

Grüll Tibor

„Ézsau három könnycseppje” – A zsidók három háborúja Róma ellen (Kr. u. 66–136)

AKADÉMIAI DOKTORI ÉRTEKEZÉS

V Á L A S Z A Z O P P O N E N S I V É L E M É N Y E K R E

Mindenekelőtt köszönöm Luft Ulrich, Németh György és Zsengellér József professzor urak alapos bírálatát, s hogy dolgozatomat nyilvános védésre alkalmasnak ítélték. Köszönöm, hogy miután disszertációm nagyobb és kisebb hibáira felhívták figyelmemet, számos új szemponttal, összefüggéssel is gazdagították ismereteimet, és kérdésfeltevéseikkel nemegyszer témám továbbgondolására készítették. Ehelyütt külön is szeretném megköszönni Prof. Dr. Németh Györgynek, az ELTE Ókortörténeti Tanszéke vezetőjének, hogy 2015 januárjában e dolgozat megírására biztatott, a lelkekre kötve: „csak azután ne legyen több 300 oldalnál!” A figyelmeztetést *majdnem* sikerült betartanom, s a bibliográfia és mellékletek nélkül 365 oldalra nyúlt írásművet végül 2015 karácsonya előtt egy nappal sikerült leadnom.

Ahogy Zsengellér professzor is említette bírálatában, disszertációm kb. 1200 bibliográfiai hivatkozást tartalmaz. Ennek oka nem az én túlzott maximalizmusom: egyszerűen ilyen sokat – még ennél is jóval többet! – publikáltak erről a témáról az elmúlt körülbelül száz évben. Még a dolgozatom megírása és leadása óta eltelt két esztendő alatt is számos fontos könyv és tanulmány jelent meg a témában, melyeket disszertációm megírásakor természetesen nem tudtam figyelembe venni. Közülük itt és most csak egyet emelek ki: Menahem Mor-nak a Bar Kochba-felkelésről írt nagymonográfiáját.¹

Akadnak olyan dolgok is, amelyeket a disszertáció megírása óta magam is másképp látok. 2016 júniusában a Haifai Egyetem Bar Kochba-konferenciáján – Menahem Mor meghívására – tartottam előadást a felkelés pénzeinek európai előfordulásairól. Ezeket több mint egy tucatnyi római településen – elsősorban katonai táborokban és azok közvetlen környezetében – találták meg, amiből régebben azt a következtetést vonták le, hogy az érméket római katonák hozhatták magukkal „szuvenírként”. Ez természetesen lehetséges, de furcsa számomra, hogy eddig nem gondoltak arra: ezek a katonák miért nem lehetettek maguk is zsidók, vagy miért nem lehetett nekik zsidó ágyasuk/feleségük, akik számára mérhetetlenül többet mondott egy héber betűs pénzérme, mint egy született római katonának.

De minthogy sem opponenseim, sem a tisztelt Bizottság nem híve a szószaporításnak, térjünk rögtön a tárgyra. Válaszomat összevont formában, és nem az egyes opponenseknek külön címezve adom meg. A három bírálatból tematikus csoportosításban gyűjtöttem ki a kritikus megjegyzéseket és kérdéseket, válaszomban csak ezekkel kívánok foglalkozni, a következő sorrendben: A) a disszertációval kapcsolatos átfogó kérdések; B) az értekezésben szereplő részletkérdések; C) a dolgozatban tapasztalt hiányosságok; D) tárgyi tévedések, fordítási hibák, szóhasználati kérdések, elírások; legvégül a Zsengellér József által külön feltett kérdésekre válaszolok.

A) A disszertációval kapcsolatos átfogó kérdések

Kezdjük mindjárt a dolgozat címével. Az „Ézsau három könnycseppje” felcím az *Abót de-Rabi Nátán B*-ből származó aggádikus történetre utal. Luft Ulrich szerint ez a történetke *általában* a zsidók múltbeli háborúira utal, melyekből – mint írja – „bőven jutott Izraelnek története folyamán”, s csak én értel-

¹ Menahem Mor: *The Second Jewish Revolt. The Bar Kokhba War, 132-136 CE*. The Brill Reference Library of Judaism 50. Leiden–Boston: Brill, 2016.

meztem úgy, hogy ez a „három könnycsepp” a dolgozatom témájául választott három felkelésre vonatkozik. Nagyrabecsült bírálóm azonban megfélekedezik arról, hogy *Ézsau* az egész zsidó hermeneutikai hagyományban – a qumráni tekercsektől Iosephuson át a rabbinikus irodalomig – *Rómát* jelenti, így a három háború is egyértelműen a három nagy Róma-ellenes felkelésre vonatkoztatható.

Ami a dolgozat témájával kapcsolatos átfogó kérdéseket illeti, mindhárom opponensem jogosan veti fel az összefoglalás hiányát. Németh György segítőkészen megjegyzi ugyan, hogy „nem kellett volna többet tenni, mint a tézisfüzet 8–9. oldalának megfogalmazásait ide beemelni”, de egyben egy fogas kérdést is nekem szegez: „miért is kellett ezt a három háborút (és előzményeiket és következményeiket) egy disszertációban tárgyalni”? A rövid válasz így szól: mert 70 év leforgása alatt a zsidók (az anyaországban és a keleti diaszpórában élők egyaránt) három nagyszabású felkelést indítottak a rómaiak ellen, akikkel Kr. e. 161 (vagyis több mint kétszáz év) óta szövetségesi viszonyban álltak. Tették mindezt abban a korszakban, a korai principátus idején, amikor – a Nero halála után kitört rövid polgárháborút leszámítva – a Római Birodalom egyik legvirágzóbb időszakát élte. Bár természetesen a három felkelésnek más és más volt a *közvetlen* kiváltó oka, a mélyben olyan törésvonalak húzódtak a rómaiak és zsidók kapcsolatában, amelyek szükségszerűen vezettek az anyaországi, illetve a keleti diaszpórában élő zsidók lázadásához. Bár ma még merész dolog lenne „az első és második világháború” címen összefoglaló munkát írni, azt azért egyetlen komoly történész sem vonja kétségbe, hogy a két világégés között – az eltérő politikai, társadalmi, katonai stb. feltételek ellenére – a konkrét események hátterében húzódó nagyon is komoly összefüggések találhatók; továbbá senki nem gondolja komolyan, hogy a második világháború *tényleges kiváló oka* a gleiwitzi incidens volt. Nézetem szerint a zsidók három Róma-ellenes háborúját a mélyben összekötő szálak felfedezése és megmutatása a történeti munka egyik legfontosabb feladata, egyben legnagyobb kihívása. Úgy is mondhatnám: ezért írtam meg az egész disszertációt.

Lényegében ugyanezt válaszolhatom a Zsengellér József által felvetett kérdésre is: „a szerző küzd a modern történetkutatás nagy dilemmájával és egyben csapdájával, vagyis azzal, hogy mennyire és milyen módon használhatók fel a ’korabeli’ történetírások a történeti rekonstrukcióra, illetve mennyire lehetséges és szükséges a kutatás során egy újabb narratíváját adni az eseménytörténetnek”. A történeti források felhasználhatóságának elméleti kérdéseit a disszertáció szűkre szabott keretei között nem volt lehetőségem olyan mélységben tárgyalni, mint a bírálóm által hivatkozott 100 oldalas Steve Mason-tanulmány, itt is csupán jelezni szeretném: alaposan tanulmányoztam a probléma régi (Droysen, Toynbee, Collingwood) és modern (Foucault, Ricoeur, White, Carr) szakirodalmát.² Véleményem szöges ellentétben áll azokéval, akik a modern történetírásból legszívesebben számúznák az antik történeti narratívákat, és csupán az epigráfia és a régészet „kemény tényeire” hagyatkoznak. Lehetséges, hogy bizonyos történeti korszakokra ez a tézis igaz, de a római idősakra már semmiképpen sem alkalmazható. Természetesen a narratív források tárgyalásakor az elmúlt kétszáz év filológiai és történeti-kritikai vizsgálatainak eredményeit is figyelembe kell vennünk, ahogy ezt magam is mindvégig igyekeztem szem előtt tartani dolgozatomban.

² Néhány tanulmányban magam is foglalkoztam a történetírás elméleti kérdéseivel: Ozymandias, avagy a költő és a történetíró feladata. In: Fűzfa Balázs, Barták Balázs, Antonio Sciacovelli (szerk.): *A hajnal frissessége: Esszék, tanulmányok, versek Láng Gusztáv tiszteletére*. Szombathely: Savaria University Press, 2006, 132–144. – „Emlékezz a jövőre!” Prófécia és történetírás az ókori zsidóság körében. *Múlt és Jövő* 18:3 (2007) 90–104. – Flavius Iosephus mint történetíró. In: Csabai Zoltán, Dévényi Anna, Fischer Ferenc et al. (szerk.): *Pécsi történeti katedra [Cathedra Historica Universitatis Quinqueecclesiensis]*. Pécs: Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Történettudományi Intézet, 2008, 135-144.

A források témaköréhez kapcsolódik Luft Ulrich megjegyzése is, aki Cassius Dióval kapcsolatban arra hívja fel a figyelmemet, hogy a bizánci Xiphilinus erősen átdolgozta annak szövegét, „ennek alapján nem támaszkodnék erősen erre a szövegre”. Természetesen a korszak valamennyi kutatója – így jómagam is – tudatában vagyunk annak, hogy Dio textusa nem mindig megbízható, de mit tegyünk akkor, ha ez a legfontosabb – ha nem az egyetlen – narratív forrásunk egy adott időszakra vagy eseményre vonatkozóan? Márpedig a Bar Kochba-felkelés esetében is ez a helyzet. Úgy vélem, a helyes megoldás az, ha Dio szövegét nem hagyjuk figyelmen kívül, hanem megkíséreljük kellő távolságtartással, az egyéb források erőteljes bevonásával kiszűrni belőle a tényszerű adatokat.

B) Az értekezésben szereplő részletkérdések

Németh György felhívja a figyelmemet arra, hogy a pogány görög *Zeus hypsistos* megelőzi a Septuaginta *Theos hypsistos* előfordulását, így az istennévvel kapcsolatban nem lehet zsidó hatásról beszélni. Ő tágabb perspektívában szemlélte a kérdést, én csak a hellenisztikus korig mentem vissza. Mindenesetre a héber Bibliában szereplő *Él Eljón* – amelynek meglehetősen pontos fordítása a *Theos hypsistos* – korábbi, mint a hivatkozott Kr. e. 5–4. századi görög feliratok. Ezek szerint lehetséges, hogy a 100–200 évvel később keletkezett Septuaginta-fordításban már eleve görög hatás érvényesült az istennév kiválasztásakor. Ezt eddig nem nagyon ismerte fel a kutatás, legalábbis nekem nem tűnt fel. Ezért külön is megköszönöm Németh professzor úr értékes megjegyzését.

Luft professzor szerint a héberül Egyiptomot jelentő *Micraim* kifejezést a 266. oldalon helytelenül eredeztettem a héber *lahac* ('elnyomni, kifacsarni') gyökből. Elismerem, hogy a *Micraim* szó eredete fogós kérdés, én csak azt a zsidó körökben általánosan elterjedt „népetimológiát” használtam fel, amely nem a *lahac*, hanem a *cára* gyökből magyarázza a kifejezés keletkezését. A *Micraim* egyébként – a nyelvészek egybehangzó véleménye szerint – sémi eredetű, megtalálható az ugaritiban, föníciaiban, asszíriban, babilóniaiban, akkádban, óperzsában és az arabban. A poszt-biblikus héber irodalomban nem sűrűn találunk utalást a szó eredetére: a *mécár* ('nyomorúság, szoros hely') szóból eredezteti a Babilóniai Talmud Baba Bathra 61b. A Da'at Miqra szerint a *macór* költői forma egyes számban is jelenti Egyiptomot, de a Gen 10:6-hoz fűzött kommentárban, ahol először jelenik meg a *Micraim* többes számban, azt írja, hogy ez a két királyságot (vagyis Alsó- és Felső-Egyiptomot) jelenti. Egyébként Jesájá egyik próféciájában a „Dél behemótja”, vagyis Egyiptom ellen, szerepel a *cára vecuká* „nyomorúság és szorongatás” kifejezés (Jes 30:6).

Luft Ulrich kérdezi a Deut 20:10-18 szöveghellyel kapcsolatban: „miből következett Grüll az [ókori Izrael] irgalmas hadviselés[é]re”? Természetesen itt nem arra gondoltam, hogy a mózesi Törvény szerint az ellenséget nem kell megölni, vagy hogy a nőket és gyerekeket nem lehet rabszolgasorba taszítani, hiszen ez a háborúk velejárója volt az ókorban. Viszont nem tudok arról, hogy más ókori keleti kultúrában nem kötelezték harcra azokat, akik új házat építettek, de még nem költöztek bele; akik szőlőt ültettek, de még nem szüreteltek róla; vagy hogy felmentették volna a hadviselés alól a házasság előtt állókat és a gyávákat. Márpedig Izraelben ez volt a helyzet (Deut 20:5-8). A Törvény ugyancsak előírta, hogy a gyümölcsstermő fákat tilos kivágni ostrom céljára: „egyél róla, de azt magát ne irtsd ki, mert ember-e a mező fája, hogy ostrom alá jusson miattad” (Deut 20:19-20).

Ugyancsak Luft Ulrich írja, hogy a *sékel* súlyát nem lehet pontosan tudni (a 177. oldalon általam megadott érték 14,27 gramm), hiszen „majdnem kétezer évig hevert az érem a talajban és senki sem tudja, hogy hány milligrammot veszített az időben”. Való igaz: a *sékel* időben és térben változó 7–17 gramm súlyú súlymérték volt. Leggyakrabban 11, 14 és 17 gramm súly fordul elő, és nem csupán az ókori Izrael,

hanem Mezpotámia, Edom, Moáb, Fönícia és Karthágó területén is. A *sékel* pontos súlyát természetesen nem a talajban korrodálódott pénzdarabok alapján állapítják meg, hanem részben az átváltási arányokból (pl. Iosephus szerint a zsidók templomi adója, a fél *sékel*, megfelelt két athéni *drachmának*); részben olyan kő vagy fém súlyokból, amelyeken jelölték a mértékegységet.

Zsengellér József hiányolja, hogy nem vonok le végkövetkeztetést a „javnei rabbiakadémia” alapításával kapcsolatban. Szerintem eléggé egyértelmű, hogy a viszonylag hosszan tárgyalt (233–238. old.) kérdéskörben milyen állásponton vagyok: úgy vélem, a „kisebb szanhedrin” működése – a rabbinikus források alapján – kétségbevonhatatlan. Amúgy a magam részéről teljesen egyetértek a Zsengellér József monográfiájában is megfogalmazott érveléssel, miszerint a Héber Bibliát kanonizáló ún. „javnei zsinat” csupán fikció.³

Zsengellér József felrója nekem, hogy bár a forrásokról szóló bevezetőmben külön kitérek az ókeresztény irodalomra (15-16. old.), szerinte „elmarad az ókeresztény irodalmi forrásokra történő hivatkozás a dolgozatban”. Nagyra becsült bírálómnak valószínűleg elkerülte a figyelmét, hogy a Quietus-háború és a Bar Kochba-felkelés kapcsán gyakran hivatkozom Hippolytos, Eusebios, a salamisi Epiphánios, peliai Aristón és Justinos munkáira, valamint a *Barnabás-levélre* és a *Péter-apokalipszisre*, amely Pesthy Monika kitűnő fordításában jelent meg 2009-ben. Ezek a munkák a harmadik zsidó felkelés igen fontos forrásainak számítanak.

C) A dolgozatban tapasztalt hiányosságok

Németh György figyelmeztet Iosephus és Thukydides *prooimionjának* intertextuális kapcsolatára, amely előttem is ismert tény. Az idézett szöveghez tartozó 53. lábjegyzetben utalok is Jonathan Price vonatkozó tanulmányára (*Josephus' first sentence and the preface to Bellum Iudaicum*), amely filológiai pontossággal mutatja ki Thukydides hatását, utólag sajnálom, hogy ezt a vonalat nem hangsúlyoztam jobban.

Luft Ulrich veti fel, hogy nem nyomoztam eléggé a hurbán előtti és utáni zsidó lakosság demográfiai adatai után, minthogy „történész lévén Grüllnek legalább próbálkoznia kellett volna ilyen kutatási kísérletekkel.” Nemcsak próbálkoztam, hanem el is végeztem, ugyanis a 6.1.2. fejezetben („A háború demográfiai következményei”) részletesen foglalkoztam a kérdéssel. Tisztelt bírálóm láthatólag félreértette azt a részt (291. old.), ahol a Talmudot idéztem, amely 2 x 600 000 zsidó halálára utalt Alexandriában. Luft professzor szerint elfogadtam, hogy Hadrianus 600 ezer zsidót ölt meg Alexandriában a zsidó felkeléskor, viszont visszautasítottam a Talmud adatát, mely szerint 1,2 millió esett el a Quietus-felkelés során. Valójában a két szám *ugyanaz*, hiszen ugyanabban a talmudi idézetben szerepel, és én természetesen *mindkettőről* azt írtam: „nem vehetjük szó szerint”, mivel itt nyilvánvalóan egy teológiai konstrukcióról van szó. A Gitin 57b-ben az volt a szerző látható szándéka, hogy megmutassa: Hadrianus kétszer annyi zsidót ölt meg Alexandriában, mint ahányan kijöttek Egyiptomból – ezt a szövegrészhez tartozó 654. lábjegyzetben részletesebben is kifejtettem.

Ugyancsak Luft Ulrich hiányolja, hogy a forrásműveket tárgyaló bevezetőmben nem tértem ki több, általa fontosnak vélt – és szerintem is fontos – kiadványra, majd így summázza véleményét: „Azt a formát, ahogyan Grüll az irodalmat tárgyalja, nem találok megfelelőnek.” Opponensemnek igazat

³ Zsengellér József: *A kánon többszólamúsága. A Héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánon-története*. Budapest: L'Harmattan – Kálvin, 2014, 271-273.

adok abban, hogy Iosephusszal kapcsolatban Pucci Ben Zeev és Hadas-Lebel tanulmányaira is hivatkozhattam volna (ha már Shaye Cohent és Magen Broshit is idéztem). Csakhogy a nevezett két szerző csupán azért került e rövidke fejezetbe, mert műveikkel Iosephus megítélésének két szélső pólusát jelképezik: Cohen szerint Iosephus alapvetően megbízhatatlan, míg Broshi szerint lényegében hiteles. Szerintem az ide tartozó 9. lábjegyzet, amelyben utaltam *Áruló vagy megmentő? Flavius Iosephus élete és művei* címen 2010-ben megjelent monográfiámra, és ahol összeszedtem az azóta eltelt öt évben megjelent *szerintem* legfontosabb műveket, felmentést ad a szinte beláthatatlanul kiterjedt Iosephus-irodalom idézgetése alól. A Luft Ulrich által ugyancsak hiányolt James J. Bloom kötet (*The Jewish Revolts Against Rome*) – itt van a polcomon, egy karnyújtásnyira – pedig csupán egy vitatható értékű kompiláció. Szerzője gyakorlatilag ismeretlen a szakmában (magát hadtörténésznek és a gyanúsán obskúrus „Historical Evaluation and Research Organization” tanácsadójának vallja), és még egy tisztességes bibliográfia sem található művében. Természetesen a diadochosok korára vonatkozó szakmunkákban is bőségesen lehet hiányokat találni, minthogy nem is állt szándékomban, hogy a dolgozat témájához szűkebben nem tartozó irodalomban a teljességre törekedjem. (Peter Green *Alexander to Actium* című könyvét természetesen olvastam, és nagyon is kedvelem, ezért ezt valóban sajnálom, hogy kimaradt.)

Zsengellér József felveti, hogy a tudománytörténeti áttekintésemet helytelenül korlátoztam a monográfiákra és gyűjteményes kötetekre, miközben megfeledkeztem a korszakos jelentőségű rövidebb tanulmányokról. Ennek gyakorlati oka a dolgozat szűkre szabott terjedelme volt. Másrészt a kifogás nem is egészen helytálló, hiszen például hivatkoztam Werner Eck mérföldkőnek számító „Bar Kochba-felkelés római szempontból” című írására, amely a *Journal of Roman Studies*-ban jelent meg. Abban viszont igazat adok bírálómnak, hogy a magyar felsőoktatási tankönyvek mellett hivatkozhattam volna a magyarul megjelent néhány átfogó Izrael-történetre, illetve a csekély számú szakcikkre is, még akkor is, ha ezekben sokszor nincs sok köszönet.⁴

Zsengellér József szerint „érdemes lett volna valahol még ... egy excursusban a Pannonia területéről a Bar-Kochba felkelés leverésében résztvevő légiók hazatérésével, ottani rabszolgák elhurcolásával kapcsolatban megemlíteni az első zsidók hazai megjelenését”. A római Pannonia területén élő zsidókról elsőként bizonytalan datálású epigráfiai emlékekben történik említés. Ez a kérdéskör igen sok háttérismeretet kíván, és a szerteágazó nézetek miatt csak egy igen-igen hosszú excursusban lett volna összefoglalható. Márpedig tisztelt bírálóm másutt – az edfui osztrakonokkal kapcsolatban – éppen egy túlságosan hosszú sikeredett *excursus* miatt ró meg. A pannoniai zsidó feliratokat egyébként legutóbb Kovács Péter tárgyalta beható szakmai alaposággal.⁵

D) Tárgyi tévedések, fordítási hibák, szóhasználati kérdések, elírások

Zsengellér József a Hasmóneusok uralmának – a mózesi törvények szerinti – illegitim voltáról megállapítja, hogy „a mózesi törvények nem rendelkeznek a dávidházi királyságról”. A szűkebben vett mózesi Törvény Júda törzsének az uralkodásra történt kiválasztottságáról (1Móz 49:8), a *Nebiim* és a *Ketubim* számos helye pedig Dávid családjának „örökös királyságáról” beszél (1Kir 11:38; 1Sám 24:21; 2Sám 7:16). Mindez természetesen a megígért Messiás eljövételével függ össze, akiről számos igehely nyilatkozik úgy, mint Dávid házából származó uralkodóról (Ézs 9:7, 11:1, 11:10). (A nem Dávidtól származó

⁴ Erre példa Karasszon István: *Izrael története* című könyve (Budapest: Új Mandátum, 2009), amelyről recenziómat lásd: A „frissensült király”. Az ókori Izrael története történetkritikai előadásban. *BUKSZ – Budapesti Könyvszemle* 22:2 (2010) 104–110.

⁵ Kovács Péter: Notes on the „Jewish” inscriptions in Pannonia. *Journal of Ancient Judaism* 1 (2010) 159-180.

Messiásokra és más ezzel kapcsolatban felmerülő exegetikai és hermeneutikai problémára itt és most nem térek ki.)

Zsengellér József éles szemmel vette észre, hogy „a 176. oldal AJ II.15.3. idézetében a fordítás két sorral rövidebb, mint a zárójeles görög szöveg”. Valóban, és ennek alapvető oka, hogy Révay József – a tőle szokásos módon – összevonta a szöveget. Jobb lett volna, ha itt is megpróbálkozom egy szó szerintibb saját fordítással. Amúgy a görög szöveg a téma szempontjából teljesen releváns és nem felesleges az idézése.

Zsengellér József azt is jelezte, hogy „ellentmondásos a 213. oldal tizenhatszoros, a 215. oldal hétszeres túlerő meghatározása” Masada ostromának tárgyalásában. Az ellentmondás oka, hogy míg az előbbi becslés Jonathan Roth és Luis H. Feldman kalkulációján alapszik, az utóbbi Schulten és Richmond nevéhez fűződik. Bírálóm mindenképpen jogosan figyelmeztetett arra, hogy ezt az ellenmondást legalább jelezni kellett volna.

Zsengellér József azt írja, hogy „a 6.7.2. fejezetben megfogalmazott tézist, miszerint a samaritánusoknak közük volt a Templomhegyen felállított Koré-szoborhoz, több ok miatt sem tartom elfogadhatónak. Egyrészt, a fejtegetésben az egész közép-palesztinai régió vallási helyzeteként jeleníti meg a Korétiszteletet. Ebben az esetben a „szamaritán” (sic) elnevezés a korábbi tartomány nevére, illetve az abban lakókra vonatkozhatna – ahogyan ez több korabeli hivatkozás esetében így is van –, vagyis nincs köze a samaritánus vallási közösséghez. Epiphanius hivatkozásával kapcsolatban a probléma részben ellentétes irányú, vagyis bár a közép-palesztinai régió keleti felében, Sikem–Neapolis környékén javarészt a samaritánus vallási közösség tagjai éltek, de nem csak ők, hanem számos más betelepült, illetve betelepített náció is. Amennyiben a samaritánus vallási közösséghez tartozott valaki, az bizonyosan nem tisztelte Korét Jahve helyett, vagyis hozzájuk nem köthető Koré. Jóllehet voltak hellenista irányultságú samaritánusok is, de számukra nem lehetett akkora kihívás a jeruzsálemi templom, hogy egy általuk ismert istenség szobrával akarják megszenteltetni.” (Hivatkozással Reinhard Pummer könyvére.) Az okfejtést nehezen tudnám cáfolni, annál is inkább, mert a samaritánusokról messze nem tudok annyit, mint kitűnő opponensem. Mindenesetre nehezen tudom megmagyarázni azt a jelenséget, hogy a Samaria–Sebastéban feliratok, szobrok, oltárok, pénzermék és más régészeti leletek sokasága bizonyítja a Koré-kultusz jelentőségét. Igaz, semmivel sem tudjuk bizonyítani, hogy ezeket samaritánusok állították, hiszen valóban éltek itt nagy számban például betelepült római veteránok. Abban azonban korántsem vagyok biztos, hogy egy samaritánus *bizonyosan* nem tisztelhetett Korét, vagy hogy számukra nem jelentett kihívást a jeruzsálemi Templom létezése. Ezt a 301. oldalon hivatkozott esetek – már ha elfogadjuk valóságtartalmukat – is cáfolni látszanak.

Németh György vetette fel, hogy a görög *hairesis* magyar fordításában szerencsésebb lett volna a 10. oldalon szereplő „vallási pártok” helyett a „vallási irányzatok, csoportosulások” kifejezést használni. A felvetés teljesen jogos, és általában igyekeztem is a *hairesis*-t illetéknéppen visszaadni. Ezen az oldalon tehát csupán stílusélénkítő szinonimaként szerepelt a „párt” fogalma, semmiképpen nem tendenciózus fordításként. Ugyancsak köszönöm a Claudius-level fordításához közölt pontosítást: a *tina* általános névmás („valamiféle”) valóban kimaradt.

A mellékletek közül „a 344. oldalon hivatkozott 4. térkép bizonyítaná – írja Németh György –, hogy a Bar Kokhba felkelés kincsleletei nem terjednek túl Iudaea határain. Ennek a megállapításnak alátámasztására azonban a 4. térkép nem alkalmas, mivel a kincsleletek lelőhelyét ugyan megadja, Iudaea

határait azonban nem.” A térkép ilyen módon valóban funkcióját veszítette. Egyetlen mentségem, hogy a *Cambridge Ancient History*-ból szkenneltem be; úgy látszik, nincs tökéletesség a nap alatt.

Ugyancsak Németh György észrevételezi, hogy a disszertáció utolsó két mondatában (365. old.) egy felesleges mellékmondat maradt benn a szövegben, ami zavaróvá tett annak értelmezését. Bírálóm végül helyesen értelmezte a mondatot: „Ez a közösség pedig nem valamiféle ’bizonytalan és diffúz provinciális öntudattal’ függ össze, hanem a zsidóság kiválasztottságára utaló, szakrális tartalmú kifejezésekkel: mint a ’szent nép’, vagy a ’(kihívott) gyülekezet’.”

Luft Ulrich szerint az általam használt „deszakralizáció” kifejezés helyett jobb lett volna, ha maradok a magyar „megszentségtelenítés” szó mellett. Opponensem nem tartja ajánlatosnak „ilyen fajta új szó bevezetését egy doktori értekezésbe”. A dolgozatomban használt kifejezés azonban nem új szó: a Google keresője csaknem 2000 találatot adott ki rá. A szó egyébként nem a német *Entweihung* tükörfordítása, hanem a magyarban teljesen legitim szóképzés útján jött létre egy latin praepositio (*de-*) és egy szótó (*sacr-*) összevonásával, valamint ezek továbbképzésével. Azért is tartom fontosnak a deszakralizáció szó használatát, mivel a magyarban a „megszentségtelenítés” értelme szűkebb: *szándékos* cselekedetet feltételez. A latinból képzett szó azonban a „szentség nélküliség állapotát” vagy a „szentségtől való – akár szándékolatlan – megfosztást” is jelentheti.

Zsengellér József felveti, hogy sokhelyütt felesleges volt az eredeti (héber, görög, latin) szövegek beillesztése a disszertáció szövegébe. Tudom, hogy nem illik visszakérdezni, de azért én mégis megteszem: vajon mit szóltak volna opponenseim, ha *nem* idéztem volna az eredeti szövegeket? (Kivételt csak a szamaritánus és amhára nyelvű textusokkal tettem.) Opponensem éles szemmel vette észre, hogy héber szövegekben néhol megfordult a betűk sorrendje. Ezzel kapcsolatban csak azt tudom mondani, hogy a Word szövegszerkesztő „csodákra képes”. Feleségemmel, aki hébertanár, számtalanszor ellenőriztük a szövegeket, de úgy tűnik, néhány az utolsó pillanatban is képes volt megfordulni.

Luft Ulrich írja, hogy „A 302. oldalon a ’Traianus napja’ arámi verziója és annak átírása nem egyeznek. Azonos esettel találkozunk a 145. oldalon a 372. lábjegyzetben is, ahol a kánaániak arámi formája el van írva.” Ennek oka az, amit Zsengellér József is jelzett: a szövegszerkesztő néha felcseréli a szavakat vagy akár a betűket a héberben. Itt is ez történt. Luft professzor írja továbbá: „szeretnék még a 166. oldalon arra rámutatni, hogy a görög szöveg és ennek fordítása részben nem egyeznek”. Valóban, a Philón-fordítás első mondata lemaradt (*ti legeis, ó despota, vagyis „mit mondasz, ó császár”*).

Németh György bírálatában teljes joggal hívja fel a figyelmet a „görög nevek átírásának meglehetősen pongyola módjára”. A bírálatban felsorolt tíz görög tulajdonnév átírásában valóban hibát követtem el. Zsengellér József is felrója az esetenként előforduló inkonzisztenciákat. Mentségemre legfeljebb annyit tudok felhozni, hogy a dolgozatban szereplő több száz tulajdonnév átírásában – a bevett magyar szokásokat követve – legalább háromféle átírási módot kellett alkalmaznom: a latin nevek esetében betűhív átírást (pl. Palaestina; Ituraea; Syria stb.); a görög neveknél a tudományos átírást (pl. Sinópé, Antiocheia stb.); a héber tulajdonnevek esetében a nagyjából fonetikus átírást (pl. Jehuda, Jószé, Koziba stb.). Ezt a képet bonyolították még a modern (ivrit és arab) településnevek, amelyeknél az angol átírást vettem át, a könnyebb visszakereshetőség érdekében (pl. Yodefát, Tsippori, Horvat Etri stb.). Ugyanakkor azt is figyelembe kellett vennem, hogy vannak a magyarban már régóta meggyökeresedett, bevett szóalakok is, mint pl. Heródes, Jeruzsálem, Júda stb. E kissé kaotikus helyzetben sokszor gondolkodtam el azon, mennyivel jobb helyzetben van egy angolul író kutató, akinek számára e problémák javarészt ismeretlenek.

Zsengellér József külön kérdései:

Mivel magyarázhatók a különböző művekben található galileai leírások ellentmondásai (183.o.)?

Ezt a kérdést őszintén szólva nem igazán értem, mivel a megadott helyen én csak Flavius Iosephus leírásából idéztem (*Bell.* III.3.2. [41]). Vagy talán a 412. lábjegyzetben felsorolt szakirodalom ellentmondásaira gondolt tisztelt bírálóm? Nem hiszem, hogy az abban felsorolt 13 tanulmány ellentmondásait ennek a válasznak keretében kielégítően meg tudnám világítani. Egyébként én csak két területre koncentráltam: Galilea gazdaságára és a hurbán előtti és utáni vallási helyzetére. Ebben a kérdésben – én legalábbis úgy látom – viszonylag egységes a kutatás.

Miért nem maradt fenn Iosephus emléke a zsidóságban?

Ahogy Iosephus-monográfiám 285. oldalán is utalok rá, a Talmud egyik kisebb traktátusában esetleg szó esik a történetíróról, persze név nélkül. A rabbinikus zsidó hagyomány valószínűleg azért nem ír róla bővebben, mivel árulónak és renegátnak tartották. Amúgy érdekes, ahogyan az Újszövetség, Iosephus és a rabbinikus irodalom „elbeszél egymás mellett”, vagyis – kevés kivételtől eltekintve – nem nagyon foglalkoznak egymással.

Hogy értendő a 326.o. első bekezdésében Eleázár pap Áron fiával való azonosítása (David Hendin megoldása)?

Eleázár Áron fia és Fineás atyja volt (2Móz 6:25), aki Áron halála után apja helyét vette át, és Mózes, majd Józsué mellett mint Izrael papi vezetője is rendszeresen feltűnik (4Móz 26:3, 26:63; Józ 17:4). Elismerem, hogy a disszertációmban szereplő mondat meglehetősen elliptikus, emiatt homályos értelmű. Hendin szerint arról van szó, hogy a rejtélyes Eleázár pap, akinek neve Bar Kochba korai pénzein jelenik meg, talán csak felvette ezt a nevet, hogy utaljon a bibliai szereplőre, Áron fiára. A bibliai Eleázár volt „a szent helyeknél tevékenykedők felügyelője” (4Móz 3:32), amellet a riadókürtök is az ő fennhatósága alá tartoztak (4Móz 31:6), éppen ezért ő is részt vett Izrael harcaiban. A bibliai Eleázárról meg van írva továbbá, hogy „az ő szava szerint induljanak harcba, és az ő szava szerint térjenek haza Izrael minden fiával, az egész gyülekezettel együtt” (4Móz 27:21). Hendin szerint – akivel magam is egyetértek – ez a „harcos főpap”, Izrael másik vezetője, tökéletesen illeszkedett a Bar Kochba-felkelés vallási ideológiájába.

A fellelhető adatok birtokában milyen kiterjedésű lehetett a Bar-Kochba felkelés?

A kincsleletek és más régészeti adatok (pl. földalatti búvóhelyek) elemzése azt mutatja, hogy a felkelés kizárólag Júdeára, esetleg Samária és Perea egy részére terjedt ki, központja pedig a Júdeai-hegyvidék lehetett. Jeruzsálemet mai tudomásunk szerint a felkelőknek nem sikerült elfoglalniuk, Galileát pedig blokkolta a Caparcotnában állomásozó Legio VI Ferrata, de lehetséges, hogy az itteni lakosságnak sem fűlt a foga az újabb háborúhoz.

Lehetséges-e, hogy a Bar-Kochba érméken látható templom feletti csillagnak köze van a Bálám próféciához (346.o.)?

Valóban *lehetséges*, hogy a csillag a Bar Kochba felvett névre, illetve Ben Kosziba messiási pretenzióra utal. Ugyanakkor óvatosan kell bánnunk ezzel az értelmezéssel, mert a csillag a római numizmatikában is jól ismert motívum: előfordul bizonyos családok pénzein (Aelii, Aquilii, Manilii, Papirii stb.), asztrológiai szimbólumként (Mars, Mercurius, Hercules attribútuma), égi jelenség (pl. meteor) jelzésére, valamint a császárok pénzein Augustustól Iulianusig, sőt még azon túl is. Valószínűleg ez a komplexitás az oka annak, hogy mindeddig – legjobb tudomásom szerint – nem foglalkoztak átfogóan a kérdéssel sem a numizmatikusok, sem a történészek.

A Kiryat-Gatban talált kincsletről vannak-e már konkrétabb publikált adatok (347.o.)?

Enél a lábjegyzetnél Németh György is fennakadt, aki azt írta: „A 347. old. publikálatlan kincslelete esetén elegánsabb lett volna a Biblical Archaeology honlapjára hivatkozni a jegyzetben, mint hivatkozás nélkül hagyni az adatot.” A két legilletékesebbtől: Boaz Zissu és Shlomit Wechsler-Bdolah régésztől – mindketten a korszak neves szakértői – kértem felvilágosítást az ügyben. Egybehangzóan azt írták, nincs tudomásuk arról, hogy a leletet azóta publikálták volna. Boaz Zissu azt is hozzátette: úgy tudja, a kincsleletben nincsenek Bar Kochba-pénzek, csak felülveret nélküli római érmék, valamint a sajtóban is nagy lelkesedéssel beharangozott aranyékszerek.

Miért nem vettek részt a szamaritánusok a Róma ellenes felkelésekben?

Végignézve dolgozatomat, sehol sem állítottam, hogy szamaritánusok nem vettek részt a Róma ellenes felkelésekben. Egyszerűen nincsenek erre vonatkozó adataink. Szerintem egyébként ugyanúgy részt vehettek egyik vagy másik oldalon, ahogyan zsidók is. (Ne feledjük: Titus helyettese az első zsidó háborúban a renegát Tiberius Iulius Alexander, Egyiptom zsidó származású *praefectusa* volt.) Masadán előkerültek szamaritánus papiruszok, bár azt nem tudjuk bizonyítani, hogy ezeket kik és miért vitték oda. Menahem Mor bevezetőben idézett legújabb monográfiája hosszan tárgyalja a szamaritánusok részvételét a Bar Kochba-felkelésben (363-384. old.). A vizsgált héber és szamaritánus források szerint a „kuraiak” valószínűleg nem vettek részt a zsidók oldalán a felkelésben, bár Hadrianus elnyomó intézkedései őket is sújtották. Az itteni lakosság azonban hamarabb megbékélt a rómaiak új valláspolitikájával, és emiatt még lakott területeiket is kiterjeszthették a zsidók kárára Iudaeában.

Hogyan viselkedtek a keresztények a felkelések során és milyen hatással voltak a közösségeikre?

A 7.4.3. fejezetben részletesen írtam a keresztények és a Bar Kochba-felkelés viszonyáról. Itt említettem meg a pelli „önkéntes száműzetés” történetét, amely Eusebiostól ismert: a keresztények az első háború idején – Jézus próféciájának engedelmeskedve (Lk 21:20-24) – elhagyták Júdeát és a Dekapolisz egyik városába menekültek. Az ókeresztény hagyomány szerint Bar Kochba és a zsidó felkelők kifejezetten üldözték a keresztényeket, mivel azok nem fogadták el a „Csillag Fiát” messiásként, bár erre konkrét bizonyítékaink nincsenek. Annyi bizonyos csak, hogy mind a hurbán, mind a Bar Kochba-lázadás leverése az antijudaista keresztény irodalomban annak jeleként van felemlgetve, hogy Izrael végleg elvesztette kiválasztottságát és az Örökkévaló elfordult népétől. Ennek a teológiai fordulatnak azután beláthatatlan következményei lettek a zsidóság és a kereszténység viszonyában.

Budapest, 2016. december 30.



Dr. Grüll Tibor
egyetemi docens (PTE)