

Válasz Pesthy Monika, Fehér Bence és Kószeghy Miklós opponensi véleményeire

Megköszönöm mindhárom bírálómnak, Pesthy Monikának, Fehér Bencének és Kószeghy Miklósnak fáradozását, hogy disszertációm alapos vizsgálatnak vetették alá, számos tézisémet elfogadták és végül nyilvános védésre alkalmasnak találták. Hálás vagyok kritikai megjegyzéseikért, javaslataikért, melyekkel nem csak néhány hibára mutattak rá, de meglátásaikkal jobbításra és továbbgondolásra is ösztönöztek. Bírálataikra egyben reflektálok.

Általános kérdések

Elsőként egy a dolgozattal kapcsolatos általános kérdésre szeretnék reflektálni. Pesthy Monika így fogalmaz: „Legsúlyosabb problémám a Biblia használata, illetve főként nem használata. A disszertáción ezt a kérdést meglehetősen rövid úton intézi el.” Bár az opponensek közül Kószeghy Miklóstól vártam volna ezt a kérdést, éppen ő az, aki megértő a tekintetben, hogy mikor miért vagy miért nem használtam a bibliai szövegeket. Két szempontot vettem figyelembe. Egyrészt, biblikus kutatóként valóban a legkézenfekvőbb lett volna a bibliai szövegek felől közelíteni a témához, ám ahogyan a bevezetőben – ha nem is túl hosszan, de azért – egy oldalon keresztül taglalom, hogy jóllehet természetesen a bibliai szövegek történeti és vallástörténeti források is, de mai formájukban az isteni üzenet közvetítésére szolgáló szent szövegek. Az egyes könyvek, szövegrészletek többszöri, akár történetírói, akár teológiai átdolgozása és végül a teljes szövegben a jeruzsálemi jahvista teológia érvényre juttatása miatt a teljes bibliai JHWH-történet eredeti kontextusainak feltárásához, átfogó feldolgozásához az elmúlt több mint 200 év biblikus vallástörténeti kutatásának bevonása és bonyolult szövegkritikai tárgyalása lett volna szükséges, ami viszont szétfeszítené a dolgozat kereteit. A másik szempont viszont éppen az volt, hogy úgy gondoltam, mára már a korabeli, biblián kívüli források révén egy nagyjából koherens képet kaphatunk mind az Izrael, mind a Júda területén élők vallásosságáról. Mivel azonban „bibliai Izrael” vallástörténete önmagában részét képezi az izraeli és júdai jahvizmusok történetének így ahol szükségesnek láttam – a bírálatokból láthatóan nem elégszer –, az adott koraszakra vonatkozó bibliai adatokat össze is foglaltam, ám a teológiai és szinte folyamatos apológiai hangsúlyok miatt eltekintettem azok aktualizáló szétszalazásától. A fogság utáni jahvizmusok feltárása során a korábbi bibliai szöveg vizsgálata – amit Pesthy Monika ellentétbe állít a szövegek korábbi negligálásával – éppen azért lényeges, mivel rámutat arra, hogy ezek a csoportok miként használják, illetve alakítják a meglévő szövegeket. Ám hogy egyértelmű legyen, megközelítem nem az általam is többször bírált minimalista irányvonal, mely a szinte

teljes bibliai hagyomány keletkezését a hellenisztikus korra teszi, illetve, hogy láttassam a bibliai hagyományoknak Júda és Izrael történetiségéhez kapcsolódó mozzanatait és az azok alapján felállított kutatói téziseket, ezért alkalmaztam a két exkurzust a vonatkozó fejezetek végén. Magam is sokat rágódtam azon, mennyire jó ez a megoldás, de láthatóan bírálóimnál nem érte el a kívánt célt és akkor másoknál sem fogja. Így szükséges újra gondolnom, miként lehet szervezesebben, mégis túl terjedelmes és szerteágazó bevezetéstani elemzések és exegézisek nélkül betagolni a bibliai részleteket a dolgozat publikálásra szánt változatának folyó szövegébe. Ezzel egyben feloldva az exkurzusokban megjelenő elméletek szintén kritizált felsorolás jellegét, és például, ahogyan Kőszeghy Miklós is javasolja a saszú-hipotézis és a Bír 5,4–5, illetve a Hab 3,3.7 adatainak összekapcsolását, amivel így a Pesthy Monika által bírálata végén felvetett izraeli és júdai jahvizmusok eredetének egyik lehetséges iránya is nevesíthető.

A bibliai szövegek használatához kapcsolódóan Pesthy Monika még felveti a kérdést, hogy Josephus, aki a hellenista korszak tárgyalt időszakánál akár 200-300 évvel később írja műveit, mennyivel hitelesebb történeti forrás. Erre egyrészt azt tudom válaszolni, hogy célkitűzése és módszertana miatt. Ő saját szavai szerint is történetírást művel, annak minden korabeli, Tuküdidész óta klasszikus technikáját bevetve. De természetesen szövege akár az időbeli korlátok, akár a történetírás mibenléte és természetesen a saját és a „megrendelői” háttér optikája miatt helyenként csalóka lehet, ahogyan arra néhány helyen magam is rámutattam. Másrészt, a bibliai szövegek a későbbi jahvizmusok által – ahogyan Josephus által is – használt és feldolgozott anyagok, így más minőségben vannak jelen a dolgozat menetében.

A dolgozat egészére vonatkozik még Pesthy Monika javaslata, hogy a téziszűzetben megfogalmazott kutatástörténetet építsem be a bevezetőbe, ezzel pótolva annak ezirányú hiányosságát. Köszönettel elfogadom a javaslatot és integrálom ezt a részt a bevezetőbe.

1 fejezet. A JHWH-név használata

Pesthy Monika megjegyzi, hogy az Ex 3,14 alapján azt állítani, hogy a szöveg „hangsúlyosan felhívja a figyelmet, hogy az istennévnek a létigéhez van köze”, merészség. Pusztán csak annyit bizonyít, hogy a (kései???) szerző a létigével hozta kapcsolatba”. Valóban, igaza van bírálómnak, megfogalmazásom pontatlan volt, mert az a szó kimaradt, hogy „szerinte”, hiszen az állítás az Ex 3,14 megfogalmazójára vonatkozott.

2 JHWH-tisztelet a bronzkorban

Kőszeghy Miklós kevesli az ugarit-i elemzést, amivel egyet értek, a 2.2 alfejezetet további történeti és vallástörténeti kontextusok kiemelésével erősíteni lehet.

3 JHWH-tisztelő csoportok a vaskorban

Izraeli és júdai jahvizmus esetében Fehér Bence megjegyzi, hogy „a két fejezet lényegi egyidejűségét kéne kiemelni.” A fejezet már önmagában korszakmeghatározás, így a bennük szereplő jahvizmusok is leginkább párhuzamosan működnek a vaskorban, ahogyan azt egyébként a fejezet általános bevezetőjében is kiemeltem. Az alfejezetek címeiben megjelenő időmaghatározások szintén mutatják a párhuzamosságot.

Pesthy Monka azon kérdésére, miszerint a források alapján nem egyértelmű, hogy JHWH az omridák Izraelének istene lehetett, azt tudom válaszolni, hogy minden ókori politikai szerveződés, kezdve a városállamokkal, definiált magának egy vezető istenséget, pontosabban főistent. Ez akkor is így van, ha több kisebb politikai szerveződésből alakul ki egy nagyobb, szövetséggel vagy erőszakkal, panteonnal vagy anélkül. Vagyis a sok tisztelt istenség közül egy mindig kiemelt pozícióba kerül. Azzal, hogy a Mesa felirat Izraelt és az omridákat csak JHWH-val hozza kapcsolatba Kemóssal szemben, azt jelzi, hogy az izraeliek körében JHWH, a moábiták körében Kemós volt ez a kiemelt istenség.

Azt is felveti Pesthy Monika, hogy vajon a dáni és a többi északi szentély esetében JHWH tisztelete biztos-e? Szöveges leletek híján egyelőre nem teljesen. Azonban amennyiben elfogadjuk Holladay kategorizálását a szentélyek elhelyezkedéséről (nagyvárosban, kis településen, belül, kívül, távol, elrejtve),¹ az rámutat arra, hogy a kiemelt királyi városokban a nagy, nyilvános, államilag támogatott kultusz az aktuális főisten temploma lehetett. Következésképpen Dánban JHWH kultusz kellett legyen. És itt akkor érdemes még visszatérni az egyik megelőző kérdésre is. Ha a bibliai leírást is bevonjuk az elemzésbe, akkor magától értetődően idézhetjük az 1Kir 12,28–33-at, ahol Jeroboám Dánban és Bételben alakítja ki az általa vezetett Izrael két királyi szentélyét, Jeruzsálemet kiváltandó. A kérdés csak az, hogy melyik istenségnek? Ha azt feltételezzük, hogy kizárólag politikailag elszakadó államról van szó, illetve figyelembe vesszük további bibliai könyvek leírásait, egyértelmű, hogy JHWH-ről lehet szó. A szövegben azonban ez így nincs leírva, és a bikaszobrok jelenthetik akár Baált is, akivel szintén polemizálnak az északi érdekeltségű prófétai szövegek (Hóseás, Ámós). Sőt, Bétellel kapcsolatban az is felvethető, hogy több helyen istennévként is megjelenik (pl. Jer 48,13; Ám 3,14; 5,5; Hós 4,15; Eszarhaddon vazallusszerződése: SAA 2.5 iv:6; Elephantiné: TAD A2.1.1; B7.2,7–8; Amherst 63 xii 18; xvii 15), így akár Bétel is lehetne a tisztelt istenség.

Hasonlóan arra is rákérdez Pesthy Monika, „hogyan tudjuk a feltárt lákisi szentélyről (93), hogy JHWH temploma volt? Mint egy oldallal lejjebb látjuk, Mozában sem egyértelmű,

¹ Holladay, John S., „Religion in Israel and Judah Under the Monarchy: An Explicitly Archaeological Approach”, in Miller, P. D. et al. (szerk.), *Ancient Israelite Religion*, Minneapolis, Fortress Press, 1987, 249–299.

hogy JHWH vagy Baál-szentély volt-e?” A már emlegetett Holladay-féle felosztás alapján egyértelmű, hogy Lákis királyi városában, mint Júda második legnagyobb városában a nyilvános szentély a királyság főistenének lehetett szentelve. Moza pedig méreténél és pozíciójánál fogva (Jeruzsálemtől 10 km-re) is inkább JHWH szentély, Kr.e. 701 után már mindenképpen.

Pesthy Monika észrevételezi, hogy „A külső források alapján Manasszéről teljesen más kép alakul ki, mint amit a Bibliában látunk... érdekes lett volna a kettőt összevetni.” Jelzem, hogy Manasszé bibliai ábrázolásainak, illetve a Khirbet bet Lei-ben található felirattól való eltéréseikről külön részletesen írtam a *Manassé imája* című kismonográfiámban,² melyre a dolgozat 296. lábjegyzetben hivatkozom is.

Fehér Bence szerint *ex silencio* a 115. oldalon olvasható mondat „Eddigi ismereteink alapján JHWH mellett ebben a korszakban már nem definiálódik konkrét női istennő’ – csakhogy kevéssel előbb mutatja be a korszakbeli kultikus nőábrázolásokat.” A júdai jahvizmus utolsó korszakában megjelenő női ábrázolások lelőhelyei (lakóházak és sírok) nem mutatnak arra, hogy JHWH mellett ebben az időszakban is a hivatalos vallásosság szintjén lenne egy női pár, inkább az egyéni kegyességben lehetett szerepe. A mondatom azonban nem zárja ki ennek lehetőségét, hanem azt mondja, hogy definitív kapcsolat nem mutatható ki. Ettől még az ábrázolásokon megjelenő nőalakok lehetnek istennő(k).

4 JHWH-tisztelő csoportok a keleti birodalmak korában

Kőszeghy Miklós problémaként veti fel a samáriai és jehudi jahvizmusnak az elephantinói és babilóni jahvistákkal egy fejezetben tárgyalását, lévén a két utóbbi más területen detektálható. Mivel a fejezeteket időszakonként határoltam el, nem pedig területileg, így elkerülhetetlen volt, hogy egy fejezetbe kerüljenek. Ráadásul interakció is történik a csoportok között, ami tovább erősíti, hogy egy helyen tárgyaljuk őket.

Kőszeghy Miklós rámutat az al-Jahuduban talált szövegek felhasználásának egyik alapproblematikájára, mivel a szövegek nem *in situ*, hanem csupán műgyűjtői kollekciónak kerültek elő. Ám ezen okból pl. az Amherst 63 papírusz elemzése is kérdéses lehetne. Mivel nem egyetlen kicsiny, ám kifejezetten történeti kérdést eldöntő dokumentumról van szó, mint például a Tel-Dán szétlé esetében, aminek eredetiségét még *in situ* helyzete ellenére is megkérdőjeleznek sokan, úgy gondolom, több száz polgári élethez kapcsolódó agyagtábla hamisítása elég lehetetlen feladatnak látszik, főleg még az AI (MI) korszak beköszönte előtt.

² Zsengellér József, *Manassé imája. Egy bibliai apokrif karrierje* (Lectio divina), Bakonybél – Budapest, Szent Mauricius Monostor – L’Harmattan, 2021, 14–36.

Ráadásul már a kutatói fősodor is elfogadta ezeknek a szövegeknek az eredetiségét. A problémára egyébként a 148.o. 133. jegyzetével magam is utaltam.

Ezékiel próféta és esetleges körének, mint egy újonnan létrejövő jahvizmusnak a lehetőségét Pesthy Monika kétségbe vonja. Azzal a kritikájával egyet értek, hogy ezen az alapon Jeremiás vagy Ézsaiás történetiségével, hatásával is lehetett volna foglalkozni. Ezékiel azért emeltem ki – részben kivételt téve az általam a bevezetőben felállított szabályhoz képest – mert egy olyan közösségfogalmat hoz létre a könyve, amivel eddig még nem találkozunk a korábbi bibliai anyagban, és ami a továbbiakban alapjaiban határozza meg a jeruzsálemi jahvizmus közösségfelfogását, kizárólagosságigényét. Ez pedig a בית ישראל „Izrael háza”, amibe beleérti Izraelt és Júdát. Talán csak Dávid és Salamon idealizált uralkodásához kapcsolódó képben jelenik meg ez az állapot, mely leírás ezen eleme lehet hogy már éppen fogság utáni.

Fehér Bence szerint „forrásadat nélkül kissé levegőben lógó feltételezés” az a mondatom az asszír hadseregbe betagolt samáriai katonákról, hogy „Egységes jelenlétük azonban szükségessé tette vallásgyakorlásuk biztosítását is, amiről azonban nincs információnk”. A hétköznapijában is vallásosan gondolkozó ókori ember számára szükséges volt az extrém körülmények között is vallásának gyakorlása. A legújabb kutatásban megjelent már a különböző katonai egységekben szolgáló, eltérő gyökerű katonák vallásgyakorlatának vizsgálata. Legelőrehaladottabb kutatások a hellenisztikus és római kori hadseregekről zajlanak, de kérdésfeltevések már történetek az asszír és babilóni hadsereggel kapcsolatban is.³ Mondatom ezt a kutatást szem előtt tartva fogalmazódott meg.

A perzsa korban Asera-templom létezését Samáriában Pesthy Monika nem tartja elképzelhetőnek. Amennyiben az asszír-babilóni kor háborúk kísérete időszakában nem jelentett gyökeres változást a korábbi Izrael területén élők vallásosságában, úgy a perzsa korbában történő békés átmenet sem változtatott rajta, így miért ne élhetett volna tovább a samáriai jahvizmusban a korábbi Asera-hit.⁴ A numizmatikai elemzés során nem csupán a 45. számú érme nőalakja, de további érmék (110., 111., 116., 128., 129. és 148.) a vaskorból származó Asera-ábrázolásokat kísérő motívumokat hordozzák. A fenntartás azon részét elfogadom, hogy nem ez lehetett a domináns vonulata a korabeli samáriai jahvizmusnak, és a templom léte sem

³ Olshanetsky, Haggai, „Warriors of Zion. Jewish Soldiers in Hellenistic Armies”, *Ancient Warfare* 9 (2015) 20–24. Gonzáles-Salierno, Raúl, *Military Service and the Integration of Jews into the Roman Empire*, (BRLJ 72), Leiden, Brill, 2022. Erről a témáról már én magam is írtam: Zsengellér József, „Jewish Troops in Foreign Wars in the Hellenistic Period According to Josephus”, in Kókai Nagy V. – Vér, Á. (szerk.), *Peace and War in Josephus* (DCLS 52), Berlin de Gruyter, 115–135.

⁴ Erre utal Eshel, Hanan, „Wadi ed-Daliyeh Papyrus 14 and the Samaritan Temple” *Zion* 61 (1996) 125–136. (héber).

teljesen bizonyos, de hogy a jelenség még élt valamilyen formában, az vitathatatlan. A vitatott mondaton finomítani fogok.

Pesthy Monika felveti azt a kérdést is, hogy vajon „az érmék bizonyítanak-e bármit is, hiszen máshol is készülhettek.” A samáriai érmék és a jehudi érmék, melyeken a provincianevek szerepelnek minden valószínűség szerint az adott provinciákban, de ha nem itt, akkor is mindenképpen az ő számukra, megrendelésükre készültek. Vagyis a rajtuk lévő ábrázolások, még ha másutt is használt motívumokkal élnek is, az adott provincia vallási felfogását, ábrázolási szokásainak kereteit követték. Olyan ez, mint a késő római, korai bizánci korból származó palesztinai zsinagóga mozaikok. Ismerjük az egy-két mozaikkészítő iskolát és családot is, így a képek is hasonlítanak, akár egy zsidó, vagy samaritánus zsinagógában vagy egy keresztény imaházban.⁵

5 JHVH-tisztelő csoportok a hellenisztikus korban

Fehér Bence rákérdez a LXX keletkezésével kapcsolatos gondolataimra és a kánonfejlődés kérdéseire. Ez megint egy olyan témakör, aminek részletes kifejtése szétfeszítette volna a dolgozatot. Az ezzel kapcsolatos nézeteimet egy korábbi monográfiámban *A kánon többszólamúsága. A Héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánontörténete* című könyvemben részletesen megírtam. Kifejezetten a LXX kánonára vonatkozóan pedig külön „A LXX és az alexandriai kánon mítosza” című írásomban fogalmaztam meg fenntartásaimat.⁶ Rövidre fogva, a ma LXX-ként azonosított szöveggörpusz egy keresztény összeállítás, mely nem az alexandriai zsidóság kánonja. Vannak benne Alexandriából származó írások és a Tórát (melynek fordításáról a fiktív Ariszteász levél szól) minden bizonnyal ott fordították görögre a Kr. e. 2. század során. Viszont a többi könyv – melyek nyelvezete nem egységes – java része feltehetően nem itt, hanem a Kelet-Mediterráneum más zsidók által lakott részein keletkezett, ahogyan arra az újabb kutatás rámutatott.

Szintén Ő hiányolja az Araq el-Emir-i templom és a hozzá kapcsolódó csoport történetének a feldolgozását. A jordániai romok egyik, nem feltétlenül a fősodorba tartozó értelmezése az, hogy itt egy templom állt.⁷ A transzjordániai területet ellenőrző Tobiád család birtokába

⁵ Lásd pl. Hachlili, Rachel, *Ancient Mosiac Pavements: Themes, Issues, and Trends: Selected Studies*, Leiden, Brill, 2009.

⁶ Zsengellér József, *A kánon többszólamúsága. A Héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánontörténete*, Budapest, L'Harmattan – Kálvin, 2014.; Zsengellér József, „A Septuaginta (LXX) és a zsidó alexandriai kánon mítosza”, in Hidvégi M. (szerk.), *Oriental Studies and Interfaith Dialogue: Essays in Honour of József Szécsi*. Budapest, L'Harmattan, 2018, 289–298.

⁷ Vö. Frey, Jörg, „Temple and Rival Temple – The Cases of The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis”, in Ego, B. et al. (eds.), *Gemeinde Ohne Tempel/Community without Temple* (WUNT 118), Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, 171–203.

tartozott, akik közül a Neh 13 szerint Nehémiás elűzött Jeruzsálemből egy prominens vezető. Neki tulajdonítjuk ezt az épületet. Mivel a perzsa kor végével a család ismét befolyást szerez Jeruzsálemben, sőt a hellenizmus térhódításával a főpapságot is megszerzik egy időre, jahvizmusuk nem alakul át önálló irányzattá, hanem a jeruzsálemi jahvizmus alakításában volt fontos szerepük. Ezért nem került sor arra, hogy ezt a szálát tovább részletezzem.

Pesthy Monika szerint az alexandriai jahvizmushoz tartozó Salamon Bölcsességeinek elemzésénél azért nem jelenik meg a Jeruzsálemhez ragaszkodás propagálása, mert jellemzője egy „hellenizálódott, szellemibb gondolkodásmód, melyben a földi helyeknek nincs nagy jelentőségük”. Bár az alexandriai zsidóság Kr. e. 1. századi hellenizálódott, szellemi felfogása ugyan tény, de mint diaszpórának az eréhez való kapcsolódása, úgy a jeruzsálemi templomadók befizetése, mint az ünnepek idejének jeruzsálemi meghatározása, a jeruzsálemi zarándoklatokon való részvétel erre az időre már mind-mind meggyökerezett vallásgyakorlatukban, így ezek propagálására nincsen szükség.

Leontopolisszal kapcsolatban szintén Ő hiányolja az összefoglalásban említett örök élet és feltámadás elemzését a közösség vallási irodalmának bemutatásában. Ez azonban megtörtént mind a szibillakönyv (298.o. utolsó bekezdés), mind pedig a József és Aszeneth (300. o. utolsó bekezdés: JosAs 8,5; 16,14) esetében.

Fehér Bence a leontopoliszi jahvizmus templomának Kr. u. 73-ban történt lerombolása utáni megszűnésére tett azon megfogalmazásomat, hogy „pontot téve ezzel az utolsó önálló egyiptomi jahvista csoport történetének végére” *ex silencio* érvelésnek tartja, hivatkozva a jeruzsálemi templom lerombolását követően a zsidóság történetére. A párhuzamot azért nem tartom ebben az esetben szerencsésnek, mert a 70-es kataklizma után egy gyökeresen más zsidóság alakult ki, melyet egy újabb jahvizmusként lehetne definiálni, hiszen kultushelye, alapiratai, vallásgyakorlata, földrajzi elhelyezkedése, minden-minden megváltozik a következő század végére. A köztes küzdelem egyik része a restauráció kísérletek, melyekről Grüll Tibor kollégánk írta meg akadémiai disszertációját,⁸ a többi az újjászerveződés, melynek menete a mai kutatás egyik fő témája. Egy biztos ma már, hogy nem a farizeusi irányzat az, ami egy az egyben tovább él a rabbinikus zsidóságban. Leontopolisz viszont egy eleve – feltehetően direkt – elszigetelt jahvizmus volt, mely néhány környékbeli, Nílus-menti települést integrálhatott, így komolyabb újjáéledésükre esély sem volt. Az, hogy a rabbinikus irodalom visszamenőleg is reflektál létükre, jobban mondva fenntartja emléküket, talán arra utal, hogy egyes tagjai később integrálódtak a kialakuló rabbinizmusba.

⁸ Grüll Tibor, *Ézsau három könnyvcseppje. A zsidók három háborúja Róma ellen*, Budaepst, Balassi kiadó, 2024.

Fehér Bence legnagyobb hiányérzetét az utolsó, a babilóni diaszpóráról szóló fejezettel kapcsolatban jegyzi meg, mivel szerinte lett volna bőven releváns és elemezni való kérdés Eszter könyvében, amelyet csak éppen megemlítettem. Itt azonban a babilóni diaszpóra két eltérő fázisáról, jahvizmusáról beszélhetünk. Az Eszter könyvéhez kapcsolódó babilóni diaszpóráról a keleti birodalmak fejezetben írtam. A hellenisztikus kori babilóni diaszpóráról viszont sajnos nincsen sem írásos, sem történetírói adat, sem feltárt régészeti lelet. A szálat Josephus is elveszíti a szeleukida birodalom bukásával és nem zsidó történetírók sem reflektálnak az ott élő zsidókra. A rabbinikus irodalom pedig már a későbbi korok emlékeiből építkezik visszafelé. A dolgozat határvonalát Kr. e. 104-ben húztam meg, így a továbbiakról, sem térben sem időben, nem írtam. Így kimaradtak a római kori csoportok és a kereszténység is.

A babilóni diaszpórával kapcsolatban Pesthy Monika megjegyzi, hogy Tobit könyve Kr. e. 175-nél korábbra datálódik. Ez a könyv magjára (2–13 fejezetek), vagyis annak korábbi változatára valóban igaz, ám a könyv kerete egy későbbi átdolgozás eredménye, és az általam megfogalmazott jeruzsálemi centralizációs „propaganda” a későbbi, végső átdolgozás anyagában jelenik meg.⁹

Végül Pesthy Monika megjegyzi, hogy a végső ábrán érdemes lett volna az alexandriai jahvizmusból egyenes nyilat húzni a kereszténység felé (lásd pl. Philón hatása). Köszönöm az észrevételt, megteszem a nyomtatott változatban. Valóban, Philónt a kutatás gyakran kvázi egyházatyaként emlegeti.¹⁰

Fehér Bence pontokba szedett megjegyzéseire adott válaszok:

1. A tetragrammaton írására vonatkozó megjegyzés Josephus magánhangzót említő szövegére vonatkozik természetesen, melyre egyelőre nincs megfelelő magyarázat. Viszont azt gondolom, hogy az istennév kiejtésének teljeskörű tiltására vonatkozó szabályozás még nem volt általánosan érvényben.

2. „(51.old.) Számomra nem világos, mi bizonyítja, hogy DWDH miért azonos istenség JHWH-val, nem pedig egy párhuzamos kultusz párhuzamos istene.”

Az azonosságot az egyik lehetséges opcióként jeleztem a dolgozatban, de valóban nem zárható ki az sem, hogy egy másik istenség volt, párhuzamosan JHWH-val.

⁹ Ehhez részletesen lásd azóta megjelent írásomat: „The Identity of 'Israel' in the Book of Tobit: How to Create an *ethnos*”, in D. Candido – R. Egger-Wenzel – S. C. Reif (eds.), *What Makes a People? Early Jewish Ideas of Peoplehood and Their Evolving Impact* (DCLY 2022/2023), Berlin, De Gruyter, 2023, 141–159.

¹⁰ Pl. Runia, David T., *Philo in Early Christian Literature* (CRINT III/3), Assen–Philadelphia, Van Gorcum–Fortress Press, 1993, 3–7. „Church father *honoris causa*”-nak nevezi.

3. Eldönthetetlen kérdés, hogy a Mesa feliraton emlegetett szentély JHWH vagy Kemós szentély.

Ezzel egyetértek, a saját feltételezésem szerint inkább az előző lehetett.

4. „(92.old.) ’JHWH női párjának a tisztelete, ami már a politeizmus meglétét feltételezi’ – ez a korábbi 116. jegyzet alapján kétségbe vonható”

A 116. jegyzet egy adott szövegre utal, míg a 72. oldal (nem pedig a 92.) megállapítása egy korszakra vonatkozik. A szöveget, amire a 116-os jegyzet vonatkozik, több kutató a fogság utáni korszakra datálja, amikor már én sem feltételezem a JHWH melletti női istenség tiszteletét Jehudban.

5. „(144. old.) ’itt JHW-nak nincs direkt istennő párja’ – hiányosnak érzem a bizonyítást, 1, a később említett Anat-Jaho név lehet ellenérv, 2, ha viszont tényleg nincs, ennek nem lehet időbeli elcsúszás az oka? Ez tehát lehetne érv a viszonylag későbbi keletkezés mellett,”

A teljes mondat eredetileg tartalmazza Fehér Bence felvetését, mert így hangzik: „itt JHW-nak nincs direkt istennő párja, bár Anat az Anat-Jahó formában akár akként is magyarázható.” A második felvetés nem igazán érthető, hiszen a legkésőbbi szöveg is Kr. e. 390-ből való.

6. „(204. old.) Számomra az érvelés hiányos. 1, annak is lehet jelentőséget tulajdonítani, hogy a jeruzsálemi papok 3 évig nem válaszoltak – vajon miért? Nem éppen annak a lehetséges jele, hogy nem igazán támogatták a jebi vallásgyakorlatot? 2, bár a szerző a בית מדבה kifejezés jelentőségét és az égőáldozat hiányát mellékesnek tekinti, itt mégis két, az előbb említettel együtt három (ha önmagában nem is jelentős) érv ugyanabba az irányba mutat.”

Az 1. pontban felvetett érvelés *ex silencio*, ezért nem vittem tovább a gondolatot. De valóban vannak olyan kutatók, akik ez alapján a jeruzsálemi vallási vezetés negatív hozzáállását látják és ehhez igazítják a támogató dokumentum alapján készült feljegyzésben az „áldozat háza” elnevezést és az égőáldozat kifejezés hiányát, mint a vallásgyakorlat elemeinek korlátozását. Ezeket azért tartom indifferens kifejezéseknek, mert még ha valóban ilyen intencióval kerültek volna a szövegbe, a jeruzsálemi vallási vezetésnek nem volt jurisdikciója az elephantinói közösség fölött.

7. „A görög filozófiában ó θεός legalább Hérodotosz óta használt fogalom, de nem egyistenhitre utal.”

Magam sem azt mondtam, hogy a ó θεός szóhasználat az egyistenhitre utal, hanem azt, hogy nem beszél több istenről, nem nevez meg más isteneket. Végig „az isten”, vagy „az istenük” kifejezésként beszél a júdeaiak istenéről. Vagyis, elvben lehetnének különböző isteneik, de ezekről nem beszél.

8. „A leontopoliszi templom erőd-voltára felhozott két érv voltaképp egymás hatását rontja: a római kori épület valóban lehetett eltérő az eredetitől, de ez esetben inkább egy eredeti erődítettség csökkenését várhatjuk. 200 év háborúiban ugyanis nem hallunk róla, hogy tényleges harci funkciót töltött volna be az épület. Mindenesetre amíg az épület nyomát nem sikerül azonosítani, a kérdésre adott válasz mindenképp spekulatív marad.”

A leontopoliszi templom erőd volta Josephus leírásában szerepel, vagyis már lerombolása után beszél róla a történetíró. Mivel az épület nincs meg, így csak feltételezésekre hagyatkozhatunk. A térségben zajló katonai akciókról és zsidók által védett erődökről, területekről egyébként Julius Caesar idejéből is beszámol Josephus (Ant 14.8).

9. „(350. jegyzet) Érthetetlen, miért lenne a stadion római mérték, hiszen minden római számítás *milia passuum*-ban történik – a stadion éppen kifejezetten ptolemaioszi mértéktípus”

Ez valóban téves megállapítás. Javítani fogom.

10. „(303.old.) ’a görög nyelv és felfogás a teológiában is teret nyert, és például a *seol* fogalmát a *hádésszel* helyettesítették.’ Őszintén szólva teológiától függetlenül nem tudok elképzelni semmi más kifejezést, amellyel a *seolt* fordíthatták volna, így ez inkább automatizmus, amiből további következtetést én nem vonnék le.”

A *seol* a *hádésszel* sokkal komplexebb fogalom a bibliai teológiai felfogásban, melynek alakulását legutóbb doktoranduszom, Péntek Dániel fejtette ki részletesen disszertációjában és több cikkében. A *hádésszel* való fordítás nem csupán a nyelvi megfeleltetést jelenti – ami valóban lehet, hogy nem is lehetne más –, de egyfajta teológiai adaptációt is magával hoz, tovább bővítve a fogalom korábbi értelmét. Ahogyan több más görög kifejezés átvétele esetén is történt.

Végezetül az íráshibák (pl. Johannész/Joannész) és elgépelések jelzését köszönöm Pesthy Monikának és Fehér Bencének is, ezeket javítani fogom a tervezett kiadásban.

Velence, 2024. október 21.

Zsengellér József