowskiej (lub nawet grup) są niepoprawne, tak więc do pewnego stopnia interpretacja biblijnych tekstów prawnych i wynikające z niej postępowanie, wyrażane w konkretnych czynach, konstytuuje wspólnotę wierną Bogu i Jego Prawu, a uczynki te są znakiem tożsamości tej wspólnoty względem innej grupy (lub grup).

W końcu po czwarte, dokument MMT wyraźnie nadaje tak rozumianym „uczynkom Prawa” perspektywę eschatologiczną (zob. VI,3-6), wcielenie ich w życie jest bowiem podstawą nadziei na przyszłe usprawiedliwienie na sądzie Bożym (VI,5). Jednakże fakt, autor MMT w imieniu wspólnoty podkreśla poprzez użycie zaimka sufigowanego, że uczynki te wynikają z *ich* interpretacji (I,1; VI,4), jednoznacznie wskazuje, że zbawcza wartość tych uczynków zależna jest od samej wspólnoty jako gwaranta ich poprawności.

Relacja wyrażenia מעשי התורה z MMT do jego greckiego ekwiwalentu ἔργων νόμου z listów św. Pawła (Rz 3,20. 27. 28; Gal 2,16; 3,2. 5. 10), choć została zauważana przez wielu uczonych, to jednak niewielu z nich podjęło próbę rzetelnej analizy porównawczej, która rzucałaby nieco więcej

światła na ów relację[1000]. Problemem w tym kontekście jest fakt, że Pawłowe wyrażenie ἔργων νόμου doczekało się tak licznych wyjaśnień[1001], iż w zależności od przyjętej przez danego autora koncepcji wyrażenie to może zostać uznane za odpowiadające lub nieodpowiadające użyciu w MMT. W istocie rozstrzygnięcie problemu, na ile wyrażenie מעשי התורה rzuca światło na Pawłową frazę ἔργων νόμου, i odwrotnie, wymagałoby osobnego opracowania, pozwalającego na zrozumienie każdego z nich w ramach właściwego im kontekstowi, a następnie dokonania wieloaspektowej analizy porównawczej, ponieważ jednak nie ma na to miejsca w obecnej pracy, stąd autor obecnej pracy zawiesza sąd w tej sprawie.

**V,18b.** שחשבנו לטוב לך ולעמך

Czasownik חשב posiada 2 podstawowe pola semantyczne, pierwsze związane z kalkulacją i wartościowaniem, drugie z aktem planowania, aranżacji, przemyślenia.[1002] Pierwotnym znaczeniem rdzenia חשב jest łączenie i zestawienie czegoś ze sobą, które następnie przerodziło się w znaczenie wtórne, "zestawiać i łączyć ze sobą dane liczbowe (= liczyć)", a także "pleść, tkać (= łączyć ze sobą materiał tkacki").[1003] Tym niemniej, w poszczególnych konstrukcjach czasownik ten może posiadać różnorakie znaczenie. W BH, w obecnej konstrukcji חשב + ל, czasownik חשב przyjmuje znaczenie

[1000] Z pewnością za taką analizę nie można uznać monografii autorstwa J. C. R. de Roo, w której wyjaśniając znaczenie wyrażenie „uczynki Prawa" w MMT autorka całkowicie oparła się na tekście 4Q174 1–2 I,7, gdzie ewidentnie mamy do czynienia z frazą מעשי תודה, a nie מעשי תורה. Zob. J. Strugnell, "Notes en marge du volume V des 'Discoveries in the Judaean Desert of Jordan'", *RevQ* 7 (1970) 221; G. J. Brooke, *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in its Jewish Context* (JSOTSS 29; Sheffield: JSOT, 1985) 92; por. https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-499656.

[1001] Przegląd poglądów na temat znaczenia frazy ἔργων νόμου w listach św. Pawła został zebrany i omówiony w: T. R. Schreiner, "Uczynki Prawa", *Słownik Teologii św. Pawła* (red. G. F. Hawthorne – R. P. Martin – D. G. Reid) (Warszawa: Vocatio, 2010) 872–875; de Roo, '*Works of the law*' *at Qumran and in Paul*, 42–71.

[1002] K. Seybold, „חשב", *TDOT*, 5:228–230.

[1003] Ibid., 230–231, za: G. R. Driver, "Technical terms in the Pentateuch", *WO* 2 (1954–1959) 258.

„mieć kogoś na uwadze” (Ps 40,18), “obmyślać, wymyślać” (Am 6,5), a także “uznawać coś/kogoś (za coś/kogoś)” (2 Sm 19,20; Hi 35,2). W tym ostatnim znaczeniu przyimek ל wprowadza dopełnienie dalsze, z kolei dopełnienie bliższe w bierniku najczęściej występuje w formie zaimka sufigowanego (zob. Rdz 15,6; 38,15; 50,20; 1 Sm 1,13; Hi 13,24; 19,11. 15; 33,10; 1QH$^{a}$ XII,10).

Przyjmując, że w obecnym tekście mamy do czynienia z konstrukcją o tym samym znaczeniu, zaimek względny -ש podejmuje wyrażenie מקצת מעשי התורה, zaś przyimek ל wprowadza dopełnienie dalsze dla czasownika חשב, „uważać (coś) za coś”. Nie można jednak wykluczyć, że czasownik ten może tu oddawać swoją pierwotną ideę, tj. zestawienia ze sobą czegoś, w tym przypadku niektórych uczynków Prawa, które zostały przez wspólnotę wyselekcjonowane i uporządkowane tematycznie ze względu na aktualną sytuację adresatów i toczących się wówczas dyskusji halachicznych.

Wspólnota uważa zapisane przez nią niektóre uczynki Prawa za dobre zarówno dla samego adresata jak również stojącego za nim ludu. Wyrażenie לטוב לך ולעמך „dobre dla Ciebie i dla Twojego ludu” stanowi ewidentne nawiązanie do tekstów Pwt 6,24; 10,13; 30,9. Pierwszy z nich jest konkluzją sekcji 4,44–6,25, w której na pierwszy plan wysuwa się „program edukacyjny” dla Izraela (zob. 5,1; 6,1. 7) z konkludującą ją podsekcją 6,20-25.[1004] Ta ostatnia została wyrażona w formie odpowiedzi, jaką ojciec powinien udzielić synowi, kiedy ten ostatni pewnego dnia zada ojcu pytanie: „Jakie jest znaczenie tych świadectw, ustaw oraz przepisów, które nakazał wam Pan, Bóg nasz?” (Pwt 6,20). W odpowiedzi, którą ojciec mu udzieli, musi wybrzmieć prawda, że wszelkie prawa zostały przez Boga nadane ze względu „na nasze dobro/dobrobyt po wszelkie dni” i „(zachowanie) naszego życia” (6,24). Rezultatem okazanego przez Izrael posłuszeństwa wobec Boga i Jego praw będzie usprawiedliwienie (6,25), do którego autor MMT przejdzie w linii VI,5.

Zdaniem P. Craigie, odpowiedź, jaką ojciec udzieli synowi, jest esencją teologii przymierza i fundamentów wiary Izraela:[1005]

[1004] Woods, *Deuteronomy,* 139.

[1005] Craigie, *The Book of Deuteronomy,* 172.

1. *Wprowadzenie*

Sytuacja bez wyjścia: niewola egipska (6,21)

2. *Objawienie się Boga w historii*

Doświadczenie Boga: wybawienie z niewoli (6,21)

Boży sąd: Bóg rozprawia się z Egiptem (6,22)

Boży cel: wprowadzenie Izraela do Ziemi Obiecanej (6,23)

3. *Objawienie Bożego Słowa*

Słowo Boże: nadanie ustaw i przykazań (6,24)

Warunki: posłuszeństwo prawom i okazanie Bogu szacunku (6,24)

Drugi tekst (Pwt 10,13) także osadzony jest w kontekście pytania, które tym razem brzmi: „A teraz, Izraelu, czego domaga się od ciebie Pan, Bóg twój?" (10,12). Odpowiedź na to pytanie złożona jest z pięciu żądań (10,12-13; por. 6,13-19): szacunku (por. 10,20), miłości (por. 10,15. 18. 19; 11,1. 13. 22), służby (por. 10,20; 11,13), kroczenia wszystkimi drogami Pana (por. 11,22) oraz strzeżenia Jego ustaw i przykazań (por. 11,1. 8. 13. 22). W kontekście tego ostatniego, zostaje dodane, że Bóg dał je „ze względu na wasze (tj. Izraela) dobro" לטוב לך. Wyjaśnienie to podkreśla, że prawa Boże w istocie nie stanowią ciężaru o pustej treści, lecz są to życiodajne słowa, które dają życie *hic et nunc* (por. 32,47).[1006] Wspólnym motywem wszystkich pięciu żądań jest posłuszeństwo przymierzu Boga, a ponadto ukazanie pozytywnego aspektu negatywnie sformułowanego pierwszego przykazania.[1007] Centrum całej sekcji 10,12-22 stanowi wezwanie Izraela do obrzezania własnego serca (10,16), co z kolei jest warunkiem możliwości sprostania powyższym pięciu żądaniom.[1008]

Motyw obrzezania serca pojawia się także w kontekście trzeciego tekstu (30,9), przy czym w tym przypadku podmiotem tego aktu nie jest Izrael, lecz sam Bóg (30,6), dzięki czemu Izrael będzie

[1006] Woods, *Deuteronomy*, 172.

[1007] Craigie, *The Book of Deuteronomy*, 204.

[1008] Ibid., 205.

zdolny okazać miłość swojemu Bogu, a sam Bóg ponownie będzie radował się wyświadczając dobro swojemu ludowi, jak miało to miejsce względem ich dawnych przodków (30,9). Jednakże podobnie jak w pierwszym tekście (6,24), tak i tu przyszłe błogosławieństwo poddane jest warunkowi, którym jest przestrzeganie Bożego prawa i posłuszeństwo Jego głosowi (30,10). W tym kontekście warto też zwrócić uwagę na tekst Jr 32,39-40, w którym Bóg zapowiadając wieczne przymierze, napełnienie bojaźnią Bożą i obdarzenie Izraela dobrami (39,40), udzieli im także jednego serca i jednej drogi, a wszystko to dla ich dobra i dobra ich potomków – לטוב להם ולבניהם (39,39).

W przytoczonych trzech kluczowych tekstach (Pwt 6,24; 10,13; 30,9) rzeczownik טוב „dobro" w konstrukcji -לטוב ל nie jest wprost zdefiniowane, jednakże jego obecność w kontekście obietnicy przyszłego błogosławieństwa sugeruje rozumienie go w kategoriach dobrobytu, jakie wiążą się z tym błogosławieństwem. Co istotne jednak w kontekście tekstu MMT, dobro to jest ściśle związane z nadanym w ramach przymierza Prawem Mojżeszowym, którego przestrzeganie jest nie tylko jednym z warunków przyszłych dóbr, ale jest dobrem samym w sobie, tu i teraz. Należy zauważyć, że o ile tekst biblijny mówi w tym kontekście o ustawach i przykazaniach (6,24; 10,13; 30,9), zapisanych „w księdze tego Prawa (tj. Mojżeszowego)", o tyle autor MMT mówi o tym samym dobru w kontekście wypełniania uczynków tego Prawa, w ten sposób sugerując, że wyłącznie przestrzeganie go zgodnie z wytycznymi wspólnoty jest dobre i stanowi gwarancję przyszłych dóbr.

Jeśli przyjąć, że wyrażenie לך ולעמך „dla Ciebie i Twojego ludu" jest paralelne do syntagmy לטוב לך ולישראל, „dla Ciebie i dla dobra Izraela" (VI,6), może to sugerować, że adresatem dokumentu MMT jest ówczesny władca judzki, gdyż jego postępowanie jako władcy pociąga za sobą los całego narodu[1009]. Może też na to wskazywać fakt, że autor MMT stawia adresatowi za wzór królów Izraela

[1009] Należy zwrócić uwagę na fakt, że w manuskrypcie 4Q399 brakuje wyrażenia ולעמך (1 I,11). Być może zostało ono uznane przez kopistę za zbędne wobec przytoczonego wyżej faktu, że władca ucieleśnia los swojego narodu. Ponadto należy zwrócić uwagę na przejście z obiektywnego określenia העם (I,8; II,3. 16; III,15. 18 [?]; V,7) na personalne עמך, jak też na przejście z l. mn. אתם (III,11. 17; V,8) na zwrot w l. poj. -ך, charakterystyczne dla całej sekcji teologiczno-parenetycznej.

(IV,17b), a zwłaszcza króla Dawida (V,17). Rzecz jasna, oba te wyrażenia, zwłaszcza zaś לטוב לך ולישראל, nie mogą stanowić rozstrzygającego argumentu na rzecz utożsamiania adresata z władcą i arcykapłanem. Jeśli bowiem w wyrażeniu ולעמך „i Twojego ludu" chodzi o lud izraelski i jego dobro, zastanawiające jest wówczas, dlaczego autor MMT i jego wspólnota, związana prawdopodobnie z frakcją kapłańską, nie utożsamiają się z ludem i nie mówią w tym kontekście o dobru „naszego ludu". Może to oznaczać, że należy ostatecznie odróżnić העם „lud" z formuły pouczenia (I,8. 11. II,3; IV,1) – o który wspólnota wyraża troskę, aby nie sprowadzono na niego winy – od ludu stojącego za adresatem.

**V,18c–VI,1a.** שֹׁדבקֹנו עמך ערמה

Podczas gdy zaimek względny -ש przy czasowniku חשב odnosił się do frazy מקצת מעשי התורה, o tyle tutaj wprowadza on zdanie podrzędne, przyczynowe. Czasownik דבק w swym podstawowym sensie oznacza „trzymać się razem" w kontekście różnych rzeczy i materii, które co do istoty są różne od siebie; posiada on medialno-pasywny charakter i we wszystkich zachodnio-semickich idiomach występuje jako czasownik nieprzechodni, tak iż nie jest używany dla oznaczenia łączenia i scalania ze sobą różnych materiałów[1010]. Jednakże w samej BH czasownik ten stosunkowo rzadko występuje w swym podstawowym znaczeniu, używany jest za to w kontekście relacji międzyosobowych, które mogą być zarówno pozytywne jak i negatywne[1011]. Podobnie rzecz się ma w pismach z Qumran, gdzie czasownik ten używany jest w sensie „przylgnięcia" lub „trzymania się" w kontekście materialnych rzeczy, w tym abstrakcyjnych (zob. zwłaszcza 1QS I,5: לדבוק בכול מעשי טוב)[1012], jak też w kontekście relacji międzyosobowych[1013].

[1010] G. Wallis, "דבק", *TDOT*, 3:80.

[1011] Ibid., 80-81.

[1012] CD I,17; VIII,4; 1QS I,5; II,15-16; 1QH$^a$ VIII,25; XIII,33; 4Q369 1 II,11; 4Q385 6,10; 4Q410 1,4; 4Q429 3,4; 4Q504 1–2 RIII,11; 11Q19 LV,10.

[1013] 4Q392 1,3; 4Q437 2 I,16; 4Q438 3,1; 4Q499 47,1; 4Q521 2 II+4,9; 11Q19 LIV,15.

W obecnym tekście dopełnieniem bliższym czasownika דבק w znaczeniu „przylgnąć do" jest rzeczownik ערמה „roztropność" i wyrażenie מדע תורה „poznanie prawa", przy czym należy zauważyć, że po czasowniku nie użyto przyimka, co jednak nie jest niespotykane (zob. Rdz 19,19). Pierwszy z rzeczowników, ערמה, tutaj prawdopodobnie w wokalizacji *ʿer$^{e}$māh* albo *ʿar$^{e}$māh*, nie zaś biblijnej *ʿor$^{e}$māh*[1014], pojawia się w BH jedynie 5 razy (Prz 1,4; 8,5. 12; Wj 21,14; Joz 9,4). W tekście Wj 21,14 rzeczownik ten użyty jest przysłówkowo „podstępnie" na opisanie umyślnego aktu zabójstwa bliźniego. Podobnie w tekście Joz 9,4 został on użyty przysłówkowo, jednakże w tym przypadku na oznaczenie podstępnego oszustwa Gibeonitów względem Jozuego. W Księdze Przysłów rzeczownik ערמה nabiera pozytywnych konotacji. W tekście Prz 1,4 i 8,5 rzeczownik ערמה stanowi konieczną cechę, którą powinien nabyć rozpoczynający dopiero edukację chłopiec, co najczęściej rozumie się jako „bystrość umysłową" lub „praktyczną inteligencję"[1015]. Fragment Prz 8,12 dookreśla, że choć ערמה jest bliska „mądrości" חכמה, to jednak nie są one tożsame (por. 4Q299 3 IIa-b,5), ponieważ mądrość charakteryzuje się pogłębioną wiedzą. Tak więc rzeczownik ערמה stanowi raczej pewien aspekt mądrości lub jej elementy składowy.

W pismach z Qumran rzeczownik ערמה posiada pozytywne konotacje, jawiąc się jako coś, co służy Bogu (CD II,4), a zarazem jest jednym z Jego przymiotów (4Q417 1 I,9) i częścią Jego tajemnic (1QpHab VII,14; 4Q491 11 I,10), jak również tym, co charakteryzuje działanie Ducha Prawdy (1QS IV,6). Gdy podmiotem rzeczownika ערמה jest człowiek, zdaje się wówczas oznaczać swego rodzaju inteligentną wiedzę (1QS X,25) i inteligentną myśl (1QS XI,6)[1016], która dana jest tylko *Maskilowi*. Ponadto, ערמה to także rozwaga lub roztropność, którą powinni odznaczać się mędrcy (1QH$^{a}$ IX,37) i którą powinni nabywać niedouczeni (1QH$^{a}$ X,11). Bóg jest źródłem ludzkiej ערמה (4Q286 1 II,6), a kiedy nadejdzie oczekiwany czas sprawiedliwości, pokoju i dobrobytu, zostanie ona poddana próbie przez Boga (4Q215a 1 II,11). Jedynie w dwóch miejscach rzeczownik ערמה posiada jednoznacznie

[1014] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 66. 86.

[1015] H. Niehr, „ערם", *TDOT*, 11:365.

[1016] Ibid., 11:365–366.

negatywne znaczenie, pojawiając się w wyrażeniu עורמת רוע „zła przezorność” (1QS IV,11; 4Q299 3 IIa-b,5). Pozostałe miejsca są zbyt fragmentaryczne, aby móc określić jednoznaczne znaczenie tego słowa (zob. 4Q423 22,2; 4Q427 10,1; 4Q428 6,2; 4Q502 16,3; 4Q525 23,5).

Q&S interpretują rzeczownik ערמה w znaczeniu „roztropność”[1017] takie tłumaczenie wydaje się niedalekie od intencji autora MMT, przy czym chodziłoby o roztropność wyrażaną w konkretnych czynach, ponieważ drugie dopełnienie, מדע תורה, odnosi się do „poznania prawa”, tak więc razem oba dopełnienia wyrażałaby pewną całość, tj. praktykę i teorię. W świetle prawdopodobnej obecności czasownika דבק, a nie czasownika ראה, jak widziała to A. Yardeni[1018], wyrażenie עמך należy rozumieć jako „(razem) z Tobą” (por. tę samą konstrukcję בהיות טמאתם עמהם w III,11).

**VI,1b.** ומדע תורה

Drugie dopełnienie czasownika דבק wyrażona zostało syntagmą מדע תורה, „poznanie prawa, pouczenia”. Rzeczownik מדע jest aramejskim synonimem pierwotnego bezokolicznika hebrajskiego דעת.[1019] W BH rzeczownik מדע pojawia się tylko 5 razy (Koh 10,20; Dn 1,4. 17; 2 Krn 1,10. 11. 12). W tekście Koh 10,20 kontekst wskazuje na rozumienie go w znaczeniu „myśli”, aczkolwiek od dawna rzeczownik ten nastręczał problemów w tym fragmencie[1020]. Z kolei w tekście Dn 1,4 rzeczownik מדע został użyty w wyrażeniu מביני מדע, oznaczającym osoby posiadające zdolność do nabywania i rozumienia wiedzy, przekazanej w ramach edukacji[1021]. Podobnie w tekście Dn 1,17 rzeczownik מדע odnosi się do rodzaju wiedzy, którą można zdobyć w szkołach babilońskich, w tym przypadku jednak wiedza ta zostaje ukazana jako wynik Bożego daru[1022]. W ustępie 2 Krn 1,10-12 rzeczownik מדע 3

[1017] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 63. 86.

[1018] A. Yardeni, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 37.

[1019] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 62.

[1020] D. W. Thomas, “A Note on bᵉmaddāʿākā in Eccles. 10:20”, *JTS* 50 (1949) 177.

[1021] P. M. Lederach, *Daniel* (BCBC; Scottdale, PA: Herald, 1994) 35.

[1022] Ibid., 41.

razy zostaje zestawiony z rzeczownikiem חכמה, będąc przedmiotem prośby króla Salomona do Boga, odpowiadającej co do istoty prośbie z tekstu 1 Krl 3,9. W zestawieniu tym rzeczownik מדע jest bliski znaczeniowo temu z tekstu Dn 1,4. 17[1023].

Poza dokumentem MMT rzeczownik מדע występuje w pismach z Qumran jeszcze co najmniej 5 razy, z czego 3 razy w Regule Zrzeszenia (1QS VI,9 = 4Q258 III,1; VII,3; VII,5) i po jednym razie w dwóch innych tekstach, których fragmentaryczność nie pozwala jednak na uchwycenie znaczenia tego rzeczownika (zob. 4Q181 2,7; 4Q382 127,3). We wspomnianej Regule Zrzeszenia rzeczownik מדע został dwukrotnie użyty przysłówkowo w znaczeniu umyślnego zwodzenia (VII,3) i dokonania fałszu wobec innego członka wspólnoty (VII,5). Tymczasem w tekście 1QS VI,9 (= 4Q258 III,1) rzeczownik ten zdaje się być użyty wobec wiedzy, jaką każdy członek wspólnoty dysponuje i którą winien się podzielić na rzecz Rady Zrzeszenia.

W obecnym tekście rzeczownik מדע stanowi *nomen regens* dla rzeczownika תורה. Być może podobne wyrażenie było obecne w peszerze do Księgi Izajasza (4Q161 8–10,18), w którym syntagma דעת [ה]תורה mogła stanowić interpretację Izajaszowego wyrażenia רוח דעת „ducha wiedzy" (Iz 11,2), który będzie dany Mesjaszowi w dniach ostatecznych[1024]. Na znaczenie wyrażenia מדע תורה rzucają nieco światła także teksty prorockie (Ml 2,7; Oz 4,6) i Reguła Zrzeszenia (1QS IX,17-18), w których wiedza jest ściśle związana z Bożym prawem, w tym sensie, że wiedza dana przez Boga stanowi warunek właściwej interpretacji Bożego prawa i danego na jej podstawie pouczenia.

W wyrażeniu מדע תורה z obecnego tekstu *nomen regens* מדע odnosiłsię do wiedzy, lecz wiedzy nie tyle dotyczącej samego Prawa Mojżeszowego – wówczas bowiem użyty zostałby rodzajnik przy rzeczowniku תורה – co raczej wiedzy o tym, jakiego pouczenia należy udzielić ludziom na podstawie rozważania świętych pism (zob. komentarz do rzeczownika תורה w IV,18). Powyższe twierdzenie zdaje się potwierdzać następne zdanie, stanowiące końcowe wezwanie, gdzie autor MMT użył tej samej konstrukcji בין (*hifil*) + ב, którą użył w tekście V,10. Absencja rodzajnika przy rzeczowniku

[1023] M. J. Selman, *2 Chronicles* (TOTC 11; Nottingham: InterVarsity, 2008) 32.

[1024] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 62.

תורה wskazuje, iż odnosi się on do biblijnego prawa w sposób ogólny, a nie do Prawa Mojżeszowego w znaczeniu ספר מושה „Księgi Mojżesza", o której mowa w MMT w tekście V,10[1025]. Tak więc chodzi prawdopodobnie o „poznanie prawa" a nie „Prawa (Mojżeszowego)".

Przyjmując ścisły związek rzeczowników מדע i דעת, obecność tego ostatniego ze słowem תורה pojawia się w kilku miejscach. I tak prorok Malachiasz nawołuje, iż kapłan winien strzec „wiedzy" דעת, aby lud mógł u niego – jako Bożego wysłannika – zasięgać „pouczenia" תורה (Ml 2,7), opartego na prawdzie (Ml 2,6), tak aby nie doprowadzić narodu do upadku i aby nie złamać Bożego przymierza z Lewim (Ml 2,8). Prorok Ozeasz również krytykuje kapłanów, którzy odrzucili דעת i zapomnieli o Bożej תורה (Oz 4,6). W tym przypadku דעת odnosi się do wiedzy *o* Bogu, którą kapłani przekazywali ludowi, a תורה do prawa Bożego[1026], lecz nie w znaczeniu Prawa Mojżeszowego. Z kolei w Regule Zrzeszenia wybrzmiewa nakaz ukrywania przed osobami spoza wspólnoty wskazań, zawartych w Prawie Mojżeszowym, ponieważ דעת אמת „prawdziwa wiedza" przysługuje wyłącznie tym, którzy wybrali właściwą drogę (1QS IX,17-18).

### 2.3.8 Końcowa ekshortacja (VI,1b-6)

W końcowej eskhortacji autor MMT i jego wspólnota zachęca swego adresata do rozważania świętych ksiąg i do modlitwy wstawienniczej. Lektura słowa Bożego, modlitwa oraz przestrzeganie uczynków Prawa, zgodnych z interpretacją wspólnoty, to wszystko stanowi gwarancję przyszłego usprawiedliwienia na sądzie Bożym u kresu czasu i radości eschatologicznej. Co więcej, trzymanie się tych trzech filarów, tj. modlitwy, świętych pism i wspólnoty, która troszczy się o jego poprawną interpretację, nie tylko jest ukierunkowana na dobro samego adresata, ale także jego ludu i całego Izraela.

[1025] B. W. W. Dombrowski, *An annotated translation of Miqṣāt maʿasēh ha-Tôrâ (4QMMT)*, 41, n. 212.

[1026] D. A. Hubbard, *Hosea: An Introduction and Commentary* (TOTC 24, Nottingham: InterVarsity, 2009) 92.

**VI,1b-2a.** הבן בכל אלה ובקש מלפניו שיתקן את עצתכה

Zdanie, wyrażone w trybie rozkazującym (na temat konstrukcji בין (*hifil*) + ב, zob. komentarz do V,10), stanowi końcowe *exhortatio*, skierowane do adresata. Tym razem za przedmiot rozważania nie są wskazane święte pisma, ale כל אלה „wszystkie te (rzeczy)", fraza, które najpewniej odnosi się do wyrażenia מקצת מעשי התורה z poprzedniej linii, w konsekwencji do sekcji halachicznej, a nie można wykluczyć, że także do całej dokumentu MMT, jeśli przyjąć kwestię kalendarza za element dyskusji halachicznej, a jego przestrzeganie za jeden z uczynków Prawa Mojżeszowego.

Kolejnym elementem końcowego *exhortatio* jest wezwanie adresata do zanoszenia próśb do Boga. Użyta w tym kontekście postklasyczna konstrukcja בקש ש-, w której czasownik בקש posiada swoje późne znaczenie „prosić", zaś zaimek względny ש- wprowadza zdanie dopełnieniowe, pojawia się tylko raz w BH, przy czym towarzyszy jej zaimek względny אשר (Dn 1,8). W pismach z Qumran konstrukcja ta – wyjąwszy obecny tekst – w ogóle się nie pojawia, w tekstach qumrańskich preferuje się bowiem konstrukcję בקש + ל + *bezokolicznik*.[1027] Towarzyszący obecnej konstrukcji przyimek לפני(מ) „sprzed" również stanowi cechę hebrajskiego postklasycznego, a później także misznaickiego, zastępując w tego typu wyrażeniach klasyczny przyimek מן lub ל.[1028] Należy odnotować, że o ile w BH czasownik בקש rządzi przyimkiem לפני(מ) w znaczeniu „prosić przed kimś" (Est 4,8), o tyle w pismach z Qumran obecne jest ono tylko w dokumencie MMT.

Pierwsza z zaleconych próśb do Boga jest wyrażona zdaniem dopełnieniowym שיתקן את עצתך. Obecny w niej czasownik תקן, którego podmiotem domyślnym jest Bóg, poza dokumentem MMT poświadczony jest zaledwie w kilku miejscach: dwukrotnie w znaczeniu „wyprostowania" tego, co zostało skrzywione (Koh 1,15; 7,13) a także dwukrotnie w znaczeniu „aranżacji" lub „harmonizacji" dźwięku pieśni (Syr 47,9) i zbioru przysłów (Koh 12,9). W pismach z Qumran czasownik ten pojawia

[1027] Qimron, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 89.

[1028] Ibid., 62.

się tylko w obecnym tekście, choć nie wyklucza się jego obecności we fragmencie 1QH$^{a}$ XXI,13,[1029] w którym mógł być użyty w znaczeniu „umieszczenia" w uchu prochu, cokolwiek ta metafora mogła oznaczać. Ponadto, czasownik תקן poświadczony jest w liście Szymona, syna Koseby, w znaczeniu „przygotowania" miejsca dla jego ludzi, którzy zostali przez niego posłani po pszenicę do Jozuego, syna Galguli (Mur 44 1,4).

Obecność w kolejnej linii wyrażenia עצת בליעל, „rada Beliala", będącego synonimem frazy מחשבת בליעל „zamysł Beliala" (1QH$^{a}$ XII,13), nie pozostawia wątpliwości co do rozumienia syntagmy עצתך jako „twój zamysł, twój zamiar"[1030]. W tym kontekście czasownik תקן prawdopodobnie posiada znaczenie podobne do tego z tekstu Koh 1,15; 7,13, tj. „uczynić prostym", co metaforycznie może oznaczać tyle co „uczynić prawym".

**VI,2b-3b.** והרחיק ממך מחשב(ו)ת רעה ועצת בליעל

Druga prośba do Boga, do składania której zachęca wspólnota swojego adresata, to prośba o oddalenie „myśli zła i rady Beliala. Konstrukcja רחק מן- (*hifil*) „oddalić coś od czegoś/kogoś" jest powszechna w BH[1031], rzadko natomiast pojawia się w pismach z Qumran[1032] czy Misznie[1033]. W kontekście obecnego tekstu warto zwrócić uwagę na tekst Ps 103,12, w którym Dawid wyraża wiarę,

[1029] H. Stegemann – E. Schuller – C. Newsom, *1QHodayot$^{a}$ with Incorporation of 1QHodayot$^{b}$ and 4QHodayot$^{a-f}$* (red. H. Stegemann – E. Schuller) (tł. C. Newsom) (DJD XL; Oxford: Clarendon, 2009) 261.

[1030] Podobnie w tekście 1QH$^{a}$ XII,13-14 syntagma מחשבת בליעל ma charakter antytetyczny względem wyrażenia עצתכה, stojącego w apozycji do frazy מחשבת לבכה, o ile jednak tam odnosi się ona do Boga, o tyle w obecnym tekście to samo wyrażenie עצתך odnosi się do adresata dzieła.

[1031] Wj 33,7; Pwt 12,21; 14,24; Joz 8,4; Sdz 18,22; Iz 29,13; 54,14; 59,11; Jr 2,5; Ez 8,6; 11,15; 44,10; Jl 2,20; Ps 22,12; 35,22; 38,22; 71,12; 88,19; 103,12; 109,17; Hi 21,16; 22,18; 30,10; Prz 4,24; 5,8; 19,7; 22,5; 30,8; Koh 3,5; Lm 1,16.

[1032] 1QS I,4; 4Q455 1,3; 4Q469 1,3; 4Q552 1 II,2; 11Q5 XXIV,11.

[1033] *Ber*. 3,5; *B. Bat*. 2,1. 4. 8. 12; *ʾAbot* 1,7; 2,9; *Kelim* 5,8; *Zabim* 4,4.

że Bóg „oddala od nas nasze wykroczenia” הרחיק ממנו את־פשעינו, jak również na tekst Prz 30,8, gdzie autor zanosi prośbę do Boga, aby oddalił od niego fałsz i słowo kłamstwa, שוא ודבר־כזב הרחק ממני.

Spośród tekstów z Qumran należy zwrócić uwagę na tekst 11Q5 XXIV,11 (= Ps 155,12[1034]), w którym król Ezechiasz prosi Boga w modlitwie dziękczynnej, aby oddalił od niego grzechy jego młodości, חטאת נעורי הרחק ממני. Ważniejszym jednak tekstem wydaje się fragment preambuły Reguły Zrzeszenia, w którym istotną częścią programu wspólnoty przymierza łaski (I,8) jest trwanie z dala od wszelkiego zła, לרחוק מכול רע (I, 4), jak również przylgnięcie do wszelkich dobrych czynów (I,5), które wynikają z tego, co Bóg nakazał przez Mojżesza i przez swoich proroków (I,2-3; por. MMT V,10).

W wypadku prośby do Boga zanoszonej przez adresata tekstu MMT przedmiotem przyszłego oddalenia (*perfectum consecutivum*) mają być „myśli zła” מחשב(ו)ת רעה, które są obrzydliwością dla Boga, jak stwierdza tekst Prz 15,26, jak również przedmiotem oddalenia powinna być עצת בליעל „rada, zamysł Beliala[1035]”. Wyrażenie עצת בליעל nie jest nigdzie poświadczone poza obecnym tekstem, tym

[1034] Zob. A. Kowalski, „Psalmy 151–155. Syryjskie psalmy apokryficzne 1–5”, *WST* 7 (1994) 21–28.

[1035] Sama etymologia imienia בליעל jest niepewna i nie istnieje konsensus w tej materii. Sama etymologia imienia בליעל jest niepewna i nie istnieje konsensus w tej materii. W BH imię to pojawia się 27 razy. I tak w tekście Ps 18,5 (= 2 Sm 22,5) i 41,9 jest ono synonimem śmierci i sił chaosu, obecnych w otchłani, z kolei w Sdz 19,22 i 20,13 oraz 1 Krl 21,10.13 wyrażenie בני־בליעל odnosi się do osób, które łamią porządek społeczny. Podobnie w tekście w Prz 19,28 i Pwt 15,9 imię בליעל posiada konotacje prawne, będąc synonimem tego, co nieprawe. We fragmencie 1 Sm 25,17.25 mianem איש הבליעל i בן־בליעל określa się Nabala, oceniając jego niemądre postępowanie, to drugie wyrażenie jest także użyte wobec żołnierzy Dawida, którzy nie chcieli podzielić się z innymi swoim łupem (1 Sm 30,22). Imię בליעל używane jest ponadto wobec tych, którzy podważają osobę króla (1 Sm 10,27; 2 Sm 16,7; 20,1; 2 Krn 13,7; Hi 34,18), bądź jako przeciwieństwo sprawiedliwego króla (2 Sm 23,6) i jego postępowania (Ps 101,3), jak w przypadku króla Asyrii (Na 1,11; 2,1). Istnieje oprócz tego szeroka gama użycia imienia בליעל wobec osób, które dopuściły się nadużyć o charakterze kultycznym (1 Sm 1,16; 2,12; Pwt 13,14; Prz 6,12; 16,27). W literaturze apokryficznej imię בליעל pojawia się przede wszystkim w Księdze Jubileuszy (zob. Jub 1,2; 15,33). Jeśli przyjąć, że imię בליעל odnosi się w tej księdze do postaci demonicznej, znanej z późniejszych pism, byłoby to pierwsze świadectwo użycia tego słowa w tym znaczeniu na gruncie judaizmu, wydaje się jednak bardziej prawdopodobne, że jest ono używane podobnie jak w BH, tj. jako synonim zła w

niemniej, w tekście 1QH[a] XIV,24 obecne jest natomiast zdanie יועץ בליעל „Belial jest doradcą”[1036], które zdaje się odpowiadać obecnej frazie, odnoszącej się do rady, jaką Belial udziela człowiekowi kusząc go. Autor MMT zachęcając adresata do modlitwy wstawienniczej do Boga o oddalenie „rady Beliala”[1037], uznaje pośrednio, że człowiek sam nie jest w stanie oprzeć się pokusie. Trudno ustalić, kiedy dokładnie słowo בליעל przybrało sens podmiotowy, z pewnością jednak teksty wspólnoty z Qumran jako pierwsze uczyniły Beliala tak istotną postacią, która w pojmowanym przez nich świecie, w którym dobro ze złem nieustannie ścierają się w samym człowieku jak i poza nim.

W literaturze qumrańskiej Belial jako Posłaniec Ciemności jest reprezentantem aktywnej siły Zła, posłanym wraz z jego zgromadzeniem (1QH[a] X,24) przeciwko Izraelowi (CD IV,13), aby za pomocą podstępu (1QH[a] XIII,28) i pułapek nierządu, bogactwa i profanacji świątyni (CD IV,15-18), obejmować duszę (1QH[a] XIII,41) niczym potoki (1QH[a] XI,30) i strumienie (1QH[a] XI,33), a kierując zamysłem (1QH[a] X,18; XII,13-14) doprowadzać synów światłości do upadku (4Q177 10–11,4-7) i wymierzać odstępcom karę (CD XIX,1-2; XIX,14). Wszyscy, którzy poddadzą się Belialowi, stając się jego ludźmi, będą przeklęci (1QS II,5; 1QM XIII,2; XIII,4; 4Q286 7 II,6), podobnie jak sam Belial jest przeklinany przez wspólnotę (4Q286 7 II,1-2), kto by zaś wywoływał jego ducha, poniesie karę śmierci (CD XII,2; por. Kpł 20,27).

Jednocześnie Belial, podobnie jak mityczny Gog z kraju Magog (por. Ez 38–39), pozostaje zaledwie stworzeniem Boga (1QM XIII,11), dlatego okres „panowania Beliala” (1QS I,23-24; II,19; 1QM XIV,9; 4Q177 1–4,8; 4Q390 2 I,4), zdominowany przez strach, trwogę i udrękę (1QS I,17-18),

szerokim znaczeniu. W Testamentach Dwunastu Patriarchów obecna jest już zgrecyzowana forma imieniu Beliar, także i w tej literaturze chodzi o postać, która kieruje nieprawymi i kusi ludzi do różnych grzechów (zob. TestAs 1,8; TestDan 1,7; 4,7; 5,1; TestSym 5,3; TestJzf 7,4; TestLew 19,1; TestBen 3,3-5; TestJud 25,3). Zob. B. Otzen, „בליעל”, *TDOT*, 2:131–136; R. E. Stokes, “Belial”, *EDEJ*, 436; J. Leonhardt-Balzer, “Belial”, *ESTJ*, 99.

[1036] Prorok Nahum określił króla Asyrii jako יעץ בליעל „doradca Beliala” (Na 1,11). Warto zwrócić uwagę, że w wersecie tym użyte są te same rdzenie, które znajdują się w obecnym tekście: ממך יצא חשב על־יהוה רעה יעץ בליעל.

[1037] Należy się zgodzić z J. Strugnellem, że w prośbie o oddalenie złej myśli i rady Beliala nie ma nic z dualizmu duchowego, typowego dla pism wspólnoty z Qumran, zob. Strugnell, “MMT: Second Thoughts”, 68.

w końcu dobiegnie końca, Bóg bowiem nie pozwoli, aby Belila gnębił Jego lud (4Q386 1 II,3), lecz wybawi swój lud z rąk Beliala (4Q171 1–2 II,10; 4Q174 1–2 I,8-9; 4Q177 12–13 I,4-7; 11Q13 II,12-22), wylewając na niego swój gniew (1QH[a] XI,29) i ostatecznie gładząc go i jego ludzi w wojnie eschatologicznej (1QM I,1; I,5; I,13; IV,2; XI,8; XV,3; XV,17; XVIII,1; XVIII,3). Jeśli przyjąć, że postać Beliala jest równoznaczna z aniołem ciemności, Mastemem, a tak uczeni przypuszczają[1038], to wewnętrza walka z Belialem może zostać zwyciężona już w czasie obecnym, pod warunkiem jednak, że powróci się do przestrzegania Prawa Mojżeszowego (CD XVI,4-6; por. Jub 15,28-32; TestDan 5,1).

W kontekście zachęty adresata do modlitwy do Boga o oddalenie „rady Beliala" nasuwa się skojarzenie z modlitwą, którą kieruje kapłan Lewi w Aramejskim Dokumencie Lewiego, prosząc Boga, aby nie pozwolił, by szatan przejął nad nim władzę (zob. E 2,3, w. 10; por. 4Q213 1). Tekst ten jest egzegetyczną adaptacją Ps 119,133b: „niech nie panuje we mnie żadna niegodziwość"[1039]. Użyty w tekście Ps 119,133b rzeczownik און „niegodziwość" pozostawia miejsce dla postaci, które w BH mogą być postrzegane jako byty duchowe, których rolą jest oskarżanie ludzi przed Bogiem (Hi 1–2; Za 3,1-7; 1 Krn 21,1). Wspomniany tekst Ps 119,133b, podobnie jak w modlitwie Lewiego (E 2,3, w. 10), jest również zaadaptowany w tekście 11Q5 XIX,15, przy czym o ile modlitwie Lewiego mowa o szatanie, o tyle w tekście 11Q5 XIX,15 wspomina się także o רוח טמאה „nieczystym duchu". Dla autora MMT obrazem szatana i nieczystego ducha jest postać Beliala i jego aktywna działalność, polegająca na kuszeniu ludzi i odwodzenia ich od Boga.

**VI,3c-5a.** בשל שתשמח באחרית העת במצאכה מקצת דברינו כן

Spójnik -בשל ש (zob. I,8. 10) wprowadza zdanie celowe. Celem wszystkiego, co zostało przez wspólnotę zawarte w dokumencie MMT, jest eschatologiczna radość adresata תשמח באחרית העת, „na końcu czasu". Wyrażenie czasowe באחרית העת „na końcu czasu" jest semantycznym odpowiednikiem

[1038] M. Mach, "Demons", *EDSS*, 1:189–192.

[1039] Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text from Qumran*, 216.

wyrażenia באחרית הימים „na końcu dni” (zob. komentarz do V,13). Syntagma באחרית העת nie jest poświadczona poza MMT, jednak w tekście 4Q177 1–4,5 fraza בעת אשר יבקש stoi w apozycji do באחרית הימים. Ponadto, w dwóch fragmentach użyte jest podobne wyrażenie, באחרית הקץ, które także odnosi się do eschatologicznego końca czasu (4Q169 3–4 III,3; 4Q173 1,5).

Motyw przyszłej radości przewija się w tekstach prorockich BH (Iz 9,2; 25,9; 65,13; 66,10; Jr 31,13; 50,11; Jl 2,21-23; So 3,14; Za 2,14; 10,7; zob. także Ps 14,7; 53,7), i chociaż wiele z tych tekstów dotyczy obietnicy radości wygnańcom babilońskim, to jednak w późniejszym czasie mogły być one interpretowane na sposób eschatologiczny. Wspólnota z Qumran wymienia wieczną radość jako jedno z przyszłych dóbr eschatologicznych (1QS IV,7), jednocześnie wzywa do niej już w czasie obecnym, w ten sposób niejako antycypując przyszłe zwycięstwo eschatologiczne na podstawie bycia członkiem wybranej przez Boga wspólnoty przymierza (zob. CD XX,33-34; 1QM XII,13; XIII,12; XVII,8; XIX,5; 4Q171 3–10 IV,12; 4Q176 8–11,16?; 4Q88 X,7-8). Jeśli w tekście MMT faktycznie jest mowa o zmartwychwstaniu (zob. V,12), wówczas można przyjąć, że eschatologiczna radość ma związek z tym przyszłym i  powszechnym wydarzeniem.

W tej przyszłej radości eschatologicznej adresat uświadomi sobie, że przesłane do niego przez wspólnotę reguły postępowania, oparte na jej interpretacji Prawa Mojżeszowego, są poprawne. W obecnym kontekście czasownik מצא przybiera bowiem swoje późne znaczenie, tj. „uświadomić sobie coś; dowiedzieć się, jakie coś jest, po uprzednim doświadczeniu, sprawdzeniu”[1040]. Forma במצאך to przykład klasycznego użycia bezokolicznika[1041], w którym przyimek כ/ב posiada znaczenie czasowe,

[1040] Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah*, 93; por., „מצא”, *DCH,* 5:435.

[1041] Brak spółgłoski *waw* na oznaczenie samogłoski *ō* w obu świadkach tekstowych (4Q398 14–17 II,6; 4Q399 1 II,3) pozwala przyjąć, że bezokolicznik מצאך reprezentuje paradygmat z samogłoską *a* na wzór biblijnych czasowników מחא, שכב czy שפל, nie zaś standardowo z samogłoską *o* (Qimron – Strugnell, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Maʿaśe ha-Torah,* 76. 66, n. 2).

a zaimek sufigowany jako *nomen rectum* wyraża podmiot. Tego rodzaju konstrukcję można jeszcze spotkać w innych pismach z Qumran[1042], zaniknie ona zaś w HM, z kilkoma wyjątkami[1043].

Wyrażenie מקצת posiada tę samą funkcję i znaczenie jak we wszystkich poprzednich użyciach w MMT (zob. komentarz do I,1), należy za to zwrócić uwagę na zastąpienie go w tekście paralelnym przyimkiem מן w funkcji partytywnej w wyrażeniu מדברינו (4Q399 II,3). Fraza מקצת דברינו stanowi paralelę do wyrażenia אלה מקצת דברינו z tekstu I,1, co dowodzi spójności całego dokumentu MMT. O ile jednak w tekście I,1 zdanie אלה מקצת דברינו wprowadzało adresata w lekturę reguł postępowania zgodnie z intepretacją wspólnoty, o tyle tutaj autor MMT antycypuje ich realizację i kieruje uwagę adresata ku kresowi czasu, kiedy już nie tyle będzie istotne, że są one „nasze", lecz że okazały się słuszne, poprawne.

Kontekst zdania i predykatywne użycie słowa כון nie pozostawia wątpliwości, że występuje on tu jako przymiotnik „słuszny, prawdziwy, poprawny" (od rdzenia כון [II]) „poprawny, słuszny"). Rzecz jasna, użycie syntagmy מקצת nie oznacza, że tylko część nakazów okaże się poprawna, ale że stanowią one tylko pewną częścią nakazów Prawa Mojżeszowego spośród tych, jakie obowiązywały wówczas. Selekcja reguł prawnych, jak już zostało wspomniane (zob. komentarz do I,1), wynikała z błędnej praktyki kapłanów, posługujących w świątyni, do której odnosi się autor MMT.

**VI,5b.** ונחשבה לך לצדקה

Wypełnianie przez adresata jedynie słusznych uczynków Prawa Mojżeszowego, zgodnych z interpretacją autora MMT i jego wspólnoty, zostanie mu na końcu czasu uznane za sprawiedliwość. Wyrażenie ונחשבה לך לצדקה (*nifal*; nt. czasownika חשב, zob. komentarz do V,18b) stanowi być może

[1042] Por. בקוראכה (1QS II,8); בעשותכה (1QM XI,16); בשובך (1QH$^a$ IX,2); בבואך (3Q15 X,5); בקוראכה (4Q280 2,3); בבואכה (4Q416 18,3); בריבך (4Q417 2 I,14); בבואכה (4Q418 188,3); בעוזביכה (4Q460 9 I,8); כעשותכה (4Q504 1–2 RVI,10).

[1043] Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, 165; M. Pérez Fernández, *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew* (tł. J. Elwolde) (Leiden: Brill, 1999) 144.

nawiązanie do tekstów Rdz 15,6 i Ps 106,31[1044]. O ile jednak w tekście Rdz 15,6 czasownik חשב użyto w koniugacji *qal*, o tyle w jego cytacie z tekstu 4Q225 2 I,8 użyto koniugacji *nifal* (brakuje ponadto przyimka ל przed rzeczownikiem צדקה), podobnie jak w Ps 106,3 i w obecnym tekście MMT. W tym ostatnim bowiem w przypadku użycia koniugacji *qal* należałoby się raczej spodziewać formy ונחשובה, zgodnie z HQ. Podczas gdy w tekście Ps 106,31 w przypadku formy ותחשב mamy do czynienia z *perfectum copulativum*, o tyle w obecnym tekście mamy do czynienia z *perfectum consecutivim,* gdyż wyraźnie kontekstem jest przyszły koniec czasu. Ponadto, w tekście Rdz 16,5 i Ps 106,31 przedmiot czasownika חשב odnosi się do czynności wspomnianej wcześniej, z kolei w tekście MMT zostaje on wprowadzony dopiero w dalszej części zdania.

„Sprawiedliwość" צדקה, która zostanie uznana adresatowi u kresu czasu, w tekstach z Qumran posiada różne znaczenie, w odniesieniu jednak do człowieka odnosi się ona do czynów doskonałych, do czynów doskonałych, według których winien postępować człowiek, a które mogą być wypełniane ostatecznie tylko dzięki Bogu (zob. 1QS X,25; 1QpHab II,2; 1QH$^a$ IV,32; IX,28; XV,17. 20; zob. zwłaszcza frazę מעשי צדקה „uczynki sprawiedliwości" w 1QH$^a$ XII,31-32). Ewentualnie posiada ona zbliżone znaczenie do tego, jakie nabierze w literaturze tannaickiej, tj. szczodrobliwość i hojność

[1044] Zdaniem C. J. Sharp, choć nie można wykluczyć, że autor MMT mógł odwołać się do pełnej ufności postawy Abrahama, to jednak mógł także nawiązać do tekstu Ps 106,31 i do postaci kapłana Pinchasa. Po pierwsze, Pinchasa i autora łączy gorliwość o zachowanie Prawa Bożego, zwłaszcza zaś zakazu o mieszanych małżeństwach z kobietami spoza Izraela. Po drugie, przyjmując, że wspólnota stojąca za dokumentem MMT to Qumrańczycy, których część uważała się za synów Sadoka, istotnym mógł być fakt, że zarówno Pinchas jak i Sadok byli potomkami Eleazara, syna Aarona. Po trzecie, Pinchas był idealną postacią modelową dla powstrzymania procesu hellenizacji judaizmu, którą wspólnota z Qumran postrzegała negatywnie. Odwołanie się do postaci kapłana Pinchasa w MMT mogło być więc częścią retorycznej strategii, która miała na celu wzbudzić u adresata gotowość do świętej wojny i odparcia obcych wpływów. Zob. Sharp, „Phinehan Zeal and Rhetorical Strategy in 4QMMT", 207–222. Zob. krytykę jej hipotezy, w: Høgenhaven, "Rhetorical Devices in 4QMMT", 195–197.

(1QS I, 5; V,4; VIII,2)[1045]. W pojęciu wspólnoty z Qumran ludzka צדקה jawi się jako doskonałość postępowania[1046].

W samym dokumencie MMT uznanie za sprawiedliwość wydaje się być zależne od czynienia tego, co dobre i słuszne w oczach Boga, a co zarazem jest dobre zarówno dla adresata jak i Izraela (VI,5b-6). Ponieważ to ostatnie zdanie (VI,6) stoi w paraleli do zdania o niektórych uczynkach Prawa, dobrych dla adresata i jego ludu (V,18), wspomniana dobroć i słuszność/poprawność odnosi się do przestrzegania uczynków Prawa, zgodnie z interpretacją autora MMT i jego wspólnoty. Jak że autor MMT odnosi się w obecnej sekcji do Księgi Powtórzonego Prawa (por. V,11-12a i Pwt 29,18b-19a; V,12b i Pwt 31,29; V,13-14 i Pwt 30,1-2), wspiera przekonanie, że pojmuje on sprawiedliwość jako wypełnianie praw i nakazów Bożych – objawionych w Prawie Mojżeszowym w ramach przymierza synajskiego – będące wyrazem posłuszeństwa i wierności Jego przymierzu. podobnie jak zostało to

[1045] B. Przybylski, "Tsedeq, tsedaqah and tsaddiq in the Dead Sea Scrolls", *Righteousness in Matthew and His World of Thought* (SNTSMS 41; Cambridge: Cambridge University, 1980) 66–74.

[1046] Zdaniem E. P. Sandersa (*Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Pattems of Religion* [Philadelphia, PA: Fortress, 1977] 305–311), chociaż w przekonaniu wspólnoty z Qumran człowiek sam w sobie nie jest zdolny do צדקה, to jednak Bóg w swej łaskawości ukazuje człowiekowi doskonałą drogę, po której krocząc, staje się on צדיק, "sprawiedliwy". Doskonała droga została objawiona w Prawie Mojżeszowym, jednak ludzka צדקה nie tyle jest wynikiem wypełniania uczynków Prawa, co po prostu ona *jest* uczynkami Prawa, stanowiąc tym samym ekwiwalent doskonałej drogi, ustanowionej przez Boga, stosownie do Jego צדק. Sam fakt jednak, że człowiek może wypełniać właściwie uczynki Prawa stało się możliwe dzięki wybraniu go i włączeniu do swojego przymierza, a zatem trwanie w tym przymierzu jest gwarantem chodzenia doskonałą drogą, dzięki czemu możliwe jest ludzkie צדקה, a jednocześnie wypełnianie uczynków Prawa stanowi warunek pozostawania w przymierzu i przyszłego statusu sprawiedliwego, צדיק; wszystko to jest jednak możliwe tylko dzięki łaskawości Boga, tj. Jego צדקה. Współczesne syntetyczne opracowania pojęcia צדקה w kontekście tekstów z Qumran idą po linii interpretacji E. P. Sandersa. Zob. Por. J. H. Charlesworth, "Righteousness", *EDSS*, 2:781–783; M. D. Mathews, "Righteousness and Justice", *ESTJ*, 2:653–654; L. Kyong-Jin, "Righteousness/Justice", *EDEJ*, 1151–1152; zob. jednak szczegółową krytykę tego podejścia w: M. A. Seifrid, "Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism", *Justification and Variegated Nomism, vol. 1: The Complexities of Second Temple Judaism* (red. D. A. Carson – P. T. O'Brien – M. A. Seifrid) (WUNT 2/140; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001) 415–442.

wyrażone w tekście Pwt 6,24-25, choć oczywiście w przypadku dokumentu MMT chodzi o przepisy Prawa Mojżeszowego zgodnie z interpretacją wspólnoty.

O ile w Księdze Powtórzonego Prawa wypełnianie Bożych przykazań i wierność przymierzu oddziela Izrael jako wybrany lud Boga spośród innych narodów, o tyle w dokumencie MMT wierność i posłuszeństwo Bożemu prawu konstytuuje i oddziela prawdziwą wspólnotę Boga od pozostałych Żydów, którzy odeszli od właściwego przestrzegania Prawa Mojżeszowego i którzy odznaczają się niewiernością, kłamstwem i złem (V,7b-9). Wypełnianie więc niektórych uczynków Prawa zgodnych z interpretacją wspólnoty jest równoznaczne z powrotem do Prawa Mojżeszowego i wypełnianiem warunków przymierza. W tym wszystkim jednak nie tyle chodzi o indywidualną sprawiedliwość na końcu dni, choć zapewne wielu tego oczekiwało, lecz przede wszystkim o dobro Izraela, Bóg bowiem zawarł przymierze z całym Izraelem, a nie z każdym Izraelitą z osobna.

Jeśli przyjąć, że za dokumentem MMT stoi wspólnota z Qumran, wówczas zarysowany obraz należy uzupełnić o kilka istotnych elementów opierając się na tekstach *yaḥad*. Po pierwsze, pewność wspólnoty, że podane przez nią reguły postępowania są poprawne i okażą się takimi przy „końcu dni" (VI,5) opiera się na przekonaniu, że Bóg objawił wspólnocie ukryte rzeczy w Prawie Mojżeszowym (zob. 1QS V,7-11; por. 4Q266 1a–b,6; CD III,12-14). Po drugie, wypełnianie uczynków Prawa, sformułowanych na podstawie objawienia Bożego, jest warunkiem i kryterium wejścia do wspólnoty i pozostawania w niej, w tym sensie, że wejście do wspólnoty było równoznaczne z przystąpieniem do wspólnoty przymierza z Bogiem i powrotem do Prawa Mojżeszowego, otrzymanego w ramach tego przymierza (zob. 1QS V,7-10. 20-23). Po trzecie, chociaż eschatologiczne usprawiedliwienie jest całkowicie zależne od Bożej sprawiedliwości, tzn. Jego łaskawości i miłosierdzia, nie zaś od wypełniania uczynków Prawa, to członkowie wspólnoty jako będący w prawdziwym przymierzu z Bogiem mogą oczekiwać przyszłego usprawiedliwienia.

Biorąc jednak pod uwagę sam dokument MMT warto zwrócić uwagę na kilka aspektów. Po pierwsze, nie dostrzega się tu języka przystępowania do przymierza, trwania w nim czy odstępstwa

od niego, autor w ogóle nie nawołuje do przystąpienia do jego wspólnoty i przymierza z Bogiem[1047]. Po drugie, „niektóre uczynki Prawa", opisane szczegółowo w sekcji halachicznej, z pewnością nie funkcjonują w kontekście przyjmowania kandydatów do wspólnoty i w rezultacie do przymierza z Bogiem, są one bowiem w większości ściśle związane z kultem świątynnym, od którego dopiero w późniejszej fazie wspólnota z Qumran się odłączyła. Po trzecie, autor przedstawia „uczynki Prawa" jako z jednej strony dobre, a z drugiej strony poprawne, o czym adresat przekona się na końcu czasu, jednocześnie jednak nie pozostawia wątpliwości, że eschatologiczna radość zależy od samego Boga, który kieruje i prowadzi z dala od złych myśli i rady Beliala. To z kolei współgra z wnioskami E. P. Sandersa w odniesieniu do wspólnoty qumrańskiej, że chociaż człowiek w celu osiągnięcia צדקה jest powołany do realizacji Bożej woli, Bożego צדק, to jednak ostatecznie jego zbawienie zależy tylko od Bożej צדקה, Jego łaskawości i miłosierdzia[1048].

**VI,5c-6.** בעשותך הישר והטוב לפניו לטוב לך ולישראל

Dopełnienie bezokolicznika בעשותך „gdy będziesz czynił" (por. במצאך w VI,4) stanowią dwa urzeczownikowione przymiotniki ישר „prawy, słuszny" i טוב „dobry". W wyrażeniu przyimkowym לפניו zaimek sufigowany odnosi się do Boga. Cała fraza nasuwa skojarzenie z konstrukcją znaną z BH, tj. עשה + יהוה + לפנו/בעיני + הישר והטוב (zob. 2 Krn 14,1; 29,2; 31,20-21), zwłaszcza interesujący jest jej wariant z tekstu 2 Krn 29,2, w której król Dawid ukazany jest jako wzór: ויעש הישר בעיני יהוה ככל אשר־עשה דויד אביו (por. 2 Krl 14,3 16,2; 18,3; 22,2). Ten ostatni motyw znajduje się również w MMT (zob. V,17). Z kolei w tekście Pwt 6,17-19 nakaz czynienia tego, co „dobre i słuszne w oczach Boga" stoi w paraleli do nakazu strzeżenia przykazań, dekretów i ustaw Boga, stanowiąc zarazem

[1047] Wprawdzie wspólnota wypomina błędność interpretacji nakazów Prawa Mojżeszowego i zarzuca niektórym spośród narodu niewierność, fałsz i zło, tym niemniej, nie mówi tego w sposób, który sugerowałby, że znajdują się oni poza przymierzem, przeciwnie, raczej odnosi się wrażenie, że wspólnota naprawdę wierzy, iż zaraz po przeczytaniu tego dokumentu adresat przekaże zawarte w nim informacje swoim ludziom i wszystko powróci do porządku.

[1048] Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 305–311.

warunek dobrobytu i przyszłego posiadania niegdyś obiecanej przodkom ziemi. Taka sama paralela i zależność obecna jest przy podsumowaniu przepisów dotyczących kultu, jakie mają obowiązywać w obiecanej Izraelowi ziemi (por. Pwt 12,1; w. 28).

W pismach z Qumran syntagma עשה הטוב והישר znajduje się na początku premabuły Reguły Zrzeszenia (1QS I,2) jako drugi programowy wyznacznik życia wspólnoty tuż obok nakazu „szukania Boga", który jest podstawą i punktem wyjścia wszystkich pozostałych nakazów Boga. Użyta w tym fragmencie fraza jest niemal identyczna z tą z obecnego tekstu, tj. לעשות הטוב והישר לפניו. Dla autora Reguły Zrzeszenia to, co dobre i słuszne przed Bogiem zostało niegdyś przekazane za pośrednictwem Mojżesza i proroków (I,3). Z perspektywy autora MMT to właściwa interpretacja przekazanego dziedzictwa, zwłaszcza zaś nakazów danych w „księdze Mojżesza", pozwoli adresatowi cieszyć się na końcu czasu. Wspomniana syntagma עשה הטוב והישר pojawia się także trzy razy w Zwoju Świątyni: wpierw w nawiązaniu do Pwt 12,23-25 (11Q19 LIII,7), następnie do Pwt 21,5-9 (11Q19 LXIII,8), a także przypuszczalnie czyniąc aluzję do postaci króla Dawida lub Ezechiasza (11Q19 LIX,17; por. 2 Krn 29,2; 31,20-21).

Celem czynienia tego, co dobre i słuszne w oczach Boga, jest dobro adresata i Izraela. Fraza לטוב לך ולישראל stanowi ekwiwalent wcześniej użytej frazy לטוב לך ולעמך (zob. komentarz do V,18). W wyrażeniu לטוב przymiotnik טוב zwykle wyraża jakąś korzyść na czyjąś rzecz, osiągniętą dzięki innej osobie, rzeczy lub też konkretnego działania, jednocześnie zakłada ono osobiste zaangażowanie beneficjenta[1049]. Dobro adresata i Izraela zależy jedynie od Boga, tym niemniej, są oni wezwani do wypełniania Bożej woli, zawartej w Jego przykazaniach. To dopowiedzenie stanowi nawiązanie do tekstów Pwt 6,18; 12,25.28, gdzie syntagmie בעיני יהוה (והטוב) עשה הישר towarzyszy zdanie celowe, (ולבניך) למען ייטב לך „aby wiodło się dobrze Tobie i Twemu potomstwu". Biorąc pod uwagę obecną w tej samej linii ideę sprawiedliwości, jak też charakter konkludujący całego zdania, można dopatrzeć się tutaj nawiązania do tekstu Pwt 6,24-25, w którym wypełnianie Bożych ustaw i przykazań, które

[1049] I. Höver-Johag, „טוב", *TDOT*, 5:307.

przekazał On za pośrednictwem Mojżesza, ukazane jest jako gwarancja obecnej pomyślności (6,24) i przyszłej sprawiedliwości (6,25).

Tak więc podobnie jak Księga Powtórzonego Prawa dostarczyła paraleli dla początku sekcji halachicznej (por. I,1; Pwt 1,1), tak również jej tekst posłużył do zamknięcia całego dzieła. Zdaniem J. Strugnella, taki sposób zakończonia dokumentu nie odpowiada epistolografii, natomiast konkluzja ta, będąca końcowym wezwaniem i zachętą, a nawet mówiąc szerzej, błogosławieństwem, odpowiada zakończeniu kodeksu prawa na wzór Księga Powtórzonego Prawa[1050]. G. J. Brooke i S. D. Fraade wskazują jednak na jeden z listów Ben-Koseby jako przykład tego rodzaju zakończenia w liście[1051]: לום וכל בית ישראל (Mur 42,7).

[1050] Strugnell, "MMT: Second Thoughts", 67.

[1051] Brooke, "Luke-Acts and the Qumran Scrolls: The Case of MMT", 167; Fraade, "To Whom it May Concern: 4QMMT and Its Addressee(s)", 519, n. 44.

### 2.3.9 Podsumowanie egzegezy sekcji teologiczno-parenetycznej

Na początku zachowanej sekcji parenetyczno-teologicznej, a więc po ok. dwunastu liniach od jej rozpoczęcia (IV,12), autor MMT nawiązuje do teologii przymierza z tekstu Pwt 28–30, odnosząc zapowiedziane w nim przekleństwa i błogosławieństwa do minionej historii Izraela. Wypełnienie się błogosławieństw częściowo zostało zrealizowane za rządów Dawida i jego syna, Salomona, podczas gdy czas przekleństwa łączy on począwszy od rządów króla Jeroboama I aż po niewolę babilońską (IV,12-14). Przyczyną czasu błogosławieństwa była wierność Dawida, jego łaskawe uczynki (V,17) i bojaźń wobec „słów Prawa" (IV,18), natomiast czas przekleństwa za dni Jeroboama (IV,13) był konsekwencją jego idolatrii i niewierności Prawu Mojżeszowemu ze strony całego Izraela.

Po odwołaniu się do minionych czasów autor MMT przechodzi do czasu obecnego i spogląda ku przyszłości (IV,14-17). On i jego wspólnota dostrzegają, że zapowiedziany czas przekleństwa jest już dopełniany w czasie obecnym, na zdaje się wskazywać brak pokoju i gorszące wydarzenia, jakie mają miejsce w Izraelu (V,4-8). To z drugiej strony wzbudza u autora i jego wspólnoty przekonanie, że nadchodzi „koniec dni", kiedy to część ludu izraelskiego powróci do Boga i Jego Prawa, natomiast nieprawi pogrąża się w swej nieprawości. To dlatego autor i jego wspólnota zdecydowali się odłączyć od cześci zdeprawionego ludu (V,7-9), aby móc zachować swoją wierność Bogu i czystość rytualną. W tym kontekście autor ma nadzieję na zmianę sytuacji w kulcie świątynnym i w postępowaniu moralnym ludu, dlatego chce wpłynąć na postawę swojego adresata, który zdaje się mieć pewien wpływ na to, co dzieje się wśród kapłanów i części ludu.

W celu ukazania adresatowi właściwego modelu postępowania autor MMT odwołuje się do tych królów Izraela, którzy czuli bojaźń przed Bogiem i Jego Prawem (IV,17-18). Autor na podstawie dotychczasowej historii przekonuje, że każdy władca, który był wierny Bogu, mógł liczyć na Jego wybawienie z nieszczęść, a w razie upadku, przebaczenie grzechów i win (IV,18; V,17). Królowie ci czerpali z Bożej mądrości i pouczenia, zapisanego w Prawie Mojżeszowym, podobnie jak teraz czyni to wspólnota autora, która obrała za swój program badanie i zgłębianie Prawa Mojżeszowego (V,1), aby wypełniać je zgodnie z Bożą wolą.

Dlatego też do rozważania świętych ksiąg wspólnota zachęca także swojego adresata. W tym kontekście autor zwraca zwłaszcza uwagę na ustępy z Księgi Powtórzonego Prawa (por. V,11-12a i Pwt 29,18b-19a; V,12b i Pwt 31,29; V,13-14 i Pwt 30,1-2), które autor przedstawia jako odnoszące się do nadchodzącego „końca dni", w którym prawi będą mogli liczyć na przebaczenie i wybawienie, a nieprawi na wyrok skazujący. Jeśli adresat i jego lud chcą należeć do tych pierwszych, powinien na wzór Dawid być człowiekiem łaskawych czynów (V,16-17), a ponadto przestrzegać nakazów Prawa, zgodnych z interpretacją autora MMT i jego wspólnoty (V,18), a opartą na roztropności oraz wiedzy o prawie (VI,1).

Ostatecznie jednak wszystko zależy od samego Boga, dlatego autor wzywa ponadto adresata, aby w modlitwie prosił Boga, aby uczynił jego myśli prawe oddalił od niego radę Beliala (VI,2-3). Bóg jest wierny swojemu ludowi, jeśli więc adresat odda się Bogu i Jego woli wyrażonej w Prawie, może liczyć na usprawiedliwienie na sądzie Bożym i eschatologiczną radość jako realizację pełnego błogosławieństwa na końcu dni (VI,3-5). Wówczas adresat przekona się również, iż przesłane przez autora i jego wspólnotę reguły postępowania były poprawne, tj. zgodne z wolą Boga (VI,4-5). W tym wszystkiem nie chodzi jednak o dobro, radość i zbawienie samego adresata, ale przede wszystkim o zbawienie Izraela (VI,6), którego częścią jest zarówno wspólnota autora i jego adresata, jak również błędnie postępujący kapłani i część ludu izraelskiego.

**Zakończenie**

Niniejsza praca rozpoczęła się od ogólnego wprowadzenia w dokument 4QMMT. Najpierw została przedstawiona historia jego odkrycia i publikacji (§ 1.1), która wyjaśniła przyczyny długiego oczekiwania na jego wydanie krytyczne (ok. 40 lat) i pokrótce przedstawiła kulisy ukazania się tego ostatniego. Następnie została zarysowana treść i problematyka dokumentu (§ 1.2), jak również został przedstawiony tekst zrekonstruowany (§ 1.3.3). Ponieważ ten ostatni różni się pod względem układu, sekwencji i odczytach od tekstu, jaki znajduje się w wydaniu krytycznym (DJD X), dlatego wcześniej przedstawiono proces korygowania zrekonstruowanego tekstu w wyniku odczytania nowych lekcji, odkrycia nowych fragmentów bądź też usunięcia pierwotnie przypisanych do MMT (§ 1.3.1). W tym kontekście poruszono także problem datacji paleograficznej rękopisów (§ 1.3.2), z których najstarsze pochodzą z lat 75–50 r. przed Chr. (4Q313; 4Q395; 4Q398), najmłodsze (4Q396; 4Q399) natomiast z przełomu er.

W ramach rewizji zrekonstruowanego tekstu ustalono, że fragment kalendarzowy 4Q394 1–2 nie jest prawdopodobnie częścią dokumentu MMT (§ 1.3.1.1). W przypadku sekcji halachicznej (§ 1.3.1.2) odnaleziono nowy, niewielki fragment (4Q313 1-2), jednakże nie wpłynął on na układ sekcji lub jej lepsze zrozumienie, w przeciwieństwie do frg. 26, który z kolei pozwolił na zidentyfikowanie vacatu w l. 1 kolumny III (potwierdzonego przez tekst paralelny 4Q394 8 IV,1) oraz w l. 3 w tej samej kolumnie (potwierdzonego z kolei przez paralelę w 4Q394 8 IV,4).

Główne zmiany w układzie tekstu MMT dotyczą sekcji teologiczno-parenetycznej (§ 1.3.1.3). Dzięki odkryciu nowych fragmentów rękopisu 4Q397 (frg. 23 i 25) udało się oszacować ilość linii, jaka przypadała na każdą kolumnę tego rękopisu (tj. 18), jak również pozwoliło to na potwierdzenie sekwencji tekstu, którą od początku proponował J. Strugnell i H. Stegemann, a w której fragment 4Q398 11–13 powinien być usytuowany przed fragmentem 4Q397 14–21, a nie przed fragmentem 4Q398 14–17 II. Co również istotne, ustalono, że między końcem zachowanej sekcji halachicznej a początkiem sekcji parenetyczno-teologicznej brakuje ok. dwunastu linii, a nie jak przypuszczano ok. dwudziestu linii, to z kolei pozwala ostatecznie oszacować odzyskany tekst MMT na ok. 70%, przy

czym należy uwzględnić istnienie dwóch recenzji (4Q397 i 4Q398), z których jedna (4Q398) stanowi rewizję wcześniejszej, bardziej pierwotnej i nieco krótszej (4Q397).

Prezentacja zrekonstruowanego tekstu (§ 1.3.3) i jego tłumaczenia została oparta na układzie rękopisu 4Q397 z racji na ustalenie prawdopodobnej liczby linii w jego kolumnach, tj. 18 linii. Taka prezentacja pozwoliła lepiej dostrzec układ i sekwencję całego tekstu, jak również jego luk. Dla lepszego zrozumienia różnicy między prezentowanym w obecnej pracy tekście złożonym, a tym, jaki znajduje się w wydaniu krytycznym (DJD X), zawarto odpowiednie uwagi paleograficzne, jak też w każdej tabeli podano paralelne oznaczenie, używane w wydaniu krytycznym, w którym podział tekstu opiera się na oznaczeniu każdej z sekcji kolejno literą A, B i C. Taki zabieg pozwala lepiej śledzić różnicę pomiędzy wydaniem DJD X a układem przyjętym w obecnej pracy. Wydaje się, że wobec tak istotnych zmian w układzie zrekonstruowanego tekstu MMT, warto byłoby zrezygnować z proponowanego przez Q&S układu tekstu na rzecz propozycji E. Puecha, na której opiera się obecna praca.

Następnie zwrócono uwagę na wyjątkowe cechy językowe dokumentu MMT (§ 1.4) na tle pozostałych tekstów z Qumran, co najpewniej jest świadectwem wpływu języka mówionego na ten dokument, w dialekcie do pewnego stopnia bliskiemu HM, wpływów języka aramejskiego, a ponadto tematyce halachicznej, w której występuje terminologia techniczna. Podobnie osobliwy jest gatunek literacki dokumentu (§ 1.5.1), który oscyluje między traktatem a listem, lub listem w formie traktatu, w obecnej pracy jednak uznano dokument za list, który na późniejszym etapie redakcyjnym zatracił pierwotne cechy epistolarne na rzecz modyfikacjom, czyniącym z niego traktat prawno-dydaktyczny, być może częściowo wzorowany na Księdze Powtórzonego Prawa.

Struktura zrekonstruowanego tekstu (§ 1.5.2), jakkolwiek niełatwa do uchwycenia z racji na fragmentaryczność rękopisów, na podstawie formuły ואף על/ועל pozwoliła na wyodrębnienie w sekcji halachicznej dwudziestu jeden jednostek tematycznych, patrząc jednak na ubytki w tekście, można przypuszczać, że liczba tematów halachicznych nie przekraczała trzydziestu. Spośród dwudziestu dwóch ocalałych tematów halachicznych w sześciu z nich autor odniósł się do błędnej praktyki osób

trzecich, co daje około 1/3 przypadków (dokładnie 27,27%), to z kolei potwierdza, że dokument ma charakter polemiczny w stopniu umiarkowanym. Jeszcze trudniej do uchwycenia jest struktura sekcji parenetyczno-teologicznej ze względu na brak pierwszych jedenastu linii (IV,1-11) i kilku dalszych znaczenie uszkodzonych (V,1-5). W strukturze tej sekcji można zauważyć płynne przejście między czasem przeszłym (historią Izraela), teraźniejszym (obecną sytuacją autora i adresata) i przyszłym (eschatologiczny „koniec dni"), jak również zmiany w zwrotach w kierunku adresata z 2 os. l. mn. na 2 os. l. poj.

Jeśli zaś chodzi o kwestię autorstwa i datacji dokumentu (§ 1.6), to w obecnej pracy przyjęto hipotezę, zgodnie z którą dokument MMT sporządzono pod koniec II w. przed Chr. w środowisku ortodoksyjnej frakcji kapłanów, a następnie przesłany do ówczesnego arcykapłana i jednocześnie zwierzchnika Judy, Jana Hirkana, w celu przekonania go do zmiany postępowania podległych mu kapłanów i do poprawnego przestrzegania przepisów Prawa. Bezpośrednią przyczyną przesłania do niego listu mogła być narastająca demoralizacja kapłanów i narodu, jak też zmiany topograficzne w obrębie świątyni i Izraela w wyniku działań polityczno-ekonomicznych Jana Hirkana, co wymagało doprecyzowania pewnych zapisów prawnych. Argumentem na rzecz przyjętej datacji dokumentu MMT (tj. ostatnie ćwierćwiecze II w. przed Chr.) są dane paleograficzne, tj. fakt, że najstarsze kopie (ok. 75 r. przed Chr.; zob. § 1.3.2; por tabela 1.12) przepisywano prawdopodobnie przez okres dwóch pokoleń. Nie jest to jednak argument rozstrzygający, ponieważ mogły istnieć wcześniejsze kopie.

Ponieważ znaczną część dokumentu MMT wypełnia sekcja halachiczna, dlatego na koniec rozdziału wprowadzającego przybliżono pojęcie halachy i jej charakterystyki (§ 1.7), przedstawiając przy okazji różnicę w rozumieniu i podejściu do interpretacji Prawa Mojżeszowego między tradycją rabinacką a tradycją, która wyłania się z tekstów prawnych z Qumran. Ta część pracy miała ponadto na celu ukazać zasadność anachronicznego użycia pojęcia halachy wobec tekstu prawnego w MMT. W tej części zwrócono również uwagę na typowe cechy tekstów prawnych z Qumran i wyróżniający się na ich tle dokument MMT, w którym autor wyraża swój pogląd na temat danego zagadnienia

prawnego autorytetem całej wspólnoty, wyraźnie odróżniając własną interpretację od cytowanego tekstu biblijnego.

Rozdział drugi rozpoczął się od analizy egzegetycznej sekcji kalendarzowej (§ 2.1). Obecny w niej kalendarz 364-dniowy to kalendarz schematyczny, znany z kilku innych tekstów z Qumran, o różnych tradycjach. Ponieważ zachowała się jedynie część końcowa kalendarza, nie sposób ustalić, do której z tych tradycji nawiązuje kalendarz MMT. Z pewnością obecność kalendarza wiązała się z dokładnym ustaleniem czasu świętowania szabatu i innych świąt żydowskich, tym niemniej, wbrew powszechnym mniemaniom, nie istnieją mocne dowody na to, że kalendarz 364-dniowy był częścią polemiki kalendarzowej, która miała rzekomo doprowadzić do wyłonienia się wspólnoty z Qumran w wyniku konfliktu z ówczesną establishmentem, który opowiadał się za kalendarzem księżycowym, 354-dniowym. Ponadto, nie sposób ustalić, czy kalendarz był częścią pierwotnego dzieła czy raczej został dodany na późniejszym etapie redakcji, z pewnością jednak jego obecność była przedmiotem dyskusji, w przeciwnym razie trudno uzasadnić jego obecność. Dyskusja ta mogła dotyczyć wyboru świąt i osadzenia ich w ramach tradycji kalendarza 364-dniowego.

Przeprowadzona analiza sekcji halachicznej (§ 2.2) pozwoliła na wyodrębnienie osiemnastu tematów prawnych, przy czym w ramach danego tematu czasami poruszano więcej niż jeden wątek. Kolejność podjętych tematów nie wykazuje spójnego i konsekwentnego kryterium, którym kierował się autor przy spisywaniu reguł prawnych jego wspólnoty, z pewnością jednak nie było to kryterium hierarchicznej ważności. Generalnie można zauważyć, że wspólnota stojąca za dokumentem MMT położyła bardzo silny akcent na odpowiedzialność kapłanów za zachowanie świętości całego narodu, tym niemniej, podjęte tematy nie tylko dotyczyły kapłanów, ale również osób świeckich. Większość problemów jest ściśle związana z interpretacją praw, jakie znane są z Księgi Kapłańskiej czy Księgi Liczb, w kilku przypadkach brak jednak jakiejkolwiek paraleli do tekstu biblijnego, co oznacza, że w koncepcji autora pojęcie התורה nie ogranicza się wyłącznie do spisanego Prawa Mojżeszowego, znanego z Pięcioksięgu, mimo to, nie można tu jeszcze mówić o tzw. ustnej Torze, znanej z koncepcji rabinackiej.

Na 18 tematów halachicznych w co najmniej jedenastu (I,4-6a. 6b-8. 9-11a; II,3a-9a. 9b-12a. 14b-18a; III,7b-8. 9-12a. 12b-13a. 13b-14. 15–IV,1) doprecyzowano lub rozszerzono przepis z Księgi Kapłańskiej (6,18-22; 7,11-19; 13,45-47; 14,1-20; 17,3-9; 18,6-18; 19,23-25; 21,13-15; 22,8; 27,32), Liczb (19, 7. 16. 21) i Powtórzonego Prawa (12,14. 18. 21). Ponadto, w co najmniej trzech miejscach (I,6b-7a. 16-17a; II,18b–III,3ab) powtórzono co do istoty zapis z Księgi Kapłańskiej (Kpł 7,11-19; 11,39-40; 21,22), w co najmniej trzech innych przypadkach wyrażono pogląd nie mający paraleli w tekstach biblijnych (I,2b-5a; III,3c-5a. 5b-6a).

Wbrew powszechnym opiniom, autor MMT i jego wspólnota nie tyle radykalizowała przepisy biblijnych tekstów prawnych, co raczej broniła ich pierwotnej wymowy, w ten sposób, że przepisy, które były nieprecyzyjnie sformułowane, tak doprecyzowywano, poszerzano i uzupełniano, aby uniemożliwić odchodzenie od zasad, rządzącymi przepisami paralelnymi w biblijnych tekstach prawnych. Ponadto, analiza halachiczna dowodzi, że wspólnota nie faworyzuje żadnej z biblijnych tradycji prawnych, związanych czy z Księgą Kapłańską czy Powtórzonego Prawa, jak również nie wpisuje się także konsekwentnie w żadną z tradycji tekstów rabinackich. Ponadto, zawarta w tekście MMT interpretacja halachiczna odbiega od tej z pozostałych tekstów prawnych z Qumran, mimo, że niejednokrotnie podjęte tematy częściowo się pokrywają, co może potwierdzać, że dokument MMT nie jest wytworem wspólnoty z Qumran.

Analiza sekcji parenetyczno-teologicznej (§ 2.3) uwydatniła strategię retoryczną, za pomocą której autor MMT zachęca swojego adresata do gorliwego wypełniania przesłanych mu przepisów, które bazują na interpretacji biblijnych tekstów prawnych, dokonanej przez wspólnotę autora MMT. Strategia ta oparta jest na przykładach z historii i postaci królów Izraela. Autor wskazuje, że królowie, którzy wyrażali szacunek dla słów Prawa Bożego, doświadczali wybawiania z licznych opresji i jak w przypadku króla Dawida otrzymywali przebaczenie grzechów. Autor zachęca adresata do wzięcia przykładu z tych królów i do rozważania świętych pism, co związane jest z drugą strategią.

Druga strategia polega na sięgnięciu po autorytet świętych pism i uzasadnieniu na podstawie obietnicy błogosławieństwa i przekleństwa z tekstu Pwt 28-30, a także pośrednio proroków (Dn, Ez,

Iz, Mi), że obecne wydarzenia w Izraelu, związane z niemoralnym postępowaniem kapłanów i ludu, są zwiastunem nadchodzącego „końca dni". Ten „koniec dni" dopełni się, kiedy powrócą w Izraelu do wypełniania Bożego Prawa, sprawiedliwi zostaną usprawiedliwieni, a nieprawi osądzeni. Jeśli tylko adresat wpłynie na postępowanie kapłanów i podległego mu ludu, jeśli sam będzie wypełniał poprawnie przesłane mu reguły postępowanie, jeśli w modlitwie wstawienniczej do Boga uprosi Go o oddalenie złych myśli, wówczas może żyć w pełni nadziei przyszłego usprawiedliwienia i przyszłej radości eschatologicznej, dla siebie i Izraela.

Obecna praca jest próbą systematyzacji dotychczasowej wiedzy o dokumencie MMT. Główną jej wartość stanowi prezentacja rekonstrukcji tekstu hebrajskiego, różna od tej z wydania krytycznego (DJD X), oparta w dużej mierze na badaniach E. Puecha i jego uwagach paleograficznych. Niniejsza dysertacja dostarcza ponadto nowego tłumaczenia tekstu, który bazuje na analizie egzegetycznej tekstu hebrajskiego. Kolejną wartością pracy jest wykorzystanie literatury poświęconej dokumentowi MMT i ukazanie w jej świetle możliwych kierunków interpretacji tego dzieła. W końcu, przedłożona dysertacja stanowi jedyną monografię w całości poświęconą całemu dokumentowi MMT, nie tylko na gruncie polskim, ale także światowym.

# BIBLIOGRAFIA:

## 1. Teksty źródłowe

### 1.1 Biblijne

Elliger, K. – Rudolph, W. (red.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997[5]).

Nestle, E. – Aland, B & K. (red.) *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012[28]).

Schenker, A., *et al*. (red.), *Biblia Hebraica Quinta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004-).

*Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum* (16 vols.; Göttingen, 1931-).

Ralphs, A. (red), *Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpreters* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006[2]).

### 1.2 Pozabiblijne

Alexander, P. – Vermes, G., Q*umran Cave 4.XIX: 4QSerekh Ha-Yaḥad and Two Related Texts* (DJD XXVI; Oxford: Clarendon, 1998).

Allegro, J.M. – Anderson, A.A., *Qumran Cave 4.I (4Q158-4Q186)* (DJD V; Oxford: Clarendon, 1968).

Attridge, H., *et al., Qumran Cave 4.VIII: Parabiblical Texts, Part 1* (DJD XIII; Oxford: Clarendon, 1994).

*Babylonian Talmud, Codex Munich 95* (3 vols.; Jerusalem: Sefer Publishing, 1971).

Baillet, M., *Qumran Grotte 4.III (4Q482-4Q520)* (DJD VII; Oxford: Clarendon, 1982).

Baillet, M. – Milik, J.T. – Vaux, R., de, *Les 'Petites Grottes' de Qumran* (2 vols.; DJD III; Oxford: Clarendon, 1962).

Barthélemy, D. – Milik, J.T., *Qumran Cave 1* (DJD I; Oxford: Clarendon,1955).

Baumgarten, J.M., *Qumran Cave 4.XIII: The Damascus Document* (4Q266-273) (DJD XVIII; Oxford: Clarendon, 1996).

————, *et al., Qumran Cave 4.XXV: Halakhic Texts* (DJD XXXV; Oxford: Clarendon, 1999).

Beer, G. (red.), *Faksimile-Ausgabe des Mischna codex Kaufmann A 50: mit Ungarischen Akademie der Wissenschaften in Budapest* (Jerusalem: Makor, 1968[2]).

Beer, G. – Holtzmannm O., *et al., Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung* (Gießen – Berlin, 1912-).

Benoit, P.J. – Milik, J.T. – Vaux, R., de, *Les Grottes de Murabbaʿât* (2 vols.; DJD II; Oxford: Clarendon, 1961).

Brooke, G.J., *et al., Qumran Cave 4.XVII: Parabiblical Texts, Part 3* (DJD XXII; Oxford: Clarendon, 1996).

Broshi, M., *et al., Qumran Cave 4.XIV: Parabiblical Texts, Part 2* (DJD XIX; Oxford: Clarendon, 1995).

Brüll, A. (red.), *Das samaritanische Targum zum Pentateuch* (Frankfurt am Main: Erras, 1875).

Charlesworth, J.H., *et al., Miscellaneous Texts from the Judaean Desert* (DJD XXXVIII; Oxford: Clarendon, 2000).

Burrows, M., *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery* (New Haven, CT: The American Schools of Oriental Research, 1950).

Chazon, E., *et al*., *Qumran Cave 4.XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2* (DJD XXIX; Oxford: Clarendon, 1999).

Cotton, H.M. – Yardeni, A., *Aramaic, Hebrew, and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites, with an Appendix Containing Alleged Qumran Texts (The Seiyâl Collection II)* (DJD XXVII; Oxford: Clarendon, 1997).

Cross, F.M., *et al*., *Qumran Cave 4.XII: 1-2 Samuel* (DJD XVII; Oxford: Clarendon, 2005).

Dimant, D., *Qumran Cave 4.XXI: Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts* (DJD XXX; Oxford: Clarendon, 2001).

Drawnel, H., *An Aramaic Wisdom Text from Qumran: A New Interpretation of the Levi Document* (JSJSup 86; Leiden: Brill, 2004).

————, *The Aramaic Astronomical Book (4Q208–211) from Qumran. Text. Translation, and Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

Elgvin, T., *et al*., *Qumran Cave 4.XV: Sapiential Texts, Part 1* (DJD XX; Oxford: Clarendon, 1997).

Eshel E., *et al*., *Qumran Cave 4.VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1* (DJD XI; Oxford: Clarendon, 1998).

García Martínez, F. – Tigchelaar, E.J.C. – Woude, A.S., van der, *Qumran Cave 11.II: (11Q2-18, 11Q20-31)* (DJD XXIII; Oxford: Clarendon, 1998).

Gropp, D., *Wadi Daliyeh II: The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh*; Schuller E., *et al*., *Qumran Cave 4.XXVIII: Miscellanea, Part 2* (DJD XXVIII; Oxford: Clarendon, 2001).

Leith, M.J.W., *Wadi Daliyeh Seal Impressions* (DJD XXIV; Oxford: Clarendon, 1997).

Lieberman, S., *Tosefta* (New York, NY; Jewish Theological Seminary, 1955-1988).

Milik, J.T., *The Books of Enoch. Aramaic Fragments from Qumran Cave 4* (Oxford: Clarendon, 1976).

Pfann, S.J., *Qumran Cave 4.XXVI: Cryptic Texts;* Alexander, P.S., *et al*., *Part 1* (DJD XXXVI; Oxford: Clarendon, 2000).

Pike, D.M. – Skinner, A., *et al*., *Qumran Cave 4.XXIII: Unidentified Fragments* (DJD XXXIII; Oxford: Clarendon, 2001).

Pritchard, J.D. (red.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969[3]).

Puech, É., *Qumrân Grotte 4.XXVIII: Textes Hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579)* (DJD XXV; Oxford: Clarendon, 1998).

————., *Qumrân Grotte 4.XXII: Textes Araméens,Première Partie: 4Q529-549* (DJD XXXI; Oxford: Clarendon, 2001).

————, *Qumrân Grotte 4.XXVII: Textes Araméens, Deuxième Partie: 4Q550-4Q575a, 4Q580-4Q587 et Appendices* (DJD XXXVII; Oxford: Clarendon, 2009).

Qimron, E., – Strugnell, J., *Qumran Cave 4.V: Miqsat Maʿaśe ha-Torah* (DJD X; Oxford: Clarendon, 1994).

Sanders, J.A., *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs[a])* (DJD IV; Oxford: Clarendon, 1965).

Skehan, P.W. – Ulrich, E. – Sanderson, J.E., *Qumran Cave 4.IV: Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts* (DJD IX; Oxford: Clarendon, 1992).

Stegemann, H. – Schuller, E. – Newsom, C., *1QHodayot[a] with Incorporation of 1QHodayot[b] and 4QHodayot[a-f]* (DJD XL; Oxford: Clarendon, 2009).

Strugnell, J. – Harrington, D.J. – Elgvin, T. – Fitzmyer J.A., *Qumran Cave 4.XXIV: Sapiential Texts, Part 2: 4QInstruction (Mûsar Lë Mevîn): 4Q415 ff.* (DJD XXXIV; Oxford: Clarendon, 1999).

Sukenik, E.L. (red.), *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Jerusalem: Magnes, 1955).

Talmon, S. – Ben-Dov, J. – Glessmer, U., *Qumran Cave 4.XVI: Calendrical Texts* (DJD XXI; Oxford: Clarendon, 2001).

Talmon, S. – Yadin, Y., *Masada VI: Yigael Yadin Excavations 1963-1965. Final Reports* (Jerusalem: IES, 1999[6]).

Tov E. – Kraft, R.A., *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr)* (DJD VIII; Oxford: Clarendon, 1990).

Tov, E., (red.), *The Text from the Judaean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series* (DJD XXXIX; Oxford: Clarendon, 2002).

Trever, J.C., *Scrolls from Qumran Cave I* (Jerusalem: Albright Institute of Archaeology and the Shrine of the Book, 1972).

Ulrich, E. – Cross, F.M, *et al., Qumran Cave 4.VII: Genesis to Numbers* (DJD XII; Oxford: Clarendon, 1994).

Ulrich, E. – Cross, F.M., *et al., Qumran Cave 4.IX: Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings* (DJD XIV; Oxford: Clarendon, 1995).

Ulrich, E. – Flint, P.W., *Qumran Cave 1.II: The Isaiah Scrolls* (DJD XXXII; Oxford: Clarendon, 2010).

Ulrich, E., *et al*., *Qumran Cave 4.X: The Prophets* (DJD XV; Oxford: Clarendon, 1997).

Ulrich, E., *et al., Qumran Cave 4.XI: Psalms to Chronicles* (DJD XVI; Oxford: Clarendon, 2000)

Vaux, R., de – Milik, J.T., *Qumrân Grotte 4.II: I. Archéologie, II. Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128-4Q157)* (DJD VI; Oxford: Clarendon, 1977).

Yadin, Y., *Tefillin from Qumran* (XQ Phyl 1-4) (Jerusalem: IES, 1969).

————, *The Temple Scroll*. *I-III* (Jerusalem: IES, 1983).

Yadin, Y. – Naveh, J., *Masada I: The Aramaic and Hebrew Ostraca and Jar Inscriptions* (Jerusalem: IES, 1989).

Yadin, Y. – Greenfield, J.C. – Yardeni, A. – Levine, B.A. (red.), *The Documents from the Bar-Kokhba Period in the Cave of Letters* (Jerusalem: IES, 2002).

**2. Przekłady**

*Biblia Tysiąclecia* (Pallotinum, Poznań, 2000[5]).

Charlesworth, J.H. – Newsom, C.A. – Rietz, H.W., *et al*. *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice* (PTSDSSP 4B; Tübingen: Mohr Siebeck/Louisville, KY: Westminster John Knox, 1999).

Danby, H., *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes* (London: Oxford University Press, 1933).

Dombrowski, B.W.W, *An Annotated Translation of Miqṣāt Ma'asēh ha-Tôrâ (4QMMT)* (Kraków: Enigma, 1993).

————, "*Miqṣāt Ma'asēh hattôrâ* (4QMMT) in English", *QR* 4 (1994) 28-36.

García Martínez, F. – Tigchelaar, E.J.C. (red.) *The Dead Sea Scrolls Study Edition (4Q274-11Q31)* (Leiden: Brill, 1999).

Marcinkowski, R. (red.), *Miszna Zeraim (Nasiona)* (Warszawa: DiG, 2013).

————, *Miszna Moed (Święto)* (Warszawa: DiG, 2014).

————, *Miszna Naszim (Kobiety)* (Warszawa: DiG, 2016).

Muchowski, P., *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabbaʿat – Masada* (BZ TNT 5; Kraków: Enigma, 1996).

Parry, D.W. – Tov, E., *The Dead Sea Scrolls Reader* (6 vols.; Leiden: Brill, 2004-2005).

Popowski, R., *Septuaginta* (PBS; Warszawa: Vocatio, 2017[3]).

Qimron, E. – Miller, J.B.F. – Charlesworth, J.H., *et al*. (red.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations. Volume 3: Damascus Document II, some works of the Torah, and related documents* (red. J.H. Charlesworth) (PTSDSSP 3; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006).

Rubinkiewicz, R., "Księga Henocha Etiopska", *Apokryfy Starego Testamentu* (red. R. Rubinkiewicz) (PSB; Vocatio: Warszawa 2016[7]) 141-189.

Tronina, A., *Zwój Świątyni oraz pokrewne teksty z Qumran* (TPJ 5; Kraków: Enigma, 2020).

VanderKam, J.C., *The Book of Jubilees* (CSCO 511. SA 88; Louvain: Peeters 1989).

Vermes, G., *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (London: Penguin, 2012[7]).

**3. Komentarze**

Auld, A.G., *I & II Samuel* (OTL; Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2011).

Baker, D.W., *The NIV Application Commentary: Joel, Obadiah, Malachi* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2006).

Craigie, P.C., *The Book of Deuteronomy* (NICOT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976).

Hubbard, D.A., *Hosea: An Introduction and Commentary* (TOTC 24; Nottingham: InterVarsity Press, 2009).

Johnstone, W., *Exodus 1-19* (SHBC 2A; Macon, GA: Smyth & Helwys, 2014).

————, *Exodus 20-40* (SHBC 2B; Macon, GA: Smyth & Helwys, 2014).

Lederach, P.M., *Daniel* (BCBC; Scottdale, PA: Herald Press, 1994).

Grabbe, L.L., *Ezra-Nehemiah* (OTR; London: Routledge, 1998).

Hamilton, V.P., *Exodus. An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic Press, 2011).

Hess, R.S., *Joshua: An Introduction and Commentary* (TOTC 6; Leicester: IVP, 1996).

Hill, A.E., *Malachi* (AB 25D; New York, NY: Doubleday, 1998).

McKane, W., *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah I. Introduction and Commentary on Jeremiah I- XXV* (ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1986).

Meyers, C.L. – Meyers, E. M., *Haggai, Zechariah 1-8* (AB 25B; New York, NY: Doubleday, 1987).

Milgrom, J., *Numbers* (JPSTC 34; Philadelphia, PA – New York, NY: The Jewish Publication Society, 1989).

————, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3; New York, NY: Doubleday, 1991).

————, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3A; New York, NY: Doubleday, 2000).

————, *Leviticus 23-27: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3B; New York, NY: Doubleday, 2001).

Nickelsburg, G.W.E. – VanderKam, J.C., *1 Enoch 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch. Chapters 37–82* (Hermeneia, MI; Minneapolis: Fortress, 2012).

Nogalski, J.D., *The Book of the Twelve: Micah – Malachi* (SHBC; Macon, GA: Smyth & Helwys, 2011).

Petterson, A.R., *Haggai, Zechariah & Malachi* (AOTC 25; Nottingham: Apollos, 2015).

Pitkänen, P., *Joshua* (AOTC 6; Nottingham: Apollos, 2010).

————, *A Commentary on Numbers: Narrative, Ritual, and Colonialism* (London: Routledge, 2017).

Rad, G., von, *Genesis: A Commentary* (OTL; Philadelphia, PA: Westminster, 1973).

Ross, A.P., *A Commentary on the Psalms. Volume 2 (42–89)* (KEL; Grand Rapids, MI: Kregel Academic, 2013).

Selman, M.J., *2 Chronicles* (TOTC 11; Nottingham: InterVarsity Press, 2008).

Sweeney, M.A., *Isaiah 1-39: With an Introduction to Prophetic Literature* (FOTL XVI; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996).

Tronina, A., *Księga Kapłańska. Wstęp – Przekład z oryginału – komentarz* (NKB 3; Częstochowa: Święty Paweł, 2005).

Wijk-Bos, J.W.H., van, *Ezra, Nehemiah, and Esther* (WBC; Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998).

Waltner, J.H., *Psalms, Believers Church Bible Commentary* (Scottdale, PA: Herald Press, 2006).

Walton, J.H. – Matthews, V.H. – Chavalas, M.W. (red.), *Komentarz historyczno–kulturowy do Biblii Hebrajskiej* (PSB; Warszawa: Vocatio, 2014).

Wenham, G.J., *Numbers* (TOTC 4; Nottingham: InterVarsity, 2008).

Woods, E.J., *Deuteronomy: An Introduction and Commentary* (TOTC 5; Nottingham: IVP, 2011).

## 4. Pomoce

### 4.1 Gramatyki i podręczniki

Joüon, P.– Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew* (SB 27; Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006[2]).

Kautzsch, E. (red.), *Gesenius' Hebrew Grammar* (Oxford: Clarendon, 1910[2]).

Lambdin, T.O., *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego* (tł. H. Drawnel – B. Sokal) (MPWB 11; Lublin, Wydawnictwo KUL, 2012).

Muraoka, T., *A Grammar of Qumran Aramaic* (ANESSup 38; Leuven: Peeters, 2011).

Pérez Fernández, M., *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew* (tł. J. Elwolde) (Leiden: Brill, 1999).

Qimron, E., *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (HSS 29; Atlanta, GA.: Scholars, 1986).

————, *A Grammar of the Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (Between Bible and Mishnah; Jerusalem: Yad Yizhak Ben-Zvi, 2018).

Reymond, E., *Qumran Hebrew: An Overview of Orthography, Phonology, and Morphology* (Atlanta, GA: SBL, 2014).

Segal, M.H., *A Grammar of Mishnaic Hebrew* (Oxford: Clarendon Press, 1980).

Waltke, B.K. – O'Connor, M.P., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1983).

### 4.2 Konkordancje, słowniki, leksykony, encyklopedie

Abegg, M.G. – Bowley, J.E. – Cook, E.M., *The Dead Sea Scrolls Concordance. I/1-2. The Non-Biblical Texts from Qumran. II. The Non-Qumranic Documents and Texts. III/1-2 The Biblical Texts from the Judean Desert* (Leiden: Brill, 2003, 2006, 2010).

Botterweck, G.J. – Ringgren, H., *et al* (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (15 vols.; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997-2006).

Brinkman, J.A. – Civil M. – Gelb I.J., *et al*. (red.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (20 vols.; Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2008[3]).

Brown, F. –Driver, S.R. – Briggs, C., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1907).

Clines, D.J.A. (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew* (8 vols.; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996-2011).

Collins, J.J. – Lim, T.H. (red.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

Cook, E.M., *Dictionary of Qumran Aramaic* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2015).

Harris, R.L. – Archer, Jr., G.L. – Waltke, B.K., *Theological Wordbook of the Old Testament* (2 vols.; Chicago, IL: Moody, 1980).

Hawthorne, G.F. – Martin, R.P. – Reid, D.G. (red.), *Słownik Teologii św. Pawła* (Warszawa: Vocatio, 2010) 872-875.

Jastrow, M., *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature* (2 vols.; London: Luzac & Co., 1903).

Klein, E. (red.), *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English* (Jerusalem: University of Haifa, 1987).

Koehler, L.– Baumgartner, W.–Stamm, J.J. (red.), *Wielki Słownik Hebrajsko–Polski i Aramejsko–Polski Starego Testamentu* (2 tomy; PSB; Warszawa: Vocatio, 2013[2]).

Mandelkern, S., *Veteris Testamenti concordantiae hebraicae atque chaldaicae* (2 vols.; Graz, 1955[2]).

Muraoka, T., *A Greek–Hebrew/Aramaic Two-way Index to the Septuagint* (Louvain: Peeters, 2010).

Schiffman, L.H. – VanderKam, J.C. (red.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (2 vols.; New York, NY: Oxford University Press, 2000).

Skolnik, F. (red.), *Encyclopaedia Judaica. Volume 8: Gos – Hep* (New York, NY: Thomson Gale, 2006[2]).

Sokoloff, M., *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (DTMT 2; Ramat Gan, 1990).

————, *A Dictionary of Jewish Babilonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* (DTMT 3; Ramat Gan, 2002).

————, *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum* (Eisenbrauns, IN: Gorgias Press – Winona Lake-Piscataway, NJ: 2009).

**5. Opracowania dotyczące 4QMMT**

Abegg, M.G., “Paul, ‘Works of the Law’ and MMT”, *BAR* 20 (1994) 52-61, 82.

————, “4QMMT C 27, 31 and ‘Works Righteousness’”, *DSD* 6 (1999) 139-147.

————, “4QMMT, Paul, and ‘Works of the Law’”, *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation* (red. P.W. Flint) (SDSSRL 5; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001) 203-216.

Adamczewski, B., “The Hasmonean Temple and its Water-Supply System in 4QMMT”, *QC* 13 (2006) 135-146.

Atkinson, K., “4QMMT and Psalm of Solomon 8: Two Anti-Sadducean Documents”, *QC* 11 (2003) 57-77.

Bachmann, M., “4QMMT und Galaterbrief, מעשי התורה und ἔργων νόμου”, *ZNW* 89 (1998) 91-113.

Baumgarten, J.M., “The ‘Halakha’ in Miqsat Maʿase ha-Torah (MMT)”, *JAOS* 116 (1996) 512-516.

Bar-Asher Siegal, E., “Who Separated from Whom and Why? A Philological Study of 4QMMT”, *RevQ* 25 (2011) 229-256.

Bernard, J., “Pour lire 4QMMT. Quelques-unes des mises en pratique de la Torah”, *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne. XVIIIe congrès de l'ACFEB* (red. P. Abadie – J.-P. Lémonon) (LD 186; Paris: Cerf, 2001) 63-94.

Bernstein, M.J., “Review: Miqsat Maʿase ha-Torah from Qumran Cave 4.V”, *JJS* 36 (1996) 67-74.

————, “The Employment and Interpretation of Scripture in 4QMMT: Preliminary Observations”, *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History* (red. J. Kampen – M.J. Bernstein) (SBLSup 2; Atlanta, GA: Scholar, 1996) 29-51.

————, “The Employment and Interpretation of Scripture in 4QMMT: Preliminary Observations”, *Reading and Re-Reading Scripture at Qumran* (red. M.J. Bernstein) (Leiden: Brill, 2013) 554-574.

Betz, O., “The Qumran Halakhah Text ‘Miqsat Maʿasê ha-Tôrah’ (4QMMT) and Sadducean, Essene, and early Pharisaic tradition”, *The Aramaic Bible: Targums in Their Historical Context* (red. D.R.G. Beattie – M.J. McNamara) (JSOTSup 166; Sheffield: JSOT, 1994) 176-202.

Birenboim, H., “The Law of the Well-Being Sacrifice in the ‘Miqṣat Maʿaśeh ha-Torah’ Scroll”, *Tarbiz* 67 (1997-1998) 241-244.

————, “The Halakhic Status of Jerusalem According to 4QMMT, ‘1 Enoch’, and Tannaitic Literature”, *Meghillot* VII (2009) 3-17.

Branch-Trevathan, G., “Why Does 4Q394 Begin with a Calendar?”, *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures* (red. A. Lange) (VTSup 140; Leiden: Brill, 2011) 923-933.

Brooke, G.J., “The Significance of the Kings in 4QMMT”, *Qumran Cave Four and MMT: Special Report* (red. Z. Kapera) (Kraków: Enigma, 1991) 109-113.

————, “The Explicit Presentation of Scripture in 4QMMT”, *Legal Texts and Legal Issues; Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995. Published in Honour of Joseph M. Baumgarten* (red. J. Kampen – M.J. Bernstein – F. García Martínez) (STDJ 23; Leiden: Brill, 1997) 67-88.

————, “Luke-Acts and the Qumran Scrolls: The Case of MMT”, *The Dead Sea Scrolls and The New Testament* (red. G.J. Brooke) (Minneapolis, MI: Fortress, 2005) 158-176.

Burgmann, H., “A Historically Justifiable Dating of 4QMMT”, *Qumran Cave Four and MMT: Special Report* (red. Z. Kapera) (Kraków: Enigma, 1990) 114.

————, “4QMMT: Versuch einer historisch begründbaren Datierung”, *FO* 27 (1991) 43-62.

Callaway, P.R., “4QMMT and Recent Hypotheses on the Origin of the Qumran Community”, *Mogilany 1993: Papers on the Dead Sea Scrolls Offered in Memory of Hans Burgmann* (red. Z. Kapera) (QM 13; Kraków: Enigma, 1996) 15-29.

Campbell, J.G., “4QMMT$^{d}$ and the Tripartite Canon”, *JJS* 51 (2000) 181-190.

Chyutin, M., “The Controversy of the Calendars in Miqsat Maʿaseh ha-Torah - 4QMMT”, *BM* 44 (1999) 209-214.

Davies, P.R., “4QMMT and its Proper Setting”, *SPKN* 35 (1991) 72.

Doering, L., “4QMMT and the Letters of Paul: Selected Aspects of Mutual Illumination”, *The Dead Sea Scrolls and Pauline Literature* (red. J.-S. Rey) (STDJ 102; Leiden: Brill, 2014) 69-87.

Dombrowski, B.W.W., “1/4 QM and 4QMMT in Their Relationship to the Writings Discussed”, *Ideological and Socio-Structural Developments of the Qumran Association as Suggested by Internal Evidence of Dead Sea Scrolls, Part 1: Major Texts Mainly of Qumran Cave 1, CD and 4QMMT* (red. Z. Kapera) (QM 11; Kraków: Enigma, 1994) 133–153.

————, “A Short Reply [to P. Muchowski]”, *QC* 4 (1994) 39-40.

————, “4QMMT After DJD X Qumran Cave 4. Part V”, *QR* 5 (1995) 151-171.

Dunn, J.D.G., “4QMMT and Galatians”, *NTS* 43 (1997) 147-153.

Dunn, J.D.G. – Charlesworth, J.H., “Qumranʾs Some Works of Torah (4Q394-399 [4QMMT]) and Paul's Galatians”, *The Bible and the Dead Sea Scrolls. Volume 3: The Scrolls and Christian Origins* (red. J.H. Charlesworth) (Waco, TX.: Baylor University Press, 2006) 187-201.

Elman, Y., “Some Remarks on 4QMMT and the Rabbinic Tradition, or, When Is a Parallel Not a Parallel?”, *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and Literature* (red. J. Kampen – M.J. Bernstein) (SBLSup 2; Atlanta, GA: Scholar, 1996) 99-128.

————, “MMT B 3-5 and Its Ritual Context”, *DSD* 6 (1999) 148-156.

Eshel, E., “4QLev$^{d}$: A Possible Source for the Temple Scroll and Miqṣat Maʿase ha-Torah”, *DSD* 2 (1995) 1-13.

Eshel, H., “4QMMT and the History of the Hasmonean Period”, *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History* (red. J. Kampen – M.J. Bernstein) (SBLSup 2; Atlanta, GA: Scholar, 1996) 53-65.

Feder, Y., “The Polemic Regarding Skin Disease in 4QMMT”, *DSD* 19 (2012) 55-70.

Fink, A.S., “Why Did ‘*yrh*’ Play the Dog? Dogs in RS 24.258 (= KTU 1.114) and 4QMMT”, *AuOr* 21 (2003) 35-61.

Flusser, D., “Some of the Precepts of the Torah from Qumran (4QMMT) and the Benediction against the Heretics”, *Tarbiz* 61 (1992) 333-374.

————, “Die Gesetzeswerke in Qumran und bei Paulus”, *Geschichte-Tradition-Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag. Vol. 1, Judentum* (red. H. Cancik – H. Lichtenberger – P. Schäfer) (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996) 395-404.

————, “4QMMT and the Benediction Against the ‘Minim’”, *Judaism of the Second Temple Period. Vol. 1: Qumran and Apocalypticism* (red. D. Flusser) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007) 70-118.

Fraade, S.D., “To Whom it May Concern: 4QMMT and its Addressee(s)”, *RevQ* 19 (2000) 507-526.

————, “Rhetoric and Hermeneutics in Miqṣat Maʿaśe ha-Torah (4QMMT): The Case of the Blessings and Curses”, *DSD* 10 (2003) 150-161.

García Martínez, F., “Dos notas sobre 4QMMT,” *RevQ* 16 (1993) 293-297.

————, “4QMMT in a Qumran Context”, *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History* (red. J. Kampen – M. J. Bernstein) (SBLSup 2; Atlanta, GA: Scholar, 1996) 15-27.

————, “4QMMT in a Qumran Context”, *Qumranica Minora I: Qumran Origins and Apocalypticism* (red. E.J.C. Tigchelaar) (STDJ 63; Leiden: Brill, 2007) 91-104.

Goranson, S., “Pharisees, Sadducees, Essenes, and 4QMMT”, *BA* 53 (1990) 70-71.

Grabbe, L.L., “4QMMT and Second Temple Jewish society”, *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge, 1995: Published in Honour of Joseph M. Baumgarten* (red. M.J. Bernstein – J. Kampen – F. García Martínez) (STDJ 23; Leiden: Brill, 1997) 89-108.

Grelot, P., “Les oeuvres de la Loi (À propos de 4Q394-398)”, *RevQ* 16 (1994) 441-448.

Grossman, M.L., “Reading 4QMMT: Genre and History”, *RevQ* 20 (2001) 3-22.

Harrington, H.K., “Holiness in the Laws of 4QMMT”, *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995. Published in Honour of Joseph M. Baumgarten* (red. M.J. Bernstein – J. Kampen – F. García Martínez) (STDJ 23; Leiden: Brill, 1997) 109-130.

Hempel, C., “The Laws of the Damascus Document and 4QMMT”, *The Damascus Document: A Centennial of Discovery. Proceedings of the Third International Symposium of the Dead Sea Scrolls and the Assiocated Literature, 4-8 February 1998* (red. M. J. Baumgarten – E. Chazon – A. Pinnick) (STDJ 34; Leiden: Brill, 2000) 69-84.

————, “The Context Of 4QMMT And Comfortable Theories”, *The Dead Sea Scrolls: Texts and Context* (red. C. Hempel) (STDJ 90; Leiden: Brill, 2010) 275-292.

————, “The Damascus Document and 4QMMT”, *The Qumran Rule Texts In Context: Collected Studies* (red. C. Hempel) (TSAJ 154; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013) 173-186.

Henshke, D., “The Sanctity of Jerusalem in Miqṣat Maʿaśe ha-Torah: A Reconsideration”, *Tarbiz* (1999) 145-150.

Høgenhaven, J., “Rhetorical devices in 4QMMT”, *DSD* 10 (2003) 187-204.

Hogeterp, A.L.A., “4QMMT and Paradigms of Second Temple Jewish Nomism”, *DSD* 15 (2008) 359-379.

Kampen, J., “4QMMT and New Testament Studies”, *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History* (red. J. Kampen – M. J. Bernstein) (SBLSup 2; Atlanta, GA: Scholar, 1996) 129-144.

Kapera, Z., “An Anonymously Received Pre-Publication of the 4QMMT”, *QC* (1990) 1-12.

————, “How Not to Publish 4QMMT in 1955–1991”, *Qumran Cave Four and MMT: Special Report* (red. Z. Kapera) (Kraków: Enigma, 1991) 55-67.

————, “How Not to Publish 4QMMT. Part II: Spring 1991 – Spring 1994”, *QR* 4 (1994) 41-52.

————, “A Preliminary Subject Bibliography of 4QMMT, Part II: Summer 1991 – Spring 1992”, *QR* (1994) 53-66.

Kirtchuk, P., “Some Cognitive and Typological Semantic Remarks on the Language of 4QMMT”, *Diggers at the Well; Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira* (red. T. Muraoka – J.F. Elwolde) (STDJ 36; Leiden: Brill, 2000) 131-136.

Kister, M., “Studies in 4QMiqsat Maʿase ha-Torah and Related Texts: Law, Theology, Language and Calendar”, *Tarbiz* 68 (1998-1999) 317-371.

Knohl, I., “Re-Considering the Dating and Recipient of Miqsat Maʿase ha-Torah”, *HS* 37 (1996) 119-125.

————, “New Light on the Copper Scroll and 4QMMT”, *Copper Scroll Studies* (red. G.J. Brooke – P.R. Davies) (JSPSup 40; London: Sheffield Academic Press, 2002) 233-256.

Kratz, R.G., “Mose und die Propheten: zur Interpretation von 4QMMT C”, *From 4QMMT to Resurrection: Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech* (red. F. García Martínez – A. Steudel – E.J.C. Tigchelaar) (STDJ 61; Leiden: Brill, 2006) 151-176.

————, “‘The Place which He has Chosen’: The Identification of the Cult Place of Deut. 12 and Lev. 17 in 4QMMT”, *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls V-VI. A Festschrift for Devorah Dimant* (red. M. Bar-Asher – E. Tov) (Jerusalem: Bialik Institute and Haifa University, 2007) 57-80.

Kugler, R.A., “Relexicalizing Leviticus in 4QMMT: The beginnings of Qumran Anti-language?”, *The Social Sciences and Biblical Translation* (red. D. Neufeld) (Atlanta, GA: SBL, 2008) 127-138.

Lee, Y., “Getting In and Staying In: Another Look at 4QMMT and Galatians”, *EQ* 88 (2016) 126-142.

Loader, W.R.G., “Attitudes towards Sexuality in 4QMMT”, *The Dead Sea Scrolls on Sexuality: Attitudes towards Sexuality in Sectarian and Related Literature at Qumran* (red. W.R.G. Loader) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009) 53-90.

Looijer, G., de, “The Provenance of 4QMMT: A Case of Qumran (Pre-)Sectarianism?” *The Qumran Paradigm: Critical Evaluation of Some Foundational Hypotheses in the Construction of the Qumran Sect* (red. G. de Looijer) (Atlanta, GA: SBL, 2015) 89-138.

Maiden, B., “Stricter Than Scripture: The Halakhic Relationship of 4QMMT and the Temple Scroll”, *Glossolalia* 4 (2011) 38-55.

Maston, J., “4QMMT and Romans 3:1-20: Works of the Law and Justification”, *Reading Romans In Context: Paul and Second Temple Judaism* (red. B.C. Blackwell – J.K. Goodrich – J. Maston) (Nashville, TN: Zondervan, 2015) 52-58.

McComiskey, B., “Laws, Works, and the End of Days: Rhetorics of Identification, Distinction, and Persuasion in Miqṣat Maʿaśeh ha-Torah (Dead Sea Scroll 4QMMT)”, *RR* 29 (2010) 221-238.

Mędala, S., “List do arcykapłana z czwartej groty w Qumran (4QMMT)”, *SSK* 4 (1993) 29-45.

————, “List do arcykapłana z Qumran (4QMMT) a ‘jad żmijowy’ faryzeuszów”, *CT* 64 (1994) 47-72.

————, “Próby ustalenia charakteru i okoliczności powstania dokumentu qumrańskiego o wypełnianiu Tory (4QMMT)”, *Studia Orientalia Thaddaeo Lewicki oblata. Materiały sesji naukowej poświęconej pamięci Profesora Tadeusza Lewickiego* (red. E. Górska – B. Ostafin) (Kraków: Enigma, 1994) 141-165.

————, “The Character and Historical Setting of 4QMMT”, *QC* 4 (1994) 1-27.

————, “Alkimos Nauczycielem Sprawiedliwości?” *Filomata* 429-430 (1995) 74-92.

————, rec., “‘Qumran Cave 4: V. Miqsat Maʿaśeh ha-Torah’, E. Qimron – J. Strugnell, in consultation with Y. Sussmann, and with contribution by Y. Sussmann, A. Yardeni, Oxford 1994”, *STV* 34 (1996) 267-276.

Miller, M., “A Case Study of the Performances of MMT”, *Performances of Ancient Jewish Letters: From Elephantine to MMT* (red. M. Miller) (JAJS 20; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015) 220-266.

Morag, S., “Language and Style in Miqsat Maʿase ha-Torah: Did Moreh ha-Sedeq Write this Document?”, *Tarbiz* 65 (1996) 209-233.

Muchowski, P., “Introductory Remarks on 4QMMT by Professor Sussman”, *Qumran Cave Four and MMT: Special Report* (red. Z. Kapera) (Kraków: Enigma, 1991) 69-73.

————, “Dombrowski's Translation of MMT. A Few Remarks”, *QC* 4 (1994) 37-38.

————, “4QMMT – Kilka nakazów Tory”, *Filomata* 429-430 (1995) 67-73.

Penna, R., “Le « opere della Legge » in s. Paolo e 4QMMT”, *RStB* 9/2 (1997) 155-176.

Pérez Fernández, M., “4QMMT: Redactional Study”, *RevQ* 18 (1997) 191-205.

————, “4QMMT: Linguistic Analysis of Redactional Forms Related to Biblical and Rabbinic Language”, *Sirach, Scrolls, and Sages: Proceedings of a Second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira, and the Mishnah, Held at Leiden University, 15-17 December 1997* (red. T. Muraoka – J.F. Elwolde) (STDJ 33; Leiden: Brill, 1999) 205-222.

Pfann, S.J., “4QCryptA Miqsat Maʿase ha-Torah$^{g}$?”, *Qumran Cave 4: Volume XXVI: Cryptic Texts and Miscellanea, Part 1: Miscellaneous Texts from Qumran* (red. S.J. Pfann – P. Alexander – M. Broshi) (DJD XXXVI; Oxford: Clarendon, 2000) 697-699.

Philonenko, M., “‘Dehors les Chiens’ (Apocalypse 22.16 et 4QMMT B 58–62)”, *NTS* 43 (1997) 445-450.

Puech, É., “L'épilogue de 4QMMT revisité”, *A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam* (red. E.F. Mason) (JSJSup 153; Leiden: Brill, 2012) 309-339.

————, “La Lettre essénienne MMT dans le manuscrit 4Q397 et les parallèles”, *RevQ* 27 (2015) 99-136.

Qimron, E., “The Holiness of the Holy Land in the Light of a New Document from Qumran”, *The Holy Land in History and Thought* (red. M. Sharon) (Leiden: Brill, 1988) 9-13.

————, “Miqsat Maʿase ha-Torah”, *ABD*, 4:843-845.

————, “The Nature of the Reconstructed Composite Text of 4QMMT”, *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History* (red. M.J. Bernstein – J. Kampen) (SBLSup 2; Atlanta, GA: Scholars, 1996) 9-13.

Qimron, E.– Strugnell, J., “An Unpublished Halakhic Letter from Qumran”, *Biblical Archaeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology Jerusalem, April 1984* (red. J. Amitai) (Jerusalem: IES, 1985) 400-407.

Qimron, E. – J. Strugnell, “An Unpublished Halakhic Letter from Qumran”, *IMJ* (1985) 9-12.

Regev, E., “The Controversy Regarding the Eating of the Cereal Offering of the Well-Being Sacrifices and the Thanksgiving Cakes in 4QMMT, the Temple Scroll, and the Scholion to Megillat Taʿanit”, *Tarbiz* 65 (1996) 375-388.

Reinhartz, A., “We, You, They: Boundary Language in 4QMMT and the New Testament Epistles”, *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity: Proceedings of the Ninth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, Jointly Sponsored by the Hebrew University Center for the Study of Christianity, 11-13 January, 2004* (red. R.A. Clements – D.R. Schwartz) (STDJ 84; Leiden: Brill, 2009) 89-105.

Schiffman, L.H., “Miqsat Maʿase ha-Torah and the Temple Scroll”, *RevQ* 14 (1990) 435-457.

————, “The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect”, *BA* 53 (1990) 64-73.

————, “The Prohibition of the Skins of Animals in the Temple Scroll and Miqsat Maʿase ha-Torah”, *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies* (red. D. Assaf) (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1990) 191-198.

————, “4QMMT – Basic Sectarian Text”, *Qumran Cave Four and MMT: Special Report* (red. Z. Kapera) (Kraków: Enigma, 1991) 81-83.

————, “The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect”, *Mogilany 1989: Papers on the Dead Sea Scrolls Offered in Memory of Jean Carmignac: Part 1, General Research on the Dead Sea Scrolls* (red. Z. Kapera) (QM 1; Kraków: Enigma, 1993) 59-70.

————, “The Place of 4QMMT in the Corpus of Qumran Manuscripts”, *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History* (red. M.J. Bernstein – J. Kampen) (SBLSup 2; Atlanta, GA: Scholars, 1996) 81-98.

Schwartz, D.R., “MMT, Josephus and the Pharisees”, *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and Literature* (red. M.J. Bernstein – J. Kampen) (SBLSup 2; Atlanta, GA: Scholars, 1996) 67-80.

Sefer, H., “The Priestly Leadership According to 4QMMT and the Decrees of Antiochus III”, *Zion* 69 (2004) 5-24.

Shanks, H., “Dead Sea Scrolls Scandal”, *BAR* 15/4 (1989) 18-21, 55.

————, “The Difference between Scholarly Mistakes and Scholarly Concealment: The Case of MMT”, *BAR* 16 (1990) 64–65.

————, “MMT as the Maltese Falcon”, *BAR* 20 (1994) 48-51, 80-81.

Sharp, C.J., “Phinehan Zeal and Rhetorical Strategy in 4QMMT”, *RevQ* 18 (1997) 207-222.

Steudel, A., “4Q448: The Lost Beginning of MMT?”, *From 4QMMT to Resurrection: Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech* (red. F. García Martínez – A. Steudel – E.J.C. Tigchelaar) (STDJ 61; Leiden: Brill, 2006) 247-263.

Strugnell, J., “MMT: Second Thoughts on a Forthcoming Edition”, *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls* (red. J.C. VanderKam – J. Urlich) (CJA 10; Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1994) 57-73.

Sussmann, Y., “The History of ‘Halakha’ and the Dead Sea Scrolls – Preliminary Observations on Miqsat Maʿase ha-Torah (4QMMT)”, *Tarbiz* 59 (1989) 11-76.

Talshir, D., “Review of DJD X. Qumran Cave 4.V. Miqsat Maʿaseh ha-Torah by E. Qimron and J. Strugnell”, *DSD* 2 (1995) 365-377.

Tigchelaar, E.J.C., “PAM 43.668 Frag. 4 Identified as a 4Q397 (4QMMT$^{d}$) Fragment”, *RQ* 26/3 (2014) 455-458.

Tosato, A., “I reati matrimoniali denunciati in 4QMMT”, *Biblica et semitica. Studi in memoria di F. Vattioni* (red. L. Cagni) (SM 59; Napoli: Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Studi Asiatici, 1999) 645-666.

VanderKam, J.C., “The Calendar, 4Q327, and 4Q394”, *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995; Published in Honour of Joseph M. Baumgarten* (red. J. Kampen – M.J. Bernstein – F. García Martínez) (STDJ 23; Leiden: Brill, 1997) 179-194.

Wearne, G., “4QMMT: A Letter to (not from) the Yaḥad”, *Law, Literature, and Society in Legal Texts from Qumran* (red. J. Jokiranta – M. Zahn) (STDJ 128; Leiden: Brill, 2019) 99-126.

————, “The Priestly Referent of 4QMMT B 64-72 and Its Implications for the Organization and Origin of the Text”, *DSD* 26 (2019) 220-237.

Weissenberg, H., von, “4QMMT – Towards an Understanding of the Epilogue”, *RevQ* 21 (2003) 29-45.

————, “Deuteronomy at Qumran and in 4QMMT”, *Houses Full of All Good Things: Essays in Memory of Timo Veijola* (red. J. Pakkala – M. Nissinen) (Helsinki: Finnish Exegetical Society, 2008) 520-537.

————, “4QMMT – Some New Readings”, *Northern Lights on the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Nordic Qumran Network 2003-2006* (red. A.K. Petersen – T. Elgvin – C. Wassen, *et al*.) (STDJ 80; Leiden: Brill, 2009) 217-222.

————, *4QMMT: Reevaluating the Text, the Function and the Meaning of the Epilogue* (STDJ 82; Leiden: Brill, 2009).

————, “The Centrality of the Temple in 4QMMT”, *The Dead Sea Scrolls: Texts and Context* (red. C. Hempel) (STDJ 90; Leiden: Brill, 2010) 293-306.

Werrett, I., “The Reconstruction of 4QMMT: A Methodological Critique”, *Northern Lights on the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Nordic Qumran Network 2003-2006* (red. A.K. Petersen – T. Elgvin – C. Wassen, *et al*.) (STDJ 80; Leiden: Brill, 2009) 205-216.

Wise, M.O., “4QMMT and the Sadducees: A Look at a Recent Theory”, *SPKN* 35 (1991) 98-101.

Wright, N.T., “Paul and Qumran”, *BR* 5 (1998) 18, 54.

————, “4QMMT and Paul: Justification, ‘Works’, and Eschatology”, *History and Exegesis: New Testament Essays in Honor of Dr E. Earle Ellis for His 80th Birthday* (red. A.S. Sang-Won) (London: T&T Clark, 2006) 104-132.

Yadin, A., “4QMMT, Rabbi Ishmael, and the Origins of Legal Midrash”, *DSD* 10 (2003) 130-149.

Yuditsky, A., “Miqṣat Maʿaśe ha-Torah (4QMMT)”, *EHLL*, 2:644-646.

**6. Inne opracowania**

Abegg, M.G., "The Hebrew of the Dead Sea Scrolls", *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment* (red. P.W. Flint – J.C. VanderKam) (Brill: Leiden, 1997) 325-358.

————, "The Calendar at Qumran", *Judaism in Late Antiquity, Part 5: The Judaism of Qumran. A Systemic Reading of The Dead Sea Scrolls* (red. A.J. Avery-Peck – J. Neusner – B.D. Chilton) (Handbook of Oriental Studies: Abt. 1, The Near and Middle East 56-57; Leiden: Brill, 2001) 145-164.

Anderson, G.A., "Aaron", *EDSS* (red. L.H. Schiffman – J.C. VanderKam) (New York, NY: Oxford University Press, 2000) 1:1-2.

Anderson, J.S., "Curses and Blessings: Social Control and Self Definition in the Dead Sea Scrolls", *The Dead Sea Scrolls In Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures* (red. A. Lange – E. Tov – M. Weigold) (VTSup 140/2; Leiden: Brill, 2011) 47-60.

Bahat, D. (red.), *Atlas biblijnej Jerozolimy* (tł. E. Czerwińska) (PSB; Warszawa: Vocatio, 2010[2]).

Baillet, M., *et al*., "Le travail d'édition des fragments manuscrits de Qumran", *RB* 63 (1956) 49-67.

Barr, J., "Some Notes on *ben* 'Between' in Classical Hebrew", *JSS* 23 (1978) 1-22.

Baumgarten, A.I., "The Paradox of the Red Heifer", *VT* 43/4 (1993) 442-451.

Baumgarten, J.M., *Studies in Qumran Law* (SJLA 24; Leiden: Brill, 1977).

————, "Some Remarks on the Qumran Law and the Identification of the Community", *Qumran Cave Four and MMT: Special Report* (red. Z. Kapera) (Kraków: Enigma, 1991) 115-117.

————, "*Zab* Impurity in Qumran and Rabbinic Law", *JJS* 45 (1994) 273-277.

————, “The Laws About Fluxes in 4QTohora[a] [4Q274]”, *Time to Prepare the Way in the Wilderness. Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of The Hebrew University, Jerusalem, 1989-1990* (red. D. Dimant – L.H. Schiffman) (STDJ 16; Leiden: Brill, 1995) 1-8.

————, “The Red Cow Purification Rites in Qumran Texts”, *JJS* 46 (1995) 112-119.

————, “4QMiscellaneous Rules”, *Qumran Cave 4. XXV: Halakhic Texts* (red. J.M. Baumgarten, *et al*.) (DJD XXXV; Oxford: Clarendon, 1999) 57-78.

Beckwith, R.T., “The Significance of the 364-day Calendar for the Old Testament Canon”, *Calendar, Chronology and Worship* (red. R.T. Beckwith) (Leiden: Brill, 2005) 69-81.

Ben-Dov, J., “The 364-Day Year in the Dead Sea Scrolls and Jewish Pseudoepigrapha”, *Calendars and Years II: Astronomy and Time in the Ancient and Medieval World* (red. J.M. Steele) (Oxford: Oxbow, 2011) 69-105.

————, “Lunar Calendars at Qumran?: A Comparative and Ideological Study”, *Living the Lunar Calendar* (red. J. Ben-Dov – W. Horowitz – J.M. Steele) (Oxford: Oxbow, 2012) 173-189.

Ben-Dov, J.–Ratzon, E., “A Newly Reconstructed Calendrical Scroll from Qumran in Cryptic Script”, *JBL* 134/4 (2017) 905-936.

Ben-Dov. J., Saulnier, S., “Qumran Calendars: A Survey of Scholarship 1980–2007”, *CurBR* 7 (2008) 124-168.

Benoit, P., *et al*., “Editing the Manuscript Fragments from Qumran”, *BA* 19/4 (1956) 75-96.

Bernstein, M.J., “‘Walking in the Festivals of the Gentiles’: 4QpHosea[a] 2.15-17 and Jubilees 6:34-38”, *JSP* 9 (1991) 21-34.

Berthelot, K., "4QMMT et la question du canon de la Bible hébraïque", *From 4QMMT to Resurrection. Mélanges qumrâniens en hommage à Émile Puech* (red. F. García Martínez – A. Steudel – E.J.C. Tigchelaar) (STDJ 61; Leiden: Brill, 2006) 1-14.

Birenboim, H., "'Tevul Yom' and the Red Heifer: Pharisaic and Sadducean Halakah", *DSD* 16 (2009) 254-273.

Bowman, J., "Did the Qumran Sect Burn the Red Heifer?", *RevQ* 1 (1958) 73-84.

Brooke, G.J., *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in its Jewish Context* (JSOTSup 29; Sheffield: JSOT, 1985).

Broshi, M., "The Archaelogy of Qumran – A Reconsideration", *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (red. D. Dimant – U. Rappaport) (STDJ 10; Leiden: Brill, 1992) 103-115.

Callaway, P.R., "The 364-Day Calendar Traditions at Qumran", *Mogilany 1989: Papers on the Dead Sea Scrolls Offered in Memory of Jean Carmignac: Part 1, General Research on the Dead Sea Scrolls* (red. Z. Kapera) (QM 2; Kraków: Enigma, 1993) 19-29.

Charlesworth, J.H., "Righteousness", *EDSS*, 2:781-783.

Cross, F.M., "The Development of the Jewish Scripts", *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of William Foxwell Albright* (red. G.E. Wright) (London: Routledge and Kegan Paul, 1961) 133-202.

Davies, P.R., "Calendrical Change and Qumran Origins: An Assessment of VanderKam's Theory", *CBQ* 45 (1983) 80-89.

————, *Behind the Essenes: History and Ideology in the Dead Sea Scrolls* (BJS 94; Atlanta, GA: Scholars, 1987).

————, “Halakhah at Qumran”, *A Tribute to Geza Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History* (red. P.R. Davies – R.T. White) (JSOTSup 100; Sheffield: JSOT, 1990) 37-50.

————, “Sadducees in the Dead Sea Scrolls?”, *Qumran Cave Four and MMT: Special Report* (red. Z. Kapera) (Kraków: Enigma, 1991) 85-94.

————, “The Prehistory of the Qumran Community”, *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (red. D. Dimant – U. Rappaport) (STDJ 10; Leiden: Brill, 1992) 116-125.

————, “Zadok, Sons of”, *EDSS* (red. L.H. Schiffman – J.C. VanderKam) (New York, NY: Oxford University Press, 2000) 2:1006-1007.

Davies, W.D., *The Cambridge History of Judaism, Vol. 2: The Hellenistic Age* (New York, NY: Cambridge University Press, 1989).

Doering, L., *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography* (WUNT I/298; Tübingen: Mohr Siebeck, 2012).

Donfried, K.P., “Paul the Jew and the Dead Sea Scrolls”, *The Dead Sea Scrolls In Context* (red. A. Lange – E. Tov – M. Weigold) (VTSup 140; Leiden - Boston: Brill, 2011) 722-733.

Driver, G.R., “Technical terms in the Pentateuch”, *WO* 2 (1954–1959) 254-263.

Dunn, J.D.G., “Noch einmal ‘Works of the Law’: The Dialogue Continues”, *The New Perspective on Paul: Collected Essays* (red. J.D.G. Dunn) (WUNT 185; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005) 413-428.

Eisenman, R. – Robinson, J.M., *A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls. Prepared with an Introduction and Index* (Washington, DC: BAS, 1991).

Elwolde, J.F., “Developments in Hebrew Vocabulary Between Bible and Mishnah”, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira. Proceedings of a Symposium held at Leiden University 11–14 December 1995* (red. T. Muraoka – J.F. Elwolde) (STDJ 26; Leiden: Brill, 1997) 17-55.

Eshbal, R. – Jonathan, B.-D., “A Newly Reconstructed Calendrical Scroll from Qumran in Cryptic Script”, *JBL* 136 (2017) 905-936.

Evans, C.A., “David in the Dead Sea Scrolls”, *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (red. S.E. Porter – C.A. Evans) (JSPSup 26; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997) 183-197.

————, “The Dead Sea Scrolls and the Canon of Scripture in the Time of Jesus”, *The Bible at Qumran: Text, Shape and Interpretation* (red. P.W. Flint) (SDSSRL 5; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001) 67-79.

————, “Paul and ‘Works of Law’ Language in Late Antiquity”, *Paul and His Opponents* (red. S.E. Porter) (PS 2; Leiden: Brill, 2005) 201-226.

Finkelstein, L., *Ha-Perushim ve-Anshe Keneset ha-Gedolah. The Pharisees and the Men of the Great Synagogue* (TSJTSA 15; New York, NY: Jewish Theological Seminary of America, 1950) 45-77.

Fitzmyer, J.A., “Paul and the Dead Sea Scrolls”, *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment* (red. P.W. Flint – J.C. VanderKam) (Leiden: Brill, 1998-1999) 599-621.

Fraade, S.D., “Theory, Practice, and Polemic in Ancient Jewish Calendars”, *Legal Fictions: Studies of Law and Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarians and Sages* (red. S.D. Fraade) (JSJSup 147; Leiden: Brill, 2011) 255-283.

García Martínez, F., “Discoveries in the Judaean Desert: Textes Legaux”, *JSJ* 32 (2001) 71-89.

————, “Galatians 3:10-14 in the Light of Qumran”, *The Dead Sea Scrolls and Pauline Literature* (red. J.-S. Rey) (STDJ 102; Leiden: Brill, 2014) 51-67.

Gieniusz, A., “Identity markers czy *solus Christus* - o co toczy się bój w Pawłowej nauce o usprawiedliwieniu przez wiarę?”, *SDR* 5 (2003) 125-144.

Ginsburskaya, M., “Jerusalem and the Temple”, *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls* (red. G. Brooke – C. Hempel) (London: T&T Clark, 2019) 505-512.

Glessmer, U., “Calendars in the Qumran Scrolls”, *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment* (red. P.W. Flint – J.C. VanderKam) (STDJ 30; Leiden: Brill, 1999) 213-278.

Goshen-Gottstein, M.H., “Linguistic Structure and Tradition in the Qumran Documents”, *Aspects of the Dead Sea Scrolls* (red. Ch. Rabin – Y. Yadin) (SH 4; Jerusalem: Magnes, 1958) 101-137.

Grant, M., *Herod Wielki* (tł. P. Krupczyński) (Warszawa: Cyklady, 2000).

Gzella, H., “Mimation”, *EHLL*, 2:643-644.

Hayes, C., “Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources”, *HTR* 92 (1999) 3-36.

Heger, P., “Genealogy and Holiness of Seed in Second Temple Judaism: Facts or Creative Supposition?”, *Women in the Bible, Qumran and Early Rabbinic Literature: Their Status and Roles* (STDJ 110; Leiden: Brill, 2014) 302-374.

————, “Rabbinic Midrashei Halakhah, Midrashei Aggadah in Qumran Literature?”, *The Dead Sea Scrolls in Context. Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures* (red. A. Lange – E. Tov – M. Weigold) (2 vols.; VTSup 140/II; Leiden – Boston: Brill, 2011) 2:631-650.

Heller, J-T., L., תוספות יום־טוב *Tosafot Jom-Tow* (Praga, 1614–1617, wyd. popr. Kraków 1643).

Hempel, C., *The Damascus Texts* (CQS 1; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).

Himmelfarb, M., "The Polemic Against the Ṭevul Yom: A Reexamination", *New Perspectives on Old Texts: Proceedings of the Tenth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 9-11 January, 2005* (red. E.G. Chazon – B. Halpern-Amaru – R.A. Clements) (STDJ 88; Leiden: Brill, 2010) 199-214.

Holtz, G., "Inclusivism at Qumran", *DSD* 16 (2009) 22-54.

Horowitz, W., "The 360 and 364 Day Year in Ancient Mesopotamia", *JANES* 24 (1997) 35-44.

————, "The 364 Day Year in Mesopotamia Again", *NABU* 49 (1998) 49-51.

Jacobus, H.R., "Calendars in the Qumran Collection", *The Dead Sea Scrolls at Qumran and the Concept of a Library* (red. S.W. Crawford – C. Wassen) (STDJ 116; Leiden: Brill, 2015) 215-243.

Jansen, A.P., "The Dead Sea Scrolls and the History of Jewish Law and Legal Exegesis", *Scripture and Law in the Dead Sea Scrolls* (New York, NY: Cambridge University Press, 2014) 18-40.

Jaubert, A., "Le Calendrier des Jubiles et de la Secte de Qumran: Ses origines bibliques", *VT* 3 (1953) 250-264.

Klukowski, M., "Tradycja roku 364-dniowego w judaizmie okresu Drugiej Świątyni", *VV* 35 (2019) 145-164.

Koch, J., "AO 6478, MUL.APIN und das 364 Tage Jahr", *NABU* 111 (1996) 97-99.

————, "Kannte man in Mesopotamien das 364 Tage–Jahr wirklich seit dem 7 Jahrhundert v. Chr?", *NABU* 119 (1997) 109-112.

————, "Ein für allemal: Das antike Mesopotamien kannte kein 364 Tage-Jahr", *NABU* 12 (1998) 112-114.

Kowalski, A., “Psalmy 151–155. Syryjskie psalmy apokryficzne 1–5”, *WST* 7 (1994) 21–28.

Kugler, R.A., “Halakic Interpretive Strategies At Qumran: A Case Study”, *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge, 1995: Published in Honour of Joseph M. Baumgarten* (red. J. Kampen – M.J. Bernstein – F. García Martínez) (STDJ 23; Leiden: Brill, 1997) 131-140.

————, “Priests”, *EDSS*, 2:688-699.

Kugler, R.A. – Baek, K.S., *Leviticus at Qumran: Text and Interpretation* (VTSup 173; Leiden: Brill, 2017).

Kuhn, H.-W., “The Impact of Selected Qumran Texts on the Understanding of Pauline Theology”, *The Bible and the Dead Sea Scrolls. Volume 3: The Scrolls and Christian Origins* (red. J.H. Charlesworth) (The Second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins; Waco, TX: Baylor University Press, 2006) 153-185.

Kutscher, E.Y., *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll* (IQIsa[a]) (STDJ 6; Leiden: Brill, 1974).

Kyong-Jin, L., “Righteousness/Justice”, *EDEJ*, 1151–1152.

Lange, A.–Mittmann-Richert, U., “Annotated List of the Texts from the Judaean Desert Classified by Content and Genre”, *The Text from the Judaean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series* (red. E. Tov) (DJD XXXIX; Oxford: Clarendon, 2002).

Leonhardt-Balzer, J., “Belial”, *ESTJ*, 2:99-100.

Lim, T.H., “The Alleged Reference to the Tripartite Division of the Hebrew Bible”, *RevQ* 20 (2001) 23-37.

Lim, T.H. – MacQueen, H.L. – Carmichael, C.M. (red.), *On Scrolls, Artefacts and Intellectual Property* (JSPS 38; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001).

————, “Intellectual Property and the Dead Sea Scrolls”, *DSD* 9 (2002) 187-198.

Lindenberger, J.M., *Ancient Aramaic and Hebrew Letters* (SBL WAW 14; Atlanta, GA: Scholars, 1994).

Mach, M., “Demons”, *EDSS*, 1:189-192.

Magness, J., *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002).

Mathews, M.D., “Righteousness and Justice”, *ESTJ*, 2:653-654.

Meier, J.P., “Is There halaka (the Noun) at Qumran?” *JBL* 122/1 (2003) 150-155.

Metso, S., “Whom Does the Term *Yaḥad* Identify?”, *Defining Identities: We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls* (red. F. García Martínez – M. Popović) (STDJ 70; Leiden – Boston: Brill, 2008) 63-84.

Milik, J.T., *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea* (tł. J. Strugnell) (London: S.C.M., 1959).

————, “Le rouleau de cuivre provenant de la grotte 3Q (3Q15)”, *Les 'petites grottes' de Qumran* (DJD III; red. M. Baillet *et al*.; Oxford: Clarendon, 1962) 199-302.

————, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej* (tł. Z. Kubiak) (Warszawa: Pax, 1968).

Milgrom, J., “Studies in the Temple Scroll”, *JBL* 97/4 (1978) 501-523.

————, “The Cultic Use of קרב/נגש”, *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies.* (3 vols.; Jerusalem: WUJS, 1990) 1:75-84.

————, “4QTohora[a]: An Unpublished Qumran Text on Purities”, *Time to Prepare the Way in the Wilderness. Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989-1990* (red. D. Dimant – L.H. Schiffman) (STDJ 16; Leiden: Brill, 1995) 59-68.

Morag, S., “Qumran Hebrew: Some Typological Observations”, *VT* 38 (1988) 148-164.

————, *Hebrajski qumrański jako język mówiony* (Językoznawstwo 23; Poznań: WN UAM, 2001).

Muraoka, T., “Paul and Qumran”, *Biblica* 99/2 (2018) 281-284.

Murphy–O’Connor, J., “Jerusalem”, *EDSS,* 1:402-404.

Newsom, C.A., “‘Sectually Explicit’ Literature from Qumran”, *The Hebrew Bible and Its Interpreters* (red. W.H. Popp – B. Halpern – D.N. Freedman) (BJSUCSD 1; Winona Lake, IN; Eisenbrauns, 1990) 167-187.

Noam, V., “Embryonic Legal Midrash in the Qumran Scrolls”, *The Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls* (red. N. Dávid – A. Lange – K. De Troyer – S. Tzoref) (FRLANT 239; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011) 237-262.

————, “Halakhah”, *CDSS,* 395-404.

Nodet, É., “On the Biblical »Hidden« Calendar”, *ZAW* 124 (2012) 583-597.

Novick, T., “Overt Acknowledgement of Practical Considerations in Legal Texts from Qumran”, *DSD* 21 (2014) 64-81.

Parchem, M., *Świątynia według zwoju z groty 11 w Qumran* (RSB 22; Warszawa: Vocatio 2006).

Penner, K.M., *The Verbal System of the Dead Sea Scrolls: Tense, Aspect, and Modality in Qumran Hebrew Texts* (SSN 64; Leiden: Brill, 2015).

Pfann, S.J., "Cryptic A Calendrical Documents", *Wadi Daliyeh II: The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh and Qumran Cave 4. XXVIII: Miscellanea, Part 2.* (red. D. Gropp) (DJD XXVIII; Clarendon: Oxford, 2000) 52-62.

————, "A Reassessment of Qumran's Calendars", *Henoch* 31 (2009) 104-110.

Przybylski, B., *Righteousness in Matthew and His World of Thought* (SNTSMS 41; Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

Puech, É., "Apports des manuscrits de Qoumrân à la croyance à la résurrection dans le Judaïsme ancient", *Qoumrân et le judaïsme du tournant de notre ère: actes de la Table ronde, Collège de France, 16 novembre 2004* (red. A. Lemaire – S.C. Mimouni) (CREJ 40; Paris – Louvain: Peeters, 2006) 81–110.

Qirqisani, J., *Kitāb al-Anwār wal-marāqib: Code of Karaite Law.* (red. L. Nemoy) (vols. 2; New York, NY: The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939).

Regev, E., "The Sectarian Controversies about the Cereal Offerings", *DSD* 5 (1998) 33-56.

Roo, J.C.R., de, "David's Deeds in the Dead Sea Scrolls", *DSD* 6 (1999) 44-65

————, "The Concept of 'Works of the Law' in Jewish and Christian Literature", *Christian-Jewish Relations through the Centuries* (red. S.E. Porter – B.W.R. Pearson) (JSNTSup 192; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000) 116-147.

————, *'Works of the law' at Qumran and in Paul* (NTM 13; Sheffield: Phoenix, 2007).

Rubenstein, J.L., "Nominalism and Realism in Qumranic and Rabbinic Law: A Reassessment", *DSD* 6 (1999) 157-183.

Sanders, E.P., *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Pattems of Religion* (Philadelphia, PA: Fortress, 1977).

Schiffman, L.H., "The Law of the Temple Scroll and its Provenance", *FO* 25 (1988) 89–97.

————, "The Temple Scroll and the Systems of Jewish Law of the Second Temple Period", *Temple Scroll Studies* (red. G.J. Brooke) (JSPS 7; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989) 239-255.

————, "The Significance of the Scrolls. The Second Generation of Scholars—or Is It the Third?" *BR* 6/5 (1990) 19–27. 52.

————, "Halakhah and Sectarianism in the Dead Sea Scrolls", *The Dead Sea Scrolls in their Historical Context* (red. T.H. Lim) (Edinburgh: T&T Clark, 2000) 123-142.

————, "Israel", *EDSS*, 1:390.

————, "The Pharisees and their Legal Traditions according to the Dead Sea Scrolls", *DSD* 8 (2001) 262-277.

————, "Pre-Maccabean Halakhah in the Dead Sea Scrolls and the Biblical Tradition", *DSD* 13 (2006) 348-361.

————, "Legal Texts and Codification in the Dead Sea Scrolls", *Discussing Cultural Influences: Text, Context, and Non-Text in Rabbinic Judaism* (red. R. Ulmer) (Lanham, MD: University of America, 2007) 1-39.

————, "Sacrifice in the Dead Sea Scrolls", *The Actuality of Sacrifice: Past and Present* (red. A. Houtman – M. Poorthuis – J. Schwartz – Y. Turner) (JCP 28; Leiden: Brill, 2014) 89-106.

Scurlock, J., "The Techniques of the Sacrifice of Animals in Ancient Israel and Ancient Mesopotamia: New Insights through Comparison", *AUSS* 44/1 (2006) 13-49.

Seifrid, M.A., “Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism”, *Justification and Variegated Nomism, vol. 1: The Complexities of Second Temple Judaism* (red. D.A. Carson – P.T. O’Brien – M.A. Seifrid) (2 vols.; WUNT 140; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001) 2:415-442.

Shanks, H., *Tajemnica i znaczenie Zwojów znad Morza Martwego* (tł. O. Zienkiewicz) (Warszawa: Książka i Wiedza, 2002).

Shemesh, A., “4Q271.3: A Key to Sectarian Matrimonial Law”, *JJS* 49 (1998) 244-263.

————, “‘The Holy Angels Are in Their Council’: The Exclusion of Deformed Persons from Holy Places in Qumranic and Rabbinic Literature”, *DSD* 4 (1997) 179-206.

————, “Halakhah Between the Dead Sea Scrolls and Rabbinic Literature”, *OHDSS*, 595-616.

Sievers, J. – Neusner, J., *The Hasmoneans and Their Supporters: From Matthias to the Death of John Hyrcanus I* (Atlanta, GA: Scholars, 1990).

Smith, M.S., “The Waw-Consecutive in Qumran Literature”, *The Origins and Development of the Waw-Consecutive: Northwest Semitic Evidence of Ugarit and Qumran* (HSS 39; Atlanta, GA: Scholars, 1990; repr. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009).

Stegemann, H., *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus* (Kraków – Mogilany: Enigma, 2002).

Stern, S., “Qumran Calendars and Sectarianism”, *OHDSS*, 232-253.

————, “The ‘Sectarian’ Calendar of Qumran”, *Sects and Sectarianism in Jewish History* (red. S. Stern) (Leiden: Brill, 2011) 39-62.

————, *Calendars in Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

Steudel, A., “אחרית הימים in the Texts from Qumran”, *RQ* 16/2 (1993) 225-246.

Stokes, R.E., “Belial”, *EDEJ*, 435-436.

Strugnell, J., “Notes en marge du volume V des ‘Discoveries in the Judaean Desert of Jordan’”, *RevQ* 7 (1970) 163-276.

————, “More on Wives and Marriage in the Dead Sea Scrolls (4Q416 2 ii 21 [Cf. 1 Thess 4:4] and 4QMMT § B)”, *RevQ* 17 (1996) 537-547.

Szymik, S., “Qumran a Kanon Biblii Hebrajskiej”, *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem* (red. H. Drawnel – A. Piwowar) (ABL 2; Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009) 77-91.

Talmon, S., “Yom Hakkippurim in the Habakkuk Scroll”, *Biblica* 32 (1951) 549-563.

————, “The Calendar of the Covenanters of the Judean Desert”, *Aspects of the Dead Sea Scrolls* (red. C. Rabin – Y. Yadin) (SH 4; Jerusalem: Magnes, 1958) 162-199.

————, “The Calendar of the Covenanters of the Judean Desert”, *The World of Qumran from Within: Collected Studies* (Jerusalem: The Hebrew University, 1989) 147-185.

————, “Qumran Studies: Past, Present and Future”, *JQR* 85 (1994) 1-31.

————, “Anti-Lunar-Calendar Polemic in the Covenanters' Writings”, *Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils. Begegnungen mit dem Neuen Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Heinz-Wolfgang Kuhn zum 65. Geburtstag* (red. M. Becker – W. Fenske) (AGJU 44; Leiden: Brill, 1999) 29-40.

————, “The Calendar Controversy in Ancient Judaism: The Case of the Community of the Renewed Covenant”, *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls. Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues* (red. D.W. Parry – E. Ulrich) (STDJ 30; Leiden: Brill, 1999) 379-395.

————, “Calendars and Mishmarot”, *EDSS*, 1:109-116.

————, “Anti-Lunar-Calendar Polemic in the Covenanters' Writings”, *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls III* (red. M. Bar-Asher – D. Dimant) (Jerusalem: Haifa University Press and Bialik Institute, 2005) 69-84.

Thomas, D.W., “A Note on bᵉmaddāʿăkā in Eccles. 10:20”, *JTS* 50 (1949) 177.

Tov, E., “4QLev$^{d}$ (4Q26)”, *The Scriptures and the Scrolls: Studies in Honour of A. S. van der Woude* (red. F. García Martínez – A. Hilhorst – C.J. Labuschagne) (Leiden: Brill, 1992) 1-5.

Ulrich, E., “The Non-attestation of a Tripartite Canon in 4QMMT”, *CBQ* 65 (2003) 202-214.

VanderKam, J.C., “The Origin, Character and Early History of the 364-Day Calendar: A Reassessment of Jaubert’s Hypotheses”, *CBQ* 41 (1979) 390-399.

————, “The Qumran Residents: Essenes not Sadducees!” *Qumran Cave Four and MMT: Special Report* (red. Z. Kapera) (Kraków: Enigma, 1991) 105-108.

————, “Truckling the Law in the Mishnah and in a Qumran Text”, *BR* 7/2 (1991) 46-47.

————, “Authoritative Literature in the Dead Sea Scrolls”, *DSD* 5/3 (1998) 382-402.

————, *Manuskrypty znad Morza Martwego* (tł. R. Gromacka) (Warszawa: Cyklady, 2001$^{2}$).

Vaux, R., de, *Archaelogy of the Dead Sea Scrolls* (tł. D. Bourke) (The Schweich Lectures for 1959; London: Oxford University Press, 1973).

# SPIS TREŚCI


Wykaz skrótów…….. 3

Lista tabel…….. 23

Lista rysunków…….. 24

Wstęp……. 26

ROZDZIAŁ I. Wprowadzenie do 4Q*Miqṣaṯ maʿăśê hat-tôrāh* 28

1.1 Historia odkrycia i publikacji…….. 29

1.2 Treść i problematyka……... 37

1.3 Tekst…… 51

1.3.1 Rewizja rekonstrukcji tekstu……. 51

1.3.1.1 Sekcja kalendarzowa……. 52

1.3.1.2 Sekcja halachiczna……. 59

1.3.1.3 Sekcja teologiczno-parenetyczna……... 62

1.3.2. Paleograficzna datacja manuskryptów 4Q313, 4Q394-399……. 71

1.3.3 Tekst, uwagi tekstowe, tłumaczenie……. 73

1.4 Język dokumentu……..... 104

1.5 Gatunek literacki i struktura literacka……. 113

1.5.1 Struktura literacka……. 113

1.5.2 Gatunek literacki……... 122

1.6 Autorzy, adresaci, cel dzieła i jego datacja……. 131

1.7 Ogólne wprowadzenie do pojęcia halachy…….. 139

ROZDZIAŁ II. Tekst i komentarz 148

2.1 Sekcja kalendarzowa (Ia,16-18)……...……... 149

2.1.1 Egzegeza konkluzji sekcji kalendarzowej (Ia,16-18)...……. 150

2.1.2 Kalendarz MMT w relacji do pozostałych kalendarzy 364-dniowych…….. 154

2.1.3 364-dniowy kalendarz 4QMMT a hipoteza polemiki kalendarzowej……... 159

2.1.4 Podsumowanie – znaczenie kalendarza w 4QMMT……. 167

2.2 Sekcja halachiczna (I–IV,1) 172

2.2.1 Tytuł sekcji halachicznej (I,1-2b)……..…… 172

2.2.2 Zboże pogan (I,2b-3)……. 179

2.2.3 Gotowanie mięsa z ofiary oczyszczenia (I,4-5a)……... 182

2.2.4 Pogańskie ofiary (I,5b-6a)……. 186

2.2.5 Limit czasowy na spożycie ofiary pokarmowej (I,6b-8)……... 188

2.2.6 Uzyskanie czystości rytualnej po rytuale przygotowania popiołu z czerwonej jałówki i po rytuale pokropienia wodą oczyszczenia (I,9-11a)……. 199

2.2.7 Skóry bydlęce (I,11b-13)……... 207

2.2.8 Nieczystość rytualna skór zwierzęcych (I,14b-15)…… 209

2.2.9 Nieczystość rytualna skóry z padliny zwierzęcej (I,16-17a)……..... 210

2.2.10 Skóry zwierzęce i kości zwierzęce (I,17b–II,3)…….. 213

2.2.11 Miejsce pozarytualnego zabijania zwierząt bydlęcych (II,3a-9b)……... 216

2.2.12 Zabijanie cielnej samicy i spożywanie jej płodu (II,9a-12a)……... 230

2.2.13 Nieuprawnieni do zgromadzenia Jahwe i zakazane małżeństwa (II,12b-18a)…… 234

2.2.14 Przestroga dla niewidomych i głuchych (II,18b-III,3a)…….. 246

2.2.15 Status przelewanej wody jako przekaźnika rytualnej nieczystości (III,3c-5a)…… 256

2.2.16 Zakaz wprowadzania psów do Jerozolimy (III,5b-7b)…… 265

2.2.17 Pierwociny i dziesięcina należna kapłanom (III,7c-8)…… 272

2.2.18 Problem osób z chorobą skórną (III,9-12a)……. 277

2.2.19 Oczyszczenie rytualne z choroby skórnej (III,12b-13)……... 290

2.2.20 Kości ludzkie jako przekaźnik nieczystości rytualnej (III,13-14)……... 294

2.2.21 Nielegalne małżeństwa wewnątrz narodu izraelskiego (III,15–IV,1)……. 298

2.2.22 Podsumowanie egzegezy sekcji halachicznej…….. 318

2.3 Sekcja parenetyczno-teologiczna 327

2.3.1 Błogosławieństwo i przekleństwo w historii Izraela (IV,5. 12-14a)……. 327

2.3.2 Błogosławieństwa i przekleństwa w czasie obecnym i „na końcu dni” (IV,14b-17a).. 334

2.3.3 Rozważania czynów królów Izraela i Prawa Mojżeszowego (IV,17b–V,1)……. 341

2.3.4 Niewierność Bogu i nierząd jako przyczyna kryzysu w Judzie (V,2-7a)…….. 348

2.3.5 Uzasadnienie separacji wspólnoty i wezwanie adresata do rozważania świętych pism (V,7b-11a)…… 354

2.3.6 Zapowiedź „końca dni” (V,11b-16b)…… 366

2.3.7 Wezwanie do rozważania uczynków Dawida i Prawa Mojżeszowego (V,16c–VI,1a) 376

2.3.8 Końcowa ekshortacja (VI,1b-6)…… 391

2.3.9 Podsumowanie egzegezy sekcji teologiczno-parenetycznej……. 405

Zakończenie…….. 407

Bibliografia……... 413