

PRZEMYSŁAW WISZNIEWIECKI

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-8436-2791

Pobożność wspólnoty qumrańskiej

DOI: doi.org/10.26142/stgd-2021-025

Streszczenie: Wspólnota qumrańska wciąż nie daje się łatwo sklasyfikować, wymyka się próbom jej zdefiniowania, wykracza poza sztywne granice tworzonych przez naukowców pojęć i nie poddaje się prostemu opisowi. Bez wątpienia jedną z cech, którą można uznać za stanowiącą możliwie pełną i głęboką charakterystykę tego odłamu Narodu Wybranego, żyjącego w późnych wiekach okresu Drugiej Świątyni, była pobożność. Niniejszy artykuł przedstawia tę właśnie pobożność Zrzeszenia w jej różnych odsłonach: poznawczej, emocjonalnej i praktycznej. Wskazuje jej punkty styeczne i rozłączne z pobożnością reszty Izraelitów; wyjaśnia, jak kształtowała tożsamość qumrańczyków; analizuje w końcu, w jaki sposób pobożność regulowała ich życie i jak nadawała mu kierunek, stając się konstytutywną wartością dla członków wspólnoty znad Morza Martwego.

Słowa kluczowe: Qumran, pobożność, Świątynia, Reguła Zrzeszenia

The Piety of the Qumran Community

Abstract: The Qumran Community is still difficult to classify. It eludes attempts to define it, does not fit into the rigid frameworks created by scientific concepts and is not easy to describe. Undoubtedly, however, one feature that may be considered as most fully characterizing that part of the Chosen People living during the late Second Temple Period is piety. This article shows that piety of the Community in its different aspects: cognitive, emotional and practical. It suggests the points of similarity and difference in relation to the piety of the rest of the Israelites and explains how piety shaped the identity of the Qumran people. Finally, it analyses how piety regulated and directed their lives, becoming a constitutive value for the members of the Dead Sea Community.

Keywords: Qumran, piety, Temple, The Rule of the Community

Wprowadzenie

Stwierdzenie, iż nasze życie wciąż przyspiesza, wydaje się być już wytartym sloganem i truizmem. Wszyscy dostrzegamy rosnące tempo własnych aktywności, które przekłada się także na sposoby komunikacji międzyludzkiej, prowadząc do chęci skondensowania przekazu w jak najmniejszej ilości słów. Gdybyśmy, idąc tą właśnie drogą „kompresji” wypowiedzi, mieli wybrać tylko jedno słowo, które możliwie najpełniej opisywałoby społeczność qumrańską, żyjącą w dużej mierze na peryferiach, zarówno dosłownych jak i metaforycznych, Narodu Wybranego od II w. przed Chr. do I w. po Chr.¹, to zapewne wyraz „pobożność” byłby jednym z najlepszych wyborów. Jak bowiem podsumował jeden ze swoich artykułów amerykański badacz Rob Kugler: „(...) the people of Qumran patterned their actions in «more or less invariant sequences of formal acts and utterances» aimed at bringing them closer to God”².

Niniejszy tekst skupia się na opisanu wspomianej już pobożności qumrańczyków. Jego celem jest udzielenie odpowiedzi na pytania dotyczące elementów składających się na pobożność Zrzeszenia, jej podłoża, jak również wpływu na postawy i zachowania członków wspólnoty. Odpowiedzi te przedstawione zostaną w trzech osobnych punktach, odpowiadających sferom qumrańskiej pobożności. Pierwszy z nich dotyczyć będzie sfery przekonaniowej, zawierającej w sobie intelektualne podstawy pod budowę przez Zrzeszenie jego oryginalnej pobożności. Kolejny omawiać będzie sferę emocjonalną, analizując uczucia i postawy, w których pobożność qumrańska miała się wyrażać. W końcu punkt trzeci poświęcony zostanie sposobom praktycznej realizacji qumrańskiej pobożności – jej przełożeniu na działania rytualne i pozarytualne, jakie w swoim życiu codziennym podejmować mieli członkowie qumrańskiego Zrzeszenia.

¹ Nie należy przez to wszakże rozumieć, iż Zrzeszenie qumrańskie było społecznością całkowicie zmarginalizowaną i radykalnie odseparowaną od żydowskiego centrum religijno-kulturowego (znów rozumianego zarówno metaforycznie, jak i dosłownie). Gdy mowa o przenośnym miejscu członków wspólnoty w Narodzie Wybranym, należy pamiętać, iż „they [qumrańczycy – PW] established their own identity (...) both by *identifying with their greater Jewish heritage* and by *simultaneously setting up boundary markers against it* (...) [They] still imagined themselves in continuity with the substance of Jewish history and tradition—as the righteous remnant.” (A. Schofield, *Between Center and Periphery: The Yahad in Context*, „Dead Sea Discoveries” 16/3 (2009), s. 335). Kiedy zaś mowa o dosłownym rozumieniu tegoż stwierdzenia, trzeba wziąć pod uwagę, iż nie brak świadectw wskazujących na kontakty członków Zrzeszenia z innymi Żydami, w tym z tymi mieszkającymi w Jerozolimie, zob. tamże, s. 339–341. Warto zatem pamiętać, iż bycie „na uboczu” czy „na peryferiach” nie oznacza w tym kontekście bycia „w oderwaniu” od szerszego kontekstu.

² R. Kugler, *Making All Experience Religious: The Hegemony of Ritual at Qumran*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period” 33/2 (2002), s. 149. Por. także: „The Qumran ritual system seems to have been very intensive and characterized by frequent rituals, or, as some scholars express it, life in the Qumran movement was in some way «fully ritualized»” (J. Jokiranta, *Ritual System in the Qumran Movement: Frequency, Boredom, and Balance*, w: *Cognitive Science Approaches in Biblical Studies*, red. I. Czachesz – R. Uro, Durham 2013, s. 145).

1. Przestrzeń pobożności – qumrańska idea Świątyni

Omawiając kwestię pobożności wspólnoty qumrańskiej (jak również samej wspólnoty *per se*) nie można jej odrywać od ogólnoisraelskiego kontekstu, z którego, jak już wskazywano, Zrzeszenie brało swój początek i swoje racje istnienia. Punktem wyjścia prowadzonych analiz musi być zatem pobożność społeczności żydowskiej. W tak krótkim opracowaniu nie sposób oczywiście wskazać i przybliżyć wszystkie jej elementy, dlatego skupić się należy wyłącznie na jednym z nich: na Świątyni Jerozolimskiej, w której od 2. poł. VI w. przed Chrystusem, po kilkudziesięciu latach przerwy (zob. 2Krn 36,17-21), koncentrowało się życie religijne Izraelitów.

Świątynia przez kolejne wieki pozostawała głównym miejscem okazywania pobożności przez członków Narodu Wybranego. Do niej kierowali się Żydzi, pragnąc złożyć przepisane Prawem ofiary (Neh 10,29-40); ona, wraz z otaczającym ją Świętym Miastem, stanowiła dla nich centrum życia i rzeczywistości (por. lament Matatiasza w 1Mch 2,1-14); to ona w końcu była domem Jedynego Boga (zob. Ezd 1,4; Neh 6,10). Jednak rosnące wpływy kultury hellenistycznej (1Mch 1,11-15; 2Mch 4,7-15), działania Antiocha IV Epifanesa (1Mch 1,20-24.44-59; por. Dn 11,31; por. także 2Mch 3,7-23), a w końcu powstanie machabejskie (zob. m. in. 1Mch 2,15-48) doprowadziły do głębokich podziałów w łonie Izraelitów. Część z nich uznała, że Świątynia w wyniku tych procesów została zbezczeszczone i z tego powodu nie mogła już spełniać swojej centralnej roli w pobożności Narodu Wybranego³.

Konsekwencją tego przekonania było opuszczenie przez niektórych Izraelitów głównego nurtu judaizmu i stworzenie własnej wspólnoty, żyjącej, jak już wspomniano, na swoiście rozumianych peryferiach społeczności izraelskiej. Łączyła ich głęboka wiara w to, że muszą pozostać wierni Bogu, który wybrał ich jako swoich świętych „dla odkupienia ziemi i wymierzenia odpłaty bezbożnym” (1QS VIII 6-7)⁴. Ich sytuacja wymagała jednak nowych rozwiązań w dziedzinie pobożności, nowych interpretacji dawnych rytuałów, by móc nadal, w nowych warunkach okazywać Bogu swoje oddanie.

Należało przede wszystkim rozwiązać problem Świątyni, dotychczasowego centrum pobożności, które, jak już sygnalizowano, przestało pełnić w oczach qumrańczyków swoją funkcję⁵. Nie była to sprawa, którą można zredukować jedynie

³ Por.: „(...) some groups dissatisfied with the administration of the restored Temple cult continued to consider themselves in exile. On their internal *cognitive* maps the Temple still did not exist, and Jerusalem continued to lie in ruins because the dysfunctional Temple was worth the same as a non-existent Temple” (M. Ginsburskaya, *Jerusalem and the Temple*, w: *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G. J. Brooke – Ch. Hempel, Londyn 2019, s. 510).

⁴ Wszelkie cytaty i odniesienia do tekstów qumrańskich za (o ile nie zaznaczono inaczej): A. Tronina, *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne z Qumran. Adnotowany przekład z hebrajskiego 1QS, 1QSa, 1QSB, CD, 1QM*, Kraków–Mogilany 2017.

⁵ Oczywiście nie doszło do tego z dnia na dzień, proces kształtowania się tego przekonania był zapewne długotrwały (I. Werrett, *The Evolution of Purity at Qumran*, w: *Purity and the Forming of*

do jej aspektu materialno-przestrzennego. Odłączenie od Świętego Miasta i Domu Bożego stanowiło, w kategoriach religijnych, największe cierpienie dla pobożnych Żydów (por. Ps 137; Lam 1,1-6; Dn 3,37-38). Było również utratą jakiejś części własnej tożsamości, być może tej najważniejszej, konstytutywnej dla poczucia członkostwa w Narodzie Wybranym⁶.

Rozwiązaniem dla tego problemu była zmiana rozumienia idei Świątyni, adekwatna do zasygnalizowanych trudności. Qumrańczycy przenieśli nacisk z rozumienia Świątyni jako przestrzeni *fizycznej* na rozumienie jej jako przestrzeni *duchowej*. Dla członków Zrzeszenia ściśle geograficzny aspekt pobożności przestał się liczyć, został zastąpiony przez aspekt społeczny. Nie było już najważniejsze, *gdzie* zwracano się do Boga, ale *z kim*⁷.

Ta właśnie zmiana mentalna pozwoliła autorom zwojów qumrańskich pisać o Zrzeszeniu jako o „świętym domu” (1QS VIII 5; IX 6), „najświętszym przybytku” (1QS VIII 8) i „domu Prawa” (CD XX 13). Miejszem przebywania Boga miała być odtąd nie przestrzeń Świątyni, ale przestrzeń wspólnoty (por. 1QS III 11), wspólnoty żyjącej, pracującej, rozwijającej swoją pobożność, swoją relację ze Stwórcą, który nie był już odległy, lecz który stał w samym jej środku (por. 1QSa II 8-9).

Duchowy wymiar Świątyni nie wyczerpywał jednak rozumienia samej idei świątynnej w Zrzeszeniu. Qumrańczycy materializowali bowiem swój sposób myślenia poprzez praktyczne działania, tworząc za ich pomocą pewien rodzaj przestrzeni społecznej i wyznaczając na poły materialne granice swojej własnej Świątyni⁸. Tak jak ograniczano dostęp do Świątyni Jerozolimskiej osobom z różnymi defektami (1QSa II 7, przypis 395)⁹, tak na zebrania społeczności nie dopuszczano nikogo doświadczonego jakąkolwiek ułomnością (1QSa II 10). Tak jak przejście do Miejsca Najświętszego wymagało przebycia coraz mniejszych

Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism, red. Ch. Frevel – Ch. Nihan, Leiden–Boston 2013, s. 514-515). Z czasem można wręcz mówić o postrzeganiu oficjalnego środowiska świątynnego jako głównego zagrożenia dla Zrzeszenia, zob. J. Un-Sok Ro, *Die sogenannte „Armenfrömmigkeit” im nachexilischen Israel*, Berlin–Nowy Jork 2002, s. 22.

⁶ Zob. M. Ginsburskaya, dz. cyt., s. 509.

⁷ Ubocznym skutkiem takiego pojmowania „przestrzeni” pobożności był zapewne brak pomieszczenia czy budynku przeznaczanego przez Zrzeszenie na oddawanie czci Bogu. Taką rolę spełniała w Qumran najpewniej sala biesiadna (M. Kardis, *Modlitwa i jej znaczenie w literaturze apokryficznej*, w: *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel – A. Piwowar, Lublin 2009, s. 158), zaś w mniejszych wspólnotach gromadzono się najprawdopodobniej w domach należących do ich członków (C. Wassén, *Daily Life*, w: *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G. J. Brooke – Ch. Hempel, Londyn 2019, s. 553).

⁸ Zob. A. Schofield, *Reading Sectarian Spaces: Critical Spatial Theory and the Case of the Yahad*, w: *The Dead Sea Scrolls and the Study of the Humanities*, red. P. B. Hartog – A. Schofield – S. I. Thomas, Leiden 2018, s. 177, 180-181, 193-194.

⁹ Zob. także J. Kochanowicz, *Bariery biblijne inkluzji osób z niepełnosprawnością w wspólnotach chrześcijańskich*, „Forum Pedagogiczne” 9/2/1 (2019), s. 81-82.

i coraz bardziej świętych części Świątyni¹⁰, tak wstępowanie do nowej Świątyni, do zgromadzenia „świętych mężów” (1QS VIII 17), wymagało przejścia przez kolejne etapy uświęcenia, doprowadzające zasługujących na to nowicjuszy do następnych stopni wtajemniczenia w życie wspólnoty (zob. 1QS VI 13-23). W ten sposób qumrańczycy budowali „przestrzeń” swojej pobożności, wprowadzając w życie wspólnoty ideę rozumienia jej samej jako duchowej Świątyni, w której mogli na co dzień rozwijać swoją relację z Bogiem i do której żywili takie same uczucia, jakie cała reszta Narodu Wybranego żywiła w stosunku do Świątyni Jerozolimskiej.

2. Postawy pobożności qumrańskiej – od miłości do nienawiści

Podstawą, na której zbudowana była cała pobożność qumrańczyków, było, jak ukazano w poprzednich akapitach, głębokie, pełne i niezachwiane przekonanie, iż tworzyli oni przestrzeń duchowej Świątyni, „bezpiecznego domu w Izraelu” (CD III 19), skupiającego w sobie wszystkich wybranych przez Boga „ludzi rozumnych z Aarona i mądrych z Izraela” (CD VI 2). Ta samoświadomość była źródłem wszelkich kolejnych elementów pobożności Zrzeszenia, ona je określała i regulowała. W pierwszej zaś kolejności kształtowała i wpływała na postawy i uczucia członków wspólnoty qumrańskiej.

Przełożenie przekonań Zrzeszenia o własnej roli w historii na jego ocenę rzeczywistości i postawę wobec niej można dostrzec szczególnie w tych fragmentach zwojów znad Morza Martwego, które przedstawiają (mniej lub bardziej wyidealizowane) dzieje wspólnoty qumrańskiej oraz prezentują jej bieżącą sytuację w świecie. Analiza pierwszej zasadniczej części *Dokumentu Damasceńskiego* (CD I-VIII) pozwala odnaleźć w niej niezwykle emocjonalne i pełne pasji przedstawienie drogi kształtowania się duchowej Świątyni, jaką było Zrzeszenie.

Z jednej strony opisano zatem obraz historycznego Izraela, widzianego oczami qumrańczyków jako narodu pełnego zdrajców Najwyższego (CD I 3.12; III 10-12; VII 12-13; VII 21-VIII 1; VIII 4-5), odstępców od Przymierza (CD I 18-20; III 10-18; V 21-VI 1) oddających się nierządowi, zakochanych w bogactwie i profanujących Świątynię (CD IV 14-V 11), bluźnierców (CD V 11-13) i bezbożników (CD II 2-3; VIII 8-9; zob. też CD I 18-19); Izraela odtrąconego sprzed oblicza Boga (CD I 3; II 7-8) i stanowiącego cel Jego gniewu i sprawiedliwej pomsty (CD I 16-18; I 21-II 1; II 5-7.20-21; III 6-12; V 16; VII 9-13; VIII 1-4.12-13.18-19).

Z drugiej zaś strony ukazano chwalebna „Resztę Izraela” (CD I 4-5; zob. również przypis 23 do tego fragmentu), która pośród tych jakże mrocznych

¹⁰ Zob. J. L. Angel, *The Second Temple of Jerusalem: Center of the Jewish Universe*, w: *Jewish Religious Architecture. From Biblical Israel to Modern Judaism*, red. S. Fine, Leiden 2019, s. 58-59.

dziejów Narodu Wybranego (czy może raczej „Wybranego”) miała pozostawać wierna Bogu. Prawdziwi członkowie tejże Reszty, chociaż nie wolni od ułomności charakterystycznych dla całego Izraela, mieli w głębi serca szukać Stwórcy (CD I 9-10), trwać w ciągu dziejów przy Bogu pomimo przeciwności (CD III 10-14); zostać wybranymi i umiłowanymi przez Boga (CD I 5-8; II 11-13; III 19-IV 2; VI 2-7; VIII 16-18); im miał On przebaczać wszelkie upadki (CD II 3-5; III 17-18; IV 8-10) i z nimi zawrzeć ostateczne Przymierze, będące „(...) gwarancją życia na tysiączne pokolenia” (CD VII 5-6) i którym miał zbudować „bezpieczny dom w Izraelu, jakiego nie było od najdawniejszych czasów aż dotąd” (CD III 19-20) – duchową Świątynię Zrzeszenia.

Jasne jest zatem, iż samoświadomość wspólnoty, skoncentrowana wokół zagadnienia jerozolimskiego Domu Bożego, jego profanacji i tworzenia nowej, duchowej Świątyni, rzutowała w sposób bezpośredni na postrzeganie i ocenianie zarówno własne jak i innych ludzi. W opisie mówiącym o wzajemnych dziejowych relacjach pomiędzy Izraelem i jego „Resztą”, o procesie przechodzenia od Świątyni Jerozolimskiej do Świątyni Zrzeszenia jako „przestrzeni pobożności” wyczuwalna jest jednoznaczna i jednostronna opinia o rzeczywistości (por. również fragment *Traktatu o dwóch duchach*: 1QS IV 2-18). Przekonanie o roli wspólnoty jako nowej Świątyni przekładało się zatem na formułowane przez członków Zrzeszenia sądy aksjologiczne. Od nich zaś prowadziła już prosta droga do zdefiniowanych reakcji emocjonalnych, jakie powinni odczuwać ci wszyscy, którzy „znali sprawiedliwość” (CD I 1).

Zostały one bardzo zwięzłe i wprost przedstawione w *Regule Zrzeszenia*: „wieczna nienawiść wobec ludzi zatracenia” (1QS IX 21-22; por. 1QS I 10); *maskil*, jeden z urzędników wspólnoty miał modlić się tymi słowami: „nie zaniecham gniewu na ludzi krzywdy” (1QS X 19-20), „nie okażę litości tym, co zbaczają z drogi” (1QS X 20-21), „nie pocieszę ich w utrapieniu” (1QS X 21). Nienawiść, gniew, bezlitosność, bezdusność wręcz – takie emocje miał odczuwać członek Zrzeszenia wobec tych, którzy nie stanowili razem z nim duchowej Świątyni Boga. Z drugiej zaś strony powinien on „kochać wszystkich synów światłości” (1QS I 9), żywić wobec nich „życziwą miłość” (1QS V 4), a unikać gniewu, rozdrażnienia i nienawiści (1QS V 25-26).

Widoczne zatem jest bezpośrednie przełożenie samoświadomości Zrzeszenia dotyczącej „przestrzeni” pobożności, na osądy aksjologiczne jego członków, jak również na stawiane im „cele uczuciowe”. W sferze emocjonalnej pobożność qumrańska wyrażała się więc nie tylko poprzez stosunek afektywny do Boga (co jest niejako wpisane w samo pojęcie pobożności), ale również, w nie mniejszym stopniu, w odpowiednio ukształtowanym stosunku uczuciowym do Zrzeszenia oraz do reszty świata: wyjątkowa relacja, jaka miała łączyć wspólnotę z Bogiem, wymagała, aby jej pobożność wyrażała się w nienawiści do „pokoleń krzywdy” (1QS III 19) i miłości

do „pokoleń prawdy” (1QS III 19), w pogardzie dla czynów ludzi pozostających poza nową Świątynią i w dumie z własnej wspólnoty, w nieprzejednanym sprzeciwie wobec zewnętrznego świata i afirmacji świętego kręgu wybranych wiernych Boga¹¹. Wszystkie zaś te uczucia, oparte na wewnętrznych przekonaniach Zrzeszenia, miały przekładać się na praktykę, na realizację pobożności w codziennym życiu wspólnoty.

3. Od słów do czynów – *praxis* qumrańskiej pobożności

Pobożność qumrańska koncentrowała się we wspólnocie jako duchowym przybytku Najwyższego. W tej „przestrzeni” realizowała się i spełniała relacja członków Zrzeszenia do Boga. Z jednej strony wymagała ona¹² odpowiednich reakcji emocjonalnych w odniesieniu do różnych elementów rzeczywistości. Z drugiej wszakże wyrażała się ona poprzez praktykę codziennego życia, zarówno w sytuacjach o charakterze czysto ziemskim, w postępowaniu poszczególnych członków wspólnoty w ciągu dnia, jak również w zorganizowanych religijnych czynnościach rytualnych, które opierały się na przekonaniach i uczuciach Zrzeszenia, ale równocześnie służyły także do ich umocnienia, internalizacji i budowania tożsamości wspólnoty¹³.

Przekonania i poglądy qumrańczyków miały być bezpośrednio stosowane w ich codziennym życiu. Uwidaczniało się to w szeregu nakazów i zakazów dotyczących kontaktów między członkami wspólnoty a obcymi. Najbardziej ogólny przepis mówił o powinności odwrócenia się „od zgromadzenia ludzi nieprawych” (1QS V 1-2), odłączenia się „od wszystkich ludzi nieprawych, chodzących drogą bezbożności” (1QS V 10-11; por. także CD VI 14-15). Wyrazem pobożności miała być zatem separacja od świata zewnętrznego, co swój najsilniejszy wyraz znalazło w odejściu co najmniej części wspólnoty na Pustynię Judzką, do osiedla qumrańskiego (por. 1QS VIII 12-13).

¹¹ Por. „(...) the *Yahad* sought to «make a sectarian» by clarifying who or what should be the objects of an initiate’s love, hate, grief, fear, shame, pride, disgust, honor, and joy” (A. Mermelstein, *Emotional Regimes, Ritual Practice, and the Shaping of Sectarian Identity: The Experience of Ablutions in the Dead Sea Scrolls*, „Biblical Interpretation” 24/4-5 (2016), s. 493).

¹² Por. „By refusing to participate in the covenant renewal ceremony and affirm his love for insiders and hate for outsiders, the recalcitrant sectarian fails to express correctly the emotions of love and hate. (...) He thus fails to abide by the sectarian imperative to hate the sons of darkness, and he likewise overlooks God’s hatred of the spirit of darkness.” (tamże, s. 511).

¹³ „The embodied thoughts that he [sectarian] experiences during the embodied ritual thus become parts of his identity, reflections of his core beliefs and self-perception as a sectarian.” (tamże, s. 507); „Experiencing emotions in an embodied ritual context helped the ritual actor assimilate the set of beliefs that those emotions represent, with the ritual’s canonical messages becoming part of the sectarian’s «embodied thoughts.» By evoking specific emotions during the course of a rite whose self-referential message identified the ritual actor as a member of the sect, the ritual signals particular emotions as constitutive of sectarian identity.” (tamże, s. 513).

W prawodawstwie wspólnoty funkcjonowały również przepisy bardziej szczegółowe, precyzujące, jak powinno wyglądać zachowanie członków Zrzeszenia w kontaktach z innymi ludźmi (należy pamiętać, iż separacja qumrańczyków nigdy nie była całkowita, nawet gdy mowa o tych spośród nich, którzy zamieszkiwali na pustyni, zob. przypis 1). Istniał zatem zakaz łączenia majątków członków wspólnoty z obcymi (1QS V 14-15; IX 8-9; por. 1QS V 16-17; IX 22-23), komunikowania postronnym czegokolwiek, co dotyczyło „prawdziwej” wiary, Prawa i Zrzeszenia (1QS V 15-16; IX 16-18; por. 1QS X 19.24-25 oraz 4Q270 2 I-II 34) oraz prowadzenia z nimi handlu (CD XII 8-11; wydaje się, iż przepis ten odnosił się raczej do nie-Żydów, w odniesieniu do handlu z innymi Żydami zakaz ten miał łagodniejszą formę, zob. CD XIII 14-16).

Qumrańczyk powinien zatem w codziennym życiu ograniczać do niezbędnego minimum kontakty z osobami spoza Zrzeszenia. Zachowania te miały być oznaką jego przeświadczenia o byciu członkiem wspólnoty doskonalszej od reszty świata, niegodnej splamienia przez obcych, jak również jego uczuć – nienawiści, gniewu i pogardy – które powinien odczuwać wobec tych wszystkich, którzy nie tworzyli razem z nim duchowej Świątyni¹⁴. Słowem, miały być oznaką jego głębokiego oddania się Bogu i Jego wybranym, miały być świadectwem jego pobożności.

Jak już jednak wspomiano, podstawy przekonaniowe i emocjonalne pobożności qumrańskiej kształtowały również *praxis* rytualną, stanowiącą ostateczny, najbardziej wewnętrzny przejaw wyjątkowej relacji Zrzeszenia z Bogiem. Składały się na nią obmycia rytualne, modlitwy, badanie Prawa (czytanie świętych pism) oraz uczyty wspólnotowe.

Pozostając wciąż na gruncie qumrańskiego postrzegania wspólnoty jako Świątyni, należy przytoczyć słuszną opinię Hannah Harrington, która stwierdziła, iż takie rozumienie Zrzeszenia wymagało objęcia go taką samą „ochroną” rytualną, jaką była objęta Świątynia Jerozolimska, co wyraziło się w szeroko rozwiniętych rytualnych obmyciach praktykowanych przez członków „rady Bożej” (1QS I 8.10)¹⁵.

Wykopaliska archeologiczne w Qumran wykazały, iż znajdowało się w nim co najmniej osiem zbiorników na wodę, co uznaje się za liczbę znaczną w kontekście stosunkowo niedużej wielkości samego osiedla¹⁶. Świadectwa wyjątkowej wagi rytualnych ablucji dla Zrzeszenia i ich niepośledniej roli w pobożności qumrańskiej

¹⁴ Por. „(...) the emotions were also sources of sectarian power, markers of their ultimate supremacy over the outside world” (A. Mermelstein, *Love and Hate at Qumran: The Social Construction of Sectarian Emotion*, „Dead Sea Discoveries” 20/2 (2013), s. 263).

¹⁵ Opinię tej badaczki przytoczono w: I. Werrett, dz. cyt., s. 506. W dziele Werretta czytelnik znajdzie również więcej szczegółów dotyczących rozwoju systemu rytualnej czystości w Qumran, jak również bogatą bibliografię tego tematu.

¹⁶ D. Mizzi, *Archeology of Qumran*, w: *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G. J. Brooke – Ch. Hempel, Londyn 2019, s. 27.

zachowały się również w pisanej spuściznie wspólnoty, przy czym pozwalają nam one na spojrzenie na obmycia wodą z dwóch perspektyw. Po pierwsze, zgodnie z wnioskiem Harrington, fragment 1QS III 8-12 przedstawia obmycie, oczyszczenie i uświęcenie wodą (1QS III 4-5) jako element niezbędny do zaliczenia w poczet członków „źródła doskonałych” (1QS III 3-4). Ablucja była zatem postrzegana jako swoisty rytuał przejścia, przeprowadzający człowieka z „siedziby mężów krzywdy” (1QS VIII 13) do duchowej Świątyni Zrzeszenia. Z drugiej zaś strony fragment 1QS V 13-14 jasno wskazuje, iż ablucja sama w sobie nie była jakąś czynnością o charakterze magicznym, którego dokonanie oczyszczałoby człowieka z win i pozwalało mu wstępować dalej w głąb wspólnoty-Świątyni.

Człowiek według myśli qumrańskiej nie był bowiem zdolny samodzielnie dokonać takiego oczyszczenia¹⁷. Zrobić mógł to tylko sam Bóg, wychodzący naprzeciw człowiekowi i okazujący mu swoje miłosierdzie poprzez Zrzeszenie (por. 1QS III 5-7). Rytualne obmycia były więc tak naprawdę akcjami podejmowanymi *post factum*, wieńczącymi w sposób symboliczny proces powracania wiernego do pełnego życia z Bogiem, co dobitnie podkreślono w *Regule Zrzeszenia*: „Przez świętego ducha Zrzeszenia zostanie on jego prawdą oczyszczony ze wszystkich swoich grzechów. (...) Przez upokorzenie duszy wobec wszystkich nakazów Bożych zostanie oczyszczone ciało jego, aby mógł być pokropiony wodą oczyszczenia i uświęcony wodą pokuty.” (1QS III 7-9)¹⁸. Każdorazowo miały one przypominać wiernym o ludzkiej gnuśności, słabości i marności oraz o łaskawości Boga i o roli Jego daru, jakim była wspólnota.

Ablucje, jak już wspomniano, stanowiły niejako rytualny mur odgradzający duchową Świątynię Zrzeszenia od reszty świata. Jeśli ktoś jednak zdołał ten mur przekroczyć poprzez pokonanie własnej grzeszności i przyjęcie Bożej łaski, trafiał do wnętrza „wspólnotowego przybytku” i mógł uczestniczyć w kolejnych obrzędach, dokonywanych już „we wnętrzu” Świątyni.

Dla większości Izraelitów jednym z takich obrzędów, stanowiących podstawę ich pobożności, było składanie ofiar w Świątyni Jerozolimskiej, mające swoje źródła w jeszcze dawniejszych ofiarach składanych przed Namiotem Spotkania (zob. Kpł rozdz. 1–7). Wspólnota qumrańska zanegowała jednak również i ten element izraelskiej pobożności, zastępując krwawe ofiary modlitwą¹⁹. Tak mówi o tym *Reguła Zrzeszenia*: „Ofiarą warg będę Go błogosławił, według nakazu ustalonego na zawsze” (1QS X 6); a w innym miejscu: „Bez mięsa całopalenia i bez

¹⁷ Pogląd taki był czymś wyjątkowym w okresie Drugiej Świątyni, zob. A. Mermelstein, *Emotional Regimes*, s. 501.

¹⁸ Por. wnioski Mermelsteina na ten sam temat oparte głównie o analizę tekstu 1QH i końcowych fragmentów 1QS: tamże, s. 496-501.

¹⁹ Zob. także wzmiankę w: M. Kardis, dz. cyt., s. 154, wskazującą na teksty qumrańskie jako na swoisty łącznik między tradycją biblijną, ofiarniczą, a pobiblijną, modlitewną.

tłuszczu ofiar, (bo) ofiara warg będzie, według przepisu, jakby wonią sprawiedliwości, a doskonale postępowanie – jak dobrowolna, miła (Bogu) ofiara.” (1QS IX 4–5).

Modlitwy (przede wszystkim kolektywne²⁰) stały w centrum pobożności qumrańskiej, obejmując swoim zakresem całość życia wiernych, gdyż, jak mówi *Reguła*: „Zanim poruszę ręką i nogą, (...) zanim wyjdę czy wrócę, nim usiądę czy wstanę, zanim spać się położę, (...) zanim podniosę rękę, by nasycić się smaczными owocami ziemi (...) błogosławić Go będę (...). Potęgę Jego rozważać będę (...) przez cały dzień.” (1QS X 13–16). Modlitwa miała być nieustanna, miała przenikać każdą chwilę życia członków wspólnoty.

Oprócz bycia wyrazem łączności z Bogiem, modlitwa miała być również wyrazem emocji, jakie qumrańczycy odczuwali wobec Zrzeszenia oraz obcych. Przykładem takiej sytuacji, według Waddella²¹ (wychodzącego od świadectwa Flawiusza z *Wojny żydowskiej*), miałyby być postawa przyjmowana przez qumrańczyków w czasie modlitwy porannej. Według niego, zwracanie się w kierunku wschodzącego słońca przez członków Zrzeszenia, przy jednoczesnym odwracaniu się od księżyca, miało z jednej strony wyrażać przeświadczenie o wyższości wspólnotowego kalendarza słonecznego nad ogóln żydowskim kalendarzem księżycowym, z drugiej zaś, w sposób bardzo dosłowny pokazywać stosunek członków Zrzeszenia do Świątyni Jerozolimskiej, która znajdowała się w tym samym kierunku, co księżyc – qumrańczycy mieli zatem odwracać się od niej plecami.

Oprócz samej postawy qumrańskich orantów swój przemyślany przekaz emocjonalny miały również poszczególne modlitwy przez nich odmawiane. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na wyłaniającą się z ich tekstów tzw. pobożność ubogich (*Armenfrömmigkeit*). Jakkolwiek źródła tendencji do przedstawiania modlącego się jako „ubogiego” czy „nędzarza” możemy odnaleźć w tekstach Starego Testamentu²², to Zrzeszenie uczyniło z tego rodzaju modlitwy element własnej tożsamości, ale także wyraz swojej niechęci wobec obcych.

Terminy „ubogi” czy „nędzarz” pojmowane były w realiach modlitewnych w kategoriach duchowych, moralnych, nie zaś czysto materialnych²³ i posiadały zabarwienie pozytywne, ukazując pewne uniżenie, szczerłość i szczególną relację

²⁰ Związłą charakterystykę modlitw qumrańskich przedstawia Kardis, zob. tamże, s. 157.

²¹ J. A. Waddell, *Will the Real Judaism Stand Up? Ritual Self-Definition As Ideological Discourse from Qumran to Jerusalem*, s. 20–21, https://www.academia.edu/282719/Will_the_Real_Judaism_Please_Stand_Up_Ritual_Self_Definition_As_Ideological_Discourse_from_Qumran_to_Jerusalem?auto=download [15.10.2021].

²² J. Un-Sok Ro, dz. cyt., s. 30–31. Na podstawie tekstów starotestamentalnych wskazuje się na dużą rolę, jaką taki rodzaj pobożności czy modlitwy grał dla Żydów żyjących w późnych wiekach powygnaniowych, zob. tamże, s. 9 wraz z przypisem 29.

²³ Zob. tamże, s. 21, 23.

modlącego się wobec Boga²⁴. Modlitwy qumrańskie jednak, jak stwierdził to Johannes Un-Sok Ro²⁵, stosowały ten termin w bardzo charakterystyczny sposób. Wyznanie „nędzy” oranta było w nich bowiem każdorazowo połączone ze wskazaniem przeciwników, którzy prześladowali nieszczęśliwego członka wspólnoty oraz opisem ocalenia go ze strony Boga²⁶. Modlitwa stawała się zatem okazją nie tylko do tego, aby kształtować i rozwijać swoją relację z Bogiem, ale także by umacniać poczucie przynależności do wspólnoty szczególnie wybranych przez Boga oraz by wyrażać i utwierdzać emocje i uczucia qumrańczyków względem osób pozostających poza wspólnotą²⁷.

Kolejną ważną czynnością w pobożności qumrańskiej było czytanie świętych pism, ich rozważanie, kopiowanie, ale także tworzenie kolejnych, mających być efektem odkrywania przez członków wspólnoty nowych interpretacji woli Bożej w trakcie pobożnej lektury (zob. 1QS VI 6-8; VIII 11-12 wraz z przypisem 234)²⁸. Działania te stanowiły wraz z modlitwą dwie składowe bezpośredniej relacji członków Zrzeszenia z Bogiem: w trakcie modlitwy członkowie wspólnoty odgrywali rolę nadawcy, a Bóg odbiorcy, a w czasie rozważania świętych tekstów to wierni otwierali się na słowo, kierowane do nich przez Stwórcę.

Ważnym i specyficznym składnikiem pobożności qumrańskiej, realizowanej w duchowej Świątyni Zrzeszenia, były w końcu uczty wspólnotowe, rozumiane nie tylko w kategoriach zgromadzeń wszystkich członków „rady Bożej” (1QS I 10).

²⁴ Zob. H.-J. Fabry, *Die Armenfrömmigkeit in den qumranischen Weisheitstexten*, w: *Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums «Das Alte Testament und die Kultur der Moderne» anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971) Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001*, red. D. J. A. Clines – H. Lichtenberger – H.-P. Müller, Münster–Hamburg–Londyn 2003, s. 165 oraz J. Un-Sok Ro, dz. cyt., s. 19.

²⁵ Tamże, s. 14-16.

²⁶ Zob. przykładowe fragmenty modlitw zawarte w tekście 1QH^a (cytaty z 1QH^a za: P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer*, wstępem opatrzył Z. J. Kapera, Kraków 2000): „Wybawiłeś duszę ubogiego, o którym myśleli, że go unicestwili, przelewając jego krew, gdy pełnił twoją służbę.” (1QH^a X 32-33); „Lecz ty, mój Boże, wyratowałeś duszę ubogiego i nędzarza z ręki silniejszego od niego. Wybawiłeś mą duszę z rąk potężnych. Gdy lżyli, nie pozwoliłeś, bym się przestraszył, bym pozostawił twą służbę (...)” (1QH^a X 34-36); „Moje serce stopniało jak wosk przed ogniem, a me kolana opadły jak woda spływająca po stoku. Przypomniałem sobie bowiem o mych winach oraz sprzeniewierzeniu moich ojców. Gdy powstałi niegodziwi przeciw twemu przymierzowi (...), powiedziałem: Przez me przestępstwo zostałem wykluczony z twego przymierza. Lecz gdy przypomniałem sobie o sile twjej ręki oraz ogromie twego miłosierdzia, nabrałem odwagi i powstałem. I mój duch wytrwał na stanowisku w obliczu nieszczęścia. Zostałem bowiem wsparty przez twe łaski i ogrom twego miłosierdzia.” (1QH^a XII 33-37).

²⁷ „Modlitwa nędzarza” była również używana w odniesieniu do wydarzeń eschatologicznych, wskazując na rolę „ubogich przed Bogiem” w czasach ostatecznych (zob. J. Un-Sok Ro, dz. cyt., s. 29, 33).

²⁸ Szerzej o działalności Zrzeszenia na niwie twórczej i interpretacyjnej zob. H. Najman – N. Hilton, *Revelation*, w: *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G. J. Brooke – Ch. Hempel, Londyn 2019, s. 481-489.

Każdy posiłek stanowił bowiem tak naprawdę okazję do zmanifestowania pobożności członków wspólnoty. Gdy grupa dziesięciu osób zbierała się w jednym miejscu w celach konsumpcyjnych, musiał towarzyszyć im kapłan w celu pobłogosławienia pokarmu otrzymanego dzięki łaskawości Boga (1QS VI 3-5). Gdy zaś na ucztę zbierała się cała wspólnota, duchowa Świątynia, należało się wcześniej oczyścić poprzez rytualne obmycie, aby móc w czystości ciała, a przede wszystkim ducha, przystąpić do sakralnego posiłku (zob. 1QS V 13; por. kary wykluczenia ze wspólnotowych posiłków i ograniczeń porcji w 1QS VI 24-VII 22).

Qumrańska *praxis* pobożności była zatem zróżnicowana, a jej przejawy rozciągały się na wszystkie sfery codzienności członków Zrzeszenia. Różne jej formy współgrały jednak ze sobą, wyrażając ostatecznie to, co było najważniejsze dla wspólnoty znad Morza Martwego: miłość do Boga, oddanie Mu, afirmację Jego świętego zgromadzenia wybranych – duchowej Świątyni sprawiedliwych – oraz odrzucenie i potępienie występnej reszty ludzkości.

Podsumowanie

Przedstawione analizy pozwoliły wniknąć głęboko w świat qumrańskiej pobożności, opierający się i czerpiący z pobożności ogólnoisraelskiej, lecz w swym całościowym wydźwięku nieustannie ją kontestujący. Pobożność Zrzeszenia stanowiła wielopłaszczyznową strukturę, składającą się ze sfery przekonań, sfery uczuć i emocji oraz sfery działań. Pierwsza z nich zawierała w sobie odrzucenie Świątyni Jerozolimskiej i uznanie Zrzeszenia za nową, duchową Świątynię Reszty Izraela. Na drugą złożyły się wszelkie żywione przez qumrańczyków uczucia względem Boga i wspólnoty wiernych (miłość, duma, oddanie itp.) oraz tych wszystkich, którzy odrzucili Świątynię nowego Przymierza (nienawiść, pogarda, gniew itp.). Trzecia zaś to wszelkie akty czynione przez członków wspólnoty, zarówno te dokonywane w czasie „codziennego życia”, jak i te będące rytuałami o znaczeniu ściśle religijnym (modlitwy, czytanie i rozważanie Pisma, uczyty wspólnotowe).

Sfery te przenikały się i wpływały na siebie. Przekonanie o byciu duchową Świątynią stanowiło podstawę pobożności qumrańczyków, kształtowało ich tożsamość oraz warunkowało emocje, jakie mieli żywić wobec siebie nawzajem i wobec obcych. Wszystko to przejawiało się zaś w *praxis* pobożności, z jednej strony będącej wyrazem przekonań i uczuć wspólnoty, z drugiej zaś będącej tych przekonań i uczuć potwierdzeniem, umocnieniem i rozwinięciem. Sfery pobożności qumrańskiej pozostawały zatem ze sobą w swoistym sprzężeniu zwrotnym, obejmując całe życie Zrzeszenia i jego członków oraz nadając mu kierunek i pęd. Można zatem z pewnością powtórzyć tezę zawartą we wprowadzeniu do niniejszego tekstu: słowo „pobożność” niewątpliwie stanowi krótki, acz wyczerpujący, ubogi ilościowo, lecz niezwykle bogaty w treści opis wspólnoty qumrańskiej.

Literatura:

- Angel, J. L., *The Second Temple of Jerusalem: Center of the Jewish Universe*, w: *Jewish Religious Architecture. From Biblical Israel to Modern Judaism*, red. S. Fine, Leiden 2019, s. 51-71.
- Fabry, H.-J., *Die Armenfrömmigkeit in den qumranischen Weisheitstexten*, w: *Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums <<Das Alte Testament und die Kultur der Moderne>> anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971) Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001*, red. D. J. A. Clines – H. Lichtenberger – H.-P. Müller, Münster–Hamburg–Londyn 2003, s. 145-165.
- Ginsburskaya, M., *Jerusalem and the Temple*, w: *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G. J. Brooke – Ch. Hempel, Londyn 2019, s. 505-512.
- Jokiranta, J., *Ritual System in the Qumran Movement: Frequency, Boredom, and Balance*, w: *Cognitive Science Approaches in Biblical Studies*, red. I. Czachesz – R. Uro, Durham 2013, s. 144-163.
- Kardis, M., *Modlitwa i jej znaczenie w literaturze apokryficznej*, w: *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel – A. Piwowar, Lublin 2009, s. 149-159.
- Kochanowicz, J., *Bariery biblijne inkluzji osób z niepełnosprawnością w wspólnotach chrześcijańskich*, „Forum Pedagogiczne” 9/2/1 (2019), s. 77-91.
- Kugler, R., *Making All Experience Religious: The Hegemony of Ritual at Qumran*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period” 33/2 (2002), s. 131-152.
- Mermelstein, A., *Emotional Regimes, Ritual Practice, and the Shaping of Sectarian Identity: The Experience of Ablutions in the Dead Sea Scrolls*, „Biblical Interpretation” 24/4-5 (2016), s. 492-513.
- Mermelstein, A., *Love and Hate at Qumran: The Social Construction of Sectarian Emotion*, „Dead Sea Discoveries” 20/2 (2013), s. 237-263.
- Mizzi, D., *Archeology of Qumran*, w: *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G. J. Brooke – Ch. Hempel, Londyn 2019, s. 17-36.
- Muchowski, P., *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer*, wstępem opatrzył Z. J. Kapera, Kraków 2000.
- Najman, H. – Hilton, N., *Revelation*, w: *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G. J. Brooke – Ch. Hempel, Londyn 2019, s. 481-489.
- Schofield, A., *Between Center and Periphery: The Yahad in Context*, „Dead Sea Discoveries” 16/3 (2009), s. 330-350.
- Schofield, A., *Reading Sectarian Spaces: Critical Spatial Theory and the Case of the Yahad*, w: *The Dead Sea Scrolls and the Study of the Humanities*, red. P. B. Hartog – A. Schofield – S. I. Thomas, Leiden 2018, s. 176-194.
- Tronina, A., *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne z Qumran. Adnotowany przekład z hebrajskiego IQS, IQSa, IQSb, CD, IQM*, Kraków–Mogilany 2017.
- Un-Sok Ro, J., *Die sogenannte „Armenfrömmigkeit” im nachexilischen Israel*, Berlin–Nowy Jork 2002.
- Waddell, J. A., *Will the Real Judaism Stand Up? Ritual Self-Definition As Ideological Discourse from Qumran to Jerusalem*, https://www.academia.edu/282719/Will_the_Real_Judaism_Please_Stand_Up_Ritual_Self_Definition_As_Ideological_Discourse_from_Qumran_to_Jerusalem?auto=download [15.10.2021].
- Wassén, C., *Daily Life*, w: *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, red. G. J. Brooke – Ch. Hempel, Londyn 2019, s. 547-558.
- Werrett, I., *The Evolution of Purity at Qumran*, w: *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, red. Ch. Frevel – Ch. Nihan, Leiden–Boston 2013, s. 493-518.