

Ks. Gabriel Witaszek CSsR

TENDENCJE PARTYKULARYSTYCZNE W GMINIE QUMRAŃSKIEJ

Judea była niewielkim państwem powstałym w końcu IX wieku przed Chr., po śmierci króla Salomona i rozpadzie monarchii na dwie części. Włączenie jej w obręb świata hellenistycznego w 332 roku przed Chr. w wyniku podboju całego Bliskiego Wschodu i Palestyny przez Aleksandra Wielkiego, oraz bezpośrednie kontakty z najbardziej w owym czasie rozwiniętymi państwami Egiptem i Syrią, przyspieszyły rozwój gospodarczy i kulturalny kraju. Taka sytuacja sprzyjała jaskrawemu zróżnicowaniu majątkowemu oraz zaostrzaniu się przeciwności społecznych, politycznych i religijnych. Nacisk polityczny z zewnątrz potęgował społeczny ucisk i polityczne bezprawie wewnątrz kraju. Kraj ten bowiem od bitwy pod Panium (Banijas) w 198 roku przed Chr. znalazł się pod władzą syryjskich Seleucydów. Włączeniu Judei w obręb różnorodnego i różnoplemiennego państwa Seleucydów, zajętego prowadzeniem nieustannych wojen oraz walką z siłami wewnętrznymi, towarzyszyło zwiększenie obciążeń podatkowych. Ponadto Seleucydzi zaczęli stosować politykę przymusowej hellenizacji Judei poprzez narzucanie ludności zwyczajów i sposobu życia Greków¹.

Myśl grecka tworzyła swoisty klimat i oddziaływała na umysł żydowskich myślicieli, borykających się z nowymi problemami ich epoki. Ludzie żyjący w okresie hellenistycznym mimo woli wchłaniali elementy kultury greckiej. Fakt ten nie skłaniał pobożnych Żydów do jakiegokolwiek narażania na szwank zasad religijnych. Byli także Żydzi, którzy ulegali zupełnej demoralizacji, gdyż wielu z nich tak łaknęło kultury greckiej, że rodzime prawa i zwyczaje wydawały im się żenujące.

To wszystko potęgowało napięcie między wiarą monoteistyczną Izraela a możliwością wyboru kultury greckiej. Izrael zawsze uważał się za naród wyjątkowy, wybrany przez Jahwe. Hellenizacja zmusiła Izrael do reinterpretacji wiary i wyjaśnienia jego pozycji w stosunku do nowej sytuacji. Wspólnota musiała walczyć o swoją tożsamość jako naród wybrany w stosunku do obcych wpływów religijnych i kulturowych. Linie oddzielające musiały być ostro zakreślone, jeśli mała

¹ Politykę hellenizacji państwo Seleucydów uprawiało nie tylko w stosunku do Judei. Hellenizacja terytoriów podległych Syrii była wynikiem określonych tendencji historycznych. Za pomocą hellenizacji Seleucydzi usiłowali zjednoczyć swoje niejednolite i różnorodne pod względem gospodarczym, etnicznym, kulturowym i religijnym państwo.

wspólnota nie miała się po prostu rozpląnąć w swoim środowisku, tracąc swój odrębny charakter, tak jak groziła jej utrata odrębności językowej. Było to niebezpieczeństwo, które skłaniało niektórych do podjęcia surowych kroków separatystycznych. Problem, przed którym stała wspólnota, w praktyce nigdy nie sprowadzał się do znalezienia strategii zadośćuczynienia światowym implikacjom swej wiary, lecz do odseparowania się od świata w celu obrony swej tożsamości². W takiej sytuacji odżyły w Judei nastroje nacjonalistyczne. Doszło do zbrojnego powstania Machabeuszów oraz stopniowej krystalizacji najbardziej charakterystycznych tendencji religijno-politycznych, z czego wyłoniły się w drugiej połowie II wieku przed Chr., ugrupowania: esseńczyków, saduceuszów i faryzeuszów.

Na powstanie różnych odłamów wewnątrz judaizmu wywarły wpływ, oprócz wyżej wymienionych czynników zewnętrznych, także kontakty Żydów z innymi religiami Wschodu, które rozpoczęły się już w czasie niewoli babilońskiej. Posłużyły one jako katalizator pewnych pojęć teologicznych wewnątrz samego judaizmu³.

Poglądy esseńczyków nabrały w stosunku do judaizmu cech oryginalnych, gdyż kształtowały się pod przemożnym wpływem doświadczenia religijnego o szczególnym charakterze. Uważali się oni bowiem za urzeczywistnienie idealnego Izraela i dlatego usiłowali wiernie wypełniać nakazy Prawa Mojżeszowego. W tym celu wprowadzono specjalne formy organizacyjne stowarzyszenia i odpowiednie przepisy⁴.

Jednocześnie w samych poglądach esseńczyków miały miejsce wewnętrzne przeobrażenia, które doprowadziły do powstania wspólnoty qumrańskiej. U podstaw ukształtowania się gminy qumrańskiej znajdował się określony system poglądów i wierzeń religijnych. Uważając siebie za lud Nowego Przymierza, prawdziwą resztę Izraela, żyjącą na końcu czasów, członkowie gminy qumrańskiej wierzyli, że są właś-

² Pojęcie separacji jest jednym z dominujących terminów w literaturze judaizmu. Uważano, że Żydzi powinni trzymać się jak najdalej od kontaktu z poganami a w żadnym razie nie wolno im było upodobnić się do nich (Tb 4,12n). Silne poczucie, że muszą się trzymać razem jako Żydzi miało na celu oparcie się obcym wpływom, które mogłyby zagrozić ich tożsamości. Ich niechęć do obcych dorównywała pogardą, z jaką Żydzi odnosili się do swoich braci Izraelitów, którzy sprzeniewierzyli się Prawu (Ps 1; 1 Mch 1,11). Pobożni Żydzi patrzyli na nich z wielkim oburzeniem zmieszonym z żalem (Ps 119,53.113.136.159) i uważali ich za ludzi przekleństw (Syr 41,8—10).

³ Judaizm był formą religii żydowskiej jaka wykryształizowała się po powrocie Żydów z niewoli babilońskiej (538 rok przed Chr.) i przetrwał do około 70 roku po Chr., tj. do zakończenia pierwszego powstania przeciwko Rzymianom. Zob. St. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 37. Ponadto zob. J. Bright, *Historia Izraela*, tł. Jan Radożycki, Warszawa 1994, s. 464.

⁴ St. Mędała, *Wprowadzenie*, s. 22.

ciwymi stróżami czystości Prawa, należytej organizacji kultu i spadkobiercami nadziei eschatologicznych. Pozostając w ramach teologii starotestamentalnej kurczowo przestrzegali dawnych przepisów⁵.

Konfrontacja dokumentów qumrańskich z wiadomościami przekazanymi o esseńczykach przez autorów starożytnych, głównie Filona z Aleksandrii⁶, Józefa Flawiusza⁷ i Pliniusza Starszego⁸, doprowadziła w toku dyskusji do wniosku, że do nich właśnie należał ośrodek monastyczny w Qumran, i że w ich kręgu powstały znalezione rękopisy. Na uwagę zasługuje zwłaszcza świadectwo Pliniusza Starszego, które wśród innych przekazów wyróżnia się dokładnością opisu miejsca pobytu esseńczyków. Stwierdza on, że esseńczycy zajmowali tereny położone w niewielkiej odległości od brzegów Morza Martwego, po jego zachodniej stronie na północ od Engadi. Podane przez Pliniusza Starszego szczegóły znajdują najlepsze wytłumaczenie w odniesieniu do Qumran, gdyż na całym obszarze pomiędzy Engadi a Jericho nie znaleziono żadnych innych ważniejszych i tak znacznych ruin. Utożsamienie mieszkańców Qumran z esseńczykami jest dziś niemal powszechnie przyjmowane. Idąc za wieloma badaczami stwierdza się, że wspólnota qumrańska stanowiła część szerszego ruchu esseńczyków, którego członkowie mieszkali w miastach i osadach Palestyny. Według E. L. Sukenika⁹ i wielu innych, społeczność tę należy utożsamiać z esseńczykami, ugrupowaniem judaizmu, które istniało w końcowym okresie Drugiej Świątyni, tzn. w okresie od 538 przed Chr. do 70 po Chr.¹⁰ Esseńskiego pochodzenia wspólnoty qumrańskiej dowodził przekonywująco A. Dupont-Sommer¹¹. W miarę dalszej publikacji tekstów hipoteza ta zdobywała coraz więcej zwolenników i obecnie uznaje się ją niemal za powszechną. Essenizm qumrański był więc fenomenem palestyńskim¹².

⁵ Reguła qumrańczyków nawiązuje do Starego Testamentu głównie w sferze motywacji doktrynalnych, które według uczonych mają charakter inspirujący ich przepisy. Zob. L. H. Schiffman, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, Testimony and the Penal Code*, Chico 1983, ss. 25—29.

⁶ Filon z Aleksandrii, *Quod omnis probus liber sit*, 75—91 (wyd. L. Cohn i S. Reiter); *Apologia pro Judaeis*, 1—18, przechowanej w całości w dziele Euzebiusza, *Praeparatio Evangelica*, 8, 112 (w Migne, *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca, 21, 641—44).

⁷ Józef Flawiusz, *De Bello Judaico*, II, 8, 119—161; *Antiquitates Judaicae*, XVIII, 1, 11—22; *Vita*, II, 10 (wyd. B. Niese).

⁸ Pliniusz Starszy, *Historia Naturalis*, V, 17, 13. Zob. M. A. Knibb, *The Qumran Community*, Cambridge 1987, s. 4.

⁹ E. L. Sukenik, *Megilloth genuzoth*, t. I, Jerusalem 1948.

¹⁰ W. Tyloch, *Aspekty społeczne gminy z Qumran*, Warszawa 1968, s. 7.

¹¹ A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1950, ss. 105—117.

¹² Flavio Garcia Martinez, J. Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumran*, s. 92.

Członkowie społeczności qumrańskiej, jak wskazuje archeologia¹³, przybyli w te okolice przed panowaniem Jana Hirkana I (134—104 przed Chr.). Osiedlili się oni w Qumran wykorzystując do tego ruiny dawnych zabudowań izraelskich z VIII—VII wieku przed Chr., które przystosowali odpowiednio do swoich potrzeb. Okres szczególnego ich rozwoju przypada na początek pierwszego wieku przed naszą erą, czyli na lata panowania Aleksandra Jannaja (103—77 przed Chr.). Członkowie tej społeczności przebywali w Qumran do 68 roku po Chr., kiedy to w trzecim roku pierwszej wojny żydowskiej przeciwko Rzymianom, zabudowania w Qumran zostały ponownie zburzone. Uchodząc przed najeźdźcami członkowie społeczności qumrańskiej ukryli księgi biblioteki w jednej z pobliskich grot. Należy przypuszczać, że niektórzy z nich włączyli się do czynnej walki z Rzymianami i połączyli się z zelotami chroniąc się razem z nimi na Masadzie dokąd zabrali ze sobą swoje rękopisy.

Wspólnotę z Qumran cechowała izolacja od szerszego ruchu esseńczyków judaizmu, zwłaszcza normatywnego i innych obcych wpływów¹⁴. Reguła zreszenia nakazywała ukrywać naukę zgromadzenia przed mężami nieprawości, oddzielenie się od miejsca ich przebywania i pójście na pustynię, aby tam utorować drogę Jahwe¹⁵. Liczne drobiazgowo przepisy dotyczące wzajemnych związków z mężami nieprawości miały na celu jak najściślejsze oddzielenie się od ludzi nie należących do gminy. Uwydatnia się przez to jej zamknięty charakter, który przejawiał się nie tylko w fizycznym odseparowaniu od świata zewnętrznego, lecz także w „duchu skrytości”, w niej panującym¹⁶.

¹³ R. de Vaux, *L'Archéologie et les manuscrits de la Mer Morte*, London 1961, ss. 79—84. 101—103.

¹⁴ Ustalenie relacji pomiędzy ruchem esseńskim a judaizmem normatywnym wiąże się ściśle z oceną tegoż ruchu jako sekciarskiego, zamkniętego i wyizolowanego. Według niektórych uczonych, przed 70 rokiem po Chr. nie było judaizmu normatywnego. Zob. D. M. Roads, *Israel in Revolution*: C.E., Philadelphia 1976, s. 33. Słuszniej jednak utrzymuje M. Smith, że przed zburzeniem świątyni w 70 roku po Chr. istniał na terenie Palestyny judaizm normatywny, który obejmował trzy główne tematy: Prawo, świątynia i postępowanie prostego ludu żydowskiego. Zob. M. Smith, *The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism*, NTS 7 (1961) 347—360.

Według świadectwa Filona z Aleksandrii (*Quod omnis probus liber sit*, 75) i Józefa Flawiusza (*Ant XVIII*, 1, 5) na początku ery chrześcijańskiej a więc po blisko dwóch wiekach rozwoju sekty w Judei było skupionych około 4 tys. esseńczyków, gdy tymczasem chrześcijaństwo zaledwie w ciągu ćwierćwiecza objęło swoim zasięgiem nie tylko Palestynę, ale Syrię, Azję Mniejszą, Macedonię, Grecję a nawet Rzym.

¹⁵ 1 QS VIII, 13—13: IX, 17.

¹⁶ 1 QS IX, 22.

Esseńczycy z Qumran unikali relacji z judejczykami, a tym bardziej unikali kontaktu z poganami, których określali mianem *go'im*¹⁷. Peszer do Księgi Habakuka¹⁸ i Reguła Wojny¹⁹ tym samym terminem określają Rzymian, natomiast Greków nazywają *Kittim*²⁰. Dokument Damasceński zawiera szczegółowe normy postępowania z obcymi²¹.

W pismach qumrańskich obserwujemy zawężenie zasięgu wpływu religii starotestamentalnej do kręgu osób „wybranych” oraz zwiększenie wymogów tej religii, polegające na bardziej rygorystycznym traktowaniu jej norm i przepisów. Starotestamentalna koncepcja ludu Jahwe, skupiającego wokół siebie wszystkie narody świata została zredukowana. Przyjmowano jedynie wolontariuszy spośród kapłanów, lewitów i osób świeckich, którzy byli poddawani próbie i pod przysięgą przyjmowali na siebie obowiązek dokładnego zachowania nie tylko Prawa Mojżeszowego, lecz także wszystkich przepisów Nauczyciela Sprawiedliwości normujących ich postępowanie na co dzień.

1. POWSTANIE GMINY QUMRAŃSKIEJ

Ruch przeciwników hellenizmu i konformizmu z syjamskimi władcami Palestyny obejmował szerokie rzesze zarówno kapłanów jak i ludzi świeckich pragnących odnowy religijnej i wyzwolenia narodowego. Była to ogarnięta zapałem grupa Żydów, którzy bronili ojczyrstych tradycji i przeciwstawiali się prowadzonej przez Seleucydów polityki hellenizacji w Judei. Zwolennicy tego ruchu, określanego w 1 Mch 2,42 mianem „zgromadzenia chasydyjczyków”, udzielili pełnego poparcia zapoczątkowanemu przez Matatiasza powstaniu machabejskiemu. Łączyli oni z walką Machabeuszy nadzieję na urzeczywistnienie swoich idei. Jednak wkrótce rozeszły się ich wspólne cele. Machabeusze osiągnąwszy wolność religijną i polityczną porzestali na prowadzeniu świeckiej polityki państwowej, nie zwracając wcale uwagi na eschatologiczne marzenia chasydyjczyków, którzy spodziewali się po nich ustanowienia na ziemi boskiego królestwa czasów ostatecznych.

Spółeczeństwo judzkie w okresie panowania Hasmoneuszów rozdzielała walka między różnymi grupami społecznymi i kierunkami religijno-politycznymi²². Przyczyną niezadowolienia i opozycji wobec

¹⁷ 1 QM 2,7:4,12.

¹⁸ 1 QpHab 1,2:3,4.9:4,5:6,1—10:9,7.

¹⁹ 1 QM 1,2.3.6.9.12.

²⁰ E. Dąbrowski, *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym a Nowy Testament*, Poznań, Warszawa, Lublin 1960, ss. 32—35.

²¹ QCD 12,6—11.

Hasmoneuszów było przyjęcie przez Jonatana (160—143 przed Chr.), brata Judy Machabeusza, w roku 153 przed Chr. godności arcykapłańskiej z rąk Aleksandra Balasa, syryjskiego władcy z dynastii Seleucydów²³. Ta bezprawna uzurpacja została później usankcjonowana w roku 131 przed Chr. uchwałą całego ludu, która przyznawała bratu Jonatana, Szymonowi (143—134 przed Chr.) najwyższą władzę duchową i świecką (1 Mch 14,41). Fakt, że odtąd kultem świątynnym w Jerozolimie miał zarządzać człowiek znany przede wszystkim jako bezwzględny polityk i żołnierz, był dla nich nie do przyjęcia. Decyzję tę ruch chasydyjski uznał za zaprzepaszczenie celów religijnych i narodowych oraz za „zdradę przykazań bożych”, dlatego też znaczna jego część, w której ważną rolę odgrywali kapłani, postanowiła ratować zagrożone idee poprzez całkowite odłączenie się od „zdrajców i bezbożników”.

Zwolennicy ruchu chasydejskiego²⁴, których cechował głęboki nacjonalizm oraz wielki zapał religijny o tradycjach apokaliptyczno-mesjańskich, opuścili Jerozolimę i udali się na pustynię, uważaną pod wpływem Izajasza 40,3 za miejsce, gdzie najpierw ukaże się zbawienie. W Qumran nad Morzem Martwym założyli główną siedzibę swego zrzeczenia, które miało być domem świętości dla Izraela i przybytkiem dla Aarona²⁵.

W doprowadzeniu do rozłamu wśród chasydyjczyków i w powstaniu „partii” esseńskiej decydującą rolę odegrał Mistrz Sprawiedliwości. Niestety niewiele o nim wiemy. Dokumenty nie wymieniają nawet jego imienia. Komentarz do Księgi Habakuka ukazuje go jako kapłana, którego Bóg ustanowił w Judzie dla wyjaśnienia wszystkich słów Jego proroków²⁶. Inne dokumenty, takie jak: Komentarz do

²² A. Dupont-Sommer przesuwa początki powstania esseńczyków na późniejszy okres panowania dynastii Hasmoneuszów. Zob. A. Dupont-Sommer, *Les écrits essenienis découverts près de la mer Morte*, Paris 1964; tenże, *Ecrits qoumraniens*, w: *La Bible Ecrits intertestamentaires*, Paris 1987 (=BEI), ss. XV—LIX. 1—460.

²³ Większość uczonych zgadza się z tezą, że działalność sekciarska esseńczyków w znaczeniu doktrynalnym zaczęła się po odłączeniu się od kultu świątynnego sprawowanego w Jerozolimie, co miało miejsce po 152 roku przed Chr. kiedy władzę arcykapłańską przejął Jonatan, albo jeszcze później, kiedy Juda odzyskała niepodległość za rządów Szymona, którego ogłoszono arcykapłanami (1 Mch 14,41).

²⁴ Zob. 1 QS VIII. 12—14. Największe poparcie ze strony świadectw wewnętrznych i zewnętrznych ma teoria, która początków gminy qumrańskiej doszukuje się w ruchu chasydyjczyków (por. 1 Mch 2,42:7,12) w czasach machabejskich. Zob. J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Warszawa 1968, ss. 44—103; J. H. Charlesworth, *The Origins and Subsequent History of the Authors of the Dead Sea Scrolls: Four Traditional Phase among the Qumran Essens*, RQ 10 (1980) 213—233.

²⁵ 1 QS VIII, 5n.

²⁶ 1 QpHab II, 7—9.

Psalmu 37 z czwartej grotty²⁷, Dokument Damasceński²⁸, i Hymny²⁹ mówią o nim jako o założycielu sekty. Był on bowiem tym, który umiał skupić wokół siebie ludzi tęskniących za lepszym życiem, pełnym zapału i idealizmu. Zgromadziwszy licznych zwolenników nadał im trwałe formy organizacyjne, dla skonkretyzowania ich tęsknot i marzeń przedstawił program nie mający analogii w przeszłości. Odpowiadał on potrzebom kapłanów i świeckich, a miał polegać na przygotowaniu Nowego Izraela, który byłby realizacją zapowiedzi proroków. Idąc śladem przodków, czekających i przygotowujących się przez czterdzieści lat na pustyni na wejście do Ziemi Obiecanej trzeba było i teraz wyjść na pustynię. Dlatego Mistrz ze swoimi zwolennikami opuścił Jerozolimę i udał się na pustynię, gdzie ustanowiono Nowe Przymierze i założono nową społeczność religijną, wybierając Qumran na jej centralną siedzibę.

Inna hipoteza wywodzi pochodzenie ruchu esseńskiego z dawnej palestyńskiej tradycji apokaliptycznej oraz z kryzysu antiocheńskiego, wcześniejszego od hellenizacji Palestyny, a w rezultacie od powstania machabejskiego³⁰. Podaje ona, że ruch esseński zawiązał się wśród wygnańców judzkich w niewoli babilońskiej³¹. Według niej, niektórzy członkowie tego ruchu wróciwszy do Palestyny szukali tam poparcia dla swoich idei. Taki punkt widzenia nie jest niemożliwy, ale brakuje ewidentnych argumentów za jego istnieniem.

W wyniku konfliktu grupy, która wróciła z wygnania babilońskiego do kraju, z judaizmem palestyńskim, i pod wpływem Mistrza Sprawiedliwości nastąpił rozłam w ruchu esseńskim, powodując powstanie grupy qumrańskiej. Według tej hipotezy trudno jest w prosty sposób zidentyfikować wspólnotę qumrańską ze wspólnotą esseńską. Podobieństwa wynikające między nimi przypisuje się ewolucji essenizmu lub rezultatowi ezoterycznego charakteru essenizmu qumrańskiego³².

Jednakże opinie te zadowalające do pewnego momentu, nie wyjaśniają dlaczego esseńczycy, będąc ruchem o zasięgu narodowym uwa-

²⁷ 4 QpPs 37, 23—24.

²⁸ QDC I, 11. Zob. M. Broshi, wyd. *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992, ss. 5—7.

²⁹ 1 QH VI, 25—27; VII, 8—9.

³⁰ V. Collado Bertomen, V. Vilar Hueso, *II Simposio Bíblico Español*, Valencia — Córdoba 1987, ss. 527—556.

³¹ J. Murphy O'Connor, *The Damascus Document Revised*, RB 93 (1985) 223—246. W oparciu o analizę literacką Dokumentu Damasceńskiego opracował on hipotezę wysuniętą już przez W. F. Albrighta jeszcze przed odkryciem pism qumrańskich, że esseńczycy jako ugrupowanie religijne wywodzi się z judaizmu babilońskiego. Por. W. F. Albright, *Od epoki kamienia do chrześcijaństwa*, z ang. przeł. E. Zwolska, Warszawa 1967, s. 302.

³² F. Garcia Martinez, J. Treballe Barrera, *Los hombres de Qumran. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid 1993, s. 22.

żali się za obywateli wyłączonych od reszty narodu izraelskiego, podczas gdy wspólnota qumrańska była raczej fenomenem marginesowym, zamkniętą grupą żyjącą w ukryciu, która całkiem świadomie odseparowała się od reszty judaizmu.

Inną opinię dotyczącą powstania wspólnoty qumrańskiej podaje M. A. Knibb³³. Według niego Dokument Damasceński (1,1—12) mówi o pochodzeniu wspólnoty z Qumran i o wydarzeniach, które poprzedziły jej powstanie. Jak twierdzi Knibb, 390 lat po rozpoczęciu wygnania, Bóg powołał do istnienia ruch reformatorski. Był on jednak za słaby i w związku z tym 20 lat później Bóg powołuje Nauczyciela Sprawiedliwości, aby prowadził qumrańczyków drogą serca. Znaczenie 390 lat o których mówi Dokument Damasceński jest dyskutowane. Cyfra ta nie może być rozumiana w sensie dosłownym³⁴.

Kompleksową hipotezą dotyczącą pochodzenia esseńczyków z judaizmu palestyńskiego, łączącą w sobie różne inne opinie, jest hipoteza z Groningen. Opracowali ją profesorowie Instytutu Qumranologicznego A. S. van der Woude i F. Garcia Martinez³⁵. W przeciwieństwie do hipotezy o pochodzeniu esseńczyków z judaizmu babilońskiego oraz hipotezy dopatrującej się początków ruchu esseńskiego w chasydejskich, profesorowie z Groningen uważają, że korzenie ruchu esseńskiego należy szukać w obrębie judaizmu palestyńskiego już w okresie przedmachabejskim i przedchasydyjskim (III wiek przed Chr.). Według nich należy odróżnić ruch esseński od wspólnoty qumrańskiej, która wyłoniła się z chwilą pojawienia się Nauczyciela Sprawiedliwości (połowa II wieku przed Chr.). Ruch esseński jest zjawiskiem szerszym i charakterystycznym dla judaizmu po reformie Ezdrasza i Nehemiasza. Natomiast ruch qumrański zaczyna się na tle konfliktu z Hasmonejczykami i sytuuje się wewnątrz palestyńskiej tradycji apokaliptycznej.

³³ M. B. Knibb, *The Qumran Community*, Cambridge 1987.

³⁴ Dokument Damasceński był często zestawiany razem z powstaniem ruchu chasydejskich, którzy stawiali opór przedsięwzięciu Antiocha IV Epifanasa (1 Mch 2,24:7,13; 2 Mch 14,6). Należy także podkreślić wyraźnie powiązanie pomiędzy Dokumentem Damasceńskim a Księgą Jubileuszy. Księga ta reprezentuje punkt widzenia konserwatywnej grupy Żydów, którzy byli zaniepokojeni wzrastającym wpływem hellenizmu na judaizm. Ponadto Dokument Damasceński sprawia wrażenie, że powstanie ruchu esseńczyków było znaczone szczególnymi wydarzeniami. Reprezentuje on kulminacyjny punkt stopniowego rozwoju postawy Żydów w stosunku do religijnych i politycznych okoliczności owych czasów. Zob. M. A. Knibb, *The Qumran Community*, s. 7; H. Bardtke, *Literaturbericht über Qumran*, cz. VIII: Die Damascusschrift (CD), *Theologische Rundschau* 39 (1974) 189—221: jest zdania, że gmina esseńska powstała za panowania Antiocha IV Epifanasa i Demetriusza I (ok. 175—160 roku przed Chr.).

³⁵ F. Garcia Martinez, *Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis*, *Folia Orientalia* 25 (1988) 113—136; F. Garcia Martinez, A. S. van der Woude, A „*Groningen Hypothesis of Qumran Origins and Early History*, *RQ* 14 (1990) 521—541; F. Garcia Martinez, J. Trébolle Barrera, *Los hombres de Qumran*, s. 92.

2. ZERWANIE Z TRADYCJĄ KAPŁAŃSKĄ I KULTEM W JEROZOLIMIE

Zerwanie z tradycją kapłańską w Jerozolimie było jedną z przyczyn wycofania się na odosobnienie w celu zapoczątkowania nowej historii Izraela, poczynając od jej korzeni na pustyni, aby przygotować drogę Panu poprzez studium Prawa³⁶. Qumrańczycy oskarżali kapłanów o to, że opuścili praktykę tradycyjnego kultu, zwłaszcza nie zachowując przepisów związanych z zachowaniem czystości rytualnej.

Przepych kultu jerozolimskiego w gminie qumrańskiej został jakby zamieniony w praktyki ascetyczne, skłaniające zwłaszcza do zachowania przepisów czystości rytualnej i modlitwy. System oczyszczeń rytualnych wypracowano w Qumran z taką dokładnością, że kapłan wyższego stopnia, którego by nowicjusz dotknął przez nieuwagę, obowiązany był do poddania się natychmiastowemu oczyszczeniu. Uniemożliwiało to utrzymywanie stosunków z innymi ludźmi, czyniąc ze zreszenia oazę partykularyzmu obliczoną wyraźnie na elitaryzm³⁷.

Ponadto oskarżali oni kapłanów z Jerozolimy o to, że zmodyfikowali kalendarz świąteczny, wprowadzając przez to liczne błędy do historii religii. Qumrańczycy posługiwali się tradycyjnym kalendarzem kapłańskim. Kalendarz ten dzielił rok na cztery kwartały po 91 dni każdy. Pierwszy dzień nowego roku i pierwszy dzień kwartału wypadał zawsze w środę. Święta miały dzień ściśle określony. Kalendarz solarny miał nad urzędowym tę przewagę, że można było z góry ustalić, jakie święto przypada w określony dzień miesiąca i tygodnia. Ułatwiało to ogólną orientację i stabilizowało „tempora sacra” raz na zawsze. Natomiast zmodyfikowany kalendarz faryzejski opierał się na cyklu księżycowym. Data celebracji niektórych świąt była zależna od fazy księżyca (np. Pascha wypadała w różne dni tygodnia)³⁸. Problem kalendarza, będącego kamieniem niezgody pomiędzy różnymi grupami żydowskimi jest zobrazowaniem podwójnego widzenia problemów: eschatologicznego i prawnego. Kalendarz świąt miał nie tyle znaczenie prawne, jako podstawowe założenie regulujące sprawowanie kultu, ale także pełnił rolę periodyzacji historii i kalkulację końca czasów, które były właściwymi tematami tradycji apokaliptycznej.

Teksty liturgiczne świadczą o przekonaniu qumrańczyków, że liturgia świątynna zostanie w całej pełni odnowiona w czasach ostatecznych. Tak np. opis nowej Jerozolimy ma charakter apokaliptyczny,

³⁶ 1 QS 8,13—15. Zob. St. Mędała, *Wprowadzenie*, s. 23.

³⁷ E. Dąbrowski, *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym*, s. 95.

³⁸ St. Mędała, *Znaczenie rękopisów znad Morza Martwego dla studium Nowego Testamentu*, w: *Filomata* 391 (1989) 247.

gdyż podaje wizję odnowionej świątyni i kultu w czasach ostatecznych³⁹. Negatywny stosunek do kultu sprawowanego w świątyni jerozolimskiej znalazł swój wyraz w powszechnym przekonaniu qumrańczyków, że zwolennicy oficjalnego kultu byli odszczepieńcami. Natomiast siebie samych utożsamiali z „prawdziwym Izraelem” i ze „świątynią Boga”⁴⁰. Nie należy upatrywać w tym religijnym ruchu przeciwstawienia się składanym ofiarom i kultowi. Zerwanie ze świątynią należy raczej rozpatrywać w aspekcie rytualnym niż doktrynalnym.

3. TEOLOGICZNA WIZJA PARTYKULARYZMU QUMRAŃSKIEGO

Separatyzm qumrański znalazł swoje uzasadnienie w koncepcji dualizmu, predestynacji i wybrania. Prorocka idea realnej ekspansji judaizmu została tu niejako przesunięta w sferę walki duchowej z mocami ciemności, która rozgrywa się na płaszczyźnie „nadprzyrodzonej”.

Uważając siebie za grupę wybranych do naprawy świata, a wszystkich innych nie należących do gminy, za ludzi niegodziwych i skazanych na zagładę, gmina z Qumran głosiła bezwzględny dualizm, zarówno w dziedzinie kosmicznej jak i społeczno-etycznej, według którego cały świat dzieli się od wieków na dwa obozy stale ze sobą walczące⁴¹. Jeden z tych obozów stanowiło królestwo światłości, sprawiedliwości i dobra. Obejmowało ono członków gminy z Qumran, którzy nazywali się „synami światłości”. Drugim obozem było królestwo ciemności i ucisku⁴². Obejmowało ono wszystkich nie należących do gminy z Qumran, których członkowie nazywali się „synami ciemności”⁴³. Między tymi dwoma wrogimi obozami toczy się odwieczna walka. Poglądy dualistyczne, których punktem wyjścia był podział świata na dwa zwalczające się obozy oraz wynikająca z tego podziału koncepcja predestynacji i wybrania, wywarły także wpływ na rozstrzygnięcie bardziej ogólnej i ważniejszej kwestii wzajemnych stosunków między „wybraną przez Boga” gminą a resztą świata. Dualistyczna nauka o podziale świata na dwa przeciwstawne obozy była dla qum-

³⁹ St. Mędała, *Wprowadzenie*, s. 16.

⁴⁰ 4 QFlor 1,2—7.

⁴¹ Dualizm kosmiczny wychodzi przede wszystkim od podstawowej zasady montezizmu, jedności Boga i przymierza jako źródła wszystkiego co istnieje. Zob. J. Dumaine, *L'instruction sur les deux esprits et les interpolations dualistes à Qumran*, RB 84 (1977) 566—594.

⁴² W. Tyloch, *Aspekty społeczne gminy z Qumran*, Warszawa 1969, s. 113.

⁴³ 1 QS I, 10; 1 QM I, 1.7.10.16: III, 6.9.

rańczyków podstawą utożsamienia ich gminy z „losem Boga” i „Królestwem światłości”, a ponieważ sprawiedliwość „synów światłości” była predestynowana, logiczną konsekwencją tego było odseparowanie się od „synów zagłady”.

4. MIĘDZY NOMIZMEM A APOKALIPTYKĄ

Judaizm od II wieku przed Chr. charakteryzował się różnorodnością i wielką witalnością. W judaizmie owego okresu bardzo ważną rolę odgrywały elementy apokaliptyczno-eschatologiczne ⁴⁴.

Matryca apokaliptyczna judaizmu jest reprezentowana z całą pewnością przez essenizm qumrański, który podjął jej aktualne tematy. Apokaliptyzm judaizmu skryształizował się w ruchu esseńskim, którego najbardziej przejrzystą cechą jest naturalność apokaliptyczna przejawiająca się w determinizmie i zainteresowaniu się światem aniołów, koncepcją świątyni eschatologicznej i specyficznym sposobem biblijnej interpretacji określonych pojęć ⁴⁵.

Istotną treścią poglądów apokaliptycznych gminy z Qumran było przekonanie o rychłym nadejściu końca świata i całkowitym wyniszczeniu niegodziwości i bezprawia w czasach ostatecznych. Doświadczenie apokaliptyczne reprezentowane przez essenizm, zdąża do wypełnienia się interwencji Bożej w moralności ponadczasowej lub metahistorycznej czyli eschatologicznej przedstawionej w Prawie, które przewiduje odnowę Izraela ⁴⁶. Prawo nie regulowało tylko spraw już ustanowionej wspólnoty — ono tworzyło wspólnotę. Prawo jako zasada organizacyjna wspólnoty i jej linia demarkacyjna nabrało jeszcze większego znaczenia. Będąc początkowo określeniem działalności na podstawie przymierza, teraz samo stało się podstawą działalności, właściwie synonimem przymierza, istotą i treścią religii. Prawo regulowało i wspierało sprawowanie kultu: żyć obyczajnie i pobożnie znaczyło przestrzegać Prawa — podstawy przyszłej nadziei zasadzały się na posłuszeństwie Prawu. I ten właśnie konsekwentny nacisk na Prawo nadał wspólnocie qumrańskiej odrębny charakter. Cała historia biblijna była dla nich przygotowaniem na przyjście tego co ma nastąpić, czyli przygotowaniem na powstanie wspólnoty Nowego Przymierza ⁴⁷. Według nich historia święta dobiega już końca i w niedalekiej przyszłości ma nastąpić zamknięcie dziejów ludzkości. Tego rodzaju koncepcja historii świętej została najwyraźniej wyłożona w Ko-

⁴⁴ J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination in Ancient Judaism*, New York 1984.

⁴⁵ *Księga Wojny* 7,6.

⁴⁶ *Dokument Damasceński* (1,5—12) mówi o podwójnej misji Mistrza Sprawiedliwości. Jego zadaniem było eschatologiczne oznajmienie wymiaru apokaliptycznego i interpretacja prawna.

⁴⁷ 1 QpHab 8,1—3.

mentarzu na okresy z grotty IV. Autor komentarza podejmuje temat walki między Księciem Światłości a Księciem Ciemności ze starszego utworu pt. *Wizja Amrama*, aby ukazać zmaganie się zła i dobra w historii narodu wybranego oraz ostateczne zwycięstwo wybranych. Dzieje gminy qumrańskiej pojmuje autor jako ostatni etap historii świętej, która wkracza w okres stanowiący wielki jubileusz. Przekonanie to było jednym z przejawów opozycji gminy wobec ogółu ówczesnego judaizmu i separacją od niego.

Celem idei apokaliptycznych było pobudzenie gminy qumrańskiej do działania i zachęcenie jej do zmiany własnego postępowania. Członkowie gminy, podobnie jak w innych ruchach społecznych, winni podporządkować się ideom ożywiającym całą społeczność, a jej celowi podporządkować swoje działanie.

Qumrańczycy połączyli ze sobą te dwa bieguny, które powodowały napięcie już w epoce judaistycznej: interpretację nomistyczną życia, która polegała na dokładnym wypełnianiu przepisów Prawa⁴⁸ i interpretację eschatologiczną życia, które przewidywało odnowę Izraela za przyczyną Bożej interwencji⁴⁹.

* * *

Gmina z Qumran, a wraz z nią cały ruch esseński rozwijały swoją działalność w obrębie judaizmu przez ponad dwa i pół wieku. Był to niezwykle burzliwy okres w dziejach całego ówczesnego Bliskiego Wschodu jak i w dziejach Izraela. Wspólnota qumrańska jest przykładem działających w ówczesnym judaizmie licznych prądów religiotwórczych, które pod wpływem odmiennych warunków społeczno-religijnych przybierały różne specyficzne formy organizacji kultu i ideologii⁵⁰.

Mimo tego, że esseńczycy wyrosli na bazie judaizmu i nierozzerwalnie z nim byli związani to jednak w sposób istotny odstępowali od jego oficjalnej wersji. Badania naukowe ostatnich lat wykazały jasno organizacyjną i doktrynalną odrębność zrzeczenia z Qumran w stosunku do judaizmu. Zrzeczenie nie chciało być niczym innym jak komentatorem przepisów prawa Mojżeszowego i kontynuatorem wielkich tradycji prorockich. W przeciwieństwie do oficjalnych kół judaizmu „ortodoksyjnego”, chciałoby ono wydobyć z objawionego słowa Bożego dojrzałe spojrzenie na historię Bożego objawienia oraz oczekiwanie eschatologiczne. Wspólnota qumrańska żyła w napięciu oczekiwania eschatologicznego, które określało jej pochodzenie i powodowało separatyzm od innych ruchów esseńskich.

⁴⁸ 1 QS 5,1—3,7—9; TQ 54—55.

⁴⁹ Por. Księgę Henocha i Księgę Jubileuszy.

⁵⁰ W I wieku przed Chr. było około 20-tu różnych odłamów i prądów religiotwórczych.

Gmina qumrańska, odizolowana geograficznie, społecznie i religijnie od reszty judaizmu nie izolowała się od niego teologicznie. Świadczy o tym cała jej biblioteka zawierająca szereg odpisów ksiąg biblijnych, a także szczególne umiłowanie literatury proroków, zwłaszcza ksiąg Izajasza i Ezechiela oraz nawoływanie do ścisłego przestrzegania Prawa Mojżeszowego. Ponieważ prorocy wyjaśniali katastrofę jako karę za grzech przeciwko Prawu Jahwe, trudno się dziwić, że pobożni Żydzi byli przekonani, iż przyszłość Izraela zależy od surowszego spełniania wymagań Prawa. Skoro nie można było przywrócić dawnych form życia, Qumrańczycy usiłowali znaleźć jakiś element w swym dziedzictwie, wokół którego mogliby się skupić, aby przżyć.

Co prawda zagadnienie wzajemnego wpływu zrzeczenia i niektórych ugrupowań oficjalnego judaizmu jest nadal przedmiotem badań i sporów, to nie ulega jednak dziś wątpliwości, że wraz z nowo wstępującymi członkami sekty, często wybitnymi osobistościami przenikały do nauki i pism qumrańczyków nowe, im współczesne prądy.

Porównanie poszczególnych pism, nawet bez angażowania się w ich dość sporną chronologię, a także różnych egzemplarzy tego samego pisma pozwala stwierdzić różne tendencje teologiczne lub ich przekształcenie. W mniejszym stopniu wpłynęła tu zmieniająca się sytuacja polityczna w Palestynie, choć przerwa w zamieszkiwaniu Qumran pod koniec I wieku przed Chr. jest bardzo wymowna.

Odosobnione życie gminy pociągało za sobą szereg konsekwencji praktycznych, które zaciążyły na całym jej ustroju społecznym, organizacji, dyscyplinie oraz życiu religijnym. Odejście na pustynię sprzyjało wyrzeczeniu się wielu przyjemności światowych i zespoleniu gminy qumrańskiej na podstawie jak najsurowszej dyscypliny. Wychwalanie ubóstwa, zarówno materialnego jak i duchowego, sankcjonowania ascetyzmu w rozmaitych jego postaciach i przejawach nie oznaczało nic innego, jak tylko odseparowanie się od naturalnego porządku, będącego przesłanką i warunkiem „predestynowanego” istnienia i ostatecznego zwycięstwa „wybranych”. Wszystkie te poglądy są odzwierciedlone w regułach i instytucjach gminy qumrańskiej przewidujących zachowanie surowości dyscypliny.