

EDWARD DĄBROWA
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

CZY STATUTY KRÓLEWSKIE (11QTEMPLE) ZAWIERAJĄ ALUZJE HISTORYCZNE?

U źródeł wszelkich opozycyjnych wobec Hasmoneuszy postaw środowisk religijnych Judei leżał sprzeciw wobec władzy, którą udało im się skupić w swych rękach. Jako pierwsi własne stanowisko w tej kwestii odważyli się wyrazić faryzeusze, podejmując wprawdzie zawołowaną, ale jednak próbę usunięcia Jana Hyrkana z funkcji arcykapłana z powodu plotek, w których kwestionowana była czystość jego pochodzenia (por. Jos. AJ 13,290-292). Wystąpienie to okazało się brzemienne w skutki, stało się bowiem przyczyną poważnego kryzysu w relacjach faryzeuszy z władcą i utraty ich pozycji. Wkrótce, bo już za panowania Aleksandra Janneusza, kryzys ten przerodził się w otwarty konflikt. Brak jakiegokolwiek pozytywnego skutku wystąpienia faryzeuszy, a jednocześnie znaczne rozmiary represji, które ich dotknęły, dowiodły niewielkiej skuteczności tego rodzaju wystąpień. Opór faryzeuszy wobec Hasmoneuszy zdecydowanie osłabł z chwilą otrzymania przez nich propozycji udziału we władzy od Aleksandry Salome. Polityczny oportunizm faryzeuszy, który okazali nie tylko przyjmując tę propozycję, ale i nie podejmując żadnej próby zmiany ustroju politycznego państwa i tolerując zjawiska wcześniej przez nich samych krytykowane, nie przysporzył im zwolenników. Wiele krytycznych uwag pod ich adresem zawierają manuskrypty znad Morza Martwego¹.

Manuskrypty te dostarczają również świadectw krytycznego stosunku ich autorów do Hasmoneuszy. Zawierają one negatywną ocenę wielu zjawisk związanych zarówno z działalnością poszczególnych członków rodziny sprawującej władzę w Judei, jak i tych wynikających ze stylu sprawowania przez nich rządów, który przyczynił się do upadku autorytetu świątyni i czystości związanego z nią życia religijnego. Wyrażana w dokumentach z Qumran krytyka postępowania Hasmoneuszy nie sprowadza się jednak wyłącznie do surowej jego oceny, autorzy tych dokumentów próbowali bowiem przeciw-

¹ Zdecydowanie niechętny stosunek członków gminy z Qumran do faryzeuszy dobrze wyraża sformułowanie, jakim są określane w tekstach znad Morza Martwego. Por. Peshet Nahum (4Q169), frg. 3-4, kol. 1, ll. 2,7; kol. 2, ll. 2,4; kol. 3, ll. 3,6-7; por. Schiffman 1993, s. 274 nn.

stawić otaczającej ich rzeczywistości politycznej i religijnej własne koncepcje teologiczne, zawierające m.in. mesjanistyczne oczekiwania. Budowane były one wokół postaci różnych mesjaszy, wśród których znaczące miejsce zajmował tzw. meszjasz królewski, wywodzący się z rodu Dawida. Miał on odegrać ważną rolę w odbudowie monarchii Dawidowej. Nadzieje związane z jego osobą wynikały z boskiej obietnicy wiecznych rządów domu Dawida nad Izraelem, do których wielokrotnie odwoływali się autorzy różnych ksiąg biblijnych². Rządy te, oparte na fundamencie przymierza z Bogiem, mogli sprawować tylko władcy z linii Dawida³. Z tego powodu członkowie gminy z Qumran odmawiali Hasmoneuszom prawa do tronu, choć jednocześnie nie kwestionowali – wbrew opiniom niektórych badaczy – prawa do sprawowania przez nich funkcji arcykapłańskiej. Antyhasmonejskie akcenty koncepcji mesjanistycznych z Qumran zasadniczo nie budzą wątpliwości, mimo że treść zawartego w nich przesłania (z racji specyficznego języka zwojów znad Morza Martwego) jest niekiedy niejasna.

W rozważaniach dotyczących krytyki Hasmoneuszy i opozycji środowisk religijnych wobec ich rządów jako dowód przytaczany jest szczególnie dokument. Jest nim znaleziony w 11 Grocie Zwój Świątynny (11QTemple = 11Q19)⁴. Jest to tekst wyjątkowy, ponieważ w zamierzeniu jego twórcy (lub twórców) miał on być nową Torą, Nowym Prawem i zastąpić Prawo Mojżesza. Dokument ten zawiera szczegółowe regulacje dotyczące kalendarza, życia religijnego, a także ustroju politycznego⁵. Te ostatnie, ujęte w osobną grupę postanowień, stanowią tzw. Statuty Królewskie; niekiedy nazywa się je też Prawami Królewskimi (11Q19, LVI: 12- LIX: 21). Obejmują one cały szereg przepisów dość dokładnie określających status króla, jego prawa i obowiązki⁶. Właśnie ze względu na owe postanowienia Statuty można by porównać

² Por. Lb 24: 17; 2 Sm 7: 11-17; Iz 11: 1-9; Jr 23: 5-8; 30: 9; 33: 14-22; Ez 17: 22-24; 34: 23-24; 37: 15-28. Zob. Talmon 1986, s. 209 nn.; Hanson 1992, s. 67 nn.; Roberts 1992, s. 39 nn., zwł. 44-50; Talmon 1992, s. 84 nn.; Collins 1995, s. 22 nn.; Pomykala 1995; Schniedewind 1999; Collins 2006, s. 76 nn.

³ Por. Tromp 2001, s. 199 n. Zob. też Laato 1997, s. 68 nn., 81 nn.

⁴ Autorem *editio princeps* (1977) tego zwoju był Y. Yadin. Później zidentyfikowane fragmenty tego dokumentu były przedmiotem osobnych publikacji (por. Garcia Martinez 1999, 431-435; Elledge 2004, s. 5-13). Obecny stan wiedzy na temat Zwoju Świątynnego (wraz z najważniejszą bibliografią) prezentuje: White Crawford 2000.

⁵ Odnośnie do zawartości Zwoju Świątynnego i jego części składowych: White Crawford 2000, 29, s. 33-62.

⁶ Pierwszymi, którzy wykazali złożoność struktury Zwoju Świątynnego oraz odrębność Statutów, byli Wilson/Willis 1982, s. 275 nn., 283 n., Zdaniem Mendels (1998a, s. 326 nn., 333) traktat Aristeasza (*Letter of Aristeas to Philocrates*), zhellenizowanego Żyda pochodzącego prawdopodobnie z Egiptu, którego duża część poświęcona jest prezentacji idealnego monarchy, wykazuje znacznie więcej wspólnych elementów ideowych ze Statutami Królewskimi niż z tradycją grecką.

do popularnych w świecie hellenistycznym traktatów politycznych, noszących zwykle tytuł *περι βασιλείας*, w których autorzy przedstawiali rozważania na temat władzy monarchicznej i sposobów jej sprawowania. Traktaty te w założeniu miały być poradnikiem dla rządzących, dostarczającym im użytecznych rad na temat tego, jak sprawować władzę z pożytkiem dla państwa i poddanych⁷. Jednakże Statuty Królewskie nie mają zbyt wiele wspólnego z ich greckimi odpowiednikami. Formalnie łączy je wspólny przedmiot zainteresowania, ale w wymiarze ideowym reprezentują zupełnie różne systemy pojęć i wartości⁸. Autorami greckich traktatów byli przeważnie filozofowie, którzy swoją koncepcję władzy monarchicznej opierali na fundamencie zasad głoszonych przez nich systemu filozoficznego. W wypadku Statutów fundament ten stanowią przepisy dotyczące monarchy zawarte w biblijnej Księdze Powtórzonego Prawa (17: 14-20). Dodać należy, że chociaż autor Statutów obrał te przepisy za wzór do naśladowania, to jednak te sformułowane przez niego nie są ich kopią, dokonał on bowiem obszernego rozwinięcia oryginalnego tekstu biblijnego, wzbogacając go o nowe treści. W tym celu posłużył się licznymi zapożyczeniami z innych ksiąg biblijnych. Zabieg ten sprawił, że Statuty nabrały bardziej wyrazistego charakteru ideowego⁹.

Zasadniczym wątkiem dyskusji toczącej się wokół Zwoju Świątynnego jest spór o datę jego ostatecznej redakcji, jak i o daty powstania poszczególnych części tego dokumentu, ponieważ ponad wszelką wątpliwość wykazano, że nie wyszedł on spod pióra tylko jednego autora, a jego obecny kształt jest efektem wielu redakcji i połączenia w całość co najmniej kilku mniejszych tekstów, powstałych w różnym czasie; jednym z nich są właśnie Statuty Królewskie¹⁰. Od dawna toczy się spór o ich datowanie. Na podstawie danych paleograficznych najstarszy manuskrypt Zwoju Świątynnego (4Q524) datowany jest na okres 150-100 p.n.e. Badacze są jednak zgodni co do tego, że nie jest to oryginał, ale jedna z wielu kopii. W tej sytuacji ustalona data sporządzenia tego manuskryptu może co najwyżej służyć tylko jako przybliżony *terminus ante quem* powstania Statutów¹¹. Dlatego, wbrew opiniom sprzed kilkunastu lat, obecnie powszechny jest pogląd, że Statuty zostały napisane

⁷ Hellenistyczne traktaty na temat władzy monarchicznej posiadają bardzo obszerną literaturę. Zob. Aalder 1975, s. 17 nn.; Gehrke 1998, s. 100 nn.; Haake 2003, s. 83 nn.; Virgilio 2003, s. 47-65.

⁸ Elledge 2004, s. 59-62.

⁹ Wise 1990, s. 228-231; Swanson 1995, s. 160-173. Zob. też: Delcor 1981, s. 48 nn.; Yadin 1983, s. 344 nn.; Hengel/Charlesworth/Mendels 1986, s. 30 = Mendels 1998b, s. 368; White Crawford 2000, s. 58 nn.; Elledge 2004, s. 22 nn.

¹⁰ Wilson/Wills 1982, s. 283 n., 287 n.; Schiffman 1988, s. 300, 304, 310, 311; Wise 1990, s. 101-127; Garcia Martinez 1991, s. 226-227; Garcia Martinez 1999, s. 437.

¹¹ See Hengel/Charlesworth/ Mendels 1986, s. 28-29 = Mendels 1998b, s. 365f.; Wise 1990, s. 26-31, 198 nn.; Garcia Martinez 1991, s. 232; Swanson 1995, s. 173; Garcia Martinez 1999, s. 442 nn.; White Crawford 2000, s. 24 nn.; Batsch 2005, s. 186 nn.

w okresie poprzedzającym ostateczną redakcję Zwoju Świątynnego¹². Dotychczas zaprezentowano wiele różnych hipotez w tej kwestii i wiele argumentów na ich poparcie, a różnice w proponowanych datacjach sięgają aż kilku stuleci¹³. Niektórzy spośród badaczy wiążą powstanie Statutów z epoką Hasmoneuszy. W ich przekonaniu pewne elementy zawarte w treści tego dokumentu stanowczo przemawiają za takim jego datowaniem, a nawet pozwalają dość szczegółowo usytuować jego powstanie najprawdopodobniej w okresie między rządami Szymona i Aleksandra Janneusza¹⁴.

Argumenty przytaczane na poparcie hipotezy głoszącej, że Statuty powstały w okresie Hasmoneuszy, opierają się głównie na wskazywaniu tych ich postanowień, które – zdaniem jej zwolenników – odpowiadają realiom epoki rządów tej rodziny. Należą do nich przede wszystkim postanowienia dotyczące relacji między królem a kapłanami, zalecenie przeprowadzania rekrutacji do armii i gwardii przybocznej władcy wyłącznie wśród żydowskich poddanych, składu rady królewskiej, zakresu władzy królewskiej oraz zakazu prowadzenia wojen ekspansywnych¹⁵. Oprócz owych przepisów innym argumentem mającym świadczyć o obecności w Statutach treści związanych z Hasmoneuszami jest także konstrukcja tego dokumentu. Zdaniem badaczy niektóre fragmenty tekstu odbiegają od biblijnego oryginału i odstępstwo to umożliwiło autorowi zawarcie w nich aluzji do znanych mu współczesnych wydarzeń historycznych i stosunków społecznych.

¹² Zob. Yadin 1983, s. 345-346; Hengel/Charlesworth/Mendels 1986, s. 28 nn., 37-38 = Mendels 1998b, s. 365 nn., 377-378; por. Wise 1990, s. 110 nn.

¹³ Według H. Stegemanna Zwój Świątynny powstał w V w. p.n.e. Badacz ten zajmuje jednak odosobnione stanowisko. Większość badaczy opowiada się za II w. p.n.e. Por. White Crawford 2000, s. 24 nn.; Batsch 2005, s. 186 nn.

¹⁴ Użycie w Statutach określenia „król” nie może być traktowane jako element datujący w odniesieniu do któregośkolwiek z Hasmoneuszy posługujących się tym tytułem, gdyż w Deuter 17, na którym są one wzorowane, władca Izraela jest określany wyłącznie tym mianem (Elledge 2004, s. 45 nn.). Z tego też względu argument, że autor Statutów akceptuje monarchię jako uznawaną również przez niego – w odniesieniu do rzeczywistości politycznej Judei czasów hasmonejskich – formę ustroju nie ma żadnej siły przekonywania (Hengel/Charlesworth/Mendels 1986, s. 30-31 = Mendels 1998b, s. 368-369). Odnośnie do propozycji datowania Statutów na okres rządów Hasmoneuszy zob.: Hengel/Charlesworth/Mendels 1986, s. 31, 38 = Mendels 1998b, s. 369, 377 („... at some point between 103/2 and 88 B.C.”); Schmidt 2001, s. 176 („... in the reign of John Hyrcanus (134-104) or with more certainty in that of Alexander Janneus (103-76”); Elledge 2004, s. 37-45, 68, 228, esp. 44: („... the royal laws are best dated to the two decades following the death of Jonathan (143-125 B.C.E.”). L.H. Schiffman w jednym ze swych wcześniejszych artykułów (1988, s. 300, 310, 311), poza stwierdzeniem, że pochodzą z okresu hellenistycznego, nie wskazał ani jednego ich fragmentu, który jego zdaniem, wykazywałby jednoznaczne odniesienia do epoki hasmonejskiej. Bardziej konkretne odniesienia do Hasmoneuszy starał się wykazać dopiero w swych późniejszych publikacjach.

¹⁵ Por. Delcor 1981, s. 51, 61; Yadin 1983, s. 345-346; 348 n., 359; Hengel/Charlesworth/Mendels 1986, s. 31 nn. = Mendels 1998b, s. 370 nn.; Elledge 2004, s. 30-32.

Do takich najczęściej wskazywanych sformułowań należy zwrot zakazujący prowadzenia przez króla wojny z Egiptem dla korzyści materialnych (11Q19, LVI: 16-17). Wbrew przedstawianym argumentom i proponowanym interpretacjom zakaz ten jest zupełnie niezrozumiały, gdyż żadne ze źródeł nie zawiera informacji ani o jakichkolwiek działaniach ofensywnych podjętych przez Hasmoneuszy wobec tego kraju, ani nawet o planowaniu takich. Jedyny znany przypadek bezpośrednich walk między Hasmoneuszami a władcami Egiptu miał miejsce ok. 103 r. p.n.e., w czasie inwazji na teren Palestyny wojsk Ptolemeusza IX i Kleopatry III. Rządzący wówczas Judeą Aleksander Janneusz w obliczu wkroczenia wojsk egipskich na jego własne terytorium został zmuszony do prowadzenia przeciwko nim działań, ale były to działania o wyłącznie obronnym charakterze (por. Jos. BJ 1,86; AJ 13,328-358). Nic nie wiadomo o tym, by którykolwiek z późniejszych władców Judei walczył z Egiptem bądź utrzymywał z nim kontakty dyplomatyczne. Z tego powodu żadna z dotąd proponowanych interpretacji wspomnianego zakazu nie może być uznana za przekonywającą¹⁶. Innym fragmentem, w którego treści niektórzy widzą wyraźną aluzję do kontekstu historycznego epoki hasmonejskiej, jest zapis o konieczności zachowania przez władcę narodowego charakteru gwardii przybocznej oraz spoczywającym na niej obowiązku niestannego czuwania nad bezpieczeństwem króla, by nie dostał się on w ręce nieprzyjaciela (11Q19, LVII: 5-11). Zdaniem zwolenników prezentowanej hipotezy we fragmencie tym została skrytykowana właściwa Hasmoneuszom praktyka korzystania z usług obcych najemników, których po raz pierwszy zaciągnął na swą służbę Jan Hyrkan (por. Jos. BJ 1,61; 7,393; AJ 13,249). Krytyka ta – ich zdaniem – pozostaje w ścisłym związku ze sprawą schwytania Jonatana przez Tryfona¹⁷ lub też z epizodem z czasów Aleksandra Janneusza, kiedy to wskutek podstępu nabatejskiego króla ledwie uszedł z życia z pola walki¹⁸. Proponowane interpretacje przepisu dotyczącego gwardii przybocznej nie są jednak przekonywające, gdyż ze względu na jego brzmienie nie mamy żadnej pewności, że istotnie autor miał na myśli któreś ze wspomnianych wydarzeń epoki hasmonejskiej. Równie dobrze punktem odniesienia dla tego postanowienia mogły być doskonale znane mu wzory biblijne¹⁹.

O antyhasmonejskiej wymowie Statutów ma rzekomo świadczyć wyznaczenie przez ich autora dominującej roli przedstawicielom środowisk religijnych (kapłanom i Lewitom) (11Q19, LVII: 12-13). W świetle zawartych w nich przepisów obecność kapłanów u boku króla i obowiązek uzyskania

¹⁶ Por. Hengel/Charlesworth/Mendels 1986, s. 36 = Mendels 1998b, s. 375-376; Elledge 2004, s. 93 nn. Wise (1990, s. 111-114) tłumaczy obecność tego sformułowania jako spowodowaną wyłącznie techniką procesu pisania.

¹⁷ 1 Mch 12: 40-46; Schiffman 1994, s. 49; Elledge 2004, s. 31, 38 nn.

¹⁸ Jos. AJ 13,375; Hengel/Charlesworth/Mendels 1986, s. 31 = Mendels 1998b, s. 371.

¹⁹ Wise 1990, s. 103 nn.; Swanson 1995, s. 122 nn.

ich aprobaty dla każdej ważniejszej decyzji pozbawia go praktycznie samodzielnej władzy politycznej i wojskowej (11Q19, LVII: 11-15). Podkreśleniem znaczenia stanu kapłańskiego jest też wynikająca z przepisów Statutów dominacja arcykapłana nad monarchą w czasie kampanii wojennych (por. 11Q19, LVIII: 18-21), chociaż żaden z tych przepisów nie określa jednoznacznie roli tego kapłana w społeczeństwie. Także i w tym przypadku należy stwierdzić, że postanowienia Statutów w części dotyczącej kapłanów, odczytane przez pryzmat tradycji biblijnej i innych części Zwoju Świątynnego, bynajmniej nie zawierają przypisywanych im przez badaczy treści mających służyć osłabieniu pozycji Hasmoneuszy²⁰.

Koncentrując uwagę głównie na tych elementach, które uważane są za jednoznaczne aluzje do realiów współczesnej autorowi Statutów epoki Hasmoneuszy, uwadze badaczy uszły równocześnie inne odniesienia, które również można odczytywać jako antyhasmonejskie akcenty. Można do nich zaliczyć regulacje ograniczające możliwości nadużywania władzy i bogacenia się przez władcę w drodze grabieży dokonywanych w czasie działań wojennych (por. 11Q19, LVI: 15-19; LVII: 19-21). Obie te praktyki aż nadto często wykorzystywane były przez Hasmoneuszy w czasie toczonych walk zarówno z Seleukidami, jak i z opowiadającymi się po ich stronie zhellenizowanymi mieszkańcami Judei. Nie przypadkiem praktyki te doczekały się też surowej oceny w pochodzącym z Qumran Peshet Habbakuk. Wartość tego argumentu jest jednak problematyczna, gdyż krytyka podobnych zachowań władców żydowskich ma długą tradycję i wielokrotnie powtarzana jest na kartach Biblii. Inną aluzją, którą można by uznać za nieprzychylną dynastii rządzącej Judeą, jest ostrzeżenie skierowane pod adresem króla, zawarte w końcowej części Statutów (11Q19, LIX: 13-15), grożące mu, w razie naruszenia zasad przymierza z Bogiem, pozbawieniem jego potomstwa praw do tronu. Jego antyhasmonejska wymowa może wydawać się dość prawdopodobna, ponieważ takiego ostrzeżenia nie zawiera fragment Deuteronomium, stanowiący trzon Statutów, czyli że jest ono elementem specjalnie wprowadzonym przez ich autora. Jednakże i w tym wypadku biblijny rodowód tego ostrzeżenia wyklucza jakikolwiek jego związek z realiami epoki Hasmoneuszy. Z racji odwołania się do obietnicy trwałości rządów potomków Dawida nad Judeą nie może się on odnosić do jakiegokolwiek przedstawiciela dynastii Hasmoneuszy, która zdaniem członków gminy z Qumran, nie posiadała prawa do zasiadania na tronie²¹.

Biorąc pod uwagę treść Statutów w zakresie przepisów odnoszących się do monarchy oraz charakter Zwoju Świątynnego, którego integralną część Statuty stanowią, można odnieść wrażenie, że są one dokumentem, który do-

²⁰ Wise 1990, s. 117 nn. Ideologii Zwoju Świątynnego nie można rozpatrywać w oderwaniu od praktyki religijnej wspólnoty z Qumran, zob. Kugler 2000, s. 90 nn., 94, 112.

²¹ Swanson 1995, s. 155 nn., 166 n.; Schniedewind 1999, s. 162 n.

tyczy przede wszystkim przyszłości. W ich świetle król jawi się jako postać wyidealizowana, zupełnie oderwana od konkretnego kontekstu historycznego. Dla autora Statutów najdoskonalszym wzorem władcy jest biblijny Dawid²² i przez pryzmat jego osoby postrzega on postać następcy, któremu przypadnie w udziale sprawowanie władzy nad Izraelem. Organizacja tego państwa ma być oparta na fundamencie wspólnoty dwunastu biblijnych plemion (por. 11Q19, LVII: 5-7, 11-12). Uznawanie przez autora tego tradycyjnego modelu organizacji społecznej Żydów za nadal aktualny, mimo że w czasach, kiedy pisał on swoje Nowe Prawo, model ten był już zupełnie niemożliwy do odtworzenia, oznacza, że instytucje społeczne i państwowe opisane w Statutach traktowane są w sposób bardziej symboliczny niż rzeczywisty, usankcjonowany tradycją biblijną, a nie współczesnymi mu realiami. Szczególnie wyraźnie jest to widoczne na przykładzie opisu gwardii przybocznej króla, według którego winna się ona składać z oddziałów wystawianych przez każde z dwunastu plemion (11Q19, LVII: 5-11). Biblijnemu modelowi podporządkowana jest też organizacja armii (11Q19, LVII: 2-5) i skład rady królewskiej, do której wraz z kapłanami i Lewitami wchodziłi wszyscy naczelnicy plemienni. Anachroniczność wszystkich tych instytucji w odniesieniu do realiów epoki Hasmoneuszy jest aż nadto oczywista. Jest ona wyraźna także w odniesieniu do niektórych przepisów dotyczących osoby samego władcy, np. tego zakazującego mu wielożeństwa i zawierania małżeństw z cudzoziemkami (11Q19, LVII: 15-19). Zakazowi temu, aktualnemu w okresie istnienia zjednoczonej monarchii oraz monarchii w Judzie i Izraelu, nie można przypisywać cech napomnienia kierowanego do samych Hasmoneuszy. Nie mamy bowiem żadnych świadectw, które pozwalałyby stwierdzić, że którykolwiek z przedstawicieli tej dynastii posiadał równocześnie więcej niż jedną żonę lub też zawarł związek małżeński z cudzoziemką.

Wypływające z przedstawionych tutaj rozważań wnioski sprowadzają się do konkluzji, że pomimo ponawianych wysiłków odczytywania Statutów jako dokumentu zawierającego krytyczne odniesienia do stworzonych przez Hasmoneuszy zasad ustroju politycznego i stosowanej przez nich praktyki rządów, brak jest jakichkolwiek przesłanek pozwalających uznać prawdziwość tej hipotezy²³. Wskazywana niekiedy przez badaczy obecność w tym dokumencie aluzji odnoszących się do czasów współczesnych autorowi, a także rzekomych antyhasmonejskich akcentów, ma miejsce tylko wówczas, kiedy powstanie Statutów wiązane jest ściśle z epoką Hasmoneuszy. Analizowane w oderwaniu od tej epoki i poprzez pryzmat ideologii całego Zwoju Świątynnego, przypisywanych im antyhasmonejskich treści są całkowicie pozbawione.

²² Swanson 1995, s. 160-168.

²³ Nie wszyscy badacze podzielają pogląd, że istniejące wokół autora Statutów realia polityczne musiały być źródłem inspiracji w formułowaniu treści poszczególnych przepisów dotyczących króla: Wise 1990, s. 110-121, 127; Rajak 1996, s. 100 n.

Spostrzeżenie to sprowadza się więc do konkluzji, że pisząc Nową Torę dla przysłych pokoleń Izraela, jej twórcy z pełną świadomością odwoływali się wyłącznie do wzorów i wartości, które wyrastały z tradycji biblijnej. Redagując Nowe Prawo, starali się uniknąć wszelkich wyraźnych aluzji do czasów, w których sami żyli, przez co rzeczywista data ich powstania jest tak trudna do określenia. Jeśli nawet niektóre z przepisów tego Prawa zdają się zawierać odniesienia do realiów epoki Hasmoneuszy, to są one zbyt nikłe i niejednoznaczne, by traktować je jako poważny argument uzasadniający twierdzenie o krytycznym wobec monarchii hasmonejskiej wydźwięku Statutów²⁴.

ARE THERE ANY HISTORICAL ALLUSIONS IN THE STATUTES OF THE KING?

Abstract

Since the publication of the Temple Scroll the Statutes of the King that make an integral part of the Scroll (11QT LVII 12 – LIX 21) have become an object of many differing interpretations. The interpreters have to deal with a unique conception of the monarchic power and role of the king in power administration. This theory of power administration has been developed on Palestinian soil in the Hellenistic period, but it does not have anything in common with Greek treatises that discuss the royal rule and stem from the same epoch. The content of the Statutes of the King has been exclusively inspired by the biblical tradition. The thorny interpretive issues deal with the date of composition of the Statutes, an important point for the discussion of the character of the text. The scholars often express their conviction that the Statutes were composed during the Hasmonaean period and contain critical remarks concerning the Hasmonaean dynasty. The author of the paper discusses the arguments that support this opinion and presents his own point of view concerning the discussed problematics.

BIBLIOGRAFIA

- Aalder 1975 = G.J.D. Aalder, *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam 1975.
 Batsch 2005 = Chr. Batsch, *La guerre et les rites de guerre dans la judaïsme du deuxième Temple*, Leiden–Boston 2005.
 Collins 1995 = J.J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1995.

²⁴ Delcor 1981, s. 51, 61; Schiffman 1988, s. 311; Hengel/ Charlesworth/Mendels 1986, s. 31 = Mendels 1998b, s. 369; Schiffman 1994, s. 49; Mendels 1998a, s. 327; Schmidt 2001, s. 173 nn.; Elledge 2004, s. 31-32, 42 nn., 51, 66 nn. itd.

- Collins 2006 = J.J. Collins, *What was Distinctive about Messianic Expectation at Qumran*, w: J.H. Charlesworth (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, vol. 2: *The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, Waco, Texas 2006, s. 71-92.
- Delcor 1981 = M. Delcor, *Le statut du roi d'après le Rouleau du Temple*, „Henoch” 3 (1981), s. 47-68.
- Elledge 2004 = C.D. Elledge, *The Statutes of the King. The Temple Scroll's Legislation on Kingship (11Q19 LVI 12 – LIX 21)*, Paris 2004.
- Garcia Martinez 1991 = F. Garcia Martinez, *Sources et rédaction du Rouleau du Temple*, „Henoch” 13 (1991), s. 219-232.
- Garcia Martinez 1999 = F. Garcia Martinez, *The Temple Scroll and the New Jerusalem*, w: P.W. Flint & J.C. VanderKam (ed.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, vol. 2, Leiden–Boston–Köln 1999, s. 431-460.
- Gehrke 1998 = H.-J. Gehrke, *Theorie und politische Praxis der Philosophen im Hellenismus*, w: W. Schuller (ed.), *Politische Theorie und Praxis im Altertum*, Darmstadt 1998, s. 100-121.
- Haake 2003 = M. Haake, *Warum und zu welchem Ende schreibt man Peri Basileias? Überlegungen zum historischen Kontext einer literarischen Gattung im Hellenismus*, w: K. Piepenbrink (ed.), *Philosophie und Lebenswelt in der Antike*, Darmstadt 2003, s. 83-138.
- Hanson 1992 = P.D. Hanson, *Messiahs and Messianic Figures in Proto-Apocalypticism*, w: J.H. Charlesworth (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis, MN 1992, s. 67-75.
- Hengel/Charlesworth/Mendels 1986 = M. Hengel, J.H. Charlesworth, D. Mendels, *The Polemical Character 'On Kingship' in the Temple Scroll: An Attempt at Dating 11QTemple*, „Journal of Jewish Studies” 37 (1986), s. 28-38.
- Kugler 2000 = R.A. Kugler, *Rewriting Rubrics: Sacrifice and the Religion of Qumran*, w: J.J. Collins & R.A. Kugler (ed.), *Religion in the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2000, s. 90-112.
- Laato 1997 = A. Laato, *A Star is Rising. The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations*, Atlanta, Georgia 1997.
- Mendels 1998a = „On Kingship” in the Temple Scroll and the Ideological Vorlage of the Seven Banquets in the „Letter of Aristeas to Philocrates”, w: D. Mendels, *Identity, Religions and Historiography. Studies in Hellenistic History*, Sheffield 1998, s. 324-333.
- Mendels 1998b = M. Hengel, J.H. Charlesworth, D. Mendels, *The Polemical Character „On Kingship” in the Temple Scroll: An Attempt at Dating 11QTemple*, w: D. Mendels, *Identity, Religions and Historiography. Studies in Hellenistic History*, Sheffield 1998, s. 365-378.
- Pomykala 1995 = K.E. Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism. Its History and Significance for Messianism*, Atlanta, Georgia 1995.
- Rajak 1996 = T. Rajak, *Hasmonean Kingship and the Invention of Tradition*, w: P. Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad & J. Zahle (ed.), *Aspects of Hellenistic Kingship*, Aarhus 1996, s. 99-115.

- Roberts 1992 = J.J.M. Roberts, *The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations*, w: J.H. Charlesworth (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis, MN 1992, s. 39-51.
- Schiffman 1988 = L.H. Schiffman, *The Laws of War in the Temple Scroll*, „Revue de Qumran” 13 (1988), s. 299-311.
- Schiffman 1994 = *The Temple Scroll and the Nature of Its Law: the Status of the Question*, w: E. Ulrich & J. VanderKam (ed.), *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame, Indiana, s. 37-55.
- Schmidt 2001 = F. Schmidt, *How the Temple Thinks. Identity and Social Cohesion in Ancient Judaism*, Sheffield 2001.
- Schniedewind 1999 = W.M. Schniedewind, *Society and the Promise to David. The Reception History of 2 Samuel 7: 1-17*, New York-Oxford 1999.
- Swanson 1995 = D.D. Swanson, *The Temple Scroll and the Bible. The Methodology of 11QT*, Leiden-New York-Köln 1995.
- Talmon 1986 = S. Talmon, *Types of Messianic Expectation at the Turn of the Era*, w: S. Talmon, *King, Cult and Calendar in Ancient Israel. Collected Studies*, Jerusalem 1986, s. 202-224.
- Talmon 1992 = S. Talmon, *The Concept of Māšīah and Messianism in Early Judaism*, w: J.H. Charlesworth (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis, MN 1992, s. 79-115.
- Tromp 2001 = J. Tromp, *The Davidic Messiah in Jewish Eschatology of the First Century BCE*, w: J.M. Scott (ed.), *Restoration. Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, Leiden-Boston-Köln 2001, s. 179-201.
- Virgilio 2003 = B. Virgilio, *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*, seconda edizione rinnovata e ampliata, Pisa 2003.
- White Crawford 2000 = S. White Crawford, *The Temple Scroll and Related Texts*, Sheffield 2000.
- Wilson/Wills 1982 = A.M. Wilson, L. Willis, *Literary Sources of the Temple Scroll*, „Harvard Theological Review” 75 (1982), s. 275-288.
- Wise 1990 = M.O. Wise, *A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11*, Chicago, Illinois 1990.
- Yadin 1983 = Y. Yadin, *The Temple Scroll*, vol. 1, Jerusalem 1983.