

Opponensi vélemény Grill Tibor, „Ézsau három könnycseppje” – A zsidók három háborúja Róma ellen (Kr. u. 66-136) című doktori értekezéséről

Grill Tibor egy terjedelmes, tartalmas értekezést nyújtott be az akadémiai doktor fokozat elnyeréséhez. E mű témája a három, Róma sújtó uralma elleni zsidó felkelés. A tárgyat hét fejezetre osztotta, amelyekben részletesen érvel a felkutatott anyag alapján. Az ókori forrásokat az első fejezetben foglalja össze, míg a második fejezetben a kutatástörténettel foglalkozik. Azt a módot, hogy milyen anyagon és mely emberen keresztül nézték és értékelték a zsidók Róma eszmei álláspontját és politikáját, tárgyalja a harmadik fejezetben a „Róma a zsidó hermeneutikában” címen. A negyedik fejezettel kezdődik a történeti fejezetek sora a „Róma belép a zsidó történelembe” cím alatt, amelyben a hellenisztikus korszak nagyhatalmainak a zsidósággal való viszonyát tárja elénk Grill Tibor. „A nagy háború”, az ötödik fejezet a legterjedelmesebb fejezet a források mennyiségének és megbízhatóságának megfelelően. A hatodik fejezetben bemutatja az ún. Quietus felkelés kevés forrásanyagát, sokszor figyelembe véve a korábbi háború következményeit. A hetedik fejezetben a kevés forrás és Cassius Dio szövege alapján a Bar Kokhba felkeléssel foglalkozik. Egy nyolcadik fejezet hiányzik, amelyben összefoglalhatta volna a számos részeredményt.

A külső és a belső cím nem egyezik, de az Akadémia valóban csak a belső címet fogadta el. A belső cím bővítése azonban nem egyértelműen felel meg a három háborúnak. A belső cím irodalmi bővítését Grill Tibor Rabbi Nátánnak a három bibliai sírás magyarázatában az agáddá irodalomban találta meg. Bevezetésül Rabbi Nátán azt állítja, hogy a három sírást az Úr meghallgatta, de a három sírás közül az Úr a síró Ézsaut a két másik síróval ellentétben nem hallgatta meg és ennek magyarázata a 80. Zsoltár 6. versében keresendő, mely szerint az Úr saját népét könnykenyérrel eteti és bőséges könnyel itatja. Ézsau sírása Grill értelmezésében kizárólag a három Róma elleni felkelésre vonatkozhat, holott Rabbi Nátán háborúkról írt, és ezekből bőven jutott Izraelnek története folyamán. Mivel a szöveg behatóbb vizsgálatában kiderült, hogy annak értelmezése legalább kétértelmű, javasolom az irodalmi címkiegészítést az értekezés sajtó alá rendezésekor kihagyni.

Én egyiptológusként és vallástörténészként azt a nehéz feladatot kaptam, hogy bíráljam ezt a judaiszta témájú értekezést, ezért megjegyzéseimet összezsugartottam a módszerre és az egyiptomi vonatkozásokra, ami kevésnek tűnik, de kénytelen voltam így eljárni, hogy elkerüljem a judaisztika kritikáját a szakirodalom hiányossága miatt. Betekintve Grill bibliográfiájába, megerősített álláspontomban.

Az értekezés fejezeteit Grill jól kidolgozta és alapos kutatással támasztotta alá. Majdnem minden idézetet az eredeti nyelven és saját, vagy átvett fordítással közöl. A művet elolvasva az az érzésem támadt, hogy Grill a forrás tömeget főleg akkor nehezen kezeli, amikor a források nem szorosan Júdeához kapcsolódnak. Symmachus, akit Grill zsidó bibliafordítónak hangsúlyozott, az Iz. 19:18 található פִּיר הַהָרִים kifejezést Ἡλίου πόλις-nak fordította. A vers arról szól, hogy majd kánaánul beszélnek öt egyiptomi városban, amelyek közül az egyiket „lerombolt város”-nak nevezik. Grill Symmachus fordítását fogadja el, mert az ő fordítása a Vulgatába bekerült. Ez esetben nagy körültekintéssel nem járt el, hisz Symmachus biztosan a

héber Ószövetségben régóta használt הַיְיִטּוֹס helynevet, mint Héliopoliszt ismerte (Gen. 41:45). Symmachusnak a הַיְיִטּוֹס-t Héliopolisznak fordítása azzal magyarázható, hogy Héliopoliszbán egy idegen vélhetett egy monoteizmusra hasonló kultuszt felfedezni. Iz. 19. fejezet szerint Egyiptom és Asszíria a Jahwe kultuszhoz tér át, de először az öt várost kellene legyőzni, hogy ott a lakosok kánaánaul beszélhessenek. Symmachus korában azonban Palesztina hol a Szeleukida birodalomhoz, hol a Ptolemaiوسي Egyiptomhoz tartozott és a Római Birodalomban is szorosan a császári provinciához kapcsolódott. Ezért nem kellett egy egyiptomi várost kényszerrel Izrael kulturájához kapcsolni, hanem az belső migráció alapján megtörtént. Ilyen helyzetben fordította Symmachus az Ószövetséget görögre. A LXX fordítói és Luther Márton is átértelmezik a kifejezést. A LXX fordítói a héber szöveg szerkezetét vették át πόλις ασεδεκ-ként, amely formájának nincs köze Héliopoliszhhoz, Luther viszont a kifejezést nyilvánvalóan *Ir-heres* helynévként fogta fel. A LXX-ban a nem görög ασεδεκ szó úgy értelmezhető, hogy a héber ה névelőt a קֶדֶק „igazság” szóval kapcsolták össze. Az igaz embernek kegyelmezett és oltalmazta az Úr, mint Lótót, amikor az Úr a gonosz Szódómát megsemmisítette. Így a LXX fordítói választása értelmessé vált. A korábbi kutatás állítja, hogy az idegen szó iniciális réshangja *h* a latin forma szerint a görögben elmaradt, amelyről az íbisz (*hb*) és az Ápisz (*hp*) tanúskodnak. A modern kutatásban viszont az iniciális réshangot akarják visszaállítani, lásd a Demotisches Namenbuch-ot. Symmachusnak viszont az nem tűnt fel, hogy a város ezt a nevet csak a jövőben kapja meg, s azért is a Héliopolisz megnevezése ki van zárva.

A félreértés egy másik példája, hogy a melléknévi igenév „nyomorgató” lenne מְצַרֵּם-nak a megfelelő fordítása, ahogyan Grüll a 266. oldalon állítja. Érthetetlen, honnan vette Grüll ezt a azonosítást, de egy történésznek sem szabad a melléknévi igenevet a duális helynévvel azonosítania, mert az esetünkben melléknévi igenév csak egy helynévhez való jelző. מְצַרֵּם kapcsán viszont jelzők nem igen találhatók az Ószövetségben. Az egyetlen hely, ahol a לְצַר „nyomorgat” ige melléknévi igeként a מְצַרֵּם-szóval találkozik (Exodus 3:9), igényel más magyarázatot. Az ott használt többesszámú melléknévi igenév, amelyet a ragozott közvetlen tárgyi partikula követ, követeli, hogy a duális מְצַרֵּם-szót gyűjtőszóként többesszámúnak kell értelmezni. A לְצַר melléknévi igenév és a מְצַרֵּם „egyiptomiak” közötti értelmező azonosítása kizárható. A מְצַר (مصر) szó etimológiai megoldásához az ugarit *muṣr* szó lehet, amely támogatja inkább a מְצַרֵּם „Kétváros” értelmezést, amely a felsőegyiptomi Tébára (טָ) és az alsőegyiptomi Memphisre (מִ) utal.

A magyar megszenteltetés helyett, amely nagy valószínűséggel a német „Entweihung” magyar fordítása, Grüll egy új szót alkotott: a deszakralizációt. Hiába kerestem ezt a szót a latin nyelvben, a latinra alapozó modern nyelvekben, sőt a modern németben használt latin szavak között, sehol sincs nyoma ennek a szónak. Nem tudtam kideríteni, hogy Grüll miért alkotta ezt a szót, ő sem indokolta a szó választását. Én nem tartom ajánlatosnak ilyen fajta új szó bevezetését egy doktori értekezésben és javaslom e szó cseréjét.

Grüll más könnyebb nyelvi hibát elkövetett, feltéhetően egy korrekúra olvasást hagyott el. A 302. oldalon a „Traianus napja” arámi verziója és annak átírása nem egyeznek. Azonos esettel találkozunk a 145. oldalon a 322. lábjegyzetben is, ahol a kánaániak arámi formája el van írva. A 146. oldalon a második fejezetben egy ilyenfajta hiba megakadályozza a mondat helyes értelmezését, hogy ki kit kényszerített. A véletlenszerű felsorolást befejezve szeretnék

még a 166. oldalon arra rámutatni, hogy a görög szöveg és ennek fordítása részben nem egyeznek.

Grüll értelmezési hibákat is elkövetett. A 165. oldalon Izrael névvel és Jahwe lényegével úgy foglalkozik, hogy Izrael „Él harcol” értelmezését elfogadja, ahogyan Julius Wellhausen 1884-ben javasolta, de az ő Jahwe értelmezését, mint harci istent elutasítja. Izrael neve a modernebb irodalomban vitatott, de minden esetre Merenptah egyiptomi király, aki a Kr. e. 13. század végén uralkodott, az ő sztélén a király szír palesztin hadjáratát diadalmas himnuszban magasztalták, Izrael először és utalására az egyiptomi írásokban fordul elő olyan formában, amely az Izrael olvasatát biztosíthatja. A néha hasznos determinatívumok azonban, amelyeket a szó végén az értelmezés megkönnyítésére helyeztek el, inkább embercsoportra utalnak, mint egy államra. Majdnem minden királyhoz kötődő isten harci isten. Az egyiptomi Amun küldi a királyt a diadalmas hadjáratra, amennyiben ő a királynak a diadalmas kardot nyújtja át. A perzsa Ahuramazda számára trónt és harcokost a csataterre vittek, hogy jelenlétével támogassa a perzsa hadsereget. Grüll értelmezi a Dt 20:10-től 18-ig leírt hadjárat előírásait – idézem: „az ókorban egyedülállóan irgalmas hadviselési törvények”-nek. Távoli, nem Izrael területén fekvő városoknak először megadást kínálnak, ha elfogadják az ajánlatot, mindenki élhet tovább, adót fizet és szolgálja Izraelt. Ha nem fogadjak el az ajánlatot, ostrom alá veszik a várost, s ha elfoglalják azt, minden benn élő férfi karddal meghal, s az asszonyok és a gyerekek szét lesznek osztva a harcosok között. Ha Izrael területén fekvő idegen város fölött nyert uralmat Izrael, akkor minden benn lévő ember meghalt, nehogy bálványimádást tanítsanak a zsidóknak. A törvény határozta meg azokat a népeket, akiket el kell tüntetni a földről. Kérdezem, miből következett Grüll az irgalmas hadviselésre?

Grüll hatalmas értekezésében sok számot ad a demográfia, katonaság, elesettek, vagy a tárgyak kapcsán is. Az utóbbit régészeti leletek alapján eléggé pontosan összeszámolhatja, de tisztában kell lennie a történésznek avval, hogy e szám egy helyre, egy határozott időre érvényes, és ahogyan Grüll is a 188. oldalon megállapítja, a Yodefát (Jotapata) erőd régészetileg bizonyítható számok – (egy ciszternában legalább 20 csontváz) – a Josephus által közölt számoktól nagyon eltérnek (40000 halott, 1200 fogoly). Az elfogott emberszámot helyesnek találom, mert Egyiptomban a Középbirodalom idején 1554 foglyot hoztak egy két ázsiai város elleni hadjárat alkalmából. Josephus azonban soha sem adott olyan számot, amelyben az egyes számok egyike szerepelt volna. Ehhez képest a sékel feltűnőbb súlya, amelyet Grüll átvett biztos régészeti adatokból, tudniillik a 14,27 gr. (177. o.) súly gondolkodásra serkent, hisz majdnem kétezer évig hevert az érem a talajban és senki sem tudja, hogy hány milligrammot veszített az időben. Grüll nem kutat egy észszerű megoldás után. Valamit megtudtunk, és mégsem tudtuk meg az ép sékel súlyát. A 268. oldalon Grüll közli Philon becslését, miszerint egy millió zsidó élt Egyiptomban a Kr. u. első században, amely a becsült összlakosságnak ötöde, de az adat csak a hurbán előtt Egyiptomba kivándorolt zsidóságra vonatkozhat. Josephus közölte a Iafa városnál elesett férfiak számát, valamint a rabszolgaságba vetett nők és gyerekek számát. Más városnál közölt-e Josephus ilyen számokat? Ha igen, az összeg lehetővé tette volna Galilea lakosságát megbecsülni, akár Júdeaét is, amennyiben Josephus arra vonatkozóan is ilyen számokat közölt volna. Történész lévén Grüllnek legalább próbálkoznia kellett volna ilyen kutatási kísérletekkel. Egyiptomról pontosabb számok nem állnak rendelkezésre, a lakosság pontos számára sem lehet

következtetni, ezért Philon becslését el kell fogadnunk. Tíz éve jelentették meg Willy Clarisse és Dorothy J. Thompson „Counting the People in Hellenistic Egypt”, amelyben a szerzők azt állítják, hogy a zsidók a görögökkel együtt egy kivételes statuszt kaptak az adózás szempontjából már a Kr. e. 3. században. Akkor az a hír, hogy Ptolemaiosz Lagos állítólag százezer zsidót hurcolt el Egyiptomba és ezeknek nagyobb részét rabszolgának adta el, de – ez fontos információ – harmincezer embert fegyverzett fel határőrnek, csak e század elején lehetett érvényes, amint Grüll is hangsúlyozott. A zsidó zsoldost viszont már a perzsa megszállás óta Egyiptomban ismerték, ami nem tűnt különlegesnek a Deuteronomion tükrében és Izsaak áldása alapján, amelyet Ézsauk adott és amely miatt Ézsau nagyon sírt. Attól függetlenül, hogy százszázalékosan nem értettem az összefüggést, de mégis Grüllt azt elfogadta, hogy Alexandriában 600000 zsidót ölt meg Hadrianus a Quietus felkeléskor. Alexandria valóban akkor a szellemi világ központja volt, amelynek lakosságát egy millióra becsülik. 600 000 zsidó majdnem a lakosság két harmadát tette ki, melyik szám minden esetre túlzásnak tűnik. Grüll kommentár nélkül veszi át az adatot nyilvánvalóan Pucci ben Zeevtől. A babilóni Talmud adatát, mi szerint 1,2 milliót zsidó elesett a Quietus felkelés folyamán, Grüll visszautasítja. Ez azt jelenti, hogy ő nem él azonos kritikával a számokkal szemben.

A critica fortuna két fejezetre van osztva, az elsőben az ókori forrásokat, a másodikban a kutatástörténetet tárgyalja Grüll. Én ettől a két fejezettől azt vártam, hogy Grüll az irodalom hiányosságából a téma új felvetését indokolja. A téma új felvételének indoklását viszont adja az előszóban, ahol a papirologiára, epigráfiára, numizmatikára és régészetre hivatkozva a korszak belülről vizsgálhatóvá vált. Véleményem szerint ezt kellett volna kifejtenie az irodalom kritikai bemutatásakor. Az első részben Flavius Josephus cím alatt viszont eléggé válogatott az irodalom, mert hiánylom Grüll 2010-ben megjelent Flavius Josephus monográfiáját a blikkfangos címmel: *Áruló vagy megmentő?* vagy Miriam Pucci ben Zeev 1993-as tanulmányát, amelynek címe: *The reliability of Josephus Flavius*, továbbá a Grüll által említett 1998-as monográfiáját *Jewish Rights in the Roman World*, valamint Grüll szintén említette Hadas-Lebel *Flavius Josephus. Eyewitness to Rome's First-Century Conquest of Judea*. Ha Grüll nem említette volna itt Cohen 1979-es monográfiáját és Broshi 1982-es tanulmányát, nem is tettem volna szóvá a hiányt, ha ezeket irodalmakat a kutatástörténetben megtaláltam volna. Azt a formát, ahogyan Grüll az irodalmat tárgyalja, nem találok megfelelőnek. A kutatástörténetben hiánylom Bloom 2010-es könyvét, mivel ennek címe *The Jewish Revolts against Rome, A.D. 66-135. A Military Analysis*, nagyon közel van Grüll címéhez. Azt sem értem, miért Mommsen az általános bibliográfiából kimaradt, míg Schürer kétszer fel van tüntetve. Az is érdekes, hogy néhány irodalmat nem vett fel a bibliográfiába, talán azok a művek foglalkoznak a diadochusok korszakával vagy egy még korábbi időszakkal vagy csak elfelejtette besorolni az általános bibliográfiába, mint például Green alapos *Alexander to Actium. The Hellenistic Age* című monográfiáját. Amennyiben Josephust és Philont külön mutatja be, a harmadik Cassius Dio, kinek Romai Történet 80 könyve csak töredékesen maradt fenn, a 35. könyvtől a mű végéig Xiphilinus egy erősen átdolgozott epitomé-je ismert, amelyet kritikusan tanulmányozott Mallan 2013-ban *The Style, Method, and Program of Xiphilinus' Epitome of Cassius Dio's Roman History*. Mallan bebizonyította, hogy Xiphilinus saját szövegét hozzáadta, Dio szövegét néha kihagyta vagy megrövidítette. Ennek alapján nem támaszkodnék erősen erre a szövegre.

Az összes erősnek tűnő kritikai megjegyzésem nem vitatja el Grüll értekezésének előnyeit és eredményeit, s a 365 oldal szöveg sokkal több jó érvelést tartalmaz, s ezek nem halványulnak el. Amit kiemeltem kritikaként, inkább a mű szerkesztésre vagy fordítások gondatlan átvételére és véleményre utal. Ezek után javaslom Grüll doktori értekezését a nyilvános vitára bocsátani.