

## Monarchii życie po życiu? Judzki idiom monarchiczny w prowincji Jehud (VI–IV w. p.n.e.)

**Słowa kluczowe:** monarchia, Juda, Lewant, Biblia, Nehemiasz, pamięć zbiorowa, Assmann

**Keywords:** kingship, Judah, Levant, Hebrew Bible, Nehemiah, collective memory, Assmann

Pytanie, które stawiam w poniższym artykule, jest bardzo proste: co stało się z monarchią judzką po likwidacji Judy jako państwa wskutek inwazji neobabilońskiej w 586 r. i likwidacji tejże monarchii jako instytucji władzy?<sup>1</sup> Celem rozważań będzie zatem identyfikacja i opis charakterystycznych elementów monarchii judzkiej w perskiej prowincji Jehud (VI–IV w. p.n.e). Prowincja ta zajmowała północne części istniejącego do 586 r. królestwa Judy. Po zajęciu Lewantu przez imperium perskie w roku 539 stała się ona miejscem migracji potomków elit Judy deportowanych przez Babilończyków do Mezopotamii. Obok realiów politycznych i społecznych prowincji będzie mnie również interesować rzeczywistość literacka tworzona przez środowiska tzw. *literati*. Pojęcie to, zapożyczone z literatury anglojęzycznej, określa grupy osób tworzących i czytających teksty literackie<sup>2</sup>. Uważam, że zjawiska obecności elementów monarchii judzkiej w życiu politycznym i literackim Judejczyków, choć chronologicznie równoległe, są fenomenami innego rodzaju. W celu ich konceptualizacji posłużę się narzędziami teorii społecznej dotyczącymi zjawiska pamięci zbiorowej. Zaproponuję również odpowiedź na pytanie, jakie konsekwencje mogły mieć one dla żydowskiej literatury późniejszych wieków.

Konieczne jest doprecyzowanie terminologii dotyczącej monarchii judzkiej. Opisywane przeze mnie zjawiska mają wymiar szerszy niż tylko polityczny. Obok prerogatyw monarszych dotyczą one zestawu wyobrażeń wiązanych z instytucją monarchii i postacią króla. W literaturach obcojęzycznych zestaw takich wyobra-

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu badawczego finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (UMO-2016/23/B/HS3/01880). Autor dziękuje również Francuskiej Szkole Biblijnej i Archeologicznej (EBAF) w Jerozolimie, której stypendium na pobyt badawczy w roku akademickim 2018/2019 przyczyniło się do powstania artykułu.

<sup>2</sup> BEN ZVI 2019.

zeń odnoszących się do starożytnych monarchii Bliskiego Wschodu jest określany terminami *kingship*<sup>3</sup>, *Königtum*<sup>4</sup> i *royauté*<sup>5</sup>. Język polski nie posiada podobnego terminu. Z tego powodu w odniesieniu do opisywanych zjawisk będą używał terminu judzki idiom monarchiczny. Choć może się on wydawać sztuczny, to jest używany m.in. w literaturze anglojęzycznej<sup>6</sup>. Pod stosowanym w tekście pojęciem idiom judzki rozumiem zatem ogół prerogatyw królewskich i wyobrażeń związanych z instytucją historycznej monarchii judzkiej.

### IDIOM JUDZKI PRZED ROKIEM 586

Monarchia judzka była częścią szerszego fenomenu politycznego i kulturowego, jakim były praktyki i ideologia monarchii starożytnego Bliskiego Wschodu. W modelu tym król był postacią centralną dla porządku kosmicznego, politycznego i prawnego. Jako boski wybraniec ustanawiał porządek na ziemi, mediując prawa pochodzące od bóstw. Jego związki ze sferą nadprzyrodzoną przejawiały się również w obowiązku dbania o miejsca kultu. Charakteryzując jego postać, często podkreślano również inne przymioty, takie jak sprawiedliwość wobec poddanych, mądrość i siła w boju<sup>7</sup>.

Z powodu braku źródeł takich jak inskrypcje królewskie idiom judzki jest rekonstruowany na podstawie narracji tzw. historiografii deuteronomistycznej obejmującej księgę od Pwt–2 Krł<sup>8</sup> oraz tzw. psalmy królewskie<sup>9</sup>. Dzięki nim możliwe jest odtworzenie praktyk monarszych oraz prerogatyw przypisywanych królom judzkim<sup>10</sup>. Król był uważany za namaszczonego syna boga, którego zadaniem była obrona boskiej sprawiedliwości poprzez sprawowanie uczciwych sądów<sup>11</sup>. Istotne dla stabilności monarchii było też znaczenie zasady dynastycznej<sup>12</sup>. Niewykluczone, że jej elementem mogło być deifikowanie zmarłych członków rodu królewskiego. O zjawisku tym może świadczyć istnienie w okolicach Jerozolimy doliny Refaim, w której byli czczeni jako ubóstwieni — podobnie jak w północnolewentyńskim Ugarit — członkowie rodziny królewskiej<sup>13</sup>. Istotne było również podkreślanie kró-

<sup>3</sup> FRANKFORT 1948.

<sup>4</sup> MÜLLER 2004.

<sup>5</sup> CAZELLES 1996.

<sup>6</sup> Np. DAVIS 2019, s. 153 w kontekście działań Kambyzesa w Egipcie: „Besides this correction, however, the restoration of the temple to its «primal conditions» was also a chance to present himself in the idiom of Egyptian kingship”.

<sup>7</sup> FRANKFORT 1948; WESTBROOK 2003, s. 25–26; LIPÍŃSKI 2013, s. 198–281.

<sup>8</sup> Na temat tzw. historiografii deuteronomistycznej vide RÖMER 2005.

<sup>9</sup> SALO 2017, zwł. s. 331–333.

<sup>10</sup> METTINGER 1976; ROOKE 1998; MÜLLER 2017.

<sup>11</sup> MÜLLER 2017, s. 200–202, 212–217.

<sup>12</sup> MÜLLER 2017, s. 203–207.

<sup>13</sup> SILVERMAN 2015, s. 423. Należy jednak pamiętać, że pogląd ten oparty jest jedynie na założeniu, że judzcy Refaim nie różnili się od tych znanych z Ugarit.

lewskiej waleczności<sup>14</sup>. Znaczenie króla w funkcji budowniczego było promowane poprzez tradycję Salomona jako budowniczego świątyni i pałacu. Ponadto bliskie związki króla ze światem boskim łączyły się z faktem sprawowania przezeń kapłaństwa. Nie znaczyło to jednak, że sprawował on kult w świątyni na co dzień. Był raczej kapłanem *ex officio*, który brał udział w ceremoniach religijnych podczas wyjątkowych okazji<sup>15</sup>. Charakterystyczne było również znaczenie proroków — religijnych specjalistów, którzy odgrywali liczne role w kontekście królewskim m.in. w trakcie królewskiej inwestytury. Z nimi też władcy konsultowali się podczas podejmowania istotnych decyzji<sup>16</sup>.

Istotnym elementem idiomu była też topografia monarchii. Strzępy informacji zachowane w tekstach biblijnych pozwalają na rekonstrukcję inwestytury królów judzkich. W jej ramach mieściło się namaszczenie króla w pewnym miejscu w Jerozolimie (świątynia? dolina Cedronu?), aklamacja dokonana przez lud i objęcie rządów w pałacu<sup>17</sup>. Ponadto istniała królewska nekropola wspominana kilkakrotnie w tekstach biblijnych (m.in. 2 Krl 14,29; 21,18).

Monarchia jako instytucja władzy politycznej przestała istnieć w momencie zdobycia Jerozolimy przez Babilończyków w 586 r. po deportacji króla i jego dworu do Mezopotamii. Niektórzy historycy twierdzili, że została ona utrzymana w pewnej formie przez nową administrację, w ramach której wasalnym królem miał zostać wspomniany w 2 Krl Judejczyk Godoliasz<sup>18</sup>. Teza ta nie znajduje jednak oparcia w materiale źródłowym. Król i dwór znajdowali się w Babilonii, wobec czego należy uznać dla tego okresu istnienie władzy namiestników<sup>19</sup>. Po zajęciu Babilonu przez Persów w 539 r. Lewant z Judą stały się częścią nowego imperium, do której stopniowo zaczęli przybywać potomkowie elit deportowanych na początku VI w. Wśród nich znajdowali się członkowie rodu królewskiego (Zorobabel) oraz zapewne potomkowie osób związanych z monarchią (rodziny urzędnicze itp.). Z tego powodu można założyć, że w nowej społeczności ujawniły się elementy idiomu judzkiego. W takiej sytuacji społeczność odnosiła się do instytucji i zjawisk z przeszłości, które zostały przechowane w pamięci jej członków.

## PAMIĘĆ ZBIOROWA

Początki badań nad problemem pamięci zbiorowej są związane z postacią francuskiego socjologa Maurice'a Halbwachsa, który podważył zakorzeniony w tradycji myśli zachodniej pogląd o wyłącznie indywidualnym charakterze pamięci. To dzięki

<sup>14</sup> MÜLLER 2017, s. 207–212.

<sup>15</sup> ROOKE 1998.

<sup>16</sup> BLENKINSOPP 1995; NISSINEN 2017, s. 165, 291.

<sup>17</sup> LEVIN 2017.

<sup>18</sup> SACCHI 1989; BIANCHI 1994; NIEHR 1999.

<sup>19</sup> NA'AMAN 2000.

funkcjonowaniu w tzw. ramach społecznych pamięci odbywa się proces interakcji, który pozwala jednostce na poznanie zdarzeń z przeszłości, zwłaszcza tych, w których nie brała sama udziału. Dzięki temu może ona „zapamiętać” epoki i dziejące się w nich wydarzenia z czasów przed swoim narodzeniem<sup>20</sup>. Nie negując indywidualnego wymiaru pamięci, studia Halbwachsa przyczyniły się do zrozumienia, jak obraz przeszłości jest warunkowany przez uczestnictwo jednostki w społeczeństwie. Zjawisko pamięci zbiorowej zostało przez niego ponadto podzielone na pamięć międzypokoleniową (związaną z codziennymi formami komunikacji) oraz przekaz wiedzy kulturowej (charakteryzujący się odleglejszym horyzontem czasowym)<sup>21</sup>.

Dychotomia ta została rozwinięta przez Jana i Aleidę Assmannów, którzy zaproponowali wydzielenie dwóch rodzajów pamięci zbiorowej ze względu na ich horyzont czasowy oraz sposób komunikacji z nimi związany<sup>22</sup>. Pierwsza, pamięć komunikatywna, oparta jest na codziennej komunikacji. Jej transmisja charakteryzuje się wysokim poziomem niewyspecjalizowania, niestabilnością omawianych tematów oraz swego rodzaju dezorganizacją. Pozostaje zatem pod silnym wpływem współczesności na zjawiska i wydarzenia, których dotyczy. Jej zasięg czasowy jest nie dłuższy niż 80–100 lat lub 3–4 pokolenia<sup>23</sup>. Drugi rodzaj, pamięć kulturową, charakteryzuje z kolei pewne zdystansowanie do spraw codziennych, odniesienie do ustalonych punktów w czasie oraz istotnych wydarzeń z przeszłości przekazywanych przez tzw. figury pamięci. Należą do nich te związane z kulturową formacją (teksty, rytuały, pomniki) oraz z instytucjonalną komunikacją (recytacja, praktyka, obserwacja)<sup>24</sup>. W odróżnieniu od codziennej komunikacji takie rytuały, święta, obrazy, teksty literackie itd. stanowią zupełnie inną kategorię pamięci, niejako niezależnej od czasu. Figury pamięci umożliwiają dokonanie „konkretyzacji tożsamości” (*concretion of identity*). Dzięki niej dana grupa, korzystając z zasobów swej pamięci zbiorowej, ma możliwość konstrukcji swojej tożsamości i wskazania co należy do niej, a co jest jej obce. Ten dystans do spraw codziennych nie oznacza jednak całkowitego abstrahowania od wydarzeń współczesnych. Kolejną z cech pamięci kulturowej jest bowiem jej zdolność do rekonstrukcji. Oznacza to, że zawsze odnosi zasób wiedzy do obecnej sytuacji. Kontekst ten może balansować od przyswojenia przez transformację po krytycyzm i odrzucenie<sup>25</sup>. W każdym z nich, pamięć kulturowa przyczynia się do tworzenia współczesnej tożsamości grupy, którą określa. Inną jej cechą jest, w opozycji do pamięci komunikatywnej, zorganizowany charakter. Istnienie pamięci kulturowej polega bowiem na wyspecjalizowanej praktyce, rodzaju „kultywacji”:

<sup>20</sup> HALBWACHS 2008.

<sup>21</sup> HALBWACHS 1950.

<sup>22</sup> ASSMANN 2008.

<sup>23</sup> ASSMANN 1995, s. 127.

<sup>24</sup> ASSMANN 1995, s. 129.

<sup>25</sup> ASSMANN 1995, s. 130.

Koncepcja pamięci kulturowej dotyczy zestawu podlegających reinterpretacji tekstów, obrazów i rytuałów specyficznego dla poszczególnych społeczeństw w poszczególnych epokach, których „kultywacja” służy stabilizacji i przekazowi własnego obrazu społeczności. Na podstawie takiej zbiorowej wiedzy, dotyczącej głównie (choć nie tylko) przeszłości, każda grupa opiera swoją świadomość jedności i wyjątkowości<sup>26</sup> [przeł. — K.Z.].

Inną koncepcją związaną ze zjawiskiem pamięci zbiorowej są opisane przez Pierra Norę miejsca pamięci (*lieux de mémoire*). Zgodnie z jego definicją „miejsce pamięci jest każdym znaczącym bytem, materialnym lub niematerialnym, które dzięki ludzkiej woli lub upływowi czasu staje się symbolicznym elementem pamięciowego dziedzictwa każdej społeczności”<sup>27</sup>.

Miejsca pamięci dotyczą zatem różnych kategorii obiektywizacji rzeczywistości, takich jak konkretne obiekty i miejsca, symbole, wydarzenia historyczne, postaci, typy miejsc i obiektów czy podziałów politycznych. Pomimo ich różnorodności wszystkie mogą być przyrównane do obrazów istniejących w pamięci danej społeczności, które współtworzą jego wyobrażenia o przeszłości. Mogą zatem dotyczyć zarówno rzeczy jak najbardziej materialnych i konkretnych, jak i abstrakcji i konstrukcji intelektualnych. Aby opisać ich złożoność, Nora wskazał trzy aspekty charakterystyczne dla każdego z nich: materialny, funkcjonalny i symboliczny. Nora posługuje się w tym przypadku pojęciem pokolenia historycznego, które jest materialne poprzez swoją „zawartość” demograficzną oraz funkcjonalne, gdyż wspomnienia są krystalizowane i przekazywane z jednej generacji na drugą. W końcu jego symboliczny wymiar odnosi się do zdarzeń i wspomnień podzielanych przez szerszą grupę (nawet jeśli rzeczywiście brała w nich udział tylko jej skromna mniejszość)<sup>28</sup>.

Zarysowanie historycznego idiomu judzkiego (przed upadkiem monarchii w 586 r.) oraz teorii dotyczących pamięci zbiorowej umożliwia przejście do kolejnych części poświęconych jego funkcjonowaniu w okresie perskim. Pierwsza z nich będzie dotyczyć zjawisk związanych z rzeczywistością polityczną i społeczną Jehud w tym okresie, poczynając od zagadnienia renowacji miejsca kultu.

## RENOWACJA MIEJSCA KULTU

Budowa i renowacja świątyń stanowiła istotny aspekt ideologii i praktyki królewskiej na obszarze starożytnego Bliskiego Wschodu. Gros informacji na ten temat zawierają teksty, w których monarcha podkreśla swój wkład w odnowienie podupadłych miejsc kultu. Zjawisko to jest poświadczone od okresu neosume-

<sup>26</sup> ASSMANN 1995, s. 132.

<sup>27</sup> NORA 1996, s. xvii.

<sup>28</sup> NORA 1989, s. 19.

ryjskiego do neobabilońskiego. Przekazy takie były tworzone według wspólnego wzorca, opisującego kolejne etapy monarszej interwencji i budowy<sup>29</sup>. Takie działanie miało również znaczenie dla politycznej legitymizacji władcy — mógł on wykorzystywać je do kształtowania swojego wizerunku jako króla lepszego od swoich poprzedników<sup>30</sup>. Dla południowego Lewantu z okresu epoki żelaza dysponujemy inskrypcją Meszy wzmiankującą fakt budowy świątyni przez władcę<sup>31</sup>. Druga, o podobnej treści, pochodzi z filistyńskiego Ekronu<sup>32</sup>. Żadne inskrypcje tego typu nie są znane z obszaru Judy, dysponujemy natomiast biblijnymi opisami budowy miejsc kultu przez królów judzkich Joasza (2 Krl 12,5–17) i Achaza (2 Krl 16,10–18). Kultywowanie obrazu króla jako budowniczego świątyni jest również ewidentne w tradycji o Salomonie (1 Krl 5–6). Passusy te potwierdzają istnienie tej praktyki w Judzie, nawet jeśli opisy te zostały poddane procesowi późniejszej redakcji.

Dla epoki perskiej dysponujemy biblijnym opisem odbudowy świątyni w Jerozolimie zniszczonej przez armię Nabuchodonozora w 586 r. W tekście Ezd 1–6 relacjonującym okoliczności odbudowy została ona zainicjowana przez Cyrusa (1,1–3). Dekret ten jest jednak z pewnością nieautentyczny<sup>33</sup>. Czy oznacza to, że możemy wykluczyć udział Persów w odbudowie miejsca kultu?

Źródła z innych części imperium dotyczą sytuacji, w których królowie perscy deklarują swój udział w restytucji kultów i świątyń. Tekst tzw. Cylindra Cyrusa wspomina o odnowieniu przez króla miejsc kultu, które podupadły w czasie panowania Nabonida<sup>34</sup>. Szczególna rola przypisana została kultowi Marduka, bóstwa, które według narracji Cylindra miało wezwać Cyrusa do oswobodzenia Babilonu. Tekst ten należy czytać przez pryzmat mezopotamskiej tradycji wymagającej od króla renowacji miejsc kultu, która nie ma żadnych paraleli w świecie irańskim<sup>35</sup>. Wskazuje to, że został on przygotowany przez lokalne elity, które umożliwiły zdobywcy podpięcie się pod lokalne tradycje<sup>36</sup>. Mimo to nie należy wątpić, że renowacje miały miejsce, o czym świadczą znalezione w miejscach budów cegły z inskrypcjami wzmiankującymi Cyrusa<sup>37</sup>. Podobnie pochodząca z Egiptu stela Udżahoresneta, w której Kambyzes został ukazany jako opiekun świątyń, pokazuje, że lokalne elity mogły uznawać perskich królów za własnych monarchów<sup>38</sup>. Istnieją również przesłanki, by twierdzić, że administracja perska miała udział w odnowieniu kultu

<sup>29</sup> HUROWITZ 1992.

<sup>30</sup> DAVIS 2019.

<sup>31</sup> COS 2.24.

<sup>32</sup> COS 2.42.

<sup>33</sup> GRABBE 2006, s. 541–544.

<sup>34</sup> COS 2.124.

<sup>35</sup> KUHRT 1983.

<sup>36</sup> PONGRATZ-LEISTEN 2018.

<sup>37</sup> KUHRT 2010, s. 74–75.

<sup>38</sup> FRIED 2004, s. 63.

Aszura w północnej Mezopotamii<sup>39</sup>. W świetle tych przykładów nie można również wykluczyć jej udziału w odbudowie świątyni w Jerozolimie.

Powróćmy do zagadnienia obecności elementów idiomu judzkiego. W końcu VI w. jednym z prominentnych członków społeczności judejskiej w Palestynie był Zorobabel, namiestnik prowincji Jehud, powszechnie uważany za potomka judzkiego rodu królewskiego. Razem z arcykapłanem Jozuem jest on głównym aktorem wydarzeń towarzyszących odbudowie świątyni (Ezd 5,2). Istnieją jednak pewne przesłanki, które pozwalają sądzić, że to Zorobabelowi przypisywana była w nich wyjątkowa rola. Po pierwsze jego znaczenie jest podkreślane w księgach Aggeusza i Zachariasza. Ci dwaj prorocy mieli mieć duże znaczenie w mobilizowaniu Judejczyków do odbudowy świątyni (Ezd 5,1). W tekście przypisywanym Zachariaszowi znajduje się wskazanie, że „to ręce Zorobabela położyły fundament pod ten przybytek i jego ręce wykończą go, i poznacie, że Pan Zastępów posłał mnie do was” (Za 4,9). Potomek dynastii Dawida zdaje się zatem pełnić decydującą rolę w inicjacji odbudowy miejsca kultu. Ponadto w Ag 2,23 Zorobabel został określony w kontekście odbudowy świątyni jako „sygnet” wybrany przez Pana<sup>40</sup>.

Po drugie kapitalne znaczenie ma sam fakt uwypuklenia znaczenia Zorobabela przez proroków. W przedwygnaniowej Judzie mieli oni udział w sytuacjach związanych ze sprawowaniem przez monarchę władzy. Wobec tego można przyjąć, że ich aktywność w kontekście budowy świątyni oraz uczestnictwa w niej potomka rodu królewskiego mogła przywoływać asocjacje z praktykami monarchii judzkiej. Wzmianki o prorokach nawołujących władców do budowy świątyni lub odnowienia kultu znane są z historiografii deuteronomistycznej. Można tutaj wspomnieć prorocstwo Natana wygłoszone do Dawida w 2 Sm 7. Prorocstwo Chuldy w 2 Krl 22,12–20 nie dotyczy wprawdzie bezpośrednio świątyni, ale jest jednym z czynników, które zapoczątkowują reformy kultowe Jozjasza. Proponowano teorię, że Zorobabel miał aspiracje mesjanistyczne, co wiązało się z otaczającą judzkiego władcę aurą postaci namaszczonej (mesjasz) do sprawowania władzy przez Boga<sup>41</sup>. Z tego powodu niektórzy historycy twierdzą, że został on obwołany królem<sup>42</sup>. Tezy te stały się obiektem krytyki innych badaczy, którzy sądzą, że prorocत्व Zachariasza i Aggeusza nie należy traktować jako przesłania o charakterze *stricte* politycznym<sup>43</sup>. Wydaje się jednak, że okoliczności odbudowy świątyni w Jehud wiązały się z obecnością elementów judzkiego idiomu monarchicznego, jakim było postrzeganie roli króla w renowacji świątyni w ramach nastrojów mesjanistycznych. Jednymi z ich wyrazicieli mogli być

<sup>39</sup> RADNER 2017.

<sup>40</sup> O monarchicznym kontekście terminu „sygnet” i jego znaczeniu dla królewskości Zorobabela w Księdze Aggeusza vide: LIVERANI 2010, s. 320–321; COLLINS 2013, ad loc., NISSINEN 2017, s. 292–293; cf. ROSE 2003.

<sup>41</sup> WATERMAN 1954.

<sup>42</sup> ALBERTZ 2003.

<sup>43</sup> ACKROYD 1958; ROSE 2003.

w kontekście postaci Zorobabela prorocy Zachariasz i Aggeusz. *Last but not least* nie można zapominać o pochodzeniu namiestnika, który był prawdopodobnie wnukiem Jojakima, przedostatniego władcy Judy (1 Krn 3,15–19). Zasada dynastyczna była jednym z głównych motywów judzkiej ideologii władzy. Jeśli ten element działał na korzyść ewentualnych aspiracji monarchicznych Zorobabela (lub jego zwolenników), świadczyłyby to o obecności idiomu judzkiego w Jehud.

## PROROCY I PROFECJA

Obecność proroków i zjawiska profecji była elementem wspólnym dla całego obszaru starożytnego Bliskiego Wschodu. Prorocy i prorokinie pełnili różne funkcje związane ze sferą religii, polityki i szeroko rozumianego przekazywania wiedzy<sup>44</sup>. Ich obecność w tych rolach jest poświadczona również w południowym Lewancie (inskrpcja z Deir Alla w Moabie wspominająca proroka Balaama<sup>45</sup>) oraz w Izraelu i Judzie<sup>46</sup>. Znacząca część ich działalności miała związek z postacią monarchy. Królowie konsultowali się z prorokami przed wyprawami wojennymi (np. 1 Krl 22,6–28). Jak wspomniano wyżej, prorocy byli również zaangażowani w proces inwestytury królewskiej, o czym świadczy m.in. zespół tradycji dotyczących Samuela.

Z epoki perskiej pochodzą trzy świadectwa wspominające proroków w kontekście królewskim. Pierwsze dwa dotyczą wspomnianej już działalności Zachariasza i Aggeusza. Nie jesteśmy pewni, czy działalność Zorobabela towarzyszyło dążenie do restauracji monarchii judzkiej, które zakończyło się ostatecznie klęską monarchistów. Pomimo tego podkreślanie jego roli w ramach typowo królewskich prerogatyw może wskazywać na ciągłość świadomości mechanizmów i praktyk towarzyszących idiomowi judzkiemu.

Trzecie świadectwo dotyczy połowy V w. i jest związane z działalnością Nehemiasza w Palestynie. Ten wywodzący się z mezopotamskiej diaspory Judejczyk przybył do Jehud w celu objęcia w niej namiestnictwa. Wydarzenia te znamy dzięki spisaniu w pierwszej osobie liczby pojedynczej autobiograficznemu *Pamiętnikowi Nehemiasza*, tworzącemu znaczną część biblijnej Księgi Nehemiasza<sup>47</sup>. W trakcie odbudowy muru Jerozolimy namiestnik napotkał opór ze strony członków judejskich możnych oraz elit sąsiednich prowincji południowego Lewantu. Ne 6 zawiera relację o ataku na niego, w ramach którego liderzy opozycji, Sanballat (namiestnik Samarii) i Tobiasz (namiestnik Ammonu), angażują proroków w celu pokrzyżowania jego planów (6,10–14). Ponadto w Ne 6,6–7 czytamy o liście, w którym Sanballat oskarża Nehemiasza o dążenie do restauracji monarchii. Z takim zamiarem miał on ustawić proroków, aby proklamowali jego królestwo.

<sup>44</sup> NISSINEN 2017.

<sup>45</sup> COS 2.27.

<sup>46</sup> BLENKINSOPP 1995.

<sup>47</sup> GRABBE 2004, s. 78–80; REINMUTH 2002, s. 15–19; FITZPATRICK-MCKINLEY 2015, s. 3–7.



Weryfikacja autentyczności tej narracji jest niemożliwa. Podobnie jak w przypadku Zorobabela, nie da się stwierdzić, czy Nehemiasz rzeczywiście miał ambicje królewskie (lub czy były one zgłaszane przez innych Judejczyków). Jednakże, nawet jeśli cała sytuacja jest literacką kreacją, dla autora i czytelników *Pamiętnika Nehemiasza* musiała być wiarygodna. A zatem: założenie, że jest on wiarygodnym źródłem do realiów Jehud połowy V w. pozwala na przyjęcie tezy, że kolejny element idiomu judzkiego, czyli związku proroków z królewską inwestyturą, był w prowincji obecny.

### UMORZENIE DŁUGÓW

Istotnym aspektem praktyki królewskiej na starożytnym Bliskim Wschodzie było zjawisko okresowego i jednorazowego umarzania przez władcę długów. Skutkiem takiego działania było uwolnienie osób, które utraciły wolność wskutek zadłużenia. Praktyka ta w Mezopotamii była znana pod akadyjskim terminem *andurāru(m)*<sup>48</sup>. Podejmowane w jej ramach działania miały na celu kasowanie długów innych niż handlowe, przywrócenie jednostkom ich pierwotnego stanu prawnego oraz zwrócenie przypadłych dóbr pierwotnym właścicielom<sup>49</sup>. Jednocześnie działanie takie nawiązywało do królewskiego ideału sprawiedliwych rządów.

Taka praktyka była znana również w Judzie. W Jr 34,8–22 opisana została sytuacja, w której ostatni król Judy Sedecjasz ogłasza wyzwolenie (*děror*) dające wolność „hebrajskim niewolnikom”. Pomimo zgody zwierzchników i całego ludu zgoda została wycofana i objęte nią osoby stały się na nowo niewolnikami. Ten passus był interpretowany jako próba przywrócenia przez króla wolności tym, którzy ją utracili, wskutek niemożności spłaty zaciągniętych długów. „Hebrajscy niewolnicy” byliby zatem niewypłacalnymi dłużnikami<sup>50</sup>.

Ne 5,1–13 zawiera opis sytuacji w której mieszkańcy Jehud skarżą się Nehemiaszowi z powodu skutków pożyczek zaciągniętych u „braci Judejczyków”. Kredyty te zostały zabezpieczone należącymi do nich polami i winnicami oraz wolnością osobistą ich dzieci. Otrzymujemy tutaj zatem opis charakterystycznej dla świata śródziemnomorskiego sytuacji, w której drobni rolnicy popadają w spiralę zadłużenia<sup>51</sup>. Jest kwestią dyskusyjną, w jakim stopniu kryzys ten był dotkliwy dla gospodarki Jehud<sup>52</sup>. Poważniejsze były chyba jego konsekwencje społeczne. Odpowiedzią Nehemiasza było przymuszenie członków elit Jehud do zwrotu dłużnikom ich nieruchomości oraz innych pożyczek. Decyzja ta (choć znamy więcej szczegółów) zdaje się być podobną do *děror* ogłoszonego przez Sedecjasza kilkadziesiąt lat wcześniej<sup>53</sup>. Kró-

<sup>48</sup> LEMCHE 1979.

<sup>49</sup> CHARPIN 2010, s. 86.

<sup>50</sup> LEMCHE 1976, s. 52; ALBERTZ 1994, s. 217.

<sup>51</sup> BŁOK, KRUL 2017, s. 619–636.

<sup>52</sup> Cf. dyskusję w ALTMANN 2016, s. 249–269.

<sup>53</sup> LEMCHE 1976, s. 54; ALBERTZ 1994, s. 636.

lewska praktyka z czasów Judy była zatem czytelna w epoce perskiej. Różnica polegała na tym, że wobec braku króla, osobą decydującą o jej przeprowadzeniu był namiestnik dzierżący najwyższą władzę w prowincji.

Teksty dotyczące Jehud w okresie perskim pozwalają stwierdzić, że praktyki i wyobrażenia związane z judzkim idiomem monarchicznym były obecne wśród społeczeństwa prowincji. Inne teksty redagowane przez *literati* mogą być równie znaczące dla trwania idiomu.

### HISTORIA MOJŻESZA

Mojżesz jest centralną postacią narracji o niewoli Izraelitów w Egipcie, exodusie oraz wędrówce przez pustynię. Pomimo tego, że został on ukazany jako potomek rodu Lewiego oraz posiada pewne cechy prorockie, warto zwrócić uwagę na inne jeszcze jego przymioty pojawiające się w Pięcioksięgu. Od pewnego czasu pojawiają się sugestie, że postaci Mojżesza przydano pewne cechy królewskie charakterystyczne dla idiomu judzkiego<sup>54</sup>. Został on ukazany jako wojownik i dowódca. Świadczą o tym zapowiedzi podboju Kanaanu, zniszczenie armii faraona i wysłanie zwiadu do Jerycha. Te wzmianki odsyłają nas do charakterystycznego aspektu ideologicznego monarchii bliskowschodnich, którym było podkreślanie militarnej potęgi króla w tradycji judzkiej obecnej w psalmach królewskich (np. Ps 21) i historiografii deuteronomistycznej. Do innych królewskich cech Mojżesza można zaliczyć organizację przezeń budowy miejsca kultu (Wj 25–31) oraz ogłoszenie prawa. Jest to motyw często spotykany na starożytnym Wschodzie, widoczny choćby w prologu zbioru praw Hammurabiego<sup>55</sup>. Choć nie posiadamy żadnych świadectw (biblijnych czy pozabiblijnych) potwierdzających przypadki ogłaszania przez królów Judy norm pochodzących od Boga, to podkreślany jest fakt pochodzenia od niego immanentnej sprawiedliwości królewskiej (Ps 21; 45,8). Ponadto motyw sprawiedliwości monarszej uwypuklany jest w tradycjach dotyczących Salomona (1 Krl 3,16–28).

Mojżesz jest postacią posiadającą niemal wszystkie przymioty monarsze — poza założeniem dynastii — mimo że faktycznie nie jest królem. Ta konstatacja pozwala na datowanie redakcji istniejącej wcześniej tradycji o Mojżeszu w obecnej w Biblii formie na okres późno babiloński/wczesny perski. Nadanie mu cech królewskich może odpowiadać realiom epoki, w której Judejczycy byli pozbawieni swojego monarchy. Z tego właśnie powodu mogła pojawić się potrzeba ukazania postaci posiadającej atrybuty królewskie i spełniającej funkcję konstytutywną dla społeczności w odległej przeszłości. W tych czasach kręgi *literati*, reagując na upadek monarchii, mogły zatem dążyć do stworzenia nowego obrazu początków spo-

<sup>54</sup> RÖMER 2013, s. 82–84.

<sup>55</sup> COS 2.131.

łeczności. Taka decyzja wyjaśniałaby nadanie Mojżeszowi cech postaci, która nie będąc królem, utożsamiała liczne cechy judzkiego idiomu<sup>56</sup>.

### HISTORIE IZRAELA I JUDY

Kolejnym zjawiskiem związanym z trwaniem idiomu judzkiego wśród grup *literati* są dwa teksty ukazujące dzieje przedwygnaniowe. Pierwszym jest wspomniana już historiografia deuteronomistyczna (Pwt–2 Krl). Zawiera ona teksty opisujące dzieje Izraela i Judy od podboju Kanaanu do upadku Jerozolimy. Pomimo tego, że bez wątplenia obecne są w niej starsze tradycje, to zakończenie jej redakcji jest lokalizowane w okresie perskim<sup>57</sup>. Drugim są skupiające się na dziejach Judy Księgi Kronik. Tekst ten datowany jest od początków epoki perskiej do II w. p.n.e.<sup>58</sup> Możliwe, że ostateczna redakcja miała miejsce w okresie hellenistycznym, jednak obecne w nim zapożyczenia leksykalne i strukturalne z języka staroperskiego<sup>59</sup> wskazują, że tekst powstawał raczej w realiach perskiej Palestyny.

Nie jest to miejsce, aby przedstawiać cechy tych tekstów, ich różnice oraz relacje między nimi. Istotne jest to, że przy wszystkich różnicach posiadają one zestaw cech wspólnych. Po pierwsze wydarzenia są w nich przedstawione według schematu historii dynastycznej. Pomimo tego, że autorzy opisują różne fakty oraz wplatają w narracje różne elementy, to historia Izraela i Judy pozostaje w nich w zasadzie historią ich królów. Po drugie jest ona wypełniona opisami praktyk i prerogatyw charakterystycznych dla idiomu judzkiego, takimi jak przedstawianie działalności proroków w kontekście królewskim (tradycje związane z Samuelem), podkreślanie królewskiej mądrości (np. 1 Krl 10,23–24; 2 Krn 1,1–12) oraz sprawiedliwości (1 Krl 3,16–28), wysiłków króla na rzecz budowy lub renowacji świątyni (1 Krl 4,6; 2 Krl 22; 1 Krn 28), jego przewag wojennych (1 Krn 18–20) czy opisanie monarszej inwestytury (1 Krn 11,1–3). Po trzecie wreszcie negatywna ocena większości królów i skupienie uwagi na świątyni i kulcie nie uniemożliwia przyznania, że niektórzy królowie mieli zasługi dla tegoż kultu (Ezechiasz, Jozjasz). Tym samym elementy idiomu judzkiego są ukazane w pozytywnym świetle.

Podsumowując, można przyjąć, że narracja dotycząca Mojżesza oraz historie Izraela i Judy są wynikiem redakcji przedwygnaniowych tradycji literackich, dokonanej przez *literati* w perskiej prowincji Jehud. Elementów idiomu judzkiego można szukać również w tekstach literackich późniejszych epok.

<sup>56</sup> RÖMER 2013, s. 86.

<sup>57</sup> RÖMER 2005.

<sup>58</sup> KALIMI 2016, s. 62–89.

<sup>59</sup> WILSON-WRIGHT 2015.

## IDIOM JUDZKI W PÓŹNIEJSZYCH TRADYCJACH LITERACKICH

## HASMONEUSZE

Autorzy piszący o ideologii monarchii hasmonejskiej (II–I w. p.n.e.) często twierdzą, że nie zawierała ona wielu elementów tradycji judejskiej<sup>60</sup>. Podkreślają oni głównie inspiracje hellenistyczne<sup>61</sup>, widoczne choćby na monetach bitych przez kolejnych władców hasmonejskich<sup>62</sup>. Czy możemy jednak znaleźć w dotyczących ich tekstach ślady idiomu judzkiego? Głównym źródłem do dziejów dynastii hasmonejskiej są 1 i 2 Księga Machabejska. Pomimo wątpliwości dotyczących 2 Mch należy założyć, że obydwie zostały napisane w kręgach dynastii hasmonejskiej<sup>63</sup>. Centralnym motywem obydwu ksiąg jest walka kolejnych członków rodu o odnowienie kultu w Jerozolimie. Z tego powodu zawierają one opis oczyszczenia świątyni w Jerozolimie przez Judę (1 Mch 4,36–61) oraz legendę fundacyjną święta Chanuki (2 Mch 1,18–36). Położenie nacisku na odnowę kultu może więc wskazywać, że autorzy tych tekstów korzystali ze wzorców judzkich w celu legitymizacji dynastii<sup>64</sup>. Innym elementem idiomu judzkiego obecnym w Księgach Machabejskich jest podkreślenie niezwykłych zdolności militarnych kolejnych jej członków, wynikających z nadania boskiego (1 Mch 5,55–63)<sup>65</sup>.

W końcu 1 Mch zawiera też frazy, które w historiografii deuteronomistycznej i Kronikach towarzyszą podsumowaniu panowania królów. Tak więc opis końca panowania Jana Hyrkana (1 Mch 16,23–24) przypomina passusy z Krl i Krn (np. Ezechiasz — 2 Krl 20,20; Jozjasz — 2 Krn 35,26–27). Jest zatem możliwe, że autor 1 Mch wzorował się na narracji dynastycznej historii deuteronomistycznej i Kronik.

## HEROD

Sugerowano, że „nadworny” historyk Heroda, Mikołaj z Damaszku (zachowany we fragmentach u Józefa Flawiusza), dążył do przedstawienia władcy jako drugiego Salomona<sup>66</sup>. Jednym z podkreślanych przez niego elementów są zatem zasługi Heroda dla rozbudowy kompleksu świątynnego i przywrócenia mu dawnej chwały z czasów Salomona. Na początku renowacji konstrukcja Salomona przywołana została jako ideał, do którego nie przystawał kompleks powstały w czasach perskich i macedońskim (AJ 15,384). Cały obszar kompleksu świątynnego po odbudowie przyrównany został natomiast do Salomonowego (AJ 15,391). Zgodnie z Salomonowym ideałem (1 Krl 8,63) Herod po zakończeniu budowy miał złożyć ofiarę (AJ 15,421). Mikołaj

<sup>60</sup> REGEV 2013, s. 31–34.

<sup>61</sup> DĄBROWA 2010, s. 114–116; REGEV 2013, s. 18–24; ATKINSON 2016, s. 32, 46.

<sup>62</sup> MESHORER 2001, s. 218.

<sup>63</sup> HONIGMAN 2014, s. 65–94.

<sup>64</sup> SCHWENTZEL 2009; HONIGMAN 2014, s. 93–94.

<sup>65</sup> RAJAK 2001, s. 77–79.

<sup>66</sup> SCHWENTZEL 2007, s. 571–575; ROCCA 2008, s. 26–28.

z Damaszku posługiwał się biblijnymi narracjami o Salomonie w celu podkreślenia wielkości założenia herodiańskiego. Wydaje się, że literacki obraz idiomu judzkiego mógł mieć znaczenie dla środowisk związanych z Herodem.

Niektórzy historycy uważali również, że rozbudowa kompleksu świątynnego była łączona z możliwymi dążeniami mesjanistycznymi Heroda<sup>67</sup> i że był on koronowany w ramach modelu judzkiego<sup>68</sup>. Tezy te mają jednak charakter jedynie spekulatywny.

#### EWANGELIE

Królewskość Jezusa jest interpretowana głównie w kontekście mesjanistycznym<sup>69</sup>. Dwa inne wątki są jednak warte zauważenia w kontekście niniejszego artykułu. Pierwszy dotyczy wjazdu Jezusa do Jerozolimy. Według autorów Ewangelii miał on wjechać do miasta na oślicy (Mt 21,7; Mk 11,7; Łk 19,35; J 12,14), co przypomina okoliczności inwestytury Salomona (1 Krl 1,38). Podczas wjazdu ludzie rozkładali na drodze szaty (Mt 21,8; Mk 11,8; Łk 19,36). Jest to element znajdujący się w opisie ogłoszenia królem Jehu (2 Krl 9,13). Drugim ciekawym wątkiem są związki Jezusa ze świątynią, a szczególnie jego (lub przypisywana mu w zależności od danego tekstu) zapowiedź o jej zniszczeniu oraz wzniesieniu w trzy dni (Mt 26,60–61; Mk 14,57–58; Łk; J 2,13–21). Łącząc te przepowiednie z wypędzeniem kupców ze świątyni, Davis uznał je (nie negując ich eschatologicznego wymiaru) za nawiązanie do bliskowschodniej retoryki królewskiej renowacji miejsca kultu, poświadczonej również w tradycji judzkiej<sup>70</sup>.

#### IDIOM JUDZKI W RAMACH PAMIĘCI ZBIOROWEJ

Na podstawie powyższej analizy można podjąć próbę rekonstrukcji losów judzkiego idiomu królewskiego w świetle koncepcji pamięci zbiorowej. Szczególnie istotny będzie podział na pamięć komunikatywną i kulturową. W tym celu należy wykorzystać wiedzę o społeczeństwie Jehud w epoce perskiej.

Pierwszy problem dotyczy środowisk i mechanizmów, które sprawiały, że w Jehud obecna była pamięć o monarchii. Ostatnie dekady przyniosły fundamentalną zmianę w obrazie społeczeństwa terenów judzkich w okresie neobabilońskim oraz wczesnym perskim. Wbrew biblijnemu obrazowi kraju opustoszałego po 586 r. wskazuje się na zjawisko ciągłości osadnictwa między upadkiem Judy a podbojem achemenidzkim w niektórych częściach dawnego królestwa Judy<sup>71</sup>. Fenomen ten

<sup>67</sup> HORBURY 1991, s. 111–113.

<sup>68</sup> ROCCA 2008, s. 22–24.

<sup>69</sup> THOMPSON 2005.

<sup>70</sup> DAVIS 2019, s. 201–203.

<sup>71</sup> BARSTAD 1996.

dotyczy głównie tzw. obszaru Beniamina, tj. północnych części dawnego państwa, gdzie miejscowości takie jak Micpa (Tel en-Našbeh) trwały jako ośrodki tej społeczności<sup>72</sup>. Osoby wywodzące się z tych środowisk z pewnością mogły przekazać pamięć o judzkim idiomie monarchicznym w ramach zjawiska pamięci komunikatywnej. Pamięć o idiomie mogła przetrwać również wśród grup powracających. Osoby te znajdowały się w otoczeniu, w którym przebywał dawny monarcha Judy Jojakin, o czym wspominają 2 Krl 25,27–30 i Jr 52,31–34. Wśród grup deportowanych znajdowali się dawni urzędnicy królewscy oraz inne osoby, jak kapłani i prorocy (np. Ezechiel), którzy mogli podtrzymywać pamięć o monarchii. Jest możliwe, że była ona żywa jeszcze na początku epoki perskiej, co mogło doprowadzić do prób restauracji królestwa czy postrzegania Zorobabela jako króla. Status idiomu judzkiego był już inny w połowie V w., kiedy do Judy przybył Nehemiasz. Istniejące wtedy resztki pamięci o idiomie judzkim w ramach pamięci komunikatywnej (a więc niepodtrzymywanej przez żadną instytucję, w tym wypadku monarchii) zaczęły podlegać destabilizacji oraz ulegać wpływowi wydarzeń aktualnych. Procesy te wyjaśniałyby zjawisko przypisywania monarszych prerogatyw (takich jak umarzanie długów) namiestnikowi oraz prób krytyki go poprzez przypisywanie mu dążenia do ustanawiania proroków.

W tym czasie prawdopodobnie miały już miejsce inne procesy, które skutkowały zakorzeniem idiomu judzkiego w obszarze pamięci kulturowej. Wiąza się one z działalnością judzkich *literati* oraz powstawaniem zrębu Biblii Hebrajskiej znanej w obecnej postaci. Kręgi te, wykorzystując judzką tradycję literacką, dokonały redakcji tekstów, które zawierają charakterystyczne elementy idiomu judzkiego. Znaczenie podtrzymywania pamięci o rodzimych królach zdaje się jeszcze bardziej znaczące z tego powodu, że odbywało się ono w społeczności, w której monarchia jako taka była poddawana krytyce. Mimo to znaczenie tej formy pozostawało tak silne, że autorzy narracji o początkach Izraela zawartej w opowieściach o Mojżeszcu zdecydowali się przypisać mu elementy idiomu monarchicznego. Paradoksem całej sytuacji jest to, że postać, która zachowuje się jak monarcha, proklamuje normę w pełni ograniczającą prerogatywy ewentualnego króla (Pwt 17,14–20). Niewykluczone, że w okresie perskim lub wczesnym hellenistycznym pojawiły się koncepcje, które całkowicie negowały nawet sam fakt istnienia monarchii. Do kręgów osób dzielających taką wizję dziejów mógł należeć informator Hekatajosa z Abdery, który ok. 300 r. pisał, że z ustanowienia Mojżesza Judejczycy są rządzani przez kapłanów i z tego powodu nigdy nie mają króla (*Dio. Sic*, 40.3.5). Chociaż autentyczność tego passusu zachowanego u Diodora (a przekazanego przez żyjącego w IX w. patriarchę Konstantynopola Focjusza) była podważana, to wydaje się, że jest to prawdziwy tekst Hekatajosa<sup>73</sup>. Jego źródła należałoby zatem szukać wśród środowisk judzkich *literati* okresu perskiego.

<sup>72</sup> LIPSCHITS 2005, s. 237–245, 263.

<sup>73</sup> Na temat dyskusji vide GRABBE 2008, s. 113–119.

Pomimo tych krytycznych wobec monarchii tendencji skutkiem działalności *literati* było utrwalanie pamięci o idiomie. Ta pamięć miała jednak cechy, które najlepiej można opisać za pomocą Assmannowskiej terminologii dotyczącej pamięci kulturowej. „Figurą pamięci” jest w tym przypadku tekst, który staje się istotny dla judzkich i żydowskich *literati* późniejszych epok — autorów piszących ku chwale dynastii hasmonejskiej, Józefa Flawiusza i autorów Ewangelii. Ta wyspecjalizowana praktyka jest zatem ważna dla przekazu pamięci kulturowej wśród późniejszych elit. Inną cechą pamięci kulturowej jest zdolność do rekonstrukcji, tj. adaptacji do aktualnych warunków. Model monarchii, w jakim funkcjonowali Hasmoneusze i Herod, różnił się od lewantyńskiej monarchii judzkiej. Mimo to autorzy mogli wykorzystać elementy pamięci o królu odnowicielu świątyni. Niewykluczone też, że w podobny sposób autorzy Ewangelii odwoływali się do królewskiego rytuału inwestytury, by uzasadnić królewski wizerunek Jezusa. W końcu — pamięć kulturowa służyła konkretyzacji tożsamości. Poprzez wykorzystanie motywu restauracji świątyni Hasmonejczycy promowali nowe święto związane z odnowieniem miejsca, które stało się ważnym elementem żydowskiej tożsamości. Również Herod, podkreślając podobieństwo wzniesionego przezeń miejsca kultu do przybytku Salomona, mógł podkreślić znaczenie społeczności żydowskiej w swoim państwie, a także legitymizować siebie jako władcę żydowskiego.

#### KONKLUZJE

Chociaż monarchia judzka jako instytucja polityczna zakończyła się w 586 r., to po powrocie potomków elit judzkich do Palestyny w końcu VI stulecia jej elementy były dalekie od zaniknięcia. Możemy mówić o jej funkcjonowaniu w dwójnasób. Zjawiska te można opisać za pomocą Assmannowskiego modelu pamięci zbiorowej. Jej obecność w lokalnej polityce Jehud, zwłaszcza poprzez przypisywanie królewskich prerogatyw namiestnikowi, realizowała się w ramach pamięci komunikatywnej. Wraz z jej zanikaniem miały miejsce procesy, które zapewniły idiomowi istnienie w przyszłości. Polegały one na włączeniu elementów idiomu w judzkie tradycje literackie. Dlaczego stało się to w społeczności, która nie posiadała już królów z rodzimej dynastii? Pewne znaczenie mógł mieć sam fakt, że królowie byli wiązani z ostatnim niezależnym państwem. Możliwe również, że *literati*, tworząc historie, przed wygnaniem korzystali ze znanego im wzorca zbudowanego na szkieletach modelu dynastycznego. Jego znaczenie było tak silne, że trudno było odeń abstrahować. Narodziny społeczności pozbawionej monarchii zostały przesunięte w mitologiczną przeszłość i połączone z opowieściami o wyjściu z Egiptu i wędrówce przez pustynię. Również w tym przypadku ucieczka od idiomu była jednak niemożliwa, o czym świadczą królewskie cechy postaci Mojżesza. W późniejszych epokach idiom judzki stał się jednym z punktów odniesienia dla Judejczyków. Miarą jego siły było używanie go przez autorów tworzących dzieła sławiące dynastię hasmonejską, której państwo i monarchia posługiwały się wzorcami monarchii hellenistycznych,

oraz przez autorów Ewangelii, którzy, opisując eschatologicznego mesjasza, w pewnym stopniu używali tradycji idiomu judzkiego.

Pozostaje ostatnie pytanie: czy w przypadku późniejszych tradycji opisujących dane instytucje za pomocą idiomu judzkiego możemy mówić jedynie o rzeczywistości literackiej? Czy Judejczycy żyjący pod panowaniem Hasmonejczyków i Heroda postrzegali ich jako władców przez jego pryzmat? Choć nie da się tego dowieść, niektóre cechy idiomu (restauracja miejsca kultu, rytuał inwestytury) mogły w jakiś sposób zostać przechowane w pamięci zbiorowej. W takim ujęciu idiom judzki może stanowić przykład miejsca pamięci — bytu, który przywoływał konkretne asocjacje w obrębie pamięci zbiorowej społeczności. Odpowiedź na to pytanie wymaga jednak dalszych badań nad różnymi formami funkcjonowania monarchii w Palestynie od epoki perskiej do rzymskiej.

#### WYKAZ ŹRÓDEŁ I LITERATURY PRZEDMIOTU

- ACKROYD 1958 = Peter Ackroyd, *Two Old Testament Historical Problems of the Early Persian Period*, „Journal of Near Eastern Studies”, XVII, 1958, s. 13–27
- ALBERTZ 1994 = Rainer Albertz, *A history of Israelite religion in the Old Testament period*, t. I–II, Louisville 1994
- ALBERTZ 2003 = Rainer Albertz, *The Thwarted Restoration*, w: *Yahwism after the Exile*, red. Rainer Albertz, Assen 2003, s. 1–17
- ALTMANN 2016 = Peter Altmann, *Economics in Persian-period biblical texts: their interactions with economic developments in the Persian period and earlier biblical traditions*, Tübingen 2016
- ASSMANN 1995 = Jan Assmann, *Collective Memory and Cultural Identity*, „New German Critique”, LXXV, 1995, s. 125–133
- ASSMANN 2008 = Jan Assmann, *Pamięć kulturowa: pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008
- ATTKINSON 2016 = Kenneth Atkinson, *A History of the Hasmonean State. Josephus and Beyond*, London–New York 2016
- BARSTAD 1996 = Hans Barstad, *The Myth of Empty Land: A Study in the History and Archaeology of Judah during the “Exilic” Period*, Oslo 1996
- BEN ZVI 2019 = Ehud Ben Zvi, *Social Memory Among the Literati of Yehud*, Berlin–Boston 2019
- BIANCHI 1994 = Francesco Bianchi, *Le Rôle de Zorobabel et de la dynastie davidique en Judée du VIe siècle au IIe siècle av. J.-C.*, „Transeuphratène”, VII, 1994, s. 153–165
- BLENKINSOPP 1995 = Joseph Blenkinsopp, *Sage, priest, prophet: religious and intellectual leadership in ancient Israel*, Louisville 1995
- BLOK, KRUL 2017 = Josine Blok, Julia Krul, *Debt and Its Aftermath: The Near Eastern Background to Solon’s Seisachtheia*, „Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens”, LXXXVI, 2017, 4, s. 607–643
- CAZELLES 1996 = Henri Cazelles, *Royauté, prophétisme et identité de l’Israël biblique*, „Transversalités”, LIX, 1996, s. 147–155



- CHARPIN 2010 = Dominique Charpin, *Writing, law, and kingship in Old Babylonian Mesopotamia*, Chicago 2010
- COLLINS 2013 = Joel, *Obadiah, Haggai, Zechariah, Malachi*, Collegeville 2013
- COS = *The Context of Scripture: canonical composition, monumental inscriptions, and archival documents from the biblical world*, t. I–IV, red. William W. Hallo, Leiden 1997–2017
- DAVIS 2019 = Andrew R. Davis, *Reconstructing the Temple: The Royal Rhetoric of Temple Renovation in the Ancient Near East and Israel*, Oxford 2019
- DĄBROWA 2010 = Edward Dąbrowa, *The Hasmoneans and their state: a study in history, ideology, and the institutions*, Kraków 2010
- FITZPATRICK-MCKINLEY 2015 = Anne Fitzpatrick-McKinley, *Empire, power and indigenous elites: a case study of the Nehemiah Memoir*, Leiden–Boston 2015
- FRANKFORT 1948 = Henri Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature*, Chicago 1948
- FRIED 2004 = Lisbeth S. Fried, *The Priest and the Great King: Temple — palace relations in the Persian Empire*, Winona Lake 2014
- GRABBE 2004 = Lester L. Grabbe, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, t. I: *Yehud — A History of the Persian Province of Judah*, London–New York 2004
- GRABBE 2006 = Lester L. Grabbe, *The “Persian Documents” in the Book of Ezra: Are They Authentic?*, w: *Judah and Judeans in the Persian Period*, red. Oded Lipschits, Winona Lake 2006, s. 531–570
- GRABBE 2008 = Lester L. Grabbe, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, t. II: *The Coming of the Greeks: The Early Hellenistic Period (335–175 BCE)*, London–New York 2008
- HALBWACHS 1950 = Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris 1950
- HALBWACHS 2008 = Maurice Halbwachs, *Spoleczne ramy pamięci*, przeł. i wstępem opatrzył Marcin Król, Warszawa 2008
- HONIGMAN 2014 = Sylvie Honigman, *Tales of high priests and taxes: the books of the Maccabees and the Judean rebellion against Antiochos IV*, Oakland 2014
- HORBURY 1991 = William Horbury, *Herod's Temple and 'Herod's Days'*, w: *Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple presented to Ernst Bammel*, red. William Horbury, Sheffield 1991, s. 103–149
- HUROWITZ 1992 = Victor Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, Sheffield 1992
- KALIMI 2016 = Isaac Kalimi, *Starożytny historyk izraelski: studium o Kronikarzu, jego epoce, miejscu działalności i dziele*, Kraków 2016
- KUHRT 1983 = Amélie Kuhrt, *The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy*, „Journal for the Study of the Old Testament”, XXV, 1983, s. 83–97
- KUHRT 2010 = Amélie Kuhrt, *The Persian Empire. A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*, London 2010
- LEMICHE 1976 = Niels Peter Lemche, *The Manumission of Slaves — The Fallow Year — The Jubel Year*, „Vetus Testamentum”, XXVI, 1976, s. 38–59

- LEMICHE 1979 = Niels Peter Lemche, *Andurarum and Misarum: Comments on the Problem of Social Edicts and their Application in the Ancient Near East*, „Journal of Near Eastern Studies”, XXXVIII, 1979, s. 11–22
- LEVIN 2017 = Christoph Levin, *Das Königsritual in Israel und Juda*, w: *Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit*, red. Christoph Levin, Reinhard Müller, Tübingen 2017, s. 231–260
- LIPÍŃSKI 2013 = Edward Lipiński, *Studia z dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2013
- LIPSCHITS 2005 = Oded Lipschits, *The fall and rise of Jerusalem: Judah under Babylonian rule*, Winona Lake 2005
- LIVERANI 2010 = Mario Liverani, *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, Warszawa 2010
- MESHORER 2001 = Ya’akov Meshorer, *A treasury of Jewish coins: from the Persian period to Bar Kokhba*, Jerusalem 2001
- METTINGER 1976 = Tryggve Mettinger, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, Lund 1976
- MÜLLER 2004 = Reinhard Müller, *Königtum und Gottesherrschaft: Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik*, Tübingen 2004
- MÜLLER 2017 = Reinhard Müller, *Herrschaftslegitimation in der Königtümern Israel und Juda: ein Spurensuche im Alten Testament*, w: *Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit*, red. Christoph Levin, Reinhard Müller, Tübingen 2017, s. 189–230
- NA’AMAN 2000 = Nadav Na’aman, *Royal Vassals or Governors? On the Status of Sheshbazzar and Zerubbabel in the Persian Empire*, „Henoch”, XXII, 2000, s. 35–44
- NIEHR 1999 = Herbert Niehr, *Religio — Historical Aspects of the ‘Post-Exilic’ Period*, w: *The Crisis of Israelite Religion: Transformation of Religious Traditions in Exilic and Post-Exilic Times*, red. Bob Becking, Marjo Korpel, Leiden 1999, s. 228–244
- NISSINEN 2017 = Martti Nissinen, *Ancient prophecy: Near Eastern, Biblical, and Greek perspectives*, Oxford 2017
- NORA 1989 = Pierre Nora, *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, „Representations”, XXVI, 1989, s. 7–24
- NORA 1996 = Pierre Nora, *From Lieux de Mémoire to Realms of Memory*, w: *Realms of Memory: Rethinking the French Past*, red. Pierre Nora, Lawrence D. Kritzman, New York–Chichester 1996, s. xv–xxiv
- PONGRATZ-LEISTEN 2018 = Beate Pongratz-Leisten, *“Ich bin ein Babylonier”: the political-religious message of the Cyrus Cylinder*, w: *Cyrus the Great: life and lore*, red. M. Rahim Shayegan, Boston–Washington 2018, s. 92–105
- RADNER 2017 = Karen Radner, *Assur’s “Second Temple period”: the restoration of the cult of Aššur, c. 538 BCE*, w: *Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit*, red. Christoph Levin, Reinhard Müller, Tübingen 2017, s. 77–96
- RAJAK 2001 = Tessa Rajak, *Hasmonean Kingship and the Invention of Tradition*, w: *The Jewish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction*, red. Tessa Rajak, Leiden–Boston–Köln 2001, s. 39–60
- REGEV 2013 = Eyal Reggev, *The Hasmonians: ideology, archaeology, identity*, Göttingen 2013

- REINMUTH 2002 = Titus Reinmuth, *Der Bericht Nehemias: Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias*, Freiburg 2002
- ROCCA 2008 = Samuel Rocca, *Herod's Judaea: a Mediterranean state in the classical world*, Tübingen 2008
- RÖMER 2005 = Thomas Römer, *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London 2005
- RÖMER 2013 = Thomas Römer, *Moses, the Royal Lawgiver*, w: *Remembering Biblical Figures in the Late Persian and Early Hellenistic Periods: Social Memory and Imagination*, red. Diana V. Edelman, Ehud Ben Zvi, Oxford 2013, s. 81–94
- ROOKE 1998 = Deborah Rooke, *Kingship as Priesthood: The Relationship between the High Priesthood and the Monarchy*, w: *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, red. Day John.–Sheffield 1998, s. 187–208
- ROSE 2003 = Walter Rose, *Messianic Expectations in the Early Postexilic Period*, w: *Yahwism After the Exile: Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era*, red. Rainer Albertz, Bob Becking, Assen 2003, s. 168–185
- SACCHI 1989 = Paolo Sacchi, *L'esilio e la fine della monarchia davidica*, „Henoch”, XI, 1989, s. 131–48
- SALO 2017 = Reettakaisa Sofia Salo, *Die jüdische Königsideologie im Kontext der Nachbarkulturen: Untersuchungen zu den Königspsalmen 2, 18, 20, 21, 45 und 72*, Tübingen 2017
- SCHWENTZEL 2007 = Christian-Georges Schwentzel, *L'image officielle d'Hérode le grand*, „Revue Biblique”, CXI, 2007, 4, s. 565–593
- SCHWENTZEL 2009 = Christian-Georges Schwentzel, *Images du pouvoir et fonctions des souverains hasmonéens*, „Revue Biblique”, CXVI, 2009, 3, s. 368–386
- SILVERMAN 2015 = Jason Silverman, *From Remembering to Expecting the “Messiah”:* *Achaemenid Kingship as (Re)formulating Apocalyptic Expectations of David*, w: *Political Memory in and after the Persian Empire*, red. Caroline Waerzeggers, Jason Silverman, Atlanta 2015, s. 419–446
- THOMPSON 2005 = Thomas Thompson, *The messiah myth: the Near Eastern roots of Jesus and David*, New York 2005
- WATERMAN 1954 = Leroy Waterman, *The Camouflaged Purge of Three Messianic Conspirators*, „Journal of Near Eastern Studies”, XIII, 1954, s. 73–78.
- WESTBROOK 2003 = Raymond Westbrook, *Introduction: The Character of Ancient Near Eastern Law*, w: *A History of Ancient Near Eastern Law*, red. Raymond Westbrook, Leiden 2003, s. 1–90
- WILSON-WRIGHT 2015 = Aren Wilson-Wright, *From Persepolis to Jerusalem: a reevaluation of Old Persian-Hebrew contact in the Achaemenid period*, „Vetus Testamentum”, LXV, 2015, 1, s. 152–167

**A monarchy's life after life?  
The Judahite monarchic idiom in the province of Yehud  
(sixth–fourth centuries BC)**

The article is devoted to the existence of some elements of the Judahite monarchy after the fall of Judah in 586 and the eradication of this monarchy as an institution of power. In the first part the author presents a reconstruction of practices and phenomena associated with the monarchy (referred to collectively as the Judahite monarchic idiom) before 586. He then analyses the presence of its elements in the Persian province of Yehud on the basis of sources making it possible to reconstruct the events in the province in the sixth and fifth centuries (Zechariah, Aggeus, Ezra, Nehemiah). The presence of the idiom is also described in the literary traditions originating in Yehud in that period (narratives about Moses, the so-called Deuteronomistic historiography, the Chronicles). Next the author proposes — on the basis of the theory of collective memory as well as results of studies of the Yehud society — a reconstruction of transformations of the idiom in the period. Drawing on studies by Jan and Aleida Assmann, the author formulates a thesis whereby in the first stage of the Persian period the Judahite idiom functioned in cultural memory. As a result, elements of the monarchy could appear in political practice. Then, thanks to the literary activity of the Yehudian elites, the pre-exile elements of the Judahite idiom became part of the Judahites' cultural memory, a “figure of memory” of which were texts from the Hebrew Bible. The processes influenced literary works in later periods, when the Hasmonean dynasty and Herod used them to legitimise their rule.