

zsengeller.jozsef_75_23

MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

DOKTORI ÉRTEKEZÉS

Zsengellér József

Ókori jahvista csoportok a bronzkortól Johannész Hürkanoszig
(Kr. e. 1500–104) Korabeli forráselemzés

Velence, 2023

תחלת חכמה יראת יהוה ודעת קדשים בינה:

A bölcsesség kezdete az Úr félelme és a Szentnek a megismerése ad értelmet

(Péld 9,10)

Gyermekeimnek: Annának, Zoltánnak, Nórának, Borka Hannának és Sámuel Józsefnek

Bevezetés

וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד אִישׁ אֶת-רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת-אָחִיו לֵאמֹר דַּעוּ אֶת-יְהוָה כִּי-כֹלֵם יִדְעוּ אוֹתֵי לְמַקְטָנִם וְעַד-גְּדוּלָם נֶאֱמַר-יְהוָה

És nem tanítja többé senki az ő felebarátját, és senki az ő rokonát, mondván: Ismerjétek meg JHWH-t, mert ők mindnyájan ismerni fognak engem, kicsinytől fogva nagyig – JHWH kijelentése. (Jer 31,34)

Jeremiás próféta mondása azt vizionálja, hogy JHWH megismerhető. Mi több mindenki számára ismertté válik. A jövőbe vetett, akár apokaliptikusnak is nevezhető reménység a transzcendens megközelítési módra utal, melyben a tudás az istenfélelemmel párosul, ahogyan a Példabeszédek, majd Ben Szira is mondja: יִרְאֵת יְהוָה רֵאשִׁית דַּעַת – „JHWH félelme az ismeret kezdete” (Péld 1,7; BSzira 1,14). Ennek a mondásnak az igazságát nem vitatva, de a transzcendens megközelítés helyett empirikus irányból közelítve tesszük fel azt a kérdést, hogy kik, hol és miként ismerték fel JHWH-t? Írásunkban arra teszünk kísérletet, hogy a meglévő korabeli régészeti és szöveges források alapján definiáljuk a jahvizmus fellelhető ókori formáit és rekonstruáljuk annak csoportjait. Nem a monoteizmus eredetét vizsgáljuk, de nem is a jahvizmus történetét igyekszünk rekonstruálni, bár mindkét folyamat részei megjelennek vizsgáldásunkban. Azt próbáljuk bemutatni, hogy JHWH tisztelete milyen etnikai és társadalmi csoportokban volt jelen az ókori Keleten a Kr. e. 2. század végéig.

Különösnek tűnhet a kérdés ilyen felvetése, hiszen hagyományosan ezt a témát az ókori Izrael vallásosságának vagy teológiájának vizsgálati keretei között szokás elemezni. Ám az elmúlt évtizedek történeti és régészeti kutatásai egyértelművé tették azt az egyébként a Héber Bibliában/Ószövetségben implicite és explicite is megjelenő definíciót, hogy ezek a szövegek, illetve ez a szöveggyűjtemény szakrális, Isten/JHWH szava/üzenete (דְּבַר יְהוָה), következésképpen nem direkt módon reflektálnak a hozzájuk kapcsolódó korok történeti eseményeire és vallási jelenségeire. Kezdve azzal, hogy *Izrael* fogalma nem egy koherens geopolitikai vagy valláspolitikai entitást takar. Történetileg Izraelként a Palesztina északi területén található és közel kétszáz évig fennálló államalakulatot definiálhatjuk. Etnikailag Izraelként szintén az ezen a területen élők határozhatók meg. Ugyanakkor teológiailag Izraelen már egy sokkal szélesebb etnikai kört érthetünk, amilyen értelemben azt a Héber Biblia/Ószövetség számos irata használja, hiszen ekként beszélnek a királyság előtti korszakot leíró történeti könyvek, sőt maga a Tóra is a JHWH által a Sinainál elhívott és a kánaáni megjelenés után is egyben tartott sokszínű etnikai közösségről. De így beszélnek a Perzsa birodalom Jehud nevű tartományában élőkről a fogság utáni próféták, mint Deutero- és Tritó-Ézsaiás, Zakariás, Haggeus és Malakiás vagy akár Dániel könyve is. Ezekben az esetekben egy lelki közösség rajzolódik ki az olvasó szeme előtt, mely JHWH-hoz való kapcsolata révén nevezhető Izraelnek. Jóllehet már a felsorolt prófétai könyvekben, illetve a korban formálódó további ún. kanonikus könyvekben egyértelműen kitapinthatók az eltérő teológiai felfogások is, a hellenisztikus korban készült további vallásos irodalom mentén pedig már egyértelműen láthatóak a magukat másokkal szemben Izraelként meghatározó, rivalizáló vallási csoportok kontúrjai. Így a kanonikus szövegek végső szerkesztőinek koherenciára való törekvésével szemben a nem-kanonikus szövegek exkluzivitása tovább relativizálja az „Izrael vallásossága” felöli megközelítés létjogosultságát. Az eddig elmondottak miatt problémásnak látszik az is, hogy esetleg a judaizmus klasszikus fogalmát bevonjuk a vizsgáldásba. Az elmúlt évtizedek kutatásai nyomán a judaizmus monolit voltáról vallott korábbi felfogást felváltotta a sokszínű vagy szegmentált judaizmus elképzelése. Vagyis Izraelen belül a judaizmus, vagy a judaizmuson belül az Izrael megnevezés csak egy teológiai vagy ideológiai szinten fogalmazható meg

összefoglaló értelemben. A jahvizmusnak a „bibliai” Izrael felőli megközelítése vallástörténetileg is problémás, mivel Izrael elnevezésének teofór eleme egy másik istenségnek, É/nek a nevét tartalmazza. Így ab ovo kérdéses, hogy miként lett egy másik istenhez kötődő etnikai csoport JHWH egyedüli választott népévé.

Nem beszélhetünk tehát arról, hogy a Héber Biblia/Ószövetség olvasása során a maga teljes mélységében feltárul a reflektált korok vallási helyzete. Természetesen ezek a szövegek is tartalmaznak számos történeti tény és vallástörténeti utalást, amik viszont a teológiai mondanivaló közegében és nem az adott történelmi korban jelennek meg. Így a JHWH-tisztelet történeti feltárása csak a korabeli (primér) tárgyi és szöveges emlékek elemzése nyomán, illetve azok esetleges biblikus reflexióinak összehasonlításával lehetséges. Mivel pedig megközelítésünk történeti és vallástörténeti irányultságú, éppen ezért ezen tudományterületek eszköztárához kell nyúlnunk, és hasonló módszertan mentén kell elemezzük a vonatkozó bibliai szövegeket is.

A célunk tehát annak a feltárása, hogy az ókor során hol, mikor és milyen körülmények között jelent meg JHWH tisztelete, illetve kik és miként tisztelték. Megvizsgáljuk magának a névnek a kérdését, melynek enigmatikusságát, de főleg kiejtési nehézségét mutatja az is, ahogyan a dolgozat során a négy héber mássalhangzó (יהוה) átírásával használjuk: JHWH. Vajon a név megjelenése indikálja-e egy hozzá kapcsolódó közösség meglétét is? Ahogyan arra Gerardus van der Leeuw is felhívta a figyelmet, az ókori ember számára a „község” nem ’kötelék’.¹ Nem a mai – felvilágosodás óta hangoztatott – individualizált értelemben csatlakoztak az emberek közösségekhez, hanem abban léteztek. A közösség létforma. Így az istenek, JHWH is, mindenképpen valamilyen közösség isteneként van jelen. Amennyiben tehát az ő megjelenését detektáljuk, hozzá kapcsolódó közösséget is kell feltételeznünk. Visszafordítva a gondolatot, vajon JHWH csak egy közösségnek, egy törzsi, etnikai csoportnak volt az istene? Marduknak a primátus megszerzése a babiloni Enuma eliš-ben vagy Baál győzelme É/ felett az ugariti eposzokban mutatja, hogy egy adott közösség be tud fogadni új istent, új isteneket is. Mindezek fényében még inkább kézenfekvő, hogy a JHWH-t tisztelőket nem a klasszikus módon, a bibliai Izrael felől közelítjük meg, hanem a régészet által feltárt szövegemlékekhez és tárgyi leletekhez kapcsolódó közösségeket próbálunk detektálni a különböző korokban. Nem „a” jahvizmus részeként, hanem jahvizmusokként tekintünk rájuk. Ezek a jahvizmusok eltérhetnek egymástól úgy formában, mint tartalomban. Ninian Smart *Dimension of the Sacred* című vallási rendszerekről szóló könyvében azt írja: „Különbséget kell tennünk az olyan terminusok, mint a buddhizmus vagy kereszténység leíró és normatív használata között. Ám a legfontosabb, hogy a hagyományok többszámúak. Sőt, területenként, valamint a hagyomány láncolatában is változóak.... És bár az összehasonlító vallástörténet általában átfogó (makro-)meghatározásokkal dolgozik, ugyanolyan jól értelmezhetőek a lokális (mikro-)területen vagy hagyományon belüli összehasonlítások.”² Következésképpen a jahvizmus egy olyan vallástörténeti kategória, mely nem a bibliai zsidóságra korlátozódik, hanem a termékeny félhold kultúrkörében akár különböző helyeken megjelenő lokális vallási jelenség, ami ennek okán többes számba kerül: jahvizmusok. Ugyanakkor bizonyos esetekben az is megfigyelhető, hogy egy adott tradícióban végbemenő szakadás teljesen önállósul és vissza nem térő jahvizmusokat hoz létre.

A bibliai/izraeli/palesztinai, illetve ókori közel-keleti régészet gyökeresen átalakult az elmúlt évtizedekben. Nem csupán a sztratigráfia újraértelmezése írta át a korábbi értékeléseket, de az

¹ Van der Leeuw, Gerardus, *A vallás fenomenológiája*, Budapest, Osiris, 2001, 214.

² Smart, Ninian, *Dimension of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, London, Harper Collins, 1996, 5.: „Thus we must distinguish between descriptive and normative uses of such terms as Buddhism and Christianity. But the most important point here is that traditions are plural. Moreover they may vary regionally as well as by lineage of tradition. ... While comparative study of religion is usually conceived in macro terms, it could equally well be construed as dealing with micro or intra-tradition comparisons.”

új technikák, kémiai, biológiai és informatikai segéttudományok segítségével pontosabb adatértelmezés vált lehetségessé. Maguk a feltárások is hoztak számos szenzációt, új templomok, nem várt szövegű feliratok, jelentős pecsét és pecsétnyomó, valamint pénzérmeleletek, tárgyi emlékek kerültek napvilágra. Mindezek markáns változást eredményeztek az ókori Kelet vallástörténeti kutatásaiban is. Az izraeli vallástörténeten belül részben a s(z)amaritánus kutatásokhoz kapcsolódó új régészeti feltárások, részben – ehhez is kötődően – a Pentateuchus keletkezéstörténetének újraértelmezése, részben az elefantínéi szövegek „újrafelfedezése” a hagyományon belüli pluralitás (*yahwistic diversity*) megfogalmazására vezettek.³ Ezzel párhuzamosan úgy a JHWH-vel kapcsolatos izraeli epigrafikus leletek, mint a mezopotámiai szövegek istenképe alapján megfogalmazódott egyfajta lokális sokszínűség az istenekkel kapcsolatban (*divine multiplicity*).⁴ A korábbi kizárólagos monojahvizmus felfogását⁵ felváltotta a polijahvizmus, amit azonban jelenleg nagyjából egy-egy korszakra alkalmaznak a kutatók. Véleményem szerint azonban nem csupán egy adott korra értelmezve lehet és kell használnunk ezt a többesszámot, hanem általános érvénnyel. Írásomban ezért arra teszek kísérletet, hogy ezt a két új kutatási vonalat egy mederbe terelve láttassam a jahvizmus különböző formáit korszakokon és eltérő helyszíneken át. A kezdő időpontot a legelső írásos emlék adja, a végső dátumot pedig annak a Johannész Hürkanosznak a tevékenysége jelenti, akit követően véleményem szerint már nem detektálható újabb jahvizmus.

A korszakolást nagyjából a sziro-palesztinai régészetben alkalmazott módon követjük, vagyis a bronzkort és vaskort követően a babiloni uralom korszakát egyfajta átmenetként értelmezzük, ugyanakkor esetünkben egybe véve a perzsa korról is. A sort végül a hellenisztikus kor zárja. A vaskori sztratigráfia tekintetében Israel Finkelstein osztályozását alkalmazzuk.⁶ A héber és arámi szövegek esetében alapvetően a kvadrát karaktereket használjuk, amennyiben átírásra kerül a sor, a Magyar Hebraisztikai Társaság által megadott szabály szerint járunk el.⁷ A görög szövegeket leginkább nem írjuk át, de a neveket a magyaros formában használjuk, az akkád szövegeket viszont átírjuk a standard formáknak megfelelően.

Végezetül szeretném megköszönni Ritoók Zsigmond, Maróth Miklós és Németh György professzor uraknak, hogy a dolgozat megírására ösztönöztek. Balla Ibolyának, Balogh Csabának, Hanula Gergelynek, Koltai Kornéliának, Pecsuk Ottónak, Tamási Balásznak és Vér Ádámnak, hogy megvitatták velem a kötet bizonyos témáit. Feleségemnek és gyerekeimnek pedig a tőlük a munkára folyamatosan elcsent időt köszönöm, ami nélkül ez az írás nem készült volna el. SDG.

Velence, 2023. március 9.

³ Lásd pl. Hensel, Benedikt et al. (szerk.), *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible. Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions* (FAT 120), Tübingen, Mohr Siebeck, 2020.

⁴ Lásd pl. Allen, Spencer L., *The Splintered Divine. A Study of Ištar, Baal, and Yahweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East* (SANER 5), Berlin, de Gruyter, 2017.

⁵ Bade, William F., „Monojahwismus des Deuteronomiums”, *ZAW* 30 (1910) 81–90.

⁶ Finkelstein, Israel – Piasezky, Eli., „The Iron Age Chronology Debate: Is the Gap Narrowing?” *NEA* 74 (2011) 50–54.

⁷ Xeravits Géza, „Közlemény: A Magyar Hebraisztikai Társaság ajánlásai a héber alfabet átírására”, *Studia Biblica Athanasiana* 6 (2003) 139–131.

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés	i
Tartalomjegyzék	v
1 A JHWH-név és használata	1
1.1 JHWH – egy kis etimológia.....	1
1.1.1 A JHWH-név formái	2
1.1.1.1 A JHWH-név mint főnév	2
1.1.1.2 A JHWH-név mint ige	4
1.1.1.3 A JHWH-név mint mondatrész	5
1.1.1.4 Az ékírásos források JHWH névformái	7
1.1.2 Konklúzió	8
1.2 A JHWH-név kimondhatatlansága.....	8
1.2.1 A 3. parancsolat (Ex 20,7//Deut 5,11)	9
1.2.2 A Héber Biblia/Ószövetség	10
1.2.3 Holt-tengeri tekercsek	13
1.2.4 Septuaginta	15
1.2.5 Ben Szira.....	17
1.2.6 1Énók 37–71	19
1.2.7 Alexandriai Philón.....	20
1.2.8 Josephus Flavius	22
1.2.9 Misna	23
1.2.10 Történeti következtetés.....	26
1.3 Konklúzió	27
2 JHWH-tisztelet a bronzkorban?.....	29
2.1 JHWH megjelenése nem-vallási szövegekben: Egyiptom	29
2.1.1 Szoleb	29
2.1.2 Amarah West	31
2.1.3 Medinet Habu.....	32
2.1.4 Kik azok a saszk?	33
2.1.5 Következtetés.....	37
2.2 JHWH megjelenése egy vallási szövegekben: Ugarit	39
2.3 Összegzés	41
Exkurzus 1: Bibliai ábrázolás.....	42
Exkurzus 2: Kutatói elméletek	43
3 JHWH-tisztelő csoportok a vaskorban.....	45
3.1 Izraeli jahvizmus I: JHWH-tisztelet az Omri-dinasztia idején	45
3.1.1 Szövegleletek	48

3.1.1.1 A Mésa-felirat.....	49
3.1.1.2 Teofór nevek.....	51
3.1.1.3 Városnevek.....	53
3.1.2 Kultuszi vonatkozású régészeti leletek	53
3.1.3 Az elsőként definiálható jahvista csoport: Izrael.....	58
3.2 Izraeli jahvizmus II: JHWH-tisztelet a Jéhu-dinasztiától a bukásig.....	59
3.2.1 Szöveges leletek.....	62
3.2.1.1 Dór papja pecsétnyomó	62
3.2.1.2 Kuntillet Adzsrud-i szövegek.....	63
3.2.1.3 Teofór nevek	68
3.2.1.4 Településnevek.....	70
3.2.1.5 Asszír királyfeliratok	71
3.2.1.6 Összegzés.....	72
3.2.2 Kultuszi vonatkozású régészeti leletek.....	72
3.2.2.1 Samária	72
3.2.2.2 Dán (Tell el-Qadi/Tel Dan).....	73
3.2.2.3 Gesur/Bétszaida (Et Tell).....	74
3.2.2.4 Megiddó.....	74
3.2.2.5 Sikem (Tell Balatah).....	75
3.2.2.6 Siló (Tell Seilun)	75
3.2.2.7 Bétel (Tel Beitin).....	75
3.2.2.8 Ikonográfia.....	76
3.2.3 Az izraeli JHWH-tisztelet kiteljesedése	78
Exkurzus 1: Bibliai ábrázolás.....	80
Exkurzus 2: Kutatói elméletek.....	81
3.3 Júdai jahvizmus I. JHWH-tisztelet Júda királyságában Kr. e. 701-ig.....	82
3.3.1 Írásos emlékek	85
3.3.1.1 Történelmi feliratok.....	85
3.3.1.2 Adminisztratív dokumentumok.....	86
3.3.1.3 Sírfelirat	87
3.3.1.4 Teofór nevek	88
3.3.1.5 Városnevek	89
3.3.1.6 Összefoglalás.....	90
3.3.2 Régészeti leletek	90
3.3.2.1 Tel Arad.....	90
3.3.2.2 Beérseba.....	91
3.3.2.3 Horvat Teman/ Kuntillet Adzsrud	91
3.3.2.4 Jeruzsálem.....	91
3.3.2.5 Khirbet Qeiyafa	92
3.3.2.6 Lákis.....	93
3.3.2.7 Tel Moza.....	94

3.3.2.8 Ikonográfia.....	94
3.3.3 JHWH-tisztelő közösség Júdában I.....	97
3.4 Júdai jahvizmus II. JHWH-tisztelet Júda királyságában Kr. r. 701-től a Babiloni fogságig	98
3.4.1 Szöveges feliratok	103
3.4.1.1 Adminisztratív levelek.....	103
3.4.1.2 Prófétai üzenet.....	104
3.4.1.3 Sírfeliratok	105
3.4.1.4 Teofór nevek	108
3.4.1.5 Vallásos felirat.....	109
3.4.2 Régészeti feltárások.....	110
3.4.2.1 Tel Arad	110
3.4.2.2 Horvat Radum	110
3.4.2.3 Horvat 'Uza.....	110
3.4.2.4 Lákis	111
3.4.2.5 Micpa.....	111
3.4.2.6 Tel Moza.....	112
3.4.2.7 Ramat Rahel.....	112
3.4.2.8 Ikonográfia.....	112
3.4.2.8.1 Pecsétnyomók és pecsétek	112
3.4.2.8.2 Női figurák	114
3.4.3 Összefoglalás: a júdai jahvizmus II.....	114
Exkurzus 1: Bibliai ábrázolás.....	116
Exkurzus 2: Kutatói elméletek.....	117
4 JHWH-tisztelő csoportok a keleti birodalmak korában (asszír, babiloni és perzsa korban)	121
4.1 Elephantinói JHWH-tisztelő csoport.....	121
4.1.1 A közösség eredete: elméletek.....	121
4.1.1.1 Fogság előtti eredet.....	123
4.1.1.1.1 Korai időszak.....	123
4.1.1.1.2 Asszír korszak	123
4.1.1.1.3 Babilóni korszak.....	125
4.1.1.2 Fogság utáni eredet.....	127
4.1.1.2.1 Perzsa korszak	127
4.1.1.3 Következtetés	128
4.1.2 A közösség vallása	129
4.1.2.1 JHW és más istenek Elephantinében.....	129
4.1.2.2 A JHW-templom.....	135
4.1.2.3 A vallásgyakorlatra utaló szövegek	138
4.1.2.4 Szent szövegek?.....	141
4.1.3 Konklúzió – értékelés.....	143

4.2 Egy babilóni jahvizmus: Ezékiel és köre.....	144
4.2.1 A fogságban élő jahvisták a korabeli források alapján.....	145
4.2.1.1 Babilóni krónika.....	146
4.2.1.2 Weidner-táblák.....	147
4.2.1.3 Al-Jahudu-korpusz.....	147
4.2.1.4 A szippari Arih család archívuma.....	154
4.2.1.5 A Murasú-archívum.....	155
4.2.1.6 Összegzés.....	156
4.2.2 Ezékiel és a fogság.....	158
4.2.2.1 A tetragrammaton és a megszólítottak – Izrael háza.....	165
4.2.3 Következtetés.....	169
4.3 Samáriai jahvizmus az asszír „fogságtól” a perzsa kor végéig.....	171
4.3.1 Izrael mint Asszír provincia.....	172
4.3.1.1 Izraeli jahvisták Asszíriában.....	176
4.3.1.2 Jahvista samáriai katonák az <i>Amherst 63 papyrus</i> on.....	178
4.3.1.3 Jahvisták Hamatban?.....	179
4.3.2 Izrael mint babilóni provincia.....	181
4.3.3 Izrael a perzsa korszakban.....	182
4.3.3.1 Névhasználát.....	183
4.3.3.2 Hivatali levelezés.....	186
4.3.3.3 Pénzérmék és pecsétnyomók ikonográfiája.....	187
4.3.3.4 Samáriai templomok.....	189
4.3.3.4.1 Samária.....	189
4.3.3.4.2 Garizim.....	190
4.3.4 Összefoglalás.....	191
4.3.5. Vallásos irodalom.....	192
4.4 Jehudi jahvizmus.....	196
4.4.1 Proológus: Mind the Gaps!.....	196
4.4.2 A perzsa kontextus.....	199
4.4.2.1 Régészet.....	200
4.4.2.2 Szöveges leletek.....	203
4.4.2.2.1 Történelmi dokumentumok.....	203
4.4.2.2.2 Adminisztratív szövegek, pecsétek, érmék.....	205
4.4.2.3 Ikonográfia.....	207
4.4.3 Összegzés.....	208
Exkurzus 1: Bibliai ábrázolás.....	209
Exkurzus 2: kutatói elméletek.....	210
5 JHWH-tisztelő csoportok a hellenisztikus korban.....	213
5.1 A történeti kontextus.....	215
5.2 Palesztina – <i>Erec Jisrael</i>	216

5.2.1 Júdeai jahvizmus és a judaizmus (a zsidóság) születése.....	217
5.2.1.1 Írásos és tárgyi emlékek	217
5.2.1.2 Történelmi változások: judaizmus (zsidók)	225
5.2.1.3 Makkabeusok – hasmoneusok a judaizmus létrehozói	227
5.2.1.3.1 A főpapság mint eszköz és pozíció.....	228
5.2.1.3.2 A júdeai jahvizmus terjesztése I: katonai akciók.....	230
5.2.1.3.3 A júdeai jahvizmus terjesztése II: teológiai változások és templom- propaganda	233
5.2.1.4 Konklúzió.....	235
5.2.2 Qumrán – egy partikuláris vagy univerzális jahvizmus?.....	236
5.2.2.1 Qumrán és a szövegek sokszínűsége	238
5.2.2.1.1 Szentírási szövegek.....	239
5.2.2.1.2 Saját szövegek: teológiai nézetek	240
5.2.2.1.2.1 Isten – JHWH és a többiek 5.2.2.2 Vallásgyakorlat Qumránban.....	241
5.2.2.1.2.2 Dualizmus.....	242
5.2.2.1.2.3 Apokaliptika	243
5.2.2.1.2.4 Bölcsesség	243
5.2.2.1.2.5 <i>Halákhá</i>	244
5.2.2.1.2.6 Izrael	245
5.2.2.2 Vallásgyakorlat Qumránban.....	245
5.2.2.2.1 Tagság.....	245
5.2.2.2.2 Templom?	246
5.2.2.2.3 Papság	247
5.2.2.2.4 Közösségi szertartások.....	250
5.2.2.3 Konklúzió.....	251
5.2.3 A garizimi jahvizmus és a s(z)amaritánusok születése.....	251
5.2.3.1 Templomok	253
5.2.3.2 Írásos emlékek.....	255
5.2.3.2.1 Garizimi feliratok.....	255
5.2.3.2.2 Déloszi feliratok	259
5.2.3.3 Történelmi változások: s(z)amaritánusok	261
5.3 Egyiptom	265
5.3.1 Alexandriai jahvisták.....	268
5.3.1.1 Terapeuták.....	276
5.3.2 A leontopoliszi jahvista közösség	278
5.3.2.1 Kordokumentumok.....	278
5.3.2.2 Régészet.....	282
5.3.2.3 Irodalmi források.....	283
5.3.2.3.1 Makkabeusok második könyve	284
5.3.2.3.2 Josephus Flavius	286
5.3.2.3.3 Összegzés	292

5.3.2.4 A leontopoliszi jahvista közösség vallásgyakorlata.....	293
5.3.2.4.1 A harmadik szibillakönyv	294
5.3.2.4.2 József és Aszeneth	299
5.3.2.4.3 Makkabeusok harmadik könyve.....	301
5.3.2.4.4 Vallásgyakorlat.....	303
5.3.3 Egyiptomi samáriai jahvisták.....	304
5.4 Mezopotámiai diszapóra.....	305
Konklúzió	311
Bibliográfia	317

1 A JHWH-NÉV ÉS HASZNÁLATA

1.1 JHWH – Egy kis etimológia

Az ókori szövegek értelmezésében, fordításában – legyen az ékírásos sumér-akkád, vagy a föníciai írás valamely formáját használó, vagy a hieroglifák képes jelrendszerét, akár annak egyszerűsített démotikus változatát alkalmazó szöveg – a nevek elolvasása mindig problémát jelent. Némely esetben az írnoki gyakorlat kialakította a determinatívumok rendszerét, ami már a nevek eltérő kontextusára is figyelemmel volt, így a név elé elhelyezett azonosító jelekkel el tudták különíteni a földrajzi vagy tulajdonneveket és az istenek elnevezéseit is. Persze csak akkor, ha az írnokok nem felejtették el kitenni a jeleket. Ilyen determinatívumokat azonban a nyugati sémi nyelvekben, mint az ugariti, az arámi vagy a héber, nem használtak. A kiolvasási nehézség még abból is adódik, mivel gyakran, főként az istennevek esetében, úgynevezett beszédes neveket alkalmaztak, vagyis maga a név egy kifejezés, egy mondat egésze vagy része volt. Az értelmezést tovább bonyolítja, hogy a föníciai betűhasználatban megjelenő név csupán a mássalhangzóiból áll. Ezáltal a név olvasata és értelme attól függ, milyen magánhangzókat olvasunk hozzá. Következésképpen több igei és főnévi forma is tulajdonítható neki. Éppen ezért, amikor a JHWH istennév értelmét, jelentését, háttérét keressük, ezekre a jelenségre is figyelni kell.

A JHWH-név jelentésének, formájának a kutatása igen kiterjedt, és ahogyan azt Frank Moore Cross már az 1960-as években megfogalmazta: „monumentális bizonyosága a bibliakutatás iparágga válásának és találékonyságának.”¹ Ide kívánczik Manfred Weippert 1977-es megállapítása is, miszerint

Valójában már minden elképzelhető lehetőség kimerült a tetragrammaton etimológiai magyarázatára, melyek gyakran az uralkodó vallástörténeti vagy teológiai irányzatok fényében születtek.²

Az ötven-hatvan évvel ezelőtti megállapítások ellenére, és részben az újabb szövegleletek felfedezésének hatására is, csak tovább szaporodtak az elemzések és a teóriák. Ezen a helyen nincs rá mód, hogy ezt a teljes kutatástörténetet részletesen áttekintsük és elemezzük, ehelyett csoportosítva mutatjuk be az értelmezési lehetőségek legfontosabb aspektusait, melyek a további elemzésünk számára is segítséget adnak.

¹ Cross, Frank Moore, „Yahweh and the God of the Patriarchs”, *HTR* 55 (1962) 225–259. kül. 251.

² „Alle denkbaren Möglichkeiten sind auch tatsächlich, oft abhängig von herrschenden religionswissenschaftlichen oder theologischen Strömungen, für die etymologische Interpretation des Tetragramms ausgeschöpft worden.” Wieppert, Manfred, „Jahweh und die andere Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext”, in Uő. *Jahweh und die andere Göttern* (FAT 18), Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, 35–44. kül. 41.

1.1.1 A JHWH-név formái

A tetragrammaton közismert alakja négy mássalhangzóból áll: *jod, hé, waw, hé* (יהוה). Ezt tekintjük a név teljes alakjának. Vagyis azokban a szövegekben, melyek ezt a teljes formát hozzák, egyértelműnek tűnik, hogy a négy mássalhangzó ezt a nevet jelöli. Ismerünk ugyanakkor rövidebb változatokat is, melyek a négy mássalhangzóból hármát vagy csak kettőt tartalmaznak: יהו; יה; יו (*jhw, jh, jw*). Az önálló formákon kívül a teofór nevek elő- és utótagként tartalmaznak a név mássalhangzóiból egyet, kettőt vagy hármát.

A névformákat tartalmazó leletek alapján – legyenek azok *in situ* talált feliratok vagy a kutatók által a feltételezett keletkezési sorrendbe állítható bibliai szövegek – úgy tűnhet, fel lehet állítani egy fejlődési sorrendet. A korábbi elképzelések értékelése során Cross úgy fogalmazott, hogy

A nyugati sémi nevek általában átlátható megnevezésként vagy mondatnévként indulnak és megrövidülnek vagy széttöredeznek. Nem kezdődnek félelmetes morgásokkal vagy felkiáltásokkal, amiből liturgiai mondatok épülnek.³

Itt Sigmund Mowinckelnek arra a korábbi általánosan elfogadott tézisére utal Cross, hogy a rövidebb névformák lehettek ősieik, melyek liturgikus környezetben, egyfajta felkiáltásként szóltak meg először.⁴ A kutatás jelenlegi állása alapján azonban a hosszabb, legalább három mássalhangzós névforma a korábbi. A mássalhangzók számának kérdése azért is lényeges, mert elképzelhető, hogy a név utolsó hangzója nem mássalhangzó, hanem magánhangzó, vagyis mint ilyen, *mater lectionis*.

1.1.1.1 A JHWH-név mint főnév

Szemben számos más korabeli és környékbeli istennévvel, a JHWH-név nem értelmezhető általános főnévként, mint például Baál, ami köznévként 'urat' jelent, vagy Aserá, ami köznévként 'szent fát' jelent, sőt mint Él, ami köznévként 'istent' jelent. JHWH-nak nincsen ilyen jelentése, amit valamelyik sémi nyelv használna, a név egyszerűen tulajdonnév. Teljes alakjának legkorábbi előfordulása a Kr. e. 8. századi Méša-sztélé szövege. Ezt a moábi győzelmi feliratot 1868-ban találták meg,⁵ ami jelen kontextusunkban csupán azért érdekes, mert azóta indultak be a régészeti ásatások Szíro-Palesztina területén, és tárult fel előttünk az ókori Izrael számos települése és írásos emlékei. Ennek ellenére azóta sem találtak itt korábbi íráshordozót, mely megőrizte volna az istennévnek ezt a teljes formáját. Sőt, rövidebb alakját sem. Ebben a szövegben JHWH a moábi Kemóssal azonos módon, önálló istennévként,

³ „West Semitic names normally begin in transparent appellations or sentence names, and shorten or disintegrate. They do not begin in numinous grunts or shouts and build up into liturgical sentences” Cross, „Yahweh”, 252.

⁴ Mowinckel, Sigmund, „The Name of the God of Moses”, *HUCA* 32 (1961) 121–133. vö. Karasszon István, *Az óizraeli vallás*, BRTABJK 6, Budapest, BRTA, 1994, 19.

⁵ Graham, M.P., „The Discovery and Reconstruction of the Mesha Inscription”, in Dearman, A. (ed.), *Studies in the Mesha inscription and Moab* (ABS 2), Atlanta, Scholar Press, 1989, 41–92.

tulajdonnévként szerepel (18. sor). A כלי יהוה ('JHWH edényei') genitivusos szerkezete is mutatja, hogy a JHWH főnévként, azon belül pedig tulajdonnévként értelmezendő. A tulajdonnév számos kombinációban megjelenik a feliratokon és a bibliai szövegekben is: JHWH + földrajzi név; JHWH + földrajzi név + -ban/ben; JHWH + jelző; JHWH + köznévként + tulajdonnévként; köznévként + JHWH.

A személynevek esetében még több variáció lehetséges.⁶ Amennyiben a név kezdeteként jelenik meg, akkor *jw* + tulajdonnévként (יואל – Jóél – 'JHWH Él/isten');⁷ *jw* + köznévként (יועזר – Jóézer – 'JHWH [az én] segítség[em]');⁸ *jhw* + tulajdonnévként (יהושחר – Jehoszahar – 'JHWH Szahar');⁹ *jhw* + köznévként (יהואח – Jehoah – 'JHWH a fivér');¹⁰ *jh* + főnévként (יהאסן – Jahasan – 'JHWH erősség').¹¹ Amennyiben a név végére kerül az istennév, akkor: prepozíció + *jhw* (עמדיהו – 'Immadijahu – 'velem van JHWH')¹²; főnévként + *jhw* (מגדליהו – Migdaljahu – 'JHWH egy torony'/én tornyom JHWH'/JHWH tornya');¹³ tulajdonnévként + *jhw* (ענתיהו – Anatjahu – 'JHWH Anatja');¹⁴ főnévként + *jw* (מחשיהו – Mahszeju – 'Menedék[em] JHWH').¹⁵

A tulajdonnéven kívüli nominális eredetet feltételez Josef Tropper, aki szerint a név a főnévi *qatl* alakból származik. Ebben az esetben a szó gyöke a *jhw/j* vagy *whw/j*, esetleg *w/jhw* lehetne, ám ilyen alak alig fordul elő a sémi nyelvekben. Ennek ellenére a jelentés nélküli *jahw* (*jahû*) alapalakot favorizálja, melynek elnyújtott változata lenne az *a* esetjellel kiegészített de *h*-vel írt *jahwā* (*jhwā*). Jóllehet számos nyelvi „párhuzamot” sorolt elő, melyek közül az újbabiloni ékírásos *i-a-wa*₆ teofór névelem áll a középpontban. Ezen a korabeli héber alapján kialakított olvasási variánson kívül azonban a többi javaslata nyelvtanilag nem tűnik valóban megalapozottnak.¹⁶ Tropper egy mellékesnek szánt mondatát mégis érdemes külön kiemelni, mely talán általánosságban érvényes lehet a tetragrammaton definíciójára, vagyis, hogy ez egy „szó különleges fonetikai variáns formája, numinózus jelentéssel.”¹⁷

⁶ Az epigráfiai leletek onomasztikáját lásd in Tigay, Jeffrey H., *You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, Leiden, Brill, 1986. Újabb névlista található in Renz, Johannes, *Handbuch der althebräischen Epigraphik. Die althebräischen Inschriften*. II/1, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

⁷ Hecht gyűjtemény 125,10. Tigay, *You Shall Have No Other Gods*, 55. Az Él név köznévként istent is jelenthet.

⁸ Milik, Jozef T., „Textes hébreux et araméens”, in Uő., *Les Grottes de Murabba'at* (DJD 2), Oxford, Clarendon Press, 1961, 97.

⁹ Arad (8):90,1. Renz, *Handbuch*, II/1, 70. Az olvasat bizonytalan.

¹⁰ Arad(9):79. Renz, *Handbuch*, II/1, 70.

¹¹ AP 2,21. Cowley, Arthur, *Aramaic Papyri of the Fifth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1923, 4. Freedman, David Noel – O'Connor, M. P., „יהוה YHWH”, *TDOT* V, 501–511. kül. 508.

¹² Gaz(7):1,2. Renz, *Handbuch*, II/1, 80.

¹³ Gib(7):1.58. Renz, *Handbuch*, II/1, 73. Az עמדיהו forma fordítása problémás, mivel csupán egy *jod* van jelölve. Ad absurdum jelentheti azt is, hogy JHW-val. A továbbiakban is előfordul hasonló nyelvi értelmezési nehézség.

¹⁴ *TAD* B7.3:3. van der Toorn, Karel, „Anat-Yahu, Some Other Deities, and the Jews of Elephantine”, *Numen* 39 (1992) 80–101.

¹⁵ Sam(8):6,1. Renz, *Handbuch*, II/1, 73.

¹⁶ Tropper, Josef, „Der Gottesname 'Yahwa'”, *VT* 51 (2001) 81–106. és angolul kibővítve Tropper, Josef, „The Divine Name 'Yahwa'”, in Oorshot, J. – Witte, M. (szerk.), *Origins of Yahwism*, BZAW 484, Berlin, De Gruyter, 2017, 13–33. Kritikáját lásd Suriano, Matthew J., „Tetragrammaton”, in Khan, G. et al. (szerk.), *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics. Vol. 3.*, Leiden, Brill, 2013, 751–755.

¹⁷ Tropper, „The Divine Name 'Yahwa'”, 25.: „Special phonetic variations of word forms with a numinous meaning....”

1.1.1.2 A JHWH-név mint ige

Az igei forma tekintetében különösen is érdekes, hogy milyen miliőben értelmezzük a nevet. Legalább két nyelvterület érintett ebben, az ősi déli arab és az északnyugati sémi, amibe a héber is beletartozik.¹⁸ Egy dologban minden lehetőség megegyezik, hogy igei eredet esetén egy imperfectum E/3 masculinum formáról lehet szó, ennek megfelelően az első mássalhangzó a ragozásból adódó preformativum.

Az arab nyelvben a *hwj* (*hawā*) igtőnek három fő jelentésárnyalatát különböztetik meg. Elsőként a „vágyakozni,” „szenvedélyesnek lenni,” fogalomköre tartozik hozzá, amit az istennévvel kapcsolatban nem preferáltak a kutatók.¹⁹ A második az „esni, hullani,” ami műveltető formában – vagyis pl. esőt vagy villámot hullatni értelemben – a viharisten attribútumaihoz szorosan kapcsolódik, és aminek a nyugati sémi változatokban (lásd az ugariti Baálhoz kapcsolódva) is transzcendens kontextusa van. A harmadik, a „fújni” szintén viharisten jellemzővel jeleníti meg az igtőt, abban az értelemben, hogy szelet kibocsátani, illetve a szelek szárnyán utazni (szintén Hadad/Baálhoz köthetően). A három közül ennek az opciónak a leghatározottabb a támogatása.²⁰

Az északnyugati sémi (arámi/héber) eredet esetén elsőként és azóta is a leggyakrabban a הוה/היה (*hwj*, *hjh*) létigéből próbálták, próbálják magyarázni a névformát. Jelentésében 'létezni', 'létre jönni', 'közel lenni'. A jelentés azonban nagyban függ attól, hogy az igtőt az egyszerű *qal* (G) vagy a műveltető *hifil/hafél* (S) igtörzsben képzeljük el. Az első esetben, prefiguratív statív formaként a név jelentése az, hogy 'Ő van', vagyis 'jelenlétnek nyilvánítja magát'.²¹ Ezt a megoldást támogatja Wolfram von Soden is, aki akkád párhuzamok alapján intenzívebb értelmet tulajdonít az istennévnek: 'igazolja magát' vagy 'kinyilvánítja magát'.²² A második esetben, amikor is az ige tranzitív, azt a jelentést hordozza, hogy 'Ő létrehoz', 'Ő életre hív'. Ennek a véleménynek az egyik képviselője volt William Foxwell Albright, aki szerint JHWH egy olyan isten, aki létrehoz, megalkot.²³ Az utóbbi megoldás JHWH-t a teremtő istenek közé sorolja és egyben lehetőséget ad olyan nehezen értelmezhető összetételek feloldására, mint például a יהוה צבאות, ami így azt jelentheti, hogy

¹⁸ Minkettő a nyugati sémi központi (centrális) ágához tartozik. Vö. Huehnergard, John – Pat-El, Na'ama, „Introduction to the Semitic Languages and Their History”, in Uő. (szerk.), *The Semitic Languages*, London – New York, Routledge, 2019², 1–22. kül. 3–6.

¹⁹ Goitein, Shlomo D. „Yhwh the Passionate. The Monotheistic Meaning and Origin of the Name Yhwh”, *VT* 6 (1956) 1–9; Wieppert, „Jahwe,” 41.

²⁰ Knauf, Ernst A., „Yahwe”, *VT* 34 (1984) 467–472. kül. 469. Van der Toorn, Karel, „Yahweh” in *DDD*, 916. Ennek a gyöknek nincsen létigei értelme az arabban. lásd Bravmann, Meir M., „The Root HWY 'To Be', A Proto-Semitic Verb”, in Uő., *Studies in Semitic Philology* (SSLL 6), Leiden, Brill, 1977, 540–543. kül. 540.

²¹ Van der Toorn, „Yahweh”, 915. Suriano, „Tetragrammaton”, 754.

²² Von Soden, Wolfram, „Jahwe, 'er ist, er erweist sich,” *WO* 3 (1966) 177–187. Suriano, „Tetragrammaton”, 754.

²³ Albright, William Foxwell, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London, Dobleday, 1968, 168–169. Wieppert, „Jahwe”, 42. Albright az arámi létigén bizonyítja a tranzitív formát, és ő maga is megjegyzi, hogy a héberben az ige ősi *hifil* formája később kihalt. Egyébként a bibliai héber *hifil* ragozásában az igtő פִּיִּי igeikhez sorolódik így a kieső ה okán ott nem egyezik meg a végső formával.

'Ő, aki megteremti a (mennyei) seregeket'.²⁴ Ennek ellenére nyelvtanilag nem túl meggyőző a tranzitív forma alkalmazása.²⁵

A személynevekben igével párosítva is előfordul mind előtagként: *jhw* + ige (יהובנה – Jehobana – 'JHWH építette meg');²⁶ *jw* + ige (ינותן – Jónátan – 'JHWH adta');²⁷ *jh* + ige (יהנתן – 'JHW adta');²⁸, mind utótagként: ige + *jhw* (עשיהו – 'Aszajahu – JHWH alkotta meg');²⁹ ige + *jw* (ידעייו – Jedajau – 'JHWH megismert');³⁰ ige + *jh* (יאציה – Je'ucja – 'JHW sürget').³¹

A JHWH-név egyetlen, szövegben megfogalmazott etimológiája, ami az előbbiek közül az első esethez kapcsolódik, a jól ismert történet az Exodus 3-ból. A Mózes által önazonosításra felszólított Isten (*Elohim*) a következő magyarázatot adja nevére: אֱלֹהִים אֲשֶׁר אֶהְיֶה. A létige (*hjh*) *qal* imperfectum E/1 személyét használó kifejezés úgy tűnik, önmagában még nem adja meg a nevet, majd csak a 14–15 versek két párhuzamos mondata:

יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ ... שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם
אֱלֹהִים שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם

A párhuzamos, sőt azonos mondatrészek alapján két szó megegyezősége látható a szövegből: יהוה = אֱלֹהִים. Ebben a kontextusban már a 13. vers igei formája is az istennév szintjére lép. Mettinger szerint JHWH, amikor önmagáról beszél, nem mondhatja azt, hogy 'Ő van' (יהוה), hanem csak azt, hogy 'Én vagyok' (אֱלֹהִים).³² Az *Ehje* esetében, amennyiben önálló istennévként tekintünk rá, egyértelmű, hogy a היה ige ragozott alakja; a JHWH esetében is feltételezhető az imperfectumi ragozás, így a *jod* leesik a szótőről, a második gyökmássalhangzó ekkor viszont a *waw*, így az aktuális szótó a הוה vagy הוי, ami az arámi létige.

1.1.1.3 A JHWH-név mint mondatrész

Az már az igei eredet feltételezése során nyilvánvalóvá vált, hogy talán egy kivétellel nem áll meg önmagában az igei forma. Következésképpen a név igeiként egy szóösszetétel, hosszabb

²⁴ Cross, Frank Moore, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Harvard University Press, 1973, 65–66. Albrith és Cross véleményének egymásra épüléséről lásd Fleming, Daniel E., *Yahweh before Israel. Glimpses of History in a Divine Name*, Cambridge, University Press, 2021, 183. n. 63.

²⁵ Mettinger, Tryggve, D. N., *In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Name*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, 31–32. a képzési nehézségen túl a Héber Biblia három szempontját említi ellenérvként: a) a teremtés koncepciója a fogság utáni szövegekben jelenik meg, így a név ősi formájához nehezen kapcsolódik; b) a létige 3651 bibliai előfordulása ellenére egy alkalommal sem szerepel a teremtés igéjeként; c) a név népszerű etimológiáját szolgáltató Ex 3,14 is az ige egyszerű, *qal* formáját használja.

²⁶ Lak(7/6):22,1. Renz, *Handbuch*, II/1, 70.

²⁷ Sam(8):1.45,3. Renz, *Handbuch*, II/1, 71.

²⁸ AP 2,21. Cowley, Arthur, *Aramaic Papyri of the Fifth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1923, 4. Freedman, David Noel – O'Connor, M. P., „יהוה YHWH”, *TDOT* V, 501–511. kül. 508.

²⁹ Lak(6):15,7. Renz, *Handbuch*, II/1, 80.

³⁰ Sam(8):1.1,8; 42,2; 48,1. Renz, *Handbuch*, II/1, 70.

³¹ A52,14. Silverman, Michael H., „Hebrew Name-Types in the Elephantine Documents”, *Orientalia* 39 (1979) 465–491. kül. 472.

³² Mettinger, *In Search of God*, 33.

kifejezés, akár egész mondat részét alkotta eredetileg. A legnyilvánvalóbb ilyen összetételeket a teofór nevekben találjuk, legyenek azok önálló istennevek vagy személynevek.

Az akkád istennevek között Van der Toorn szerint előfordul a ragozott ige név az istennévvvel mint alannyal való kombinációja: ^dIkrub-II ('Él megáld') vagy ^dIšmêlum (=Išme-ilum, 'Isten meghallgat').³³ Ez alapján De Moor azt feltételezi, hogy a JHWH-név eredeti, az ige jussivus formájából képzett alakja, Yahweh-El ('Él legyen jelen' – mint segítő).³⁴ Hasonlóan a Máriban talált amorita személynevek is tartalmazzák ezt a kombinációt: Yahwi-ilum ('Isten megmutatkozik'), Yahwi-Adad ('Adad megmutatkozik'), bár itt már nem az istennév részét képezi az ige.

Cross a fentebb már jelzett אל יהוה צבאות ('Él, aki megteremti a seregeket') liturgikus eredetű szóösszetételből vett rövidítésként értelmezi a JHWH nevet. Vagyis itt az ige nem maga a név, hanem az epitheton része. Érvelése szerint a mondat-nevekből fejlődtek ki a rövidített személynevek, melyekből gyakran, csupán az igei elem maradt meg.³⁵ Amint arra Karasszon István is rámutat, a hosszabb forma, יהוה אלהי צבאות már szekundér, mivel itt JHWH önálló névként jelenik meg, és a 'seregek istene' az istennév jelzőjévé válik.³⁶

Az אֲשֶׁר אֶהְיֶה szintén egy mondat részévé teszi az istennevet, főleg, ha az אֶהְיֶה-t is egy változatnak tekintjük, és az eddigiek alapján ez indokolt. A megfogalmazás ugyanakkor számos fordítási változatot tesz lehetővé, és itt nem csupán az imperfectum alakból adódó igeidők felcserélésére gondolok, bár ez önmagában az első variáció: „vagyok, aki vagyok” (és a változatai). Ebben az esetben azonos formában és jelentésben szerepel a két ige. A második lehetőség, hogy 'én vagyok az, aki létezik'; itt a második ige már jelzői értelmet hordoz, ahogyan a LXX fordítása is mutatja: ἐγώ εἰμι ὁ ὄν ('én vagyok a létező'). A harmadik opció esetén az első ige önállóan az istennév: '(az) *Ehje* az, aki vagyok', vagy a kontextushoz jobban igazítva: '(az én nevem) *Ehje* (lesz), mivel (az) vagyok'.³⁷ Bármennyire is vonzó ez az etimológia, nem nyelvészeti, hanem népszerű teológiai magyarázatot ad a névnek, mégis arra hangsúlyosan felhívja a figyelmet, hogy az istennévnek a létigéhez van köze.

Végül említsünk meg egy furcsa, de sokak által felidézett elméletet is. Sigmund Mowinckel sajátosan, részben az arab *Allah hu*, részben a norvég szóhasználat alapján, – ahol (egyébként más nyelvekhez hasonlóan) az istennevet gyakran személyes névmással helyettesítik, – azt feltételezte, hogy a יהוה (*ja huwa*) egy ősi kultikus eksztatikus felkiáltás, melyben a יה csupán egy indulat kifejezésére szolgált a יהוה pedig a személyes névmás E/3. masculinum alakja.³⁸ Bár erre semmilyen szöveges bizonyítékot nem tudott felhozni, mégis egyfajta nominális mondatként értelmezte a nevet: 'Óh, Ő (az)', ami fokozatosan, mint egy szimbolikus megnevezés, végül az istennévvé vált.

³³ ARM 23, 86:7. Van der Toorn, „Yahweh”, 914.

³⁴ De Moor, Johannes C., *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Montheism*, BETL 91, Leuven, Peters, 1990, 237–239.

³⁵ Cross, „Yahweh”, 253–254.

³⁶ Karasszon, *Az óizraeli vallás*, 22.

³⁷ Mettinger, *In Search of God*, 33–36. részletesen elemzi ezen opciók megalapozottságát és a legutolsó mellett teszi le a voksát.

³⁸ Mowinckel, „The Name of the God”, 132–133. Fonológiai alapú kritikáját lásd TDOT V., 517.

1.1.1.4 Az ékírási források JHWH névformái

Az amorita névformák esetében már szóba kerültek akkád kifejezések, és ugyan a név eredetére jelenleg nem adnak magyarázatot, de későbbi vizsgálódásunk egyik forrását az akkád nyelvű történeti és adminisztratív szövegek jelentik, melyekben a JHWH-név előfordulását elemezzük majd.³⁹ Most röviden megvizsgáljuk, miként írták át a jahvista neveket az akkád két birodalmi nyelvhasználatában, az asszír és a babiloni szövegekben.

Az újasszír szövegekben a teofór személynevek első elemeként két formája jelenik meg. Az izraeli királynevek esetében ez *Ia*, mint ¹*Ia-ú-a* (Jéhu) a Fekete obeliszken⁴⁰ vagy ¹*Ia-a-su* (Jóás) III. Adad-nírári feliratán.⁴¹ Júdai királynév esetében *Ia-ú*, mint ¹*Ia-ú-ħa-zi* (Aház = Jehóaház) III. Tukultí-apil-Esarra feliratán.⁴² Második elemként a *ia-a-ú* forma, mint pl. ¹*Na-ab-di-ia-a-ú* (Nabdijaú) II. Sarrukín 709-es szövegén vagy ¹*Na-tan-ia-u* (Natanjau) egy gézeri szövegen izraeli, ¹*Ha-za-qi-ia(-a)-ú/u* (Hizkijáhú) Szín-ahhé-eriba feliratán júdai névhasználatot mutat.⁴³ De hasonlóan jelenik meg ¹*Az-ri-ia-a-ú* (Azrijáhú) hamati uralkodó nevében.⁴⁴

Az újbabilóni szövegekben némileg eltérő a JHWH-név átírási gyakorlata. A legismertebb Jehójakin neve a királyi adminisztráció dokumentumain, amiben *Ia-’-ú-/Ia-’-u-/Ia-a-’- ú-/Ia-ku-ú-* variációkat találunk.⁴⁵ További írásvariációi a hosszú szóeleji elemnek a *Ia-ħu-ú-* (CUSAS 28 96.2), *I-ħu-ú-* (CUSAS 28 44.19), *Ia-’-ħu-* (CUSAS 28 61.4), *Ia-ħu-* (CUSAS 28 13.2), *Ia-a-ħu-ú-* (CUSAS 28 14.7).⁴⁶ Szintén a nevek elején található forma a *Ia-a-ma-*, mint pl. ^m*ia-ma-’-kin* (Jāma-kīn = Jehójakin) Al Jahuduból (CUSAS 28 5.25) vagy a *Ia-ma-*, mint pl. ^m*ia-mu-i-zi-ri* (Jāma-izrī CUSAS 28 83.5 = Jehóézer).⁴⁷ A rövid forma a(z) *Ia-a-*, mint pl. ^m*ia-a-ħi-in* (Jā-ħīn CUSAS 28 11.10). A babilóni névátírásoknál ugyan nem következetesen, de gyakran használták az írnokok a teofór elemek esetében a DINGIR isteni determinatívumot,⁴⁸ akár a név elején, mint pl. ^{md}*ia-ħu-šu-ú-ri* (Jāħû-šūrī CUSAS 28 61.4)

³⁹ A Murašu dokumentumok teofór neveinek elemzését lásd Coogan, Michael D., „Patterns in Jewish Personal Names in the Babylonian Diaspora”, *JSJ* 4 (1973) 183–191.

⁴⁰ Smith, Clyde C., „Jehu and the Black Obelisk of Shalmaneser III.”, in Merrill, Arthur L. – Overholt, Thomas W., *Scripture in History and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam* (PTMS 17), Pittsburgh, Pickwick Press, 1977, 71–105. kül. 90.

⁴¹ Parpola, Simo, *Neo-Assyrian Toponyms* (AOAT 6), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1970, 302–303.

⁴² Tadmor, Hayim – Yamada, Shigeo, *The Royal Inscriptions of Tiglath-Pileser III (744–727 BC) and Shalmaneser V (726–722 BC), Kings of Assyria*, RINAP 1. Winona Lake, Eisenbrauns, 2011, 116–125.

⁴³ Weippert, „Jahwe und die andere Götter”, 37.

⁴⁴ Dalley, Stephanie, „Yahweh in Hamath in the 8th Century BC: Cuneiform Material and Historical Deductions”, *Vetus Testamentum* 60 (1990) 21–32. kül. 22.

⁴⁵ Weidner, Ernst F., „Joachim, König von Juda in Babylonischen Keilschrifttexten”, in *Mélanges Syriens offerts M.R. Dussaud* (BAH 30), Paris, Geuthner, 1939, 923–935.

⁴⁶ A teljes listát lásd Pearce, Laurie E. – Wunsch, Cornelia, *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer* (CUSAS 28), Bethesda, CDL Press, 2014, 17.19–20.

⁴⁷ A jamā/yamā (-ia-a-ma) teofór elem használatáról az akkád nevekben korábról lásd Tallquist, Knut L., *Neubabylonisches Namenbuch zu den Geschäftsurkunden aus der Zeit des Šamašmukīn bis Xerxes* (ASSF 32), Helsingfors, August Pries, 1905, 245.

⁴⁸ Zadok, Ran, *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods According to the Babylonian Sources* (SHJPLI MS 3), Haifa, University of Haifa, 1979, 9.

vagy a név közben, mint pl. $^m\check{s}\acute{a}-lam-^d\acute{i}\acute{a}-a-ma$ (Šalam-Jāma CUSAS 28 33.20).⁴⁹ A szóvégi formák variációi a(z) *-ia-ḥu-ú*, *-ia-a-ḥu-ú*, *-i-ḥu-ú*, *-a-a-ma*, *-a-am*, *-a-ma-*, *-ia/iá-a-ma*, *-ia-ma*, *-iá-a-ma*, *-ia-a-ma*. A Murasú-dokumentumokban csak ez utóbbi forma fordul elő.⁵⁰ A *-jāma* (*-ia-a-ma*) és változatai esetében a *ma* kiejtése *wa* lehetett, ami arra utal, hogy a hosszabb *jhw* forma átírására használták.⁵¹ A rövid formát nem találjuk a szó végén a babilóni nevek esetében.

1.1.2 Konklúzió

Rövid elemzésünkben nem tudtuk részletesen bemutatni mindazt, amit akár az eddigi kutatás részleteiben felmutatott az egyes opciókról, az azonban már ennyiből is világossá vált, hogy az enigmatikus eredetű JHWH istennév akár több nyelvi transzformáció vagy permutáció révén kialakulva igen széles szemantikai háttérrel rendelkezik. Jelentését az éppen kiválasztott vizsgálódási közeg határolja be vagy tölti ki. Jelentését létezése, létezését jelentése determinálja.

Problémát okoz az eredeti jelentés vizsgálata során, hogy az ősbibliai alakváltozatok a nyelvtan/nyelvhasználat alakulásával módosulhattak, torzulhattak. Így pontos helyreállításra a rendelkezésre álló epigrafikus források alapján egyelőre nincs lehetőség. A módosulások és torzulások eredménye lehetett az is, hogy már a későbbi bibliai szövegek megfogalmazói sem értették pontosan a szó jelentését, így sajátos „népi” etimológiákat alkalmaztak.

A jelentést feltáró vizsgálódások gyakran térnek ki a név(forma) kiejtésére is, ahogyan utolsó vizsgálati szempontunk kifejezetten az akkád átírási és ejtési kérdésekre is kitért. A következőkben a JHWH-név kiejtésének egy másik, a vallástörténeti dimenzióját vizsgáljuk meg.

1.2 A JHWH-név kimondhatatlansága⁵²

A JHWH-név kimondásának *tiltása* az egyik legismertebb jellegzetessége a zsidó vallási szokásoknak, amivel a nem-zsidók többsége is szerte a világon tisztában van. Írott szövegekben a kiolvasás elkerülésére való figyelmeztetés a legkülönbözőbb formákban jelenik meg, el egészen az általános „Isten” szó leírásának megváltoztatásáig (I-ten/G-d). A klasszikus bibliai szöveg maszoréta hagyományozásának leggyakoribb *ketív/queré* megjegyzése az írott יהוה forma állandó אדני (*Adonáj*) olvasási variánsa, vagyis az istennév

⁴⁹ Az ilyen neveket Al Jahuduból lásd in Pearce – Wunsch, *Documents of Judean Exiles*, 18.

⁵⁰ A teljes variációs listát Al Jahuduból lásd in Pearce – Wunsch, *Documents of Judean Exiles*, 20–25. A Murasú szövegekhez lásd Coogan, „Patterns of Jewish Personal Names”, 188–189.

⁵¹ Coogan, „Patterns in Jewish Personal Names”, 189–190. Weipert, „Jahwe und die andere Götter”, 38.

⁵² Az alfejezet alapját a Zsengeller József, „’A mi segítségünk az Úr nevében van...’ A harmadik parancsolat zsidó-keresztény valósága”, in Hodossy-Takács E. (szerk.), *A tíz Ige. Tanulmánykötet Marjovszky Tibor tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából* (ATD 5), Debrecen, DRHE, 2013, 45–68. szolgáltatta.

kiejtésének a kerülése.⁵³ A nemzeti bibliafordítások ezt az „úr” jelentésű szót nagybetűkkel vagy kiskapitálissal írva (ÚR/LORD/HERR) használják ezeken a helyeken. A köztudatba ez a jelenség a 3. parancsolat jelentéseként épült be. A nevet azonban a tiltás ellenére leírták és használták évszázadokon keresztül, sőt a később megjelenő parancsolat korai értelmezései alapján látható, hogy eredetileg más jelentéstartalmat hordozott. A következőkben a 3. parancsolat jelentéstörténetének feltárásával felmutatjuk a JHWH-név használatának kereteit, és változásait, mielőtt rátérünk a nevet használó közösségek definíciójára.

1.2.1 A 3. parancsolat (Ex 20,7//Deut 5,11)

A parancsolat jelentése és értelmezése alapvetően a szöveg fordításától függ. Az egyébként nem túl hosszúnak mondható parancsolat tiltó része három kifejezésből áll, melyeket egyenként kell megvizsgálni ahhoz, hogy láthatók legyenek a fordítások adta értelmezési lehetőségek. Az alapszöveg így hangzik: לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם יְהוָה לְשׂוֹן.

a) אֶת שֵׁם יְהוָה. A נִשָּׂא ige *Qalban* különböző vonzatokkal ’felemelni, megemelni, hordozni, elvenni’, jelentésben szerepel a Bibliában, az אֶת prepozíciós vonzattal pedig leginkább az első két értelemben.⁵⁴ A névvel (שֵׁם) kombinált formában a párhuzamos Deut 5,11 mellett még a Zsolt 16,4-ben fordul elő. Itt az עַל שֵׁפְתָי (’a szájamra’) kiegészítéssel egyértelműen azt jelenti, hogy ’szájra venni a nevet’, vagyis, ’kimondani’.⁵⁵ Ritka előfordulása miatt szerepel a különböző nemzeti fordításokban, így a Károliban is, a ’nevét felvenni’ megoldás. Ez a változat a kimondás intenciójára teszi a hangsúlyt, vagyis nem magán a név elhangzásán, hanem annak kontextusán múlik a parancs megtartása vagy áthágása.

b) שֵׁם. A ’név’ önmagában – magától értetődően fordítható, ám a שֵׁם־יְהוָה összetétellel már adódik némi értelmezési probléma. Ha a tetragrammatonról van szó, akkor ebben az esetben a helyes fordítás ’Istenednek a יהוה-nevét’. Az ’Istenednek, az ÚRnak a nevét’ változat viszont egyrészt tartalmazza a parancsolatnak ezt a magyarázati vonalát, de tovább is megy, hiszen azt sugallja, hogy a יהוה nevet nemcsak hogy kimondani nem lehet, de leírni sem. Amennyiben a név nem a יהוה szóhoz, hanem a teljes szókapcsolathoz tartozik, akkor Isten bármelyik, jobban mondva összes megszólítási formája a tiltás hatálya alá kerül.

c) A לְשׂוֹן fordítása tűnik a legproblematisabbnak. A לְשׂוֹן szó alapjelentése a ’csalás, értéktelenség, hiábavalóság’, illetve ezekhez kötődően ’gonosz, rossz dolog, felesleges,

⁵³ A *ketiv/queré* rendszeréről és azon belül a *queré perpetuum* jellegzetességeiről lásd Kustár Zoltán, *A héber Ószövetség szövege. A masszoréta szöveg hagyományozás és annak megjelenése a Biblia Hebraicában*, Budapest, Kálvin, 2010, 278–309. kül. 305–306. A tetragrammaton *queré*-eredetét fontosságához képest röviden elemzi.

⁵⁴ Gesenius, Wilhlem, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (reprint), Berlin, Springen, 1962, 522–524.

⁵⁵ Jenni, Ernst – Westermann, Claus (szerk.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II.*, München—Zürich, 1976, 113. Vagy lásd pl. Num 23,7.18; 24,3.15.20.21.23. ahol a נִשָּׂא מְשׁוּלָה ’példabeszédbe kezdett’ értelemben olvasható. Zsengeller, József, *Bálám könyve. A Numeri 22–23 hatástörténete* (QT 3), Budapest, KRE HTK DI – L’Harmattan, 2006, 14–15.

hamis' értelemben használatos, a legkülönbözőbb összefüggésekben.⁵⁶ Feltűnő, hogy a Penta-teuchusban a 3. parancsolaton kívül csupán az Ex 23,1-ben fordul még elő, és itt is a אֱשׁוּב ige összefüggésében: $\text{לֹא תִשָּׂא אֱשׁוּבָה שְׁמֵעַ אֲשׁוּבָה}$. 'Ne terjessz hazug hírt!' Ezeken kívül csak a prófétáknál és a költői irodalomban találjuk meg a kifejezést. Amint arra Karasszon István is felhívta a figyelmet, a אֱשׁוּב itt nem egyszerű szinonimája a אֲשָׁר 'hazug, hamis' szónak, és jelentésében a 3. parancsolat eltér a 9. parancsolattól.⁵⁷ A szó használatával Ézs 1,13 felesleges áldozatról (מִנְחָתָאֵשׁוּבָה), a Zsolt 31,7 hiábavaló bálványokról (אֲשָׁרֵינוּ) Jeremiás (2,20; 4,30; 6,29; 18,15; 46,11) szintén céltalan cselekvésekről beszél. Amikor azonban beszéddel kapcsolatos, akkor a „nem igaz,” 'nem helyes' értelmet hordozza (pl. Zsolt 12,3; 139,9; Jer 18,15 Ez 13,2).⁵⁸

Az értelem megragadását követően térhetünk át a tiltás értelmezésének és alkalmazásának a vizsgálatára, melyben az egymást követő szövegcsoportok, illetve prominens ókori szerzők felfogását elemezzük. Bár itt túllépünk a könyvünk címében megadott záró időszakon, ezt az értelem ezt követő drasztikus megváltozásának bemutatása indokoltá teszi.

1.2.2 A Héber Biblia/Ószövetség

A „bibliai” felfogás vizsgálata most esetünkben a kánon könyveinek szinkronikus elemzését jelenti a legutolsó könyv keletkezésének pillanatában, „visszatekintve” a szövegek egészére, és egyfajta idő nélküli egységben szemlélve a 3. parancsolat megértését és használatát. Ám azokban az esetekben, ahol lehetséges, a diakron módszert is alkalmaztam.

A név kimondása egyrészt a megnevezett ismeretét feltételezi, másrészt azonban az auditív aktus révén a megnevezett feletti időleges vagy akár tartós hatalomgyakorlást, birtoklást is magában foglalja. A Gen 2,19–20-ban az ember a névadás révén kezdi meg az élővilág feletti uralmát. Az ókorban az istenek vagy démonok nevének kimondása azok megidézését, segítségül hívását vagy éppen elijesztését szolgálták, ahogyan a 91 zsoltár יְהוָה nevének ismeretéhez köti a különböző démonoktól való megmentést és oltalmazást (14.v.). Az egyiptomi halottkultusz részeként a halottaskönyv alapján a halottnak ismernie kellett az alvilági utazás egyes kapuit őrzők nevét, és azok kimondásával győzte le őket. יְהוָה nevének segítségül hívásával ígéri szabadítását a zsoltárosnak, és nevére tesznek esküt különböző élethelyzetekben (1Sám 14,44; 26,16). Isten nevének ismerete és kimondása az ember számára lehetőséget és felelősséget jelentett.⁵⁹ Élhetett és visszaélhetett vele. Bármiként is értelmezzük a 3. parancsolatot, az ezen a viszonyrendszeren belül helyezkedik el.

Amint láttuk, a névhasználat korlátozása a parancsolat alapján eseti. Azt mégsem definiálja, hogy melyek a אֲשָׁר esetei. Ennek megfelelően értelmezés kérdése, hogy mit

⁵⁶ Clines, David, *The Dictionary of Classical Hebrew. Vol VII. ש-ת*, Sheffield, Phoenix Press, 2011, 271–272.

⁵⁷ Karasszon István, „A III. és IX. parancsolat,” *Theológiai Szemle* 35 (1992) 194–197 a 3. parancsolat promisszív, míg a 9. asszertorikus jellegét hangsúlyozza.

⁵⁸ Vö. Childs, Brevard S., *Exodus. A Commentary* (OTL), London, SCM Press, 1974, 410–411.

⁵⁹ Ahogyan Childs, *Exodus*, 412 is mondja: „There is also a wide consensus that the use of the name was firmly anchored in the Israelite cult long before Deuteronomy developed a more sophisticated theology around the concept of God's name.”

tekintünk a parancsolat eredeti jelentésének. Leggyakrabban az Isten nevének felhasználásával mondott hamis esküt tartják annak, vagy az istenkáromlást, de szintén régi gondolat a hamis prófécia, a hazugság, vagy a mágia során alkalmazott névhasználat tiltása.⁶⁰ Az egyes lehetséges esetek historizálása annak függvénye, hogy melyik korba helyezzük el magának a 3. parancsolatnak, illetve az egyes szövegeknek a keletkezését. Ismerve a kutatástörténet igen szerteágazó irányait, ennek tárgyalásába nem tudunk belemenni. Azt azonban mindenképpen megállapíthatjuk, hogy a felsorolt esetek mindegyikének van saját használatú önálló kifejezése: hamis esküt tenni: שבע בשמי לשקר/למרמה (Lev 19,12a; Zsolt 24,4); hamisan prófétálni: הזון שקר (Jer 14,14); istenkáromlást mondani: הלל את שם (Lev 19,12b; 22,32a); hazudni: כחש/כזב (Hós 4,2; Ez 13,8); mágiát űzni: קסם (Deut 18,10; Mik 3,7). Így bármennyire is kézenfekvő lehetne valamelyik pengeéles elemzést követni a 3. parancsolat jelentéséről, azok kizárólagosságát szinte lehetetlen bizonyítani.

Az egyes esetek teológiai és gyakorlati hátterét tekintve közös nevezőjük az, hogy a név használója tisztában kellett legyen Isten neve hatalmával és szentségével.⁶¹ Vagy ahogyan ezt Kendall Soulen megfogalmazta: „A parancsolat attól védi meg Izraelt, hogy bármilyen szóval és tettel meghazudtolja vagy megkisebbitse azt a sérthetlenséget és tisztaságot, amivel Isten maga beszél és cselekszik a saját maga nevében.”⁶²

A hiábavaló névhasználat nem egyszerűen Isten büntetését kihívó cselekedet, de egyben abszurditás is egy izraelitől, mivel a Kr. e. 6–5. század prófétái Izrael népi definícióját szoros egységben látják Isten nevével: „Hiszen te közöttünk vagy JHWH, rólad neveznek bennünket: ne hagyj el minket! (Jer 14,9); „... akit nevemről neveznek, akit dicsőségemre teremtettem, formáltam és alkottam.” (Ézs 43,7).⁶³

Az mindenképpen világos, hogy a Héber Biblia/Ószövetség nem tiltja Isten (bármelyik) nevének kimondását. Ami a tetragrammaton használatát illeti, a Héber Biblia 6808 esetben említi, ebből 1818 a Pentateuchusban található. De igen gyakori a prófétai könyvekben is, Ézsaiás 430-szor alkalmazza. A Zsoltárokban 690-szer fordul elő.⁶⁴ Mivel a szövegek lényege azok tartalmának elhangzása volt, így a számadatok fényében elmondható, az Ószövetség különböző műfajú könyvei arról tanúskodnak, hogy az isteni név nemhogy kimondhatatlan, hanem éppen hogy kimondható, sőt kimondandó volt.

⁶⁰ Az egyes lehetőségekről lásd pl. Childs, *Exodus*, 410–412. vagy Propp, William, H., *Exodus 19–40* (AB 2a), New York, Doubleday, 2006, 173–174. Érdekes elemzést ad Köckert, Matthias, *Die Zehn Gebote*, München, Beck, 2007, 65–68 is. Lásd még Douma, Jochem, *A Tízparancsolat*, Budapest, Iránytű, 1994, 59–84.

⁶¹ Dohmen, Christoph, *Exodus 19–40* (HThKAT), Freiburg, Herder, 2004, 113–116 ezt így foglalja össze: „Wenn dieser Name nicht mehr mit dem Wesen und Wirken Gottes in Verbindung gebracht wird, wie es Ex 34,5ff. vorzeichnet, sondern wie jeder andere Name benutzt wird und als Schall und Rauch betrachtet wird, dann liegt Missbrauch vor, ganz gleich, ob dies bei einem Meineid, einer Zeugenaussage, einem Schwur, einem Fluch o.ä. geschieht.”

⁶² „... the commandment warns Israel away from any word or deed that belies or belittles the integrity with which God speaks and acts in God’s own name.” Soulen, Kendall R., „The Blessing of God’s Name”, in van Harn, R. (szerk.), *The Ten Commandments for Jews Christians, and Others*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007, 47–61. kül. 49.

⁶³ Ugyanezt a teológiai összefüggést használja a 2Krón 7,14 is.

⁶⁴ A számadatok forrása: Odelain, Olivier – Séguineau, Raymond, *Dictionary of Proper Names and Places in the Bible*, Garden City, Doubleday, 1981, 385.

Kimondható és kimondandó volt liturgikus kontextusban. A Hallél-zsoltárok közül a 148. zsoltár középpontjában Isten dicsőítése áll, mely egyenlő az Ő nevének dicsőítésével.⁶⁵ „Dicsérjétek JHWH nevét! Mert csak az ő neve magasztos, fensége a föld és az ég fölé emelkedik.” (148,13). Hasonlóan az utolsó dávidi zsoltár, a 145. felirat utáni kezdete is Isten nevének és lényegének parallelisztikus azonosításával adorál: „Magasztallak téged, Istenem, királyom, áldom nevedet mindörökké. Mindennap áldalak téged, dicsérem nevedet mindörökké.” (145,1–2). A zsoltár záró sora a 148. zsoltár tételes felsorolásával párhuzamosan hirdeti ki: „áldja mindenki az ő szent nevét mindörökké!” (145,21).⁶⁶

Kimondható és kimondandó volt hétköznapi kontextusban. Az egyéni imádságban is megjelenik az isteni név megszólítása és megnevezése: „JHWH nevét hívom segítségül: Ó JHWH, mentsd meg életemet!” (116,4). De teológiai megállapításként is elhangzik: „Megmenekül mindenki, aki segítségül hívja JHWH nevét.” (Jóél 3,5). A név kimondása szükséges az Ő dicsőítésére, mások számára való megismertetésére, illetve szükség esetén megerősítésül, segítségül hívására. Mindez nem csupán a jelen, de a jövő gyakorlata is, ezt vizionálja az apokaliptikus prófécia: „Mert aki áldást mond a földön, az igaz Isten nevével mond áldást, és aki esküszik a földön, az igaz Istenre esküszik.” (Ézs 65,16).

A kanonikus könyvek egyik legkésőbb keletkezett darabja, a Krónikák könyvei már a Kr. e. 4–2. század teológiai reflexióinak egy-egy elemét is felvillantják. Ennek a könyvnek a vizsgálata során Koog Hong egy sajátos szóhasználati módosításra lett figyelmes az átdolgozott szövegben a 2Sámuel szövegéhez képest. A 2 Sám 7. fejezetében többször előforduló יהוה אדני kifejezést az 1Krón 17 a יהוה אלהים-mal vagy a יהוה-val cserélte fel. Koog szerint a két kifejezés felcserélése a Krónikákban már a tetragrammaton kiejtésének elkerülésére utal.⁶⁷ Amennyiben Koognak igaza van, akkor itt a tetragrammaton behelyettesítésének legkorábbi nyomát fedezhetjük fel. Mivel csupán egyetlen fejezetről, s azon belül is következetesen csupán két esetben történő cseréről van szó, nemcsak kezdeti stádiumról, hanem inkább opcionális alkalmazásról beszélhetünk. Következésképpen elképzelhető, hogy a 3. parancsoltnak ekkorra megjelent egy olyan jelentése is, miszerint lehetőleg kerülendő a tetragrammaton szöveg szerinti kiejtése. Ez a jelentésbővülés már sejteti a parancsolat értelmezésének további változásait az elkövetkező évszázadokban, melyek a görög-római kultúrával és vallásossággal való találkozás eredményeként alakulnak ki, és gyakran markánsan eltérnek a korábbi gyakorlattól.

⁶⁵ A zsoltár struktúrájában mind az első (1–6), mind a második szakasz (7–14) „Dicsérjétek az URat!” kezdő felszólítása után (1. és 7. v.) felsorolja, hogy ki-mindenki tegye ezt, majd elhangzik, hogy „Dicsérjétek az UR nevét!” (5. és 13. v.), amit a dicséret megokolása követ.

⁶⁶ Declaissé-Walford, Nancy L., „Psalm 145: All Flesh Will Bless God’s Holy Name”, *CBQ* 74 (2012) 55–66. kül. 55. azt írja, hogy „... the Babylonian Talmud tractate Ber.4b states that Psalm 145, like the Shema, is to be recited three times a day and every one who does so, ‘may be sure that he [or she] is a child of the world to come.’ In addition, the Dead Sea Scrolls text 11QPs^a includes a version of the psalm in which a refrain [ברוך יהוה] is included after each of its verses, indicating some sort of liturgical use of Psalm 145.” Hasonlóan a 113. zsoltár is liturgikus kontextust feltételez, hiszen a szolgálattevőket említi: „Dicsérjétek az URat! URnak szolgálj, dicsérjétek, dicsérjétek az UR nevét! Legyen áldott az UR neve most és mindörökké! Napkelettől napnyugatig dicsérjétek az UR nevét!” (113,1–3).

⁶⁷ Hong, Koog P., „The Euphemism for the Ineffable Name of God and Its Early Evidence in Chronicles”, *JSOT* 37 (2013) 473–484.

1.2.3 Holt-tengeri tekercek

A qumráni közösség, a *jahad* szentírásmagyarázatai, a *peserek* nem foglalkoznak a Tóra szövegével, így a 3. parancsolat direkt magyarázatát nem találjuk a holt-tengeri tekercek között. A *Közösség Szabályzata* a következőket fogalmazza meg:⁶⁸

Aki pedig a mindenekfelett tisztelt Névvel együtt említ meg bármit [...], ha átkozódik, akár mert szerencsétlenségtől rettent meg, vagy bármi más okból, amely neki [...], miközben könyvet olvas vagy áldást mond: különítsék el őt, és nem térhet vissza ismét a közösség tanácsához. (1QS vi.27–vii.2)⁶⁹

A qumráni közösség életének egyik fontos eseménye volt a közösség tanácsának összejövetele, melyen minden aktív tag jelen lehetett. Az ettől való eltiltás az életközösség legjelentősebb részéből való kizárást jelentett.⁷⁰ Vagyis a *Közösség Szabályzatának* ez a passzusa, mely a 3. parancsolatra épül, igen komoly retorziót tartalmaz. Sajnos a szöveg töredékes, így a pontos korreláció nem világos, az azonban mindenesetre igen, hogy részletekbe menően kazualizálja az istennév kimondását: közbeszéd, átok- és áldásmondás, illetve (hangos) olvasás. A közösség irodalmának viszonyában ez azért izgalmas kérdés, mert feltűnő, hogy a jogi szabályozással foglalkozó szövegek általánosságban kerülik az istennév leírását. Donlad Parry kilenc olyan típust határozott meg, melyek a JHWH-név helyettesítését szolgálták a három legfontosabb jogi szövegben (CD, 1QS, 4QMMT). 1) névmások használata; 2) *Él* név használata; 3) a tulajdonnév kihagyása; 4) a bibliai szöveg parafrázisa; 5) jelzők beiktatása (mint a fenti idézetben); 6) helyettesítők használata (pl. négy pont); 7) a bibliai idézet lerövidítése; 8) a bibliai idézet átalakítása; 9) a prófétai bevezetés elhagyása („Így szól JHWH”).⁷¹ Az 1QS ii 2–4 (Num 6,24–26) az ároni áldás szövegéből kihagyja az istennevet és nem is helyettesíti semmivel. Az egyébként elmondandó szöveg jelen formája jellemzi a *Közösség Szabályzatának* szerzőjét, de kérdés, hogy mennyire jellemzi a közösség valódi gyakorlatát.⁷²

A *peserek* közül több a magyarázat kvadrátbetűs szövegébe paleo-héber karakterekkel írja be a tetragrammatont (pl. 1QpHab). Az *1QHodajot* a későbbi kanonikus zsoltárokkal ellentétben kerüli az Istent megnevező direkt megszólítást, vagy ha mégis előfordul, akkor az

⁶⁸ Az 1QS keletkezésének ideje a Kr.e. 2. és 1. század fordulója környékére tehető. Lásd Xeravits, Géza, *Könyvtár a pusztában. Bevezetés a holt-tengeri tekercek nem-bibliai irodalmába* (Deuterocanonica 3), Pápa – Budapest, PRTA – L’Harmattan, 2008, 91.

⁶⁹ A qumráni szövegek fordításánál figyelembe vettem Fröhlich Ida, *A qumráni szövegek magyarul* (SO 5), Piliscsaba – Budapest, PPKBTBK – Szent István Társulat, 2000. fordítását, de az eredeti alapján helyenként módosítottam.

⁷⁰ Vö. Vermes Géza, *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercek története*, Osiris könyvtár, Budapest, Osiris kiadó, 1998, 127–128.

⁷¹ Parry, Donald W., „Notes on Divine Name Avoidance in Scriptural Units of the Legal Texts of Qumran”, in Bernstein, M. et al. (szerk.), *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995. Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, STDJ 23, Leiden, Brill, 1997, 437–449.

⁷² Nitzan, Bilhah, *Qumran Prayer & Religious Poetry* (STDJ 12), Leiden, Brill, 1994, 149–150.

אדוני formát használja helyette (pl. 1QH ii 20.31; iv 5; v 5.20).⁷³ A *Genesis Apokrifon* és a *Jubileumok* nem kizárólagosan, de gyakran különböző formulákkal helyettesíti a tetragrammatont.⁷⁴

Isten nevének fontossága a tiltáson és a behelyettesítésen kívül teológiailag is megfogalmazódik, leginkább az imádságokban és énekekben:

A Te neved. Kiosztottad örökrészét, hogy ott lakozzon Neved [...] (4Q369 1.frg. II.1)
[mivel o]tt azon szólítják a יהוה nevét [és dicsősége] megmutatkozik Jeruzsálemen.
Cijónban ki ejtheti ki יהוה nevét, és hallathatja összes dicséretét? (4Q380 1. frg. I.5–8)
Mivel a Te nevedet fogjuk hívni, Istenem, és a Te megmentésedet [...] (4Q381 15.frg. 9)
Az Ő kipróbáltjai pedig dicsőíteni fogják Őt, és azt mondják: Kelj fel Ist[enem ...] A Te neved az én megmentésem. Sziklám, erősségem, szabadítóm [...] szorongatásom napján יהוה-hoz fohászokodom, és Isten válaszol nekem. (4Q381 24. frg. 6–7)

A dicsőítő énekek mágikus és misztikus erőt adhatnak azok éneklőinek. Ezért is érdekesek a Qumránban talált apotropaikus imák és átkok. Ugyanakkor Bilha Nitzan szerint a qumráni áldások nem nevezik meg Isten nevét, hanem csak körülírják vagy behelyettesítik יברככה אדוני – 'Áldjon meg téged az Úr!' 1Q5b iii.25), még kevésbé az átkok יבדילהו אל לרעה – 'Isten válassza el őket a gonosztól!' 1QS ii.16).⁷⁵ Különösen figyelemre méltók a feltételezhetően egyénileg elmondható szövegeken túl a sajátos liturgiához köthető mondások, melyek elmondója a *maszkil* ('oktató, bölcs'). Érthetően, hiszen a mágikus jellegű rituálékat minden vallásban csak olyan valaki tarthatja, a szövegeket csak olyan valaki mondhatja el, aki alkalmas erre, részben azért, mert tiszteli a használt isteni nevet, részben pedig azért, mert tisztában van azzal, hogy milyen veszélyeket rejt Isten nevének kimondása. Az 1Q28b (1Q5b) a *maszkil* által az igazakra elmondandó áldásokat tartalmaz, míg a *Maszkil dalai* (4Q510–511) bajelhárító mondásokat. Ez utóbbiakban Isten nevének dicsérete párosul annak pusztító erejével:

Én pedig terjesztem Isten félelmét saját nemzedékeim korszakában, magasztalni a Nevet; szól[ok megfélemlíteni] az Ő hatalmával a 'fattyak' összes szellemét, leigázni őket a Tőle való félelem ál[tal...] (4Q511 35. 6–7).

Az egész szöveg végül egy összefoglaló áldással zárul:

Áldják minden művedet állandóan, és áldott legyen Neved, örökkön örökké. Amén, amén. (4Q511 63-64 iv.1–3)

A később kanonikusként definiált szövegek másolása során általánosságban megőrizték a tetragrammatont, bár az 1QIsa^a a maszoréta szöveghez képest több helyen יהוה helyett אדוני-t olvas, illetve fordítva. Ez alapján Patrick Skehan azt feltételezte, hogy a nagy Ézsaiás-tekercs

⁷³ A 11QPs apokrif zsolnárai ugyanakkor csak a tetragrammatont használják.

⁷⁴ Lásd pl. Bernstein, Moshe, „Divine Titles and Epithets and the Sources of the Genesis Apocryphon”, *JBL* 128 (2009) 291–310.

⁷⁵ Nitzan, *Qumran Prayer*, 123–124.

keletkezésekor az יהוה olvasat már jelen volt a szentírásolvasási gyakorlatban.⁷⁶ Véleménye nagyjából egybevág a *Hodajot* kizárólagos יהוה-használatával, illetve más szövegek behelyettesítési tendenciáival. A később sem kanonikus szövegek domináns יהוה-használata, illetve ennek a szónak egyes szövegekben (pl. *6QDamaszkuszi Irat* frg. 3) paleo-héber karakterekkel való megjelenése a tetragrammaton „Isten” olvasatára enged következtetni.⁷⁷

A *jahad* szabályzatai közül a *Damaszkuszi Irat* (CD) néven jegyzett szöveg egyik töredék részében egy érdekes megfogalmazás olvasható:

[Isten nevére ne es]küdjön, sem az *álef*re és a *lámed*re, sem az *álef*re és a *dálet*re, hanem egyedül csak a szövetség átka alatt (esküdjön). Mózes Tóráját se idézd (hiába), mivel minden szakaszában szerepel a Név: ha pedig esküt tesz, akkor megsérti és meggyalázza a Nevet. (CD xv 1–3)

Az „*álef* és a *lámed*” az אלהים, míg az „*álef* és a *dálet*” az יהוה, Istent leíró héber szavak „elkerülő” megnevezése. Vagyis itt már nemcsak magának az istennévnek az átokban való felhasználásának, hanem az istenfogalom átokkal való összekapcsolásának a tiltása definiálódik. Sőt, a szöveg tovább megy és az egész Tóra profán esküben való felidézése is korlátozás alá esik, mivel Istenről szól használva benne a nevét.

Isten nevének teológiai jelentősége az ószövetségi értelemben és gyakorlatának megfelelően általánosságban megmaradt a holt-tengeri irodalomban is. A megfelelő módon, sőt kötött formákban és kijelölt személy által mondott eskü, átok vagy áldás része a mindennapoknak, ami a 3. parancsolat jelentésének konkretizálására, illetve szigorodására utal. Ám a qumráni közösség szövegei rámutatnak arra a tényre is, hogy az istennévvel kapcsolatos *circumlocutio* vagy *substitutio* a Kr. e. 3–1. század során egyre erőteljesebben van jelen, de a szerteágazó gyakorlat miatt pontosabb elkülönítés még nem tehető.

1.2.4 Septuaginta

A zsidóság szent irodalmának fordítása a diaszpóra-szituáció megjelenésével, a helyi nyelv mindennapivá válásával köthető össze. Ugyan a görög fordítás, a Septuaginta Kr. e. 3. századi elkészüléséről a Kr. e. 1. századra tehető Ariszteász-levél számol be, a Septuaginta néven ismeretes kódexek már keresztyén másolók munkái, ami a szövegek keresztyén hagyományozását is előfeltételezik.⁷⁸ A 3. parancsolat átültetésében a fordító részben szó szerinti, részben értelmező megoldást választott:

⁷⁶ Skehan, Patrick W., „The Divine Name at Qumran, in the Masada Scroll, and in the Septuagint”, *BIOSCS* 13 (1980) 14–44. kül. 40–41.

⁷⁷ Stegemann, Hartmut, „Religionsgeschichtliche Erwägungen zu den Gottesbezeichnungen in den Qumrantexten”, in Delcor, M. (szerk.), *Qumrán. Sa piété, sa théologie et son milieu*, BEThL, 44, Leuven, Peeters 1978, 195–217. kül. 195–196 és 202.

⁷⁸ Részletesebben lásd a 8. fejezetben.

A κύριος-nak, a te istenednek nevét ne vedd (λήμψη) feleslegesen (ἐπι ματαίῳ). Mert semmi esetre sem nyilvánítja tisztának a κύριος azt, aki feleslegesen veszi az ő nevét. (Ex 20,7=Deut 5,11)

A נשׂן tükörfordításaként olvassuk itt a λαμβάνω-t, ami nem hozta közelebb az eredeti héber mondat megértését, ugyanakkor a τὸ ὄνομα κύριου birtokos szerkezet nem a κύριος használatát tiltja, ami azonban nem zárja ki, hogy az ὄνομα ne a tetragrammatonra vonatkozzon. Ezzel nem kerültünk közelebb a parancsolat megértéséhez. Az indoklás viszont más lett a נשׂן elsődleges értelmének lefordításával. A καθαρίζω (’tisztává tenni, tisztának nyilvánítani’) akár rituális, akár teológiai értelemben egy pozitív isteni cselekedet lenne, ennek elmaradása már nagyon nem az. Vagyis, aki a parancsolatot megsérti, annak konkrét büntetése lesz, mégpedig az, hogy nem fog megtisztulni, így a kultusz keretei között nem járulhat soha többé Isten elé. A hellenisztikus kor zsidóságában, különösen egyes csoportjaikban (qumrániak, terapeuták, farizeusok) felértékelődött a rituális tisztaság fogalma, mivel a „tisztátalanok” közül ezzel emelkedtek ki. Ennek lehetetlenné válása zsidó mivoltuk elvesztését jelenti. A parancsolat kiegészítése így már nem „puszta” fenyegetés, hanem egzisztenciális következményekkel járó előírás. Éppen ezért lenne még fontosabb pontosan tudni a parancsolat tiltásának tárgyát.

A Septuaginta klasszikus kódexeinek szövegében, amint a fent idézett Vaticanusban/-Alexandrinusban is, a tetragrammaton leggyakoribb fordítása a κύριος. Ennek eredete, illetve eredetisége máig elhúzódó vita a szakirodalomban,⁷⁹ az mindenesetre bizonyos, hogy egyes korai görög szövegekben megjelenik a Ιαω forma⁸⁰ és a θεός-behelyettesítés is.⁸¹ De felvetődik a kérdés, hogy vajon egy nevet miért kellene lefordítani. Amennyiben ejtés szerinti görög betűs átírást adtak, akkor a Ιαω forma egy elképzelhető megoldásnak látszik. Egy másik lehetőség, ami a kiejtés elkerülését már lehetővé teszi, az a héber betűs átírás. A Nahal Heverben talált Tizenkét Kispróféta-kézirat a qumráni gyakorlathoz hasonlóan, de itt a görög szövegben alkalmazza a paleo-héber tetragrammatont (8HevXIIgr).⁸² Amennyiben a *substitutio* Qumránból már megismert más elvét is alkalmazták, vagyis a kihagyást, az általános istennévvel való behelyettesítést (θεός), vagy éppen a behelyettesített נשׂן lefordítását a κύριος-szal, akkor az az istennév használatának elkerülését jelenti. A fordításról beszámoló Ariszteász-levél két helyen hivatkozik az istennévre: a jeruzsálemi főpap fejdíszének részletezésekor: „melyre szent betűkkel Isten neve van fölvésve” (*Ep Arist* 98) és

⁷⁹ A vita alakulásának bemutatásához lásd Rösel, Martin, „The Reading and Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch”, *JSOT* 31 (2007) 411–428; újabban Hong, „The Euphemism for the Ineffable Name of God”, 476–479.

⁸⁰ Lásd a Ιαω pl. a 4QLXXLev^b –ben, vö. Skehan, Patrick W. et al. (szerk.), *Qumran Cave 4, IV*. (DJD 9), Oxford, Clarendon, 1992, 8, 10–11, 167–177; A 6. század utáni kéziratokban a héber kvadrát karaktereket utánzó Π Ι Π Ι forma is megjelenik, melynek korábbi létezéséről már Jeromostól is tudunk, aki megmagyarázza ezt: *Ep. 25.3. Ad Marcellam*.

⁸¹ De Troyer, Kristin, „The Pronunciation of the Names of God: With Some Notes Regarding nomina sacra”, in Dalferth, U. I. – Stoellger, Ph. (szerk.), *Gott nennen: Gottes Namen und Gott als Name* (RPhT 35), Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, 143–172. kül. 161.

⁸² Tov, Emanuel – Kraft, Robert A., *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever* (DJD 8), Oxford, Clarendon Press, 1990.

Eleázár beszéde során, amikor idézi a Deut 7,18–19-et (*Ep Arist* 155).⁸³ Ez utóbbi esetben a tetragrammatont κύριος-szal helyettesíti, az előbbi esetben pedig a semleges körülírás, ὄνομα θεοῦ szerepel. Mivel a levélben a κύριος egyetlen előfordulása ez az eset és Istent egyébként a θεός-szal írja le, az idegenek számára is olvasható szöveg egyértelműen kerüli a név valódi formájának feltárását és használatát, ami feltehetően az első fordítások elkészülte óta egyre inkább követendő eljárás lehetett.

A görög fordítás nem tisztázza a 3. parancsolat pontos jelentését, a büntetés szigorításával azonban új irányba fordítja azt. Így bármi legyen is a parancsolat korabeli értelme, annak megszegőjét a büntetés zsidó mivoltának gyakorlásában akadályozza meg. Az istennév felelőtlen használata komoly következményekkel jár.

1.2.5 Ben Szira

Ben Szira, aki a hellenista hatásokat megélő zsidóságot a helyes kegyes életformára oktatja, nem magyarázza a 3. parancsolatot. Teológiai fejtegetésének nem tárgya Isten nevének sem a szentsége, sem a jelentése, de még csak annak felhasználható ereje sem.⁸⁴ Természetesen írásában alkalmazza a zsoltárok dicsőítő formuláit: „magasztaljátok nevét” (39,15); „áldjátok JHWH/κύριος nevét!” (39,35), de teológiai háttérrel nem ad hozzá, hacsak a 17,10-et nem értékeljük így, melyben Isten szent nevének dicséretét a teremtmények létükből fakadó cselekvéseként mutatja be. A 14,1-ben ugyan boldognak nevezi azt, „aki nem vétkezik nyelvével,” ám, hogy ez pontosan mit jelent, nem tudjuk meg, mivel a beszéddel és nyelvvel kapcsolatos megfontolások igen széles skálája olvasható könyvében.

Ben Szira ugyanakkor alapvető kíváncsalmként nevezi meg a törvény megtartását (15,1), ami a bölcsesség maga, ahogyan ezt a 23–25 szakasz, a John Collins által ötödik bölcsesség-perikópának⁸⁵ nevezett egységben kifejti. A bölcsesség, melyet előad, vagyis a Mózes parancsolta „Szövetségekönyv,” a „törvény” (24,23) több részlete is kapcsolódik a Tízparancsolathoz. A 23,7–15 versei az ajkai által csapdába eső bűnösökről szólnak, elsőként az esküvésről, majd a mocskos, szitkozódó beszédről. Bár nem a törvény tiltásaként, hanem saját nevelő szavaiként mondja azt, hogy:

Ne szoktasd az esküre szídat, és ne váljon szokásoddá a Szent nevének emlegetése. Mert amint a szolga, akire minduntalan rábizonyul vétke, nem menekül meg attól, hogy véresre verjék, úgy az, aki esküdözik, és Isten nevét emlegeti minduntalan, nem tisztulhat meg a

⁸³ Simon L. Zoltán fordítása „Ariszteász levele Philokratéshez,” in Dörömbözi J. (szerk.): *Apokrif levelek*, Apokrif iratok, Budapest, Telosz, 1999, 17. 24.

⁸⁴ Az ember nevének „örökre” való fennmaradása az istenfélelem és a törvény betartásának következménye (15,6). Isten törvényének és az írásoknak a kutatása bölcsességhez vezet és „ezreknél külön nevet” eredményez, mely „nemzedékről nemzedékre élni fog.” (39,9–11).

⁸⁵ Collins, John J., *Jewish Wisdom in Hellenistic Age* (OTL), Louisville, John Knox Press, 1997, 56–57. Di Lella felosztása más, szerinte a 24,1-gyel kezdődik egy új egység. Vö. Skehan, Patrick W. – Di Lella, Alexander A., *The Wisdom of Ben Sira* (AB 39), New York, Doubleday, 1987, 331.

büntől. (23,9–10) ... De ha sokat esküdzik, nem igazulhat meg, és csapásokkal telik meg a háza. (23,11c)

Van olyan beszélgetés, amelyik a halálnak adózik. Ne találtassék az ilyen Jákób osztályrésze között. Legyen távol mindez az istenfélőktől. Ne engedd a szádnak, hogy mocskos nevetlenséghez szokjon, mert bűnös beszéd az ilyen. (23,12–13) ... Azt az embert, akinek szokásává válik az átkozódó beszéd, élete végéig sem lehet abból kinevelni. (23,15)⁸⁶

Amennyiben ez a szövegrész a 3. parancsolatra vonatkozik, és ez a 11a–b alapján („A gyakran esküdző férfi szaporítja a törvényszegést, és nem távozik annak házából a csapás. Ha megsérti a Törvényt, akkor a bűne őt terheli, ha figyelembe sem veszi, kétszeresen vétkezik”) egyértelműnek tűnik, akkor Ben Szira számára a parancsolat egyrészt a felesleges esküdzést tiltja, másrészt az istenkáromlást, melynek büntetése halál (12.v.). Az esküben természetesnek tartja Isten nevének használatát, de nem meggondolatlanul, ahogyan a 18,23-ban is biztat a fogadalom előtti felkészülésre, mint aminek elmulasztása istenkísértés.

A névhasználat tekintetében Ben Szira szövege, mely több nyelven és több változatban is fennmaradt, igen színes képet mutat.⁸⁷ Görög kéziratok a κύριος szóval nevezik meg Istent, köztük az eredetét tekintve a Kr. e. 2. század végére datált szöveghagyomány is (*G I*). A legrégebbi fellelt héber kézirat, a Kr. u. 1. században másolt Maszadai töredék (*Mas*) leggyakrabban az אֱלֹהִים, máskor az אֱל formát használja. Azonban érdemes összevetni egy adott szövegrészben a Kr. u. 12. századi B kézirrattal (*Ms B*) őket. A 42,15–25 szakasz, mely megvan mindhárom variánsban, Isten dicsőítését tartalmazza.⁸⁸

	<i>G I</i>	<i>Mas</i>	<i>Ms B</i>
15	κύριος	אל	אל
	κύριος	אֱלֹהִים	אלהים
16	κύριος	אֱלֹהִים	””
17	κύριος	אל	אל
	—	—	””
	κύριος	אֱלֹהִים	אלהים

Ez alapján jól látható, hogy a héber eredeti az általános „Isten” megnevezést variálhatta a tulajdonnévvel, amit azonban a *Mas* már nem a tetragrammaton formájában, hanem annak egyik helyettesítőjével örökített meg. Érdekes a görög szöveg általánosító szóhasználata, mely minden hivatkozást a tetragrammatonra használt κύριος-szal ad vissza. Az azonban kérdéses, hogy vajon maga Ben Szira leírta-e a tetragrammatont, vagy már ő is figyelt a kiejtés szerinti írásmódra, bár ez utóbbi a 23,9–15 alapján nem valószínű. Az *Ms B* jól példázza a későbbi

⁸⁶ Bolyki János fordítása in *Deuterokanonikus Bibliai könyvek*, Budapest, Kálvin, 1998, 81–82.

⁸⁷ A különböző kéziratvariánsokról lásd Di Lella, Alexander A., „The Original Hebrew Text and Ancient Versions”, in Uő., *The Wisdom of Ben Sira* (AB 39), New York, Doubleday, 1987, 50–62. Xeravits Géza, *A deuterokanonikus könyvek. Bevezetés keletkezés és irodalomtörténetükbe*, Deuterocanonica 4, Pápa – Budapest, PRTA – L’Harmattan, 2008, 94–96.

⁸⁸ Szövegkiadás: Beentjes, Pancratius C., *The Book of Ben Sira in Hebrew* (VTSup 68), Brill, Leiden, 2003, 168–169.

rabbinikus elkerülési módokat, akár az אלהים, de különösen a három י használatával. Ezekről később lesz még szó.

Végezetül ki kell emelni a Ben Szira 50. fejezetét, mely sokak szerint a *jom kippur* szertartásának során láttatja Simon főpapot.⁸⁹ A szertartás utolsó elemeként ezt olvassuk:

Akkor ő lejött, és felemelte kezeit Izráel egész gyülekezete fölé, azért, hogy ajkával átadja az ÚR (יְיָ/κύριου) áldását, lévén tisztelte az ÚR nevében (יְיָ שָׁמַח/ἐν ὀνόματι αὐτοῦ) kimondani. Akkor másodszer is arcra borult a nép, hogy befogadja a Magasságostól jött áldást. (Ben Szira 50,20–21)

Bár a szöveg héber és görög változatai egyértelműen JHWH nevében kimondott áldásról beszélnek, a magyar fordítások tévesen úgy fogalmazzak, hogy „tiszte az ÚR nevét kimondani”/”tisztse szerint kimondja szent nevét”.⁹⁰ Ez a félrefordítás jól mutatja az istennév kimondásának és a *jom kippurnak* az összekapcsolását. Ugyanakkor a főpapi áldás szövege (Num 6,24–26 – „Ároni áldás”) mindenképpen tartalmazta a tetragrammatont, vagyis – ha nem is egyedülálló és kizárólagos feladatként – Simon főpap kimondhatta itt a JHWH-nevet. Közége pedig nem a Szentek szentjének elzárt tere, hanem a szertartáson jelenlévő hívők közössége.

1.2.6 1Énók 37–71

A 3. parancsolatról ugyan nem olvasunk az Énók-irodalomban, indirekt módon találunk rá utalást. Az 1Énók szerint – melynek 37–71 fejezetei ugyan csak késői etióp változatban maradtak fenn, de George Nickelsburg szerint már a Kr. u. 1. században megfogalmazódott⁹¹ – Isten a mennyei és földi teremtmények törvényeit és lehetőségeit egy az Ő titkos nevéhez kötődő esküben rögzítette, hogy általa irányítsa a világ rendjét. Az eskü őrének kinevezett angyal azonban ellopta az isteni nevet Mikáéltól, és azóta a világot a pusztulás fenyegeti, mivel a gonoszt megszemélyesítő Beliál lelkei helytelenül használhatják a nevet.

Ez Keszbeél feladata. Ő volt az eskü őre, (és ő) volt az, aki feltárta a szenteknek, midőn dicsőségben időzött a magasságban. A neve Biqá. Ő tanácsolta szentséges Mikáélnak, hogy mutassa meg nekik a titkos nevet, hogy lássák, és eskü(jük)ben említhessék azt úgy, hogy ennek a névnek és eskünek (hallatára) megremegjenek azok, akik felfedték a titkokat az emberek fiai előtt. (1Én 69,13–14)⁹²

⁸⁹ Mulder, Otto, „Worship in the Restored Second Temple in Sirach 50. The Context of the Feast: Yoma or Tamid or Rosh Hashanah?”, in Xeravits, G. – Zsengeller J. – Balla, I. (szerk.), *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLY 2016/217), Berlin, de Gruyter, 2017, 141–165.

⁹⁰ Lásd Bolyki in Deuterokanonikus Bibliai Könyvek, 107. Szent István Társulat kiadása, 793.

⁹¹ Nickelsburg, George W. E. – VanderKam, James C., *1 Enoch 2. Vol. 2. of 1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch* (Hermeneia), Minneapolis, Fortress Press, 2011, 58–63.

⁹² Fordítás: Dobos Károly Dániel in: Fröhlich I. – Dobos K. D., *Henok könyvei* (ÓA 1), Piliscsaba, PPKE BTK, 2009, 100. A különböző alternatív szövegfordítási lehetőségeket lásd ibid, 357. és 359. lábjegyzetek.

Isten nevének dicsőítése tehát megvédheti a teremtett kozmoszt a fenyegetettségétől, ahogyan ezzel párhuzamosan az igaz emberek is védelmet találnak:

Mert a fényes nap körforgása hol áldást, hol átkot (hoz); a hold körútja pedig fény az igazaknak, de sötétség a bűnösöknek, az Úr nevében, aki különbséget tett fény és sötétség között, két részre osztotta az emberek szellemét, s az igazak szellemeit saját nevének igazságában rögzítette. (1Én 41,8)

Jóllehet a szöveg eredetéről eltérőek a vélemények, az mindenesetre hangsúlyos, hogy Isten nevének kiejtése és Isten dicsérete megóvhatja a teremtményeket a természetfeletti erők fenyegetésétől.⁹³ Az alkalmazás formája pedig lehet körültekintő eskü is. A 3. parancsolat mindkét értelme megjelenik ebben az egységben, és különös történetbe ágyazva figyelmeztet a név helytelen használatára, ugyanakkor kiemeli a helyes használat teológiai jelentőségét.

1.2.7 Alexandriai Philón

A Tízparancsolat első konkrét magyarázatát Alexandriai Philónnál találjuk. A *De Decalogo*⁹⁴ egyenként veszi végig az egyes parancsolatokat. A 3. parancsolattal kapcsolatos hosszabb szakaszban (82–95) azt írja, hogy „a név mindig alárendelt helyzetben van az alannal, akinek ez a neve, ahogyan az árnyék, mely követi a testet.” (*De Decalogo* 82) Ezért teljesen természetesnek tartja, hogy miután Isten létezéséről és a neki adandó tiszteletéről beszélnek a parancsolatok, nevének tisztelete is sorra kerüljön. Magyarázatában a név tiszteletével kapcsolatos emberi hibák elkerülését sorolja fel: az eskütől való teljes tartózkodás (84), a fogadott eskü teljesítése (84–91), a ritka eskütétel (92–95). A két utóbbi hibát részletekbe menően taglalja, és mutatja fel negatívumaikat logikai, de egyben emocionális ráhatással, példákkal. Két kulcsmondatot érdemes kiemelni mindkét érvelésből:

Mivel egy eskü Isten felkérése arra, hogy tanúskodjon olyan dolgokban, melyek kérdések, ezért a legszentségtörőbb dolog Istent tanúul hívni egy hazugsághoz. (86)

Mivel szentségtörés, ha bármilyen szégyenteljes szót kiejt az a száj, mellyel a legszentebb nevet is kimondják. (93)

A helyes eskütétel feltételeként Philón azt az alapos vizsgálódást jelöli meg, melyben az eskütevő meggyőződött arról, hogy „tisztá lélekben, testben és nyelvben, vagyis az első mentes a törvény bármilyen megsértésétől, a második minden tisztátalanságtól és az utolsó minden istenkáromlástól.” (93). A magyarázatot a nem ilyen eskütétel miatti váratlan és végzetes büntetés fenyegetésével zárja a parancsolat szövegének és szellemiségének megfelelően (95).

⁹³ Vö. Nitzan, *Qumran Prayer*, 262. 116. lábjegyzet.

⁹⁴ *Philo: In Ten Volumes* (and Two Supplementary Volumes): *with an English Translation*, The Loeb Classical Library: Greek Authors, Vol. VII., London, Heinemann, 1937, 1–95.

Mindezek alapján elmondható, hogy Philón számára a 3. parancsolat lényege az eskü kérdése, melynek alapvető része az istenség nevének használata. Ugyanakkor a név kimondásának korlátozását vagy tiltását nem említi meg a magyarázat során. Egy másik írásával kapcsolatban is láthatjuk, mennyire nem az istennév kimondására koncentrálna a 3. parancsolat értelmezését. A *De Vita Mosis* második könyvének két részletében a főpap fejdíszének vésetét írja le:

Aranylemezből abroncsot formáltak, s ebbe ama név négy betűjét vésték, melyet a szent helyeken csak azoknak szabad hallani és kimondani, akiknek fülét és nevét a bölcsesség már megtisztította, senki másnak sehol soha. (2,114)

A süvegen aranyabroncs van, s ezen négy pecsétformán bevéselt betű, melyekből – mint mondják – a Létező neve áll össze és hirdeti, hogy a létezők közül semmi sem maradhat fenn Isten segítségül hívása nélkül, hiszen az ő jósága és kegyes hangulata nem más, mint a mindenség harmóniája. (2,132)⁹⁵

Elsődlegesen ezeknek a szövegeknek az alapján gondolja úgy James Royse, hogy a Philón által használt görög fordítás(ok)ban a tetragrammaton paleo-héber karakterekkel szerepelt, amit ő maga, ahogyan saját szövegeiben is, κύριος-nak mondott ki és írt le.⁹⁶ Royse érvelése logikusnak tűnik, a második fele pedig tény, így – mivel Philón zsidóként bizonyosan ismerte a héber tetragrammatont, de mégsem írta át a néhány görög kéziratból és forrásból is ismert Ιαω formára⁹⁷ – feltételezhető, hogy az alexandriai gondolkodó működése idején, a Kr. e. 1. és Kr. u. 1. század fordulóján az istennév kimondása kerülendő volt a zsidóság körében, mind az Erecben, mind a diaszpórában.⁹⁸ Azt csak megfelelő emberek mondhatták ki megfelelő helyen. Megerősítésül idézhetünk még egy Philóntól származó történetet, melyet a Caligula császárhoz látogató küldöttségről jegyzett fel:

„Tehát ti vagytok az isten-utálók (θεομισεῖς), az a nép, aki nem hiszi, hogy isten vagyok. Akkor miért, hogy mindenki más elismer engem istennek, tinektek pedig kimondhatatlan.” És az ég felé emelve kezét kimondta a Nevet (ἐπεφήμιζε πρόσρησιν), amit bűn még hallani is, nemhogy kimondani. (*Legatio ad Gaium* 353)

Bár vitatott, hogy a πρόσρησις itt valóban a tetragrammatonra utal, illetve Caligula miként ejtette ki azt, de Frank Shaw meggyőzően érvel amellett, hogy a római kontextusban nem volt ismeretlen a kimondhatatlan istennév fogalma, és a császár több forrásból is tudhatott a Ιαω névformáról.⁹⁹ A küldöttséget megbotránkoztató jelenet bizonyítja, hogy Kr. u. 40 körül a

⁹⁵ Bollók János fordítása in Alexandriai Philón, *Mózes élete* (A kútnál), Budapest, Atlantisz, 1994, 107 és 111.

⁹⁶ Royse, James R., „Philo, κύριος, and the Tetragrammaton”, in Runia, D. T. et al. (szerk.), *Heirs of the Septuagint. Philo, Hellenistic Judaism and Early Christianity. Festschrift for Earle Hilgert* (BJS 230), Atlanta, 1991, 167–183.

⁹⁷ Így szerepel pl. a 4QLXXLev^b –ben is. vö. Skehan, Patrick W. et al. (szerk.), *Qumran Cave 4, IV. (DJD 9)*, Oxford, Clarendon, 1992, 8, 10–11, 167–177.

⁹⁸ Egy másik, Egyiptomban, és nagyjából Philónnal egy időben keletkezett könyv, a Bölcsességek vagy Salamon bölcsessége című írás is így hozza egy helyütt: „a szájra nem vehető nevet (τὸ ἀκοινώνητον ὄνομα) kő- és fadaraboknak kölcsönöztek.” (SalBölcs 14,21).

⁹⁹ Shaw, Frank, „The Emperor Gaius’ Employment of the Divine Name”, *The Studia Philonica Annual XVII* (2005) 33–48.

diaszpóra-zsidóság szintjéig jelen volt a tetragrammaton kiejtésének különleges, körükben kerülendő volta. Háttereként azonban egyik szövegben sem jelenik meg a 3. parancsolat.

1.2.8 Josephus Flavius

A Kr. u. 1. század ereci vallásgyakorlatának megismerését első kézből Josephus Flaviustól remélhetjük. A *Zsidók Története* című művében, mely újra elmondja az Ószövetség történeteit is, a Tízparancsolat szövegét nem ismétli meg, hanem kivonatosan azt, hogy mire tanít (διδάσκει) egy-egy parancsolat. A 3. parancsolatról azt írja:

... a harmadik arra, hogy senki se esküdjön könnyedén Isten nevére. (*Ant* 3.91=3.5.5)

Az itt használt ὀμνόμεν ἐγγύρην esküre vonatkozik. Vagyis amit az Ószövetség szövegösszefüggései és Ben Szira alapján indirekt módon vezettünk le, azt Josephus *expressis verbis* kimondja. A tiltás ugyanakkor a meggondolatlan, könnyedén (φαιδρῶς) kimondott esküre vonatkozik, és nem tiltja, sőt feltételezi az Isten nevével kimondott átgondolt esküt, áldást és átkot, ahogyan azt az *Ant* 9.4-ben az Elizeus idejében élt asszony, illetve az *Ant* 3.272-ben a féltékenységi törvény esetében természetesnek vesz. Ez utóbbi történetben a pap által felírt szöveg, melyet belemosnak a házasságtöréssel vádolt asszonnyal megítatandó vízbe, nem az átkot, hanem csupán Isten nevét tartalmazza.

Az istennév kimondásával kapcsolatban Josephusnál is megfigyelhetők a korábbi jelenségek, ám ezek esetében ő sem hivatkozik a 3. parancsolatra. Az égő csipkebokor újraírt jeleneténél Mózes azért kéri Istent, hogy mondja meg neki a saját nevét, hogy az áldozatbemutatók során meg tudják őt nevezni.

És Isten tudatta vele az ő nevét (προσηγορία), ami azelőtt nem jutott el az emberhez, amiről nekem sem helyes (θεμιτός) beszélnem. (*Ant* 276)

A θεμιτός jelentése: 'isten és emberi törvény szerint engedélyezett', 'helyénvaló', 'elvárt'.¹⁰⁰ Lehetne itt 'megengedettnek' vagy 'törvényesnek' is fordítani, de miután a kifejezés Josephusnál másutt a 'helyes' értelemben szerepel,¹⁰¹ nem feltétlenül kell szigorúbb jelentéssel visszaadni. Mivel a főpap fejdíszének leírásában sem a nevet, hanem az azt formázó betűket nevezi szentnek (*Ant* 3.178). Hasonlóan fogalmaz a korábbi *Zsidó háború* című művében is:

Fején kézzel átszőtt byszosz fejfedőt viselt; ezt aranybronz fogta össze, amelybe bele voltak vésve a szent betűk (ἱερα γράμματα): ezeken ama bizonyos négy magánhangzót (Φωνήεντος) értik. (*Bell* 5.235)

¹⁰⁰ Liddel Henry G. – Scott D., *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1989, 361.

¹⁰¹ *Ant* 3.90; 14.72; *Bell* 5.41; *Vita* 275. Vö. McDonough, Sean M., *YHWH at Pathmos: Rev 1:4 in Its Hellenistic and Early Jewish Setting* (WUNT 107), Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, 85–86. elemzését.

Itt a Φωνήεντος, „magánhangzó” kifejezés használata problémás, hiszen a magánhangzók jelölése későbbi fejlődés a héber nyelvben, másrészt a tetragrammaton négy betűje a négy mássalhangzó. Mivel a görögben nem tudunk ebből a korszakból a tetragrammatonnak általánosan használt négy magánhangzóból álló átírásáról, így szinte biztos, hogy Josephus a négy héber mássalhangzóra gondol¹⁰² a „szent betűk” (ιερα γράμματα) párhuzamaként.

Az mindenesetre feltételezhető, hogy Josephus számára a szent betűk által formált név is különleges, vagyis az elkülönülés, a szentség valamilyen fokát jelentette, mert Nagy Sándor és a főpap találkozásának jelenetében az uralkodó leborul a zsidó vallási vezető előtt, akinek a fejdíszébe

bele volt vésvé Isten neve, egyedül elébük ment, hódolt (προσκύνησεν) Isten nevének... (Ant 11.331)

A leborulás, amit a következőkben meg is magyaráz, nem a főpapnak szólt, hanem magának Istennek (11.332), vagyis a név magát Istent jeleníti meg. Ez az azonosítás a név nagyra értékelésének valóságát mutatja.

A fentiek alapján elmondható, hogy a Kr. u. 1. század végére sem fogalmazódik meg az istennév kimondásának teljes tilalma, de különösen nem a 3. parancsolat viszonylatában. Jól látszik ez az újszövetségi iratok névértelmezéséből is, melyekben Jézus Istennel azonosított elnevezése teológiailag és egzisztenciálisan is meghatározó.¹⁰³

A Kr. u. 2. század végére azonban a keresztyénségtől elhatárolódó zsidóságban már egyértelműen megjelenik a tetragrammaton kimondásának tiltása.

1.2.9 Misna

A korai rabbinikus szövegek első összegyűjtött forrásában, a Misnában a Kr. u. 2. század végére már teljesen egyértelműen nyomon követhető egyrészt az eskütétel fontossága, másrészt az istennév-kimondás tiltásának a 3. parancsolattól teljesen független radikalizálódása.

A Tízparancsolatot nem magyarázza szisztematikusan a rabbinikus irodalom ún. talmudikus része, így a Misna sem. A Nedarím traktátus, de különösen is a Sevuót traktátus foglalkozik az eskü- vagy fogadalomtétellel, melynek során Isten nevét hívják segítségül. Magát a Tízparancsolat szövegét nem elemzik ezek a traktátusok sem, mivel a Misna gyakorlati jellegű szentírástértelemezést ad, ellenben hivatkoznak azokra a szentírási helyekre, illetve részletezik azok értelmét, melyek esetszerűen mutatnak rá az eskühasználatra.¹⁰⁴ Jacob Neusner a Misna ezen szövegeinek elemzése során rámutatott arra, hogy az eskük révén Isten állandóan jelen van Izráel társadalmi életében. „Isten beavatkozása az igazmondás igazolására

¹⁰² Bár voltak kutatók, akik a görög Ιαωε magánhangzókra gondoltak ez alapján. Lásd McDonough: *YHWH at Pathmos*, 84.

¹⁰³ Lásd pl. a Fil 2,9–11-t vagy az 1Kor 16,22-t.

¹⁰⁴ Ilyenek például a Ex 22,6–12; Lev 5,1–10.20-24; 19,12; Num 30,2–10; Deut 23,24.

válaszként Isten nevének segítségül hívására – ezek alkotják a Misna társadalmi rendről alkotott felfogásának alapjait.”¹⁰⁵ A misnai *halákhák* már kiindulási alapnak tekintik azt, hogy az izraeliek csak tisztelettel használják Isten nevét és nem hazudnak akkor, amikor nevére esküsznek. Következésképpen ezek a szövegek kodifikálják azokat az eseteket, melyek során valaki vét, vagy nem vét a 3. parancsolat ellen. Érdekes megemlíteni ugyanakkor, hogy egyik traktátusban sem jelenik meg annak a problémája, hogy az eskütétel során elhangzik-e Isten neve, a tetragrammaton vagy sem.

Vagyis egészen más irányt vesz a tetragrammaton kimondásának az eskü kérdésétől már eddig is helyenként függetlenedett értelmezése. Bizonyos pontokon és kérdésekben direkt vagy indirekt módon megjelenik, sőt előírt az istennév-használat:

Az, aki ellop egy szent edényt, és aki egy bálvány nevét használva átkoz (והמקלל בקוסם), és aki arám növel létesít szexuális kapcsolatot, azt fanatikusok ölik meg. (Szanh 9,6)

A Szanhedrin-traktátus ezen kitétele szerint lehetett átkot mondani, sőt ahhoz nem szabadott más istennevet használni. Az istenkáromlás esetében csak akkor kellett megkövezni az illetőt, ha teljes egészében kimondta a tetragrammatont (Szanh 7,5).

És elrendelték (a bölcsek), hogy az ember köszöntse embertársát, az Isten nevével (בשם), mint írva van: „És íme Boáz jött Betlehemből és azt mondta az aratóknak: Az Isten legyen veletek és azok azt felelték neki: 'áldj meg téged יהיה.'” (Ber 9,5)

A Berakhót-traktátus a Ruth könyvéből idézett részletre hivatkozva a tetragrammatonnak a mindennapi beszédben való olyan alkalmazását írja elő, ami már a korai zsidó irodalom előzményeit tekintve is meglepő. Annál is inkább, mert a בשם kifejezés ugyan a tetragrammatonra utal, mégis nélküle már annak helyettesítéseként jelenik meg, így a szöveg maga sem használja az istennevet. Tehát ezt az utóbbi részletet sokkal inkább a baráti üdvözlés súlyának erősítése érdekében megfogalmazott képként, semmint alkalmazandó parancsként értelmezhetjük.

Keresztyén teológusok általános vélekedése szerint a *jom kippur* ünnepe volt az egyetlen alkalom, amikor a főpap kiejthette a tetragrammatont a Szentek szentjében az áldozatbemutatás során. Ennek az előírásnak a forrását kutatva látható, hogy az nem található meg az ünnep leírását adó bibliai passzusokban, sem a Lev 23,26–33-ban, sem a Lev 16-ban. Másrészt a Misna is még több helyen utal a tetragrammaton kimondására, illetve használatára, jóllehet már kizárólagosan kultikus kontextusban.

A Joma-traktátus három helyen előírja a *jom kippur* liturgiájában, hogy a közösség a főpapnak a bika, illetve az egyik bak fejére helyezett kézzel elmondott bűnvalló imádságára feleletként mondja azt, hogy „Áldott legyen dicsőséges királyságának neve mindörökre”

¹⁰⁵ „God’s engagement in securing truth telling in response to the invocation of God’s name – these form the foundations of the Mishnah’s theory of the social order.” Neusner, Jacob, *Making God’s Word Work: A Guide to the Mishnah*, New York, Continuum, 2004, 233.

(Joma 3,8; 4,2; 6,2).¹⁰⁶ A főpapi imádság utolsó mondata a Lev 16,30 idézete, melyben az ÚR (יהוה) színe előtti megtisztulásról van szó. A 6,2 teljesen egyértelművé teszi, hogy az imádság nem a Szentek szentjében, hanem az udvaron, kifejezetten a nép füle hallatára, és a tetragrammaton kimondásával történik:

a papok és a nép pedig, akik az udvarban állnak, amikor hallották a főpap szájából a [máskor] kimondhatatlan nevet, térdre hullottak arcra borultak és ezt mondták.... (Joma 6,2)

Vagyis a Joma 6,2 megírásának korában még (!) nem tudnak arról, hogy a főpap a Szentek szentjében egyedül és meghallhatatlanul mondja ki Isten nevét. Sőt a Misna más passzusai is arról tanúskodnak, hogy a templomi liturgia során használt szövegekben, legyenek azok szentírási vagy konkrét liturgiai szövegek, kimondták a tetragrammatont.

A templomban úgy recitálták a Nevet, ahogyan le van írva, az országban pedig a helyettesítőivel (בכנויו). (Tamíd 7,2 = Szóta 7,6).

Bármennyire megengedőek is a szertartásokkal kapcsolatos előírások, ezek a templomhoz kötődtek, és Kr. u. 70 után már nincsen templom, vagyis megszűnt az a tér, ahol még ki lehetett volna mondani a tetragrammatont. Az így kialakuló indirekt tiltás a Kr. u. 2. század elejétől működő Rabbi Aba Saulnak tulajdonított mondással válik direktté. Az ő véleményével egészül ki a Szanhedrin 10,1 kitételének – „Minden izraelinek van öröksége az eljövendő világban, amint írva van ... (Ézs 60,21).” – korlátozása:

A következőknek nincs öröksége az eljövendő világban ... Abba Saul azt mondja, 'annak sem, aki az isteni nevet úgy ejti ki, ahogyan le van írva.' (Szanh 10,1)

Isten neve tehát nem kimondható, mert aki kimondja, az kizárja magát az eljövendő világból. Ám sem a tiltásnak, sem az előrevetített büntetésnek nincsen direkt kapcsolódása a harmadik parancsolattal. Következésképpen elmondható, hogy a Misna dokumentálja a harmadik parancsolat eskütételhez kötődő értelmezésének a Kr. u. 2. századig kialakuló kázusait, és bizonyítja, hogy a tetragrammaton kiejtésének tilalma fokozatosan szigorodik, a templom fennállásáig még megengedő a szentély liturgiájában, de azt követően a Misna elkészültére végül már teljes érvényűvé válik.

Befejezésként egy sokkal későbbi, már a Babiloni Talmudban fennmaradt történetet elevenítsünk fel. A Moéd *széderben* vitáznak a bölcsek a különböző ünnepek tartalmáról. A *hanukka* említésével kapcsolatban Rav Aha bar Huna a következőket fogalmazta meg:

A görög királyság (מלכות יון) kihirdette, hogy az Ég nevét (שם שמים) nem lehet kimondani hangosan (על פיהם). De amikor a hamoneus királyság megerősödött és legyőzték őket, bevezették, hogy az Ég nevét említsék meg, még a szerződésekből is.... Amikor ezt a bölcsek (הכמרים) meghallották, így szóltak: „Holnap valaki kifizeti az adósságát és a

¹⁰⁶ A fordítás Enghy Sándor in Görgey Etelka (szerk.), *Törpék az óriások vállán. Válogatott Misna-traktátusok*, Sárospatak, SRTA, 2010, 106.109.116.

(szükségtelenné vált) szerződést kidobja a szemétdombra” – (ezért) megtiltották (hogy kimondják és leírják a nevet). (bRos Hasana 18b)

A szöveg elmondja, miként történt az istennév kimondásának tiltása. Az alapszituációt a makkabeusok korára teszi, mint ami IV. Antiokhosz Epiphanész vallásüldözésének eredménye, illetve a vallásszabadság kivívásával az istennév használata még kiterjedtebbé vált. A bölcsek (חכמים) kifejezés azonban egyértelművé teszi, hogy a végső tiltás, amivel a makkabeusok/hasmoneusok kiterjesztését eltörölték, az *amorák* korában történt, mert ez a talmudi bölcsek terminus technicus.¹⁰⁷

1.2.10 Történeti következtetés

Szövegalapú vallás- és teológiatörténeti vizsgálódásunk nyomán több megállapítást is tehetünk a tetragrammaton, vagyis a JHWH-név használatával kapcsolatban.

Elsőként azt a közkeletű és szakmai körökben is általános nézetet kell eloszlatnunk, hogy a 3. parancsolat tiltása a יהוה istennév kimondására vonatkozott volna. Sem megfogalmazása idején, sem a későbbi bibliai kánon Kr. e. 3–2. századra megszülető egységében, sem az azt követő és Kr. u. 2. század végéig tartó korai judaizmusban nem kötötték direkt módon ehhez a parancsolathoz az istennév kimondásának tiltását. Az első ilyen véleményt Ramban (Rabbi Mose ben Nahman – Nahmanidész) fogalmazta meg a 13. században írt Tóra-kommentárjában ehhez a vershez.¹⁰⁸

Az istennév kimondása ugyanakkor a bibliai könyvekben kifejezett előírásként jelenik meg. Nem csupán a papok által liturgikusan elmondandó áldásokban, de a zsoltárok felszólításaiban, sőt a próféták apokaliptikus mondásaiban is, mint pl. Jóélnél: „megmenekül mindenki, aki segítségül hívja JHWH nevét” (Jóél 3,5). Ezzel szemben más istenek nevének említését tiltja a Tóra (Ex 23,13) és Józsué könyve is (Józs 23,7).

Ugyanakkor az istennév használat tiltása leválva a parancsolatról önálló, jóllehet tórai alapot nélkülöző előírássá válik. Isten nevének, kifejezetten a tetragrammatonnak a kimondása akkor vált problémássá és fokozatosan tabuvá, amikor a szent szövegeket a zsidóság diaszpóra szituációja miatt más nyelvre is le kellett fordítani. Amikor már nem csak a szent nép, de mások is ki tudták ejteni a szent Nevet, olyanok, akik nincsenek tisztában annak szentségével és hatalmával. Véleményem szerint ez lehet a tiltás ilyen irányú alakulásának és egyre szigorodó hatályának, a helyettesítések megjelenésének a hátterében.¹⁰⁹ Ezt tovább erősíti a jeruzsálemi templom lerombolása, mely Isten nevének lakhelyeként volt

¹⁰⁷ Steinsaltz, Adin, *The Talmud. A Reference Guide* (The Steinsaltz Editios), New York, Random House, 1989, 191.

¹⁰⁸ <https://mg.alhatorah.org/Dual/Ramban/Shemot/20.2#m7e3n6>.

¹⁰⁹ A bRH 18b tiltásához a későbbiekben hasonlóak csatlakoznak a rabbiktól. A későbbi rabbinikus irodalom korai zsidó forrásainak valóságát elemzi Kalmin, Richard, „Jewish Sources in the Second Temple Period in Rabbinic Compilations of Late Antiquity”, in Schäfer, P. (szerk.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture III* (TSAJ 93), Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, 17–53. Az arámi fordítások, a targumok is különböző helyettesítéseket alkalmaznak a tetragrammaton leírása, átírása, lefordítása helyett, pl.: ״, ״״, ״״״, *Memra*.

számontartva (Deut 12,5). A rabbinikus irodalomban, illetve a későbbi zsidó irodalomban magának Istennek az elnevezése átveszi a korábban a templommal kapcsolatos terminusokat. יהוה azonos lesz először is saját nevével, aminek lakhelyéül szolgált a templom, és Ő lesz השם, *A Név*.¹¹⁰ De az Ezékiel által a templomra oly előszeretettel alkalmazott hely, szent hely kifejezés is traszponálódik יהוה-ra, és ő lesz המקום, *A Hely*. Végül a templom mint Isten lakhelye-konceptióban alkalmazott „lakni” (שכן) igéből ered a שכינה, *A Lakóhely* elnevezés, és lesznek mindnyájan a tetragrammaton kiejtését elkerülő istennevek. Így, bár a 3. parancsolat bizonyos értelemben az istennév alkalmazásának szűkítését célozta, a kizárólagos tiltás végeredményben számos új istennév születését eredményezte, melyek a későbbi zsidó és keresztény misztikában legalább olyan titokzatos tartalommal teltek meg, mint amelyet maga a tetragrammaton hordoz első elhangzása óta.

1.3 Konklúzió

A JHWH-név enigmatikus névformái bizonytalanná teszik az istennév jelentésének meghatározását. Létezése és használata ugyanakkor bizonyos. Kétségessége miatt a jelentés a név megjelenésével kapcsolatos vizsgálódás számára nem nyújt szilárd támpontot, így a különböző és igen eltérő lokalitások egyike sem erősíthető meg vagy zárható ki lingvisztikai alapon. A névhasználat, mivel istennévről van szó, vallási kötődést és jelentőséget tulajdonít a JHWH-névnek. „Forrásközösségében” megfigyelhető mai gyakorlat azonban éppen a név verbális, de gyakran írásban történő használatát is korlátozza. Elemzésünk alapján látható, hogy a név kimondásának tiltása nem azonos a 3. parancsolatban megfogalmazott korlátozással, és csupán a hellenisztikus-római kor során, akkor is fokozatosan jelenik meg. Következésképpen kimondhatjuk, hogy azok a csoportok, melyek a vizsgálódásunkra kijelölt időszak során a JHWH istennévhez, illetve annak különböző formáihoz kötődtek, mint istenük megnevezéséhez, aktív használói voltak ennek a névnek.

¹¹⁰ A modern samaritanus szóhasználatban, legyen az liturgikus vagy profán környezet, a tetragrammatont a héber השם-mel párhuzamos آرام שמא formában használják. Hogy ez mikorra vezethető vissza, azt nem lehet pontosan tudni, de a zsidósághoz hasonlóan, írásban megtartották a tetragrammatont. (contra Kustár, *A héber Ószövetség szövege*, 306). Vö. Macdonald, John, *The Theology of the Samaritans*, Philadelphia, Westminster Press, 1964, 93–97.

2. JHWH-TISZTELET A BRONZKORBAN?

A jahvizmus megjelenése JHWH istenként való tiszteletétől eredeztethető? A kérdés önellentmondásnak látszik, mégsem egészen az. A JHWH-név legkorábban megjelenő formái nehezen sorolhatók be a vallásgyakorlás vagy az istentisztelet kategóriáiba, bár a következőkben megvizsgáljuk ennek a lehetőségét is. A bronzkori Kelet-Mediterráneum szinte két végpontján, láthatóan egymástól függetlenül jelenik meg elsőként a név. Formái sem teljesen azonosak, eltérő kulturális közegük és társadalmi beágyazottságuk pedig újabb kérdéseket vetnek fel. A két helyszínen, Egyiptomban és Ugaritban teljesen különböző kontextusban jelennek meg azok a szövegek, melyek tartalmazzák a JHWH-név valamilyen formáit. Míg Ugaritban mitologikus szövegek őrizték meg a nevet, addig Egyiptomban profán közegben, földrajzi és etnikai meghatározottságú névlistákon jelenik meg a név.

2.1 JHWH megjelenése nem vallási szövegekben: Egyiptom

A 18–19. dinasztia ideje az Újbirodalom virágkorának tekinthető. Az Amenhotepék és Ramszeszek építkezései máig csodálható kulturális nagyságot, hódításaik és harcaik biztonságos életteret, adminisztrációs rendszerük dokumentumai még fennmaradt töredékeikben is monumentális méreteket és alaposságot mutatnak. Az egymást követő dinasztiák sok mindent örökölhettek egymástól, politikai rendszert, vallási struktúrát és pantheont, de amint látni fogjuk, még szövegeket is. Mindezeket megőrizték és felhasználták saját hatalmuk gyakorlása során. Így nem meglepő, hogy a két nagy dinasztia idejéről származó templom- és palotafeliratok néha megegyeznek, mint esetünkben is III. Amenhotep szolebi palotafelirata és II. Ramszesz amarai templomfelirata. Ez a két szöveg, melyekben a Jahve-név legkorábbi formáival találkozunk.

2.1.1 Szoleb (Kr. e. 14. század)

A korabeli Egyiptomi birodalom legdélibb részén fekvő felső-núbiai Szoleb települése a mai Asszuántól 500 km-re délre található, ahol III. Amenhotep (1390–1352) kb. Kr.e. 1390-1370 között egy homokkő templomot épített Amun-Ré és a núbiai istenség, Nebma'atre tiszteletére. A templomot, mely egykorú a luxorival, 1813-ban fedezték fel és hat ásatási szezón során tárták fel. A hüposztíl csarnok déli oszlopainak megmaradt alsó díszítő elemein a fáraó ázsiai és afrikai hadjáratai során elfoglalt területekről származó foglyok láthatók. A Kr. e. 1370 körül készült ábrázolásokon a kezüket hátul összekötött térdelő foglyok testén feltehetően származási helyük olvasható. Az önálló kartusban szereplő egyes földrajzi nevek az egyik oszlopon (N4) a következő egymásutánban jelennek meg:

sor:	átírás:	fordítás:
Jobb 1	<i>bt</i> ‘[nt]	Bét ‘A[nat] [...]

Bal 1	<i>t3-šs trbr/l</i>	Saszu-föld: Turbil/r
2	<i>t3-šs yhw</i>	Saszu-föld: Jahwe/u
3	<i>t3-šs smt</i>	Saszu-föld: Szamata. ¹

A lista értelmezése ellentmondásos a szakirodalomban,² a fáraó célja a listával és az annak helyet adó templommal azonban világos: a fáraó hatalmát és az Egyiptomi birodalomnak a kiterjedését hirdeti a déli határ mentén.³ Az is egyértelmű, hogy az A1–3 összetételek egy bizonyos *Saszu* föld (*t3-šs*) vagy terület beazonosításaként jelennek meg. Ebben a kontextusban szerepel a JHW (*yhw*) név. A később tetragrammatonként aposztrófált névnek ugyan csak három karaktere olvasható, de a homografia miatt ennek ellenére is egyértelmű, hogy itt ugyanarról az onomasztikai egységről van szó. Ez is egy helység vagy terület, mint ahogy feltételezhetően akár Turbil vagy Szamata?⁴ Elképzelhető. De egy másik beazonosítás után is nézhetünk, hiszen a B számozású oszlop listájának elején (B1) szereplő *bt* ‘n[t] definíció rekonstrukciója is egy istenséget, *Anatot* olvas a többi földrajzi név mellett.⁵ Az ugariti mitológiából jól ismert női istenség és JHW nem véletlenül kerülhetett a listába. Talán a „közönséges” földrajzi nevekkkel felváltva vallási vonatkozású neveket is besoroltak? Vagy inkább arra gondolhatunk, ahogyan az számos palesztinai településnév esetében is látható, hogy a *bt*+teofor elem kombináció az adott istenség szentélyét is magában foglaló települést jelöl, ahogyan arra már Wilhelm Borée is rámutatott.⁶ Ilyenek voltak Bétel = *bt-Él*, vagy Bétsemes = *bt-Semes*, vagy Betlehem = *bt-Laḥmu*.⁷ A két szomszédos név közül a *trbr/l*-nak a további feliratokon is megjelenő olvasata alapján az átírása *twr by/l* lehet Tor-Baal, vagyis Bika Baál, ami a jól ismert sziro-palesztinai istenség fő attribútumával kombinált neve. A Beqa-völgy környékén beazonosított Turbul⁸ jelentése is ide vezethető vissza, amennyiben valóban fennáll a kapcsolat. Mindenesetre a harmadik név, *smt* sem egyszerűen azonosítható. Titus Kenedy az egyiptomi Semat-Khu-val vagy Szetem gyógyító istenséggel való azonosítását is felveti,

¹ Giveon, Raphael, *Les Bédouïns Shosou des documents égyptiens* (DMOA 18), Leiden, Brill, 1971, 27. doc 6. Legújabbban Adrom, Farias – Müller, Matthias, „The Tetragrammaton in Egyptian Sources – Facts and Fiction”, in Oorshot, J. – Witte, M. (szerk.), *Origins of Yahwism* (BZAW 484), Berlin, de Gruyter, 2017, 93–113. kül. 97–98.

² A legújabb cikkek, írások gyűjteményes formában olvashatók in Oorshot, Jürgen – Witte, Markus (szerk.), *Origins of Yahwism* (BZAW 484), Berlin, de Gruyter, 2017.

³ Fleming, Daniel E., *Yahweh before Israel. Glimpses of History in a Divine Name*, Cambridge, University Press, 2021, 30–31. szerint Egyiptomnak az isteni és emberi világban játszott központi szerepét reprezentálja a szöveg.

⁴ A két név toponimaként való beazonosításához lásd Astour, Michael C., „Mesopotamian and Transtigridian Place Names in the Medinet Habu Lists of Ramses III”, *JAOS* 88 (1968) 733–752. Edel, Elmar, „Die Ortsnamenlisten in den Tempeln von Aksha, Amarah und Soleb im Sudan”, *BN* 11 (1980) 63–79. Grdseloff, Bernard, „Édôm, d’après les sources égyptiennes”, *RHJE* 1 (1947) 69–99, kül. 82–83. feltételezése nyomán nem csak déli, de északi területek helységneveiként is beazonosították *Trbl/r*-t.

⁵ Sajnos ez az olvasat sem ellentmondás nélküli.

⁶ Borée, Wilhelm, *Die alten Ortsnamen Palestinas*, Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1930.

⁷ Vö. van der Toorn, Karel, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (SHCANE 7), Leiden, Brill, 1996, 237. Borée, *Die alten Ortsnamen*, 77.

⁸ Astour, Michael C. „Yahweh in Egyptian Topographical Lists”, in Görg M. – Pusch E. (szerk.), *Festschrift Elmar Edel* (ÄAT 1), Bamberg, 1979, 17–34. kül. 20–29.

melyekhez a föníciai tengerparti Szamat/a mellett bemutatott opciója, a Hebrontól egy kicsit nyugatra fekvő Khirbet Deir-Szamat legalább annyira megfelelő megoldás.⁹ Ami bizonyos, hogy a lista négy neve közül három kapcsolódik egy-egy nem egyiptomi eredetű istenséghez, akiket Egyiptomtól keletre fekvő területeken tiszteltek. Sőt, Anat istennő tisztelete III. Thotmesz és III. Amenhotep fáraók elő-ázsiai hódításai és diplomáciai tevékenységének köszönhetően elterjedt Egyiptomban is, olyannyira, hogy II. Ramszesz már az egyik lányát is Bent Anatnak (Anat lánya) nevezi el.¹⁰ Anat tisztelete Palesztina déli régiójában is dokumentált 19. dinasztia korából. Az ún. Michaelidis gyűjtemény egyik hieratikus osztrakonján olvasható az ipui határőrség írnokának jelentése, miszerint a fáraónak (II. Ramszesz) a gázai Anat istennő ünnepére küldött ajándékai megérkeztek.¹¹ A többiek egyiptomi tiszteletéről azonban nincsenek adataink.

A szolebi templom egy másik, belső helyiségének falain egy hosszabb töredékes felirat is olvasható a fáraó által elfoglalt területekről és legyőzött népekről, melyek közül a saszuval kapcsolatban ismét a *t3-š3sw yhw3* (II SB 69), valamint a *t3-š3sw pt-ys* (II 79) olvasható ki.¹² Az előzőekhez hasonló kiegészítésekkel szerepel a Saszu-név.

2.1.2 Amarah West (Kr. e. 13. század)

Szolebtól kb. 50 km-re északra, szintén Núbiában található Amarah West (Nyugat) település és annak II. Ramszesz által Kr. e. 1250 körül épített temploma. Az 1930-as, 40-es években feltárt templom oszlopocsarnokának keleti falán hosszú lista olvasható északi népek és települések neveivel.¹³ A kapu melletti falrészben találhatóak a következők:

sor:	átírás	fordítás
93	<i>t3-šs s'rr</i>	Saszu-föld: Szarar/Szeir
94	<i>(t3-šs) rbn</i>	Saszu-föld: R/Laban
95	<i>t3-šs pypypys</i>	Saszu-föld: Pajaszpajasz
96	<i>t3-šs smt</i>	Saszu-föld: Szamata
97	<i>t3-šs yhw</i>	Saszu-föld: Jahwe/u
98	<i>(t3-šs) (t)wrbr</i>	Saszu-föld: <T>urbil/r
	[...]	
103	<i>kn'n(')</i>	Kánaán
104	<i>rhb</i>	Rehob ¹⁴

⁹ Kennedy, Titus, „The Land of the *š3sw* (Nomads) of *yhw3* at Soleb,” *JNS* 6 (2019) 175–192. kül. 179–184.

¹⁰ Cornelius, Izak, *The Many Faces of The Goddess, The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarta, Qedeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE* (OBO 204), Fribourg – Göttingen, Academic Press – Vandenhoeck and Ruprecht, 2004, 58. Csabai Ágnes, *Izrael és Egyiptom kapcsolatának nyomai az Ószövetségben. Anat istennő Szíria-Palesztina területén és Egyiptomban*, (kiadatlan PhD disszertáció) KRE HDI, Budapest, 2017, 98. 112. (http://real-phd.mtak.hu/742/1/Csabai_Agnes_Disszertacio-10.24395_KRE.2019.002.pdf) letöltés: 2020. 10. 17.).

¹¹ Grdseloff, Bernard, *Les Débuts du culte de Rechef en Égypte*, Caire, IFAO, 1942, 35–39.

¹² Kennedy, „The Land of the *š3sw*”, 186–187.

¹³ A lista JHW-ra vonatkozó elemére Grdseloff, „Édom d’après les sources égyptiennes”, 79 figyelt fel elsőként.

¹⁴ Kenneth A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions: Translated & Annotated: Translations*, Oxford, Blackwell Publishers, 1979, 2:75 (“Amarah West, Temple: Syrian List II,”) 215–217. Kitchen fordítása alapján.

A szöveg a szolebi listát követi, csupán a sorrendje fordított. A 93. sorban a Szeir-név olvasható, ami a wadi-Araba környékét jelöli.¹⁵ Raphael Giveon elképzelése szerint a „Saszu-földes” (*t3-š3sw*) kombinációk városokra is vonatkozhatnak. Így a *yhw* kiegészítéssel a szolebi A2 és az amarai 93 sorokban szereplő kifejezés (*Bét*) *JHW Saszu földjén* nevű várost jelentene.¹⁶ Hasonlóan toponimaként elemzi a *yhw3* szót Julien Cooper,¹⁷ aki megjegyzi, hogy elhelyezkedés tekintetében szerinte a nagyjából pontosan lokalizálható „Saszu-föld: Szeir” elnevezéstől eltérően, a „saszu föld *yhw*” bárhol lehet, ahol a saszu előfordulnak, a Negevben, a Sinain, Edomban, Midjánban, sőt akár dél-Palesztinában is. „Mivel a név csak listákon szerepel, ezért jelölhet egy kifejezett helyet, de az is lehet, hogy egy törzsi csoportra utal, aki a Saszu-földeken vándorolt.”¹⁸ Érdekes, hogy az Amarah-lista mind az öt Saszu-föld helyneve valamilyen harmadik specifikációval is rendelkezik. De az sem világos, hogy miért pont a saszu azok, akikhez ilyen kiegészítés tartozik, ami egyébként unikális az egyiptomi földrajzi listák között, és miért nem más nomád etnikai megnevezésekhez. A kutatók megnyilatkozásaiból látható bizonytalanság abból ered, hogy a háromtagú kifejezés után nem található semmilyen konkrét determinatívum, ami utalna arra, hogy a név földrajzi név, istennév vagy népnév. Így további párhuzamos szöveglelet feltárásaig ezek az alternatívák megmaradnak a kutatói diskurzusban.

2.1.3 Medinet Habu (Kr. e. 12. század)

III. Ramszesz híres Medinet Habu-i templomának első phülonján 125 kartusban nevek sorakoznak, melyeket feltehetően földrajzi fellelhetőségük alapján rendeztek el. A neveket megvizsgálva ismét a legyőzött területek, városok, népek köszönnek vissza bennük. Az ismert listákkal összehasonlítva Michael Astour III. Thotmesz és II. Ramszesz korábbi legyőzöttjeinek névlistáival azonosította be ezt a feliratot.¹⁹ A listákat egy táblázatban egymás mellé helyezve Faried Adrom és Matthias Müller jól láthatóvá tette a feltételezett megfeleltetéseket.²⁰ Ez alapján nemcsak arról van szó, hogy III. Amenhotep szolebi listáját lemásolták II. Ramszesz amarah-i templomában, hanem III. Ramszesz korában is felhasználták, kiegészítve többek között III. Thotmesz listájával is. Következésképpen feltételezhetjük, hogy a jelentősebb fáraók számára fontos volt valamelyik templomukban dokumentálni saját és elődeik csatái során

¹⁵ Ennek az azonosításnak a dupla „r” miatt több kritikusa is akadt. Cooper, Julien, *Toponymy on the Periphery: Placenames of the Eastern Desert, Red Sea, and South Sinai in Egyptian Documents from the Early Dynastic until the End of the New Kingdom*, Leiden, Brill, 2020, 245 [66]. S’r: A bibliai Szeírral azonosítja, ami Edom szinonimája.

¹⁶ Giveon, Raphael, „Toponymes ouest-asiatiques à Soleb”, *VT* 14 (1964) 239–255. kül. 244. A *bét* eltűnése lehet a kifejezésnek a nyelvhasználat során „tapadás” jelleggel történő állandósuló belecértendősége. Köszönet Koltai Kornéliának a javaslatáért!

¹⁷ Cooper, *Toponymy on the Periphery*, 217–220.

¹⁸ Cooper, *Toponymy on the Periphery*, 219.

¹⁹ Astour, „Mesopotamian and Transjordanian Place Names”, 733–752.

²⁰ Astour, „Yahweh in Egyptian Topographical Lists”, alapján Adrom – Müller, „The Tetragrammaton in Egyptian Sources”, 106–107. (Az Amarah West számozások eggyel elcsúsztak a táblázatban).

elfoglalt, illetve legyőzött területek, városok, népek, népcsoportok neveit – *vae victis!* Számunkra azonban a nevek ilyen nagyobb összefüggésénél fontosabb, hogy a 115. kartusban olvasható a *yh[w]* név, a 116-ban pedig a *twrbr/l*. A korábbi listák alapján egyértelmű itt is a JHW-név használata, viszont elmaradt a saszu-kontextus minkét név esetében. Amennyiben feltételezésünk a listák emlékeztetőül történő újraírásáról helytálló, akkor ez vagy véletlen, vagy helykímélés miatt maradt el az azonosító.

2.1.4 Kik azok a saszuk?

A Saszu (*šzsw*) elnevezés különféle egyiptomi dokumentumokon jelenik meg, a palotafestményektől, domborművektől, a templomfeliratokon át a papirusz-szövegekig egy folyamatos, kb. 350–400 évet felölelő időszakból.²¹ Az első dokumentumok II. Thotmesz (Kr. e. 1510-1490)²² uralkodása során tűnnek fel és IX. Ramszesz (Kr. e. 1128–1109)²³ idején készülnek az utolsók, ezek mind idegen társadalmi csoportként emlegetik őket. Ezután elvétve még előfordulnak említések, némelyikük kifejezetten egyes emberekről, de még III. Shosenk fáraó idejéből (Kr. e. 837–798) is olvasható egy feljegyzés az „aphroditopoliszi saszuk”-ról, akiknek adót kell fizetniük.²⁴ Ezek a saszuk azonban már Egyiptom területén élő emberek, akik így vagy úgy részei a helyi társadalomnak.

A XVIII-XX. dinasztia dokumentumaiban szereplő saszuk Egyiptom ellenségei, és csataleírásokban, elfogott ellenségek listáiban, legyőzött ellenségek ábrázolásain látjuk őket. Származási- vagy lakhelyüket a Sinai-félsziget északkeleti részétől a transzjordániai területen át Kánaán északi és Szíria déli vidékéig definiálják a szövegek.

II. Thotmesz fáraó rövid uralkodása alatt (1492–1479) egy büntetőhadjáratot vezetett a saszuk ellen a Sinain át a Negevbe.²⁵ Az Ahmose Pen-Nekhet által rögzített hadjárat mellett egy Szíriába (Felső Retenu) vezetett hadjáratot említ egy töredék, melynek során az Eufráteszt is elérte a fáraó. Egyes magyarázók szerint a két beszámoló egy hadjáratot örökít meg, és a saszuakat az odaút során verte meg Thotmesz.²⁶

²¹ Lásd Giveon, *Les Bédouins Shosou*. monografikus feldolgozását a szövegekről. Redford, Donald B., *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton, Princeton University Press, 1992, 271 levezetése alapján a Shaszu elnevezés az *šzš* „gyalogolni” ige participiumi alakjából (*šzsw*) kialakult *vándorló* jelző, melyet az egyiptomiakkal az észak-keleti területeiken a velük kapcsolatba lépő etnikai csoportok elnevezése kezdtek használni.

²² Breasted, James Henry, *Ancient Records of Egypt: Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest* Vol. II., Chicago: University of Chicago Press, 1906, §124.

²³ Erichsen, Wolja, *Papyrus Harris I: hieroglyphische Transkription* (BÆ 5), Brussel, Association égyptologique Reine Élisabeth, 1933, 76, 9–11.; Breasted, *Ancient Records of Egypt*, §404. Giveon, Raphael, „The Shosu of the Late XXth Dynasty”, *JARCE* 8 (1969–1970) 51–53. Pontosított kronológiához lásd Krauss, Rolf – Warburton, David A., „Chronological Table for the Dynastic Period”, in Hornung, E. et al. (szerk.), *Ancient Egyptian Chronology* (HOS), Leiden, Brill, 2006, 490–495, kül. 493.

²⁴ Az említés a 820 körülre datálható *Oszorkon herceg krónikája* című szövegben maradt fenn. Caminos, Ricardo A., *The Chronicle of Prince Osorkon* (AO 37), Rome, Pontificium Institutum Biblicum, 1958, § 222 és § 226.

²⁵ Giveon, *Les bédouins Shosou*, 9–10. Gardiner, Alan, *Egypt of the Pharaohs*, Oxford University Press, 1964, 180.

²⁶ Breasted, *Ancient Records of Egypt*, II, 51.

III. Thotmesz fáraó uralkodásáról (1479–1425) készült úgynevezett „naplója” kivonatos formában felkerült a karnaki Amon-templom több helyiségének falára.²⁷ A beszámoló uralkodási évenként halad. A 39. évben a 14. győztes hadjárata során az „elítelt” saszuktól beszédett adók listájában szerepel egy ezüst üst, amit egy bikafejjel díszítettek.²⁸ A szövegben megadott terület neve vitatott, bár a hadjárat Szíria területére vezetett. A töredékes rész rekonstrukciója Libanonra utal, északon. Ebben az esetben a bikafej akár Élre, akár Baálra utalhat. Az elhurcoltak és adóként zsákmányolt tárgyak, illetve állatok nagy száma arra utal, hogy nem egyetlen népcsoport, hanem a területen élő több törzs tulajdonát listázza itt. Ezért eldönthetetlen, hogy a bikafejes edény a saszuké volt vagy sem. Az mindenképpen elgondolkodtató, hogy a 42 év alatt folytatott 15 sikeres hadjárat során a saszuakat – más népcsoportokkal ellentétben – csupán egyetlen alkalommal sorolja fel.

I. Szeti karnaki domborművén a szöveg mellett képeken is dokumentálja a saszuak legyőzését Kánaánban. Uralkodásának első évében folytatott hadjáratról a fáraó hét reliefet örökített meg a karnaki Amon-templomban.²⁹ A 6–7. tábla retorikus szövege a fáraónak küldött beszámolóként így fogalmaz:

A saszu-ellenség lázadást tervez. Törzsi vezetőik összegyűltek egy helyen, Khor/Kharu [Sziro-Palesztina?] hegyének lábainál. Zűrzavar és nyugtalanság tört ki és egymás ellen támadtak. Nem engedelmeskednek a palota törvényének.³⁰

Kánaán déli részén kialakult lázadást a 3. relief szerint Tharu városa³¹ mellett győzte le I. Szeti. A győzelmet hirdető képen hajuknál fogva fogja össze az ellenséget. Az ábrázoláson a saszuak hegyes szakállt, rövid ruhát és fejük tetején összefogott haját viselnek. Ez az egyedi megjelenítés segít más képeken is beazonosítani őket. A szöveg azonban rámutat arra is, hogy nem homogén csoportként vagy etnikumként tekintettek rájuk, mivel több törzsi vezető megjelenését, illetve az egymás közötti küzdelmet is említi.

I. Szeti fia, II. Ramszesz idejéből való a legtöbb saszuakra utaló dokumentum. Három nagy terület, Tanisz, Ouadi Tumilat és a szuezi régió feliratai arról tanúskodnak, hogy a saszuak ezen a vidéken éltek. A taniszi obeliszken olvasható szöveg tanúsága szerint „lerombolta a saszuak földjét, és elfoglalta Szeir földjét karjának erejével.”³² A kádesi csata Karnakban és

²⁷ Redford, *Egypt, Canaan and Israel*, 3–7.57–62.

²⁸ Redford, Donald B., *The Wars in Syria and Palestina of Thutmose III* (CHANE 16), Leiden, Brill, 2003, 90–92. 94. sor.

²⁹ Murnane, William J. et al (szerk.), *Reliefs and Inscriptions at Karnak, Volume IV: The Battle Reliefs of King Sety I*, Chicago, The Oriental Institute, 1986.

³⁰ Murnane, *Reliefs and Inscriptions at Karnak*, 20–21. „The Shasu enemies are plotting sedition. Their tribal leaders (6) are gathered in one place, standing on the foothills of Khor, (7) and they are engaged in turmoil and uproar; one of them (8) is (always) killing his fellow. They do not consider the laws (9) of the palace.” fordítása alapján. Lásd még a Memphis University Karnak Oszlopcsarnok projektjét: http://www.memphis.edu/hypostyle/-tour_hall/seti_scenes.php. Redford, *Egypt, Canaan and Israel*, 273. felveti a kérdést, vajon nem csak megelőző jellegű volt Szeti hadjárata, és akkor a saszuak lázadása csupán fiktív oka a háborúnak. Bárhogy is, összeütközésbe került velük.

³¹ Talán Gáza.

³² Montet, Pierre, „Les fouilles de Tanis en 1933 et 1934”, *Kémi* 5 (1935) 1–18. kül. 106, Pl. 11. olvasata. Vö. Givon, Raphael, „The Shasu of Egyptian Sources and the Exodus”, in *Proceedings of the World Congress of*

Abüdoszban is megörökített beszámolójában az szerepel, hogy a hettita uralkodó két sasut küldött „a saszu törzséből” a fáraóhoz, amikor még Kádestől délre járt, hogy félrevezessék a fáraót a hettita sereg tartózkodási helyéről.³³ Még akkor is, ha a hettita ügynöknek állt saszu hazudtak a sereg aleppói tartózkodásáról, az, hogy a fáraó számra hihető volt, hogy a saszu „testvérei a törzs nagyjai közül” Kádes környékén lehetnek, egyértelművé teszi egyes saszu törzsek északi jelenlétét. II. Ramszesz Taniszban felállított obeliszkjén olvasunk arról, hogy a fáraó „a Saszu-földet (*t3 s3sw*) elpusztította, karjának erejével Szeír hegyeit kifosztotta.”³⁴ Szintén egy II. Ramszeszhez köthető sztélén Dzsebel Salufból (Izmaila)³⁵ olvasható, hogy Anat, az Ég úrnője neki adta a saszu földjét és lánggal pusztított el minden benne élő.³⁶

Az ellenségeskedés nem volt állandó és folyamatos a saszu és Egyiptom között. Merneptah fáraó uralkodása idejéről származik³⁷ az a jól ismert beidézett levélszöveg a VI. Anastasi papiruszon, melyben az egyiptomi határparancsnok értesíti előljáróit a saszu beengedéséről:

Bejeztük az edomi saszu-csoport átengedését a Tjekuban lévő Merneptah-hetep-her-macat erődnél, Per Atum tavaihoz... hogy felüdvítsék magukat és felüdvítsék nyájaikat a Fáraó, minden ország jó napja nagy Ka-ja által, a 8. esztendőben, a 'Szét születésnapja' kiegészítő napon.³⁸

Hans Goedicke szerint a papirusz egy hivatali „mintadokumentum” volt, vagyis nem egyetlen eseményt ír le. Ez alapján és a szöveg egyes elemei alapján arra a következtetésre jutott, hogy itt nem a saszu tudatos letelepítéséről van szó, amint azt általában feltételezik, hanem az év 3. kiegészítő napján Szét tiszteletére történő vallásos határnyitásról.³⁹ Vagyis a papirusz mintatörténete a saszu be-, és majd később, de még aznapi kiengedését definiálja minden évre. Bár Goedicke érvei meggyőzőnek tűnnek, azt nehéz lenne elképzelni, hogy egyetlen napra állapotokkal együtt beengednének pásztornépségeket a birodalom területére, tudva azt, hogy ha maguk nem akarják, kiterelni nem fogják tudni őket. Nem beszélve arról, hogy nem tudjuk, milyen távolságra engedték be őket.⁴⁰ Másrészt, ha nem permanens lakói a határmenti régióknak, honnan tudnának az egynapos beengedés lehetőségéről, és vajon szükségük lenne-e rá? Az Arabától (Holt-tenger árka az Akaba-öböl) és a Negevtől, ahol tradicionálisan Edomot

Jewish Studies /תורת היהדות . דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות . Vol. I., Jerusalem, World Union of Jewish Studies ,1965, 193–196. kül. 194.

³³ Harmatta János (szerk.), *Ókori keleti történeti chrestomatia*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1965, 47.

³⁴ Weippert, Manfred, „Semitistische Nomaden des zweiten Jahrhundert. Über die *Š3sw* der ägyptische Quellen”, *Bib* 55 (1974) 265–280.427–433. kül. 271. 3.jegyz.

³⁵ Gebel Shaluf II. (Ismailia 2758), lásd Kitchen, Kenneth, *Ramesside Inscription*, Oxford, Blackwell, 1979, 304.

³⁶ Magyar nyelvű hivatkozást lásd Csabai, *Izrael és Egyiptom kapcsolatának nyomai*, 105.

³⁷ Goedicke, Hans, „Papyrus Anastasi VI 51-61”, *SAK* 14 (1987) 83–98. kül. 84–85. A mintalevél-formula a beengedés eseti voltát mutatja. Ennek nyomán a kiengedésről szóló dokumentumot is el kellett küldeni az előljárónak. Szét születésnapja mint vallásos idő más dimenziót ad az esetnek, minthogy humanitárius segítséget nyújtottak volna, hiszen egyébként a határt szigorúan zárva tartották.

³⁸ A papiruszok fordításai Weippert, „Semitistische Nomaden des zweiten Jahrhundert”, német fordítása nyomán készült. Ehhez itt még lásd Karasszon István, *Izrael története* (Kréné 10), Budapest, ÜMK, 2009, 51.

³⁹ Goedicke, „Papyrus Anastasi”, 86–89.

⁴⁰ Goedicke, „Papyrus Anastasi”, 96. szerint itt nem természetes tavakra kell gondolni, melyek távol voltak a határtól, hanem az Atum-templom (Per Atum) mesterséges tavaira. Ezzel a fordítási megoldással tovább erősítette a beengedés vallási indíttatását.

lokalizáljuk, jelentős távolságra van az egyiptomi határ, és még messzebb Tjeku, ami szintén kérdésessé teszi a jelzett csoport egy napos egyiptomi látogatását.⁴¹ Bárhogy is legyen, az egyébként ellenségesként definiált edomi saszuok beengedése a birodalomba mindenképpen aktuálisan megváltozott megítélésükre utal.

III. Ramszesz uralkodásának történetéről az Harris-papirusz I. tudósít. A szöveg szerint a fáraó egyszer hadjáratot vezetett saszu-törzsek ellen, akik Szeírben laktak.⁴²

Elpusztítottam Szeírt (vagy a Szeírbelieket – *šz-’iz-irz*), a saszu (*šzšw*) törzseket, zsákmányul szereztem sátraikat, az emberekkel és tulajdonukkal és számtalan állattal. Fogságba vittem őket zsákmányként, adóként Egyiptomba hurcoltam. (Doc. 38: 76,9–10).⁴³

Amennyiben Szeírt hagyományosan Edommal vagy annak egy részével azonosítjuk, akkor látható, hogy szélsőségesen változékony volt a saszuhoz való egyiptomi politikai hozzáállás. Jóllehet mindkét történet eredményeként Egyiptom belső részébe kerülnek be ebből a nomád törzsi csoportosulásból.

A ramszeszek idejére tehető az ún. Anastasi papirusz I. kézirat is, ami egy satirikus hangvételű (képzeletbeli?) levél Hori írnoktól egy Amenemope nevű másik írnochoz. A szöveg több ponton is említi a saszuokat. Egyrészt Szíro-Palesztina tájainak, városainak felsorolása közben az Orontész-parti Kádes környékén megnevez egy „Saszu-forrást”. A szóösszetétel azonos a korábban emlegetett listákban szereplő „Saszu-föld” kombinációval. Ezek a saszuok jelentős számban vannak itt jelen, és ahogyan a különböző állatok, mint az oroszlán a leopárd és a medve, bárholnan támadhatnak, „meglapulnak a bokrok alatt.” A leírás szerint:

[...] némelyikük négy vagy öt könyök [magas] az orrától a talpáig, és vad tekintetük van. Barátságatlanok és nem használ ellenük a hízélgés, miközben egyedül vagy, nincs veled segítség és katonáid sem támogatnak. (Papirusz Anastasi I. 23.6–7)⁴⁴

A 2–2,5 méter magasnak tartott, ijesztő arcú harcos nomádok a dombormű-ábrázolásokon már nem annyira félelmetesek, mert a legyőzöttek az egyiptomi ikonográfia szabályai szerint mindig kisebbek a győzteseknél. A leírás alapján nem keltettek jó benyomást, jóllehet a megszővegezés túlzónak tűnik.⁴⁵

Ez a legutóbbi beszámoló ismét északhoz köt bizonyos saszuokat, akik az állattenyésztés mellett láthatóan a kereskedők, vándorok kifosztására is specializálódtak. Mégis, ezekhez a

⁴¹ Jóllehet ezt a problémát Goedicke, Papyrus Anastasi, 90–91. azzal hidalja át, hogy Edomot mint „vörös területet” azonosítja a egyiptomi „vörös földdel” (*dšrt*), ami Wadi Tumilatól húzódik Kelet felé (Észak-Sinai), vagyis közvetlenül a határ mentén található. Párhuzamát, Szeírt, mint „szőrös területet”, az egyiptomi „fás terület” (*htyw*) elnevezéssel azonosítja, ami maga a Sinai-félszigetet jelenti.

⁴² Weippert, „Semitische Nomaden”, 271.

⁴³ Erichsen, *Papyrus Harris I*, 76, 9–11.; Breasted, *Ancient Records of Egypt*, IV. §404. Grandet, Pierre, *Le papyrus Harris I (BM 9999) 2*, Bibliothèque d'Étude 109/1–2, Cairo, Institut français de l'archéologie orientale, 1994, 243. Weippert, „Semitische Nomaden”, 277.

⁴⁴ Edward Wente, *Letters from Ancient Egypt (SBL WAW 1)*, Atlanta, Scholar Press, 1990, 98–110. Szövegkiadás: Fischer-Elfert, Hans-Werner, *Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I: Textzusammenstellung (KÄT 7)*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992², 204.

⁴⁵ Lásd erről Hodossy-Takács Előd, *Moáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédjában (Kréné 9)*, Budapest, ÚMK, 2008, 67–69.

valódi helyváltoztató életmódra utaló szövegekhez képest, a régészet néhány újabb, a késői-bronzkor és korai vaskor idejére datált leletet az elmúlt évtized során úgy értelmez, mint amik arra utalnak, hogy a Sínai-félsziget keleti és a wadi-Araba déli részén adódó új megélhetési lehetőség elkezd részben helyhez kötni némelyeket ezek közül a nomád csoportok közül.⁴⁶ Az egyiptomiak által évszázadokig használt timnai rézbánya és kohászati központ, az ott feltárt Hathor szentéllyel együtt radikális átalakuláson megy át a Kr.e. 13–12. század fordulóján. A korábban megtalált egyiptomitól eltérő kerámialeletek alapján látható, hogy az egyiptomiak és az idehozott rabszolgák mellett valamilyen helyi népcsoport is részt vett az itteni munkákban,⁴⁷ de szentélye csak Hathornak volt. Ám a szentély épületének pusztulását követően a helyén hosszú ideig egy sátor-szentély állhatott, melyben kőpadot és felállított kőoszlopokat (*maccéba*) találtak, közülük némelyik a korábban tisztelt istennő szobrának része volt, de már úgy használták, hogy az arcát lefaragták róla,⁴⁸ mindez szíro-palesztinai jellegzetesség. A szentélyt feltáró Rothenberg midjániakként azonosította be őket. Az elmúlt évek során a rézbányászat és kohászat művelésének kiterjedtebb felfedezése a wadi-Araba több északi mellékvölgyében viszont arra enged következtetni – ahogyan azt Thomas Levy is megállapította –, hogy a bronzkor végén, vaskor elején itt élő nomád saszuk részleges letelepedésének első fázisához tartoznak ezek az adott helyen űzött foglalkozáshoz és kultuszgyakorlathoz kapcsolódó nyomok.⁴⁹ Ugyan a régészek a szentélyben nem találtak semmilyen, az itt tisztelt istenségre utaló jelet, Nissim Amzallag az ugariti Khászír-vaKhásziszhoz hasonló kohász-isten szentélyeként definiálta, akit pedig JHWH-vel azonosított.⁵⁰

2.1.5 Következtetés

Az összegzéskor meg kell említeni, hogy napjainkban kiélezett vita folyik a saszokról a JHW-névvel való kombináció miatt.⁵¹ A bibliai Izrael egyiptomi etnogeneziséhez kapcsolódva sokan a wadi Araba környékére, vagyis a Sínaitól egészen Transzjordánia déli vidékéig tartó területre

⁴⁶ Khazanov, Anatoly, M., *Nomads and the Outside World*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1994, xxxi is hangsúlyozza, hogy ugyan a pásztorkodás a nomád társadalmak alapeleme, mégis a szomszédos, főként letelepedett társadalmakkal való kapcsolataik további széles körű gazdasági tevékenységeket tesznek lehetővé a számukra.

⁴⁷ Vö. Bartlett, John R., *Edom and the Edomites* (JSOTS 77), Sheffield, JSOT Press, 1989, 36. és Rothenberg, Beno, „Archaeo-metallurgical Researches in the Southern Arabah 1959–1990. Part 2: Egyptian New Kingdom (Ramesside) to Early Islam”, *PEQ* 131 (1999) 149–175.

⁴⁸ Rothenberg, Beno, *The Egyptian Mining Temple at Timna*, London, Thames & Hudson, 1988, 276–277. és Amzallag, Nissim, „Who Was the Deity Worshipped at the Tent-Sanctuary of Timna”, in Ben-Yosef, E. (szerk.), *Mining for Ancient Copper. Essays in Memory of Beno Rothenberg*, Tel-Aviv, Tel-Aviv University, 2018, 127–136. kül. 128. Weippert, „Semitische Nomaden”, 278–279.

⁴⁹ Levy, Thomas E., „Pastoral Nomads and Iron Age Metal Production in Ancient Edom”, in Szuchman, J. (szerk.), *Nomads, Tribes, and the State in the Ancient Near East. Cross-Disciplinary Perspectives* (OIS 5), Chicago, University Press, 2009, 147–177. kül. 157.

⁵⁰ Amzallag, „Who was the Deity”, 128–130.

⁵¹ Lásd Leuenberger, Martin, „YHWH’s Provenance from the South”, in Oorshot, J. – Witte, M. (szerk.), *Origins of Yahwism* (BZAW 484), Berlin, de Gruyter, 2017, 157–179. írásának parázs hangvételét.

teszik a saszkuk életterét és ez alapján az izraeli JHWH déli eredetét proponálják.⁵² Egy kisebb, de részben újabb kutatói csoport – az ún. berlini antitézis megfogalmazói –, azokhoz a bibliai forrásokhoz kapcsolódva, melyek Szíria-Palesztina északi részének vallásos hagyományához (ugariti pantheon) kötik JHWH attribútumait, a Palesztina északi, illetve a dél-szíriai területekről származó források alapján ide társítják a saszkuk lakhelyét.⁵³ Véleményem szerint mindkét oldal véleményében van igazság, mivel a saszkuk jelenléte Egyiptomtól egészen Kádesig igazolható. Miután nomádokról – ad absurdum a nevük lehet, hogy csupán ennyit jelent, és ennél nem közelebbi meghatározást –, vagyis transzhumantáló állattartást folytató csoportokról van szó, lakhelyüket nem lehet pontosan definiálni.⁵⁴ Nomadizmusuk jellegéből adódóan akár az is elképzelhető, hogy a déli területekről időről-időre északra is húzódhattak, bár három-négyszáz kilométeres távolságokat valószínűleg nem vándoroltak végig nyájaikkal évente oda-vissza, de önálló csoportjaik, „törzsek” elszóródhattak ezen az elnyúló területen. Mégis a források javarésze, közülük is a részletesebbek és az újabbak, déli területekhez köti a saszkukat, és talán az sem véletlen, hogy egyedül az egyiptomiak emlegetik őket, más forrásokban nem szerepelnek. Az is belátható, hogy az egyiptomi határon belülre dél-szíriai területről nem költöztek be ideiglenesen nomádok, inkább csak a közelebbi wadi Araba környékéről. Nyomaikat újabban a régészet is kezdi feltárni, ahogyan az Egyiptom keleti határához közeli Tell el-Borgban felfedezett nádkunyhó telep leletei alapján a Sinai, Negev és Kánaán területéről érkezett nomádok, saszkuk visszatérő jelenlétét állapították meg a késői bronzkorban.⁵⁵ De a „klasszikus” edomi területen (Szeir) is dokumentálható régészetileg a nomádok jelenléte. A Wadi Fidan 40 egy temető, ahol közel 3500 sírt tártak fel a vaskorból, a környékbeli nomádok temetkezési helye volt, akiket saszkuként azonosíthatunk.⁵⁶ I. Szeti beszámolója, ami Palesztina legdélebbi területén zajló összecsapásról tudósít, a híres megiddói elefántcsontábrázolás pedig egy kánaáni uralkodó elé vezetett saszu-foglyokat ábrázol,⁵⁷ vagyis a területen támadókként jelennek meg, így folyamatos palesztinai jelenlétüket nagyjából kizárhatjuk.

A kutatók meghatározása szerint ugyan nem etnikai szerveződést alkottak, hanem társadalmi csoportot, mégis a leírások alapján kisebb-nagyobb csoportokba, törzsekbe szerveződtek,

⁵² Leuenberger, „YHWH's Provenance”, 159–162. és Pfeiffer Henrik, *Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur und theoloiegeschichtlichen Umfeld* (FRLANT 211), Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 2005.

⁵³ Astour, Yahweh in Egyptian Toponym Lists, és Görg, Manfred, Thuthmoses III und die ššw Region”, *JNES* 38 (1979) 199–202. kül. 201–202. Szíriába teszi (libanoni Biqā).

⁵⁴ Johnson, Douglas L. *The Nature of Nomadism*, Chicago, University of Chicago, 1969, 165–170.

⁵⁵ Hoffmeier, James – Davis, W. Thomas – Hummel, Rexine, „New Archaeological Evidence for Ancient Bedouin (Shasu) on Egypt's Eastern Frontier at Tell el-Borg”, *ÁL/EL* 26 (2016) 285–311. A kunyhótelep lakóitól származó, általuk hátrahagyott tárgyi eszközök származását sikerült beazonosítani.

⁵⁶ Levy, E. Thomas – Russel, B. Adams – Muniz, Adolfo, „Archaeology and the Shasu Nomads: Recent Excavations in the Jabal Hamrat Fidan, Jordan”, in Propp, W. H. C. – Friedman, R. E. (szerk.), *Le-David Maskil: a birthday tribute for David Noel Freedman*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2004, 63–89.

⁵⁷ A megiddói elefántcsont töredék ábrázolásán egy helyi uralkodó által elfogott saszu öltözetben lévő harcost láthatunk. Vö. Weippert, „Semitische Nomaden”, 272.

sátrakban éltek, távol a városoktól, falvaktól.⁵⁸ Az egyes „Saszu-föld”-meghatározások vagy a különböző csoportok, törzsek eltérő életterére utalnak, de akár maguknak a csoportoknak valamiféle definícióját adják. Ezek közé a definíciók közé tartozik a JHW-név is. Egyetértve Mark Leuchterrel leszögezhetjük, hogy „a JHWH és Izrael közötti kapcsolat más volt, mint ami a délkeleti vidék lakóinak lehetett ezzel az istenséggel.”⁵⁹ Módszertanunknak megfelelően az egyes csoportok viszonyát JHWH-hoz önállóan vizsgáljuk, így amikor az egyiptomi forrásokban megjelenő JHW-nevet elemezzük, nem a későbbi bibliai szövegekhez kötjük. A fenti elemzés fényében mondhatjuk, hogy bárhogyan is van, a JHW-név a saszuval kapcsolódik össze. Akkor is, ha Szeír révén az Arab-félsziget északnyugati csücskében, vagyis a Sinai-félszigeten vagy attól kissé északra, akkor is, ha a Holt-tenger bal partján, a mai Jordánia déli területén, de akkor is, ha a mai Izrael legdélebbi területén tartózkodtak. A saszuokról szerzett információk alapján egy harcias nomád törzs identifikációjának részeként, nagyobb területen lokalizálható jelenségként figyelhető meg a név. A szolebi lista Anat és Baál istenek nevének párhuzamaként értelmezve JHW ezeknek a csoportoknak, törzseknek az egyik istene is lehetett. Az aktuális egyiptomi írásos források ennél konkrétabb feltételezést vagy részletesebb meghatározást nem tesznek lehetővé. Az ikonográfia sem nyújt tágabb értelmezési lehetőséget. A korábban saszuakat ábrázolóként beazonosított képek későbbi reinterpretációja révén elveszítik jelentőségüket, és az alternatív értelmezések párhuzamos jelenlétéről tanúskodnak. A két régészeti feltárás a nomád életformán túl – jöllehet nagyon kevés használati tárgyuk volt – talán annyit elárul vallásosságukról, hogy mivel kőlapokkal fedett sírokba temetkeztek, teret hagyva a holttestnek és érintetlenül hagyva azt, valamilyen túlvilági életfelfogásuk lehetett.

Végkövetkeztetésként kimondható, hogy egy JHW-istenséghez kötődő, akár nevét is róla elnyert csoport élt a saszu-nomádok között, feltehetően a wadi Araba környékén.

2.2 JHWH megjelenése egy vallási szövegben: Ugarit

A Rasz Samrában feltárt ókori Ugarit könyvtárának romjai a Kelet-Mediterráneum vallástörténeti szempontból egyik legmeghatározóbb gyűjteményének maradványát tárta a kutatók elé. A sziro-palesztinai pantheon szereplőinek szövevényes történeteiben Él főisten számos női és férfi istenség társaságában jelenik meg. Köztük találjuk a már korábban is látott Baált és Anatot, de mellettük Atiratot és Jammot. A történetek egy része, más ókori-keleti szövegekhez hasonlóan, az isteni szereplők közötti küzdelemről szól. Él egyik „fia” és későbbi

⁵⁸ Redford, *Egypt, Canaan and Israel*, 278–279. kitér arra is, hogy megélhetésüket a nyájaik jelentették, de emellett a pusztában talált illatos gumifélével is kereskedtek.

⁵⁹ Leuchter, Mark, *The Levites and the Boundaries of Israelite Identity*, Oxford, University Press, 2017, 55. „...the relationship between YHWH and Israel is different than the relationship this deity would have had with populations in the remote southeast.”

akár elő-, akár utótagként előfordul ez a változat, itt sem elképzelhetetlen ilyen formájú használata. Ez alapján Johannes de Moor a jahvizmus megjelenéséről írt monográfiájában támogatja a *jw* – JHWH párhuzamot.⁶⁶ John Gray részletesen tárgyalta ennek a párhuzamnak a pre-izraelita idősakkal kapcsolatos kutatói felvetéseit,⁶⁷ melyek, bár vonzónak tűnnek, de egyikük sem mutat fel semmilyen direkt kapcsolatot egy ugariti *jw* istenség és a későbbi JHWH között. Az azonban az eddigiek alapján is világos, és ez tűnik ki Gray elemzéséből is, hogy egy *jw* nevű istenség részét képezi az ugariti pantheonnak. Él a fiaként beszél róla, és nevét kimondja. Ennél többet azonban nem tudunk meg róla. Jóllehet a Jammal való azonosítása tetszetős megoldásnak tűnik, a szövegből ez nem egyértelmű. Mivel pedig a szövegből nincs több példány, és nincs más ezzel a szöveggel vagy ennek fordulataival azonos másik lelet, így a hiányzó részek feltételezett kiegészítése a kutatók képzeletének szüleménye, amit Jamm korábbi és későbbi történetéből következtettek ki.⁶⁸ Természetesen nem zárható ki ez a megoldás, ám az a biztonság, amivel egyes kutatók ezeknek a hiányzó részeknek a kitöltési opcióját készpénznek veszik, talán túlzó.⁶⁹ Amennyiben *jw* azonos Jammal, akkor a tenger és a kaotikus erők istenének attribútumai és az iránta tanúsított tisztelet elmondható (lenne) *jw*-ról is. Ám az, hogy Jammal szemben, *jw* nem szerepel az ugariti istenségeknek bemutatott áldozatok listáin, arra utal, hogy vagy nyomtalanul beolvadt Jamma, vagy nem volt annyira jelentős istenség, hogy külön áldozati kultusza legyen.

Következésképpen az ugariti KTU 1.1.IV. töredék alapján elmondható, hogy az ugariti pantheonnak valaha volt egy *jw* nevű istene, akiről azonban azon kívül, hogy Él fia volt, és Atirattal való beszélgetésének témájaként jelenik meg, többet nem tudunk. Alaja és története az epizód lejegyzésének idejére, a Kr. e. 1350 körülre már feledésbe merült. Kultuszának nem maradt fenn sem írásos, sem materiális nyoma.⁷⁰ Mindenesetre az Ugarit városállam által ellenőrzött területen élő emberek közül voltak olyanok, akik számára ez a *jw* nevű istenség szinte a pantheon csúcsán foglalt helyet, a főisten, Él (*Ilu*) fiaként.

2.3 Összegzés

Elemzésünk alapján az látható, hogy a Kr. e. 2. évezred második felében, a késői bronzkorban a nyugati sémi világ két végpontján, a déli, wadi-Araba Akaba-öbölhöz húzódó régiójában,

⁶⁶ Moor, *The Rise of Yahwism*, 115–118. 7 pontban részletezi a JHWH – Jammu azonosság kapcsolatrendszerét. Elsőként rámutat a más istenek tiszteletének azonos tilalmára. Másodszer a többi istenség feletti uralom megszerzését említi. Harmadik pontja a „úr” (*ba'al*) epitheton használata. Negyediknek az '*adon* (úr) cím azonos használatát hozza. Ötödik érve, hogy Jammut is illetik a *tp̄t* (bíró) címmel, JHVH-hez hasonlóan. Hatodszor a legyőzöttek ezüstjének és aranyának megszerzését mint azonos célt említi. Végül sem Jammunak, sem JHWH-nek nincs családja. Se felesége, se gyermeke.

⁶⁷ Gray, „The God Yw”, 278–283.

⁶⁸ Lásd Maróth Miklós fenti rekonstrukcióját, amelyik a megmaradt szövegre hagyatkozik.

⁶⁹ Lásd pl. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle*, 149.

⁷⁰ Nem szerepel azokon a listákon, melyek azokat az isteneket sorolják fel, akiknek áldozatot mutattak be. Lásd Del Olmo Lete, Gregorio, *Canaanite Religion: According to the Linguistical Texts of Ugarit*, Bethesda, CDL, 1999, 71kk.

illetve északon, Fönicián túl a Földközi-tengerparti Ugaritban a *jhw* és a *jw* név egy társadalmi csoport, illetve egy vallásos irodalmi alkotás közegében jelenik meg. Az első esetben okunk van azt feltételezni, hogy egy kisebb nomád csoportot a kívülállók úgy határoznak meg, akár egy adott földrajzi területhez kapcsolódóan, akár attól függetlenül, hogy *jhw* az ő istenük. Vagyis itt magáról a csoportról többet tudunk – bár róluk is alig valami –, mint az általuk tisztelt istenségről. A második esetben viszont *jw* az ugariti istenvilág egyik szereplőjeként, mi több a főisten, Él (Ilu) fiaként jelenik meg – bár csak egyetlen történet egyetlen villanásában. Jóllehet az ugariti városállam történetéről viszonylag jó ismereteink vannak, *jw* tiszteletéről, illetve az őt esetlegesen tisztelő köréről azonban semmi nyom nem maradt fenn. Vajon van-e kapcsolat a két istennév között? Lehetett-e kapcsolat a két közösség között? Egyelőre megválaszolatlan kérdések.

Egy azonban egyértelműen látszik a fenti elemzésből, hogy *jw*, *jhw*, vagy *jhwh* nyomai (egyelőre) nem találhatók a bronzkori Kánaán területén. A tengeri népek vándorlása gyökeresen átrajzolta a Kelet-Mediterráneum térképét, elsodorva a virágzó Ugaritot és meghozva a vasat, ami komoly konkurenciája lett a saszuk által is végzett réz- és bronzbányászatnak, kohászatnak. Nem beszélve a filiszteusoknak a Sefela-tengerpart vidékére történő letelepítéséről, mely ugyan a tengeri népek megállítását és domesztikálását jelentette egyrészt, másrészt azonban Egyiptom nem egyszerően északkeleti határvédelmet kapott, hanem egy többé szinte átléphetetlen északkeleti határt is egyben. A megszülető vaskor során körvonalazódik több helyen *jhw/jw* tisztelete az eddig még nem érintett köztes területen Palesztinában/Kánaánban.

Jóllehet ebben az értekezésben direkt módon nem vizsgáljuk a későbbi „Izrael” vallásának előtörténetét, érdemes elgondolkodni azon a dinamikán, ami a *jhw/jw* iránti vallási érdeklődést kiváltja, legyen az földrajzi meghatározottságú migráció, tudatos vagy tudattalan társadalmi átalakulás, akár célzott vagy esetleges politikai, valláspolitikai változás. Konkrét korabeli források nem lévén kétféle megközelítés lehetséges. Az egyik egy vallástörténeti hipotézis, mely az exodus elbeszélésének menetéhez igyekszik történeti elemekkel realizálni JHWH megjelenését Izrael történetében. A másik egy vallásfenomenológiai vagy ha jobban tetszik mítosztörténeti elemzés, ami konkrétan a bibliai szövegekben megjelenő istentörténetet igyekszik nyomon követni.

Exkurzus 1: Bibliai ábrázolás

A bibliai elbeszélések a teremtéstől a végső időkig ívelik át az emberiség történetét Istennel való viszonyában. Magát Istent az emberrel folyamatos kapcsolatban lévő transzcendensként jelenítik meg, akiről már a teremtéstörténetekben kétféle néven olvashatunk: JHWH és Elohim. Az önmagukat nagyjából a bronzkorra elhelyező pátriárka-történetek is ezt a kettős megnevezést viszik tovább kiegészülve egy újabb, de mégis akár ugyanazzal a transzcendenssel azonosítható istennévvel: *Él*el. A korábbi irodalmi szóhasználat ellenére az Exodusban történeti síkon is megjelenik JHWH. A kivonulás-történet főhőse, Mózes, aki héber származásúként a fáraói udvarban nőtt fel, a fáraó egyik építkezésén agyonüt egy héber

rabszolgát megverő munkafelügyelőt. A rá váró retorzió elől a Sinai-félsziget pusztájába menekül, ahol a midiánita papnak, Reuélnak/Jetrónak a szolgálatába állt és beházasodott a családjába is. Apósa juhainak legeltetése közben jutott el a Hórebhez (הֹרֶב), ott egy égő csipkebokor látomásában találkozik JHWH-val. Ezen a ponton, az Ex 3,13–15-ben olvasható JHWH mózesi kérdésre adott önidentifikációja:

Vagyok, aki vagyok... (אֲנִי אֶשֶׁר אֶהְיֶה)

... a Vagyok küldött ... (אֲנִי שְׁלֵחַנִי)

... JHWH, atyáitok Istene (אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם), Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákób Istene küldött engem hozzátok.

Ez az én nevem mindörökké (זֶה-שְׁמִי לְעֹלָם), és így szólítatok meg engem nemzedékről nemzedékre.

Az elbeszélés egy pontján (Ex 3,18) elhangzik az a beazonosítás is, hogy „JHWH-val, a héberek istenével (יְהוָה אֱלֹהֵי הָעִבְרָיִים) találkoztunk”. Még mindig ennek a jelenetnek a keretében adja tudtul Mózesnek JHWH, hogy mit mondjon a fáraónak: „Hadd menjünk azért háromnapos útra (דְּרֹךְ שְׁלֹשָׁת יָמִים) a pusztába, hogy áldozzunk Istenünknek, JHWH-nak.” Az elbeszélés tehát a Hórebet jelöli meg JHWH lakhelyeként, ami Egyiptom határától három napi járóföldre található.

A fáraóval történt első találkozás után egy újabb beazonosítás olvasható az Ex 6,3-ban:

„Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak úgy jelentem meg, mint Él Saddaj (אֵל שַׁדַּי), de JHWH nevemet (שְׁמִי יְהוָה), nem ismerték.” Vagyis JHWH azonosítja magát Él-lel.

Már Mózesnek is elhangzik az ígéret az Ex 6,6–7: „Én vagyok JHWH, ... népemmé (לִי לְעָם) fogadlak titeket és a ti istenetek (לְכֶם לְאֱלֹהִים) leszek.” Ezt a közösségi jóváhagyás után így fogalmazza meg újra: „ti lesztek az én tulajdonom valamennyi nép közül” (Ex 19,5).

Az általános bibliai válasz tehát JHWH identitására és eredetére hármas. Egyrészt ő a teremtés istene. Másrészt ő azonos Éllel. Harmadrészt ő a bronzkor során a Sínei-félszigeten lévő Hóreb-hegyen trónoló istenség, aki a hébereket – a korábban már kiválasztott ősatyák leszármazottait – a saját népévé fogadta. Vagyis a bibliai elbeszélés szerint az első JHWH-tisztelő csoport, közösség az Egyiptomból megszabadult héberek voltak, akiket Izraelnek is neveznek, és bár indirekt módon, Él-ként ugyanőt tisztelték az ősatyák is. Ez a hagyomány jelenik meg a prófétai szövegekben például Ézsaiásnál, Ezékielnél, Hóseásnál, illetve a korainak tartott költői szövegekben a Bír 5,4–5/Zsolt 68,8–9; Deut 33,2 és Hab 3,3, ahol A Sinai mellett Szeir, Edom, Témán és Párán jelennek meg, mint JHWH jövetelének helyszínei.

Exkurzus 2: Kutatói elméletek

Bár jeleztem, hogy kutatásomban alapvetően a történeti források feltárására és elemzésére igyekszem szorítkozni, nem pedig átfogó vallástörténet vagy kutatástörténet megírására, címszavakban mégis fontosnak tartom az egyes témákhoz a legjelentősebb tudományos elméletek megemlítését.

Elsőként a hégeli történetfilozófia alapján Wilhelm Vatke által megfogalmazott *Mózes mint vallásalapító*⁷¹ tételt kell megemlíteni, ami folyamatosan változó formában, de máig jelen van a kutatásban.⁷²

A *kénita-midiánita hipotézis* két kutató nevéhez is fűződik, Friedrich Wilhelm Ghillany 1862-ben közelítőleg,⁷³ és Cornelis Petrus Tiele 1872-ben⁷⁴ direktben fogalmazta meg. Az elmélet szerint JHWH egy pusztai istenség, aki a Sinai-félsziget északi részén élő kéniták és rékábiták proto-arab törzseinek istene volt, és Mózes a kivonulás előtt, midiáni tartózkodása idején, házassága révén kerül kapcsolatba velük. Jetró, JHWH papja volt. A népszerűvé vált elmélet számos nagy nevet bevonzott: Karl Budde, Hugo Gressmann, Henry H. Rowley, Martin Noth, Gerhard von Rad, Moshe Weinfeld és még sokan mások. A legújabb szövegek és régészeti felfedezések tükrében Joseph Blenkinsopp 2008-ban fogalmazta újra, aki Júda törzsét és az edomitákat is egy proto-arab szövetséghez kapcsolta.⁷⁵

Az *Atyák istene* elméletet Albrecht Alt dolgozta ki.⁷⁶ Szerinte a nomád pátriárkák a klánhoz kötődő névtelen isteneket tiszteltek, akiknek a helyét töltötte be az exodus során JHWH.

Az ugariti szövegek felfedezésével a sziro-palesztinai mitológia átalakította a korai jahvizmussal kapcsolatos elképzeléseket és bevonta a képbe Élt és Baált. JHWH felkerült a kánaáni pantheon palettájára. A *kánaánita elmélet* széles spektrumában kezdetben William Foxwell Albright,⁷⁷ Frank Moore Cross⁷⁸ majd Johannes C. Moor,⁷⁹ de különösen Mark S. Smith⁸⁰ fogalmazott meg önálló téziseket.

A *JHWH eredete* elmélet a saszu-szövegek megismerését⁸¹ követően alapvetően JHWH déli eredetét képviseli. Az aktuálisan zajló vitába kapcsolódtunk be mi is. Legújabb összefoglalásait Markus Witte és Daniel Fleming kötetek adják.⁸²

⁷¹ Vatke, Wilhelm, *Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt. Band 1: Die Religion des Alten Testaments*, 1835, 229.

⁷² Lásd pl. Assmann, Jan, *Mózes az egyiptomi*, Budapest, Osiris, 2003.

⁷³ Írói álnevéen jelentette meg: von der Alm, Richard, *Theologische Briefe an die Gebildeten der deutschen Nation*, Leipzig: Otto Wigand, 1862, 320–322, 480–483. Részletesen kielemezi Glimpses, *Yahweh before Israel*, 70–71.

⁷⁴ Tiele, Cornelis P., *Vergelijkende Geschiedenis van der Egyptische en Mesopotamische Gods-diensten*, Amsterdam, Van Kampen, 1872, 558–560.

⁷⁵ Blenkinsopp, Joseph, „The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origins of Judah”, *JSOT* 33 (2008) 131–153. A témáról magyarul részletesen Kató Szabolcs Ferenc, „Jetró: Midián és Jhwh papja?” in Kiss G. (szerk.), *Fiatal Kutatók és Doktoranduszok IX. Nemzetközi Teológus-Konferenciája 2019*, Budapest, 2020, 203–212.

⁷⁶ Albrecht Alt, *Der Gott der Väter, Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion* (BWANT 3.12), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1929.

⁷⁷ Albright, William Foxwell, *Yahweh and the Gods of Canaan; An Historical Analysis of Two Conflicting Faiths*, London – Garden City, Doubleday, 1968.

⁷⁸ Cross, Frank Moore, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Harvard University Press, 1973.

⁷⁹ De Moor, Johannes Cornelius, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism* (BETL 91), Leuven, Leuven University Press – Peeters, 1990 (1997²).

⁸⁰ Smith, Mark S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco, Harper & Row, 1990.

⁸¹ Grdseloff, Bernard, „Édôm, d’après les sources égyptiennes”, *RHJÉ* 1 (1947) 69–99. Givéon Raphael, *Les Bédouins Shosou des documents égyptiens* (DMOA 18), Leiden, Brill, 1971.

⁸² Van Oorschot, Jürgen – Witte, Markus (szerk.), *The Origins of Yahwism* (BZAW 484), Berlin, de Gruyter, 2017; és Fleming, Daniel F. *Yahweh before Israel. Glimpse of History in a Divine Name*, Cambridge, University Press, 2021.

3. JHWH-TISZTELŐ CSOPORTOK A VASKORBAN

A bronzkori egyiptomi leletek környezetében, illetve a hivatkozásaik alapján feltételezett helyszíneken, az adott szövegek többé-kevésbé rekonstruálható kontextusán kívül egyelőre nem kerültek elő további adatok, emlékek. Ahogyan Ugarit elpusztulását követően (Kr. e. 12. sz.) ott sem keletkeztek újabb dokumentumok, a korábbi időkből pedig nem tártak fel újakat, melyek reflektáltak volna JHW(H) istenség tiszteletéről a Kelet-Mediterráneum északi részén. A vaskor jelentős változást hoz ebben, különösen a térség középső, Kánaánként – későbbi közhasznú néven Palesztinaként – azonosítható területén létrejövő kisebb államokkal. A termékeny félhold keleti és nyugati nagyhatalmai között ütközőzónaként funkcionáló terület népcsoportjai akkor tudtak önálló politikai szerveződések kialakítani, amikor a nagyhatalmak mindkét részről meggyengültek és sem politikai, sem gazdasági befolyásuk nem volt meghatározó. Ilyen időszak volt a Hettita Birodalom szétesése és az egyiptomi XX. dinasztia Ramszeszeinek folyamatos gyengülése, valamint a tengeri népek inváziója által fémjelzett Kr. e. 12. századtól kezdődő időszak. Edóm, Moáb, Ammón, a filiszteus városállamok és az arámi államok között, Kánaán területén fokozatosan létrejött Izrael és Júda állama. Ez az a két politikai alakulat, melyeknek emblematikus módon JHWH volt a nemzeti istene. A homályba vesző kezdetekről nem maradtak fenn korabeli írásos emlékek, és a tárgyi leletek értelmezése is elég ambivalens. Az első – mind politika-, mind vallástörténet szempontjából értelmezhető – (szöveg)leletek a Samáriai-hegyvidék központtal kialakuló Izrael államára vonatkozóan maradtak fenn.

3.1 Izraeli jahvizmus I: JHWH-tisztelet az Omri-dinasztia idején

A bibliai történetírás júdai irányultsága és vallási kérdéseiben Jeruzsálem-centrikussága miatt a történeti kutatás viszonylag későn, csak a 20. század végén, 21. század elején kezdett komolyabban odafigyelni az északi országrész, Izrael önálló történetére.¹ Bár Júdával szembeni jelentőségét már néhány kutató a 90-es évek elején kimutatta,² az első és eddig egyetlen monográfia Israel Finkelstein tollából 2013-ban született meg és címében is jelzi ezt a mellőzöttséget: *The Forgotten Kingdom*.³ A régészeti feltárások során előkerült szöveges leletek alapján, majd az ásatások tárgyi felfedezései egészen más képet tárnak elénk, mint a

¹ Kivéve Alt, Albrecht, *Die Stadtstaat Samaria*, Berlin, Akademie Verlag, 1954. írását. Doktori kutatásaim részeként foglalkoztam elsőként ezzel a problémával, majd egy azóta sem megírt monográfia alapvonalait vázoltam fel: Zsengellér József, „Kutatási beszámoló az 'északi tradíció' kérdésköréről”, in Schweitzer J. – Zsengellér J. (szerk.), *Hebraisztikai tanulmányok* (SHH 1), Budapest, L'Harmattan – MHT, 2009, 91–106.

² Pl. Thompson, Thomas L., *Early History of the Israelite People From the Written & Archaeological Sources* (SHANE 4), Leiden, Brill, 1992. Lemche, Niels Peter, *The Israelites in History and Tradition* (LAI), Louisville – London, Westminster John Knox – SPCK, 1998. Miller J. Maxwell – Hayes, John H., *Az ókori Izrael és Júda története* (SO 2), Piliscsaba, PPKÉ BTK, 2003.

³ Finkelstein, Israel, *The Forgotten Kingdom. The Archaeology and History of Northern Israel*, Atlanta, SB, 2013.

Királyok könyveinek teológusai. Jóllehet a régészeti feltárások a Libanon-hegységtől délre az Ajjálon-völgyig terjedő területen számos jelentős települést azonosítottak a vaskor I szakaszában, ezek összefüggő politikai entitásként, korabeli szövegekkel dokumentálva csak az omridák idején (vaskor IIA) azonosítható.⁴

A kerámia, illetve radiokarbon alapú datálások szerint is a vaskor IIA szakaszában, Kr. e. 884–842 között élhetett az Omri uralkodóház négy királya, Omri, Aháb, Ahazjá és Jórám.⁵ Az omridák voltak képesek elsőként egy olyan területalapú királyságot létrehozni, mely meghaladta a korábbi kicsiny, városállamszerű, illetve törzsi szerveződésű egységeket Kánaánban. Samária ásatásai mutatják az omrida városalapítás nyomait és egy új, masszív építkezési szisztéma megjelenését.⁶ Ez látható a másik, párhuzamosan felépült erődváros, Jezréel,⁷ illetve két további nagyobb város, Hácór és Gézer esetében is, ahol hatkamrás kapuk és nagyméretű faragott kövekből készült épületek, hasonló oszlopfődíszítések kerültek elő ebből az időszakból.⁸

Politikai, gazdasági és kereskedelmi kapcsolatok révén megerősödve területüket is tudták növelni. Ennek eredményeként tetteik megjelentek a korabeli harci cselekményekkel foglalkozó feliratokon is. A legkorábbi említés az ún. Mésa sztélén olvasható⁹:

עמרי מלך ישראל ויענו את מאב ימן רבן

Omri, Izrael királya elnyomta Moábot hosszú időn át (4–5. sorok)

⁴ Az omridák előtti időszak történeti reprodukciójának nehézségeiről részletesen legújabbban lásd Frevel, Christian, *Geschichte Israels* (ST), Stuttgart, Kohlhammer, 2018², 27–29.176–194. De érdemes felidézni az ezel kapcsolatos vitákat elindító írásokat is: Thompson, *Early History of the Israelite People*; Davies, Philip R., *In Search of Ancient Israel: A Study in Biblical Origins* (JSOTSup 148), Sheffield, JSOT Press, 1992. illetve Finkelstein, Israel – Silberman, Neil Asher, *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York, Simon and Schuster, 2001 (magyarul: *Biblia és régészet. Az ókori Izrael történetének két arca*, h.n., é.n. Goldbook).

⁵ Finkelstein, *The Forgotten Kingdom*, 83.

⁶ Nieman, Hermann Michael, „Royal Samaria – Capital or Residence? Or: The Foundation of the City of Samaria by Sargon II”, in L.L. Grabbe (szerk.), *Ahab Agonistes. The Rise and Fall of the Omri Dynasty* (LHB/OTS 421), London, T&T Clark, 2007, 184–207. szerint Samária az asszír hódításig csupán egy kicsiny adminisztratív központ volt. Ezzel szemben Ussishkin, David, „Samaria, Jerzeel and Megiddo: Royal Centres of Omri and Ahab”, in L. L. Grabbe (szerk.), *Ahab Agonistes*, 294–298. és Finkelstein, *The Forgotten Kingdom*, 87–94 jelentős erődítményként határozza meg a többszintes várat. Vö. Finkelstein, Israel, „Omride Architecture”, *ZDPV* (2000) 114–138. kül. 114–116.

⁷ Alt, *Die Stadtstaat Samaria* szerint Omri egy kánaáni–izraeli dualista rendszer részeként két fővárost hozott létre. Vö. Jagersma, Hans, *Izrael története az ószövetségi korban*, Budapest, magánkiadás, 1991, 109–110; Karasszon István, *Izrael története a kezdetektől Bar Kochbáig* (Krné 10), Budapest, ÚMK, 2009, 109–110. De kritikusan elemzi Karasszon István, „A Karmel-hegyi Illés és Izrael története”, *Theologiai Szemle* 26 (1983) 150–155. kül. 151.

⁸ Ussishkin, David – Woodhead, John, *Excavations at Tel Jezreel 1994-1996: Third Report*, Tel Aviv, Tel Aviv University, 1997, 12–23. Finkelstein, *The Forgotten Kingdom*, 103–105. Megiddó az omridák uralkodásának második felében, vagy azt követően, a Jéhu dinasztia alatt épül ki a bronz kor után újra komoly erődített várossá. Vö. Finkelstein, „Omride Architecture”, 116–117. Az épületek datálásához kapcsolódó kronológiai vitához lásd még a 6. jegyzetet.

⁹ Szövegkiadások: Clermont-Ganneau, Charles S., „La Stèle de Mesa, examen critique du texte”, *JA* 9 (1887) 72–112. Donner, Herbert — Röllig, Wolfgang, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*. Band 1., Wiesbaden, Harrassowitz, 2002⁵, 41–42. A szöveg magyar fordításához és elemzéséhez lásd Hodossy-Takács Előd, *Moáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédságában* (Krné 9), Budapest, ÚMK, 2008, 119–148.

וירש עמרי את[כל אר]ץ מהדבא וישב בה ימה וחצי ימי בנה ארבען ש

Omri megszerezte Madaba e[gész föl]djét – és ott lakott napjaiban és fia napjai felében, negyven évig. (7–8. sorok)

A moábi király, Mésa beszámolója szerint már Omri elfoglalta Moáb területét, vagyis a Holt-tenger keleti oldalát. Aháb ugyan nincs megnevezve a szövegben, de a 8. sor szerint „Omri fia” uralkodásának felénél Mésa visszahódítja az elfoglalt területeket. Amennyiben a בנה valóban a fiára utal, akkor Aháb, ha általában leszámazottra, akkor akár Ahazjá, akár Jórám is lehet az a hivatkozott izraeli király, akinek idején a terület visszakerül moábi fennhatóság alá. A felsorolt városok Madabától Havronénig lefedik az egész Holt-tenger vonalát, így – amennyiben Mésa beszámolója valós,¹⁰ – akkor Aháb legalább a Golán-fennsíktól a Zered patakig ellenőrzése alatt tartotta a Királyok útja nevű kereskedelmi és hadiutat.¹¹ Izrael Aháb idejében tehát egy kb. 100–120 km-es sávban uralta a Földközi-tenger és a sivatag közötti területet, kontrol alatt tartva mindkét nemzetközileg jelentős kereskedelmi és hadi utat: a Jezréel völgyön áthaladó *Via Marist* és a transzjordániai Királyok útját is. Ezzel Izrael a környék egyik meghatározó államává vált, hasonlóan a szintén ekkor megerősödött északi szomszéd, damaszkuszi arámi királysághoz.¹²

Az 1993-ban Tel Danban megtalált Hazaél, damaszkuszi arámi király által emelt győzelmi felirat ugyan a város és a térség Kr. e. 835 körüli elfoglalását volt hivatott megörökíteni,¹³ de beszámol arról is, hogy:

ויעל מלך י[ש]ראל קדם בארק אבי

Felvonult I[z]rael királya korábban atyám földje ellen (3–4. sorok)

Mivel a felirat később Jórámról, Aháb fiáról és Ahazjáról, Júda (בית דוד) királyáról beszél, mint akiket Hazaél ölt meg ebben a csatában, az említett korábbi izraeli király Aháb kell legyen. Következésképpen Aháb Moáb mellett a damaszkuszi arámi ország egy részét is elfoglalta.¹⁴

¹⁰ A Mésa felirat valóságának, illetve történeti értékének megkérdőjelezését lásd in Lemche, *The Israelites in History and Tradition*, 44–46; Thompson, Thomas L., „Problems of Genre and Historicity with Palestine’s Inscriptions”, in Lemaire, A. – Saebo, M. (szerk.), *Congress Volume: Oslo 1998* (VTSup 80), Leiden, Brill, 2000, 321–326. kül. 325; Thompson, Thomas L., „A Testimony of the Good King: Reading the Mesha Stele”, in Grabbe, L. L. (szerk.), *Ahab Agonistes*, 236–292. A kérdésfelvetés cáfolatához Grabbe, Lester L., „The Kingdom of Israel from Omri to the Fall of Samaria: If We Only Had the Bible...”, in Uő. (szerk.), *Ahab Agonistes*, 54–99. kül. 82–84.

¹¹ Millar – Hayes, *Az ókori Izrael és Júda története*, 254 szerint csak az Arnontól északra fekvő területeket foglalta el Izrael.

¹² Karasszon, *Izrael története*, 109. szerint, „ha Omri nem jön, bizonyos Mésának hívták volna az új mozaik állam királyát.”

¹³ Biran, Avraham – Naveh, Joseph, „An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan”, *IEJ* 43 (1993) 81–98; Magyarul Egeresi László Sándor, „A dáni óarám felirat”, in Tenke, S. – Karasszon, I. (szerk.), *Fölbuzog szívem szép beszédre”: tanulmányok dr. Tóth Kálmán tiszteletére 80. születésnapja alkalmából*, Budapest, KGRE HTK, 1997, 43–60; Kottsieper, Ingo, „The Tel Dan Inscription (KAI 310) and the Political Relations between Aram-Damascus and Israel in the First Half of the First Millennium BCE”, in Grabbe, L. L. (szerk.), *Ahab Agonistes*, 104–134.

¹⁴ Kottsieper, „Tel Dan Inscription” értelmezése szerint a קדם nem időhatározó, hanem egy terület neve, amit nem Aháb, hanem Jórám foglalt el Arámtól. Ha elfogadjuk is ezt az értelmezést és ha csak a קדם jelentésén változtatunk, attól még a szöveg elején lehet az izraeli király Aháb.

Ugyanakkor ez a csata az Omri-ház bukását is jelenti Izraelben és az asszír feliratok alapján egy új uralkodó, Jéhu veszi át az ország irányítását.

Arámmal együtt jelent meg Aháb egy másik korabeli feliraton, amit az Újasszír Birodalom terjeszkedésének elindítója, III. Sulmánu-asarídu jegyez. A kurki „Monolit” felirat az asszír király hatodik évében, vagyis Kr. e. 853-ban indított hadjárata során az Orontész menti Karkarnál lezajlott, a helyi koalícióval történt összecsapását örökítette meg. Ennek a 12 királyból álló összefogásnak a tagjaként olvasunk az izraeli Ahábról (*^mA-ha-ab-bu KUR Sir-’-la-i-a*), aki 2000 harci szekérrel és 10 000 gyalogosával az egyik legnagyobb, de mindenképpen a legerősebb csapatot biztosította.¹⁵ Még akkor is, ha a számokat esetleg a korabeli feliratok szokásos túlzásainak tulajdoníthatjuk, mely a győztes hírnevét volt hivatva erősíteni, Aháb serege az arámiak mellett a másik vezető haderőt jelentette a térségben.¹⁶ A koalíció kisebb-nagyobb módosulásokkal még évtizedekig fennállt és visszatartotta a nagyobb mértékű asszír előretörést a Kelet-Mediterráneumban.¹⁷ Aháb részvétele ebben a háborúban Izrael sikere is volt egyben.¹⁸ Az, hogy a későbbi bibliai történetírás hallgat erről az Izrael és Júda későbbi történetében is egyedülálló harci sikerről, mutatja, nemhogy pozitív színben nem akarták feltüntetni a „gonosz” királyt, de abba a teológiai kérdésbe sem akartak belebonyolódni, hogy a győzelemmel JHWH Aháb révén szabadította meg népét az idegen elnyomóktól. A jelenséget nevezhetjük Jan Assmann szóhasználatával a kulturális emlékezet szelekciójának,¹⁹ vagy az „uralom és a felejtés szövetségének”,²⁰ de mai szóhasználatl, akár az ókori *cancel culture* részének. Az országon kívüliek azonban nem felejtették el az Omri dinasztiát, mert még évszázadokkal később is *bīt humria*-ként hivatkoztak Izraelre.²¹

Konkrét utalás JHWH-ra csak a 9. század közepéről maradt fenn, ami alapján azonban egyértelmű, hogy ekkorra JHWH-t Izrael isteneként tartották számon már más politikai entitások is.

3.1.1. Szövegleletek

A bronzkori leletek tanúsága szerint kisebb földrajzi területek szerint lehet egyes önazonosságot felmutató csoportot meghatározni. Így találkozunk a vaskori JHWH-tisztelettel időrendben

¹⁵ Grayson, A. Kirk, *Assyrian Rulers of the First Millenium BC II. (858–745)* (RIMA 3), Toronto, University of Toronto Press, 1996, 23: RIMA III A.0.102.2 ii 90-2. A szöveget magyarul lásd in Miller – Hayes, *Az ókori Izrael és Júda története*, 244–245.

¹⁶ Kőszeghy Miklós, „Aháb utolsó háborúja (Rámót-Gileád)”, *Ókor* 9 (2010) 19–26. kül. 23–24; Hodossy-Takács Előd, „Hatalomgyakorlás és annak visszhangja. Esettanulmány az Omri dinasztiájáról”, in Simon T. L. (szerk.), *Utolérnek téged a szavak. A hetvenéves Sulyok Elemér köszöntése*, Pannonhalma, Pannonhalmi Főapátság, 2011, 132–143. kül. 134.

¹⁷ Robker, Jonathan Miles, *The Jehu Revolution. A Royal Tradition of the Northern Kingdom and Its Ramifications* (BZAW 435), Berlin, de Gruyter, 2012, 197–231.

¹⁸ A vonatkozó feliratokat összegyűjtve és kielemezve lásd in Grabbe, „Kingdom of Israel”, 74–76.

¹⁹ Assmann, Jan, *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Budapest, Atlantisz, 1999, 53: „A kulturális emlékezet szempontjából csak az emlékezetes, nem a tényleges történelem számít.”

²⁰ Assmann, *A kulturális emlékezet*, 72–73.

²¹ Lásd 3.2.1.5.

elsőként a Jeruzsálemi hegyektől északra, Hácorig terjedő,²² főként hegyvidéki területen, az omridák uralma alatti Izrael királyságának területén.

3.1.1.1 A Mésa felirat

A legkorábról fennmaradt történeti dokumentum, ami JHWH mint istenség tiszteletére utal nem egy izraeli, hanem egy moábi írásos emléken, a már említett Mésa-sztélén található.²³ A sztélé szövege alapvetően arról tudósít, hogy az izraeli Omri és az ő fia, Aháb uralkodásuk ideje alatt a transzjordániai Moáb országának egy részét (*Mahdeba*) fennhatósága alá vonta,²⁴ de Aháb halálával a moábi Kemósmelek király fia és utóda, Mésa fellázadt és elszakadt Izraeltől. A szöveg ugyanakkor beszámol arról is, hogy Mésa helyreállította a moábi Kemós kultuszát a visszafoglalt területeken. Ennek menete az otlévő JHWH-templomok felszámolása, majd az ezekben talált kultuszi tárgyaknak a qerijjóti Kemós templomba történő elszállítása volt. A 10. sortól olvasható, hogy az Izrael királya által kiépített Atarót városát Mésa elfoglalta, kiirtotta az ott élőket,²⁵ majd így folytatja:

12. majd elmozdítottam onnan az ő DWD-jának oltár-tüzét (אראל דודה) és elhur-
13. coltam Kámós elé Qerijjótba,

Az אראל דודה kifejezés fordítása problémás. Az אראל kultuszi kontextust feltételez, amint az a szó egyéb előfordulásaiból is látható.²⁶ Tovább erősíti e feltételezést, hogy az אראל-t a király Qerijjótba szállíttatja Kemós színe elé, vagyis az ottani templomba helyezi el, mint a legyőzött istenség relikviáját. A דודה olvasat nem valószínű, hogy a júdai Dávidra utal, hiszen izraeli kontextusban értelmezhetetlen egy júdai kultuszi alkalmatosság, valamint, ha elfogadjuk a 31. sorban az André Lemaire által feltételezett Júdára vonatkozó kiegészítést,²⁷ akkor Júda Dávid házaként (בית דוד) egy új moábi akció kontextusaként olvasható. Ugyanakkor a kifejezés egyéb fordítási lehetőségei sem hoznak megnyugtató választ: „nagybátyjának/Dedo/Dodo/Dódja, stb. oltár-tüze”. Leginkább egy istennév kívánczozna a kifejezésbe, s valahogy így kellene olvasni

²² A Kr. e. 9. században Dán elhagyott település volt. Arie, Eran, „Reconstructing the Iron Age II Strata at Tel Dan: Archaeological and Historical Implications”, *TA* 35 (2008) 6–64. Finkelstein, *The Forgotten Kingdom*, 109.

²³ Magyarul részletesen lásd Hodossy-Takács, *Moáb*, 119–176.

²⁴ Nemcsak arról lehetett szó, hogy Moáb vazallus állama lett Izraelnek, hanem arról, hogy valós izraeli fennhatóság alá került a terület egy része. A sztélé szövege városok felszabadításáról szól, és azt sorolja, miként irtotta ki azok (feltehetően nem moábita) lakosságát. Még ha túlzónak is tartjuk a leírtakat, azt a tendenciát mutatja, hogy Moáb konkrét izraeli megszállás alatt állt a Kr. e. 9. század során.

²⁵ „Majd kiirtottam az egész népet a város[ból], ajándék(ként) Kámósnak és Moábnak” (11-12. sor). Ehhez lásd Zsengellér, József, „Az emberáldozat formái az ókori Közel-Keleten és azok kiváltása a JHWH-vallásban”, *Orpheus Noster* 6 (2014) 75–90.

²⁶ Ez 43,15 (oltártűz). Jaroš, *Hundert Inschriften aus Kanaan un Israel*, Fribourg, Scweitzerisches Katholisches Bibelwerk, 1982, 49. Lásd még Hodossy-Takács, *Moáb*, 145. 67. jegyzete rámutat a kifejezés kérdéses voltára.

²⁷ Lemaire, André, „House of David, Restored in Moabite Inscription. A New Restoration of a Famous Inscription Reveals Another Mention of the House of David in the Ninth Century B.C.E.”, *BAR* 20 (1994) 30–37 a szöveg töredékessé vált vége felé Bét-Dávid olvasattal a déli országrészt, Júdát is bevonja a sztélé történéseinek menetébe. Mintha Móáb egy másik részét Júda tartotta volna fennhatósága alatt, amitől Mésa szintén megszabadult. (31. sor).

vagy értelmezni ezt a szót, amint azt a következő szövegrész párhuzama alapján kimutatjuk. A kultuszi kontextust megerősítheti a 2010-ben *Khirbat Ataruz*-ban (=Atarot) feltárt moábi templom egyik illatáldozati oltárának felirata is. A töredékesen olvasható pár rövid sor héberekről, elszéledésről és elhagyott városról beszél.²⁸ A szentélyben megörökített emlék a 12–13. sorok kontextusára emlékeztet.

A Mésa-sztélén néhány sorral lejjebb egy Nébó városa elleni csata képe bontakozik ki. A végkifejletet a szöveg szakrális tömeggyilkosságként ábrázolja:²⁹ „elfoglaltam és megöltem mind[nyájukat]: 7.000 férfit és [fiú]t és asszonyt és lányt és szolgálólányt, mert Astar-Kámósnak szenteltem az(oka)t” (16-17. sor). Az istenség elnevezése itt az Astar/te női istennévvel bővített, ami Kemós női párjára utalhat. A szöveg így megy tovább:

17.majd elvettem onnan
18. JHWH [edé]nyeit és elhurcoltam azokat Kámós elé.

Az előző város elfoglalásához hasonlóan, Mésa az itt talált templomot is megszüntette. Leírásában említi a JHWH nevet. *Ez itt a történelem során (a Kr. e. 9. század közepén) a négybetűs istennév első fennmaradt említése*, írásmód tekintetében paleo-héber formában: **𐤎𐤅𐤅**. A szóösszetétel, melyet használ, kultuszi kontextusú, hiszen JHWH „edényeiről” (כלי יהוה) beszél, amiket szintén Kemós templomába vitt. Ebben az esetben nincs definiálva a Kemós templom helye. A כלי יהוה szóösszetétel tehát a JHWH-kultusz nébói templomában használt eszközökre, felszerelésekre utalhat. Mivel ezek elhurcolását mondja el Mésa, olyan tárgyakra kell vagy lehet gondolni, melyek szállíthatók voltak akkoriban. A többes szám használata több kultuszi tárgyat feltételez, ami a JHWH-templomban gyakorolt komolyabb szertartásokra utalhat. Mindezek alapján feltételezhető, hogy a moábi Nébó településén Izrael institucionalizált vallásának, a JHWH-vallásnak egy temploma állt, legalább az Omri dinasztia uralkodásának első felében, legalább egy emberöltőn át.³⁰

A szöveg egyes részeinek összevetése alapján megállapítható, hogy a két fenti mondat teljesen azonos struktúrájú.

- (12–13. sorok) ואשב.משמ.את.אראל.דודה.ואסחבה.לפני.כמש.בקרית
(16–17. sorok) ואקה.משמ.א[ת.כ].לי.יהוה.ואסחבה.המ.לפני.כמש

A mondatkezdő ige, a céltelepülés, illetve a tárgy elnevezésének és számának eltérésén kívül a többi elem megegyezik bennük. Következésképpen mindkét említett kétagú tárgy azonos funkciót tölt be, nemcsak a szöveg részeként nyelvtanilag, de jelentését tekintve valóságosan is. Kultuszi eszközökről van tehát szó, melyek egy-egy istenséghez tartoztak. Vagyis a יהוה név

²⁸ Bean, Adam et al. „An Inscribed Altar from Khirbat Ataruz Moabite Sanctuary”, *Levant* 50 (2018) 2011–236. A szövegről magyarul Egeresi László Sándor, „Adalék az északi királyság történelméhez az újabb móábi szövegek kapcsán”, in Egeresi L. S. – Kókai-Nagy V. (szerk.), *Adalékok Izrael történetéhez. Ünnepi kötet Karasszon István 65. születésnapja alkalmából*, Komárom, Selye János Egyetem, 2020, 141–162.

²⁹ Lásd a 24. jegyzetet.

³⁰ A szöveg által emlegetett 40 év, mint Omri teljes és Aháb fele uralkodásának együttes ideje idealizált kerekítés (7-8. sorok).

mellett talán egy (ה)יהו elnevezésű istenséget is feltételezhetünk az izraeliek által tisztelt istenek között a szöveg szerint. Mivel azonban ilyen istenségről a sziro-palesztinai panteonokban sehol sem olvashatunk, adódik a másik lehetőség, vagyis a párhuzam alapján (ה)יהו-t azonosítjuk JHWH-val, ahogyan azt több kutató is megteszi.³¹ Ebben az esetben mindkét szöveg JHWH kultushelyre utal. A beszámolók vallásos jelentőségét tovább növeli az a tény, ami a teljes sztélé eredeti kontextusa, vagyis Mésa egy Kemós templomot épített, és ennek az építkezésnek a tiszteletére emeli ezt a sztélét.³²

A Mésa-felirat a Kr. e. 9. század Izraelének hivatalos központi vallásaként nevezi meg JHWH tiszteletét, akinek még a megszállt vagy befolyás alá vont területeken is kultushelyeket építettek. Ezek a kultushelyek saját kultuszi berendezéssel rendelkeztek, melyek zsákmányul szerzése dicsőséges vallási cselekedetnek számított. A moábiak saját istenük hatalmának bizonyítékként Kemós templomába helyezték el őket.³³ Mindezek alapján azonban nem tudunk meg közelebbit a Samária központú Izrael vallási berendezkedésének részleteiről, illetve vallásgyakorlatának menetéről.

3.1.1.2 Teofór nevek

A névhasználat az ókor óta (a modern nyugati kultúra kivételével) jellemző módon megjeleníti a viselője szüleinek vallásos érdeklődését, beállítottságát.³⁴ Az istennevek elő- és utótagként szerepelnek a szóösszetételt vagy akár teljes mondatot jelentő nevekben.³⁵ A jelenség a kutatás számára fontos adatokat szolgáltat arról, hogy hol, mikor és milyen intenzitással van jelen egy adott istenség tisztelete. A jahvista nevek tekintetében sajátos földrajzi elhatárolással is találkozunk. A tetragrammaton elő-, illetve utótagjai más formában jelennek meg az izraeli és más formában a júdai nevekben. Az északi, izraeli névhasználat a rövidebb יהו-, illetve יהו-אל- formákat használja, szemben a júdai יהוה-, illetve יהוה- alakokkal. Ez lehetőséget biztosít, hogy elkülönítsük a két területen élők fogság előtti hovatarozását.³⁶

³¹ A kutatók egy része Dód-nak olvasva JHWH-val azonosítja. De van, aki Dávidra gondol. A kifejezés részleteit lásd magyarul in Hodossy-Takács, *Moáb*, 145. 67.j.

³² Parker, Simon B.: *Stories in Scripture and Inscriptions: Comparative Studies on Narratives in Northwest Semitic Inscriptions and the Hebrew Bible*, New York: Oxford University Press, 1997, 55.

³³ Az egyik istenségnek a másik felett aratott győzelme a filiszteussokkal vívott csatáról szóló bibliai történetben is előkerül (1Sám 4,1–11; 5,1–5).

³⁴ Azt már Noth, Martin, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (BWANT 46), Stuttgart, Kohlhammer, 1928, 133. is hangsúlyozta, hogy a személynevek az egyének vallásosságának direkt kifejeződései, ám tartalmukat tekintve nem alkalmasak további „hivatalos” teológiai vagy általános vallásszociológiai összefüggések feltárására. Vö. Albertz, Rainer, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1978, 49–77. és Albertz, Rainer – Schmitt Rüdiger, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2012, 245.

³⁵ Vö. 1.1.1.3.

³⁶ Lásd részletesen Norin, Stig I. L., *Sein Name allein ist hoch: Das Jhw-haltige Suffix althebräischer Personennamen untersucht mit besonderer Berücksichtigung der alttestamentlichen Redaktionsgeschichte* (CBOTS), Lund, C.W.K. Gleerup, 1986. A fogság utáni névhasználat tekintetében ez a megkülönböztetés már nem releváns. Vö. 4.3.3.1.

Elsőként a már korábban említett Tell-dáni felirat névhasználatát kell megemlíteni. A 7–9 sorok a következő töredékes szöveget tartalmazzák:

7 [רמ·בר·8] [מלכ·ישראל
]קתל[יהו·בר·] 9 כ·ביתדוד

A két sor egyértelmű párhuzama alapján az első sorba Izrael megölt királyának neve kerül, a másodikban pedig Bét Dávid, vagyis, Júda megölt királyának neve olvasandó. Így a megmaradt betűk alapján a szöveg rekonstrukciója így néz ki:

7 [קתלת·אית·יהו]רמ·בר·8 [אחב] מלכ·ישראל
]קתל[ת·אית·אחז]יהו·בר[יהורמ·מל] 9 כ·ביתדוד

Megöltem Jórámot, Aháb fiát, Izrael királyát.
 Megöltem Ahazjáhút, Jórám fiát, Bét Dávid királyát

Izrael királyának neve a 2Kir 8,25 alapján beazonosítható,³⁷ és mutatja, hogy az Omri-dinasztia királyai Ahábot követően jahvista nevet kaptak.³⁸ Seth Sanders úgy fogalmaz, hogy az omridák azért választották JHWH-t dinasztikus patrónus istenüknek, akit nevükben is megjelenítettek, mert ez a névadási gyakorlat igen elterjedt volt Izraelben és Júdában.³⁹ Ezt a megállapítást azonban az eddigi régészeti leletek nem támasztják alá. Az írásos emlékek száma a Kr. e. 10–9. századból összességében is nagyon csekély, legfeljebb huszonkettő,⁴⁰ és akkor még nem vettük figyelembe ezen „szövegek” (betűk, szótöredékek, rövid szövegtöredékek) datálásainak vitáit, aminek értelmében ma már, csak ha tíz szöveg maradt a kérdéses korai korszakra, közülük is mindössze három tartalmaz(hat) izraeli jahvista nevet.⁴¹

1) Egy a műkincspiacról előkerült, vagyis lelőhely nélküli, datálhatatlan, és vitatottan koravaskori nyílhegy feltételezett olvasata tartalmazza a יוחנן (Jóhanan) nevet, melyet a teofór elem formája alapján lehet az északi területhez kötni.⁴²

³⁷ Az egyetlen olyan uralkodó, akinek a neve ר és ם mássalhangzókra végződik, Jórám. Vö. Biran – Naveh, „Tel Dan Inscription”, 9.

³⁸ Bár írásunk ezen részében nem foglalkozunk a bibliai szöveggel, a Királyok első könyvében Ahábot megelőző királyok egyike sem viselt teofór nevet (Jeroboám, Baásá, Elá, Zimri).

³⁹ Sanders, Seth L., „When the Personal Became Political: An Onomastic Perspective on the Rise of Yahwism”, *HBAI* 4 (2015) 78–105. kül. 100.

⁴⁰ Ebbe beletartoznak a kiolvashatatlan vagy éppen azonosítható önálló betűből álló (4–5), az egy vagy kétszavas nehezen értelmezhető (4–5) „szövegek”. Vö. Renz, Johannes. 1995. *Die Althebräischen Inschriften. Teil 1. Text und Kommentar* (HAE 1), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, 29–67, aki ide sorolja még például a Kuntillet Adzsrudi szövegeket is.

⁴¹ Vö. Frevel, Christopher, „When and from Where Did YHWH Emerge? Some Reflections on Early Yahwism in Israel and Judah”, *ER* 12 (2021) 1–32. kül. 13–14.

⁴² Cross, Frank Moore, „An Inscribed Arrowhead of the Eleventh Century BCE in the Bible Lands Museum in Jerusalem”, *EI* 23 (1992) 21–26. Bordreuil, Pierre, „Fleches phéniciennes inscrites: 1981–1991”, *RB* 99 (1992) 205–213. Sass, Benjamin, „Arrowheads with Phoenician Inscriptions: If Not Instruments of Belomancy, What?” in Durand, J.-M. – Jacquet, A. (szerk.), *Magie et divination dans les cultures de l’Orient: Actes du colloque organisé par l’Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, la Société Asiatique et le CNRS (UMR 7192), les 19 et 20 juin 2008*, Paris, J. Maisonneuve, 2010, 61–72.

2) A Tell Dánban folytatott ásátások során került elő egy amfóra fül, mely a helyszín és a rétegek alapján (T körzet, 9024 szoba)⁴³ a Kr. e. 9. század vége, 8. század elejére tehető.⁴⁴ A לעמדיה ('Immadijá/ó tulajdona') írás egy északi JHWH teofór nevet tartalmaz,⁴⁵ ami még két másik helyről is előkerült a feltárás során (B és M körzetek).⁴⁶

3) Az Ábel-Bét-Maakában ma is folyó ásátások K területén 2019-ben találtak egy tároló korsót oldalán tintával ráírt nehezen kivehető szóval, melynek a feltételezett olvasata: לבניו ('Benajahú tulajdona').⁴⁷ A stratigrafikus beazonosítás alapján a leletet a Kr. e. 9. század végére teszik a kutatók.

A Kr. e. 10–9. századból fennmaradt teofór nevek a legkülönbözőbb kontextusokból (győzelmi felirat, nyílhegy, kereskedelmi forgalmú tárolóedények) származnak és ugyan sem az izraeli vallásgyakorlatról, sem a JHWH-tisztelet elterjedtségéről nem árulnak el semmit, azt viszont bizonyítják, hogy a Kr. e. 9. század végére, de már vélhetően az Omri dinasztia uralmát követően Dán és Ábel-Bét-Maaká magasságában is találkozunk JHWH hívőkkel.

3.1.1.3 Városnevek

Az Omri-dinasztia által kontrollált izraeli területen a fontosabb városok nevei, mint Samária, Gézer, Dán és Hácór nem tartalmazzak istennevet. Az újonnan épített Jezréel esetében, az építető omrida király nevezi el Élről az új várost. Ziony Zevit ezeken túl, és ugyan a bibliai szövegeket is felhasználva, Baál, Él, Mót, Dagan, Gád, Semes és Anat istenek neveit viselő településeket azonosított Izraelben, melyek közül a leggyakoribb névösszetevő Baál volt.⁴⁸ Még ha ezt az utóbbi elemzést figyelmen kívül hagynánk is, feltűnő, hogy JHWH neve nem szerepel települések neveiben a vaskornak ebben az időszakában.

3.1.2. Kultuszi vonatkozású régészeti leletek

Régészeti feltárások a 20. század elején kezdődtek a sziro-palesztinai területen, melyek során a feltárt kultuszi tárgyak alapján, a korabeli vallástörténeti felfogás szerint nagyjából egységesen azonosították a szent helyeket, templomokat. Az izraeli régészet 1980-as években történt változása nyomán, illetve az Izrael története-kutatásban a minimalista irány megjelenésével a

⁴³ Biran, Avraham, *Biblical Dan*. Jerusalem, Israel Exploration Society, 1994, 199–200.

⁴⁴ Brandl, Baruch, „An Israelite Administrative Jar Handle Impression from Bethsaida (et-Tell)”, in Arav, R. – Freund, R. A. (szerk), *Bethsaida. A City by the North Shore of the Sea of Galilee*, Kirksville, Truman State University Press, 2009, 136–146. kül. 139–140. összehasonlítása alapján a korábbi datálás tűnik valószínűnek.

⁴⁵ Athas, George, *The Tel Dan Inscription: A Reappraisal and a New Interpretation* (JSOTSup 360), London, Sheffield, Academic Press, 2003, 256. kifejezetten izraeli eredetű héber névként azonosítja.

⁴⁶ Biran, *Biblical Dan*, 199–200.

⁴⁷ Yahalom-Mack, Naama et al., „The Iron Age IIA ‘Benyaw Inscription’ on a Jar from Tel Abel Beth Maacah”, *PEQ* (2021) 1–23. (online).

⁴⁸ Zevit, Ziony, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London – New York, Continuum, 2001, 648–649.

kultuszi leleteket már sokkal szofisztikáltabb elemzésnek vetették alá. A Frank Moore Cross tiszteletére kiadott *Festschriftben*⁴⁹ jelent meg az ifjabb John S. Holladay úttörő munkája, mely kifejezetten régészeti szempontok alapján próbálta meg felállítani Izrael és Júda királyságkori vallási térképét.⁵⁰ Munkájának nyomán ma már szociológiailag is megkülönböztethetünk településen kívüli kultuszhelyet, rejtett kultuszhelyet, temetkezési helyet, úti-pihenő szentélyt, kapuszentélyt, településen belüli nyilvános kultuszhelyet, házi szentélyt, házakban talált kultuszi tárgyakat. Vagyis elhelyezkedésük alapján az aktuális vallási „felépítmény” is vázolható.⁵¹

A vaskor I periódusából több, a vaskor IIA periódusában már romokban heverő szentélyről tudunk az északi területeken. Ai Kr. e. 1220–1050 közé datált településén feltártak egy kb. 8 x 3 méteres szobát,⁵² melyet a benne lévő kis emelvény, a rajta álló díszített füstölő állvány (benne durván megformált, talán ló vagy kutya alakú szobrocskával, illetve gyöngyökkel), néhány nagy tál és tároló korsó, főzőedény és egy másik állvány, valamint a fal mentén két kőből rakott pad alapján Zivon Zevit kultuszi szobaként azonosított.⁵³ Megiddó és Taanakh magasságában, Dotántól 9 km-re egy hegytetőn nyitott szentélyre bukkantak a vaskor IA periódusából. A kb. egy méter magas, ovális kőfallal körülvett 21/23 méter átmérőjű tér keleti részén kikövezett alapon egy négyzet alapú nagy faragatlan követ tártak fel, ami valamilyen oltárépítmény része lehetett. A bronz tárgyak, nagy edény maradványok és egy szentélymodell-töredék mellett a legérdekesebb lelet egy 12,5 x 12,5 cm-es bikaszobrocska. Ez alapján nevezik a lelőhelyet *Bull site*-nek. A *Tel Dan*-i ásatás T területén a Kr. e. 10. századra datált IV. ásatási szinten egy 19 x 8 x 1,2 méteres nagy faragott kövekből épített emelvényt tártak fel, mellette raktárépületekkel bennük nagy tárolóedények (350 literesek!), illetve az épületek mellett főzésre alkalmas tér, edénymaradványokkal, állati csontokkal (bárány, kecske, gazella) és füstölőkkel. Egy további kisebb platformot is találtak, mely folyadékvezető rendszerrel épült, így jelentős italáldozat bemutatására volt alkalmas. A szentélyek akár egy, akár több istenség tiszteletét is szolgálhatták, de a Kr. e. 9. század elején elpusztult a település.⁵⁴ Az *Ebál-hegy* tetején egy 110 x 35 méteres ellipszis alaprajzú, 1 méter magas fallal körülvett kultuszhely található. Ennek délkeleti részén egy közel három és fél méter magas és 9,5 x 7,1 méter alapterületű, oltárként azonosított építmény helyezkedik el, melyre rámpa vezet fel. Az építmény belső udvaraiban főzőedények, tálak, korsók, tárolóedények maradványai mellett jelentős hamut, benne elégett szarvasmarha, juh, kecske és dámszarvas csontokat találtak. A kultuszhelyet Kr. e. 1225 és

⁴⁹ Miller, Patrick D. et al. (szerk.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Minneapolis, Fortress Press, 1987.

⁵⁰ 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*, 249–299.

⁵¹ Holladay szerint az egyes kultuszhelyek elhelyezkedése alapján arra is következtethetünk, hogy a hivatalos, elfogadott, tolerált vagy nem tolerált típusú vallásgyakorlat zajlott ezeken a helyeken. Ez az osztályozása részben a feltárt szentélyek korának összemossa, részben a modern kor államaiban működő valláspolitikai alkalmazásának feltételezése miatt mára már nem tartható.

⁵² Callaway, Joseph A., „Excavating Ai (et-Tell): 1964–1972”, *BA* 39 (1976) 18–31. kül. 19.

⁵³ Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 153–156.

⁵⁴ Biran, Abraham „The Temenos at Dan”, *EI* 16 (1982) 15–43. Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 185. a Dánban talált főveny-horgonyokat, az ugariti ábrázolások alapján Baál jelképként értelmezi.

1150 között használták.⁵⁵ A bronzkorban jelentős város, *Hácor* a vaskor I-ben kisebb településként működött. Két kisebb, nyitott, emelvényyszerű, maccébát és füstölőállványokat, valamint égőáldozatra, kultikus étkezésekre utaló hamut, csontokat és edényeket tartalmazó nyitott szent helyet tártak fel.⁵⁶ A 3283 számú egész 3,2 x 5,2 m alapú területet Zevit udvarral is rendelkező zárt templomként definiálja.⁵⁷ Ebben a számos kultuszi tárgy és segédeszköz mellett eltemetett korszokban többek között egy ülő férfit ábrázoló szobrot is találtak.⁵⁸ *Megiddó*ban a bronzkortól a vaskor I-ig, a város Kr. e. 10. század eleji lerombolásáig működött egy templom. A 2081 számmal jelölt nagyméretű szentélyben kultuszi oszlopokra (maccébák),⁵⁹ homokkőből készült oltárra, illatáldozati oltárállványra és kultuszi edényekre,⁶⁰ valamint áldozati állatok maradványaira is rábukkantak.⁶¹ Ezek alapján a feltárást végzők nyilvános templomként definiálták az építményt.⁶² Összegezve elmondható, hogy a Vaskor I. korszakában településeken kívüli nagy nyitott szentélyek (Bull Site, Ebal), városi nyilvános templomok (Dán, Megiddó, Hácor), városi nyitott kis szentélyek (Dán, Hácor) és házi szentélyek, szobák (Ai) is működtek Izraelben, viszont a kultusz(ok)ban tisztelt istenség(ek)re utaló ikonografikus leletek alig maradtak fenn. A Bull Site-on talált bika akár JHWH, akár Baál, de még akár Él istenséggel is kapcsolatba hozható. A dáni horgonyok Baálra utaló jelképek, míg a hácori ülő férfi az Él ábrázolásokra hasonlít.⁶³

Az Omri-dinasztia időszakára tehető régészeti leletek is többféle, eltérő kultuszi kontextusra mutatnak rá, a leletek közül azonban kevés olyan van, ami teljesen egyértelmű.

Tel Amal, Bét Seántól nyugatra, a vaskor IIA szakaszában (III. szint) megtalált, sokáig használt egyik három szobás épületének romjai közül több fogadalmi tárgyat, agyag kultikus állványt, kőállványt és női szobrot ástak ki. Az épület kis helyi vagy háziszentélyként azonosítható.⁶⁴

Tel Dan-t alapvetően elhagyatottnak tekintik a Kr. e. 9. század elején (III. szint), ám az Omri dinasztia terjeszkedésével a T területet nagy sárga kövekkel rakták ki. A térség északi részén

⁵⁵ Zertal, Abraham, „An Early Iron Age Cultic Site on Mount Ebal: Excavation Seasons 1982–87. Preliminary Report”, *TA* 13–14 (1986–87) 105–165. Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 196–201.

⁵⁶ Ben-Ami, Doron, „Hazor at the Beginning of the Iron Age”, *Near Eastern Archaeology* 76 (2013) 101–104. kül. 104. Lásd még Zuckerman, Sharon, „Ruin Cults at Iron Age I Hazor”, in Finkelstein, I. – Naaman, N. (szerk.), *The Fire Signals of Lakish. Studies in the Archaeology and History of Israel in the Late Bronze Age, Iron Age, and Persian Period in Honor of David Ussishkin*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2011, 387–394.

⁵⁷ Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 202–203.

⁵⁸ A tárgyak elrejtésének oka vitatott, lehet egy szokatlan *favissa*, vagy akár a korábbi kultuszok emlékeinek eltemetése. Lásd Zuckerman, „Ruin Cults”, 390. 393.

⁵⁹ Ottosson, Magnus, *Temples and Cult Places in Palestine*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, 1980, 97–98; Ussishkin, David, „Megiddo”, in *ABD IV*, New York, Doubleday, 1992, 666–679. kül. 675.

⁶⁰ Lásd a képeket in Loud, Gordon, *Megiddo II: Seasons of 1935-39, Texts and Plates* (OIP 62), Chicago, University of Chicago Press, 1948, 44. fig.102 és a tárgyáról a fig.101.

⁶¹ Vö. Ussishkin, David, „Schumacher’s Shrine in Building 338 at Megiddo”, *IEJ* 39 (1989) 149–172. kül. 170–172.

⁶² Vö. Holladay, „Religion in Israel and Judah”, 252–253. meghatározását. Lásd még Zwickel, Wolfgang, *Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kulturgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas* (FAT 10), Tübingen, Mohr Siebeck, 1994, 280. Dever, William G., *What Did the Biblical Writers Know? & When Did They Know It?*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2001, 176. Finkelstein, *The Forgotten Kingdom*, 117.

⁶³ A szobor kormeghatározásához és ebből adódó vallási kapcsolódásához lásd Dever, William G., *Did God Have a Wife? – Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2005, 138.

⁶⁴ Dever, *Did God Have a Wife?*, 115.

lévő korábbi emelvény helyén kialakíthattak egy kiemelt platformot (T North), rajta egy épülettel, ami egy szentély lehetett előtte viszonylag jelentős üres térrel, illetve egy kisebb talán oltárszerű építménnyel.⁶⁵ Talán a korábbi kisebb nyitott szentélyt is használhatták az újjáépítést követően.

Hácór korábbi korszakában, a B területen létrehozott templom feltételezhetően működött tovább a vaskor IIA periódusban is. Ennek egyik bizonyítéka az VA rétegből előkerült talon található שָׁרָף (szent) felirat is.⁶⁶

Megiddóban is feltártak a vaskor IIA-ból (az VA–IVB rétegből) két kultuszi jellegű építményt. A 340-es számú szoba a 338 számú „palota” épülethez volt hozzáépítve és a benne talált négy kőoszlop (az egyiken egy férfialak ábrázolással) és egy áldozati asztal alapján házi szentélyként definiálható.⁶⁷ Amennyiben a további környező helyiségeket (331, 332) is hozzá vesszük – ahol egy hengeres mészkő áldozati állványt, két további állványt, három modell-szentély töredéket, és egy mozsárszerű bazalttálat találtak a régészek – vagy további önálló házi szentélyeknek, vagy együtt akár egy raktárral rendelkező komolyabb kultuszi komplexumnak tarthatjuk.⁶⁸ Három szarvakkal ellátott oltár került elő a 10-es számú épület illetve a tőle délre elhelyezkedő 1A jelű oszlopos épület környékéről. Esetleg építészetileg elképzelhető az is, hogy a két épületet akár házi, akár nyilvános szentélyként használták, ennek nincs közvetlen tárgyi bizonyítéka.

Tel Rehov a Jordán völgyében, Bét-Seántól 5 km-re található település. Az ásatás E körzetében a vaskor IIA időszakából (V–IV szint) egy hosszú időn át használt nyitott szentély került napvilágra. Észak felől téglafallal határolt a terület, melyen padok voltak. A déli szélén egy 40 cm magas, 3,55 x 3 méter alapterületű téglából épített emelvény található, rajta három felállított kőoszloppal. A platform előtt egy nagy lapos kő helyezkedik el, amit feltehetően áldozatbemutatásra használtak. Egy háromszög alakú áttörésekkel díszített kerámia oltár töredékeit találták meg a platform körül. A nyitott térhez több irányból feltehetően raktár funkciójú épületek csatlakoztak. A C ásatási körzet H épületében egy különleges, lábakon álló, szarvakkal ellátott kerámia oltárt tártak fel, melynek elejét két meztelen női alak díszíti. Az F épületből két emberi és egy állati fejvel díszített kerámia modell szentély került elő. A település Kr. e. 830-ban elpusztult.

Samáriában, a dinasztia által épített fővárosban egyelőre nem tártak fel szentélyt, de egy nagy (30 x 26 m), 3 m mély és 4–6 m széles árokkal körülvett „sziklát” találtak (E 207). Az árokból rengeteg cseréptöredék, köztük 26 női és két férfi (lovas) figura, 120 különböző állatfigura (ló, borjú, teve, bárány, szamár), modell szekér, egy füstölőállvány és nagyon sok lámpás került

⁶⁵ A terület III. ásatási szinten (vaskor IIA; Kr. e. 9. század) történt használata vitatott. Biran szerint elhagyatott volt, Davis, Andrew R., *Tel Dani in Its Northern Cultic Context*, Atlanta, SBL, 2013, 31–66. szerint viszont ekkor építették a kiemelkedő platformot.

⁶⁶ Renz, *Althebräische Inschriften*, 127.

⁶⁷ Ussishkin, „Schumacher’s Shrine”, 149 azt állítja, hogy ez „a ma ismert legszebb szentély az első templom időszakából.” Lásd még részletes vizsgálatát az adatokról in 154–166., illetve Zwickel, *Tempelkult*, 257–258.,

⁶⁸ A tárgyak kultuszi kontextusával kapcsolatos szkeptikus nézetekről lásd Holladay, „Religion in Israel and Judah”, 253; Hess, Richard S. *Israelite Religions. An Archaeological and Biblical Survey*, Grand Rapids, Baker Academic, 2007, 299.

felszínre. A cserepek egy része főzési és étkezési tevékenységet jelez, ami a szobrokkal, füstölőállvánnyal együtt valamilyen közeli kultuszhelyre utal.⁶⁹

*Taanakh*ban a Kr. e. 10–8. századra datált rétegben két kultuszi állványt találtak, egymáshoz közel, illetve egy női alak öntőformáját, és egy nagy tálat csontmaradványokkal, mindezt egy olyan helyiségben, melynek méretei is nehezen meghatározhatóak. Az épületet William Dever nyitott szentélynek (*bámá*) definiálta,⁷⁰ mások, oltár és *maccébá* hiányában házi szentélyként határozták meg.⁷¹ Külön érdekes a két kultuszi állvány, melyek sokkal díszesebbek, mint az összes hasonló a vaskori Szíro-Palesztina vidékéről származó hasonló tárgy. Az egyszerűbb állvány 90 cm magas és öt szinten, felváltva két-két szfinx/kérub, illetve oroszlán alakokat ábrázol. Az alsó szinten középen egy fa két oldalán kecskék/kőszáli kecskék láthatóak. A második szint bal oldali oroszlánja hátán egy emberi alak egy kígyót tart a kezében. A kisebbik állvány 54 cm magas és négy szintjén sorakoznak felváltva a szfinxek/szeráfok és az oroszlánok. A felső szinten egy szárnyas napkorong látható egy sematikus borjú hátán, ami egy férfi istenséget szimbolizál, a második szinten egy fa két oldalán egy-egy kecske ágaskodik, a termékenységet ábrázolandó. A legalsó szinten pedig egy meztelen női alak kezeivel megérinti mindkét oroszlán fülét. Az ábrázolás kiemeli a nőalak nemi szerveit, ami az oroszlánokkal együtt arra utal, hogy ő egy termékenység istennő.

Tircában (Tell el-Far'ah) a Kr. e. 10–9. századtól folyamatosan működő „kapuszentélyt” azonosítottak, ami egy 1,55 x 1,25 méteres kőalaplóból és hozzá tartozó, közel két méteres monolit oszlopból állt (*maccéba*).⁷² A kultuszi installáció libáció végrehajtására szolgálhatott. A vaskor IIA időszakából (VIIb szint) származó 440 számú épületben több kultuszi tárgyat találtak, köztük agyag szentélymodell (*naosz*) töredékét. A szomszédos helyiségek pedig egy szoptató nőalakot, egy lófejet, és egy lantozó nőt ábrázoló agyag szobrokat rejtettek. Mindezek alapján az épületet házi szentélyként definiálták a kutatók.⁷³

Összegzésként elmondható, hogy az Omri-dinasztia uralkodása alatt (vaskor IIA) már nem használtak városokon kívüli nagy nyitott szentélyeket. Valamennyi fellelt kultuszhely településen belül maradt fenn. Samária esetén túl, ahol a lehetséges területet nem is tárták fel, az építmények beazonosítása gyakran bizonytalan, és maguk a régészek és az értelmező kutatók is eltérő véleményeket fogalmaznak meg. Mindezek figyelembevételével egyelőre feltételezhetően három jelentősebb zárt templom üzemelt (Samária, Megiddó, Hácór), négy nyitott szentély (Tel Dan, Tel Rehov, Taanakh Tirca) és talán három helyi szenthely (Tel Amal, Megiddó, Tirca). Mindezek mellett háziszentélyek (Tel Amal, Megiddó, Tel Rehov, Tirca). A tárgyi leletek között feltűnő a női cserépfigurák gyakorisága, ami Aserá ábrázolás lehetett. A borjú, ahogyan a férfi szobrok is akár JHWH, akár Baál, vagy Él megjelenítői. Az, hogy az ikonografikus leletek mind kultuszi, mind profán környezetben egyaránt napvilágra kerültek

⁶⁹ Holladay, „Religion in Israel and Judah”, 257–258. Dever, *Did God Have a Wife?*, 117. Kőszeghy, Miklós, *Föld alatti Izrael. Az Ószövetség világának anyagi kultúrája* (SHFBTK 12), Budapest, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, 2014, 186.

⁷⁰ Dever, *Did God Have a Wife?*, 151.

⁷¹ Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 237.

⁷² Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 238.

⁷³ Zeitin, *The Religions of Ancient Israel*, 241.

azt mutatja, hogy a vallási szertartások, szokások az emberi élet szinte minden területén jelen voltak.

3.1.3 Az elsőként definiálható jahvista csoport: Izrael

A korabeli tárgyi és írásos emlékek alapján, elmondható, hogy a Kr. e. 9. század során Kánaán területének északi részén, Samáriai-hegyvidék központtal, az Omri-dinasztia hatalomra jutásával kiépült egy központosított államszervezet irányította ország, Izrael néven. A nemzetközi szintéren is jelentős haderőt képviselő Izrael részt vett katonai szövetségekben is a terjeszkedésnek induló Asszír Birodalommal szemben, illetve Omri és Aháb idején a Jordánon túli Moáb területének egy részét is meghódította.

A létrejött államszervezet fontos részét képezte az adminisztráció mellett a vallás, mely az omridák idején JHWH nevéhez kötődött. Aháb gyermekeinek jahvista nevet ad (Ahazjá, Jórám, Ataljá), ami első renden az uralkodó vallási orientációját mutatja,⁷⁴ de gyermekei is követik vallásosságát. Az uralkodóház vallásossága pedig meghatározó az egész ország számára. Jól mutatja ezt az a tény, hogy az Izrael által meghódított területeken JHWH szentélyeket/templomokat építettek, vagy esetleg már meglévő, eredetileg más istenség(ek)nek (pl. Kemós) szentelt templomokat jahvista kultuszhelyé alakítottak át. A dinasztia által felépített Jezréel városa azonban arra utal, hogy Él tisztelete is közel állt az uralkodó családhoz. A fellelt néhány írásos emléken a személynevek a י teofór elemet is tartalmazzák.⁷⁵ Az Omri-dinasztia által kontrollált izraeli területen Baál, Él, Mót, Dagan, Gád, Semes és Anat istenek neveit viselő települések jelzik a széles merítésű vallásosságot az itteni lakosság körében. A feltárt templomépületek maradványai között nem találtak olyan tárgyakat vagy szövegeket, melyek a templomban tisztelt istenségre adatot szolgáltattak volna.⁷⁶ Jezréelben és Gézerben nem találtak templomot ebből a korszakból, Megiddóban ezzel szemben több különböző típusú (nyilvános, házi, zárt, nyitott) szentély maradványa is előkerült.⁷⁷ Dán, Hácór, Megiddó és feltehetően Samária nagyvárosokban nagyobb nyilvános templomok üzemeltek. Kisebb településeken, mint Taanakh és a Bét Sean melletti Tel Amal, kis helyi szentélyeket tártak fel.⁷⁸ Amit a régészeti leletek nem tártak fel, azok a kis falusi települések egyszerű, ezért könnyen eltűnő közösségi szent helyei, illetve az egyszerű házi „szentélyek”. Kérdéses viszont a templomok,

⁷⁴ Erre a jelenségre már Komoróczy Géza, „Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Illés próféta és Izrael politikája az i. e. 9. században”, in Uő. *Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Az értelmiség felelőssége az ókori Keleten*, Budapest, Századvég, 1992, 183–198. kül. 185–186. is felhívta a figyelmet.

⁷⁵ Az írásban fennmaradt nevek igen csekély volta nem enged meg semmi komolyabb következtetést.

⁷⁶ Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 2001, 234. Köckert, Matthias, „YHWH in the Northern and Southern Kingdom”, in Kratz, R. G. – Spieckermann, H. (szerk.), *One God – One Cult – One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives* (BZAW 405), Berlin, de Gruyter, 2010, 364–376.

⁷⁷ Finkelstein, *The Forgotten Kingdom*, 2013, 117.

⁷⁸ Az izraeli kultuszi épületekről részletesen lásd Zwickel, *Der Tempelkult*; Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 153–266. Edelman, Diana, „Cultic Sites and Complexes beyond the Jerusalem Temple”, in Stavrakopoulou Francesca – Barton, John (szerk.), *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, London, T&T Clark, 2010, 82–103.

illetve házi szentélyek isteneinek identitása. Az mindenesetre bizonyos, hogy Omri, illetve fia, Aháb számára Izrael (egyik) hivatalos vallása a JHWH-tisztelet volt, ami befolyással volt az önálló országgá vált Izrael lakosságára is.

A történeti kutatás számára tehát a jelenleg rendelkezésünkre álló adatok alapján meghatározhatjuk az első JHWH-tisztelő csoportot, melyet egy uralkodóház vezetésével Izraelként definiálhatunk. Ez az (etno-)politikai egység Kánaán északi területén él és JHWH tiszteletét nyilvános és házi szentélyeiben gyakorolja, mi több, katonai hódításai során a fennhatósága alá került területeken is JHWH templomokat épített. Ez a gyakorlat arra utal, hogy JHWH hatalmát területhez kötött hatalomként képzelel el, és tiszteletét lehetővé teszi az új területen élők számára, vagy egyenesen elvárja tőlük.⁷⁹ A kultushelyek eltérő típusai azt implikálják, hogy mind nyilvános, mind egyéni-családi közegben gyakorolták a vallásukat. A kultuszi cselekmények rituális állatáldozattal, az áldozati állatok, illetve ételek, illatszerek elégetésével, valamint italáldozattal történtek. Az elkészített ételáldozatok el nem égetett részét elfogyasztották. A maradványok alapján, első renden szarvasmarhát, juhot, kecskét és dámszarvast áldoztak fel. Abban a néhány nagyobb templomban, melyek közösségi szertartást is lehetővé tettek a felszerelések és az áldozati kellékek tárolására raktárhelyiségeket is építettek, és feltehetően valamilyen személyzetet is alkalmaztak, akik a nyilvános szertartásokat elvégezték. A figurális ábrázolások széles körű elterjedtsége kultuszi, illetve nem kultuszi közegben a termékenység-rituálék, az apotropaikus gyakorlatok, és az amulethasználat aktív jelenlétét mutatja a korabeli Izraelben élők vallásgyakorlatában.

3.2 Izraeli jahvizmus II: JHWH-tisztelet a Jéhu-dinasztiától a bukásig.

Az előzőekben meghatározott JHWH-tisztelő csoport, „Izrael” vallásosságát a korabeli írásos források minimális megléte miatt körvonalalaiban is csak töredékesen lehetett definiálni. Éppen ezért szükséges, hogy a következő korszak, – melyet Jórám halálától Samária pusztulásáig, Kr. e. 722-ig datálhatunk, és már jóval több írásos és tárgyi emléket hagyott hátra – áttekintésével e csoport kontúrjait élesebben láthatóvá tegyük.

A Tel Dan-sztélé rekonstrukciója alapján az Omri-dinasztia hatalmát és további területi terjeszkedését Hazaél, damaszkuszi arám király törli meg.⁸⁰ Jórám, izraeli uralkodót a fentebb idézett szöveg alapján ő öli meg. III. Sulmánu-asarídu uralkodásának 18. évében, Kr. e. 841-ben folytatott hadjáratát több szövegben is megörökítette. A Kalhui bikafelirat (A.0.102.8:1’–27’) beszámol Hazaéllal folytatott harcáról, majd ettől függetlenül az utolsó két sorában utal

⁷⁹ Ugyan a Mésa-felirat megfogalmazása nem egyértelmű, a JHWH templomok felszámolása és a kultuszi tárgyak Kemós templomába hurcolása utalhat arra, hogy ezek a templomok korábban Kemós-templomok lehettek. Vagyis a jahvizmus erőteljes, ha nem erőszakos terjesztését implikálják.

⁸⁰ Hazaél támadásáról részletesen lásd Finkelstein, *The Forgotten Kingdom*, 119–124. A támadások eredményeként Jezreel végleg elpusztul. Lásd Naaman, Nadav, „Historical and Literary Notes on the Excavation of Tel Jezreel”, *TA* 24 (1997) 122–128. Két település újjáépítése jelzi területének határait: Dán és Gésur (Bétszaida).

arra, hogy „adót ... Jéhutól, Omri fiától megkaptam”.⁸¹ A *mār Humri* jelen esetben azonos értelmű a *bīt Humri* kifejezéssel, vagyis a felsorolás többi királyához hasonlóan földrajzi meghatározás és Izraelre értendő.⁸² Jéhu behódolását a Fekete Obeliszknak meg is örökíti egyik domborművén, ez egyben az első és egyetlen korabeli ábrázolás egy izraeli királyról. Jéhu úgy borul le III. Sulmánu-asarídu előtt a földre, mint egy istenség előtt. A prozskünészisznak ez a formája azonban az asszír uralkodók esetében nem hordoz szakrális jelleget, mert bár az istenségek akaratából tartották magukat uralkodóknak, isteni tulajdonságot nem tulajdonítottak maguknak.

Jéhu személye azonban ebben a vonatkozásban más miatt érdekes. Az asszír felirat átírása alapján a neve: *Ia-ú-a*. Ez a forma, ahogyan azt már korábban bemutattuk,⁸³ magának a JHWH névnek az akkád alakja. A bibliai alak יהוה, ami pontosztlanul: יהוה, jelentése, 'JH(WH) ó'. A jahvista névforma mutatja, hogy bár valószínűleg nem az Omri-dinasztia tagja, Jéhu is jahvista családból származik.⁸⁴ Vagyis az új uralkodó feltehetően ugyanahhoz a JHWH-tisztelő csoporthoz tartozik, mint elődei. Hasonlóan utóda és fia, Jóás, akiről III. Adad-nírári a Tell al-Rimah sztéléjén [A.0.104.7:8–9a]) számol be, mint Samária földjének,⁸⁵ illetve kalhui feliratában [A.0.104.8:12]) *māt Humri*⁸⁶ ura. Jóás neve akkádul *Ia- 'su/Iū- 'ā-su*, héberül יהושי, aminek a jelentése 'JHWH adománya'. Az asszír sztélé, illetve Jóás adófizetése egyúttal Hazaél fennhatóságának végét is jelzi.⁸⁷

A korszak harmadik, egyben legjelentősebbnek tartható királya nem jelenik meg az asszír feliratokon, egyszerűen azért, mert az Asszír Birodalom IV Sulmánu-asarídu és III. Tukilti-apil-Esarra uralkodása között nem folytatott hadjáratokat a Keleti-Mediterráneumban. Megiddó ásatásai során azonban találtak egy jaspiskő pecsétnyomót, a következő felirattal:

לשמע עבד ירבעם – Sema, Jeroboám szolgájáé/hivatalnokáé

Bár a pecsétnyomó szállítás közben elveszett, egy a műkincspiacról származó agyag pecsétnyomaton beazonosították, és különböző vizsgálatok nyomán 2020-ban eredetinek

⁸¹ Az ún. Fekete Obeliszknak (A.0.102.88 + 14:97b–99a) Jéhu különleges, vazallus adóját is listázza („ezüst, arany, arany tál, arany edények, arany serlegek, arany vödörök, ón, egy fa jogar, dárdák”). Smith, Clyde C., „Jehu and the Black Obelisk of Shalmaneser III.”, in Merrill, Arthur L. – Overholt, Thomas W., *Scripture in History and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam* (PTMS 17), Pittsburgh, Pickwick Press, 1977, 71–105. kül. 90. Moshe Elat, „The Impact of Tribute and Booty on Countries and People Within the Assyrian Empire”, *Afo* 19 (1982) 244–251. kül. 245. Robker, *The Jehu Revolution*, 219.

⁸² Eltérő véleményt fogalmaz meg Na'aman, Nadav, „Son of Omri: Legitimizing a Loyal Vassal by His Overlord”, *IEJ* 48 (1998) 236–238. A vita áttekintését lásd Robker, *The Jehu Revolution*, 216–218. A kifejezés történetéhez lásd Eph'al, Israel, „The Samaritan(s) in the Assyrian Sources”, in Cogan, M. – Ephal I. (szerk.), *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*, Jerusalem, Magnes Press, 1991, 36–45. és Kelle E. Brad, „What's in a Name? Neo-Assyrian Designations for the Northern Kingdom and Their Implications for Israelite History and Biblical Interpretation”, *JBL* 121 (2002) 639–666. kül. 640,651–655.

⁸³ Vö. 1.1.1.4.

⁸⁴ Bibliai pedigréje (1Kir 9,2) ezt még jobban alátámasztja: Jéhu ben Jehosafát (יהוה בן יהושפט).

⁸⁵ Page, Stephanie, „A Stela of Adad-nirari III and Nergal-ereš from Tell al Rimah”, *Iraq* 30 (1968) 139–153. Page, Stephanie, „Joash and Samaria in a New Stela Excavated at Tell al Rimah, Iraq”, *VT* 19 (1969) 483–484.

⁸⁶ Parpola, Simo, *Neo-Assyrian Toponyms* (AOAT 6), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1970, 302–303.

⁸⁷ Samária, mint földrajzi-politikai entitás időleges megjelenése III. Adad-nírári Tell al-Rimah-i sztéléjén arra utal, hogy Hazaél idején szinte városállamként működhetett Izrael. Vö. Kelle, „What's in a Name?”, 651–655.

nyilvánították.⁸⁸ Így történelmi arcot kapott az az izraeli uralkodó, aki a régészeti leletek tanúsága szerint újjáépítette Dánt, visszafoglalta az omridák transzjordániai területeit, Gésurt és talán az egész Básánt (mai Golán fennsík), a tengerpartot Dór központtal a Kármelig, illetve ellenőrzése alá vonta a Királyok útját valamint az Ecjon Geber (Tell el-Kheleifeh) és a Földközi-tenger közötti kereskedelmi utat.⁸⁹ Ez utóbbira utalnak a Sínai-félsziget és a Negev találkozásánál lévő Kuntillet 'Adzsrudban talált szövegek és festmények. Itt az edénytöredékekre és a falakra festett képek közül a trónon ülő figurát újabban Izrael királyaként azonosította Nadav Na'aman, Pirhiya Beck és Tallay Ornan,⁹⁰ ami azt is jelenti, hogy ez lenne az első korabeli izraeli ábrázolás egy királyukról, nevezetesen Jeroboámról.⁹¹ A területi bővülés és a kereskedelem fellendülése szükségessé tette az adminisztratív szervezetek kiépítését, amit jól mutatnak az ún. samáriai osztrakonok, melyek minőségi olaj és bor átvételének, illetve kiadásának fennmaradt nyugtái a főváros levéltárából. Ugyanakkor a Jéhu-ház, különösen Jeroboám uralkodása az izraeli JHWH kultusz fénykora is egyben.

Jeroboám halálát (kb. Kr. e. 753) követő izraeli uralkodók⁹² már az asszír király, III. Tukulti-apil-Esarra Kr. e. 745-től kezdő Kelet-Mediterráneum irányú expanziójával néztek szembe. Menahem,⁹³ Pekah⁹⁴ és Hósea⁹⁵ nevű királyok szerepelnek az asszír uralkodó hadjáratairól szóló beszámolóiban. Az asszír források nyomán egyértelmű, hogy az ország fokozatosan elvesztette korábbi hódításait, aztán saját területeinek egy részét, és végül már csupán a Samáriai hegyvidék jelentette a hajdani Izraelt.⁹⁶ Kr. e. 722/721-ben pedig V. Sulmánu-asarídu

⁸⁸ Yuval Goran, aki korábban az amarna levelek és a Berekjahu pecsétnyomatot is vizsgálta, 2020 decemberében jelentette be a pecsétnyomat eredetiségét. A tudományos cikkek még nem jelentek meg a vizsgálatról. (https://www.timesofisrael.com/2700-years-ago-tiny-clay-piece-sealed-deal-for-bibles-king-jeroboam-ii/amp/&ved=2ahUKewi3gueQ_t7tAhW0IFwKHaOGAIIQFjAAegQIARAB&usq=AOvVaw3VxolMjq5u7wxOyo6sJG0E&cf=1/ - letöltve 2022.01.21.),

⁸⁹ Finkelstein, *The Forgotten Kingdom*, 129–131.

⁹⁰ Naaman, Nadav, „The Inscriptions of Kuntillet 'Ajrud through the Lens of Historical Research”, *UF* 43 (2012) 1–43. kül. 4–5.8–9. Beck, Pirhiya, „The Art of Palestine during the Iron Age II: Local Traditions and External Influences (10th–8th Centuries BCE)”, in Uehlinger, Ch. (szerk.), *Images as Media: Sources for the Culture History of the Near East and The Eastern Mediterranean (1st Millennium BCE)* (OBO 175), Fribourg – Göttingen, Universität Fribourg – Vandenhoeck & Rupprecht, 2000, 165–183. kül. 180–181. Ornan, Tallay, „The Drawings from Kuntillet 'Ajrud Reconsidered”, in S. Ahituv et al. (szerk.), *To Yahweh Teiman and His Asherah, the Inscription and Drawings from Kuntillet 'Ajrud*, Jerusalem, Yad Izhak Ben-Zvi, 2015, 44–48 (héber).

⁹¹ Ebben a korszakban keletkezett az Ámósz próféta nevével fémjelzett könyv magja, mely konkrétan Jeroboámmal foglalkozó része (7,10–17) valószínűleg a korabeli asszír prófétai irodalom közvetlen hatását is mutatja. Lásd Zsengellér József, „Call a Scribe: Amos 7,10–11 and Ancient Near Eastern Prophetic Letters”, in Kókai Nagy V. – Egeresi, L. S. (szerk.) *Propheten der Epochen = Prophets During the Epochs. Festschrift für István Karasszon zum 60. Geburtstag / Studies in Honour of István Karasszon for his 60th Birthday* (AOAT 426), Münster, Ugarit Verlag, 2015, 71–87. Nissinen, Marti, *Ancient Prophecy: Near Eastern, Biblical, and Greek Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 148, 245.

⁹² Izrael bukásáig öt uralkodót sorol fel a bibliai történetírás: Zekarjá ben Jeroboám, Sallum ben Jábes, Menahem ben Gadi, Pekahja ben Menahem, Pekah ben Remalja, Hósea ben Éla.

⁹³ *Menihimme Samerināia* (RINAP 1 14/15 és 35) Tadmor, Hayim – Yamada, Shigeo, *The Royal Inscriptions of Tiglath-Pileser III (744–727 BC) and Shalmaneser V (726–722 BC), Kings of Assyria*, RINAP 1. Winona Lake, Eisenbrauns, 2011, 45–49, 81–87.

⁹⁴ *Paqahū* (RINAP 1 21/22) Tadmor – Yamada, *Royal Inscriptions of Tiglath-Pileser III*, 61–63.

⁹⁵ *Awsēa'* (RINAP 1 42, 44 és 49) Tadmor – Yamada, *Royal Inscriptions of Tiglath-Pileser III*, 105–107. 111–112. 129–133.

⁹⁶ A feliratok Izraelt először már csak mint Samária országát (*māt sa-me-ri-i-na-a*; Irán-sztélé), majd később csupán mint Samária városát (*uru sa-me-ri-na-a-a*; Layard 50a+50b+67b) nevezik meg, ami párhuzamos, a

majd II. Sarrukín (Szargon) elfoglalta Samáriát és asszír provinciává tette, amivel egy újabb korszak kezdődött ennek a jahvista csoportnak az életében. Mindezek a viszonylag gyors politikai átalakulások hatással voltak a vallási berendezkedésre, a JHWH-tisztelet alakulására is.

3.2.1 Szöveges leletek

A királyság kiépülésének egyik fontos eleme az írásbeliség, mely elengedhetetlen a nyilvántartások, vagyis az adminisztráció számára. A régészeti leletek a Jéhu-dinasztia idejéből már aktívabb írásbeliségről tanúskodnak. Ezzel párhuzamosan a JHWH-tiszteletre vonatkozó adatok is megnövekedtek és jellegük is szélesedett.

3.2.1.1 Dór papja pecsétnyomó

A samáriai ásatások során előkerült egy kétoldalú pecsétnyomó, melynek egyik oldalán⁹⁷ a következő szöveg olvasható:

לז[ר] כריו כהן דאר – Ze]karjau Dór papja [tulajdona⁹⁸

A Tel Dor-ban folytatott ásatások a Kr. e. 8. századból egyelőre csupán az asszír rombolás nyomait és az azt követő újjáépítését tárták fel, így konkrét izraeli kultuszi épületet nem találtak.⁹⁹ A szöveg azonban egyértelművé teszi, hogy egy dóri szentélyben/templomban kultuszi személyzet teljesített szolgálatot. Mi több, hivatalos adminisztratív jogköre is volt, amit a pecsétnyomó jelez. Tehát egy nyilvános templom létezését valószínűsíthetjük Dórban, melynek közvetlen kapcsolata volt a fővárossal, és feltehetően az ottani kultuszi vezetéssel. Ebből következhetünk arra is, amit a szöveg kiadója már a jahvista név alapján készpénznek vesz, hogy Zekarjau minden valószínűség szerint egy JHWH templomban volt pap Dórban.

A szöveg fölött egy kétszárnyú *ureusz* látható. A kígyó ebben a formában az egyiptomi-föníciai ábrázolások hatását mutatja, és igen gyakori a korabeli héber pecsétnyomókon.¹⁰⁰ A kígyó az eredeti egyiptomi ikonográfiában a királyi és isteni hatalom szimbóluma, de Avigad szerint ebben az esetben mágikus vagy apotropaikus jelentése lehet.¹⁰¹

különböző új asszír provinciák létrehozásával: Dūru, Magidu, Galazu. A feliratok Izrael elnevezésére vonatkozó részleteiről és azok történelmi értelmezéséről lásd Kelle, „What’s in a Name?”, 655–662.

⁹⁷ A másik oldalon olvasható szöveg: *lšdq bn mk’*. A szövegen kívül a pecsétnek ezen az oldalán nincs más.

⁹⁸ A pecsétnyomó kiadása: Avigad, Nahman, „The Priest of Dor”, *IEJ* 25 (1975) 101–105. + plate 10.

⁹⁹ Ephal, Israel, „Dor”, in Stern, E. (szerk.), *New Encyclopedia of the Archaeological Excavations in the Holy Land 5. Supplementary Volume*, Jerusalem – Washington, Israel Exploration Society – Biblical Archaeological Society, 2008, 1695–1703.

¹⁰⁰ Vö. Keel, Othmar – Uehlinger, Christoph, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134), Freiburg, Herder, 1993, 285–286.311. kép: no 247b.

¹⁰¹ Avigad, „The Priest of Dor”, 101.

3.2.1.2 Kuntillet 'Adzsrud-i szövegek

A 20. század második felének Izrael vallástörténete szempontjából legjelentősebb szövegleletét a Kr. e. 9. század végére, vagy inkább a Kr. e. 8. század első felére datálják. Lelőhelye a Sínai-félsziget észak-keleti részén, az Elatot Qades Barneával összekötő út mentén a Wadi Qurajjah völgyben található karavánpihenő, Kuntillet 'Adzsrud, héberül Horvat Teiman.¹⁰² Az itteni épületegyüttesben több felirat is fennmaradt. Van kőbe vésett szöveg, vakolatra vagy ajtófélfára festett írás és kép, valamint cserépdarabra festett szöveg és ábra. A főépület bejárat felőli szobájának vakolata, illetve a padlón maradt cseréptöredékek (*phitoi*) paleo-héber betűtípussal írt szövegeket őriztek meg. Bár egyes cserépdarabok szövegét írno ki gyakorlatként értelmezik egyes kutatók,¹⁰³ azok tartalma túlmutat keletkezésük bármilyen kontextusán. A vakolat feliratai kultuszi kontextust feltételeznek. Ezt megerősítik a pitoszokon lévő feliratok is.

a) A vakolaton talált felirat irodalmi stílusban megfogalmazott vallásos szöveg:

1. בזרח.אל.בר[שי]
2. וימשן הרמ]
3. וידכן.גבנמ]
4. ושדש.עלי]
5. לברך.בעל.בים.מלח[מה]
6. לשמ[ר].אל.במלח[מה]

1. Él fényességben a te[te]jén ...
2. olvadnak a hegyek [...]
3. összetörnek a dombok [...]
4. és Šadaš/hat [...-on...]
5. hogy áldja Baál(t) a háb[orú] napján [...]
6. hogy megtar[tsa] Él(t) a háb[orú] napján [... vagy: hogy tegye[] Él t a háb[orú] napján [...]

Zevit hasonló témájú bibliai részleteken nyugvó rekonstrukciója alapján a szöveg így hangzik:¹⁰⁴

- | | |
|---------------------------------|--|
| 1. <i>bzrh. 'l.br[šy.hrm</i> | – And in the shining forth of El at the he[ad of the mountains |
| 2. <i>wymnsn.hrm[kdng thth</i> | – And the mountains will melt [like wax beneath him |
| 3. <i>wydkn.gbnm[bhr bšn</i> | – And the knolls will be crushed [in Mount Bashan |
| 4. <i>wšdš. 'ly[</i> | – And six on[|
| 5. <i>lbrk.b 'l.bym.mlh[mh</i> | – to bless Baal on the day of wa[|
| 6. <i>lšm[.] 'l.bym mlh[mh</i> | – to the name of El on the day of wa[r |

¹⁰² A feltárást vezető régész, Zeév Meshel első koncepciója szerint Kuntillet Adzsrud kultuszi központ volt. Erről részletesebben a következő alfejezetben lesz szó: 3.3.2.3.

¹⁰³ Lemaire, André, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israel* (OBO 39), Fribourg – Göttingen, 1981, 25–32. Lásd erről magyarul Kőszeghy Miklós, *Cseréplevelek. Héber feliratok a fogság előtti Palesztinából* (Kréné 2), Budapest, ÚMK, 2003, 122.

¹⁰⁴ Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 372–373.

Most itt nem célunk a szöveg részletes irodalmi elemzése és a rekonstrukciók helyességének vizsgálata, de azok kontextusa az 5–6. sorok miatt érdekes. A 6. sor első szavát a hiányzó rész kiegészítésével [ך]לשמ[ך]-ra változtatnám, így a két utolsó sor szintetikus parallelizmust alkot: „áldja Baált a háború idején/ megtartsa Élt a háború idején.” A Básán-hegye kontextusában Élről szóló himnikus bevezető a mai Golán-fennsík területéhez kapcsolja a szöveget. Az 5–6. sorokban olvasható kettős áldásformula Baál és Él istenek segítségül hívását fogalmazza meg valamilyen háborús helyzetben. Ez alapján egyrészt valószínűsíthető, hogy a helyiség vallási célt szolgált, másrészt, hogy az idejének az akkori Izrael területéről Él és Baált egyaránt tisztelték.

b) Egy másik vakolatfelirat, melyet földre hullott darabjait összeillesztve rekonstruáltak¹⁰⁵ két további istenséget definiál:

1. תארך.ימם.וישבועו[וי]תנו.ל[י]הוה[.]תימן.ול[]אשרת[ה].
2. היטב.יהוה.התימן[.]

1. ny]újtsa meg napjaikat és betelnek és adjanak JHWH Téman[nak] és Aserátanak/-Aserájának[...]
- 2.] tegyen jót a Té[máni] JHWH [...]

Zevit javaslata szerint mindkét sor ugyanazt a sajátos hármass koncepciót fogalmazza meg. Az első egy felhívás, hogy az istenség(ek) tegyen(ek) valamit valakivel, a második, hogy ez ennek a valakinek javára szolgál, végül, ez a valaki hálából adományozzon valamit az istenség(ek)nek.¹⁰⁶ Bár vonzó a javaslat, a második sor töredékessége miatt nem teljesen igazolható. Az azonban egyértelmű, hogy JHWH és Asera(tá) istenségek szerepelnek a szövegben, mint akiket megszólítanak és támogatásra felkérnek, mint akik pozitív választ adnak a felkérésre, és mint akiknek adományt kell adni jótéteményükért. A *do ut des* jogi és egyben teológiai koncepcióján túl a felirat elhelyezésének van különös jelentősége. Mivel a fenti Él–Baál felirathoz hasonlóan a falon található vakolatra írták fel a szöveget, egyértelmű, hogy a helyiség funkciójához igazodva tartós jelenlétre szánták, és arra, hogy mindenki, aki ide betér, olvashassa. Vagyis Él és Baál istenségeken túl JHWH és Asera(tá) is közismert és közkedvelt volt azok között a kereskedők között, akik ezen az útvonalon szállították portékájukat. Amennyiben kultuszi központ funkciót tulajdonítunk az egész komplexumnak, ahogyan Zevit teszi, akkor mindenképpen olyan csoport kultuszhelye kellett legyen, amelyik mind a négy istenséget egyaránt tisztelte. Az épületet Zevit egyiptomi mintára készült templomkomplexumként értelmezi,¹⁰⁷ aminek azonban ellentmond, hogy nem találták az áldozatbemutató nyomain. Sem oltárok, sem egyéb kultuszi eszközök, de hamu és állati csontok sem kerültek elő az ásások során. Az azonban bizonyos, hogy a bejárat melletti jobb oldali helyiséget vallási célra tartották fenn.

¹⁰⁵ Meshel, Zeev, „Kuntillet ‘Ajrud”, *ABD IV*, Garden City, Doubleday, 1992, 103–109, kül. 107. Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 373.

¹⁰⁶ Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 374.

¹⁰⁷ Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 375–379.

A szövegben szereplő JHWH jelzője a „témáni”, mely egy földrajzi definíció.¹⁰⁸ Témán a Vörös-tenger törésvonalától keletre, a Holt-tengertől délre található terület. A több mint ötszáz évvel korábbi egyiptomi *saszu föld* azonosításhoz képest itt már egyértelműen JHWH és Témán kapcsolata látható.¹⁰⁹ A földrajzi lokalizálás a Kuntillet Adzsrudban talált feliratokban további párosításokkal szolgál még, ezek értelmezésével később együtt foglalkozunk. Hasonlóan külön kell majd foglalkozni JHWH és Asera(tá) közös említésével és kapcsolatával e feliratok fényében.

c) A központi helyiség déli oldalát párhuzamosan kísérő szobából előkerült egy 200 kg-os kőtál, melynek szélét a következő felirat szegélyezi:

יהו – Obadjahu, Adna fiájé, áldja meg őt JHW!¹¹⁰

A fogadalmi ajándékként, felajánlásként Kuntillet Adzsrudba került tál szintén a hely kultuszi jellegére utal. Méretei alapján és az épületen belüli elhelyezkedése nyomán – mivel az egyik tűzhely mellett találták – közösségi étkezéshez, esetleg szakrális étkezéshez használt edény lehetett.

d) A „bench-room” (pad-szoba) elnevezésű helyiség a fent elemzett falfeliratokon kívül egy cserépre tintával írt szöveget is rejtett. Az A nevet nyert cserépdarabon (*püthosz*) egy hosszabb felirat található a következő töredékesen fennmaradt szöveggel:

1. אמר.א. [המ.]. אמר.ליהל. [וליועשה.ול] [ב] רכת.אתכם (23 betűnyi hely)
2. ליהוה.שמרן.ולאשרתה.

1. (Ezt) mondta ... a ... mondd meg Jehal..nek és Jóaszának és ...nak áldjon meg titeket
2. JHWH Somrón és Asera(tá)

Ez az áldásszöveg egy közbenjáró fogadalmi felirat. Legalább három személyért jár közben az első, aki a szöveg írója, és feltehetően az elhelyezője is volt. Zevit szerint az író Kuntillet Adzsrud kultuszi alkalmazottja lehetett.¹¹¹ Feltételezése nem bizonyítható, az azonban egyértelmű, hogy JHWH, illetve Asera(tá) istenségeket megszólító felirat az épületkomplexum kultuszi helyiségében lett elhelyezve. A feliratot tartalmazó cseréptöredékek különböző képeket is ábrázolnak, melyeknek szintén vallási jelentőségük van. A néhol a szövegre, másutt még egymásra is rárajzolt képek két egyiptomi Bész figurához hasonló férfi, illetve kettős nemi jelleget mutató figurát, egy trónon ülő hárfás női figurát, egy borját szoptató tehenet, valamint egy lovas fogat töredékét ábrázolják. A *püthosz* további, szöveg nélküli töredékein látható még egy oroszlán, felette az élet fájának két oldalán ágaskodó kecskék vagy antilopok,

¹⁰⁸ A szóösszetétel – és a többi itt talált hozzá hasonló – megkérdőjelezte a Gesenius-Kautsch féle nyelvtankönyv (§125 d-g) állítását, miszerint egy személynév nem szerepelhet constuctus formában, lásd Emerton, James A. „New Ligth on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet ‘Ajrud”, ZAW 94 (1982) 1–20, kül. 4–5.

¹⁰⁹ Témán pontos meghatározása bizonytalan. Jelenti azt is, hogy „dél”, de a bibliai szövegek alapján egy adott terület Transzjordánia déli részén.

¹¹⁰ Meshel, Zeev – Meyers, Carol „The Name of God in the Wilderness of Zin”, BA 39 (1976) 6–10. kül. 8–9.

¹¹¹ Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 392.

illetve felettük további négy lábú állatok részletei. A rajzok és a szöveg átfedései mutatják elkészítésük egyfajta sorrendiségét, azt azonban nem lehet eldönteni, hogy a szöveget a rajzokkal együtt kell-e értelmezni, vagy attól függetlenül. Amennyiben összekapcsoljuk őket, akkor a két Bész jellegű alak közül az egyik vagy akár mindkettő JHWH ábrázolása,¹¹² a női zenélő figura pedig Asera(tá).¹¹³ Ennek a lehetőségnek az elfogadásával JHWH első nem hivatásos művész által készült ábrázolásával találkozunk ezen a *püthosz*on. Amennyiben külön választjuk az ábrázolást a szövegtől, akkor akár kultikus, akár profán értelmezések is szóba jöhetnek, mit a fentebb már jelzett királyábrázolás. A vakolatfelirathoz hasonlóan az *A püthosz* is egy földrajzi névvel jellemzi JHWH-t, itt JHWH Somrónról, azaz samáriai JHWH-ról beszél. Ez a szöveg is összeköti az északon fekvő Izraelt a Sinai-félsziget észak-keleti szélével, ahol a Negevvel határos.

e) A központi helyiségben megtalált másik cseréptöredék, a *B püthosz* egy teljes képet ábrázol öt, kezét felemelő egymás után álló emberi figurával. Ezen kívül néhány, részben megrajzolt állat is látható rajta. A sorban álló öt ember kultuszi értelmezése istentiszteleti helyzetet feltételez, kezük imádságra emelkedik.¹¹⁴ Profán magyarázata is valamilyen zenés ünnepséget implicálna. A figurák alatt több szöveg is olvasható, melyek egyike sem kapcsolódik direkt módon a képi ábrázoláshoz. A legismertebb és leghosszabb az első szöveg:

אמר	Mondta
אמריו ע	Amaryau: Sz
מר לעדנן]	ólj ur[am]nak
השלם.את	Jól vagy?
ברכתך ל']	Megáldalak téged [J
הוה.תמן	HWH Téman
ולאשרתה.יב	és Aseratá/Aserája révén. Ál
ךך.וישמךך	djon és őrizzen téged,
ויהי עם.עדנ	és legyen ura
י]	mmal[
כ]	

A hosszabb közbenjáró szöveg két áldásformulát is használ. Az elsőben a perfektum igealak tárgyi suffixumos formáját a ל prepozícióval kezdődő istennév követi. Ezzel a formulával találkozunk a korábbi szövegekben is. A második formula direkt felszólító, azaz imperfektumi vagy jussivus igealakokat használ és az áldás mellé a megőrzés kérését is odahelyezi. Ez az áldásformula jelenik meg később a Ketef Hinnomban talált ezüst amulett tekercsen is.¹¹⁵ Különbségként mutatkozik az is, hogy a második áldás már csak E/3. személyű hímnemben

¹¹² Bész képe az egyiptomi ábrázolásokon Bészen kívül Aha, Hajet, Szoped, Tettetenu, néhol Amun, Hórusz, sőt Baál és Resef megjelenítője. Vö. Romano, James F., „The Origin of the Bes-Image”, *BES* 2 (1980) 39–56. kül. 39.

¹¹³ Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 392. szerint az ugariti RS 24,245 és KTU 1.3.III 4-6 szövegek, melyek Anat testéhez illesztett hárfán való játékaról és Baálnak szóló énekéről szólnak, párhuzamot jelenthetnek a püthoszon lévő képek és szöveg közös értelmezéséhez.

¹¹⁴ A figurák feletti körszerű alak néhány kutató szerint napot ábrázol, a figurák pedig napot imádó hívek lennének. Vö. Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 393.

¹¹⁵ Lásd később.

szereplő igéket tartalmaz, melyek a két megelőző istenség közül csak Jahvét vonják be az áldás megvalósulásába.¹¹⁶ Ebben a szövegben is a témáni JHWH szerepel, karöltve Asera(tá)-val.¹¹⁷

Az előző áldással párhuzamosan, annak jobb oldalán öt további szövegrész olvasható. A sorok utolsó betűi maradtak meg, melyek jelen formájukban nem adnak ki egyértelmű értelmes szavakat vagy mondatokat, köztük három ábc töredék (2., 3. és 5. sorok). Zevit szerint a beszúrt ábc-k a betűk mágikus erejének manifesztációi a szövegek között, mellyel megerősítést kap az áldás vagy fogadalmi szöveg.¹¹⁸

f) A *B püthoszon* látható öt alaktól nem túl messze öt név is található, feltehetően a képen ábrázoltak nevei. Közülük három (שכניו, שמריו, és עזיו) JHWH teofór nevek, melyekben az istennév rövid, יו (jw) formája található végződésnéként, vagyis viselői izraeli származásúak voltak.¹¹⁹

g) Végül a *B püthoszon* az öt alak felett található egy kétsoros felirat, ami feltehetően egy hosszabb irodalmi szöveg töredéke. A kultuszi kontextus alapján a szöveg maga is vallásos alkotás lehetett.¹²⁰ Az első töredékes sorból mindössze a két, korábban is párban látott istennév áldásformulához kapcsolódó alakja maradt fenn, a második sor azonban hosszabban megmaradt és már JHWH cselekvése is kirajzolódik benne.

[ליהוה התמן. ולאשרתה
[כל אשר. ישאל. מאש. חנן [] ונתן לה יהו כלבבה]

megáldalak] a témáni JHWH és Asera(tá) révén ...

mindaz, amit kért egy olyan embertől, aki kegyelmesen cselekedik [] és JHW megadja neki szíve szerint.

A korábbi felirathoz hasonlóan az áldásformulát követően csak JHWH a cselekvő, Asera(tá) szintén nem szerepel újra. A JHWH név a második sorban a régebbi hárombetűs formában található, ami szerintem írnoki hibának tekinthető, figyelembe véve, hogy az itteni szövegekben a név összes többi előfordulásában mind a négy mássalhangzóját megjelenítik.¹²¹

Kuntillet Adzsrudban talált szövegek alapvetően jahvista kontextusból kerültek ki. A nagy kőtál kivételével JHWH mindenütt valamilyen jelzővel szerepel, vagy JHWH Témán (témáni JHWH) vagy JHWH Somrón (samáriai JHWH) formában. Ez a két földrajzi meghatározás felvet néhány kérdést. 1) Amennyiben *JHWH Somrón* és *JHWH Témán* a politikai földrajz

¹¹⁶ Egyes kutatók szerint ez a fordulat utal arra, hogy az előző áldásban is csak JHWH az istenség, Asera pedig nem isteni személynév, csupán kultuszi tárgy.

¹¹⁷ Dijkstra, Meindert, „I have blessed you by YHWH of Samaria and his Asherah: Texts with Religious Elements from the Soil Archive of Ancient Israel”, in Becking, B. et al (szerk.), *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah* (BS 77), Sheffield, Academic Press, 2001, 17–44.

¹¹⁸ Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 398.

¹¹⁹ Ahituv, Shmuel, אסופת כתובות עבריות (*Handbook of Ancient Hebrew Inscriptions*), Jeruzsálem, Bialik Intézet, 1992, 156. Davies, Graham, *Ancient Hebrew Inscriptions. Vol. 2. Corpus and Concordance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 11.

¹²⁰ Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 399 szerint egy ismeretlen zsoltártöredék.

¹²¹ Contra Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 399. aki szerint ez a hárombetűs forma legkorábbi héber előfordulása, és utal a későbbi, 5. századi elephantinei használatára.

terminusai, akkor úgy jelölik Samariát és Témant mint a JHWH kultusz államait.¹²² M. Gilula szerint JHWH Somrón azt a kultuszt jelöli, ahogyan JHWH-t Samáriában tisztelték.¹²³ Ebben az esetben az északi királyság neve *Samária* kellett legyen, ám ebben az időben leginkább *Izraelnek* vagy *Omri házának* hívták, bár egyszer már előfordul a Szamerina elnevezés az asszír feliratokban.¹²⁴ 2) Elképzelhető az is, hogy mind Samária, mind Témán egy ország bizonyos területét jelentették, s ez alapján különbséget lehetne tenni Izrael politikai egységei, Samária és Megiddó (ami Jezréel völgy + Galilea), illetve délen Témán között. Ebben az esetben Izraelen belül Samária lenne *JHWH Somron* tiszteletének központja, a transzjordániai Témán *JHWH Témáné* és akkor még Dánban is lehetne egy másik JHWH megjelenési forma tisztelete. 3) A harmadik alternatíva az, hogy Samária és Témán két olyan város volt, ahol JHWH-nak önálló megjelenési formái voltak. Ennek megfelelően feltételezhető egy-egy JHWH templom léte is ezeken a helyeken. Természetesen nem szükségszerű, hogy Samária és Témán ugyanahhoz a kategóriához tartozzon. Samária esetében a harmadik kategória tűnik a legvalószínűbbnek. Mivel Témán beazonosítása nem egyértelmű, így elvben bármelyik lehet. A többféle JHWH megjelenési forma egyidejű jelenléte egyértelműen arra utal, hogy Izraelben polijahvizmusról beszélhetünk.¹²⁵

3.2.1.3 Teofór nevek

Mitka Golub online adatbázisa alapján¹²⁶ megállapíthatjuk, hogy a vaskor II periódusból jelenleg (2021-ig) felfedezett 855 személynévből 122 kapcsolódik Izraelhez. A 122 izraeli név közül – az előző periódusban már tárgyaltakon kívül – 4 kezdődik יי-vel, 25 végződik יי-ra, viszont הי-ra egyszem. Azaz összesen 29 nevet definiálhatunk egyértelműen jahvistának ebben a korszakban, aminek – a források esetlegessége és korlátozott volta miatt – természetesen a sokszorososa volt a valóságban használt JHWH teofór nevet viselő valóságosan élt személy. A nevek birtokosainak pontos földrajzi hovatartozása sem állapítható meg egyértelműen a meglévő források alapján. Golub csupán az izraeli/júdai elhatárolódást mutatta ki elemzésében, ezért röviden áttekintjük az elérhető neveket település szerinti előfordulásuk alapján.

¹²² Témánról, mint Edóm szinonimájáról lásd Knauf, Ernst A., „Alter und Herkunft der edomitischen Königsliste Gen. 36,31-39”, ZAW 97 (1985) 249–250.

¹²³ Gilula, Mordechai, „ליהוה שמרון ולאשרתו”, *Shaton* 3 (1978-79) 129–137. Lásd legújabban van der Toorn, Karel, „Yahweh”, in van der Toorn, K. et al. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, Brill, 1995, 1711–1730. kol., kül. 1728–1729. kol.

¹²⁴ Az asszír feliratok ebben az időben *māt bīt-Humri*-nak (Omri háza országának) nevezik Izraelt. Vö. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, 82–83. KAI 181. Gibson, John C. L., *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*. Vol I. *Hebrew Inscriptions*, Oxford, Clarendon Press, 1971, 71–83. Kr. e. 793-ra tehető a *Szamerina* név megjelenése az asszír dokumentumokban. Vö. Page, „Joash and Samaria”, 483. Lásd 3.1.

¹²⁵ E szövegek kontextusában vizsgálta a polijahvizmust Allen, Spencer, L. „A Kuntillet ‘Ajrud Awakening’”, in Uő, *The Splintered Divine. A Study of Istar, Baal, and Yahweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East* (SANER 5) Berlin, de Gruyter, 2017, 247–309.

¹²⁶ Mitka Golub részletesen vizsgálta a vaskor II periódusból fennmaradt személyneveket létrehozva egy online adatbázist, mely nagy segítséget nyújtott a következő elemzéshez. Golub, Mitka R, *Onomasticon.net: Personal Names from the Iron II Southern Levant*, 2021. (<http://www.onomasticon.net>). Korábbi onomasztikai publikációkat részletesen bemutatja Golub, Mitka R., „The Distribution of Personal Names in the Land of Israel and Transjordan during the Iron II Period”, *JAOS* 134 (2014) 621–642.

A samáriai osztrakonok az izraeli főváros ásatásai során előkerült adminisztrációs dokumentumok,¹²⁷ melyek Samária 20-25 km-es körzetében található településeket érintenek. A cserépdarabokon szép számmal találhatóak JHWH teofór nevek. A JHWH nevet a rövid yw formában tartalmazzák, három névben előtagként, tizenkét névben utótagként, ami egyértelműsíti izraeli hovatartozásukat.

utótagként		előtagként	
שמריו	1, 13-14, 21	יישע	36, C 1265
ידעיו	1, 42, 48	יונתן	45
גדיו	2, 4-7, 16-18, 33-35, 42	...יו	57
עגליו	41		
עדניו	42		
אריו	50, C 1012		
עבדיו	50		
אביו	52		
בדיו	58		
קליו	C 1012		
מחסיו	C 1012		
סמכיו	C 1012		

A listából látható, hogy egy-egy név több osztrakonon is előfordul, és általában nem ugyanazokat a személyeket jelöli, mivel eltérő településekhez kötődnek. A mindösszesen 15 név 33 alkalommal fordul elő a dokumentumokban. A fenti lista a „hagyományos” osztrakonok számozása mellett tartalmazza a más kontextushoz tartozó, C jelzetű osztrakonokat is. A jahvista nevek mellett más teofór nevek is találhatóak a samáriai osztrakonokon. kilenc Baál elő-, illetve utótagú név, és 5 Él elő-, és utótagú név fordul elő.

A fentebb már elemzett *Kuntillet 'Adzsrud*-i szövegek szintén említenek tizenöt személyt, akik közül kilencen jahvista nevet viselnek. Közülük három patronim név, és az egyikben az apának van teofór neve. A fent már felsoroltakon kívül ide tartozik még: חליו, ¹²⁸אליו, ¹²⁹שבב בן חליו.

Jelentős mennyiségű *pecsétnyomót* találtak ebben a korszakban Izrael területén, melyek az adminisztratív szervezetek vezető tisztségviselőihez tartoztak. Megjelenésük, illetve számuk folyamatos bővülése mutatja, hogy a királyi és vallási adminisztráció egyre jobban kiépült és részévé lett az emberek életének. A dóri templom papjának pecsétjével együtt tíz ilyen lelet került elő. a) *Hácorban* két ételtároló kancsó szélén olvasható egy-egy név, illetve névtöredék:

¹²⁷ A királyi palota melletti helyiségekből előkerült 102 osztrakonból 77 tartalmaz olvasható szöveget. Legutóbbi tudományos kiadásuk in Renz, *Die althebräische Inschriften*, 79–80. és lásd itt a vonatkozó irodalmat is. Néhány osztrakon magyar fordítását és általános elemzését lásd Kőszeghy, *Cseréplevelek* 145–161.

¹²⁸ Zadok, Ran, *The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponymy and Prosopography* (OLA 28), Leuven, Peeters, 1988, 279, no. 72127.4. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions* Vol. 2, 11.

¹²⁹ Ahituv Shmuel – Eshel Esther – Meshel, Ze'ev, „The Inscriptions”, in: Meshel, Z. (szerk.), *Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman): An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 73–142. kül. 77–78:1 3

לדליו ו...¹³⁰ *Et-Tell*ben (Betszaida) a 8. század közepére datálható rétegben találtak egy pecsétnyomatot, amin két sorba szedve szerepelt: לזכריו.¹³¹ b) *Dótán*ban a 8. század első felére datálható rétegből került elő egy שמריו nevet tartalmazó pecsétnyomat.¹³² c) *Dán*ban a 8. századra tehető rétegben három edényfűlön találtak lenyomatot egy לעמדיו feliratú pecsétnyomótól.¹³³ A három lelet különböző helyekről került elő az A és M ásatási területről. Ugyanebből a rétegből, de a B területről származik egy לזכריו feliratú pecsétnyomat.¹³⁴ d) Egy *Samáriából* származó ritka, téglalap alakú pecsétnyomaton található név olvasata vitatott. A három sorra tört név középső két betűje elmosódott, így lehet akár ידעיו (Naveh), akár יפרעיו (Reifenberg).¹³⁵ Az mindenesetre biztos, hogy egy északi jahvista személyé volt a pecsétnyomó. e) Egy műkincskereskedőtől beszerezett, állítólag *Sikemből* származó skaraboid pecsétnyomón szerepel a שצריו név. Eredetisége vitatott, mivel bizonytalan az előkerülésének helye, illetve hiányzik a tulajdont jelölő ל a név előtt, valamint stilizált egyiptomi szöveg található a név alatt és fölött. Davies felvette a listára, Avigad és mások viszont nem.¹³⁶

Az általunk áttekintett források alapján 31/32 יו elemű teofór nevet találtunk, melyek Izrael északi és déli (Dán/Sikem), illetve keleti és nyugati (Dór/Et-Tell) szélein és a központban, Samária környékén is reprezentált. A más istenségeket tartalmazó teofór nevek közül Él három samáriai, két Tell-Rehov-i, egy Tell-Kinneret-i, egy hácori és egy megiddói névben fordul elő. Baál kilenc samáriai és egy Bét-Seán-i névben található. Vagyis mindösszesen 49/50 teofór névről van eddig tudomásunk a vaskor IIB korszakából Izraelből.

A jahvista nevek esetében érdemes kiemelni JHW tettheire utaló hitvallásos jellegű neveket: JHW megőrzött (שמרוהו), JHW ismert (ידעיו), JHW megmentett (ישיע), JHW megajándékozott (יונתן). JHW szerencséje (גדיו), JHW borja (עגליו). Ez utóbbi, az Izrael területén fellelt bikaszobrok kontextusában különösen érdekes párhuzam.

3.2.1.4 Településnevek

Az Omri-dinasztia idején használt települések közül az arám Hazaél katonai akcióinak köszönhetően néhány végleg megszűnt (pl. Jezréel), mások (pl. Megiddó), akár sokkal korábban használtak (pl. Bétel, Sikem) újjáépültek a Jéhu-dinasztia alatt. Radikális

¹³⁰ Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions Vol. 1*, 24.008. Renz, *Althebräische Inschriften*, 125–127. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions Vol. 1*, 1:24 020. még ide sorol egy föníciai írással rögzített töredékes nevet is: פד[?]י, de ennek eredete és olvasata is kétséges.

¹³¹ Brandl, Baruch, „An Israelite Administrative Jar Handle Impression from Bethsaida (et-Tell)”, in Arav R. – Freund, R. A. (szerk.), *Bethsaida: A City by the North Shore of the Sea of Galilee*, Jerusalem, The Hebrew University, 2009, 136–146. kül. 138.

¹³² Barkay, Gabriel, „Iron II Seal Impression”, in Master, D. M. et al. (szerk.), *Dothan I – Remains from the Tell (1953–1964)*, Indiana, Eisenbrauns, 2005, 171–172.

¹³³ Avigad, Nahman – Sass Benjamin, *The Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Jerusalem, Israel Academy of Sciences & Humanities, 1997, 255. No. 692.

¹³⁴ Avigad – Sass, *The Corpus of West Semitic Stamp Seals*, 246. No. 669.

¹³⁵ Avigad – Sass, *The Corpus of West Semitic Stamp Seals*, 247. No. 671.

¹³⁶ Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions Vol. 1*, 100.214. Az egyetlen publikáció erről a pecsétnyomóról: Scott, Robert B. Y., „The Seal of ŠMRYW”, *VT* 14 (1964) 108–110.

településszerkezeti átalakulás mégsem történt, így a településnevek vallási jelentőségében sem tapasztalható jelentős változás. Amit érdemes megemlíteni, hogy a samáriai osztrakonok „*min* típusú” szövegei, melyek a főváros, Samária viszonylag közeli környezetéből származnak, nem tartalmaznak egyetlen olyan településnevet az említett tizenhatból, melyet teofór névként definiálhatunk. A hét kerület vagy törzs/klán név közül egyetlen, אַסְרִיֵּל – Aszriél tartalmazza Él istenség nevét.¹³⁷ Tehát a korábbi megállapítás erre a korszakra is érvényes, Izraelben nem használták JHWH nevét települések teofór elnevezéseiben.

3.2.1.5 Asszír királyfeliratok

Az Asszír Birodalom nyugati hódítása előfutárainak és első klasszikusának szövegeivel már foglalkoztunk, ám Izrael korabeli vallásosságával kapcsolatban még meg kell említeni a Samária elfoglalásáról szóló királyi beszámolókat. Samária bevétele két asszír király is magáénak tulajdonítja. Kr. e. 722-ben V. Sulmanú-asarídu, majd Kr. e. 720-ban II Sarrukín (Szargon) jegyezteti fel hódításai listájára.¹³⁸ Ez utóbbinak több felirata örökíti meg a város elfoglalását, közülük az ún. Nimrud prizma IV:25–41 szakasza tartalmazza a legrészletesebb leírást. Számunkra most csak a 31–32. sorok érdekesek, ahol a szöveg így fogalmaz:

2]7,280 embert számoltam meg fogolyként harcikocsiakkal és isteneikkel együtt, akikben bíztak (*ilānī tiklišunu*).¹³⁹

A mondat második fele nem szerepel, csak ezen a feliraton.¹⁴⁰ Bár Tryggve Mettinger irodalmi *toposznak* tartja a kifejezést, Bob Becking meggyőzően igazolta, hogy a közel 1500 háborús beszámolóban, talán, ha 40 hasonló szófordulat található, és azok közül mindössze négy esetben azonosak ezzel.¹⁴¹ Tehát nem nevezhető állandósult irodalmi kifejezésnek, *toposznak*, vagyis a leírás megtörtént esetet rögzít. A kérdés csak az, hogy mik vagy kik is voltak az *ilānī*? A kifejezés alapján egyértelműen istenszobrokról van szó.¹⁴² Nem egyről, hanem többről. Olyan

¹³⁷ Renz, *Althebräische Inschriften*, 86–89. Jaroš, Karl, *Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel*, Fribourg, Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1982, 56–57.

¹³⁸ V. Sulmanú-asaríduknak nem maradt meg személyes történeti vonatkozású felirata, a Babilóni Krónika őrizte meg egyetlen róla szóló bejegyzésként Samária elfoglalását. Lásd Glassner, Jean-Jacques, *Mesopotamian Chronicles* (Writings from the Ancient World 19), Atlanta, SBL, 2004, 194–195. Korábban Winckler, Hugo – Strassmaier, Johann N., „The Babylonian Chronicle”, *ZA* 2 (1887) 148–168.

¹³⁹ Szövegkiadás: Gadd, Cyril J., „Inscribed Prisms of Sargon II from Nimrud”, *Iraq* 16 (1954) 173–201. + xlv-li táblák. A magyar fordítást lásd in Millar – Hayes, *Az ókori Izrael és Júda története*, 322.

¹⁴⁰ Becking, Bob, *The Fall of Samaria: An Historical and Archaeological Study* (SHANE 2), Leiden, Brill, 1992, 27–49.

¹⁴¹ Mettinger, Tryggve N. D., *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Near Eastern Context* (CBQTS 42), Stockholm, Almqvits and Wiksell, 1995, 136. Becking, Bob, „The Gods, in Whom They Trusted... Assyrian Evidence for Iconic Polytheism in Ancient Israel?”, in B. Becking et al (szerk.), *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah* (BS 77), Sheffield, Academic Press, 2001, 151–163. kül. 156–159.

¹⁴² Tigay, Jeffrey H., *You Shall Have No Other Gods in the Light of Hebrew Inscriptions* (HSS 31), Atlanta, Scholar Press, 1986, 35. a szövegben szereplő *ilāni* (istenek) és a *šalmū* (képmások) közötti eltérés elméleti különbségére utalva a szobrok valódiságát hangsúlyozza.

istenek szobrairól, akiket Samáriában tiszteltek. A már elemzett szöveges források alapján JHWH, Baál, Él és Aserá jöhetnek számításba, esetleg további olyan istenek, akikről a szövegek nem számolnak be. Becking érvelése szerint mindenképpen a királyi, hivatalos vallás(ok) istenei kellett legyenek, mert a fővárosból, annak legyőzése jeleként hurcolták el őket. Bár ésszerű, ez is csupán feltételezés. Az asszír forrás pontosabb meghatározást nem enged. Arra viszont rámutat, hogy Samáriában a vaskor IIB korszakában több istent tiszteltek, melyeknek képi, ikonografikus megjelenítését, vagyis szobraikat templomaikban elhelyezték.¹⁴³

3.2.1.6 Összegzés

Az izraeli szöveges leletek az írásbeliség fejlődésével jelentősen megnövekedtek ebben a korszakban, bár nem találunk közöttük olyat, ami kifejezetten történelmi eseményről vagy vallási cselekményről szólna. A pecsétnyomokon, osztrakonokon és falfeliratokon megmaradt nevek alapján egyértelmű, hogy Izrael-szerte JHWH a vallásos tisztelet tárgya, Samáriában, illetve környékén találkozunk Baál és Él összetételű nevekkel. A szövegek ugyanakkor több ponton utalnak a JHWH-tisztelet jellegzetességeire, úgyis, mint a különböző helyekhez kötődő JHWH alakja, ami a polijahvizus gyakorlatát mutatja, másrészt JHWH női párjának a tisztelete, ami már a politeizmus meglétét feltételezi. Ez utóbbi, vagyis a többistenhit gyakorlatára utalnak a Baál és Él összetételű nevek is.

3.2.2 Kultuszi vonatkozású régészeti leletek

A régészeti feltárások Nadav Na'aman és Israel Finkelstein szerint arra engednek következtetni, hogy a vaskor IIB periódusa során a településstruktúrák átalakulnak. Egyrészt komoly hadászati célú erődítésekkel bővítik a városokat, de a korábbi templomok jó részét nem használják tovább. A megmaradt szentélyek kétirányú fejlődést mutatnak, miközben egy újabb szentélytípus is megjelenik a palettán.

3.2.2.1 Samária

Amint korábban említettük, a 20. század közepéig folytatott samáriai ásatások elégtelen dokumentálása miatt viszonylag nehezen beazonosíthatóak az egyes korszakokhoz tartozó épületek. Mivel Samáriát nem érintette az arám hódítás, így az előző korszakhoz fűzött beszámolóban már említett, E 207 jelzetű, közel 80 m² alapterületű nagy, feltáratlan tér a város

¹⁴³ Az asszírok nem csak istenszobrokat, de más értékes tárgyakat is elhurcoltak Samáriából. Közük van két bronztál, melyeken a לאחרי, illetve a למלכיו felirat olvasható. Lásd Renz, *Althebräische Inschriften*, 77–79.

észak-keleti részén ebben a korszakban is használatban lévő kultuszi terület lehetett.¹⁴⁴ Két szöveges lelet erősíti meg ezt a feltételezést, az egyik a Kuntillet 'Adzsrudban talált יהוה שמרן felirat, illetve az S 11–19 területen talált edénytöredék, melyen a ליה szöveg található.¹⁴⁵ Az edényben JHWH-nek elkészített étel felajánlásokat tarthattak, ami áldozati kontextust feltételez. Mindkét szöveg azt erősíti, hogy Samáriában a 8. század első háromnegyedében JHWH kultuszhely működött.¹⁴⁶

3.2.2.2 Dán (Tell el-Qadi/Tel Dan)

A vaskor IIB-re datálható II. ásatási rétegben a T kultuszi körzetben a korábban használt (T North) nagy sárgás köemlevényt (18 x 18 m) kibővítették a déli oldalán egy nagy 8 m széles, nyolc fokból álló, támfalakkal megerősített kőlépcsővel. A körzet közepén található emelvényt (T Central) egy 5 x 5 méteres, két lépcsőn keresztül megközelíthető nagy oltárrá alakították át. A későbbi rétegekben megtalált fél méter magas és 36 cm széles oltárszarv ennek az oltárnak lehetett a része.¹⁴⁷ Az oltárt egy 13 x 14 m méretű, két bejáratral rendelkező alacsony fallal vették körül. Egyik sarkából egy kőből épített hulladéktároló, a másikkól a korábbi szinten is használt négyzet alapú szarvakkal díszített oltár került elő. A T North és T Central helyszínekhez köthető áldozati hamu maradványokban szarvasmarha, illetve juh és kecske csontokat találtak. A kultuszi körzet nyugati részén (T West) lévő öt helyiséget kiszélesítették az előző korszakhoz képest. A harmadik helyiségben (*altar room*) egy kb. 1 x 1 méteres öt kőből összeállított oltárt, mellette hamuval és megégett juh, kecske, szarvas és madár csontokkal telt edényt,¹⁴⁸ három vas lapátot és egy díszített bronz tálat találtak. Emellett még két mészkőből készült alacsony füstölő oltár is előkerült. A T West további helyiségeihez állatbőr kikészítési munkákat is kötnek a kutatók.¹⁴⁹ A T körzettől nem messze egy 12 m hosszú fedett csatorna húzódott, melynek a tetején feltárt törmelék a 8. század végi rombolásból kultuszi cselekményekre jellemző edényeket, egy bika szobrocskát és egy embert ábrázoló szobrocskát tartalmazott.¹⁵⁰ A központi helyet elfoglaló T North és T Center építmények méreteinek jelentős arányú növekedése jelzi, hogy a korábbihoz képest jóval nagyobb kapacitással működött a nyilvános áldozati kultusz ezeken az oltárokon, tereken. A T West épüleategység oltár szobájának mérete is nőtt, ahol a korábbinál szintén jelentősebb kultuszi aktivitásra nyílt lehetőség. Itt is végrehajtottak állatáldozatot és füstölőáldozatot is, ám építészetileg sokkal szerényebb, díszítésekben is szegényebb környezetet biztosított.

¹⁴⁴ Holladay, „Religion in Israel”, 257–258.

¹⁴⁵ Renz, *Althebräische Inschriften*, 109–110.

¹⁴⁶ Vö. Finkelstein, *The Forgotten Kingdom*, 139.

¹⁴⁷ Biran, Avraham, et al., *Dan I: A Chronicle of the Excavations* (NGSBA), Jerusalem, HUCJIR, 1996, 45. A helyszín és a méretek alapján valószínűsíthető az oltárszarv hovatarozása. Davis, Andrew R., *Tel Dan in Its Northern Cultic Context* (ABS), Atlanta, SBL, 2013, 72.

¹⁴⁸ Biran, Avraham, *Biblical Dan*, Jerusalem, IES – HUCJIR, 1994, 195.

¹⁴⁹ Wapnish, Paula –Hesse, Brian, „Faunal Remains from Tel Dan: Perspectives on Animals Production at a Village, Urban and Ritual Center”, *Archaeozoologica* 4 (1991) 9–87. kül. 36, 47.

¹⁵⁰ Biran, Avraham, „Tel Dan—1989”, *ESI* 9 (1989) 86–88. kül. 87; Biran, *Biblical Dan*, 204; Davis, *Tel Dan*, 88.

Következésképpen a két kultuszhely eltérő gyakorlatot elégített ki. Andrew Davis arra is felhívja a figyelmet, hogy a kultuszi egységek megközelíthetőségben bekövetkezett változás arra utal, hogy átalakult a kultuszi cselekmények végrehajtásának módja és az abban való részvétel lehetősége.¹⁵¹ A IIB korszak első felében jelenik meg a város főkapujának újjáépítésével még egy kapuszentély is, a korábbi belső kapu külső oldalán egy helyiségben padokkal, faragott kőből és díszített sarokszloppal készült emelvénnel, rajta egy maccébával, illetve a következő rétegben a kapu belső felénél egy hasonló helyiséggel, füstölőedényekkel.¹⁵² Mindezek alapján megállapítható, hogy Dánban egy jelentős tömeg befogadására, vagyis a város lakosságán túli lélekszám ellátására alkalmas templomkomplexum jött létre a Kr. e. 8. század első felében.¹⁵³

3.2.2.3 Gesur/Bétszaida (Et Tell)

Hajdan a Galileai-tó keleti partján fekvő város, melyet a római korban Bétszaidának (Βηθσαϊδά/ἔθρα) neveztek¹⁵⁴ a vaskor kezdetén a gesuri királysághoz tartozott.¹⁵⁵ A VI. ásatási szinten (Kr. e. 10–9. század közepéig) feltárt kapu majd az V. szinten (Kr. e. 9. század végétől Kr. e. 732-ig) feltárt kapurendszer Et Tell-ben egy komplex kapuszentélyt foglalt magába. Ugyan a korábbi elpusztult, de a második kapurendszer (V. szint) öt különböző, kis emelvénnel rendelkező szentélyt és nyolc maccébát tartalmazott. Közülük egy biztosan használatban volt a korábbi korszakban is (VI. szint).

3.2.2.4 Megiddó

Az Aháb korára datált VA–IVB réteget követő IVA rétegben feltárt maradványok alapján a város megerősített erődítménnyé alakult, melyhez a nagy istállók is köthetőek.¹⁵⁶ A korábbi jelentősnek mondható templomépületeket átalakítják, láthatóan nem használják tovább kultuszi

¹⁵¹ Davis, *Tel Dan*, 91, 98. Vö. Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 190.

¹⁵² Blomquist, Tina H., *Gates and Gods: Cults in the City Gates of Iron Age Palestine – An Investigation of the Archaeological and Biblical Sources* (ConBOT 46), Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1999, 57–67. Edelman, „Cultic Sites”, 94.

¹⁵³ A dáni komplexum hasonlít az ókori keleti nagy templomok elrendezéséhez, ahol egy fő szentélyhez kapcsolódtak további kisebb szentélyek és épületek is. vö. Wightman, Gregory J., *Sacred Spaces: Religious Architecture in the Ancient World* (ANESSup 22), Leuven, Peeters, 2007, 932. Idézi Davis, *Tel Dan*, 99, aki mezopotámiai és egyiptomi példákkal illusztrálja a hasonlóságot.

¹⁵⁴ Mk 8,22–26; Lk 9,10–11; Jn 1,44; mGittin 4:7; 7:5; mAZ 3:7.

¹⁵⁵ A helyszínről részletesebben lásd Arav, Rami, „Bethsaida (Et-Tell)”, in Stern, E. (szerk.), *New Encyclopedia of the Archaeological Excavations in the Holy Land 5. Supplementary Volume*, Jerusalem–Washington, Israel Exploration Society – Biblical Archaeological Society, 2008, 1611–1616. kol., kül. 1611. kol.

¹⁵⁶ Finkelstein szerint ez a harci szekerekhez szolgáló lovak tenyésztéséhez és kiképzéséhez kötődött, mint a II. Jeroboám korának egyik fontos bevételi forrása. Finkelstein, *The Forgotten Kingdom*, 113. Ussishkin, David, „Gate 1567 at Megiddo and the Seal of Shema, Servant of Jeroboam”, in Coogan, M. D. et al. (szerk.), *Scripture and Other Artifacts: Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, Louisville, Westminster John Knox, 1994, 410–428 kül. 424–426. legalább 300 ló ellátásához elegendő tárolót azonosított be.

célra, vagy ha igen, sokkal kisebb méretekben. Ellenben a kapurendszerben beazonosítható egy új kultuszi jelenség, a kapuszentély.¹⁵⁷

3.2.2.5 Sikem (Tell Balatah)

A vaskor IIB korszakhoz a VIII–VII. rétegek köthetők Sikemben, ahol a két réteget elválasztó pusztulást feltehetően III. Tukulti-apil-Esarra hadjárata eredményezte. Az V. számú felületen a korábbi bronzkori kultusz hely fölé egy nagy 18 x 16 méteres épületet emeltek, amit a régészek raktárépületként azonosítottak. Ennek szerepe azonban vitatott, akár a korábbi hierosz logosz folytatása is lehetett. Az 1968-ban vezetett német expedíció során a várostól nem messze fekvő Garizim-hegy északkeleti oldalában egy 9 x 9 méteres, kis helyiségekkel körbevett udvart tártak fel. Az udvar közepén feltártak egy kőalapzatot, ami talán egy maccébá talapzata lehetett, valamint egy oltárszerű nagy kőlapot, illatáldozati maradványokat, és italáldozati edényeket. A szentélyt már a késő bronzkorban is használták.¹⁵⁸

3.2.2.6 Siló (Tell Seilun)

A lelőhely külső részén Israel Finkelstein tárt fel még a bronzkorból származó jelentős mennyiségű áldozati maradványokat. A vaskor IA időszakában használt település az IB periódustól elhagyott volt, majd a IIB periódusban vált újra lakottá. A város legmagasabb pontján az IA korhoz tartozó oszlopos épületben – ahol különböző edénymaradványokat, egy állatmotívummal díszített füstölő állvány töredékét, és néhány további kultuszra utaló tárgy töredékét találták – a ma is folyó ásatások során 2019-ben a IIB rétegben rábukkantak egy nagyméretű oltárszárz töredékre,¹⁵⁹ illetve egy apró, ruhára függeszhető cserép gránátalmára, ami szintén kultuszi tartozéknak számít. Ezek tovább erősítik azt a feltételezést, hogy a Kr. e. 8. század első felében valamilyen kultusz hely működött a településen.

3.2.2.7 Bétel (Tel Beitin)

A modern település a *tell* javarészét lefedi és a megmaradt területek 20. század első felében készült ásatásai dokumentációi alapján egyelőre az feltételezhető, hogy a vaskor IIB

¹⁵⁷ Blomquist, *Gates and Gods*. Edelman, „Cultic Sites”, 92.

¹⁵⁸ Boling, Robert G., „Bronze Age Buildings at the Shechem High Place”, *BA* 32 (1969) 82–103. Kieweler, Hans V., „Garizim. Geschichte eines heiligen Berges”, in Kieweler, H. G. – Loader, J. A. (szerk.), *Vielseitigkeit des Alten Testaments: Festschrift für Georg Sauer zum 70. Geburtstag* (WAS 1), Frankfurt a. M., Peter Lang, 1999, 181–206. kül. 182.

¹⁵⁹ A máig még nem publikált leletről a Jerusalem Post számolt be 2019 október 31-i számában: <https://www.jpost.com/israel-news/was-the-corner-of-gods-altar-found-in-shiloh-west-bank-606477>

periódusában jelentős fejlődésnek indult a város.¹⁶⁰ Az egyiptomi Elefantinében később talált szövegekben említett Bétel nevű istenség okán is, a város kultuszi jelentősége ebben a korszakban mindenképpen feltételezhető.

A régészet adta adatok alapján, melyeket igyekeztünk felsorolni, bizonyos helyszíneken a kultuszi helyek teljes eliminálása, másutt azonban jelentős fejlesztése figyelhető meg. Na'aman szerint kultuszi centralizáció állhat a háttérben, és bár, ha így nem is nevezhetnénk, mindenképpen a kultusz rendszerének átszervezését, megerősítését figyelhetjük meg. Korábban elnéptelenedő városok, mint Siló, Bétel vagy Dán jelentős lakossággal bővül ebben a korszakban, és Dánban kifejezetten kiemelkedő bővülést és hangsúlyváltást, de az oltárszarv mérete alapján Silóban is jelentős fejlesztést figyelhetünk meg a kultusz térbeli kialakításában. Az ezzel párhuzamosan megjelenő kapuszentélyek a vallásgyakorlás új tereként jelennek meg. A szórványosan házakban talált leletek továbbra is mutatják az otthoni térben gyakorolt vallási rítusok fontosságát. Samária régészeti feltárása még adós szent helyeinek felderítésével. Az asszír királyfeliratok egyértelműen utalnak arra, hogy itt nemhogy egy, de még több templom is működött.

3.2.2.8 Ikonográfia

Pecsétnyomókról már volt ugyan szó korábban, mégis önálló kategóriaként a rajtuk található ábrázolásokra külön ki kell térnünk. Bár már ezer feletti pecsétet és pecsétnyomót találtak Palesztina területén és java részük a perzsa kor előttre datálható, nem mindegyiken van ábrázolás, illetve fordítva, nem mindegyiken van epigrafikus tartalom. Mindkettő jelenlétében lehet közelítő konkrétumot mondani a szövegben szereplő istenség és a képi ábrázolás kapcsolatáról. Ám még ez a konstelláció sem ad teljes bizonyosságot, mert akár divatjelenségként is értékelhető bizonyos – egyébként vallási hovatartozást feltételező – motívumok jelenléte. Mindennek tudatában mégis érdemes megvizsgálni, hogy a jahvista nevek esetében mit jelenít meg a neveket kísérő ikonográfia.

Kezdjük egy nem jahvista, ám meghatározó névvel. Aháb feleségeként számontartott Jezabel neve (זַבְּלָה) paleo-héber karakterekkel olvasható egy, a motívumok párhuzamai alapján Kr. e. 9–8. századra datált pecsétnyomón (AS740). A név betűi a pecsét alsó felének képei közé vannak „elrejtve”. A pecsét alsó és felső mezőjét egy egyenes szárnyú napkorong választja el, ami általánosan az asztrális főisten jelképe az egész termékeny félhold területén. Ebben a nyújtott szárnyú formájában inkább Mezopotámiában gyakori. A felső mezőben egy kettős koronát viselő, fekvő, örző-védő szfinx látható, előtte az életet jelképező *ankh* jellel. Az alsó mezőben középen egy sólyom (Hórusz) mellett kétoldalt egy-egy ureusz látható.¹⁶¹ A pecsétnyomó alapvetően egyiptomi jelképeket tartalmaz, bár a királyné föníciai volt és

¹⁶⁰ Finkelstein, *The Forgotten Kingdom*, 139.

¹⁶¹ Avigad–Sass, *The Corpus of West Semitic Stamps Seals*, 275. No 740.

Izraelben élt. Mindez mutatja, hogy az egyiptizáló ábrázolásmód általános volt a sziro-föníciai területen, melynek részleteit láthatjuk majd a továbbiakban is.

Egy másik fontos személyhez kapcsolódó ábrázolás a jól ismert Jeroboám-pecséten látható. Izrael uralkodójával kapcsolatosan Megiddóból került elő pecsétnyomó, mely egyik hivatalnokának, Sebának a használatában volt: לשמע עבד ירבעם (AS2). Egy nyitott szájú, „ordító” oroszlán látható rajta, ami királyi jelkép volta mellett a főisten szimbóluma is volt.¹⁶² Több oroszlánt ábrázoló névvel ellátott pecsétnyomó is ismert volt korábban (AS100, 391), de 2020-ban ismét előkerült egy Semához köthető oroszlános pecsét. Keel és Uehlinger szerint ez az „ordító” oroszlán ábrázolás a férfias erő kifejezésére szolgált, nem pedig isteni jelenlét vagy támogatás megjelenítésére.¹⁶³

A Jezabel-pecséten látható szfinx az izraeli pecsétnyomók egyik leggyakoribb ábrázolása. Az Avigad–Sass katalógusban összegyűjtött tizenöt további szfinxábrázoláson, két kivétellel (ahol női fejű), Hórusz-fejű, kettős koronát viselő, álló szárnyas szfinx látható, előtte *ankh* jellel.¹⁶⁴ Dacára az isteni attribútumoknak, az ábrázolások sokkal inkább örző-védő karakterükkel szolgálták a tulajdonosaikat.¹⁶⁵ Két ilyen pecsétnyomó került elő Megiddó ásatása során (AS85, 160), egyikük egyértelműen a Kr. e. 8. századi rétegből.¹⁶⁶ További közös jellemzőjük, hogy – egyet kivéve (AS143) – nincs se apai név, se funkció megadva, hanem egyszerű héber nevek, ami arra utal, hogy tulajdonosuk nem tartozott sem az uralkodók közé, sem a legmagasabb állami hivatalnokok körébe. Három jahvista név szerepel köztük: יהונתן, חגניו és יהוקם. Bár az utóbbi júdai típusú teofór elemet hordoz, és pontos lelőhelye sem ismert, a képi ábrázolás okán az izraeliek közé sorolhatjuk.

Az egyiptizáló pecsétek közül a későbbiekben is gyakori ábrázolás a szárnyas ureusz, a szárnyas skarabeusz és a szárnyas napkorong. A szárnyas ureusz akár egy, akár két szárnypárral látható (pl. AS46, 381). Samáriában került felszínre a már szövegében elemzett Zekarjau pecsétnyomó. Számunkra lényeges, hogy Dór jahvista papjának pecsétnyomóján egy szárnyas ureusz látható az alsó mezőben. A pecsétnyomó elkészültét az asszír hódítások alapján Kr. e. 733 előttre tehetjük.¹⁶⁷ A szárnyas skarabeuszok nevekkal ellátott pecsétjei közül az izraeleken a bogárnak ember feje van. A Megiddóban fellelt לחמן (AS 159) szövegű, melyen az emberfejű skarabeusz szarvakkal körülvett napkorongot visel a fején, míg a לבלתה (AS103) feliratún a napkorongot felnyújtott kézben végződő mellső lábaival tartja. Mind az ureusz, mind a skarabeusz isteni jelképek, de a pecséteken látható szárnyas változatuk az örző-védő

¹⁶² A pecséteken található oroszlánábrázolás elemzéséhez lásd Strawn Vrent A., „Whence Leonine Yahweh? Iconography and the History of Israelite Religion”, in Nissinen M. – Carter, C. E. (szerk.), *Images and Prophecy in the Ancient Near Eastern Mediterranean* (FRLANT 233), Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 2009, 51–85. és Ornan, Tallay et al. „The Lord Will Roar from Zion’ (Amos 1:2): The Lion as a Divine Attribute on a Jerusalem Seal and Other Hebrew Glyptic Finds from The Western Wall Plaza Excavations, Jerusalem”, *’Atiqot* 72 (2012) 1*–13*.

¹⁶³ Keel–Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 214–215.

¹⁶⁴ AS 37 (לחמן), 44 (לאבא), 85 (לאספ), 116 (לגגי), 135 (להושע), 143 (הושע {בן} זכר ülő szfinx), 160 (לחמן), 168 (להפפי/להגניו), 183 (יהוקם), 190 (יהונתן), 193 (יהוקם ülő szfinx napkoronggal), 325 (לפחא), 345 (לרמע), 369 (לשלמת) női fej), 370 (לשמע).

¹⁶⁵ Keel–Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 286–290.

¹⁶⁶ Avigad–Sass, *The Corpus of West Semitic Stamps Seals*, 77. No 85 és 99. No 160.

¹⁶⁷ Avigad–Sass, *The Corpus of West Semitic Stamps Seals*, 60. No 29.

(démonikus) erő megtestesítői. A szárnyas nap viszont már asztrális isteni jelvény, mely a napistent (főistent) szimbolizálja. A לקניו (AS343) feliratú pecsétnyomón a felső regiszterben található szárnyas napkorongon túl, az alsó regiszterben egy Hórusz-szem is található, mely szintén a napisten kapcsolatát erősíti.¹⁶⁸

Az egyiptomi isteni jelképek közül említést érdemel még a hóruszfejű szárnyas antropomorph figura (Hórusz?) *ankh*-jellel vagy lótusszal a kezében, פדה felirattal (AS320). A ללהל feliratú pecsétnyomón (AS126) a gyermek Hórusz szarvakkal és napkoronggal a fején ül egy lótuszon. A kép azt a mítoszt jeleníti meg, miszeint Hórusz egy lótusból születik újra, ami az örök élet szimbolumává is vált. Végül a הבלי feliratú pecsétnyomón (AS146) egy álló, egyiptomi kinézetű férfi látható, akinek az egyik keze áld, a másikban pedig egy jogar, tetején két Maat-ot jelképező tollal, háta mögött egy lótuszvirág. Ez utóbbi az egész termékeny félholdon elterjedt díszítő elem, megtalálható még a Sikemből előkerült לאשנא szövegű (AS99) és a Samáriában megtalált לאליצר feliratú pecsétnyomón is (AS68).¹⁶⁹

Végül a már korábban is fellelt bikaábrázolás egy új hordozjaként jelennek meg a pecsétnyomók. Samáriából került elő két felirat nélküli skaraboid, melyeken egy bikán egy emberi alak áll. A jelenet ismert más sziro-föníciai ábrázolásokról, ahol a jelképét jelentő állaton áll.¹⁷⁰ Ehhez talán kapcsolható a שמעיהו בן עזריהו feliratú pecsét (AS374), melyen a név veszi körbe a magában álló bikaszerű állatot. Frank Moore Cross paleográfiai alapon a Kr. e. 9. századra datálta a szöveget.¹⁷¹

Az ásatások során előkerült pecsétnyomók alapján – legyenek azok szöveges, vagy csak képekkel ellátottak –, Megiddóban, Samáriában és Sikemben működhetek pecsétfaragó műhelyek,¹⁷² melyek a korabeli nemzetközi trendekhez, kulturális milióhoz igazodva készítették el a díszített pecsétnyomókat.¹⁷³ Sajátos izraeli vallásos ábrázolásformát nem definiálhatunk belőlük, de az alapvetően egyiptomi panteonhoz tartozó jelképrendszer adaptációja feltételezhető itt is, ahogyan Fönícia területén is.

3.2.3 Az izraeli JHWH-tisztelet kiteljesedése

Izrael, az első definiálható jahvista közösség második és kiteljesedő korszaka a vaskor IIB időszakára, konkrétan Hazaél hódításainak kezdete (Kr. e. 841) és Samária eleste (Kr. e. 722) közé tehető. Az alig egy évszázad során a Jéhu-dinasztia az arám terjeszkedés megszűntével visszahódította, sőt növelte korábbi területeit és újjáépítette, megerősítette városait, melyek a

¹⁶⁸ Hasonló jelentésű az *ankh*-jellel és hallal kombinált Hórusz szem: AS57.

¹⁶⁹ A felsorolt pecsétnyomók részletes leírását és irodalmát lásd Avigad–Sass, *The Corpus of West Semitic Stamps Seals*, 72 No 68, 81 No 99, 89 No 126, 95 No 146, 143 No 320.

¹⁷⁰ Keel–Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 216–217.

¹⁷¹ Cross, Frank Moore, „An Archaic Inscribed Seal from the Wadi of Aijalon”, *BASOR* 168 (1962) 12–18. kül. 15. 12.jegyz. Avigad–Sass, *The Corpus of West Semitic Stamps Seals*, 158 No 374.

¹⁷² Keel–Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 292.

¹⁷³ A gazella (AS649) és a hal (AS549, 553, 589) motívuma csak a héber pecsétnyomókon jelenik meg, másutt nem. Vö. Avigad–Sass, *The Corpus of West Semitic Stamps Seals*, 45.

kézművesipar, a harci lótenyésztés és a kereskedelem révén jelentős gazdasági fellendülést ért el. A prosperitás érdemi alapját jelentette a királyi adminisztráció és adórendszer kiépítése, amint azt a samáriai osztrakonok is mutatják. Az ókori keleti államszervezet fontos részét képező vallási szervezet, melynek megjelenését már az Omri-dinasztia idején láthatjuk, ebben a korszakban kiteljesedik. Három jelenségre kell figyelniük. Először is feltűnő, hogy a korábbi, nagyobb városokban meglévő jelentősebb templomok száma lecsökken. Ugyanakkor Dánban az omridák idején is használt nyitott szentélyt egy jelentős templomkomplexummá építik ki. Sajnos a Samáriában feltételezett szent körzetben nem történt feltárás, így erről nincs adatunk, viszont a körzet mérete továbbra is azt jelzi, hogy itt a királyság egyik fő temploma üzemelt. A városok nagyobb belső templomainak eltűnésével párhuzamosan egy új kultushelyforma jelenik meg több településen, ez pedig az ún. kapuszentély. Feltehető tehát egyfajta központi kultuszi szervezet kialakítása, mely egy-két nagyobb templomra összpontosít, másutt csak kisebb szentélyeket tart fenn. A *samáriai JHWH* elnevezés, illetve az uralkodóház tagjainak jahvista neve arra utal, hogy a királyság nemzeti istene JHWH és a hivatalos kultusz a jahvizmus volt. Ennek egységessége azonban kérdéses. Másrészt a dáni templom szerkezetének megváltozása, vagyis a központi áldozati oltár és az istenség jelenlétét megjelenítő épületet magában foglaló kiemelt platform elkülönítése a mindenki által megközelíthető tértől arra utal, hogy a vallási specialistákból kialakítottak egy hierarchikus szervezetet, vagyis létrehozták vagy megerősítették a papság intézményét. A Dórban működő Zekarjau pap szerepe rávilágít arra, hogy a kisebb városokban a papság adminisztratív feladatkörrel is bírt. Tehát a vallási szervezet fenntartását is adók beszédésével biztosították. A harmadik jelenség a városi és falusi települések házaiban található otthoni vallásgyakorlatra utaló tárgyak. Ebből arra lehet következtetni, hogy a hétköznapi vallásossága mindenképpen a családon belülről korlátozódott. A rítusok javarésze egyszerű étel-, ital- és füstölőáldozat volt, melyekhez kisebb edényeket, modellszentélyeket és szobrokat használtak. Szertartásaikban leginkább a mágikus jelleg és az imdáság dominálhatott.

Pontos szisztémát nem lehet látni a templomok rendszerében, de ennél esetlegesebbnek tűnnek a kapuszentélyek. A vaskor IIB időszakában megjelenő jellegzetesség Izraelben eddig négy településen detektálható (Dán, Gesur, Megiddó és Tirca),¹⁷⁴ és ami bizonyos, hogy nem kötődött a nemzeti, vagy hivatalos királyi kultuszhoz. Az, hogy egy kapuban, ahogyan Dánban és Gesurban, több különálló kultikus hely is működött, arra utal, hogy párhuzamosan különböző istenségek számára lehetett ilyen áldozatokat bemutatni. A kapuszentélyek maccébái italáldozathoz készültek, de volt, ahol illat- és ételáldozat bemutatására alkalmas eszközök és terek is rendelkezésre álltak. Az utazásokhoz, illetve a településen kívüli munkákhoz kért isteni segítség állhatott ezeknek a cselekményeknek a központjában.¹⁷⁵ Következésképpen JHWH-n túl más istenségek tisztelete is feltételezhető legalább ezeken a helyeken.

¹⁷⁴ A régészeti leletek alapján Blomquist, *Gates and Gods*. csupán a dáni és gesuri (Betsaida) kapuszentély létezését látja vitán felülállónak. A megiddói, tircai és Kuntillet 'Adzsrud-i kapuk régészeti leletei alapján csupán feltételezi, az ottani kapuszentélyek létét.

¹⁷⁵ Ezt feltételezve elvárható lenne, hogy szinte minden település kapujában, kezdetén lennének ilyen helyek. (Vö. a magyar falvak, városok határában álló kereszteteket, kápolnákat).

A névhasználatban láthatóan Samáriára és talán környékére korlátozódik a Baál és Él tisztelet, még akkor is, ha a településnevek egy jó része őrzi e két istenség valamikori tiszteletének emlékét, mivel a nevek túlélése nem jelenti automatikusan a helyi kultuszok túlélését is. II Sarrukín (Szargon) Nimrud prizmája kifejezetten többes számban emlegeti az innen elvitt istenszobrokat, vagy legalábbis a templomi felszereléseket, ami egyértelműsíti, hogy Samáriában nem csak egy istenség tiszteletét szolgálták a templomok. Az Izrael-szerte fellelt női szobrocskák és fémplakettek női istenség jelenlétét feltételezik, amit a Kuntillet 'Adzsrud-i szöveges leletek megerősítenek. Vagyis JHWH, mint férfi istenség mellett párjaként Aserá női istenségként tiszteletben részesült Izraelben. Az, hogy a szobrok jelentős részét házi, otthoni közegben találták meg, mutatja a családi kultuszban különösen fontos szerepét, akár a termékenység biztosítása, akár a család védelme érdekében. Mindez politeizmus, mégpedig annak a sziro-palesztinai és mezopotámiai értelmében, ahol egy nemzeti istenség, női párjával karöltve kapja a lakosság java részének tiszteletét, de más istenségek tisztelete sincs kizárva. Panteont, hierarchiát nem feltétlenül alkot ezeknek az isteneknek az összessége, sőt személyük leggyakrabban megfeleltethető egymásnak.

A háziszentélyként definiált kultuszi helyek, illetve a lakóházakban talált kisebb kultuszi tárgyak, szobrok nagy száma jelzi, hogy a nyilvánosan gyakorolt vallásosság mellett, a családi közeg jelentette a mindennapi vallásgyakorlás legfontosabb terét.

A *samáriai JHWH* és a *témáni JHWH* közötti különbségtétel azt mutatja, hogy JHWH különböző manifesztációit tisztelték. Hogy ez a gyakorlat szintjén pontosan mit jelenthetett, milyen eltérő attributumokkal ruházták fel az egyes JHWH manifesztációkat, tiszteletükben milyen eltérő gyakorlatot alkalmaztak, azt egyelőre, illetve a régészeti leletek alapján nem lehet tudni. Az mindenesetre bizonyos, hogy magát a jelenséget polijahvizmusként definiálhatjuk.

A jelenleg feltárt 604 városi és falusi település alapján, a maximumot kalkuláló Dever szerint 218 000 fős lakossággal számolhatunk Izrael területén kiterjedésének legnagyobb, II. Jeroboám-kori időszakában.¹⁷⁶ Ez az a népesség, melyben találjuk a legjelentősebb JHWH-tisztelő csoportot a vaskorban.

Exkurzus I: A bibliai beszámoló

Erről a jahvista csoportról, Izraelről mint az északi királyságról tudósít a Királyok első és második könyve. A politikai egység vallásgyakorlatáról a Jeruzsálemtől való elszakadásként számol be. I. Jeroboám királyt nevesíti, mint aki alternatív templomokat (במה) épít ki Bételben és Dánban. Az ottani kultuszokat illegitim, bálványimádó JHWH-kultuszoknak tartja, melyeknek saját papsága, ünnepei és időszámítása van (1Kir 12). Ez a vallási elszakadás JHWH-től való elfordulást jelent a szöveg szerint, mely a további izraeli királyok jellemzésében

¹⁷⁶ Dever, William, *Beyond the Texts. An Archaeological Portrait of Ancient Izrael and Judah*, Atlanta: SBL, 2017, 452. Broshi, Magen – Finkelstein, Israel, „The Population of Palestine in Iron Age II.”, *BASOR* 287 (1992) 47–60. 200 000 fős lakosságot feltételez. Ebbe nem számít bele a transzjordániai terület.

minden alkalommal felbukkan¹⁷⁷ és Baál követésével társul. Következésképpen a közösség minden vallásos tevékenysége negatív színben jelenik meg. Pozitívumot a próféták jelentenek, akik igyekeznek visszatéríteni az uralkodókat és az embereket a kizárólagos JHWH-hithez, ami Illésnek ugyan nem sikerül, de utódjának, Elizeusnak Jéhu révén igen. Ám Jéhu kezdeti pozitív cselekedetei alábbhagynak és a továbbiakban újra belesimul a negatív képbe ő is. A 2Kir 17 teológiai értékelése súlyos negatív magyarázatot szolgáltat az ország és fővárosa pusztulására, a népesség elhurcolására, lecserélésére. Hóseás és Ámós prófétai könyvei árnyalják a történetírói képet további negatív beszámolókkal bálványimádásról, Baál, bika és Aserá szobrok tiszteletéről, és az uralkodó osztály ebből fakadó gátlástalanságáról. Ámós is meghirdeti az asszírok általi pusztulást, a helyes kultuszi és társadalmi normák lecserélése miatt.

A bibliai szóhasználat külön beszél Izraelről és Júdáról, mint az északi, illetve a déli országokról. A Sámuel könyveiben a Saul–Dávid ellentétben, majd Dávid uralkodása alatt is megfogalmazódik észak és dél különbsége, melynek jellegzetes mondata így hangzik: „Nincs semmi közünk Dávidhoz, semmi örökségünk Isai fiával! Sátrába térjen minden izráeli!” (2Sám 20,1). Ezt olvassuk Jeroboám hatalomra kerülése előtt is (1Kir 12,16).

Exkurzus II: Kutatói elméletek: vallástörténeti rekonstrukciók

1) A *Ras Samrában* megtalált ugariti szövegek kiszélesítették a bibliai Baál-kultusz befolyásának elképzelt határait és az egyik oldalon a határozott, *jahvizmus kontra baalizmus* elmélete vált elfogadottá. Ennek az elméletnek egyik legmarkánsabb példája G. Ernest Wright, aki Israel (és Júda) vallásosságát és hitét a környező világgal szembenállónak mutatja be.¹⁷⁸ Másik vonalon viszont jóval nagyobb teret engedtek a *kánaáni jelenlétnek* magában a jahvizmus gondolatvilágában, ahogyan azt Michael Dahood és Mark Smith is megfogalmazta.¹⁷⁹

2) A bibliai szöveg nem monoteista elemei alapján a *hivatalos és népi* (populáris) *vallásosság* elkülönítése Yehezkel Kaufmannnál artikulálódik elsőként 1937 és 1948 között,¹⁸⁰ majd a régészet leleteit is hozzákapcsolva a legkülönbözőbb formákban mai napig folytatódik.¹⁸¹ Legmarkánsabb megfogalmazását Judah B. Segal adta meg.¹⁸²

¹⁷⁷ 1Kir 15,26; 16,19.31; 2Kir 3,3; 13,2.11; 14,24; 15,9.18.24; 17,21–22.

¹⁷⁸ Wright, Geroge E., *The Old Testament against Its Environment* (SBT 2), London, SCM Press, 1950.

¹⁷⁹ Dahood, Michael, *Psalms I–III*. (AB 16; 17; 17A), Garden City, Doubleday, 1966; 1968; 1970; Smith, Mark S., *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, New York – Oxford, Oxford University Press, 2000.

¹⁸⁰ Rövidített angol kiadása: KaufmannYehezkel, *The Religion of Israel From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, London, Allen and Unwin, 1960, 262–340.

¹⁸¹ Day, John, *Yahweh and the Gods and Goddesses on Canaan* (JSOTSup 265), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000,148. Hess, *Israelite Religions*, 45.

¹⁸² Segal, Judah B., „Popular Religion in Ancient Israel”, *JJS* 27 (1976) 1–22. kül. 1. A populáris vallásosságot egyfajta természeti vallásként definiálja.

3) Rainer Albertz az *egyéni vagy családi kegyesség* (persönliche/familiäre Frömmigkeit) és az *állami vallásgyakorlás* (offizielle Religion/staatliche Grosskult) között fogalmaz meg különbséget. Az első forrásait elsősorban a zoltárokból, a teofór személynevekben, illetve a pátriárkatörténetek személyes részleteiben találja meg, míg az állami vallásgyakorlást a történeti és törvényi szövegekből, valamint a régészeti leletek anyagából tárja fel.¹⁸³

4) Az Izráelen belüli jahvista vallástípusok definiálása Patrick D. Miller nevéhez fűződik.¹⁸⁴ Ő három eltérő, bár egymást néha átfedő jahvizmust határozott meg. Az *ortodox jahvizmus*, mely a fő irányvonalnak tekinthető, JHWH kizárólagos tiszteletén alapul, akinek kijelentését a próféták adják tovább. Nem feltétlenül egy szentélyhez kötött, melyekben a papság vezette kultusz valósította meg a vallás gyakorlatát. Karakterét leginkább a prófétai szövegek, a deuteronomiumi és papi törvények írják le. A *heterodox jahvizmus* az ortodoxia által negligált vagy tiltott kultikus tárgyak (*maccébá*; A[a]será, szobrok), helyszínek (*bámá*), vallásgyakorlat (jóslás, halottidézés) jahvizmus keretei közötti használata. A *szinkretista jahvizmusban* JHWH mellett más isteneket is tisztelnek és a hozzájuk fűződő kultuszokat vagy azoknak bizonyos elemeit egyidejűleg gyakorolják. Miller ezt a felosztást Júda fogság előtti vallásosságára is alkalmazta.¹⁸⁵

5) Ziony Zevit definiálja írása címében is elsőként, hogy nem izraeli vallásról, hanem többes számban, *izraeli vallásokról* (*Religions of Ancient Israel*) kell beszélni.¹⁸⁶ Megközelítése a bibliai társadalom szociológiai szegmentálására épül az egyéntől az államig.

6) Herbert Donner az 1Kir 12-ből kiindulva már az 1970-es években megfogalmazta a *polijahvizmus* gondolatát,¹⁸⁷ amit az újabb JHWH-feliratok fényében az elmúlt két-három évtizedben újradefiniáltak (Albertz, Zevit, Spencer Allen).¹⁸⁸ A 2. 4. és 5. pontokban szereplő elméletek ötvözésével párhuzamosan működő lokális jahvizmusok létét határozza meg.¹⁸⁹

3.3. Júdai jahvizmus I. JHWH-tisztelet Júda királyságában Kr. e. 701-ig

Az első júdai király, akinek a neve történetileg igazolható, a Tel-Dán-i feliraton megjelenő Jórám. Legalábbis, ha azt feltételezzük, hogy nemcsak fia, Ahazjáhú, hanem ő maga is uralkodó volt. Az arámi király így számol be legyőzéséről: „Megöltem Ahazjáhút, Jórám fiát, Bét Dávid

¹⁸³ Rainer Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1978. majd később kibővítve Rainer Albert, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I–II*. (ATD ER 8/2), Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1992. Az utóbbi munkában (I.321) definiál egy „hivatalos szinkretizmust” (offizielle Synkretismus) is.

¹⁸⁴ Miller, Patrick D., *The Religion of Ancient Israel* (LAI), Louisville, Westminster John Knox Press, 2000, 46–105.

¹⁸⁵ Felosztását később többen árnyalták, illetve módosították.

¹⁸⁶ Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 658–664.

¹⁸⁷ Donner, Herbert, „Hier sind keine Götter, Israel”, in Gese, H. – Rüger, H. P. (szerk.), *Wort und Geschichte. FS. K. Elliger* (AOAT 18), Neukirchen–Vluyn, Neukirchener Verlag, 1973, 45–50.

¹⁸⁸ Allen, Spencer, *The Splintered Divine: A Study of Istar, Baal, and Yahweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East* (SANER 5), Berlin, de Gruyter, 2017, 247–309.

¹⁸⁹ Albert, *Religionsgeschichte Israels I.*, 127–139. Lásd a különböző írásokat in Stavropoulou, Francesca – Barton John (szerk.), *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, London, T&T Clark, 2010.

királyát.” Korábban már jeleztük, hogy a בִּיתְדוֹד kifejezés, bár helytelenül van írva, az Omri-házához hasonlóan, mint Dávid-háza, Júda királyságának a megnevezése lehetett.¹⁹⁰ A dinasztia korábbi királyairól és alapítójáról ezen túlmenően nem olvashatunk korabeli történeti dokumentumban. Mivel más JHWH-re utaló direkt adat sem maradt fenn Jórámnál korábbról, így az ő uralkodásával (kb. Kr. e. 849–842) tudjuk biztosan beazonosítani, a jahvizmus meglétét Júdában.¹⁹¹ Az elmúlt két évtized Jeruzsálemben (Dávid városa) és Khirbet Qeiyafában, valamint Tel Mozában folytatott ásatásai arra engednek következtetni, hogy a bronzkori városállam rendszer és az egyiptomi fennhatóság megszűntét követően jelentősebb fallal körülvett városok léteztek már a vaskor I. periódusában ezen a déli területen. Hogy ez mennyire jelentett kialakuló államszervezetet, melyben a Tel Dán-i feliraton szereplő Dávid alapítóként uralkodott, az jelenleg is komoly vita tárgya a kutatók körében.¹⁹² Jórám és Ahazjáhu nevek azonossága a júdai hagyományban megőrzött izraeli és júdai királylistán (2Kir 3–9) azt is jelezheti, hogy ekkor azonos uralkodói voltak Izraelnek és Júdának. Amennyiben Ataljá Jóás király anyja volt, az mindenképpen azt jelenti, hogy az ő uralkodásától kezdve az Omri-ház vér szerint is jelen van a júdai királyi családban. Christian Frevel azt feltételezi, hogy a domináns királyság Izrael volt, aminek tartományaként vagy csatlósaként (*Filialkönigtum*) működött a déli ország.¹⁹³ Erre ugyan direkt bizonyítékunk nincsen, de a korabeli források és adatok alapján Júda szerényebb politikai jelentősége látható.

Az asszír birodalmi terjeszkedés során III. Tukulti-apil-Esarra nem került szembe Júdával, de az Izraelt is magában foglaló koalíció felett aratott győzelmét követően egy Kr. e. 729-re datált listán sok más környező uralkodó mellett királya, *Iaū-ħazi* néven Áház is szerepel.¹⁹⁴ Júda adófizetési kötelezettsége mellett fontos kiemelni, hogy az asszír szövegben Áház Jahvista névvel örökítették meg. Feltehetően az ő uralkodás előtti iratainak legitimálását szolgálta a בן המלך ליהואחז feliratú, harci kakast ábrázoló pecsétnyomó (AS13), szintén jahvista névformával.¹⁹⁵

¹⁹⁰ A legkorábbi felirat Júda királyáról a Kr. e. 8. század utolsó harmadából származó 40. aradi osztrakonról való: מלך יהודה. Arad(8):40,13. név nélkül. André Lemaire szerint a Méša-sztélé 31. sorában a szöveg töredékessé vált vége felé Bét-Dávid olvasattal a déli országrészt, Júdát is bevonja a sztélé történéseinek menetébe. Mintha Móáb egy másik részét Júda tartotta volna fennhatósága alatt, amitől Méša szintén megszabadult. Ám a szinte olvashatatlan és egymástól távoli betűk kombinációja csak találgatás szintjén rekonstruálható. Lemaire, André, „House of David, Restored in Moabite Inscription. A New Restoration of a Famous Inscription Reveals Another Mention of the House of David in the Ninth Century B.C.E.”, *BAR* 20 (1994) 30–37. Az erről kialakult vita részleteit és a szöveg legújabb vizsgálatát lásd Richelle, Matthieu, „A Re-examination of the Reading BT DWD („House of David”) on the Mesha Stele”, *EI* 34 (2021) 152–159.

¹⁹¹ A legkorábbi júdai felirat, egy Khirbet Qeiyafából a Kr. e. 11–10. századból (vaskor IIA) származó 2008-ban feltárt edénytöredék, aminek szövege az אשבעל (Isbaál/Esbaál) nevet tartalmazza, amiről Golub, Mitka R., „Personal Names in Judah in the Iron Age II.”, *JSS* 62 (2017) 19–58.kül. 29. n.15. megállapította, hogy ez az első előfordulása בעל-nak egy júdai helységben talált személynévben. „The first occurrence of the element בעל in a name found in a Judaeac site.” A szöveg kiadása Garfinkel, Yosef – Golub, Mitka R. – Misgav, Haggai – Ganor, Saar, „The 'Isba'al Inscription from Khirbet Qeiyafa”, *BASOR* 373 (2015) 217–233.

¹⁹² Magyarul erről legutóbb Kőszeghy Miklós, „Dávid, egy sosem volt város sosem élt királya?” *CD* 18 (2022) 16–24.

¹⁹³ Frevel, *Geschichte Israels*, 190–191.

¹⁹⁴ RINAP 1 47 Tadmor – Yamada, *Royal Inscriptions of Tiglath-Pileser*, 116–125.

¹⁹⁵ Avigad – Sass, *The Corpus of West Semitic Stamps*, 54.

A következő Júdára történő utalás kissé enigmatikus. II Sarrukín (Szargon) fővárosának ún. Juniper palotájában talált Kr. e. 710-ben rögzített feliraton az asszír uralkodó saját titulussai között említi: *mušakniš māt Ia`ūdu*, vagyis 'Júda legyőzője'.¹⁹⁶ Más feliratából nem értesülünk arról, hogy II. Sarrukín hadjáratot vezetett volna Júda ellen, ha csak nem a Kr. e. 720-as Gázáig előrenyomuló tengerparti felvonulásához kapcsolódóan.¹⁹⁷ Ugyanakkor Júda nem esik útba a tengerparti hadiúton, és stratégiai jelentősége sem volt túl nagy, amit Szargon feliratában a Júda jelzőjeként hozzá csatoltak: *ša ašaršū* – 'ami messze van'.¹⁹⁸ Mégis, ahogyan egy az uralkodónak küldött levél jelzi, Júdából Egyiptom, Gáza, Moáb és Ammon mellett küldöttséggel adót juttattak el a birodalomnak,¹⁹⁹ vagyis Hizkijáhú uralkodása idején továbbra is önállóan, de Asszíria vazallusaként működött Júda. A birodalom évenkénti hasonló megterhelő „anyagi támogatásától” az érintett országok igyekeztek megszabadulni és közösen mondták fel az adózást. Az alább idézett ún. Taylor-prizma szövege arra enged következtetni, hogy Hizkijáhú részese volt ennek a lázadásnak, mi több, a lázadókhöz nem csatlakozó ekroni királyt, Padit Jeruzsálemben tartotta fogva (II. 70. sor). Erre a lázadásra válaszul indított büntetőhadjáratot Szín-ahhé-eriba Szidónon és Filiszteán át egészen Júdáig.²⁰⁰

Szín-ahhé-eriba ninivei palotájának domborműve Lákis ostromát mutatja be ebből a harmadik hadjáratból, ami az első olyan ábrázolás, ahol júdai jahvista embereket örökítettek meg. A dombormű mellett több dokumentumban is megörökítette az asszír uralkodó a hadjáratot. A Taylor-prizmán így olvasható:

És Hazaqiyau, a Iaudi országbeli, aki nem hódolt meg az igamba: 46 erős városát, fallal kerítettet, és a kis városokat, amelyek ezek környékén vannak, amelyeknek száma sincs, [15] töltés hányásával és ostromgép közelnívésével, gyalogos roham harcával, aláásással, réssel, létrával körülvártam, elfoglaltam. 200 150 embert, kicsit és nagyot, férfit és nőt, a lovakat, öszvéreket, szamarakat, marhákat és juhokat, melyeknek száma sincs, a belsejükből kivettető, [20] a zsákmányba számláltam. Őt magát, mint a ketrec madara, Ursalimmu város belsejében, királysága városában, olyanná tettem: sáncokat hanyatván ellene, a városa kapuján kijövőt visszafordítottam gyalázatához. Városait, amelyeket zsákmányul szereztem, országa területéből levágván, Mitintinek, Asdudu királyának, [25] Padinak, Amqarruna királyának és Szillibelnek, Haziti királyának adván, megkisebbittem az országát. A korábbi adóhoz, országaik járulékához uralmam szövetségének járulékát csatolván, kivetttem rájuk. Ő, Hazaqiyau – [30] uralmam fényének félelme levervén őt, az arabok (*ur-bi*) és jó katonái, akiket Ursalimmu, királyi városa megerősítésére vitetett be, kudarcot vallottak - 30 biltu

¹⁹⁶ RINAP 2 73.8. lásd in Frame, Grant, *The Royal Inscriptions of Sargon II, King of Assyria (721–715 BC)* (RINAP 2), University Park, Eisenbrauns, 2021, 322. Korábban Winckler, Hugo, *Die Keilschrifttexte Sargons nach den Papierabklatschen und Originalen neu herausgegeben*, Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1889, 168:8.

¹⁹⁷ Lauinger, Jacob – Batiuk, Stephen, „A Stele of Sargon II at Tell Tayinat”, *ZA* 105 (2015) 54–68. Az Egyiptom által folytatott szervezkedésről szóló feliratot lásd RINAP 2 82 vii 26. in Frame, *The Royal Inscriptions of Sargon II*, 368.

¹⁹⁸ Frahm, Eckart, „Samaria, Hamath, and Assyria's Conquests in the Levant in the Late 720s BCE: The Testimony of Sargon II's Inscriptions”, in Hasegawa, S. et al. (szerk.), *The Last Days of the Kingdom of Israel* (BZAW 511), Berlin, de Gruyter, 2019, 55–86. kül. 66–67.

¹⁹⁹ SAA 1 110. Parpola, Simo, *The Correspondence of Sargon II, Part I: Letters from Assyria and the West* (SAA 1), Helsinki, Helsinki University Press, 1987, 92–93.

²⁰⁰ Vö. Kőszeghy Miklós, „Padi, Akisch, Sanherib, Hizqiyya und die Inschrift von Tel-Miqne / Eqrón”, in Czerovszki M. – Nagyllás J. (szerk.), *Corollarium: Tanulmányok a hatvanöt éves Tar Ibolya tiszteletére*, Szeged, SZTE Klasszika-Filológiai Tanszék, 2010, 135–144.

arannyal, 800 biltu finom ezüsttel, [35] antimónnal, drágakővel, nagy .. -kövekkel, elefántcsont ágyakkal, elefántcsont támlájú székekkel, elefántbőrrel, elefántagyarral, sw-fával, taszkarinnu- fával, minden néven nevezendő súlyos értékkel, valamint lányaival, palotája nőivel, énekesekkel, énekesnőkkel Ninuába, uralmam városába [40] utánam küldte követét, ide hozatván ezeket, s hogy adót fizessen nekem, és szolgásgomat teljesítse.²⁰¹

Az asszír hódítás közvetlenül Kr. e. 701-ben érte el Júdát, és ugyan Szín-ahhé-eriba meghagyja a jeruzsálemi királyságot, mégis a hadjárat és következményei jelentős változást jelentenek az ország életében, így ezzel a dátummal szükséges egy cezúrát tenni a feldolgozásba és külön tárgyalni az azt követő korszakot Jeruzsálem pusztulásáig.

3.3.1. Írásos emlékek

A legkorábbi júdai írásos leletek az Azékától pár kilométerre keletre található Khirbet Qeifából valók. A korábban említett Isbaál feliratú edényen kívül egy osztrakonon többsoros, a paleo-hébernél korábbi proto-kánaáni betűhasználattal készült szöveg maradt fenn, ami témánkhöz kapcsolódóan nem igazán releváns.²⁰² Arra azonban rámutat, hogy a Kr. e. 11–10. században ezen a területen már használták az írást.²⁰³ Mégis, Izrael történeti forrásaihoz hasonlóan, Júdából is csak a vaskor IIA-B periódusából maradtak fenn az első történelmileg is értékelhető írásos dokumentumok.

3.3.1.1 Történelmi feliratok

A Tel Dan-i felirat a legkorábbi, mely egy júdai királyról, annak is éppen a haláláról számol be:

.....8 קתל[ת·אית·אחז]·יהו·בר[·יהורמ·מל] 9 כ·ביתדוד
Megöl[tem Ahaz]jáhút, [Jehó]rám fiát, Bét Dávid királyát

Amint a szöveg töredékességéből látszik, mindkét uralkodó neve helyreállítás eredménye, aminek alapját a bibliai hagyomány biztosítja. De ha nem állítanánk helyre a neveket, az mindenesetre akkor is bizonyos, hogy a Bét Dávid nevű politikai egység királyának neve teofór név, mégpedig jahvista. A יהו elem alkalmazása a név végén egyértelműsíti a korábban már

²⁰¹ COS, vol. 2, 303; Komoróczy Géza fordítása in Harmatta János (szerk.), *Ókori keleti történeti chrestomatia*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1965, 172.

²⁰² Az egyik értelmezés szerint törvényi előírásokat tartalmaz az özvegyek, árvák, szegények támogatásáról. A másik szerint ilyen hátrányos helyzetű személyek panasza olvasható a szövegben. A vitát lásd in Amit, D. et al. (szerk.), *הידושים בארכיולוגיה של ירושלים וסביבותיה* (*New Studies in the Archaeology of Jerusalem and Its Region*), Jerusalem, IAA – IAHUJ, 2012.

²⁰³ A szöveg kora is vitatott, illetve, hogy mennyire ímoki gyakorlat vagy összefüggő szöveg. Lásd Misgav, Haggai – Garfinkel, Yosef – Ganor, Sarah, „The Ostrakon”, in Garfinkel, Y. – Ganor, S. (szerk.) *Khirbet Qeiyafa Vol 1.: Excavation Report 2007-2008*, Jerusalem, IAA, 2009, 254–255. Puech, Emile, „L’Ostrakon de Khirbet Qeiyafa et les débuts de la royauté en Israël”, *RB* 117 (2010) 162–184. kül. 171. Rollston, Christopher, „The Khirbet Qeiyafa Ostrakon: Methodological Musings and Caveats”, *TA* 38 (2011) 67–82.

jelzett különbséget az északi és déli névhasználatban. Vagyis itt egyértelműen egy júdai névről lehet szó. Júda királya tehát Hazaél uralkodása és fennhatóságának Izrael egy részére történő kiterjesztése idején, vagyis Kr. e. 841-ben jahvista nevet viselt, ami feltehetően országának vallási orientációját is meghatározta.²⁰⁴

A következő júdai uralkodó, akiről történeti feljegyzések szólnak Ezékiás (Hizkijáhú: חִזְקִיָּהוּ; Kr. e. 716–687). Szín-ahhé-eríba asszír uralkodó harmadik nyugati hadjárata során megbüntette az ellene fellázadó tartományokat és királyságokat. A fentebb már idézett leírása szerint Júda városait elpusztította, de Jeruzsálemet nem vette be, amit az is mutat, hogy nem viszi magával a zsákmányt, hanem:

Ő, Hazaqiyau utánam küldte követét, idehozatván ezeket, s hogy adót fizessen nekem és szolgásgomat teljesítse.²⁰⁵

Az elfoglaltként jelzett 46 város és számos más település, az arany, ezüst, antimon, drágakő, elefáncsont ágyak, és „minden néven nevezhető súlyos értékkel” összeállított adó(mány) jelzi a korabeli Júda méretét és teljesítőképességét. De a kifosztott ország továbbra is tartotta magát az Asszír Birodalom déli határán. Ennek a jahvista nevet viselő, és a bibliai történetírás szerint rendkívül kegyes uralkodónak a fia (Manassé) és unokája (Ámón) sem viselt jahvista nevet.

3.3.1.2 Adminisztratív dokumentumok

A Holt-tenger déli végével egymagasságban, a Júdai-sivatag szélén található aradi erődben komoly gazdasági és katonai adminisztráció nyomaira bukkantak a régészek. A több korszakot átívelő dokumentumegyüttes műfaj tekintetében is sokszínű. Vannak köztük edényekre írt nevek és jelzések, vannak köztük különféle adminisztrációs listák, nevekkal, termékekkel, mértékegységekkel, vannak köztük levelek, melyek a termékek kiosztásáról, elküldéséről szólnak és vannak személyre szóló aktuális gazdasági, katonai vagy politikai kérdést érintő levelek. A Kr. e. 8. század vége előtti anyag viszonylag csekély.

Az első kategóriában, mely az adott edények tulajdonosát, esetleges funkcióját hivatott jelezni, megjelenik az enigmatikusnak tűnő קדוש szó. Az edény nem kultuszi közegből került elő, viszont azt jelzi, hogy tartalma rituális szertartásokhoz vagy rituális személyzet részére lett elkülönítve, akár helyben, akár máshová elküldendő.²⁰⁶ Hasonló edénytöredékeket találtak két másik júdai településen, Bét Micrimben és Tel es-Sebában (Beér-Seba) is.²⁰⁷ Ennél konkrétabb

²⁰⁴ A bibliai feljegyzések szerint az Ahazját követő júdai uralkodók voltak: יהואש (Kr. e. 836–797) Jehóás; אמציהו (Kr. e. 797–768) Amacjáhú; עזריהו (Kr. e. 791–740) Uzzijjá; יותם (Kr. e. 740–736) Jótám; אחז (Kr. e. 732–716) Áház.

²⁰⁵ Komoróczy Géza fordítása, in Hamratta János, *Ókori történeti chrestomátia*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1965, 172.

²⁰⁶ Renz, *Die althebräische Inschriften*, 159. Arad(8):104. A műfaj elemzéséhez lásd Renz, *Die althebräische Inschriften II/1*, 27. Ringgren, Helmer – Kornfeld, Walter, „קדוש”, in *TDOT VI*. 1179–1204.

²⁰⁷ Bet Micrimhez lásd Renz, *Die althebräische Inschriften*, 171–172. BMir(8):7; Tel es-Sebához lásd Renz, *Die althebräische Inschriften*, 235–236. Seb(8):4.

a Jeruzsálemben talált קדוש כהנם, bár ennek eredetisége vitatott.²⁰⁸ Kevésbé egyértelmű a szintén Aradon talált ק feliratú edénytöredékek.²⁰⁹

A második kategóriából időbeli eloszlás szerint öt Kr. e. 9. századi szövegtöredék, a Kr. e. 8. század első feléből kilenc, a Kr. e. 8. század második feléből pedig 24 töredék került elő Aradon. Ezek közül mindössze egyen maradt fenn a tetragrammaton feltételezett leírása:

ה[רת]יהוה – megáldalak tége[d JHW]H által (Arad(8):40,3)²¹⁰

A szöveg az aradi erőd parancsnokának, Malkijáhunak küldött levél részlete. A szomszédos Edómmal kapcsolatos információk és levelek ügyében írt szöveg hivatalos címzési levélformulájához tartozik az idézet. A bemutatkozást követő áldáskívánás formája azonos a későbbi levelek áldásformuláival.²¹¹ Ugyan a levélen a szöveg éppen itt töredékes, a párhuzamos áldásformulák alapján helyreállítható a hiányzó rész. Az istenség neve, akinek áldását kívánja a címzettre a feladó, ה-re végződik. Mivel mind a feladók, mind a címzett jahvista teofór nevet visel, logikusnak látszik, hogy ez a név a יהוה lehetett. A Kr. e. 8. század végén készült levél Ezékiás király idejéből való, így a 13. sorban hivatkozott יהוד[ה] kifejezés rá vonatkozik.

3.3.1.4 Sírfelirat

A Sefela és a Júdai-hegyvidék határán, Lákistól 10 km-re dél-keletre, az es-Saffar vádi mentén található *Khirbet el-Qom* fallal körülvett települése. A közelében egy barlangsírt találtak a régészek, melyben padozat futott körbe. A több kamrából álló sír láthatóan több ember temetkezési helyéül szolgált, s a kamrákat elválasztó falakra pedig többsoros szövegeket véstek. A feliratokat paleográfiai összevetés alapján Kr. e. 725 körülre datálták,²¹² bár a 8. század további időszaka is számításba jöhet.²¹³ A számunkra különösen érdekes Kom(8):3 írás a repedésektől nehezen kiolvasható szövegének értelmet adó első három sora így szól:

אריהו העשר כתבה 1

Urijahu az előljáró²¹⁴ felirata

²⁰⁸ Jeruzsálemhez lásd Renz, *Die althebräische Inschriften*, 192–193. Jer(8):33; 1979-ben egy régiségkereskedőtől vásárolt, csontból készült gránátalmán található a קדוש כהנם [יהוה] – „JHWH templomáé, (a) papok szent (dolga)” szöveg. Bár évtizedekig ki volt állítva a jeruzsálemi Izrael Múzeumban, 2005-ben egy vizsgálat során hamisítványnak nyilvánították, majd 2015-ben többször ismét megvizsgálták és eredetinek találták. A vitáról lásd Shanks, Herschel, „Ivory Pomegranate: Under the Microscopoe at the Israel Museum”, *BAR* 42 (2016) 57. A szöveghez korábbról lásd Kőszeghy, *Cseréplevelek*, 139–142.

²⁰⁹ Aradhoz lásd Renz, *Die althebräische Inschriften*, 72–74. Arad(8):102–103.

²¹⁰ Renz, *Die althebräische Inschriften*, 145–148. Erről a levélről lásd Kőszeghy, *Cseréplevelek*, 45–49.

²¹¹ Lásd 3.4.1.1.

²¹² Dever, William G., „Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el-Kôm”, *HUCA* 40–41 (1969–70) 139–189. kül. 165; Lemaire, André, „Les inscriptions de Khirbet elQôm et l’Ashérah de Yhwh”, *RB* 84 (1977) 595–608. kül. 603.

²¹³ Renz, *Die althebräische Inschriften*, 203.

²¹⁴ A kutatók többségének „gazdag” olvasatát Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 361. úgy értelmezi, hogy egy olyan gazdag városi elithez tartozott, aminek az elnevezése a *’ašīrēj ’ām* lehetett. Ennek megerősítésére a Zsolt 112,3-ban a gazdagság és az igazság vagy gazdag és igaz fogalmának az összekapcsolását hozza fel. A magam

ברכת אריהו ליהוה 2
ומצריה לאשרתה הושע לה 3

Megáldom Urijahut JHWH által
Ellenségeitől Aserája által szabadítsa meg őt²¹⁵

A kor és a helyszín alapján egyértelműen az Izrael bukása körüli Júda vallásosságához tartozó előljáró jahvista nevet viselt. Utolsó útjára kísérő áldása az aradi levélből már megismert formulát követi és JHWH áldását kívánja az elhunyra. Kiegészítve azzal, hogy amint Kuntillet 'Adzsrudban, úgy itt is Aserá JHWH kísérőjeként jelenik meg.²¹⁶ Ez alapján feltételezhető, hogy Izraelhez hasonlóan, Júdában is van JHWH-nak egy női istenség párja, Aserá. A levél másik teológiai jellegzetessége, hogy a sír kontextusában a szöveg az elhunythoz köthető. Megáldása és megszabadítása érdekében elhangzó imaként értelmezve a túlvilági lét dimenzióinak jelenlétét sejteti JHWH és Aserá kultuszában.²¹⁷ Talán ehhez a kontextushoz kapcsolódik a szöveg alatt található, lefelé kinyitott tenyér rajza is, melyet leginkább apotropaikus utalásként interpretálhatunk.

3.3.1.4 Teofór nevek

Mitka Golub online adatbázisa alapján²¹⁸ megállapíthatjuk, hogy a vaskor II periódusból²¹⁹ jelenleg (2021-ig) felfedezett 855 személynévből 733 kapcsolódik Júdához. Ebből 291 jahvista nevet azonosított, melyek mind időben, mind szöveghordozó típusaik tekintetében megoszlának. A nevek nagy száma miatt csupán az egyik legjelentősebb lelőhely, Arad viszonylatában mutatjuk be a nevek részletes időbeli eloszlását.

a) *Arad osztrakonok*ként az Arad erődjében feltárt, Júda államának egyik eddigi legnagyobb mennyiségű írásos leletegyüttesét tartjuk számon.²²⁰ A három korszakra osztható anyagban osztrakonokon és pecséteken szereplő 112 névből 54 tartalmazza a יהו elő-, illetve utótagot, 1-1 a יה és a יו előtagot, vagyis összességében 56 név jahvista. Itt most csak az első két korszakot tekintjük át, melyekben összesen kilenc jahvista név szerepel.

Időszakokra lebontva a vaskor IIB korszakában, elsőként a Kr. e. 8. század első felére datálható osztrakonok közül kettő, a 69. és 71. tartalmaz olyan listatöredékeket, melyeken részlegesen olvasható nevek szerepelnek: A 69. osztraka névlistájának első két sorában egy-egy névtöredék szerepel יהו[...] formában. A 71. osztrakon szövegtöredékének 3. sorában a גדלי[הו] név olvasható.

részéről inkább osztom Kőszeghy, *Cseréplevelek*, 113–114. véleményét, hogy inkább az elhunyt pozícióját, mint gazdagságát jelöli a szó.

²¹⁵ A szöveg fordítása, értelmezése és kontextusa is vitatott. Lásd Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 359–370. Kőszeghy, *cseréplevelek*, 113–117.

²¹⁶ Az לאשרתה esetében a birtokos ה végződés nem Urijahura, hanem JHWH-ra vonatkozik.

²¹⁷ Részletesebb elemzést lásd Dijkstra, „I have Blessed you by YHWH of Samaria and his Asherah”.

²¹⁸ Golub, *Onomasticon.net*. és Golub, „The Distribution of Personal Names in the Land of Israel”. Lásd fentebb a 126. lábjegyzet.

²¹⁹ Korábról nincsenek nevet tartalmazó szövegek.

²²⁰ Aharoni, Yohanan, „Arad: Its Inscriptions and Temple”, *BA* 31 (1968) 2–32.

A Kr. e. 8. század harmadik negyedére eső időszakból szintén adminisztratív listák maradtak fenn, közülük hat tartalmaz 7 teljes vagy részleges jahvista nevet: 60. (מקניהו; שבניהו), 64. (זריהו), 72. (מקניהו), 74. (יקמ[יהו] בן), 80. (יקמ[יהו]), 92. (חגנ[יהו]).²²¹

Ehhez a két korszakhoz kapcsolódik még 4 אל és egy מוח komponensű név Aradból.

b) A többi lelőhely tekintetében nem minden esetben lehet jól elkülöníteni, a IIB korszak kisebb időszakait, ezért alapvetően egyben vizsgáljuk ennek a periódusnak a neveit. Osztrakonokon és feliratokon az Aradról származó nevek (9) mellett még Beérsebából (1) Jeruzsálemből (2) és Khirbet el Komból (3) és két beazonosíthatatlan helyről maradtak fenn jahvista nevek, a vaskor IIB időszakából. Sokkal jelentősebb a pecséték és pecsétnyomók יהויהוי teofór elemű neveinek előfordulása. A korszakból egyelőre 23 ilyen névről tudunk, melyek közül némelyik több helyen is előfordul: Arad, Beérseba, Bét Micrim, Bét-Semes (5), Gát, Hebron, Jeruzsálem (8), Lákis (10), Maresa, Ramat Rahel (6), El-Gib [Gibeon] (3), Tell en-Naşbeh [Micpa], Tell el-Judeide (2), Tel Eton/Eiton, Tell il’Areni,²²²

Összesen 40 különböző név hordoz jahvista elemet.

Baal neve Khirbet Qeiyafában szerepel egyedül, ahogyan Mót is csak egyszer jelenik meg Aradon. De ebben a korszakban az Él név is csupán négy névben fordul elő Júdában.²²³

Mindent egybevetve látható, hogy a Kr. e. 8. század első feléből (és korábról) alig maradt fenn szöveges felirat, így nevekkal is alig találkozunk. A század harmadik harmadában, vagyis az asszír hódítás időszakából már jóval több adattal rendelkezünk. Ami ezekből kitűnik, hogy az Él, Baal előfordulás jóval kevesebb (összességében 13%), mint a jahvista nevéké. Földrajzi elhelyezkedésüket tekintve nagyjából az egész júdai területet lefedve találkozunk a nevekkal. Jeruzsálemből egyelőre nem került elő kiemelkedő mennyiségű név. Mindezekből azonban a lakosság méretére nézve nem lehet messzemenő következtetéseket levonni. Sőt, mivel az adminisztratív jellegű dokumentumok a jellemzőbbek, így a nevek is a gazdasági és politikai elithez tartozókhöz kapcsolódhatnak, vagyis szociológiailag sem reprezentatívak.²²⁴ A vallási hovatartozás tekintetében viszont annyit meg lehet állapítani, hogy a jahvista nevek 87%-val szemben mindössze 13% a nem jahvista nevek jelenléte. A jahvista nevek között csupán egyetlen *ju*- előtagú, azaz feltehetően nem júdai eredetű.

3.3.1.5 Városnevek

A Kr. e. 10–8. század palesztinai településeinek neveiről alig maradt fenn korabeli dokumentum (Lákis, Jeruzsálem). A bibliai hagyományban megőrzött nevek alapján Júda területén szinte

²²¹ Lásd Renz, *Die althebräischen Inschriften*, 111–121.

²²² Lásd Zadok, Ran „Israelites and Judeans in the Neo-Assyrian Documentation (732–602 B.C.E.): An Overview of the Sources and a Socio-Historical Assessment”, *BASOR* 374 (2015) 159–189. kül. 179–180.

²²³ A nem jahvista nevek térbeli eloszlását jól mutatja Golub, „Distribution of Personal Names”, 634–635.

²²⁴ Golub, „Distribution of Personal Names”, 637: „...onomasticon does not equally represent all social strata in the area.”

alig található olyan település, mely valamilyen istennév elemet tartalmazna (pl. Baalat), de JHWH nem szerepel egyikben sem. Az egyszerű sémi elnevezések nem mutatják a lakosság vallási irányultságát.

3.3.1.6 Összefoglalás

A szöveges leletek a Kr. e. 10–8. századból egyértelművé teszik, hogy Júda területén jahvista lakosság él. JHWH-vel párhuzamosan Él, Baál, Mót istenek tiszteletére is van példa. JHWH mellett ugyanakkor megjelenik, ahogyan Izraelben is, Asérá, mint női párja a panteonban. Az izraelivel ellentétben a nevekben az istenséget יהו-ként (*jhw*) használják. A névhasználat és az áldásmondások az egyéni kegyesség szintjén, az uralkodó jahvista neve a politika szintjén is láttatja a jahvizmus jelenlétét Júdában.

3.3.2. Régészeti leletek

A bronzkor településrendszerének összeomlását – mely részben az ún. tengeri népek vándorlásának köszönhető, – és különösen a később filiszteusokként megnevezett csoport megjelenését követően hosszú ideig szinte néptelen területen a Kr. e. 10. századdal jelennek meg komolyabb települések, városok. A bibliai településekkel nem mindig beazonosítható régészeti feltárások számos helyen hoztak napvilágra kultikus érintettségű épületeket, tárgyakat, maradványokat.

3.3.2.1 Tel Arad

A legteljesebben feltárt izraeli régészeti lelőhelyen, a Holt-tenger déli végétől nyugatra található Arad erődje. A bronzkort követően vaskor IA időszak során újra használatba vett települést fallal vették körül. A folyamatosan átépített és egy területén erődde alakuló település északnyugati részén Kr. e. 8. század első felében, közepén (X. rétegben) egy templomot építettek. A szentély egy udvarból állt, rajta egy faragatlan kövekből épült, lépcsővel ellátott áldozati oltárral, és egy szélesebb helyiségből, amiből egy kis fülke, a szentek szentje nyílt nyugati irányba. Az udvar oldalán és a templomépület falán pad futott körbe. A IX. rétegben a szentély szintjét megemelték és a szentek szentjében két *maccébát* és két szépen faragott füstölőoltárt állítottak fel. Az udvar kisebb lett, az oltárt újjáépítették.²²⁵ Pecséteket és osztrakonokat találtak

²²⁵ Herzog, Ze'ev, „Arad (Place)”, in Furey C. M. et al. (szerk.), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online: Anim – Atheism*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2010. <https://doi.org/10.1515/EBR.aradplace>. (Letöltés 2022.01.31). Herzog, Zeev, „Perspectives of Southern Israel's Cult Centralization: Arad and Beersheba”, in Kratz, R. G. – Spieckermann, H. (szerk.), *One God – One Cult – One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives* (BZAW 405), Berlin, de Gruyter, 2010, 169–199. kül. 175.

az erődben a Kr. e. 8–6. századból, melyek kontextusa alapján egyértelmű, hogy itt JHWH templom üzemelt, szervezett papsággal.²²⁶

3.3.2.2. Beérseba

A vaskor II különböző, III. és II. rétegében lévő épületek elemeként a régészek egy nagy kőoltár darabjait találták meg. Az egyik ilyen részleten az oltárszarv is megmaradt.²²⁷ Hogy hová tartozott az oltár, nem tudni, méretét tekintve azonban a Dánban feltárt oltárhoz hasonló lehetett, ami jelentős kultuszhely meglétét feltételezi. Aharoni a város középső részén lévő III. rétegből származó, nagyméretű, kelet-nyugati orientációjú udvart és az azt közrefogó épületet nyilvános templomnak tartotta.²²⁸ A környékén számos kultikus jellegű tárgyat találtak a későbbi korszakokból is.²²⁹

3.3.2.3 Horvat Teman/ Kuntillet 'Adzsrud

A korábban már elemzett feliratok lelőhelye az Élatot Gázával összekötő kereskedelmi út mentén, nagyjából félúton található. A vaskor IIB korszakában, Kr. e. 8. század során használt, fallal körülvett komplexum akár erődként is szolgálhatott, de a kereskedelmi út mentén karavánok pihenőhelyeként mindenképpen.²³⁰ Az A jelű épületrészben egy két oldalt kőpadokkal ellátott helyiség vezet a komplexum sarkát jelentő toronyhoz. A szoba falán lévő vakolaton rajzokat és feliratok találtak, melyek JHWH, Baál, Él és Aserá neveit tartalmazták. A belső helyiségben számos edényt, köztük vallásos felirattal ellátott tálakat is találtak. Ugyan áldozatbemutatásra utaló tárgyakat és maradványokat nem azonosítottak a régészek, a helyiségek szakrális funkciója egyértelmű. Kis nyilvános szentélyként definiálhatjuk.²³¹ Az épület hovatarozása vitatott.

3.3.2.4 Jeruzsálem

A templomhegy több mint másfél évezredes muszlim fennhatósága miatt magának a vaskori jeruzsálemi templomnak a feltárása lehetetlen. Létét viszont jelentősége miatt mindenképpen

²²⁶ Aharoni, *Arad Inscriptions*.

²²⁷ Aharoni, Yohanan, „The Horned Altar of Beer-Sheba”, *Biblical Archaeologist* 37 (1974) 2–6.; Herzog, Ze'ev et al., „The Stratigraphy of Beer-Sheba and the Location of the Sanctuary”, *BASOR* 225 (1977) 49–58. kül. 57. Lásd még Herzog, „Perspectives on Southern Israel's Cult Centralization”, 176. Edelman, „Cultic Sites”, 92.

²²⁸ Aharoni, Yohanan, „Notes and News: Tel Beer-Sheba”, *IEJ* 24 (1974) 270–272. kül. 271.

²²⁹ Herzog, et al., „The Stratigraphy of Beer-Sheba”, 56–57.

²³⁰ Edelman, „Cultic Sites”, 96.

²³¹ Mivel az épületkomplexum felépítését tekintve az A helyiség a „belső kapu” részét képezi, akár kapuszentélyként is definiálhatnánk.

feltételezzük. Ugyanakkor Jeruzsálem környékén húsz–huszonöt vaskor II. periódusából származó *tumulust* találtak, nagyjából egy méter magas fallal és állatcsontokat és főzőedénymaradványokat tartalmazó gödrökkel. Ezek olyan temetkezési helyek voltak, ahol szertartásokat is végeztek.²³²

Dávid városának falán kívül, a Gihon-forrástól északra egy barlangot tárt fel Kathleen Kenyon 1967-ben (Cave 1). Az ismételt vizsgálatok eredményeként megerősítést nyert a feltételezése miszerint ez egy kultushely volt, egy barlangszentély a Kr. e. 8. században. Valaha épített bejáraton keresztül lehetett megközelíteni. A kéthelyiséges barlang déli „szobájában” a falba padozatot vájtak. A fő helyiségben egymással szemben egy-egy fülkét véstek, feltehetően egy-egy istenség szobrának, ami arra enged következtetni, hogy két istenség tiszteletét is folytatták itt. 43 szarvasmarha, juh és kecske csontjait találták meg, ami áldozatra és szakrális étkezésre utal. További edényekkel, némelyiken egy-egy héber felirattal.²³³ Számos agyagfigurát találtak (21 ló és lovas, 7 madár, 38 egyéb állat, 16 álló emberalak, szekér- és szentélymodell), amik az aktuális használaton túl arra is utalhatnak, hogy a barlangot később favissaként (használt kultuszi tárgyak tárolójaként) hasznosították. Ennek a váltásnak az ideje a Kr. e. 7. század elejére tehető.

3.3.2.5 Khirbet Qeiyafa

A 2008-ban felfedezett település a Kr. e. 11–10. században fallal körülvett városként működött. A kapun belül kialakított 13 x 10 méteres tér közepén egy maccébát találtak. Mellette, a C10 számú épület F helyiségében egy nagyjából 1x1 m alapterületű köemelvényt, és a szobában még két díszített cserép szentélymodellt ástak ki. A szobát méretei miatt leginkább háziszentélyként, a külső teret „kapuszentélyként” definiálhatjuk.²³⁴ A településen találtak egy Isbaál/Esbaál teofór nevét tartalmazó feliratot, illetve egy hosszabb proto-kánaáni osztrakont, melyen az első sorban az אֱל (Él) istennevet azonosították be a paleográfusok.²³⁵ A szentélyekben tisztelt istenség(ek)et azonban ezek alapján nem lehet megnevezni. A cserépedények formái, az épületek elrendezése és a disznócsontok hiánya miatt a kutatók többsége kizárja, hogy a filiszteusok lakták volna a várost. A vaskor I időszak utáni leletek csak a perzsa korból kerültek napvilágra, így a település vaskori működése rövid ideig tartott.²³⁶

²³² Amiram, Ruth, „The Tumuli West of Jerusalem: Survey and Excavation 1953”, *IEJ* 8 (1958) 205–227. Lásd még Holladay, „Religion in Israel and Judah”, 260–261. G. Barkay szerint a halottak tiszteletére is történtek égőáldozati szertartások (Vö. Zsolt 106,28), lásd in Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 210–213.

²³³ Ezeket lásd in Renz, *Die althabäische Inschriften*, 267–272.

²³⁴ Garfinkel, Yosef, et al. „Cultic Precinct Near the Southern Gate in Khirbet Qeiyafa”, *Qadmoniot* 149 (2015) 2–13 (héber).

²³⁵ Puech, „L’ostracon de Khirbet Qeiyafa”; Misgav–Garfinkel–Ganor, „The Ostracon”.

²³⁶ A feltáró régészek Kr. e. 1130–915 közötti, Israel Finkelstein viszont csak Kr. e. 1050–915 közötti aktivitást feltételez. A település „politikai” hovatartozása is vitatott (Júda/Edóm/filiszteusok). Vö. Frevel, *Geschichte Israels*, 140–142.

3.3.2.6 Lákis (Tell ed-Duweir)

A neolitikum óta lakott Lákisban már a késői bronzkor során többféle templomépületet használtak. A korai vaskor IB szintjén, az V. rétegben találtak egy olyan helyiséget, melyben padok voltak, emelvény és egy homokkő oltár. Előkerült itt még illatáldozati állvány, mindenféle csont, meg különböző edénytöredékek. A Yohannan Aharoni által szentélyként definiált épülettől nem messze ezen a szinten kiástak egy homokkő sztélét és egy maccébát is.²³⁷ A szentély még a 10. század során elpusztult, ami nagyjából Sesonk fáraó palesztinai hadjáratával esik egy időre (kb. Kr. e. 925). A IIB. periódusban, a Kr. e. 8. századra datált III. rétegben, amikor Júda második legnagyobb és legerősebb városa volt Lákis, egy kapuszentélyt tártak fel. A hatkamrás kapurendszer déli felének keleti helyiségében (L 164) egy szentélyt azonosítottak. Egy szarvakkal díszített faragott kövekből épített oltárt és számos tál és lámpás maradványát találták ástak ki. A szentély felépítése és működési ideje vitatott, de léte nagyjából egyértelmű a kutatók számára, bár formájában eltér a két jelentős izraeli kapuszentélytől.²³⁸ Az ásatások során egyelőre nem azonosítottak további nyilvános templomot Lákisban, ha csak a perzsa kortól használt ún. szolár-templom alatti rétegben lévő maradványok nem egy vaskori templom maradványai. Szín-ahhé-eriba ninivei palotájának reliefjén azonban, ami Lákis Kr. e. 701-es ostromának több fázisát is ábrázolja, látható, amint az asszír katonák nagy kultuszi tárgyakat visznek magukkal a város elfoglalása után. Két katona kezében a fejétől a térdéig leérő füstölőállványt vagy mécsesstartót visz, melyeknek mérete alapján mindenképpen azt feltételezhetjük, hogy nyilvános kultusz tárgyai lehettek.²³⁹ Ilyen méretű nyilvános épület a palotaerőd-komplexum lehetett a III. rétegben, mely szintén az asszír ostromnak esett áldozatul.²⁴⁰ Ez egyértelműen jelzi, hogy a városban Kr. e. 701-ig mindenképpen működött egy nyilvános JHWH-templom.

²³⁷ Aharoni, Yohanan, *Investigations at Lachish: The Sanctuary and the Residency (Lachish V)* (PIA 4), Tel Aviv, Tel Aviv University, 1975, 26–32. azt a következtetést vonja le, hogy „Ezek a leletek (edények és az oltár) megerősítik azt a feltételezést, hogy a későbbi templom egy környékbeli korábbi kultuszi hagyományra alapozott, és az egy zsidó templom lehetett, hasonló az Aradon talált jahvista templomhoz.” „(These finds (vessels, altar) strengthen the assumption that the later temple was based on the tradition of an earlier cult in the area, and that it may have been a Jewish temple, similar to the Yahwistic temple at Arad).” Lásd még Zwickel, *Tempelkult*, 277–280.

²³⁸ Blomquist, *Gates and Gods* a valószínű kapuszentélyek közé sorolta. Ganor, Saar – Kreimerman, Igor, „An Eight-Century B.C.E. Gate Shrine at Tel Lachis, Israel”, *BASOR* 381 (2019) 211–236. kül. 228–231. szerint az oltár szarvának letörése és a fülke wc-vé alakítása egyértelmű deszakralizálásra utal. Kleiman, Sabine, „The Iron IIB Gate Shrine at Lachis: An Alternative Interpretation”, *TA* 47 (2020) 55–64. szerint a kapu mindkét oldalán volt kultikus szoba, és nem deszakralizálás, hanem a 701-es ostrom pusztította el. Ussishkin, David, „Was a 'Gate Shrine' Built at the Level III Inner City Gate of Lachish? A Response to Ganor and Kreimerman”, *BASOR* 385 (2021) 153–170. vitatja a kapuszentély létezését, így a deszakralizálását is.

²³⁹ Aharoni, *Investigations at Lachish*, 42. és Na'aman, Nadav, „No Antropomorphic Graven Image”, *UF* 31 (1999) 391–415. kül. 404–405.

²⁴⁰ Lásd Ussishkin, David, „Symbols of Conquest in Sennacherib's Reliefs of Lachish – Inpaled Prisoners and Booty”, in Potts, T. F. et al. (szerk.), *Culture Through Objects; Ancient Near Eastern Studies in Honour of P.R.S. Moorey*, Oxford, Oxford University Press, 2003, 207–217. kül. 215, bár ő cikkének kontextusában másként értelmezi a két füstölő oltárt.

3.3.2.7 Tel Moza

Az ókori Jeruzsálemtől hét kilométerre nyugatra fekvő völgyben egy kis település volt Moza, melynek vaskor IIA rétegében egy kisebb szentélyt találtak, aminek a helyén a IIB–C rétegben már egy jóval nagyobb templom épületet tártak fel. Ez a Kr. e. 6. század elejéig működött és a falában találtak egy beépített domborműtöredéket. A dombormű megmaradt része egy álló emberi alak előreálló lábait formázza. Az udvar és tartozékai tekintetében még legalább két további építészeti fázist lehet elkülöníteni. Az épület keleti tájolású. Az épület előtti nyitott udvaron egy kis kő pódium melletti favissából és környékéről kelyhek, öt kis agyag figura (három ló, egy férfi és női emberfej) és egy állatokkal díszített füstölőállvány, valamint számos más edény töredéke került elő a hamu és állati csontok mellet. A szobrok és a füstölőállvány is az udvaron folyó kultuszi cselekmény eszközei lehettek.²⁴¹ A favissa mellett, az udvar közepén egy faragatlan kövekből épült 1,35x1,4 m alapterületű kőoltár állt. Az 1,6 m széles bejárat két oldalán egy-egy oszlop talpzatát találták meg. Az épület, az ún *Langhaus* templomtípusba tartozik, 18x13 m alapterületű, és délről egy kisebb helyiség csatlakozik hozzá. A keleti és északi falon körbe 30 cm széles kőpad futott végig. Öt maccéba-szerű oszlopot találtak az épületben. A nyugati fal közepén 1,7 m szélességben indul egy újabb helyiség, talán egy belső szentély. Az épület szerkezete és mérete egyértelműen mutatja, hogy ez egy nyilvános júdai templom volt a Kr. e. 9 és 6. század között. Az ásás „A” területén talált jelentős méretű és mennyiségű fölbe ásott kikövezett gabonasiló (több tucat), raktárépületek és mezőgazdasági eszközök alapján a település Jeruzsálemet láthatta el a környék földjeinek terményeivel a Kr. e. 10. század óta, és az itt lakóknak és talán a környékbelieknek építettek egy templomot is.²⁴²

A 2020-ban megtalált emberi alak lábait ábrázoló dombormű alapján vannak régészek, akik elképzelhetőnek tartják, hogy mégsem JHWH, hanem Baál-templom volt Mozában.²⁴³

3.3.2.8 Ikonográfia

A Kr. e. 8. századtól jelennek meg a júdai ásások leletei között a főként agyagból készült női figurák.²⁴⁴ Három típusát láthatjuk: a mellszobor, a teljes alakos üreges testű szobor és a plakett forma. A plaketek, melyek a bronzkorban és a korai vaskorban is elterjedtek voltak és jelentős részük a melleit felkínáló anyaistennőként értelmezhető (*dea nutrix*), a 8. század során eltűnnek. A mellszobor a leggyakoribb – a Kr. e. 8–6 század időszakából több ezer teljes szobor és

²⁴¹ Kisilevitz, Shua, „The Iron IIA Judahite Temple at Tel Moza 1”, *Tel Aviv* 42 (2015) 147–164.

²⁴² Kisilevitz, Shua – Lipschits, Oded, „Another Temple in Judah. The Tale of Tel Moza”, *BAR* 46 (2021) 40–49.

²⁴³ Na’aman, Nadav, „The Judahite Temple at Tel Moza near Jerusalem: The House of Obed-Edom?”, *TA* 44 (2017) 3–13.

²⁴⁴ A különböző típusokhoz lásd Kletter, Raz, *Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah* (BARIS 636), Oxford, Hadrian Book, 1996, Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 267–274. Vriezen, Karel J. H., „Archaeological Traces of Cult in Ancient Israel”, in Becking, B. et al. (szerk.), *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah* (BS 77), London, Sheffield Academic Press, 2001, 45–80. kül. 58–61.

töredék került elő –, némelyikükön látszanak festékmaradványok is a szem, nyaklánc és karkötő helyén, kezüket a mell alatt összefogják, gyakran előretolják velük a mellüket, szintén a szoptatást imitálva. Az anyaistennő atributesumokkal rendelkező szobrok a legkülönbözőbb helyekről kerültek elő, úgymint favissákból, sírokból más kultuszi tárgyakkal együtt, de gyakrabban házak, főleg az elit által használt lakóépületek helyiségeiből.²⁴⁵ A női alak beazonosításával kapcsolatos vitában felmerült az egyszerű játék, a művészeti alkotás, amulett vagy az általános istennő értelemezés. Kletter azt az álláspontot képviseli, hogy ezek egyértelműen egy adott istenség ábrázolásai Júdában, mégpedig Aseráé.²⁴⁶ Zevit viszont kontextusonként eltérő jelentéssel ruházza fel a szobrokat.²⁴⁷ A magam részéről Kletter felfogásával értek egyet, azzal a megjegyzéssel, hogy használatuk tekintetében lehetett eltérés: egy templomi kultusz esetében az istennő jelenlétét feltételezve az iránta érzett imádat kifejezése, jóindulatának, segítségének áldozattal való megnyerése; míg egy otthoni kontextusban a szimpatetikus mária gyakorlása során lehetett dolguk a szobrokkal. Mindenesetre fontos felidézni Zevit egy általános érvényű megállapítását:

Az istenszobrokat használó emberek nem voltak naivak és nyilvánvalóan tudták, ki készítette őket, és nagy valószínűséggel még azt is, hogy az agyag honnan származott. A női figurákat a megszólított istenség időleges testének tekinthették, vagy egy „mágnesnek”, mely odavonzza és garantálja az isteni jelenlétet a megfelelő szertartás során, vagy akár úgy, mint az istenség természetének és karakterének látható emlékeztetője.²⁴⁸

A női szobrok tömeges jelenléte a Kr. e. 8. századi Júdában a vallásgyakorlás említett formáinak gyakoriságára hívja fel a figyelmünket. Ugyanebben az időben százas nagyságrendben vannak jelen lovas férfiszobrok is Júdában (Lákis, Bét Semes, Tel Jemme, Jeruzsálem, és legújabban Moza). Ezek jelentése még enigmatikusabb, mert ugyan a ló, illetve lovas általánosan lehet istenség ábrázolás, néhány állat fején látható korong díszítés alapján a naphoz köthető főisten ábrázolásaként is értelmezhetőek.²⁴⁹ Több helyszínen talált jahvista személynevek alapján, illetve nem jahvista személynevek hiányában – amennyiben valóban istenséghez köthetőek – a JHWH-kultusz részei lehettek.

Az ikonográfia másik elemeként említhetjük itt is a pecsétnyomókat. Különösen izgalmas a 2009-ben a Dávid városa ásatásai során Eliat Mazar által *in situ* felfedezett Hizkijáhú pecsétnyomója.²⁵⁰ A név így hangzik: לחזקיהו אהז מלך יהודה – Hizkijáhúé, Aház (fia), Júda

²⁴⁵ Kletter, *Judean Pillar-Figurines*, 1966, 58–64. 105–113.

²⁴⁶ Kletter, *Judean Pillar-Figurines*, 74–77. 80–81. Vriezen, „Archaeological Traces”, 67–70. a szobrokhoz köti az Ég királynője tiszteletét a Jer 7,17–18-ból.

²⁴⁷ Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 274.

²⁴⁸ Ibid. „People using divine images were not naive and obviously knew who manufactured them and most likely even from where the clay came. They may have regarded the figurines as a temporary bodily home for an invoked deity, or as a ‘magnet’ attracting and guaranteeing a divine presence during the proper ritual, or perhaps as a visual reminder of the nature of the deity and its character.”

²⁴⁹ Keel – Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 390–399.

²⁵⁰ A leletet csak 2015-ben hozták nyilvánosságra: The Hebrew University of Jerusalem. „Impression of King Hezekiah’s royal seal discovered in excavations in Jerusalem: First seal impression of an Israelite or Judean king ever exposed *in situ* in a scientific archaeological excavation.” *ScienceDaily* 2 December 2015. www.sciencedaily.com/releases/2015/12/151202132519.htm. Tudományos kiadása: Mazar, Eliat – Ben-Aire Reut L.,

királya. A két sorba tördelt név között középen egy szárnyas napkorong látható, két oldalán egy-egy *ankh*-jellel. Az egyértelműen egyiptomi művészeti hatást mutató ábrázolás ugyanakkor egy uralkodói pecsénnyomón vallási üzenetet is hordoz. Az Egyiptomban a főistent, Mezopotámiában a napistent jelképező szárnyas napkorong esetünkben egyértelműen JHWH szimbólumként értékelhető. Mi több, „királyi” szimbólum, hiszen a Hizkijáhu korabeli pecsétellátott tárolóedények legtöbbször a למלך felirat közepén szintén a szárnyas napkorong látható.²⁵¹ Az *ankh*-jel, mely Egyiptomban az élet szimbóluma szintén nemzetközi kontextusban értelmezendő, hiszen a korábbi izraeli jahvitsa pecsénnyomókon is felbukkanó motívum. Ennél viszont közvetlenebb egyiptomi vallási jelenléte mutat Aház király egyik hivatalnokának pecsénnyomója. A לאשנא עבד אהז – „Usna Aház szolgája” felirat felett kosszarvú napkorongon három Ozirisz-korona látható ureuszokkal, és a két oldalán is egy-egy ureusz (AS5).²⁵² Khnum, a kosfejű egyiptomi istenség Elephantinéhez, és a Nílus forrásához kötődik, Karnakban viszont Amun a kosfejű szfinxoson túl az Amun-Ra-templom egyik reliefjén látható éppen ebben a kosfej+napkorong kombinációban. A számos szárnyas ureusz és szárnyas skarabeusz mint pozitív démonok megjelenítői, alapvetően őrzővédő funkciót töltek be a pecsénnyomón megnevezett személyek életében.²⁵³

Végül egy korábbi júdai király, Azarjá vagy Uzzijá királyhoz köthető két pecsétet kell megemlíteni. Az első a már elemzett egyiptomi kontextushoz kapcsolódik és az לאביו עבד עזיו feliratot tartalmazza (AS4). Az érdekesség, hogy mindkét név a rövidebb, izraeli יו (*jau*) végződés tartalmazza. Uzzijau hivatalnok, Abijau nevét az egyiptomi mitológiából ismert kép díszíti: a gyermek Hórusz-szarvakkal és napkoronggal a fején ül egy lótoszon. A mítosz szerint Hórusz egy lótoszból születik újra, ami az örök élet szimbólumává is vált. Ez a nagyon direkt egyiptomi teológiai üzenet arról tanúskodik, hogy a hivatalnok, jahvista neve ellenére kötődött az egyiptomi vallásossághoz,²⁵⁴ bár az ábrázolás korábbi izraeli pecsénnyomókon is megjelenik. A második Uzzijá pecsét az asszír jelenléthez is kötődik. A לשבניו עבד עזיו felirat olvasható a pecsét egyik felén (AS3), ami szintén izraeli változatban hozza az uralkodó és a hivatalnok nevét is: Uzzijau és Sebanjau. Ezen az oldalon egy-egy szárnyas napkorong veszi körbe alulról és felülről a nevet. A másik oldalon, ahol a לשבניו felirat megismétlődik, egy asszír öltözetű férfi látható, aki egyik kezében egy botot tart, a másikat elemeli. Az imádkozás gesztusából talán magát a Sebanjaut láthatjuk, akinek a képmása folyamatosan kapcsolatban van az istenséggel, aki esetünkben feltehetően JHW.

„Hebrew Seal Impressions (bullae) from the Ophel, Area A2009”, in Mazar E. (szerk.), *The Ophel Excavations 2009–2013, Vol. II*. Jerusalem, Old City Press, 2018, 247–281.

²⁵¹ Pl. Tell ej-Judeideh-ben (Tel Goded) 37 למלך-pecsétet találtak, együtt egy szárnyas skarabeuszt ábrázoló hivatalnoki pecsétellátott tárolóedény felirattal. Avigad–Sass, *The Corpus of West Semitic Stamp Seals*, 235. No. 639. De Lákisban is több száz למלך-pecsét látott napvilágot, többségük Hizkijáhu idejéből, még Szín-ahhé-eriba ostromát megelőzően. Ussishkin, David, „The Destruction of Lachish by Sennacherib and the Dating of the Royal Judean Storage Jars”, *TA* 4 (1977) 28–60.

²⁵² Avigad–Sass, *The Corpus of West Semitic Stamp Seals*, 51. No 5.

²⁵³ Vö. Keel–Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 311–317. Seevers, Boyd – Korhonen, Rachel, „Seals in Ancient Israel and the Near East: Their Manufacture, Use, and Apparent Paradox of Pagan Symbolism”, *NEASB* 61 (2019) 1–17. kül. 10.

²⁵⁴ Keel–Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 282–283.

3.3.3. JHWH-tisztelő közösség Júdában I.

A kezdetek a történeti kutatás számára egyelőre homályban maradnak, sőt, még Sesonk (Sisák) fáraó hadjáratának fennmaradt karnaki felirata sem ad elég támpontot arra, hogy a vaskor I-ben pontosan meghatározzuk a Kánaán területén élőket. A régészeti leletek alapján az Ahazját megelőző vaskor I és IIA koraszakban beazonosítható szórványos kisebb településekről, egy-két városról (Khirbet Qeiyafa és Moza) már tudunk ebből az időszakból, ahol valamilyen kultuszi aktivitás is detektálható, de a jahvista közösség nyomai csak a vaskor IIB korszakban kimutathatók. Különböző típusú templomok (nyilvános közösségi, kapuszentély, háziszentélyek) és a bennük talált kultuszi eszközök bizonyítják, hogy az itt élő közösség(ek) aktív vallásgyakorlatot folytattak. Jeruzsálem ásatásai a Dávid városa területén folyamatosan szolgáltatnak új eredményeket a város koravaskori történetéhez is, de a Templomhegy érinthetlensége miatt a lényeg elérhetetlen.

A lákisi ostromot ábrázoló ninivei domborművön látható füstölő oltárok mérete alapján – melyeknél jóval nagyobbak szoktak lenni az égőáldozati oltárok²⁵⁵ – ebben a városban egy igen komoly szentély működhetett. Hasonlóan, a Beér Sebában feltárt oltárdarab is jelentős áldozati helyről tanúskodik. A főváros temploma ekkorra már szintén nagyméretű lehetett. A Tel Mozában, illetve Aradon feltárt oltárok ugyan kisebbek, de önmagában jelentős, nyilvános templomokhoz tartoznak. Az áldozati kultusz ilyen volumenű működtetése már mindenképpen állandó kultuszi személyzetet igényelt ezekben a templomokban. A kapuszentélyek, háziszentély(ek) és a barlangszentély(ek) nem feltétlenül igényelnek folyamatosan alkalmazott kultuszi személyzetet, de meglétük és a feltárt kultuszhoz kapcsolódó tárgyaik aktív használatukról tanúskodnak ebből a korszakból.

A jahvista nevek egyenletes jelenléte figyelhető meg Júda területén a vaskor IIB szakaszában, ugyanakkor a kicsinyszámú fellelt nevek ellenére több mint 10%-os az Él, Baál és Mót nevek előfordulása. Ennél figyelemreméltóbb, hogy JHWH mellett Aserá, női párként Júdában is megjelenik. Leginkább hozzá köthetőek a nagyszámú kultuszi, de házi kontextusban fellelt női terrakotta szobrok. A Khirbet el-Qôm-ban talált sírfelirat kontextusa a túlvilághoz kapcsolja JHWH-t és Aserát, mint akik abban a dimenzióban is jólétet és szabadítást tudnak nyújtani. Ugyanakkor más kontextusban nem maradt fenn vallásos jellegű szöveg, ami eligazítást nyújtana a vallásgyakorlat formáira és a teológiai gondolkodásra. A különböző istennevek és Aserá jelenléte politeista gyakorlatra utalhat, a szobrok kultuszi kontextusa egyfajta kiábrázolást is mutat, ugyanakkor a JHWH-vallás milyenségét nem egyértelműen határozzák meg.

²⁵⁵ Lásd a dáni szentély tárgyait fentebb. Bár az ábrázolás akár túlzó is lehet, mindenképpen arra hívja fel a figyelmet, hogy Lákisban kultuszhely működött! Az ábrázolás hitelességéről pl. Kőszeghy, *Föld alatti Izrael*, 197–198.

3.4 A Júdai jahvizmus II: JHWH-tisztelet Júda királyságában

Kr. e. 701-től a Babilóni fogságig

Hizkijáhu, de az egész Júdai királyság számára Kr. e. 701 fordulópontot jelentett. A hadjárat eredményeképpen Júda ismét vazallusa lett Asszíriának, amint azt némileg túlzó képekben Szín-ahhé-eriba győzelmi beszámolója megőrizte az utókor számára. Vagyis, egyrészt, ugyan a trónon maradhatott Hizkijáhu, de hadisarcot és adót kellett fizetnie a birodalmi udvar számára. Ugyanakkor az „önállóság” megtartása azt is jelentette, hogy nem a birodalom forrásaiból, hanem saját erőből kell újjáépítenie a rommá tett országot. Mindezt úgy, hogy a háború révén jelentős lakosságvesztéssel is kell számolnunk. Ugyan az asszír szövegben több mint kétszázezer fogoly elhurcolásáról esik szó, talán Júda egész lakossága nem tett ki ennyit. A szöveg tehát túloz a fogságba vittekkel,²⁵⁶ ahogyan túloz a 46 erődített város említésével, hiszen ennyi nagyvárosa soha nem volt. A szám viszont reális lehet, ha az asszír pusztítást általánosságban a településekre értjük. Vagyis az asszír hódítás végigpusztította az ország nyugati szélét, lerombolva a legfontosabb településeket a hadi út mentén. A szöveg szerint megostromolta Jeruzsálemet,²⁵⁷ amiben feltehetően szintén jócskán tett kárt.²⁵⁸ Vagyis az államszervezet és a társadalom újraszervezése, a romok újjáépítése mind a nyakába szakadt a júdai királynak. Szín-ahhé-eriba felirata további helyzetértékelésre szolgáltat adatokat. Az elhurcolt lakosságon túl jelentős zsákmányszerzésről beszél (III. 19–20. sorok). Bizonyos területek elcsatolásáról ír (III. 24–25. sorok). Itt különösen érdekes, hogy nem a meglévő asszír provinciákhoz csatolt Júda körzeteiből, hanem a hadiútmenti vazallussá lett városállamokhoz (Asdód, Ekron, Gáza).²⁵⁹ Bármilyen méreteket öltött is az asszír politikai jelenlét, vallási értelemben nem terjeszkedett a birodalom. Nem emeltek asszír isteneknek templomokat és nem adtak asszír isteneket tartalmazó neveket az elfoglalt településeknek sem.²⁶⁰

Így a különböző veszteségek és adóterhek ellenére a helyzetet Júda vallásilag győzelemként élhette meg, mivel Izraellel szemben, ahol húsz évvel korábban, Kr. e. 722-ben JHWH Somron nem tartotta meg Samáriát V. Sulmánu-asarídu (Szalmanasszár), illetve II. Sarrukín (Szargon)

²⁵⁶ Mivel a számadat az egész szíro-föníciai hadjárat végéhez kapcsolódik, így elképzelhető, hogy itt az összesített fogolylétszámot nevezi meg a szöveg. Vér Ádám hívta fel erre a lehetőségre a figyelmemet.

²⁵⁷ Néhány kutató úgy vélekedik, hogy a „ketrecbe zárás”, illetve a hadisarc elküldése arra utal, hogy az uralkodó nem vette ostrom alá Jeruzsálemet, csak blokád alá helyezte a várost. Mayer, Walter, „Sennacherib’s Campaign of 701 BCE: The Assyrian View”, in Grabbe, L. L. (szerk.), *“Like a Bird in a Cage”: The Invasion of Sennacherib in 701 BCE*, JSOTSup 363, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2003, 168–200; Knauf, Ernst Axel, „701: Sennacherib at the Berezina”, in Grabbe, L. L. (szerk.), *“Like a Bird in a Cage”*, 141–149; Ussishkin, David, „Sennacherib’s Campaign to Judah: The Archaeological Perspective with Emphasis on Lachish and Jerusalem”, in Kalimi I. – Richardson, S. (szerk.), *Sennacherib at the Gates of Jerusalem: Story, History and Historiography* (CHANE 71), Leiden, Brill, 2014, 75–104.

²⁵⁸ Josephus szerint (*Bell* 5.302 – 303; 504–507) még Titus jeruzsálemi ostroma idején (Kr. u. 70-ben!) is megvoltak az asszír ostromtábor maradványai. Vö. Vér Ádám, „Az ’asszírok tábora’ és Jeruzsálem ostroma”, in Kókai Nagy V. (szerk.), *A sokoldalú Josephus. Konferenciakötet*, Komárom, Selye János Egyetem, 2020, 9–25.

²⁵⁹ Értékeléséhez lásd Ben Zvi, Ehud, „Prelude to a Reconstruction of the *Historical Manassic Judah*”, *BN* 81 (1996) 31–44. kül. 32.

²⁶⁰ Bagg, Ariel M., „Palestine under Assyrian Rule: A New Look at the Assyrian Imperial Policy in the West”, *JAOS* 133 (2013) 119–144. kül. 126–127.

seregével szemben, viszont Jeruzsálem JHWH-ja a városfalak előtt képes volt megállítani az asszír hadigépezetet. Meg is örökítették egy hitvallás jellegű személyes feliraton:

יהוה אלהי כל הארץ הרי יהודה לאלהי ירושלם
 JHWH az egész Föld istene. Júda hegyvidéke Jeruzsálem istenéhez tartozik.²⁶¹

Ezt a politikai és vallási állapotot örökölte Hizkijáhú fia, Manassé (kb. Kr. e. 687–643),²⁶² akinek a nevét több korabelinek tartott pecsétnyomó is említi. Közülük kettő biztosan rá vonatkozik, ezek a „מנשה בן המלך (Manassé, a király fia [tulajdona])” szöveget tartalmazzák.²⁶³ Jóllehet a „király fia” lehetett udvari tisztviselői beosztás is, a kor- és a névegyezés alapján feltételezhetjük, hogy itt valóban Manasséről, Hizkijáhú király fiáról van szó.

Uralkodásáról az első fennmaradt dokumentum a Kr. e. 680 és 669 között uralkodó asszír király, Assur-ah-iddina (Esarhaddon) annalese, mely név szerint említi: *me-na-si-i LUGAL URU.ia-ú-di.* – „Manassé, Júda város(állam)ának királya.” Neve egy olyan listán szerepel, ami 22 vazallus királyt sorol fel a sziro-palesztinai területről és Ciprusról. Egyedül Júda esetében szerepel a „város” (URU) definíció, a többi terület az ország (KUR) definíciót kapja, ami Júda méretére és ekkori csekély jelentőségére utal.²⁶⁴ A vazallus királyoktól és így Manassétól is azt várja el az asszír uralkodó, hogy építési anyagot biztosítsanak és szállítsanak a király ninivei palotájának újraépítéséhez.²⁶⁵ A szöveg pontos dátumát nem adja meg az annales írója, de mivel Szidón királya nem szerepel a listán, feltételezhető, hogy a követelésről szóló beszámoló Szidón Kr. e. 677-es elpusztítása után készült, talán 673–672-ben.²⁶⁶ Manassé, országa kicsinyége ellenére mégis jelentős a térségben, mivel Ba’alu, tíruszi uralkodó után ő a második a 22 király közül a felsorolásban.

A következő asszír uralkodó, Assur-bán-apli (Assurbanipal, Kr. e. 668–631) annalese is utal Manasséra. A Kr. e. 667–666-ban Egyiptom ellen vezetett első hadjárata során Assurbanipal beszámolója szerint szintén 22 vazallus király fizetett adót és tett hűbéresküt az új asszír

²⁶¹ COS, vol. 2, 179–180. Magyarul Köszeghy, *Cseréplevelek*, 85–90. Lásd még Mittmann, Siegfried, „A Confessional Inscription from the Year 701 BC Praising the Reign of Yahweh”, *AA* 21 (1989), 15–38; Naveh, Joseph, „Old Hebrew Inscriptions in a Burial Cave”, *IEJ* 13 (1963) 235–256; Lemaire, André, „Prières en temps de crise: Les inscriptions de Khirbet Beit Lei”, *RB* 83 (1976) 558–568. Később még visszatérünk rá.

²⁶² Stavrakopoulou, Francesca, *King Manasseh and Child Sacrifice: Biblical Distortions of Historical Realities* (BZAW 338), Berlin, de Gruyter, 2004, 88–99.

²⁶³ Naveh, Joseph, „The Scripts of Two Ostraca from Elath”, *BASOR* 183 (1966) 27–30 kül. 29 j.24; Naveh, Joseph, *Early History of the Alphabet*, Jerusalem, Magnes, 1982, 101. és Avigad –Sass, *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, 55. no. 16. Stavrakopoulou, *King Manasseh*, 104–106.

²⁶⁴ Gane, Roy, „The Role of Assyria in the Ancient Near East During the Reign of Manasseh”, *AUSS* 35 (1997) 21–32. kül. 23.

²⁶⁵ Ninive-prizma A (Nin A) és változata az F (Nin F). Legújabb szövegkiadás és fordítás in Leichty, Erle, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC)* (RINAP 4), Winona Lake, Eisenbrauns, 2011, 23–24 (No 1. v. 54–vi.1.) és 45–46 (No 5. vi.1–15.). „... összesen 22 király Hatti országból, a tengerpartról és a tengerből: mindezek a parancsomra palotám építkezéséhez szükséges anyagokat: nagy farönköket, hosszú gerendákat, vékony deszkákat cédrusból és fenyőfából Szitara és Libanon hegyeiből Ninua városba, székhelyemre hozzám szállították.” (Nin A 1 v.73–vi.1). Magyar fordítás: Komoróczy Géza, „Aššurahiddina trónralépte és hadjáratai”, in Harmatta J. (szerk.), *Ókori Keleti történeti chrestomatia*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1965, 177–183. kül. 183.

²⁶⁶ Stavrakopoulou, *King Manasseh*, 103. Leichty, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon*, 60.

királynak. Részt vettek a birodalmi hadsereg egyiptomi hadjáratában is,²⁶⁷ melynek egyik szövegváltozata, a Cylinder C (I.24–25) felsorolja a 22 uralkodó nevét, így köztük szerepel *mi-in-si-e šar^{kur}ia-u-di*, vagyis „Manassé, Júda (országának) királya”. Assur-ah-iddina meghatározásához képest Júda itt már ismét az ország (KUR) definícióval szerepel, vagyis jelentősebb lett az elmúlt időszakban Manassé uralkodása alatt.²⁶⁸ Assur-bán-apli egy másik felirata, bár név szerint nem említi Manassét, de Júda adófizetéséről beszél a többi sziro-palesztinai terület vazallus királyaival együtt. A listán Júda befizetendő adója (10 mina ezüst) jóval kevesebb, mint az Ammón (2 mina arany) vagy Móáb (1 mina arany) iránti követelés. Ez az arányszám Júda gazdasági helyzetéről árulkodik. Ugyanakkor több kerámialelet is arról tanúskodik, hogy Júda intenzív gazdasági kapcsolatot tartott fenn a tengerparti városokkal és Asszíriával is.²⁶⁹ Az egyiptomi hadjáratok során az asszírok oldalán harcoló júdai katonák egy részét le is telepíthették az Egyiptomban létrehozott asszír katonai bázisokon.²⁷⁰

Manassé uralkodása Júda történelmének egyik békésebb periódusa volt, nem voltak sem helyi, sem nagybirodalmi háborúk a térségben.²⁷¹ A korabeli feltárások alapján az látható, hogy a Jeruzsálem ostromával végződő asszír pusztítás után Jeruzsálem, valamint a kelet- és közép-júdai települések újjáépültek és benépesültek. Erődöket emeltek és állítottak helyre, mint például Lákist, és Jeruzsálemben is új falat építettek,²⁷² az ország magára talált. Manassé együttműködése az Asszír Birodalommal, amit a királyi évkönyvek rögzítettek, meghozta gyümölcsét, a gazdasági megerősödésben és fejlődésben, amit a Sefelán kiépülő olajtároló, illetve búza/árpatáróló kapacitások, valamint Júda szinte egész területéről fennmaradt למלך pecséttel ellátott edényfűl és edénytöredékek is mutatnak.²⁷³ A régészeti leletek folyamatos asszír katonai jelenlétet feltételeznek Júda határai mentén, vagy azon belül is,²⁷⁴ aminek lehettek vallási vonatkozásai is, hiszen az itt élő nem jahvista népesség is gyakorolta a vallását. Manassé, júdai király tehát az Asszír Birodalommal szorosan együttműködve békésen és a lehetőségekhez képest prosperitásban kormányozta kicsiny államát, mely a birodalom szélén lévő vazallus államok között jelentős királyságnak számított. Júdában ekkortájt (Sefela, Sáron-

²⁶⁷ „Fenséges hadamat, amellyel Assur és Istár töltötték meg kezemet, mozgósítottam; Egyiptom és Kus határa felé irányítottam utamat. Felvonulásom során a tengerpart, a tengerközepi (szigetek) és a szárazföld huszonnégy királya az arcomat leső szolgák (*ardani da-gil pa-ni-ia*) – elém hozván súlyos ajándékaikat – megcsókolták a lábam. Ezek a királyok, seregükön kívül parancsomból a hajóikkal is a tengeren és a szárazföldön (egyaránt) a katonáimmal együtt járták az utakat és az ösvényeket.” (Rassam-cylinder 68–74). Komoróczy Géza (ford.), „Aššurbānapli u. Rassam-cylindere”, in Harmatta J. (szerk.), *Ókori Keleti történeti chrestomatia*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1965, 196–214. kül. 198.

²⁶⁸ Vö. Gane, „The Role of Assyria”, 28–30.

²⁶⁹ Gane, „The Role of Assyria”, 29.

²⁷⁰ Lásd a 4.1.1 és 4.4.3.

²⁷¹ Finkelstein, Israel „The Archaeology of the Days of Manasseh”, in Coogan, M. D. et al. (szerk.), *Scripture and Other Artifacts: Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, Louisville, Westminster John Knox, 1994, 169–187. kül. 169.

²⁷² Ahlström, Gösta, *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine* (SHANE 1), Leiden, E.J. Brill, 1982, 75–81; Ahlström, Gösta, *The History of Ancient Palestine*, Ausburg, Fortress Press, 1993, 733–737.

²⁷³ Ben Zvi, „Prelude to a Reconstruction”; Stavrakopoulou, *King Manasseh*, 107–109.

²⁷⁴ Nelson, Richard, „Realpolitik in Judah (687–609 B.C.E.)”, in Hallo, W. H. et al. (szerk.), *Scripture in Context II: More Essays on the Comparative Method*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1983, 177–189. kül. 179.

síkság, Beérseba völgye) 137 000 lakossal számolhatunk.²⁷⁵ Uralkodása Júda felemelkedését hozta, amit néhány kutató újabban egyenesen a júdai királyság történetének csúcspontjaként tart számon.²⁷⁶

Csúcspont abból a szempontból is, hogy egészen Jeruzsálem első babilóni ostromáig nincs további birodalmi forrás Júdáról. Közben azonban megszorodtak a júdai források, melyek bepillantást engednek bizonyos szociális és katonai viszonyokba a kicsiny jahvista királyságban. Az aradi, lákisi és mesad-hasavjahu-i osztrakonok mutatják egyrészt az írás elterjedtebb használatát és az írni-olvasni tudók számának növekedését is. Ugyan konkrét vallási jellegű szöveg alig maradt fenn, de ezek már némi betekintést engednek a kor teológiai gondolkodásába is.

Az Arad(7):88 levélként vagy levélmásolatként értelmezett szövege egy olyan júdai uralkodóhoz köthető, akinek Egyiptomhoz is volt kapcsolata:

....ל]בכ : מלכתי : אני – Uralkodni kezdtem egés[z Júdában(?)
]אמץ : זרע : ון – Erősítsd meg a csapatot és[
]ל : מצרים : מלך – Egyiptom királya [

Yohanan Aharoni szerint itt Joáházról, Jósiás fiáról lehet szó, aki tudatja az aradi parancsnokkal, Eljásibbal trónralépését és Egyiptom elleni készülődésre szólítja fel.²⁷⁷ Egy másik opció, ha Jójákimra, Jósiás másik fiára gondolunk, akit viszont éppen az egyiptomi fáraó (II. Nékó) ültetett a trónra a bibliai beszámoló szerint. Bárhogy is van, a szöveg Júda egyik Kr. e. 7–6. századi királyáról szól, akinek valamilyen kapcsolata lehetett Egyiptommal, mely Júda fennállásának végéig fontos szerepet játszott a régióban. A kiegészítési opciók közül szerintem mindenképpen Júda szerepeljen uralkodási helyként, mert ekkor így nevezték a jeruzsálemi központú királyságot.²⁷⁸

Az utolsó mozzanat, amit a birodalmi krónikák megemlítenek Júda történetéből, az II. Nabú-kudurri-uszur első hadjárata Kr. e. 597 februárjában:

A 7. évében, kiszlév hónapjában, Akkád királya, mozgósítván a seregét, Hattu ország ellen vonult. Júda városa (*āl ia-a-ḥu-du*) ellen hányt sáncot, Addaru hónap 2. napján a várost elfoglalta, a királyt foglyul ejtette. Szíve szerinti királyt nevezett ki, s átvévén hatalmas adóját, azt Babilibe küldte. (BM 21946 rev. 11–13)²⁷⁹

²⁷⁵ Dever, *Beyond the Texts*, 452. Broshi–Finkelstein, „The Population of Palestine in Iron Age II.”, 200 000 fős lakosságot feltételez. Ebbe nem számít bele a transzjordániai terület.

²⁷⁶ „...the climax of Judah’s monarchic history.” Lásd Sawah, Firas, „Jerusalem in the Time of the Kingdom of Judah”, in Thompson, L. J. (szerk.), *Jerusalem in Ancient History and Tradition* (LHB/OTS 381), London, T&T Clark, 114–144. kül. 133. Vö. Halpern, Baruch, *Jerusalem and the Lineages, in the Seventh Century BCE: Kinship and the Rise of Individual Moral Liability*, Sheffield, JSOT Press, 1993, 60. Finkelstein – Silberman, *The Bible Unearthed*, 265.

²⁷⁷ Aharoni, *Arad Inscriptions*, 103–104.

²⁷⁸ Aharoni, Lemaire és Renz „Izrael” kiegészítéseit. Aharoni, *Arad Inscriptions*, 103. Renz, *Die althebräische Inschriften*, 304.

²⁷⁹ *5. Babilóni krónika*. Kiadása: Grayson, A. Kirk, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (TCS 5), Locust Valley, Augustin, 1975, 102. A módosított magyar fordítás: Komoróczy Géza, „Az Újbabilóni Birodalom”, in Harmatta J. (szerk.) *Ókori keleti történeti chrestomatia*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1965, 224.

A Kr. e. 597 február 15–16-ra datált esemény, egy későbbi dokumentumban fogolyként júdai királynak emlegetett Jójákim – *iākūkin šar ša iākūdu* – (kb. Kr. e. 609–598)²⁸⁰ elhurcolásáról számol be. Jeruzsálemet nem saját nevéen, hanem „Júda városaként” aposztrofálja. Az elhurcolt és a kinevezett uralkodókkal kapcsolatban is igen szűkszavú a krónika, hiszen csak titulusukat említi, nevüket nem. Mi több, a hadisarcon kívül további deportációt sem emleget. Sajnos a krónika épp a 11. évnél szakad meg, amikor Jeruzsálem végső ostroma megesett, így ebből nem tudunk meg semmit a város és a templom lerombolásáról.

Júda nem szigetelődött el ebben az időszakban sem. Az egyiptomi fáraóval való együttműködésnek – akár az ezt megelőző vagy akár ezt követő időszakból – a dokumentuma a 3. lákisi osztrakon, mely szerint Konjahut, Elnátán fiát, a hadseregparancsnokot hivatalos feladattal Egyiptomba küldték:²⁸¹

A te szolgáltnak a következőket mondták: Lement a hadsereg parancsnoka, Konjahú ben Elnátán, hogy Egyiptomba jusson. És Hodujáhú ben Ahijáhúért és az ő embereiért küldött, hogy elvigye (őket) innen. (Lákis 3,13–18)²⁸²

Az, hogy a parancsnok egy csapatot is vitt magával, arra vall, hogy nem egyszerűen tárgyalni ment Egyiptomba. Ez az egyetlen eredeti héber szövegünk, ami júdai katonák egyiptomi utazásáról/költözéséről maradt fenn. II. Pszammetik (Kr. e. 594–589) vagy Apriész (Hofra) fáraó (Kr. e. 589–570) a babilóniak elleni szövetségese volt Júdának. Ugyanakkor ez a szövetség sem mentette meg a végső babilóni támadástól.

Egy másik lákisi levél (Lak (6):1.4) Júda védelmi erődrendszeréről ad információkat. Az erődök, melyek között találjuk Lákist, Bét-Harrapidot, Azékát és egy pontosan nem behatárolható erődöt, 8–9 km-re, azaz pár órányi járásra helyezkedtek el egymástól. Épp a fennmaradt levelezés mutatja, hogy levélváltások útján, illetve nappal füst, éjjel tűzjelekkel kommunikáltak. Ez utóbbiak csak rövid, de gyors, katonai jellegű információkat továbbítottak. A levelek szinte mindennapos kommunikációja egy olyan bevett szóhasználatot mutat, ami a vallásos szóhasználat hétköznapi gyakorlatára enged következtetni. A nyugati mellett a déli védvonal is kiegészítést nyert, mert Arad és Beérseba vonalában, illetve attól délre az edómi határvonalon is erődök hálózata biztosította Júda és persze a birodalom védelmét.²⁸³

²⁸⁰ Weidner, Ernst F., „Jojachin, König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten”, *Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud*, Vol 2., (BA), Paris, Geuthner, 1939, 923–935. Magyarul lásd Balogh Csaba, „Júdai deportáltak a babilóni adminisztrációban. Források az ókori Izrael történelméhez”, in Egeresi L. S. (szerk.), *Adalékok Izrael történetéhez. Ünnepi kötet Karasszon István 65. születésnapja alkalmából*, Komárom, Selye János Egyetem, 2020, 38–88. kül. 41–57.

²⁸¹ Ahlström, *The History of Ancient Palestine, 793–794*; Schipper, Bernd U., *Israel und Ägypten in der Königszeit. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems*, Freiburg – Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht. 1999, 245.

²⁸² Saját fordítás. Szövegkiadás: Renz, *Die althebräische Inschriften*, 418.

²⁸³ Beit-Aiyeh, Itzhaq, *Horvat Uza and Horvat Radum: Two Fortresses in the Biblical Negev* (MSIA TAU 25), Tel Aviv, Tel Aviv University, 2007.

3.4.1 Szöveges feliratok

A vaskor IIC korszakából nem maradt fenn nagybirodalmi történelmi felirat, ami konkrétan utalna Júda vallásosságára, indirekt módon azonban számos jelenségre ráávilágítanak a helyi írásbeliség eddig feltárt mementói.

3.4.1.1 Adminisztratív levelek

A szép számú 6. századi osztrakonok közül kiemelendő az a sorozat, melyekben az aradi erődben szolgáló görög katonák (כחיים) ellátmányát listázzák.²⁸⁴ Jelenlétük Júda gazdasági lehetőségeire mutat rá, hogy ha nem is túl nagy számban (30–40 fős) külföldi zsoldosokat is tudtak alkalmazni erődjeiben, hiszen nyilván nem csak Aradon állomásozhatott ilyen kontingens.²⁸⁵ Gazdasági fenntarthatóságuk, illetve az általuk képviselt harci erőn kívül számunkra különösen érdekes vallásgyakorlatuk kérdése. Aradon működik egy JHWH szentély, viszont nem valószínű, hogy ezek a katonák oda jártak volna, így saját isteneik tiszteletét is biztosítani kellett az erőd vezetésének. Az ásatások egyelőre nem tártak fel kultuszi tevékenységükkel kapcsolatos tárgyakat, így erről nincs konkrét ismeretünk. Sokkal izgalmasabb kérdés azonban az, miként viszonyult vallásgyakorlatuk jelenléte a helyi JHWH-tisztelethez. Főleg, ha figyelembe vesszük a JHWH-templom feltételezett megszüntetését ebben az időszakban.²⁸⁶ Véleményem szerint feltételezhető az egymást nagyjából elfogadó tolerancia, ahogyan az a júdai vagy izraeli katonák idegen hadseregben történő szolgálata során például Elephantinében bizonyítható is.²⁸⁷ A görög katonák jelenléte a júdai jahvizmus korabeli toleranciáját mutatja.

A másik, itt számunkra jelentős kategória a levél, mint műfaj. A nagyjából egységesnek, bevettnek tűnő levélformát alkalmazó szövegek bevezetése a megszólítás. Ennek több levélben kiegészítője az áldáskívánás vagy jókívánság:²⁸⁸

Aradon:

ברכתך ליהוה – Arad(6):16,2–3.

ברכתך ל[יהוה] – Arad(6):21,2–3.

és egy rendhagyóbb formában:

יהוה ישאל לשלמך – Arad(6):18,2–3.

²⁸⁴ Arad (6):1, 2, 4, 7, 8, 10, 11, 14, 17. Részletes elemzésükhöz lásd Renz, *Die althebräische Inschriften*, 347–378. Kószeghy, *Cseréplevelek*, 30–36.

²⁸⁵ A Javne Jam melletti Mesad Hasavyahu nevű település közelében feltárt Kr. e. 7–6. századi júdai erődben talált görög kerámia leletegyüttes is erre utal. Naveh, Joseph, „The Excavations at Mesad-Hasavyahu: Preliminary Report”, *IEJ* 12 (1962) 89–113. kül. 98. De már a korábbi, Szín-ahhé-eríba győzelmi leírásában is olvashattunk Jeruzsálemben szolgáló idegen katonákról.

²⁸⁶ Lásd 3.4.2.1.

²⁸⁷ Lásd 4.1.2.

²⁸⁸ Az áldásforma műfajához lásd Renz, *Die althebräische Inschriften II/1*, 29–32.; a kívánságformulához lásd Renz, *Die althebräische Inschriften II/1*, 14–16.

Lákisban:

ישמע יהוה את אדני ש[מ]עת שלם את כים את כים – Lak(6):1.2,1–3=Lak(6):1.8,1–2.

ישמע יהוה א[ת] אדני שמעת שלם ושמעת טב – Lak(6):1.3,2–4=Lak(6):1.9,1–2.

ישמע יהוה [את עד]ני את כים שמעת טב – Lak(6):1.4,1–2.

ישמע יהוה את [אד]ני שמעת [של]ם וטב [את כים] את כים – Lak(6):1.5,1–3.

és egy rendhagyóbb formában:

ירא יהוה את אדני את העת הזה שלם – Lak(6):1.6,1–2.

A szövegek egyértelműen jahvista környezetet feltételeznek. JHWH nevét a teljes tetragrammaton formában hozzák a dokumentumok. Bár ezek formálisnak tűnő irodalmi szófordulatok, mégis a JHWH iránti bizalom jelenik meg bennük. Ő az áldás, a békesség és a jó forrása. A levelek belső, tartalmi részében is olvashatók még állandósult fordulatok JHWH névvel. Ilyenek az asszertórikus (megerősítő) esküformulák:

חיה[יה] – Arad(6):21,5

חיהוה אם – Lak(6):1.3,9 (negatív esküformula)

חי יהוה אלהיך כ[י] – Lak(6):1.6,12–13

ח[י] יהוה כ[י] – Lak(6):1.12,3

Illetve a jókívánság formulák:

ישלם יהוה לאדני[י] אדם – Arad(6):21,4.

יבכר יהוה את א[דנ]י – Lak(6):1.2,5–6.

יהוה ישאל לשלמך – Arad(6):18,2–3

יראך יהוה הקצר בטב הים – Lak(6):1.5,7–9.

Ezek a formulák szintén azt mutatják, hogy JHWH névének emlegetése az emberi ígéretnek vagy állításoknak megerősítésére is szolgált. Másrészt az emberi cselekvések eredményességét is JHWH-től várják. A JHWH-tisztelettel kapcsolatosan egy direkt információt is nyújtanak a levelek. Az aradi Eljásib-archívumban megmaradt Arad(6):18 levél 9–10. sorában olvassuk a בית יהוה – JHWH temploma kifejezést. A Kr. e. 6. század elejére datálható szövegből feltételezhető, hogy ez nem az erődben lévő templom, hanem egy másutt létező templomról beszél a levelet Aradba küldő személy. A szöveg érdekessége, hogy a küldője egy korábbi ügy elrendezéseként jelzi Eljásibnak, hogy egy bizonyos személy (אָה – ő) JHWH templomában lakik. A szöveg vonatkozhat akár egy kultuszi alkalmazottra, akár egy azíliumot kapott magánemberre.²⁸⁹ Ez az eddigi első JHWH-templomról *expressis verbis* számotadó korabeli szöveg.

3.4.1.2 Próféta üzenet

A Kr. e. 16. században Máriaiban, majd az Újasszír Birodalomban is megjelentek a próféta szövegek. Ennek a sajátos műfajnak a kontextusa, hogy a különböző vallási specialisták által leginkább a templomokban elmondott jóvendőléseket a helybeli papság feljegyzzi, majd elküldi

²⁸⁹ A két magyarázathoz lásd Aharoni, *Arad Inscriptions*, 35. és Lemaire, André, *Inscriptions hebraïques, Tome I: Les ostraca*. (LAPO, 9), Paris: Cerf, 1977, 325–326.

az uralkodónak.²⁹⁰ A lákisi Jaus-archívum két levele emleget egy sajátos vallási specialistát, a י-נבאי-t. A Lak(6):1.16 egy tördékeiben megmaradt szöveg, melynek 5. sorában annyi maradt fenn, hogy יהו הנבא [י], vagyis ez a próféta jahvista nevet viselt és feltehetően a JHWH-tisztelet egy „szolgálattévője” lehetett.²⁹¹ A másik információ a Lak(6):1.3, Jausnak küldött teljes egészében megmaradt levélből származik. A szöveg 19–21 sorai a következőket adja tudtul:

וספר טביהו עבד המלך הבא אל שלם בן ידא מאת הנבאי לאמר השמר שלחה עבדך אל אדני²⁹²

Tóbijáhúnak a király miniszterének levelét Sallumhoz, Jaddú fiához a prófétától való [üzenettel], mondván (=ezzel a szöveggel): „Légy óvatos!” elküldi uramnak a te szolgád.

A jahvista közegeben készült levél nyilvánvalóan JHWH-prófétától származó üzenetet továbbít. Az egyébként számunkra enigmatikus rövid közlés önmagában nem vallási jellegű, arra viszont rámutat, hogy az istenséghez tartozó vallási specialista, a próféta a mindennapi élet dolgaiban közvetíti az istenség üzenetét. Történhetett ez akár megkeresésre, akár a próféta saját intenciójából. Esetünkben eldönthetetlen, hogy mi volt az akkori szituáció.²⁹³

3.4.1.3 Sírfeliratok

A Júdai-hegyvidék nyugati lankáin, Lákistól 8 km-re keletre feltártak egy temetkezési barlangot *Khirbet bet Lei* közelében. A lépcsővel megközelíthető központi helyiségből két kamra nyílik körben három-három paddal. A központi helyiségben a falon több rajzot és feliratokat is találtak a régészek. Az itt-ott csak egy-két szóból álló szövegek mellett két, mondatot formáló látható a bejárattal szembeni falon. Jóllehet mindkettőnek nehezen kibetűzhető a szövege, és így többféle interpretáció is született róluk, az egyértelmű, hogy vallásos meggyőződésről számolnak be. Johannes Renz és Ziony Zevit is részletesen bemutatja az eddig rekonstrukciós javaslatokat,²⁹⁴ közülük most csak kettőt idézek fel.

Naveh:

- | | |
|-------------------------------------|---|
| 1 יהוה אלהי כל הארץ ה | JHWH az egész világ istene. |
| 2 רי יהד לו לאלהי ירושלם | Júda hegyvidéke Jeruzsálem istenéhez tartozik. |
| (a következő sor lejjebb található) | |
| 3 המוריה אתה הננת נוה יה יהוה | Moria (hegye), te vagy a pártfogója Jah JHWH lakhelyének ²⁹⁵ |

²⁹⁰ Malamat, Abrabam, „A Forerunner of Biblical Prophecy: The Mari Documents”, in Miller, P. D. et al (szerk.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moor Cross*, Minneapolis, Fortress Press, 1987, 33–52. kül. 35. 38–40. Nissinen, *Ancient Prophecy*, 204–213.

²⁹¹ Vö Renz, *Die althebräische Inschriften*, 433.

²⁹² Renz, *Die althebräische Inschriften*, 418–419.

²⁹³ A levéllel kapcsolatban lásd Zsengellér, „Call a Scribe!”, 81–82.

²⁹⁴ Renz, *Die althebräische Inschriften*, 245–248. Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 417–427.

²⁹⁵ COS, vol. 2, 179–180. Naveh, „Old Hebrew Inscriptions in a Burial Cave”, 84–86.; Magyarul Köszeghy, *Cseréplevelek*, 85–90. Lásd még Lemaire, „Prières en temps de crise”, 558–568; Mittmann, „A Confessional Inscription”, 15–38.

Ez az olvasat hitvallás jellegű. Bár Naveh és Lemaire Kr. e. 701-es eseményekhez kötik, mint az elkeseredésben végső reménységet megfogalmazók hitvallását, a magam részéről – az olvasatot elfogadva ugyan – a datálás bizonytalansága és a kifejezés letisztultsága miatt későbbre, az asszír fenyegetés elmúltára, akár Manassé uralkodásának idejére tenném a keletkezését.²⁹⁶

Zevit:

1 יהוה אלהי גלה ארצה

JHWH az én istenem fogságra vitte országát

2 ארץ יהוה לו אל ירשלם

(az) erőszakot ő vezette Jeruzsálem ellen.

3 המקר יד היה נקה יד יהוה

A forrás legyőzte a kezét. Oldozd fel a kezét JHWH²⁹⁷

Zevit olvasatában teljesen más a szöveg tartalma. Esetében valóban egy kataklizmához köthető beszámolót örökít meg, melyben JHWH büntetéseként jelenik meg a felidézett történés. Az események leírását egy JHWH-nak címzett könyörgés zárja. Zevit nyelvileg és tartalmilag is leginkább az Ézsaiás 28-hoz köti a feliratot, és korban megmarad a Naveh által proponált Szanhérib-féle jeruzsálemi ostromnál. Bármelyik változatot is fogadjuk el, két dolog változatlanul megállapítható a szövegből. Egyrészt, hogy nem tipikus sírfeliratról van szó. Vagyis nem tartalmazza a szokásos szófordulatokat és nem egyszerűen az elmúlás és a jövő iránti igény fogalmazódik meg a mondatokból, hanem más dimenziók felé irányítja az olvasó gondolatait. Ez pedig az, hogy JHWH a világ ura és a történelmi események irányítója. Nem csupán Júda keretei között, hanem azon túl is. Egyfajta univerzalista teológia rajzolódik ki a leírtakból, mely ugyanakkor hangsúlyozza JHWH és 'országa' (ארצה) szoros kapcsolatát, birtokviszonyát. Ebben a dimenzióban jelenik meg „a város”, Jeruzsálem, melynek első történelmi lejegyzését is tisztelhetjük ebben a szövegben. Khirbet bet Lei külső kamrájának déli falán további felírtörödékek tartalmazzák a הושע [י]הוה – „Szabadíts meg/megszabadított [J]HWH” kifejezés, illetve az אשר ימחה ארר „átkozott, aki felnyitja” fordulatot. A sír kontextusában JHWH szabadítása nem evilági dimenziót sejtet, míg a sírt zargatókra kimondott átok végrehajtását azok földi életében várják el a temetettők (és az elhunyt is...), más istenség híjján, nyilván JHWH-tól.

Jeruzsálemben az Olajfák hegyének lábánál a Kidron völgytől keletre egy vaskor II. korszakából származó nekropoliszt tártak fel. A térség mai arab neve Silwan. A különböző sírokból előkerült feliratok a sírok sérthetetlenségének igényét és a bennük eltemetettek jahvista voltát fejezik ki.²⁹⁸

A Jeruzsálemből a Hinnom-völgyön és Refaim-völgybön át kivezető utak találkozásánál *Ketef-Hinnom*nak, azaz a „Hinnom-völgy vállának” nevezik. Itt tártak fel az 1970-es években egy hét sírból álló síregyüttest a vaskor IIC periódusából. A 24-es jelzetű barlang öt kamrából állt és a Kr. e. 7. századtól az 5. század elejéig datált használata során 95 személyt temettek el benne, s

²⁹⁶ Lásd Zsengellér József, *Manassé imája. Egy bibliai apokrif karrierje* (Lectio divina), Bakonybél – Budapest, Szent Mauricius Monostor – L'Harmattan, 2021, 15.

²⁹⁷ Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 421–427.

²⁹⁸ Jer(8):6; Jer(7):1; Jer(7):2; Jer(7):4. A sírfeliratok műfajáról lásd Renz, *Die althebräische Inschriften II/1*, 2–3.

világosságának biztosítása. A két amulett szövege szoros kapcsolatot mutat a Dán 9,4, a Zsolt 40,12–13 és a Num 6,24–26 későbből ismert megszóvegezésével.

3.4.1.4 Teofór nevek

Aradról a vaskor IIC időszakához, vagyis Kr. e. 8. század vége és a Kr. e. 6. század eleje közé datálható 47 jahvista név (az itt talált összes 87%-a), melyek a korszakon belül nagyjából egyenletesen oszlanak el, félévszázados ciklusokban. Az osztrakonok ebből a korszakból már nemcsak listákat, de mondatokat tartalmazó üzeneteket, leveleket hordoztak (VII. réteg). A visszatérő címzett alapján ezeket a szövegeket Eljasib archívumként szokás emlegetni.³⁰¹

A többi lelőhely tekintetében a vaskor IIC periódusból 21 különböző településről összesen 209 jahvista személynév fordul elő, melyből néhány többször is megtalálható: Arad (47) Bet Zur (1); Én-Gedi (3); El Gib (4); Horvat 'Uzából származó katonai listákon 35 jahvista név szerepel.³⁰² Jeruzsálem (82 = 16 pecsét és 50 lenyomat; 9 osztrakon 2 edényfelirat; 5 edényfülpecsét); Lákis (33 = 20 név az osztrakonokon, 2 pecsét és 9 lenyomat; 2 edényfül); Maresa (2); Mesad Hasavjahu (3); Moza (1); Kirjat Jearim (2); Ramat Bét Semes (1); Ramat Rahel (2); Tel Masos (2); Tel Zafit (1); Tel 'Ira (1); Tel Judeideh (3) Tel el-Hesi (1); Tel en Nasbeh (1); Wadi Murabbat (1)

Néhány nevet érdemes kiemelni, jelentésük okán. Ezekben JHWH cselekvésének eredménye és élménye fogalmazódik meg hitvallásos jelleggel:

גמליהו – 'JHWH megjutalmazott'
 דלתייהו – 'JHWH kimentett (vízből)'
 הצליהו – 'JHWH megmentett'
 יהמליהו – 'JHWH megkönyörül/könyörüljön'
 עמדיהו – 'Velem van JHWH'
 אבריהו – 'JHWH hatalmas'
 נתביהו – 'JHWH útja'

A nevek alapján JHWH a személyes életút legkülönbözőbb szituációiban jelenik meg, akár negatív, akár pozitív helyzetekben. A hozzá tartozás biztonságot és iránymutató életvezetést jelent.

Ebben a korszakban JHWH-n kívül csak Él jelenik meg a teofór nevekben, nem is kevésszer. Jeruzsálemben (13), Beérseba (2), Lákisban (5), Aradon (3), Horvat 'Uzában (4). Tel Malhatában (4); Tel Bét-Micrimben és Wadi Murabbatban (1-1), összesen 33 előfordulás.³⁰³

³⁰¹ Vö. Kőszeghy, *Cseréplevelek*, 22.

³⁰² Aḥituv, Shmuel, *Echoes from the Past: Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period*, Jerusalem, Carta, 2008, 166–179.

³⁰³ A nem jahvista nevek térbeli eloszlását jól mutatja Golub, „Distribution of Personal Names”, 634–635.

Mindent egybevetve látható, hogy a Kr. e. 8. század végétől kezdve jóval több névvel találkozunk, mint a korábbi időszakban, és nem csak abszolút értékben, hiszen a dokumentumok száma nem növekedett olyan arányban, ahogyan a jahvista nevek előfordulása. Említésre méltó az is, hogy az אֱ összetételű nevek gyakrabban jelennek meg a vaskor IIC korszakban, mint azt megelőzően. Földrajzi elhelyezkedésüket tekintve mindkét korszakban nagyjából az egész júdai területet lefedve találkozunk a nevekkel. A jelentősebb településeken, központokban (Jeruzsálem, Lákis, Arad) kiemelkedőbb számokkal találkozunk, de ez természetes.

Két dolgot azonban mindenképpen meg kell jegyezzünk. Egyrészt sem a nevek előfordulása, sem azok darabszáma nem ad jellemzést a korabeli népességi viszonyokról és településformákhoz kötődő jelenlétről. Nyilván a lakosság lélekszáma a megtalált nevek sokszorososa. Másrészt, mivel az írásos dokumentumokon javarészt az adminisztrációhoz, illetve gazdasághoz kapcsolódó elit nevei jelennek meg, a névkimutatás – ahogyan Golub is megjegyzi – nem egyformán jeleníti meg a térség társadalmi rétegeit.³⁰⁴

3.4.1.5 Vallásos felirat

Az Én-Gedi feletti sziklák között egy két termes barlangot tártak fel, melyben tintával írt szövegre bukkantak. A paleográfiai alapon Kr. e. 700 körülre datált szöveg több sornyi átkot és áldást tartalmaz³⁰⁵:

ארר. אשר. ימחה	átkozott Assur. Törölje el
]נה[
]יה[
]יהוה[áldott JHWH
]ו.ב[
ברך. בגי[ם]	áldott a népek között. Uralkodik
]ברך. אדני[áldott uram (Adonáj?)
]]	
]א[רר]	átkozott

A feliratnak többféle interpretációja létezik,³⁰⁶ de amennyiben elfogadjuk, hogy a szöveg elején az אשר nem vonatkozó névmás, hanem Assurt mint istent nevesíti, akkor sajátos történelmi és vallástörténeti kontextust is nyer. A népek harcai mögött meghúzódó istenek harcát láttatja, melyben – a szöveg töredékessége ellenére – az Assurra kimondott átokkal és a JHWH-re kimondott áldással JHWH mellett küzd. A 4. és 7. sorban olvasható יהוה és אדני szavak a jó oldal szinonimáiként azonos istenséget jelölhetnek.³⁰⁷ Akár közvetlenül az asszír hódítás harci

³⁰⁴ Golub, „Distribution of Personal Names”, 637: „...onomasticon does not equally represent all social strata in the area.”

³⁰⁵ Bar Adon, P. „An Early Hebrew Inscription in a Judean Desert Cave”, *IEJ* 25 (1975) 226–232. kül. 231.

³⁰⁶ Vö. Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 352–358.

³⁰⁷ Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, 358 Ézsaiás hangvételét érzékeli az általa jobban kiegészített szövegben. Sőt azt feltételezi, hogy a feliratot készítőek egy prófétai beszéd hatására jegyzik fel a szöveget.

cselekményei, akár az azt követő asszír katonai, és ebből adódó vallási jelenlét adhatta a radikális felirat hátterét.

3.4.2 Régészeti feltárások

Az asszír hódítás több települést elért, melyek java része nem épült újjá, viszont Manassé uralkodása során jelentős építkezések indultak be, és főleg a déli határvidéken új, védelmi célú települések jelentek meg, melyek közül néhányban kutszhelyeket is kialakítottak.

3.4.2.1 Arad

A Vaskor IIC idejére eső VIII. rétegben a templom helyzete vitatott. A kutatók jó része szerint lebontották, az oltárokat és a maccébákat eltemették.³⁰⁸ Hasonlóan, tudatos eltemetésnek látszik Ramat Rahelben is az asszír palota egy-két díszítő elemének földbe helyezése, ám ennek pontos célja nem ismert, főként, mivel az épület, ahogyan Aradon maga a templom is megmaradt egészen a babilóni hadjáratig. Az eltemetés pontos ideje is vitatott, vannak kutatók, akik a 8. század végére, vannak, akik a 6. századra teszik. Pecséteket és osztrakonokat találtak az erődben a Kr. e. 7–6. századból is, melyek közül a fentebb tárgyaltak (Arad(6):18) alapján egyértelmű, hogy itt JHWH-templom üzemelt, szervezett papsággal.³⁰⁹

3.4.2.2 Horvat Radum

Aradtól 9 km-re dél-nyugatra található erőd a vaskor IIC periódusában, a Kr. e. 7. században épült, feltehetően Manassé királysága idején. A kapun belüli nyitott tér szélén egy lépcsőkön megközelíthető pódiumot tártak fel, a kapu és a fal oldalán köpadokkal. Feltehetően egy kapuszentély lehetett.³¹⁰

3.4.2.3 Horvat 'Uza

Aradtól 8 km-re délre, a Qina-völgy szélén épült erődben a Kr. e. 7. századhoz tartozó IVA rétegben egy a kaputól keletre fekvő nyitott téren egy 1 méter magas 1,5x1 m alapterületű faragatlan kövekből épült oltárt találtak, mellette egy alacsony fallal. Környékén állati csontok és vastag hamu réteg egyértelműsíti kultuszi használatát. Az oltár egy épület (R366) bejárata

³⁰⁸ Herzog, „Arad (Place)”; Herzog, „Perspectives of Southern Israel’s Cult Centralization”, 175.

³⁰⁹ Aharoni, *Arad Inscriptions*.

³¹⁰ Blomquist, *Gates and Gods*, 85–86.

előtt található, és a térség másik oldalán is áll egy épület (R370). A helyszín elrendezése hasonló a Gesurban kapuszentélyként definiált kultuszhelyhez.³¹¹ A lelőhelyen 17 osztrakon töredéket találtak.³¹²

3.4.2.4 Lákis

A Kr. e. 701-s asszír ostromot követően kisebb léptékben, de újjáépítették a várost (II. szint), ami továbbra is Júda nyugati védőbástyájának számított, együtt a többi kisebb erőddel, mint Bét-Harrapid és Azéka.³¹³ Nabú-kudurri-uszur Kr. e. 587/586-os hadjárata pusztította el a várost, maga alát temetve a városkapuban azokat a cserépleveleket, melyek ennek a korszaknak az intenzív kommunikációjáról és a levelet váltók vallási hátteréről adnak számot. Ebből a korszakból nem került napvilágra kultuszhely, a korábbiak látahtóan nem üzemeltek tovább.

3.4.2.5 Micpa (Tel en-Naşbeh)

Szín-ahhé-eríba hadjáratát követően megerősített városok között találjuk Micpát is (III. és II. szint váltása).³¹⁴ Ráadásul a monumentálisabb épületek alapján a város regionális, sőt később provinciális központként működött. Gazdasági jelentőségét támasztják alá a számos edénymaradvány és júdai viszonylatban kimagasló számú למלך és מוזה-pecsétnyomatok is. Az ásatások eredményei alapján számos kultikus tárgyi emlék definiálható ebből az időből (női mellszobrocskák, lovasszobrok stb.), egyelőre mégsem lehet egy Arad-templom méretű szentélyt beazonosítani az épületek között.³¹⁵ A leletek alapján házi szentélyek megléte azonban bizonyos,³¹⁶ ám Micpa központi adminisztrációs pozíciója miatt valószínűsíthető egy nyilvános JHWH-templom is a városban.³¹⁷

³¹¹ Blomquist, *Gates and Gods*, 98–100. Beit-Arieh, Itzhaq, *Horvat 'Uza and Horvat Radum: Two Fortresses in the Biblical Negeb*, Tel Aviv, Tel Aviv University, 2007.

³¹² Beit-Arieh, Itzhaq, „The Ostrakon of Ahiam from Horvat 'Uza”, *TA* 13–14 (1986–1987) 32–38; Misgav, Haggai, „Two Notes on the Ostraca from Horvat 'Uza”, *IEJ* 40 (1990) 216–217.

³¹³ Ussishkin, David, *The Renewed Archaeological Excavations at Lachish (1973-1994)*, Volumes I. (MIA TAU 22), Tel Aviv, Tel Aviv University, 2004, 90–91.

³¹⁴ Finkelstein, Israel, „The Great Wall of Tell en-Nasbeh (Mizpah), The First Fortifications in Judah and 1 Kings 15:16–22”, *VZ* 62 (2012) 14–28.

³¹⁵ Holladay, „Religion in Israel and Judah under the Monarchy”, 274–275. és Langston, S. M. *Cultic Sites in the Tribe of Benjamin* (AUS 7/200), New York, 1998, 151–154.

³¹⁶ Zorn, Jeffrey, R. „Tell en Nasbeh and the Problem of the Material Culture of the Sixth Century”, in Lipschitz, O. – Blenkinsopp, J. (szerk.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2003, 413–447. kül. 442–443.

³¹⁷ Zorn, „Tell en Nasbeh”, 443. szerint „...given the great number of local shrines and temples in ancient Israel, attested both biblically and archaeologically, there is no a priori reason that Mizpah could not have possessed a small local shrine of its own.”

3.4.2.6 Tel Moza

A vaskor II korszakra datált templom és az épületek nem mutatják egyértelműen az asszír korszak pusztításának nyomait, viszont a 2021-ben talált יהוד-pecsétnyomatok jelzik, hogy a perzsa kori adminisztráció idején is használtban volt a település. A pontos stratigráfiai leírás még nem készült, és csak egy-két publikáció jelent meg az ásatásról, így a templom sorsáról nem lehet biztosat mondani.

3.4.2.7 Ramat Rahel

A vaskor IIB korszakában megerősödött, Jeruzsálem melletti, – ma Ramat Rahel néven ismert – településen a IIC korszakban kifejezetten jelentős építkezések zajlottak. Egy hatalmas, júdai viszonylatban egyedül álló méretű palotaegyüttes készült el, melyet a 2005–2010 közötti ásatási kampányban tártak fel.³¹⁸ A számos asszír kötődésű tárgy (asszír stílusú talpas poharak, stilizált uralkodói festmény) és a למלך pecsétek jelentős száma alapján asszír birodalmi adminisztrációs központként funkcionálhatott.³¹⁹ Elképzelhető, hogy a palotaegyüttesben egy asszír templom is üzemelt.³²⁰

3.4.2.8 Ikonográfia

3.4.2.8.1 Pecsétnyomók és pecsétek

Az ásatások során számos helyen előkerült pecsétek és pecsétnyomók a korabeli nevek egyik legjelentősebb forrása. A társadalmi elithez tartozó emberek birtokoltak ilyen pecsétnyomókat, melyeket hivatali azonosításra használtak. Azon túl, hogy az illetők neveinek teofór elemeiről értesülünk belőlük, több esetben képi ábrázolások is kísérik a szöveget, melyek vallási jelképeket jelenítenek meg. Az eddig megismert vallásosságot jelentősen árnyalják ezek a jahvista nevekkel kombinált képek, amik feltehetően tulajdonosuk vallási felfogásáról tanúskodnak. Jézabel pecsétnyomójával kapcsolatban már szó esett arról, hogy egyiptomi

³¹⁸ Lipschits, Oded et al., *What Are the Stones Whispering? Ramat Rahel: 3,000 Years of Forgotten History*, Winona Lake, Eisenbaruns, 2016, 57–94. Lipschits, Oded et al., *Ramat Rahel IV. The Renewed Excavation by the Tel Aviv–Heidelberg Expedition (2005–2010). Stratigraphy and Architecture*, (SMNI AMS 39), Tel Aviv, Tel Aviv University, 2020.

³¹⁹ Lipschits, Oded et al. „The Date of the *lmlk* and 'Private' Stamp Impressions: A Fresh Look”, *TA* 37 (2010) 3–32. Korábbi érvekhez lásd Na’aman, Nadav, „An Assyrian Residence at Ramat Rahel?”, *TA* 28 (2001) 260–281., aki szerint a Hizkijáhú idején itt elkezdett birodalmi építkezések vezettek a júdai uralkodó lázadásához. Ettől eltérő véleményt fogalmazott meg Zilberg, Peter, „The Assyrian Empire and Judah: Royal Assyrian Archives and Other Historical Documents”, in Ganor S. et al. (szerk.), *From Sha’ar Hagolan to Shaaraim. Essays in Honor of Prof. Yosef Garfinkel*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 2016, 383–406. kül. 394–396.

³²⁰ Reich, Ronny, „On Assyrian Presence at Ramat Rahel”, *TA* 30 (2003) 124–130. Lásd a korábbi párhuzamokat in Stern, Ephraim, *Archaeology of the Land of the Bible. Vol. II. The Assyrian, Babylonian and Persian Periods (732–332 B.C.E.)*, Anchor Bible Reference Library, New York, Doubleday, 2001, 31.

motívumot használt a föníciai származású királynő. Az egyiptomi jelképek jelenléte folyamatosan megfigyelhető a vaskor IIC időszakban. A már korábbi korszakban elemzett Hizkijáhu kori למלך-pecsétnyomók a Kr. e. 7-6.században továbbra is használtában voltak a szárnyas napkoronggal, aminek alkalmazását mutatja az Én-Gediben talált לנראן feliratú pecsét is (AS685).³²¹ A leggyakoribb megjelenített képek a lótosz, a szárnyas ureusz és a szárnyas skarabeuszbogár.³²² A lótosz ugyan Egyiptomból származó díszítő elem, de megtalálható mezopotámiai elefántesont faragásokon is. Az Avigad–Sass katalógus 1997-es állománya alapján a leggyakoribb ábrázolás a pecséteken.³²³ Amint láttuk, korábban Hóruszal együtt is szerepelt az örök élet jelképeként. A vaskor IIC júdai pecséteken teljes lótosz és egyszerűsített, jelzés értékű változata is előfordul (AS12, 14, 26, 83, 324). A szárnyas ureusz és skarabeusz őrzővédő funkciót látnak el, kiterjesztve védelmüket a pecséten szereplő személyre. A négyszárnyú (AS82, 104, 127, 194, 689) mellett a kétszárnyú ureusz is gyakori ábrázolás, ahogyan a lákisi עשיהו (בן) שפטיהו pecsétjén (AS 385), amit egy *ankh*-jel is kiegészít. Szintén a Kr. e. 7. századi Lákisból származik egy négyszárnyú skarabeusz, *ankh*-jellel együtt (AS59). De ebből az ábrázolási formából a legkülönlegesebb, mondhatjuk uralkodó szintű az a szárnyas skarabeusz, ami a בן המלך מנשה pecsétnyomót (AS 16) díszíti.³²⁴

Az egyiptomi mellett ebben a korszakban Júdában is megjelentek az asszír motívumok a pecsétnyomókon, pecséteken. A לאשיהו משמש feliratú pecsétnyomó (AS97) hátoldalán egy trónon ülő szakálás, hosszú ruhás istenség látható, előtte félhold, kezét áldásra emeli. Egy hasonló ábrázolás alatt a לשלמאל szöveg olvasható, de az ábrázolás felirat nélküli pecsétnyomóról is ismert. Egy másik asszír típusú, többször megalkotott jelenet egy hajón ülő szakálás és áldást osztó istenséget ábrázol előtte, mögötte egy-egy lótoszvirág/fa. Az egyik ilyen szöveges pecsétnyomón az גדליהו בן אלשמע júdai személynév szerepel. Ezeknek az asszír típusú istenségábrázolásoknak JHWH-ra vonatkoztatásáról már a 20. század eleje óta folyik a vita,³²⁵ Keel és Uehlinger kompromisszumos javaslatában a váltakozó Él/JHWH teofór nevek alapján általános főistenábrázolásként tekintenek rá,³²⁶ ez azonban Júda esetében JHWH.

Végül két különleges pecsétnyomót kell megemlíteni. Az egyik (AS173) egy négyszárnyú asszír típusú férfi istenség – aki szárnyas bikatestű géniuszon áll –, vele szemben egy pálmán álló négyszárnyú, feltehetően női istenség. A pecsét szövege töredékes, talán יה[י]הו [ש]לם az olvasata.³²⁷ A másikon egy szemből ábrázolt négyszárnyú női alak csillagokban végződő pálcákat tart. A paleo-héber név töredékes: גאל בן שעל (AS112). Ez utóbbi alapján a két női alakot az Ég királynőjének vagy éppen Aserának tartják, aki az első pecsétnyomón JHWH-val látható. Még ha a héber szöveg alapján júdai kontextust feltételezünk is, az ábrázolások az asszír

³²¹ Avigad–Sass, *The Corpus of West Semitic Stamp Seals*, 252. No 685.

³²² Seevers – Korhonen, „Seals in Ancient Israel”, 9–11.

³²³ A 257 darabos ikonografikus korpusz 18,7%-a. Lásd Seevers – Korhonen, „Seals in Ancient Israel”, 9.

³²⁴ Avigad–Sass, *The Corpus of West Semitic Stamp Seals*, 55. No 16. Keel–Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 311–317.

³²⁵ Dalman, Gustav, „Ein neu gefundenes Jahvebild”, *PJ* 2 (1906) 44–50. kül. 49. indította el, aki egyértelműen és kizárólagosan a jeruzsálemi templomban trónoló JHWH-val azonosította az ábrázolást.

³²⁶ Keel–Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 349–355.

³²⁷ Avigad–Sass, *The Corpus of West Semitic Stamp Seals*, 103. No 173.

képi világ judaizálásaként értelmezhetők.³²⁸ Bárhogyan is van, az első pecsétnyomón az istenség mellett női párja is szerepel. Most másfajta női ábrázolásokra térünk rá.

3.4.2.8.2 Női figurák

A női mellszobrok népszerűsége a vaskor IIC periódusában sem csökkent. Mi több, Jeruzsálemben, de másutt is a legkülönbözőbb társadalmi csoportba tartozók lakhelyein és sírokban is fellelhetők voltak. Számosságuk és helyi alapanyaguk alapján Darby Erin kiterjedt kézművesipart feltételez Júdában, ami ezek készítésével foglalkozott.³²⁹ A babilóni hódítás révén elpusztult városok törmelékében talált összetört szobrok sérüléseit többen tudatos vallási ikonoklasmus eredményének tartják,³³⁰ mások a harcok következményének.³³¹ Régészetiileg szinte lehetetlen elkülöníteni a kettőt, hiszen a feltételezett vallási reform Júda elfoglalása előtt néhány évtizeddel történhetett. Ezt a bizonytalanságot tovább fokozza az a tény, hogy a szobrok, szobortöredékek nemcsak eredeti környezetükből kerültek elő, hanem jelentősen keveredett törmelékek közül. Így direkt kultuszi közegben való használatuk kérdéses, ám bárhol is használták őket, vallásos konnotációjuk tagadhatatlan, ami nyilvánvalóvá teszi a korszak vallásgyakorlatának sokszínűségét.³³² Kiegészülve azzal a ténnyel, hogy a fogság utáni Jehudban már nem találunk ilyeneket.

3.4.3 Összefoglalás: A júdai jahvizmus II.

Az Asszír Birodalom III. Tukultí-apil-Esarra sziro-palesztinai hadjárata óta meghatározta Júda politikáját és lehetőségeit. Nem tudjuk ugyan, hogy (Jo)Aház vagy Uzzijáhú idején milyen mértékben volt jelen a mindennapokban, a Ramat Rahelben folytatott 2005–2010-es ásatási kampány során feltárt palota mindenesetre jelzi, hogy Szín-ahhé-eriba győztes hadjáratát követően az asszír adminisztráció közelről felügyelhette Júda megerősödését Hizkijáhú és utódai alatt. Az eddigi „helyi” vallási sokszínűségben megjelent a görög zsoldosok mellett az asszír katonák saját, von Haus aus hozott vallásgyakorlata, illetve a déli határvidék edomita kultuszi praxisa is. Mégis, amennyiben elfogadjuk, hogy a Khirbet bet Lei-ben talált felirat Kr. e. 7. század első felére datált keletkezését – mely JHWH primátusát hirdette Jeruzsálemben kívül is Júdában –, az JHWH tiszteletének, sőt kizárólagos tiszteletének feltételezett jelenlétét erősíti meg Manassé korában. Az 𐤇𐤃 teofór elemmel rendelkező nevek arányának növekedése az előző

³²⁸ Ennek kielemezését lásd in Keel–Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 386–390.

³²⁹ Darby, Erin, *Interpreting Judean Pillar Figurines: Gender and Empire in Judean Apotropaic Ritual* (FAT 69), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, 400.

³³⁰ Erről részletesebben Darby, *Interpreting Judean Pillar Figurines*, 52–53.

³³¹ Letter, Raz, *The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

³³² Dever, *Did God Have a Wife?*, 369–382.405. szerint a mezopotámiai párhuzamok azt mutatják, hogy javarészt gyógyítási, tisztulási és apotropaikus szertartások kellékei lehettek.

korszakhoz képest nem Él tiszteletének megerősödését, sokkal inkább a szó általánosan „Isten” jelentésében történő használatára utalhat, hiszen sem az ikonográfiában, sem kultuszhelyek tekintetében nem találkozunk erre utaló eltéréssel ebben a korszakban. Fontos viszont megemlíteni a jahvista nevekhez kapcsolódó ikonográfiában (is) megjelenő asszír motívumokat. Emellett viszont jelentősen megnő a női mellszobrocskák száma a IIC korszakban. És bár értelmezésük vitatott, a pecsétnyomók illusztrációival együtt – melyek szintén manufaktúrákban készültek – azt mutatják, hogy a transzcendens világ képi megjelenítése része volt a vallásosság kifejezőeszközeinek a júdai jahvizmusban. A transzcendens világ részei bizonyos démonok (pl. פה és רע), vagy a mellszobrok által kiábrázolt női démon vagy istenség (Aserá?). Eddigi ismereteink alapján JHWH mellett ebben a korszakban már nem definiálódik konkrét női istennő.

A jelentős hadisarc, adóterhek és az amúgy sem nagy Júda államának területi lecsökkentése ellenére megvalósuló komoly építkezések a meglévő és az új kultuszhelyeket,³³³ köztük feltehetően a főváros templomát is érinthették. Egyelőre régészeti adatok nem állnak rendelkezésre a jeruzsálemi templomról, de erre a templomra utalhat az Arad(6):18 levél 9–10. sorában a בית יהוה kifejezés is. A júdai jahvista templomokban hivatalos papság látta el az áldozati és egyéb kultuszi szertartáshoz kötődő feladatokat (כהן – AS28; עבד יהוה – AS27), de a lákisi levelek tanúsága szerint ismert volt a (kultuszhoz tartozó, vagy a kultuszon kívüli) próféták tevékenysége is. A vallásgyakorlat tárgyi eszközei közül a nagyszámú női szobrocskák emelkednek ki ebből a korból, és az, hogy a szakrális terekben alig találtak ilyet, a mindennapi élethez kötődő szakralitásban meghatározó jelentőségüket mutatja.

A júdai jahvizmusnak ebből a korszakából már egy-két rövid, de kifejezetten vallásos jellegű írásos emléke is fennmaradt. Ezek bepillantást engednek, nemcsak JHWH attribútumaiba, amik egyébként már a teofór nevekben korábban is megjelentek (’helyreállító’, ’szikla’). Nemcsak az egyén személyes vallásos elköteleződésébe és JHWH-vel való szoros, az életesemények pozitív alakításában, illetve negatívumainak túlélésében nyújtott segítsége révén megélt kapcsolatába, hanem a JHWH-tisztelet köré formálódó közösség és JHWH viszonyába is. JHWH és követői csoportja között egy szövetségi kapcsolat (ברית) működik, mely az istenség részéről egy toleráns, elnéző odafigyelést, a követők részéről pedig az előírt szabályok (מצוות) betartását feltételezi. A viszonyt ugyanakkor szeretet-viszonyként értelmezik. A levelek szabványszövegeivel is megerősítve azt láthatjuk, hogy a legfontosabb JHWH áldása. Ennek jelenlétét igénylik a mindennapokban, mert a megmaradást és az útmutatást („arca világossága”) biztosítja általa, de egyben elűzi a démonokat és a gonosz erőket. (Kérdés, hogy a női mellszobrocskáknak ebben a folyamatban van-e szerepe vagy teljesen különálló teológiai felfogás áll mögöttük.) Az áldás ellentétéként az átokmondás használata is megfigyelhető, melyben JHWH mint a rontás végrehajtója szerepel. A sírfeliratok JHWH halál és túlvilág feletti uralmát mutatják, melyben a már korábról is ismert megszabadítás (הושע) motívuma köszön vissza továbbra is. JHWH és követőinek kapcsolata ugyanakkor a jelenvaló tér dimenziójában zajlik. JHWH-ról úgy nyilvánulnak meg, mint aki Jeruzsálemhez és országához

³³³ Érdekes, hogy a két feltárt Júdai templom (Arad és Moza) eltérő architektúrát képviselnek.

(ארצה), nyilvánvalóan Júdához kötődik. De mint aki egyben a világ ura és a történelmi események irányítója, más istenek felett is van hatalma.

A júdai jahvizmus tehát egy elfogadottan politeista közegben gyakorolt, közösségi és egyéni formában is megélt vallásosság, amiben JHWH áll a középpontban, mint az egyetlen (valamirevaló) főisten, aki uralja a világban működő erőket. Központja Jeruzsálem, de más helyeken és az otthonokban is imádják és tisztelik. A korszakban átlag maximum 100–120 ezer követője lehetett.³³⁴

Exkurzus 1. A bibliai ábrázolás

A bibliai történetírás a Tórán túl a Józsué–Királyok könyveiben dolgozza fel JHWH Sínainál kiválasztott és szövetséggel elpecsételt néppel (עַם יְהוָה) való kapcsolatának történetét, melyben bemutatja a JHWH-tisztelet fázisait is. A kép egységesnek és folyamatosnak tűnik.

Már a Sínai szövetségekötés során elkészül a szent sátor (אוֹהֶל מוֹעֵד), mint az istenséggel való találkozás szent helye, ahol JHWH a szövetség ládáján (אֲרוֹן בְּרִית), a kerúbok szárnyai között van jelen. A sátor belsejébe, a szentélybe, ahol a láda is van, csak a papok mehetnek, a nép csupán a külső udvarig jöhet. A papság különböző csoportokra oszlik, az áldozópapok és a főpap vezetésével, akik a különböző áldozati szertartásokat végzik. A direkt kapcsolattartás az istenséggel a kiemelt világi vezető, Mózes, majd halála után Józsué révén történik. A honfoglalás során több helyen mutatnak be áldozatot a teljes nép jelenlétében (Gilgál, Micpa, Garizim/Ebál, Sikem), sőt már a kivonulás emlékére a páskát is megülik közösen. A szent sátor végül Silóban köt ki. A teljes föld JHWH tulajdona, melyet az egész nép szent egységeiben, a törzsekben felosztva vesz birtokba. A történet menete Józsuét követően megszakad és az egyes törzsek történetfoszlányaiként megy tovább, ahol mind a törzsi, mind a családi, mind pedig az egyéni istentisztelet motívumai feltűnnek, házi (Miká) és törzsi szentélyek (Dán) használata mellett, valamint kultuszi személyekként a lévita papság. Mindennek során a JHWH-tisztelet folyamatos küzdelmet folytat más istenek, különösen Baál tiszteletével. A vallásgyakorlás elemei között megjelenik az emberáldozat, a mágia, a varázslás, jóslás és a halottidézés, illetve egy új vallási specialista, a próféta alakja is, aki átveszi a Mózes-Józsué-bírák személyeiben JHWH-val direkt beszélő közvetítők szerepét. Az első ilyen, Sámuel révén bevezetik a szakrális királyság intézményét, ahol a prófétai kontroll felügyeli a JHWH által kiválasztott uralkodót, aki egyben pontifex maximus is. A második uralkodó, Dávid Jeruzsálemba viteti a szent ládát és előkészíti itt JHWH templomának felépítését, miközben másutt (Hebron, Sikem, Siló, Ráma) is működnek (JHWH) szentélyek. Jeruzsálemben egy új papság is megjelenik, a cádókiták, akikre alapozva építi fel Salamon a királyság központi templomát. Innentől egy centralizált

³³⁴ A számadat kissé félrevezető, mivel a Lipschitz által Júda babilóni korszakra kalkulált teljes lakosságát jelenti (108 000), amibe természetesen beletartoztak az itt élő, de más vallást gyakorlók is. A teljes létszám tehát ennél mindenképpen kisebb. Lipschitz, Oded, „Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E.”, in Lipschitz, O. Blenkinsopp, J. (szerk.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2003, 323–376. kül. 364.

kultusz képét látjuk, amit az északi királyság elszakadása ugyan megcsorbít, de meg nem szüntet. Délen, Júdában ugyan megjelenik az idegen istenek tiszteletének gyakorlata, de a jeruzsálemi központban időről időre felújítják a templomot és megújítják a tiszta JHWH-tiszteletet, míg Jósias végleg megszünteti a vidéki szentélyeket (בְּמִקְדָּשָׁיו) és teljesen központosítja a kultuszt. Az ország mégis, a nem megfelelő JHWH-tisztelet miatt pusztul el, a nép java része fogságba kerül, a templomot pedig lerombolják.

A bibliai történeti ábrázolás tehát szervezetenként kiépített JHWH-tiszteletet párhuzamosan mutat fel Júdában és Izraelben, az egyikben monolatrista, a másikban politeista formában. Az ide vezető közös utat a Sínai-szövetségekötéstől kalandos, néha kaotikus, de egységesnek nem nevezhető vallási jelenségként jellemzi, melyben azonban a JHWH és az עַם יְהוָה között soha nem szűnik meg a kapcsolat. Következésképpen egy jahvista közösség létezik, mely a Sínainál jött létre és története a babilóni fogságravitellel egy időre megszakad.

Egy másik vonal figyelhető meg a próféta könyvekben. A kizárólagos JHWH-tisztelet specialistái az általuk megrajzolt kor szituációiban ütköztetik hitük és Istenük helyes vallásgyakorlatát a különböző társadalmi csoportok, illetve egyes személyek helytelen, gyakran politeista elemekkel tarkított vallásgyakorlatával. Látásuk szerint, amit pedig közvetlenül JHWH-től kapnak, az általuk hirdetett az egyetlen helyes út, a többen haladva vesztébe rohan a nép, aminek tanúi is lesznek egyben. Alkalmanként ők maguk is részesei a kultusznak, vagy a (vallás)politikának, de sokkal inkább a jövődő meghirdetésének vallási specialistái.

A harmadik vonalat a személyes hitélményt továbbadó költői és bölcsességirodalmi könyvek jelentik. Ezekben az egyéni vallásosság élményvilágába nyerünk betekintést. A személyes hitvallások teológiai képeket vázolnak fel JHWH-ról, ami már a vallás gyakorlatának a teoretikus hátterére világítanak rá. JHWH és az őt követő(k) személyes kapcsolata a mindennapok legapróbb rezdüléseitől másokkal, illetve a közösséggel való viszonyból eredő pozitív és negatív élmények, mélységek és magasságok, szükségek és bővülkedések kegyes átélését jelenti. Az egyén számára JHWH nem csupán a hitnek, de az életnek és a bölcsességnek is a forrása, a szorultságokból és bűntudatokból megszabadító, az ellenségeken győzedelmeskedő úr.

Összességében a JHWH-tisztelet vaskori júdai csoportjáról egy különböző forrásokból, hagyományokból kikristályosodó irodalmi-teológiai képet kapunk a bibliai szövegben, melyre rányomja bélyegét azoknak a fogság utáni teológiai köröknek a vallásgyakorlata és teológiája, akik írásba foglalták ezeket a könyveket.

Exkurzus 2. Kutatói elméletek

Az izraeli jahvizmussal kapcsolatosan emlegetett elméletek egy része a júdai jahvizmusra is vonatkozik, de a jeruzsálemi központú jahvizmusról általánosságban és az izraelitől eltérő jellegzetességek is megjelennek a kutatásban. A legfontosabbakat emeljük itt ki.

- 1) Elsőként Martin Noth *amphiktüonia* elméletét kell megemlíteni, mely Sikem központtal kialakuló – egy görög polisz (Delphoi) istenének (Démétér) szentélye körüli 12 nép szövetségéhez hasonló – vallásos katonai szövetséggel magyarázza a Bírák korában létrejövő Izraelt és vallási helyzetét. Noth számára a 12-es törzsszám változatlan ebben a párhuzamban, míg a szentélyek és helyeik változhatnak.³³⁵
- 2) A kénita-mindiánita hipotézis „folytatásaként” értékelhetjük a *JHWH délről jön* elméletet, mely a honfoglalás-elméletekkel párhuzamosan vizsgálja JHWH kánaáni megjelenését a vaskorban. Ebben JHWH „isteni harcos” (*divine warrior*), aki akár a természet erőit is legyőzve foglalja el helyét különböző templomokban, de végül Jeruzsálemben. A korai költői szövegekre alapozott, William Foxwell Albright, majd Frank Moore Cross által elindított gondolat³³⁶ a 20. század végétől új erőre kapott különösen Cornelius de Moor³³⁷ JHWH eredetéről írt monográfiája nyomán.³³⁸
- 3) A mítosz és rituálé iskola a babilóni vallási elemek párhuzamaival értelmezték *JHWH királyságát*.³³⁹ Az ugariti mitológia megismerésével továbbfejlesztett változata főleg német területen, Albrecht Alt, Otto Eissfeldt, Walter Dietrich, Werner Schmidt, de skandináv – Tryggve Mettinger – és angolszász területen is, pl. Frank Moore Cross vagy Nicolas Wyatt.³⁴⁰
- 4) John S. Holladay Jr. a királyság időszakának vallását a Kr. e. 7–8. századi izraeli és júdai templomok és kultuszhelyek régészeti feltárásainak fényében vizsgálva³⁴¹ két egymástól eltérő vallásgyakorlati formát különböztetett meg. Az első a *hivatalos vallásgyakorlat*, melyet az ország politikai vonalvezetése határoz meg, ez tehát a nemzeti vallás. A második a *non-konformista* vallásgyakorlat, mely független és különbözik a hivatalos kultusztól, mégis a vezetés tolerálja azt.³⁴²
- 5) A *hivatalos és népi vagy otthoni* (household) *vallásosság* Júdához kapcsolása a Kuntillet 'Ajrudban és Khibet el-Qômban talált Aserát is tartalmazó feliratok után felerősödött. A hivatalos JHWH-tisztelet mellett értelmezték a monoteizmuson (ortodox vallásosságon) kívüli jellegzetességeket, mint Patrick Miller vagy P. McNutt.³⁴³

³³⁵ Noth, Martin, *Das System der zwölf Stämme Israels* (BWANT 4.1), Stuttgart, Kohlhammer, 1930, kül. 93.

³³⁶ Cross, Frank Moore, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Harvard University Press, 1973, 77–144.

³³⁷ De Moor, Johannes Cornelius, *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism* (BETL 91), Leuven, Leuven University Press – Peeters, 1990 (1997²).

³³⁸ Lásd pl. Müller, Reinhard, „The Origins of YHWH in Light of the Earliest Psalms”, in Oorshot, J. – Witte, M. (szerk.), *Origins of Yahwism* (BZAW 484), Berlin, de Gruyter, 2017, 207–238.

³³⁹ Pl. Gunkel, Hermann, *Israel und Babylonien: Der Einfluss Babyloniens auf die israelitische Religion*, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1903. Mowinckel, Sigmund, *Psalmstudien II: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiania, SNVAO, 1922.

³⁴⁰ Wyatt, Nicolas, *Myth of Power: A Study of Royal Power and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition* (UBL 13), Münster, Ugarit Verlag, 1996.

³⁴¹ Holladay, „Religion in Israel and Judah”.

³⁴² Holladay, „Religion in Israel and Judah”, 266–270. Hozzá hasonlóan Ahlström, *Royal Administration and National Religion*, 1–2.8.10–12.44–46.

³⁴³ Miller, *Religion of Ancient Israel*, 47–51. McNutt, Paula, *Reconstructing the Society of Ancient Israel* (LAI), Louisville, Westminster, John Knox, 1999, 176.

- 7) Tryggve N. D. Mettinger a *jeruzsálemi* központú JHWH-tisztelet istenének nevét יהוה צבאותként definiálta, Jeruzsálemet pedig az ő városának.³⁴⁴ A későbbi polijahvista elmélethez kapcsolható. Spencer Allen újrafogalmazta a felvetést.³⁴⁵
- 8) A *júdai politeizmus* lehetőségét Gösta Ahlström már 1963-ban felvetette,³⁴⁶ ami az újabb régészeti leletek kontextusában folyamatosan jelenlévő elmélet, ahogyan Rainer Albertz-nél és Susan Ackermann-nél markánsan megfogalmazódik.³⁴⁷
- 9) A *monoteizmus Júdában* elmélet a bibliai szöveg alapján hagyományosnak mondható, de a jósiási reform után mindenképpen.³⁴⁸ Ennek megjelenését Mark S. Smith a Kr. e. 7–6. századra terjesztette ki.³⁴⁹
- 10) *Városi és vidéki vallásosság* dichotómiáját Philip R. Davis vetette fel, kiemelve a bibliai szöveg városias, kifejezetten jeruzsálemi háttérét. Magát JHWH-t is, mint városi istent definiálja.³⁵⁰
- 10) A *prófétizmusnak* mint vallási jelenségnek a klasszikus vizsgálata a Mari-ban talált profetikus szövegek nyomán kapott új lendületet, Abraham Malamat majd Martti Nissinen kutatásai alapján.³⁵¹

³⁴⁴ Mettinger, Tryggve. N. D., „Yahweh Zebaoth”, in Toorn, K. van der et al. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, E. J. Brill, 1995, 1730-1740. kol., kül.1734–1735.kol.

³⁴⁵ Allen, *The Splintered Divine*, 289–297.

³⁴⁶ Ahlström, Gösta, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion* (HS 5), Lund, Gleerup, 1963, 50–57.

³⁴⁷ Albertz, *Religionsgeschichte Israels*, Band I., 304–366. Ackerman, Susan, *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah* (HSM 46), Atlanta, Scholars Press, 1992, 214–215.

³⁴⁸ Lásd pl. Oesterley, William O. E., *Hebrew Religion: Its Origin and Development*, London, SPCK, 1937², 254–258. McCarter, P. Kyle, „The Religious Reforms of Hezekiah and Josiah”, in Shanks, H. – Meinhardt, J. (szerk.), *Aspects of Monotheism: How God is One*, Washington, BAS, 1997, 57–80. Hess, *Israelite Religion*, 332.

³⁴⁹ Smith, Mark S., „Emergence of Monotheistic Rethoric in Ancient Judah”, in Uó, *Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 149–166.

³⁵⁰ Davies, Philip R. „Urban Religion and Rural Religion”, in Stavropoulou Francesca – Barton, John (szerk.), *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, London, T&T Clark, 2010, 104–117.

³⁵¹ Malamat, Abraham, *Mari and the Early Israelite Experience. Schweich Lectures 1984*, Oxford, Oxford University Press, 1984. Nissinen, *Ancient Prophecy*.

4 JHWH-TISZTELŐ CSOPORTOK A KELETI BIRODALMAK KORÁBAN (ASSZÍR, BABILONI ÉS PERZSA KORBAN)

4.1 Az elephantinói JHW-tisztelő közösség

A 20. század első évtizedében tett szenzációs felfedezések során a régészek a mai Asszuán város területén fekvő Nílus-szigeten, az ún. Elephantiné (Elefánt)-szigeten egy a történelem viharai által Kr. e. 400 körül elsodort „zsidó” közösség nyomaira bukkantak, aminek történetéről arám nyelvű szövegek maradtak fenn. Az elephantinói papiruszok néven elhíresült iratok¹ időben csupán egy szeletét mutatják fel az itt élt közösségnek, ám éppen azt az izgalmas korszakot, amikor lerombolt templomuk újjáépítésének támogatását kérik különböző hatóságoktól, majd fel is építik azt. Konkrétan egy kultuszát gyakorló JHWH-tisztelő közösség ez Egyiptomban, melynek története és vallástörténete kutatásunk kontextusában kiemelkedő fontosságú.

4.1.1 A közösség eredete: elméletek

A közösségről a perzsa kor óta egészen a 20. század elejéig nem tudott senki, de annak politikai környezetéről és történelmi szituációjáról két közismert ókori forrás is beszámolt. A Kr. e. 448-ban Egyiptomban hosszabb időt eltöltő történetíró, Hérodotosz² személyesen felkereste Elephantinét,³ melynek történelmi emlékeiből is felidézve a következőket mondja:

Pszammetikhosz király idejében volt egy helyőrség Elephantinéban az etiópokkal szemben, egy másik a péluszioni Daphniban az arabokkal és a szürekkel szemben, s egy harmadik Mareában Lübiával szemben. A perzsák még az én időmben is ott állomásoztatnak helyőrséget, ahol egykor Pszammétikhosz, mert van helyőrségük Elephantinéban és Daphnaiban is. (2,30)

Hérodotosz Egyiptom három határvidékének egy-egy központját nevesíti ebben az idézetben, köztük a déli határőr településként beszél Elephantinéről. Leírásában a garnizon meglétét már a 26. dinasztia egyik népszerű nevet viselő fáraójának, Pszammetiknek az idején is feltételezi. Szövege viszont két bizonytalanságot is rejt, egyrészt három ilyen nevű fáraó is volt

¹ A szövegek kiadásai: Cowley, Arthur E., *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford, Oxford University Press, 1923. Kraeling, Emil G., *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, New Haven, Yale University Press, 1953. Porten, Bezalel – Yardeni, Ada, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt A-D*. 1–3. Jerusalem, Hebrew University, 1986.

² Muraközi, Gyula, „Utószó”: Hérodotosz: *A görög-perzsa háború* (Bibliotheca classica), Budapest, Európa, 1989, 669–683. kül. 673. A következő idézetek is ebből a kötetből származnak Muraközi Gyula fordításában.

³ „Senki mástól nem tudhattam meg többet. Így hát, hogy pontosabb értesüléseket szerezzek, magam mentem fel egészen Elephantiné városáig, a feljebb fekvő vidékről azonban már csak hallomásból tudok egyet s mást.” (2,29) 119.

(Pszammetik I: Kr. e. 664–610; Pszammetik II: Kr. e. 595–589 és Pszammetik III: Kr. e. 526–525), így 140 év különbség is adódhat a két szélső opció között. Másrészt viszont nem azt mondja, hogy Pszammetik volt az, aki létrehozta a helyőrséget, hanem, hogy az ő idejében már létezett. Ugyanakkor arra sem utal, hogy kik teljesítenek szolgálatot ebben a helyőrségben. Számunkra egyetlen biztos pont van Hérodotosz történetében, hogy Kr. e. 448-ban a helyszínen tett látogatása idején állt egy helyőrség Elefantinében és ő látta azt.

A másik forrásunkat egy álnéven megjelent írás, az ún. Ariszteász-levél szolgáltatja a Kr. e. 1. századból,⁴ mely az alexandriai zsidóság kontextusában Egyiptomba hurcolt zsidó rabszolgákról tesz említést:

... ő (Ptolemaiosz Szótér: Kr. e. 322–285) ugyanis, amikor Alsó-Szíriát és Fönícia vidékét éppoly szerencsével, mint vitézséggel lerohanta, némelyeket elhurcoltatott, másokat hadifogságra vetett, rettegést ébresztve mindent a hatalmába kerített, s közel százezer embert hajtott el a zsidók földjéről Egyiptomba, közülük aztán hozzávetőleg harmincezer válogatott férfit fölfegyverzett és a helyőrségekben helyezett el. Ugyan már korábban, a perzsa uralom alatt is sok zsidó vándorolt be az országba, sőt még régebben segédcsapatokat küldtek, hogy azok Pszammetikhosz oldalán az etiópok királya ellen hadakozzanak, de sohasem voltak jelen olyan nagy tömegben, mint amekkorát Ptolemaiosz, Lagosz fia hozott magával. (12–13).⁵

Ariszteász három zsidó betelepülési/betelepítési hullámról számol be, egyről az előző idézetben is emlegetett 26. dinasztia korából, egyről a perzsa korszakból, egyről pedig a lagidák uralma idejéből. Kettőt közülük kifejezetten katonai feladatellátáshoz köt, melyből a Hérodotosz által is említett (2,161) II. Pszammetik vezette Kr. e. 592-es núbiai/etiópai hadjáratról szóló hozható direkt kapcsolatba az etióp határvidékkel. Hogy zsoldosok részt vettek a hadjáratban, az közzismert, hogy közülük esetleg zsidókat letelepítettek volna Elefantinében, arról nem szólnak a források, így Ariszteász sem.

A 20. század első évtizedében ismertté vált leletek nyomán a helyi szóhasználatban *Jebnek* (יבנק) nevezett kolónia kialakulásáról különböző képzetek születtek. Köszönhető ez annak, hogy maguk a papiruszok semmit sem árulnak el az itt élők eredetéről. A közösség kialakulása vallásosságának meghatározása és más JHWH közösségekkel való kapcsolatának háttere miatt döntő fontosságú, így ezzel a kérdéssel részletesebben is foglalkoznunk kell. Az eredet-rekonstrukciókat időrend szempontjából alapvetően két nagy csoportra oszthatjuk: fogság előtti és fogság utáni eredetelméletekre. További pontosítást jelent, ha a két csoportot még felosztjuk: korai időszakra, asszír, babilóni, illetve perzsa korszakokra. A következőkben e korszakolás sorrendjében vizsgáljuk meg az eredetteóriákat.⁶

⁴ Az Ariszteász-levélhez lásd legújabban Wright, Benjamin, *The Letter of Aristeas*. (CEJL), Berlin, de Gruyter, 2015. A témáról magyarul 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, 289–302.

⁵ Simon L. Zoltán fordítása in Dörömbözi János (szerk.), *Apokrif levelek* (AI), Budapest, Telosz, 1999, 5–43. kül. 6–7.

⁶ Az itt következő eredetvizsgálat részletesebb elemzését lásd Zsengellér József, „Creatio ex fermento rubro? Az elefantinéi *jehudi* közösség eredete”, *Ókor* 20 (2021) 11–25.

4.1.1.1 Fogság előtti eredet

4.1.1.1.1 Korai időszak

a) A legkorábbi időhöz kapcsolódik Evan MacLaurin feltevése, ami megelőzi az említett négy korszakot, mivel arra alapoz, hogy az elephantinói közösség azoknak a hébereknek a leszármazottai, akik nem vonultak ki Mózessel Egyiptomból.⁷

b) Egy másik korai elképzelés Cyrus Gordoné, aki szerint egy olyan enklávét jelenthette az eredetét az Elephantinében arámiul beszélő, önmagát *jehudinak* nevező csoportnak, amit eredetileg még Salamon idejében telepítettek az ország északi határának védelmére (2Krón 8,2–6).⁸

4.1.1.1.2 Asszír korszak

a) Az Asszír Birodalom terjeszkedése kézen fekvő hátterét szolgáltatja a déli irányú önkéntes vagy kényszerű migrációnak. III. Tukultí-apil-Esarra időszakához kötődő szír-efraimi háborút (Kr. e. 734–732) nevesíti Erhard Gerstenberger.⁹

b) Az asszuáni felfedezések publikálását követően Eduard Sachau és Hedwig Anneler fogalmazták meg azt a lehetőséget, hogy a helyőrség júdai tagjainak első érkezési időpontja akár Samária Kr. e. 722–721-es elestéhez is kötődhet.¹⁰

⁷ MacLaurin, Evan B. C., „The Date of the Foundation of the Jewish Colony at Elephantine”, *JNES* 27 (1968) 89–96.

⁸ Gordon, H. Cyrus, „The Origin of the Jews in Elephantine”, *JNES* 14 (1955) 56–58. Felvetése egyszerre három kérdést igyekszik megválaszolni: miért beszélnek arámiul a júdaiak, miért nincsen irataikban egyetlen, a bibliai szövegekből ismert idézet se, és miért használnak egy keleti-sémi (akkád) kifejezést – אגורא – a Jahónak (יהו-*nak* és nem יהיה-*nak*) szentelt templomépületekre. Arra azonban nem ad választ, hogy mikor és hogyan került volna ez a csoport Elephantinébe.

⁹ Gerstenberger, Erhard S., *Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.* (BE 8), Stuttgart, Kohlhammer, 2005, 106.

¹⁰ Sachau Eduard, *Drei aramäische Papyrusurkunde aus Elephantine*, Berlin, G. Reimer, 1908, 42. Anneler, Hedwig, *Zur Geschichte der Juden von Elephantine*, Bern, M. Drechsel, 1912, 101–105. Erre direkt forrás nincsen, de későbbi szövegleletek, a *Khorsábád-krónika* (53–57. sorok= RINAP 2, no 13) – Fuchs, Andreas, *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*, Göttingen, Cuvillier Verlag, 1994, 88.90–94; Frame, Grant, *The Royal Inscriptions of Sargon II, King of Assyria (721–715 BC)* (RINAP 2), University Park, Eisenbrauns, 2021, 56–57.141. Balogh, Csaba, *The Stele of Yahweh in Egypt. The Prophecies of Isaiah 18–20 Concerning Egypt and Kush*, Kampen, Kok, 2009, 61. – az Assur-prizma (1–11. sor = VA 8424 II' és 79-7-8,14,1.) – Tadmor, Hayim, „The Campaigns of Sargon II of Assur: A Chronological-Historical Study”, *JCS* 12 (1958) 22–40, 77–110.; Fuchs, Andreas, *Die Annalen des Jahres 711 v. Chr. nach Prismenfragmenten aus Ninive und Assur* (SAAS 8), Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1998; Younger, K. Lawson, „Recent Study on Sargon II, King of Assyria. Implications for Biblical Studies”, Chavalas, M. W. – Younger, K. L. (szerk.), *Mesopotamia and the Bible: Comparative Explorations*. Grand Rapids, Baker, 2002, 288–329. kül. 289–294. – Ninive prizma-töredékek (Sm 2022, II' és K 1668+ IV') – Fuchs, Andreas, *Die Annalen des Jahres 711 v. Chr.*, 44–46, 72–74; valamint Becking, Bob, *The Fall of Samaria. An Historical and Archaeological Study*, (SHANE 2), Leiden, Brill, 1992, 54; Jenkins, Allan K., „Hezekiah's Fourteenth Year: A New Interpretation of 2 Kings xviii 13–xix 37”, *VT* 26 (1976) 284–298. kül. 294. – kontextusa lehetővé teszi a felvetést.

c) Bezalel Porten az elephantinói közösségről írt monumentális művében ugyan három időintervallumot is felvet – melyek közül kettő az asszír korszakra esik,¹¹ a harmadik pedig az asszír bukáshoz kötődően Jósiás halálát (Kr. e. 609) követő 30 évre Jeruzsálem pusztulásáig¹² –, ő maga azonban a második időszakhoz kapcsolódóan Manassé, júdai király idejére, mégpedig Kr. e. 650-re teszi a kolónia megalakulását.¹³ Én a magam részéről Assur-bán-apli második egyiptomi hadjáratában látom valószínűnek az első izraeliek vagy júdaiak megjelenését.¹⁴

d) Gösta Ahlström szerint az igen hosszán, több mint egy fél évszázadig Egyiptom felett uralkodó I. Pszammetik esetében a Kr. e. 635 utáni időszak is szóba jöhet, amikor is sémi származású katonákat telepíthetett le fennhatósága alatti területen.¹⁵ Ekkoriban hellén, líbiai, arámi, samáriai és júdai zsoldosaival kontrollálta a *Via Marist* egészen Föníciáig,¹⁶ és vazallusává váltak a part menti városállamok egészen Föníciával bezárólag.¹⁷ Ehhez a korszakhoz kapcsolja a júdai jelenlétet történeti elemzésében Balogh Csaba is.¹⁸

e) Az elephantinói papiruszok első gyűjteményes kiadója, Arthur Cowley¹⁹ Jósiás júdai király (Kr. e. 641–609) vallási reformját, az egytemplomúságot megfogalmazó deuteronomiumi teológia bevezetését tekinti vízválasztónak az elephantinói közösség létrejöttének meghatározásakor. Az, hogy Elephantinében van

אגורה זי יהו אלהא זי ביב בירתא

Jahó isten temploma, ami Jebben a helyőrségben van (TAD A4.7–9),

¹¹ Az elsőt III. Tukulti-apil-Esarra Kr. e. 735 körüli (júdai szempontból ún. szír-efraimi) háborújától Szín-ahhé-eriba (Szanhérib) Kr. e. 701-es jeruzsálemi ostromáig határozza meg. A másodikat Manassé, júdai király idejére (Kr. e. 7. század közepe) teszi.

¹² Porten, Bezalel, *Archives from Elephantine. Life of an Ancient Jewish Military Colony*. Berkeley, University of California Press, 1968, 13.

¹³ Porten, *Archives from Elephantine*, 119.

¹⁴ Zsengellér, „Creatio ex fermento rubro”, 14–16. Assur-bán-apli annalese (Cylinder C I.24–25) Kr. e. 664/63-ból Théba „sajátkezü” elfoglalásáról ad számot. A bábkirályként hátrahagyott I. Pszammetik később, akár már mint a birodalomtól függetlenedett egyiptomi fáraó elsőként kontrollálta a kúsitákkal szemben Egyiptom déli határát, így Elephantinét is, és ide zsoldosokat telepíthetett akár a Kr. e. 663 és 656 közötti bizonytalan fennhatóság idején, akár ezt követően. Théba és környéke birtoklásáról lásd Kahn, Daniel, „The Assyrian Invasions of Egypt (673–663 B.C.) and the Final Expulsion of the Kushites”, *SAK* 34 (2006) 251–267. kül. 267. Caminos, Ricardo A., „The Nicroris Adoption Stela”, *JEA* 50 (1964) 71–101. kül. 84. pi. IX1. 11. Erre az időre utal az Ezsdrás 4,2-ben a Zerubábelrel hazatértek templomépítési vállalkozásába bekapcsolódni szándékozó északiak öndefiníciója, mint akiket „Asznapar” (Assur-bán-apli) telepített le. Bár az Ezsdrás könyvében felidézett levél történeti eredete nem bizonyítható, az ő idejében történt keleti végeket megerősítő áttelepítések gyakorlata támogatja azt a feltételezést, hogy erről a területről másokat tovább telepíthettek nyugat felé, vagyis Egyiptomba.

¹⁵ Ahlström, Gösta, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, 751–752. 768.

¹⁶ Prizma A ii 114. Hérodotosz 2.157; 2. Serapum sztléje: Z. 9–12. vö. Schipper, Bernd U., *Israel und Ägypten in der Königszeit* (OBO 170), Freiburg – Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck und Ruprecht, 1999, 231; Redford, Donald B., *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton, Princeton University Press, 1992, 444–445. Hasonló összetételű zsoldosok voltak jelen egyiptomi területen Daphnében, Memphisben, Tahpanhészben, Patrosz vidékén. Vö. Grelot, Pierre, *Documents araméens d'Égypte, Introduction, traduction, presentation. Littératures anciennes du Proche-Orient* (LAPO 5), Paris, Cerf, 1972, 38–39.

¹⁷ Miller, Maxwell J. – Hayes, John H., *Az ókori Izrael és Júda története* (SO 3), Piliscsaba, PPKE, 2003, 367.

¹⁸ Balogh, *The Stele of Yahweh in Egypt*, 87. A történeti elemzés csak a disszertáció formában megjelent kötetben van benne, a Brill sorozatában publikált kötetből kimaradt.

¹⁹ Cowley, *Aramaic Papyri*, 109.

azt mutatja, hogy még a reform megvalósulása előtt kellett, hogy elszakadjon a júdai vallási közegtől. Ezt a szempontot meghatározónak tartja alapvetően mindenki, aki ez előtti időben keresi a kolónia eredetének történetét.

f) Jósiás halála előtti eredetet vizionált Albert Vincent, aki az elephantinói szövegekben található Bétel istennév alapján egy Bétel környékéről származó efraimi kivándorló csoportot feltételez, mely csatlakozott a már I. Pszammetik idején Elephantinébe került jahvistákhoz.²⁰

g) Siljanen 2017, 49–54. is a Kr. e. 7. századra teszi az első csoport érkezését, de ő úgy gondolja, hogy több hullámban települtek Elephantinére az arámi és júdai katonák.

h) Szintén nagyjából Jósiás-kori Elephantinébe irányuló júdai migrációt feltételez Pierre Grelot és Joseph Modrzejewski is.²¹ Jósiás utódját, Jehóáházt (2Kir 23,33–34) II. Nékó (Kr. e. 610–595) fogságba viszi – nyilvánvalóan másokkal együtt Egyiptomba. Elképzelhető, hogy akár ez az egyiptomi deportáció vezetett egy csoport katona Elephantinébe telepítéséhez, mint egyfajta hadisarc-kiegyenlítés, ahogyan Angela Rohmoser állítja.²²

i) Hasonló gondolat vezérli Stephen Rosenberget is, de más irányból. Ő úgy gondolja, hogy az Egyiptom uralma alatt és oldalán Babilónban és másutt harcoló *izraelieket* telepített le Nékó a harcok után Kr. e. 600 körül Elephantinében.²³

4.1.1.1.3 Babilóni korszak

a) Újabb egyiptomi irányú migrációkat hozott II. Nabú-kudurri-uszur hódítása Kr. e. 598–597 során, mely több kutató szerint az elephantinói közösség kezdetét jelenthette. A Cidkijjával szövetséges II. Pszammetik Kr. e. 592-es etiópiai hadjárata Elephantiné érintésével történt, így amennyiben hagyott hátra szövetségeseitől kapott zsoldosokat, az jelentheti a jebi és szüenei garnizonok arámi nyelvű katonákkal való feltöltését, ahogyan azt Kmoskó Mihály is feltételezte.²⁴

²⁰ Szerinte az északi országrészben felcserélhető volt *Bétel* a JHWH-névvel – Vincent, Albert, *La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, Paris, Geuthner, 1937, 360–364. 562–569. Esem-Bételhez és Anat-Béthelhez lásd TAD C3.15,127–128 = C 22,127–128). Vö. van der Toorn, Karel, „Anat-Yahu, Some Other Deities, and the Jews of Elephantine”, *Numen* 39 (1992) 80–101.

²¹ Grelot, *Documents araméens d'Égypte*, 36–38; Modrzejewski, Joseph Méléze, *The Jews of Egypt. From Ramses II to Emperor Hadrian*, Princeton, Jewish Publication Society, 1997, 25–26.

²² Rohmoser, Angela, *Götter, Tempel und Kult der judao-aramäer von Elephantine* (AOAT 396), Münster. Ugarit Verlag, 2014, 80–81. ezen túlmenően feltételezi, hogy több hullámban is, de együtt érkezhettek az elephantinói kolónia júdai és arámi csoportjai. Kiemeli azt, hogy a jahvizmusnak a fogság előtti változatát képviselik.

²³ Rosenberg, Stephen G., „The Jewish Temple of Elephantine”, *NEA* 67 (2004) 4–13. kül. 12. Egyik fontos érve a kolónia arámi nyelvhasználata, amit az asszír betelepítések nyomán heterogénné váló északi területeken beszéltek már ekkor. Ez kérdésessé teszi a *jehudi* önmeghatározó megnevezést izraeliekre.

²⁴ Kmoskó, Mihály, „Az elephantinói zsidó-arámi papyrusok”, *Religio* 67 (1908) 248–250. kül. 250. Az Egyiptommal való katonai együttműködést igazolja az ebből az időből származó 3. lákisi osztrakon is, mely szerint Konjahut, Elnátán fiát, a hadseregparancsnokot hivatalos feladattal Egyiptomba küldték. Ez az egyetlen eredeti héber szövegünk, ami júdai katonák egyiptomi utazásáról/költözéséről maradt fenn (Kmoskó még nem ismerte).

b) A papiruszok felfedezését követően elsőként Vaszilij Struve vetette fel az Apriész (Hofra) fáraó (Kr. e. 589–570) uralkodása alatti, különösen a Jeruzsálem Kr. e. 587/6-os pusztulását követő egyiptomi kivándorlást.²⁵

c) Mario Liverani szerint a júdai közösségek egyiptomi eredetét Jeremiás alapján (Jer 40,12; 41,16; 43,7) lehet rekonstruálni a Gedaljá kormányzó megölését követő időben. Az olasz kutató ugyanakkor azt is egyértelműsíti, hogy júdai csapatok és garnizonok már a Kr. e. 7. századtól, de különösen a Kr. e. 6. századtól kezdve működtek Egyiptomban.²⁶

d) Ernst Knauf Kr. e. 582-ben a Bétel környékéről elmenekülő jahvisták letelepedési helyeként határozza meg ezt az Egyiptom déli határvédelmét ellátó garnizont.²⁷

e) Jeremiás mellett az Ez 29,10; 30,6 és az Ézs 49,12 1QIsa^a olvasata alapján Herbert Niehr, Donald Redford, Lester Grabbe, és Gard Granerød is valószínűsíti, hogy a perzsa kor hajnalán már létezik a *jehudi* kolónia a szigeten.²⁸

A fogság előtti eredet egyik legdöntőbb bizonyítékként szerepel a közösség dokumentumai között talált hivatalos levél, amit a helyi egyiptomiak által lerombolt templomuk újjáépítésének ügyében küldtek:

Egyiptom királyának²⁹ idejétől építették atyáink ezt a templomot Jebben az erődben, és amikor Kambüszész Egyiptom ellen vonult, ezt a templomot felépülve találta.³⁰ (TAD A4.8,12–13)³¹

²⁵ Struve, Vaszilij Vasziljevics, „Zur Geschichte der jüdischen Kolonie von Elephantine”, *BASU* 20 (1926) 445–454. Vittman, Günter, *Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend* (KAW 37), Mainz, von Zabern, 2003, 88–89. szerint is ez az időszak a jebi katonai kolónia megalakulásának háttere.

²⁶ Liverani, Mario, *Israel's History and the History of Israel*. London, Equinox, 2005, 219. A *jehudiak* eredetét igen sok kutató köti Kr. e. 587 utáni menekülők vegyes csoportjához, akik között a korábbi Izrael területéről származó politeista jahvisták is találhatók. Haran, Menahem, *Temples and Temple Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Oxford, University Press, 1979, 46; Noth, Martin, *Geschichte Israels*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1950, 266–267; Aharoni Yohanan – Avi-Yonah Michael, et al., *Bibliai Atlasz*, Budapest, Szent Pál Akadémia, 1999, 125. Karasszon, István, *Izrael története* (Kréne 10), Budapest, ÚMK, 2009, 139. Xeravits, Géza, *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról* (Simeon Könyvek 2), Pápa – Budapest, L'Harmattan – PRTA, 2008, 59. Blau, Lajos, „Újabb papyrusok Assuánból”, *Magyar Zsidó Szemle* 25 (1908) 47–63. kül. 52–53.

²⁷ Knauf, Ernst Axel, „Elephantine und das vor-biblische Judentum”, in Kratz, R. G. (szerk.), *Religion und Religionskontakte, im Zeitalter der Achämeniden* (VGWTh 22), Gütersloh, Gütersloher Verlag, 2001, 179–188. és Knauf, Ernst Axel – Guillaume, Philippe, *A History of Biblical Israel. The fate of the tribes and kingdoms from Mernephtah to Bar Kochba* (WANEM), Sheffield, Equinox Publishing, 2016, 177.

²⁸ Niehr, Herbert, *Religionen in Israels Umwelt: Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas* (NEB 5), Würzburg, Echter Verlag, 1988, 162; Redford, *Egypt, Canaan, and Israel*, 441–445; Grabbe, Lester L., „Israel's Reality after the Exile”, in Becking, B. – Korpel, M. (szerk.), *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times* (OS 42), Leiden, Brill, 25–32. Granerød, Gard, *Dimensions of Yahwism in the Persian Period. Studies in the Religion and Society of the Judean Community at Elephantine* (BZAW 488), Berlin, de Gruyter, 2016, 26–27. szerint bizonytalan az érkezés, ezért csupán azt definiálja, hogy több hullámban érkezhettek és a perzsa korra már biztosan itt voltak.

²⁹ A 2. dokumentumban מלכי (*királyai*) szerepel.

³⁰ A 2. dokumentumban nincs a végén szuffixum.

³¹ (= C31) Saját fordítás. A szövegkiadáshoz lásd Sachau, *Drei aramäische Papyrusurkunde aus Elephantine*, 7; és Porten – Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents*. Becking, Bob, *Identity in Persian Egypt. The Fate of the Yehudite Community of Elephantine*, University Park, Eisenbrauns, 2020, 20. szerint ezzel a propagandisztikus állítással („*invented tradition*”) az volt a céljuk, hogy a templom ősiségét bizonyítva elnyerjék a templom helyreállításához igényelt támogatást. Részletesebben lásd Becking, Bob, *Ezra, Nehemiah and the Construction of Early Jewish Identity* (FAT 80), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 130–131.

4.1.1.2 Fogság utáni eredet

4.1.1.2.1 Perzsa korszak

a) A perzsa korban legkézenfekvőbbnek Kambüszész egyiptomi hadjárata tűnik (Kr. e. 525), mely jól illeszkedik ahhoz a tényhez is, hogy az elephantinói papiruszok a Kr. e. 5. századra korlátozódnak. Wallenfels és Sasson szerint az Egyiptomot elfoglaló csapatok között zsidó katonák is voltak, akiket a déli határra, Elephantinébe telepített le az uralkodó.³²

b) Edda Bresciani azt feltételezte, hogy a katonák közvetlenül a babilóni zsidó közösségekből kerültek ide, mivel Jehudban ellenállással találták szembe magukat, amikor oda próbáltak visszatérni.³³ Fő érve az arámi nyelvhasználat volt, mondván, hogy ha a fogság alatt otthon maradtak közül telepítettek volna ide katonákat, azok nem tudtak volna arámiul.³⁴

c) Waerzeggers nyomán Anne Fitzpatrick-McKinley véleménye szerint a Babilónba, Borszippa környékére áttelepített júdaiak egy része az ott élő káriaiakhoz hasonlóan katonaként tevékenykedett és időről időre a birodalom más-más területein teljesítettek szolgálatot,³⁵ így kerülhettek akár Elephantinébe is.³⁶

c) William Foxwell Albright módosította Vincent már tárgyalt felvetését, és a JHWH-val azonosított Bétel istenség tiszteletét követő efraimiak Egyiptomba vándorlását a perzsa korszak korai idejére datálja. Felvetése szerint ezek a jahvisták vagy már Samária elestét követően zsidóként határozták meg magukat, vagy Elephantinébe érkezve azonosultak a korábban már

³² Wallenfels, Ronald – Sasson, Jack M., *The Ancient Near East. An Encyclopedia for Students. Vol. IV.*, Princeton, Charles Scribner & Sons, 2000, 93. Ennek lehetőségét alátámasztja egy korabeli dokumentum Udja-Hor-Resnet, az egyiptomi orvosból lett perzsa-párti hivatalnok önéletírásának egy részlete is (Vatican Museum no.158). Szövegkiadása: Posener, Geroges, *La première domination perse en Egypte, Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques* (Bibliothèque des études 11), Kairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1936, no.1 (fig.4.2). Magyar fordítása: Kákósy, László (ford.), „Uđahorrešnet életrajza”, in Harmatta J. (szerk.), *Ókori keleti történeti chrestomathia*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1965, 325–327. 325.

³³ Bresciani, Edda, „The Diaspora: Egypt, Persian Satrapy”, in Davies, W. D. – Finkelstein, L. (szerk.), *Cambridge History of Judaism, Volume I.* Cambridge, University Press, 1984, 358–371.

³⁴ Vö. Fitzpatrick-McKinley, Anne, „Preserving the Cult of YHW in Judean Garrisons. Continuity from Pharaonic to Ptolemaic Times”, in Baden, J. et al. (szerk.), *Sybil, Scriptures, and Scrolls. John Collins at Seventy, Vol. I.* (JSJSup 175), Leiden – Boston, Brill, 2017, 375–408, 400. Az arámi nyelvi háttérre talán a legbanálisabb magyarázatot Kraeling, Emil G., *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B. C. from the Jewish Colony of Elephantine*, New Haven, Yale University Press, 1953, 47–48. javasolta, miszerint az Elephantinében már Amaszisz fáraó óta létező arámi katonai garnizonba telepítettek be zsidókat. Egy Kr. e. 6–5. századi júdai betelepítést Gordon, „The Origin of the Jews in Elephantine”, 56 is azért vet el, mert akkor hogyan beszélne itt arámiul. Az arámi nyelvhasználat kérdése Izraelben, illetve Júdában egy bonyolult és tisztázatlan kérdés, akár időbeli megjelenését, akár szociolingvisztikai aspektusait tekintve. Így a nyelvhasználathoz kötődő eredetmeghatározás egyelőre sötétben tapogatózik.

³⁵ Waerzeggers, Carolina, „The Carians of Borsippa”, *Iraq* 68 (2006) 1–22. Fitzpatrick-McKinley, „Preserving the Cult of YHW”, 394–395.

³⁶ A borszippai archívumban talált szövegek egyike (VS 6 128) júdai katonák ilyen jellegű átköltözésének előkészítéséről számol be: „X és Y akik a Jáhúdaiak kiosztása érdekében Borszippába (...) -val megérkeztek. (VS 6 128 2,5–9)” A szöveg a katonák különböző támaszpontokra történő elosztásra utal. Vö. Waerzeggers, „The Carians of Borsippa”, 8.

odakerült zsidókkal.³⁷ Következésképpen Albright elképzelhetőnek tartotta a teljes efraimi eredetet, de akár az eltérő csoportok több hullámban történt érkezését is.

d) Karel Van der Toorn legújabb javaslata szerint Izrael bukása után először Júdába, majd innen Palmürába (Tadmor) került samáriai katonák telepedtek le Elephantinében. Az *Amherst 63 papyrus*on arámi nyelven, de démotikus írással fennmaradt samáriai, szíriai és babilóni eredetű irodalmi alkotások³⁸ Jahó, Anat-Jahó, Esem-Betel, Hadad, Nabú és még más isteneket külön és együtt is dicsőítik.³⁹

e) Bob Becking nem a közösség eredetként határozza meg az *Amherst 63 papyrus*hoz köthető jahvisták ideérkezését, hanem egy később, Kr. e. 420 körül becsatlakozó csoportként definiálja őket, akik hozzájárulhattak az Elephantinében Kr. e. 410 körül kialakult válsághoz, mely a Jahó templom lerombolásához vezetett.⁴⁰

4.1.1.3 Következtetés

Az elephantinéi arámi dokumentumok teljesen lefedik a Kr. e. 5. századot, hiszen az első dokumentum Kr. e. 495-ből származik (TAD A2.1), az utolsó kb. Kr. e. 390-ben készült (TAD A3.9), a nagy valószínűséggel szintén ide kapcsolható *Amherst 63 papyrus* történeti közege viszont a Kr. e. 8. század végére visz vissza. Egyik dokumentum sem tartalmaz történeti jellegű elbeszélést a közösség kialakulásáról, ami jelentheti azt, hogy eredetük nem volt meghatározó számukra. Egy etnikailag nagyon vegyes, származás tekintetében pedig az akkor ismert világ szinte minden pontjáról ide érkezettekkel teli katonai bázis alkalmazottai voltak. Bár az itteni zsoldosok családosan éltek, és a templomaiknak főállású papjai és egyéb személyzete is volt, mégis, ahogyan az más katonai kolóniáknál is megfigyelhető a Perzsa Birodalomban, időről időre cserélődött az állomány. Csoportok jöttek és mentek, így, még ha többen saját házat és földet birtokoltak is, akár több generáción át, valószínű, hogy nem alakult ki meghatározó helyi közösségtudatuk. Noha a *jehudi* és/vagy *arámi* identifikációjú lakosokat közösségként nevesítettük a letelepedési opciókról szóló elemzésünk során, egy folyamatosan változó, különböző időközönként érkezőkkel bővülő, de olykor csökkenő lélekszámú csoport képe bontakozik ki előttünk. Ami elgondolkodtató, és erre szinte senki sem utalt (talán Fitzpatrick-McKinley érintőlegesen), hogy amint a Waerzeggers-féle borszippai szöveg mutatja, valahol

³⁷ Albright William Foxwell, *Archaeology and the Religion of Israel* (AB), Garden City, Doubleday, 1969, 162–168.

³⁸ A 19. század második felében tűnt fel az antikvitások piacán a szöveg és került egy gyűjtőhöz. Hosszas próbálkozások után 2018-ban jelent meg az első teljes kiadása és fordítása: Van der Toorn, Karel, *Papyrus Amherst 63* (AOAT 448), Münster, Ugarit Verlag, 2018. A szövegek által képviselt legjellemzőbb irodalmi stílusok a vallásos énekek, panaszdalok és a történeti leírások. Van der Toorn, Karel, *Becoming Diaspora Jews. Behind the Story of Elephantine* (AYRL), New Haven – London, Doubleday, 2019, 62.

³⁹ A szövegeket megőrző, nagyjából a Kr. e. 4. században készült papyrus pontos lelőhelye nem ismert, de a démotikus írásmód alapján, melyben utoljára rögzítették őket, mindenképpen Egyiptomból valók, talán Thébából, de inkább Elephantinéből. Van der Toorn szerint ez a papyrus magyarázatot ad a kolónia arámi nyelvhasználatára, júdai önazonosságára és vallási sokszínűségére is. Van der Toorn, *Papyrus Amherst 63*, 37–39. Van der Toorn, *Becoming Diaspora Jews*.

⁴⁰ Becking, *Identity in Persian Egypt*, 151–154.

voltak olyan funkcionáriusai az egyiptomi, illetve perzsa adminisztrációnak, akik szervezték a katonák elosztását, és irányították a letelepedésüket, átkerülésüket egyik erődből a másikba. Így az, hogy végül ki mikor érkezett Elephantinébe, ebből a szempontból mellékes, és nem feltétlenül kötődik ahhoz, mikor hagyta el hazáját, vagy pontosabban Egyiptom előtti utolsó állomáshelyét. Mi több, a felvetett opcióknak nemhogy bármelyike – természetesen a megfogalmazott fenntartások mellett –, de akár majd’ mindegyike egyszerre szolgáltathatta az ide érkezők eredetét.

Természetesen nem mindegy, hogy melyik eredetet, illetve eredeteket fogadjuk el, mégis döntésünk azt az alaphelyzetet nem befolyásolja, hogy itt nem egy homogén csapat élt. Hiszen még az azonos területről érkezettek vallási és nyelvi háttere sem volt azonos egy évszázad, sőt akár csak pár évtized különbséggel sem. Ami bizonyos, hogy a perzsák egyiptomi jelenlétének első korszakában, Kr. e. 525 és 390 között, magukat JHW (Jahó) hívőként (is) meghatározó emberek megbízható katonaként őrizték a birodalom legdélibb határvidékét.

4.1.2 A közösség vallása

A fenti, kissé hosszúra nyúlt eredetelmélet-elemzésben már több utalás történt a közösség vallásgyakorlatának bizonyos elemeire, melyek kizárják, vagy éppen megerősítik az adott elméletet. Feltételezésem szerint, ahogyan utaltam is rá, az erőd több évszázados fennállása során több hullámban érkeztek Elephantinébe katonának, köztük JHWH-tisztelő közösségekből is. Elsőként tehát le kell szögeznünk, hogy az elephantinói erődben több etnikai és vallási háttérből érkező katonai csoport működött.⁴¹ Azt nem lehet tudni, hogy ezek az etnikailag, nyelvi és vallásilag eltérő közösségek azonos fegyvernemhez, azonos szolgálati területhez tartoztak-e a két erődön⁴² belül, vagy ebben a tekintetben is vegyes volt a kép. Az azonban tudható, hogy vallásaikat elkülönülten gyakorolták, tisztelve saját isteneiket.

4.1.2.1 JHW és más istenek Elephantinében

Egy vallási közösség esetén az elsődlegesen meghatározó identifikációs pont az általa tisztelt istenség, ez alapján lehet(ett) beazonosítani az itteni (egyik?) arám nyelvű közösséget is jahvistaként. Az izraeli és júdai jahvistákhoz képest azonban az elephantinói jahvisták által

⁴¹ Az iratokból felismerhető etnikai csoportok a következők: médek, mágiiaiak, kwarezmiaiak (khorasmiaiak), kaszpiak, baktriaiak, káriaiak, kilikiaiak, föníciaiak, filiszteusok, ioniaiak, krétaiak, arabok, arámiak, júdaiak. A dokumentumok vegyesházasságokra, kereskedelemre vonatkozó adatai alapján Becking, *Identity in Persian Egypt*, 54–98. kül. 98. békés egymás mellett élést és vallási toleranciát feltételez Elephantinében a perzsa korban. Siljanen, Esko, *Judeans of Egypt in the Persian Period (539-332 BCE) in Light of the Aramaic Documents*, Helsinki, Helsingin yliopisto, 2017. 131–139 összesen huszonhat etnikumot különített el, bár módszerében a személynevek értelmezése vitatható.

⁴² A levelekből látható, hogy mind a szigeten lévő (Elephantiné), mind vele szemben, a szárazföldön lévő erődben (Szüéné) szolgáltak a JHW(H)-tisztelők közül.

használt istennév nem a négybetűs (tetragrammaton: JHWH), hanem hárombetűs formában olvasható a papiruszokon: יהו. Egy másik önálló formában tűnik fel az osztrakonokon, ahol alapvetően a יהה változatot használják,⁴³ de egy esetben a יהה alak is olvasható. Ebben az esetben lehet, hogy csak véletlen metatézisről, az írrok általi betűcseréről van szó.⁴⁴ A név feltételezhető kiejtése a *Jahó* volt.

Magának az istennévnek az önálló említésén túl a teofór nevek is tartalmazzák JHW-t. Az Elephantinéhez kapcsolódó 1042 dokumentumot⁴⁵ átvizsgálva Esko Siljanen 993 különböző személynevet azonosított be a perzsa korból, melyek közül 351 (35,5%) volt héber vagy arámi név.⁴⁶ Közülük 154 héber, azon belül pedig 67 teofór név (44%). Siljanen szerint a héber nevek közül minden teofór név jahvista. Van azonban egy בעלעזר név is, ami a héber nevek közé sorolandó, ahogyan Porten is teszi.⁴⁷ Meglepő viszont, hogy אל egyáltalán nem szerepel közöttük. Ugyanakkor az arámi nevek 16 különböző istenséghez tartoznak.⁴⁸

Jahvista teofór elem tekintetében a szóvégi forma egyetlen kivétellel (עבדיהו) mindig יה-. Csak hogy az öt leggyakoribb nevet említsem:⁴⁹

- ענניה – olvasata feltehetően Ananjá, (91 előfordulás);
- ידניה – olvasata feltehetően Jedanjá, (84 előfordulás);
- מהסיה – olvasata feltehetően Maħszejá, (53 előfordulás);
- עזריה – olvasata feltehetően Azarjá, (38 előfordulás);
- גמריה – olvasata feltehetően Gemarjá, (35 előfordulás);

Egy esetben találunk egy א- végződésű nevet is (תקותיא – olvasata feltehetően Tiqvatijá'), mely véleményem szerint csupán az arámiban járatos írrok elírásának eredménye.

A prefixumként szereplő jahvista teofór elem kivétel nélkül a יהו-

- יהוישמע – olvasata feltehetően Jehójisma', (48 előfordulás);
- יהוטל – olvasata feltehetően Jehótal, (14 előfordulás);
- יהוהן – olvasata feltehetően Jehóhen, (7 előfordulás);

A kétféle elhelyezkedés érdekes módon kétféle eredetet is feltételezne. Amint láttuk, a יה- végződés az izraeli, míg a יהו- prefixum a júdai nevek jellemzője a két királyság területén. Mennyiségét tekintve az izraeli jahvista csoport használata szerinti névforma a domináns.

⁴³ A második *h* mater lectionisként az *o* magánhangzót jelöli, ahogyan a Kr. e. 8–6. századi osztrakonokon. Vö. Lemairé, André, „Judean Identity in Elephantine: Everyday Life according to the Ostraca”, in Lipschits, O. et al. (szerk.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2011, 365–373. kül. 369–370.

⁴⁴ Lásd a 2006-ban publikált osztrakont in Grassi, Guilia F., „Bemerkungen zu Ostrakon Clermont-Ganneau J8 (175–185) aus Elephantine”, *ZAW* 129 (2017) 84–97.

⁴⁵ A nevek csak egy része származik a közismert papiruszokról, a többi osztrakonokról, tálakról, korszokról, sírjelzésekről, sírfeliratokból, szarkofágokról, múmiakendőkről, kőre vésett felajánlási szövegekből, felajánlási fatáblákról, graffitikről, bőrre írt szövegekről, pecsétokról és pecsétnyomókról, sztélékről és kőlapokról.

⁴⁶ Siljanen, *Judeans of Egypt in the Persian Period*, 140–143. A Porten, *Archives from Elephantine*, 134. általi korábbi elemzés problémás eseteit is kiértékeli.

⁴⁷ TAD D11.1:1.

⁴⁸ Lásd a táblázatot Siljanen, *Judeans of Egypt in the Persian Period*, 150.

⁴⁹ A teljes névlistát lásd Siljanen, *Judeans of Egypt in the Persian Period*, 343–344. táblázatában.

A jahvista teofór nevek dominanciája a héber nevek között ugyanakkor nem jelent automatikusan vagy ad absurdum kizárólagos *Jahó*-tiszteletet viselőik körében, ahogyan azt Siljanen feltételezi. Esetünkben nem csupán a nevek első renden szülőkre vonatkozó vallási orientációjának tényére kell gondolnunk, hanem arra is, hogy a szövegekben a jahvista nevek viselői más isteneket (is) segítségül hívtak hivatalos dokumentumaik vagy magánleveleik eskü- vagy áldásformulaiban. Dacára annak, hogy a nevek nem reprezentálják a teljes itt élő lakosságot,⁵⁰ JHW számára önálló templomot emeltek, ami mutatja, hogy a jahvista közösség jelentős volt és számára JHW tisztelete állt a középpontban.

JHW-val kapcsolatos felfogásokról a nevek igen sokat elárulnak. Legtöbbjük valamilyen védelmet, oltalmat, segítséget, vezetést, meghallgatást, áldást vár vagy kér az istenségtől. De nem ritka a JHW nagyságát, különlegességét, ítéletét hirdető nevek használata sem. JHW-ba vetett bizalom és reménység fogalmazódik meg ezekben a nevekben.

A fennmaradt dokumentumok ugyan alapvetően nem vallási szövegek, mégis tartalmuk több helyen jellemzi JHW-t.

a) Négy levélben találkozunk azzal a kifejezéssel, hogy אלה שמיא יהו, vagyis 'JHW a Menny Istene'.⁵¹ Egyetlen helyen, az A4.7,16-ban azt olvassuk, hogy יהו מרא שמיא ('JHW a Menny Ura'). A nyugati-sémi népek között Ugarittól Palmyrán és Kánaánon át a nabateusokig használják a titulust a főistenekre, leginkább Baálra és Hadadra már a perzsa kor előtt is. A perzsa kori jehudi jahvizmus szövegeiben is megtalálható.⁵² Jóllehet a perzsa korban Ahura Mazda univerzalista epitetonjaként ismert,⁵³ JHW-ról nincs más olyan jellemzés az elephantinói dokumentumokban, mely az összes többi istenség fölé emelné. Következésképpen mondhatjuk, hogy JHW a jahvista csoport számára a főisten, de ez nem jelent különösebb pozíciót a többi istenséggel való viszonyrendszerben, hiszen, amint látni fogjuk, más istenek is jelen vannak az itteni jahvista közösség életében.

b) Egy másik kifejezés JHW jellemzésére a יהה צבאח. A főként perzsa kori jehudi prófétai szövegekből ismert szóösszetétel⁵⁴ néhány osztrakonon is megjelenik, az egyik alkalommal egy áldás-szövegben (CG 167), a másik alkalommal feltehetően egy tisztulási rituáléra utaló szövegben (CG 185).⁵⁵ Az elsősorban jeruzsálemi teológiához kötött kifejezés megjelenése a koncepció júdai jahvista eredetét jelzi,⁵⁶ viszont elszigetelt jelenléte nem aktív közösségen belüli használatra, hanem aktuális használóinak saját egyéni vallási hátterére utal.

⁵⁰ Erre Becking, *Identity in Persian Egypt*, 38. is felhívja a figyelmet.

⁵¹ TAD A3.6; A3.8; A4.3; A4.7.

⁵² Ezra 1,2; 5,12; 6,9–10; Neh 1,4–5; 2,4.20; 2Krn 36,23; Zsolt 136,16.

⁵³ Becking, *Identity in Persian Egypt*, 37.

⁵⁴ 284 bibliai előfordulásáról lásd Mettinger, Tryggve N. D., *In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Name*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, 152. Mettinger, Tryggve N. D., „Yahweh Zebaoth”, in *DDD* 1999, 920–924.

⁵⁵ Grassi, „Bemerkungen zu Ostrakon Clermont Ganneau J8”, 84–97. Érdekes, hogy Mettinger az előző jegyzetben hivatkozott írásai egyikében sem emlegeti a kifejezés elephantinói előfordulását.

⁵⁶ A kifejezéshez lásd az 1.1.1.2-t és a 3. fejezet Exkurzus 2-t.

c) Esküszövegekben is előfordult az istennév. Az osztrakonok közül tíz őrizte meg a הי ליהה ('az élő JHH-ra mondom') formulát, amit, úgy tűnik, hétköznapi mondandójuk megerősítésére használtak.⁵⁷

d) Áldásformulában is megjelent a JHH-név egy osztrakonon. A szöveg különlegessége, hogy nem egyedüli istenségként hívták segítségül: ברכתך ליהה ולהנור – „megáldalak téged Jahó és Khnúm által” (D7.21,3). A védelem és jótétemény forrásaként megnevezett két istenség tiszteletének békés egymásmellettsége, mi több, kölcsönös elismertsége érzékelhető a szövegben. Egy másik, töredékes áldásformulában a héber nevű Hósea fiának Selomamnak küldött levelében (A3.3,2) a ברך -ot követően feltehetően egyedül JHW neve szerepelt a szövegben.⁵⁸

e) Abban a levélben, melyet a templom lerombolásával kapcsolatban Jehud kormányzójának küldött az elephantinói jahvista közösség vezetője, azt írja, hogy miután JHW-hoz fordultak segítségért: $\text{בהום וזחין וזחין כל קטילו וזחין בהום}$ „mindazok a férfiak, akik gonoszt akartak ez ellen a templom ellen, mindannyian megölettek, és megmutatta őket.” (A4.7,17).⁵⁹ JHW tehát igazságot szolgáltat, amit a közösség tagjai megtapasztaltak.

Látható ezekből a szövegekből, hogy JHW/JHH egy az istenek közül, de az őt tisztelő közösség számára ő a leghatalmasabb Isten, a Mennyek Ura/Istene, akit eredménnyel hívnak segítségül a hétköznapi jó és rossz dolgaiban, és aki igazságot szolgáltat az egyénileg és kollektívan átélt önkényeskedéseket követően.

Az, hogy JHW egy az istenek között az elephantinói jahvitsák számára, mégsem olyan egyértelmű helyzet, mint amit a Khnúmmal párhuzamos áldás szövegéből látunk.⁶⁰ A különböző szövegekből, és régészeti leletekből is tudjuk, hogy Jebben állt egy Khnúm templom, Szüénében viszont Nabú (A2.3,1), Banit (A2.2,1; A2.4,1), Bétel (A2.1,1) és Egek királynője (A2.1,1) tiszteletére állított templomról tanúskodnak a szövegek.⁶¹ Ezeknek az isteneknek önálló kultuszához egyértelműen önálló kultuszi közösségek is csatlakoztak, ami a két garnizon színes nemzetközi összetételéből adódik. De vannak olyan szövegek, melyekben nem egymás mellett, hanem egymással szoros kapcsolatban, szóösszetételekben jelennek meg istennevek. Ilyenek az Anat-Bétel, Anat-Jahó, Herem-Bétel, Esem-Bétel elnevezések. Már a 20. század elején megfogalmazódtak a sommás vélemények az itteni jahvisták felvett

⁵⁷ CG 14; 20; 41; 56; 152; 174; 185; 214. Vö. Lemaire, „Judean Identity in Elephantine”, 366.

⁵⁸ Granerød, *Dimensions of Yahwism*, 162. n.91. az A3.3,1 alapján feltételezi a JHW-istennév használatát a kifejezésben.

⁵⁹ A Mésa-feliraton (4. és 7. sor) és bibliai szövegekben (pl. Zsolt 22,18; Mik 7,10) is előforduló 'látni' ige + ב -prepozíció kombinációjával a mondatba bevontak előtti megszégyenítést fejezi ki, ahogyan itt az arámi szöveg is. Vö. Porten, Bezalel, *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change*, (DMOA 22), Atlanta, SBL, 2011², 142. n.53. Hahn István, „Az elephantinei papiruszokból”, in Harmatta J. (szerk.), *Ókori keleti történeti chrestomatia*, Budapest, Tankönyvkiadó, 329–330. kül. 330. fordításában: „diadalt láttunk velük szemben”.

⁶⁰ Más etnikai, illetve vallási csoportokhoz tartozók számára JHW és Khnúm egyaránt istenek voltak, mindenféle kapcsolati rendszer vagy függőségi viszony nélkül. Lásd pl. TAD B3.4. Granerød, *Dimensions of Yahwism*, 83.

⁶¹ Rajtuk kívül további isteneket is tiszteltek a szövegek tanúsága szerint: Él, Samas, Bél és Nergál. Vö. van der Toorn, „Anat-Yahu, Some Other Deities, and the Jews of Elephantine”. Az összes személynév és önállóan emlegetett istennév alapján Slijnen, *Judeans of Egypt in the Persian Period*, 222 mindösszesen negyvenhét (47!!!) istenséget számlált össze.

szinkretizmusáról, vagy éppen az izraeli területről hozott „pogány” istenhitükről. A két álláspont a mai napig tartja magát, és a vita nehezen eldönthető. Mi több, kiegészült egy harmadik nézőponttal is, melyben az elephantinói jahvisták monoteizmusát vagy monolatriáját védendő a „kiegészítő” neveket, Anat, Herem, Esem, sőt némelyek még Bételt sem tartják istenneveknek, hanem akár valamilyen igei jelzöt, vagy szakrális tárgyat sejtenek mögöttük.⁶² Ezek a beazonosítások azonban csak önmagukban állnak meg, amennyiben a dokumentumban elfoglalt helyüket tekintjük, egyértelmű, hogy önálló istenekként szerepelnek.⁶³ Anat-Bétel istennév Assur-ah-iddina és a türoszi uralkodó, Baál Kr. e. 7. századi vazallusszerződésében szerepelt,⁶⁴ ami a női istenség arámi területen való tiszteletére utal. Az összetétel alapján Anat, az eredetileg ugariti, de az egyiptomi panteonban is itt-ott előkerülő háború-istennő⁶⁵ Bétel istenség női párja, akit az Ég királynőjével (מלכת שמן) is azonosít a szöveg.⁶⁶ Az izraeli városként is ismert Bétel isten-voltáról ebben a vazallusszerződésben önállóan is olvashatunk, illetve segítségül hívták egy az *Amherst 63 papyrus*on található imádságban, de találkozunk vele Mezopotámiába került arámiak nevében is.⁶⁷ Arthur Cowley egy isteni triádot feltételezett, Bétel és Anat-Bétel szülőpárosként fiával Esem-Bétellel,⁶⁸ míg Van der Toorn szerint Esem-Bétel és Herem-Bétel önálló megjelenése az *Amherst 63 papyrus* arámi himnuszaiban inkább azt az elképzelést erősítik, hogy Bétel istenség különböző önálló megjelenési formáival állunk szemben.⁶⁹ A helyzetet az bonyolítja meg igazán, hogy Anat-Bétellel (TAD C3.15,128) párhuzamosan szerepel egy Anat-Jahó (TAD B7.3,3) forma is. Amennyiben Anatra mint az istenség női párjára tekintünk, akkor itt egy időben két istenségtársa is lenne. Az *Amherst 63 papyrus* 20. zsoltárhoz hasonló himnusza azonosítja Bételt JHW-val (xii 17–18),⁷⁰ ami átvágni látszik a gordiuszi csomót, vagyis, ha Bétel és JHW azonos istenség, akkor Anat-Bétel és Anat-Jahó is azonos női istenség. A problémát csak az jelenti, hogy Bételnek és Anatnak (az Ég királynőjének) is önállóan volt temploma Szüénében, ahogyan azt egy Hermopoliszból Szüénébe küldött levél írja:

⁶² Rohrmoser, *Götter, Tempel und Kult*, 148–151. Silverman, Michael H., *Religious Values in the Proper Names at Elephantine* (AOAT 217), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1985, 221–231.

⁶³ Siljanen, *Judeans of Egypt in the Persian Period*, 222–223.

⁶⁴ SAA 2 5 iv 6. Borger, Rylke, „Anat-Bethel”, *VT* 7 (1957) 102–104.

⁶⁵ Day, Peggy L. „Anat”, in *DDD* 1999, 62–63. Magyarul lásd Csabai Ágnes, *Izrael és Egyiptom kapcsolatának nyomai az Ószövetségben – Anat istennő Szíria-Palesztina területén és Egyiptomban* (kiadatlan PhD értekezés), Budapest, KRE, 2017.

⁶⁶ Vö. Porten, Bezalel, „The Religion of the Jews of Elephantine”, *JNEAS* 28 (1969) 116–121. kül. 120.

⁶⁷ Lásd Röllig, Walter, „Bethel”, in *DDD* 1999, 173–175.

⁶⁸ Cowley, *Aramaic Papyri*, 122–124. Becking, *Identity in Persian Egypt*, 42–43 az alapján, hogy a templomi gyűjtés listáján szerepelnek, Anat-Bételt és Esem-Bételt az elephantinói *mazréah* (temetési) szertartás védőisteneinek tekinti, akiket a JHW-templomban felállított kövek jelképeztek.

⁶⁹ Van der Toorn, *Becoming Diaspora Jews*, 107–112. Korábban, Van der Toorn, Karel, „Eshem-Bethel and Herem-Bethel: New Evidence from Amherst Papyrus 63”, *ZAW* 128 (2016) 668–680. Az egyes istenek különböző önálló, helyi megjelenési formáiról részletesen lásd Allen, Spencer, L., *The Splintered Divine. A Study of Istar, Baal and Yahweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East* (SANER 5), Berlin, de Gruyter, 2017.

⁷⁰ XII 11–19. Van Der Toorn, *Papyrus Amherst 63*, 165–169. Lásd még Balogh Csaba, „Exkluzivizmus, intolerancia és az Ószövetség világa”, *SDTP* 10 (2019) 21–40. kül. 30–35. értelmezésében és magyar fordításában Bételt nem tekinti istenségnek; Van der Toorn, *Becoming Diaspora Jews*, 69–73.

שלם בית בתאל ובית מלכת שמן

Üdvözet Bétel templomának és az Ég királynője templomának (A2.1,1)⁷¹

Vagyis, még ha teoretikusan azonosnak tekintjük is Bételt és JHW-t, két külön templomban tisztelték őt a jebi jehudaiak és a szüénei arámiak. Talán ezt a szoros kapcsolatot erősíti meg a jebi JHW-templom számára folytatott gyűjtés elszámolási íve, melyen Anat-Bétel és Esem-Bétel számára is gyűlt nem kevés összeg (TAD C3.15,127–128). Mielőtt azonban az összetett istenneveket, illetve Heremet a szüénei arámi Bétel-tisztelethez köthetnénk, azt látjuk, hogy két jahvista személy (Menáhem ben Sallum és Mesullam ben Nátán) között rögzített fogadalom szövegében Herem és Anat-Jahó *istenre* (אלהא) tesznek esküt (TAD B7.3,1–3). Vagyis ezeknek az isteneknek a tisztelete a fogadalom idején, a Kr. e. 5. század vége felé jahvista körökben is meglévő gyakorlat.

Az elephantinói és szüénei laktanyák szociológiai rétegződése igen összetett. Nem csupán etnikai, de funkcionális megosztottsága révén számos isten tisztelete van jelen egy időben, akik nem azonos szerepet töltenek be a vallási közösségek életében.⁷² Másrészt, mivel még az adott etnikumokhoz vagy azonos, esetleg hasonló istenségeket tisztelőkhöz tartozók is különböző időpontokban és különböző helyekről érkeztek ide, így nem csak szinkronikusan, hanem diakronikusan is szemlélendő az istenek tiszteletének jelenléte. Ahogyan arra Becking is felhívta a figyelmet, Esem-Bétel, Herem-Bétel és Anat-Jahó istenek, illetve a Bétel, Herem és Esem teofór összetételű nevek szinte mind olyan dokumentumokban szerepelnek, melyek Egyiptom perzsa fennhatóságának utolsó évtizedében keletkeztek,⁷³ és jelenlétüket nem feltétlenül kell a korábbi időkre is elképzelni. Mivel mindhárom istennév szerepel az *Amherst 63 papyrus*on is, ezért – amennyiben elfogadjuk van der Toorn feltételezését arról, hogy a papyruszt a vegyes etnikumú és vallású arámiul beszélők csoportja hozta Elephantinébe, – a csoport érkezését a Kr. e. 5. század végére tehetjük, amivel nem csak az itteni katonaság létszáma változik, de vallási összetétele és tisztelt istenei is. A szövegek alapján látható, hogy az új istennevek integrálódtak az itteni jahvisták és nem jahvisták vallásosságába.

Mindezek alapján elmondható, hogy Elephantinében a jahvista közösség tiszteletének középpontjában JHW áll, mint főisten, de tiszteletéhez, ha nem is általánosan, hanem esetleg csak időlegesen, társulnak más nyugati-sémi istenek is, köztük egy női istenség, Anat. A jebi, illetve a szüénei garnizonban állomásozó többi etnikai, illetve vallási csoport által tisztelt istenek létevel és működésével is számoltak, de azokat láthatóan nem állították direkt relációba JHW-val.

⁷¹ A levél küldőjének, Makkibanitnak még három másik levele további templomokat is szerepeltet köszöntő sorában (TAD A2.2; A2.3; A2.4). Porten, *The Elephantine Papyri*, 89. n.3.

⁷² Lásd a különböző vallások isteneinek funkcióit bemutató táblázatot in Becking, *Identity in Persian Egypt*, 50.

⁷³ Becking, *Identity in Persian Egypt*, 50. Ezzel szemben fontos megjegyezni, hogy Bétel templomát egy Kr. e. 6. század végére, az 5. század elejére datált levélben olvassuk (TAD A2.1), vagyis ennek az istenségnek a szüénei tisztelete korábbi az *Amherst 63 papyrus*hoz köthető csoportnál. A levélben szerepel Bétel összetételű teofór személynév is.

4.1.2.2 A JHW-templom

A TAD A4.7 levél definíciója szerint „JHW isten temploma, ami Jebben, a helyőrségben van (אגורה זי יהו אלהא זי ביב בירתא). Már korábbi elemzésünk alapján is látható, hogy az elephantinói jahvista közösség egy templomban gyakorolta közösségi JHW-kultuszát. A templom létezéséről számos magánlevél, illetve hivatalos irat is tanúskodik.⁷⁴ Az épületet templomnak (אגורה – A4.7,14), háznak (בית – TAD A3.3,1; D7.18,2–3), oltárháznak (בית מדבחה – TAD A4.7,21–22.25–26) titulálják a szövegek. A júdai kormányzónak írt levél történeti visszatekintésében megfogalmazott állítása szerint a templomot még jóval Kambüszész perzsa uralkodó egyiptomi hadjárata előtt építették (TAD A4.7; A4.8). Bár Becking propagandisztikus megfogalmazásnak tartja a kormeghatározást, nem hiszem, hogy csak a *captatio benevolentiae* áll a háttérben. Ami bizonyos, a régészeti ásatások kimutatták, hogy a levelek szerint a Khnóm temploma mellett⁷⁵ elhelyezkedő JHW-templom valóban létezett és két építési réteget lehet elkülöníteni. A korábbi, egy külső fallal körülvett térség közepén álló, feltehetően hosszúkás téglalap alapú szentély volt.⁷⁶ A régészek mindössze a templomépület kövezett aljzatát, egy faldarabját és a külső fal egy részletét találták meg.⁷⁷ Ez alapján úgy tűnik, hogy a tőle délkeletre elhelyezkedő Khnóm-szentélykörzet külső falával közvetlenül érintkezett a JHW-templom külső fala. Hogy ennek szerepe volt-e a templom lerombolásához vezető összeütközésben a Khnóm papokkal, nem tudni,⁷⁸ viszont az újjáépítéshez támogatást kérő levelek elmondása szerint a lerombolást egyrészt a vallási ügyekért is felelős egyiptomi satrapa távollétében, másrészt idegen egyiptomiak bevonásával hajtották végre. Vagyis nem a helyi lakosok akciója volt a templom lerombolása, hiszen nekik semmi bajuk nem volt a jahvistákkal.⁷⁹ Visszatérve az épülethez, a levél alapján a templomnak vagy a templomtérnek öt fakapuja volt, melyek a kőajtókeretekhez fémzsánérokkel voltak rögzítve. A templom teteje cédrusfából készült (TAD A4.7,11; A4.8,10).⁸⁰ Az épületben kőoszlopok (עמודיא זי עבנא 'maccébák?') és egyéb

⁷⁴ A vonatkozó dokumentumokat Granerød, *Dimensions of Yahwism*, 82–88. három kategóriába sorolta: hivatalos dokumentumok, magánlevelezés és hivatalos levelezés. B2.7,13–16; B3.4,9–10; B3.5,10; B2.10,6; B3.12,18–19; A3.3,1; A4.5,8–9

⁷⁵ A Khnóm-templomra vonatkozó utalások a TAD B3.4,8-ban és a B3.5,10-ben találhatóak.

⁷⁶ Egy a kb. Kr. e. 5. század elején osztrakonra írt üzenet (TAD D7.18,2–3) tanúsága szerint a YHH-szentély épületében, יהו בבית בית יהו hagyta valaki a felső ruháját (כתון). A kifejezés, mely a szöveg mérete és elrendezése alapján nem tűnik dittográfiának (vö. Granerød, *Dimensions of Yahwism*, 94.), magára a templomépületre vonatkozik.

⁷⁷ Von Pilgrim, Cornelius, „Tempel des Jahu und 'Strasse des Königs' – ein Konflikt in der späten Perserzeit auf Elephantine”, in Meyer, S. (szerk.), *Egypt, Temple of the Whole World: Studies in Honour of Jan Assmann*. Leiden, Brill, 2003, 303–317, kül. 306.

⁷⁸ Von Pilgrim, „Tempel des Jahu”, 312–317. ezt feltételezi.

⁷⁹ Kottsieper, Ingo, „Die Religionspolitik der Achämeniden und die Juden von Elephantine”, in Kratz, R. G. (szerk.), *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden* (VWGTh 22), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2002, 150–178. kül. 158. és Kratz, Reinhard G., „Judean Ambassadors and the Making of Jewish Identity”, in Lipschits, O. et al. (szerk.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2011, 421–444. kül. 430. azt feltételezi, hogy a jahvista közösség öndefiníciójának megváltoztatása – amit ő Hananjának, a „Peszah-levél” írójának tulajdonít – okozta az összeütközést a Khnóm-papokkal.

⁸⁰ Az A4.7,11 szövegezésében félreérthető, hogy a kapu tetejéről vagy az épület tetejéről van-e szó, de az A4.8,10 egyértelműen az épület tetejéről beszél. Lásd Hahn István fordítását, aki „szemöldökfát” említ. (ÓKTC 329).

faberendezési tárgyak mellett arany és ezüst medencék (מזרקיא 'tálak') és további felszerelések (אשרן) is voltak, amiket emleget a szöveg (TAD A4.7,12). Egy oltárról is említést tesznek a levelek (A4.7,26; A4.9,9–10), melyet kifejezetten יהו אלהא – „JHW isten oltára” elnevezéssel illet az egyik (A4.7,26).⁸¹ Az oltár, a templomépület és a régészetileg is definiált temenosz fal alapján a sziro-föníciai területen ismert templomfelépítés bontakozik ki előttünk,⁸² még ha nagyon töredékesen is.

A templomban gyakorolt áldozati kultusról már az oltár említése is árulkodik. A קרב 'közelhoz' (A4.7,25), עבד – „elkészít” (A4.7,22; A4.10,10) és יהב – 'ad' (C3.15) áldozathoz köthető kifejezéseken túl egy osztrakon említi Nátánt, Urit és Paḥét, mint akik kötődnek egy áldozatbemutatáshoz (דבהא),⁸³ de a Jeruzsálembé és Samáriába küldött levél kiemelten is említi, hogy a templomban különböző áldozatokat (דבהין) mutattak be. Az ételáldozat (מנחתה), az italáldozat (לבונתה)⁸⁴ és az égőáldozat (עלוה) kerül itt szóba (A4.7,25–26).⁸⁵

A templomi áldozatbemutatás és egyéb feladatok elvégzéséhez már szakképzett személyzetre is szükség van, akikre több szövegben kétféle utalás is olvasható:

- a) papok (כהניא pl. A4.7,1), kifejezetten: JHW isten papjai (יהו אלהא – pl. A4.1,1);⁸⁶
- b) (templom) szolgálja (להניה pl. TAD B3.2,2), kifejezetten: JHH egy szolgálója (להן זי יהה – pl. B3.12,33)⁸⁷

Amennyiben a közösség szociológiai felépítését nézzük, akkor a rabszolgák, szolgák, katonák, kereskedők mellett jelennek meg az önálló kultuszi alkalmazottak. Egy levéltervezetben „Jedoniah és paptársainak” önmeghatározása az, hogy ők örökletes birtokkal rendelkeznek Jebben (TAD A4.10,6). Vagyis nem meghatározott időre odahelyezett katonákról van szó, hanem generációk óta ott élő civil szolgálattevőkről. Öröklés útján megszerezhető funkciónak tűnik ez alapján a jebi jahvista papság, amihez nem szükségeltetik a polgári adminisztráció jóváhagyása.⁸⁸ Talán a közösség kis mérete és szerény anyagi teherbíró képessége, valamint,

⁸¹ Granerød, *Dimensions of Yahwism*, 93–94. szerint ezen az egy oltáron zajlott minden áldozatbemutatás. Szerintem azonban az egy oltár említése, a templomudvar égőáldozati oltárára vonatkozhatott, mivel ez a típus az, ami említésre méltó méretű szokott lenni. A szentély épületében használatos füstölő oltárok vagy állványok az egyéb felszerelés kategóriájába is tartozhattak. Vagyis az, hogy egy oltárt megnevez, nem jelenti azt, hogy ennél kisebbek ne léteztek volna. Mi több, a levél intenciójából adódóan az, hogy külön kiemelve JHW-hoz kötötték ezt az oltárt, akár arra is utalhat, hogy más, fentebb említett istenek tiszteletére használt oltáruk is volt. Ehhez lásd még Porten, „The Religion of the Jews of Elephantine”.

⁸² Rosenberg, „The Jewish Temple of Elephantine”, 10–12. azt fejtegeti, hogy a templom beosztása és felépítése a szentsátor Ex 25–27-ben olvasható leírására hasonlít.

⁸³ CG 17cv4.

⁸⁴ Érdekességként megemlíthető, hogy az Elephantinéhez köthető sör is megjelenik a JHW templom italáldozatai között (TAD D7.9,1–3). Vö. Zsengellér, „Creatio ex fermento rubro”, 11.

⁸⁵ Részletes elemzését lásd Granerød, *Dimensions of Yahwism*, 129–150. Siljanen, *Judeans of Egypt in the Persian Period*, 261–265.

⁸⁶ Azért érdekes a JHW-hoz kapcsolás, mert más istenek esetében (Khnum A4.7; B2.7; Baál D21.17; Nabu D18.1) az egyiptomi szövegek a כמר kifejezést használják a papokra. Lásd részleteiben Granerød, *Dimensions of Yahwism*, 52–54. Rohrmoser, *Götter, Tempel und Kult*, 221. szerint a jahvisták ragaszkodása a *khn* kifejezéshez alátámasztja, hogy nem arámi területről származnak, hanem Jeruzsálemből.

⁸⁷ A Khnum kultuszhoz kötődően megjelenik két másik funkció is: עבד (szolga) és אגן (kertész). Siljanen, *Judeans of Egypt in the Persian Period*, 284–288. Granerød, *Dimensions of Yahwism*, 57–58.

⁸⁸ Ezt azért fontos megemlíteni, mert az itteni jahvistsák hivatalos leveleiből látható, hogy vallási kérdésekben a satrapa, vagy akár az uralkodó volt hivatott dönteni vagy előírásokat hozni. A Khnum-papság ranglétráján történő előmenetel jóváhagyás és hivatalos kinevezés, valamint járulékfizetés mellett valósult meg. Lásd Redford, Donald,

hogy nem tartozott egy nagyobb rendszerhez, szerepet játszott ebben. A jahvista közösségnek láthatóan nem volt magasabb rangú katonai vezetője, mivel héber nevet nem találni a jelentős tisztek között,⁸⁹ így eleve nem számítottak önálló katonai egységek sem. A közösségnek főpapja sem volt, mert bár ismerték ezt a funkciót, – amint azt a Jeruzsálembé küldött levél is mutatja (TAD A4.7,18), – náluk nem volt ilyen. Jedoniah ha nem is főpap, de feltehetően a közösség elöljárója, a papok vezetője volt,⁹⁰ és ezért került több hivatalos levélen a megírók közül az első helyre. A papok áldozatbemutató és imádkozó funkcióján kívül nem tudunk más feladatkörükről, bár feltehetően az írnokok is közülük kerültek ki, akik a ma olvasható dokumentumokat megírták.⁹¹ Kérdés, hogy a templom vagy saját házuk szolgált feladataik ellátására.

Arról nem tartalmaznak adatokat a levelek, hogy a két templom közötti időben miként oldották meg a közösségi vallási rituálét. Mivel azonban úgy tűnik, magát a területet nem vették el a közösségtől, így elvben akár rituális helyszíneként megmaradt. A templomépítési levél szerint gyászoltak és imádkoztak, ami lehetett egyéni és közösségi szertartás is.

A templom újjáépítésével kapcsolatos levelezés nem teljes, számos kérdés és intézkedés nem kerül elő bennük. Feltehetően elvesztek, bár vannak, akik direkt tárgyalásokat, szóbeli kapcsolatteremtést feltételeznek az információs hiátus mögött.⁹² A meglévő, Kr. e. 407-ből származó szövegek alapján a hivatali illetékesek pozitív hozzáállását valószínűsíthetjük, ami végül a templom újjáépítéséhez vezetett. Ezt támasztják alá további dokumentumok, többek között egy ingatlanvásárlási szerződés (TAD B3.12,18–19), melyben a templomépület mint határoló pont lett kijelölve, valamint a templomra folytatott, Kr. e. 400-ra datált gyűjtés kimutatásából (C3.15). A templom tehát ekkor már újra állt és működött.

A szintén csekély, 4. rétegből származó régészeti leletek alapján az újjáépített templomról az tudható meg, hogy határoló külső fala távolabb került a Khnúm-templomtól és a két templomtér között húzódott az újonnan tovább vezetett Királyok utcája. Von Pilgrim feltárásai alapján elmondható, hogy magát a templomépületet a korábbi helyén állították helyre, talán a temenosz volt kisebb területű. A feltárt M419 és M360 jelzetű falak zárták közre a templomépületet, melynek egyik helyisége kőborítású volt. A kő alatt talált hamu alapján egyértelmű, hogy ez már az újjáépített épület padlója volt. Egy a templomépületet és a

B., „The So-Called 'Codification' of Egyptian Law under Darius I”, in Watts, J. W. (szerk), *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch* (SBLSS 17), Atlanta, SBL, 2001, 135–157. kül. 156–157. Granerød, *Dimensions of Yahwism*, 55–56.

⁸⁹ Siljanen, *Judeans of Egypt in the Persian Period*, 175.

⁹⁰ Ugyanaz a fordulat olvasható a jeruzsálemi kultuszi személyzet meghatározásakor, mint a jebi levélírók esetében: „Jehohanan, a főpap és társai, a papok” (TAD A4.7,17) / „Jedoniah és társai, a papok” (TAD A4.7,1). És a jeruzsálemiek esetében csak ezt követi az „előkelők” felsorolása, ami a jebiek esetében elmarad.

⁹¹ Ilyenek voltak Haggaj bar Semajáh (pl. B3.4) és talán a fia is, Semajáh bar Haggaj (AA4.10); Nátán bar Ananjáh (pl. B2.6) és a fia Ma'uzijáh bar Nátán (pl. B2.9). Az írnokokról részletesen Cussini, Eleonora, „The Career of Some Elephantine and Murašū Scribes”, in Botta, A. F. (szerk.), *In the Shadow of Bezael: Aramaic, Biblical and Ancient Near East Studies in Honor of Bezael Porten* (CHANE 60), Leiden, Brill, 2013, 39–52. és Granerød, *Dimensions of Yahwism*, 275–278.

⁹² Siljanen, *Judeans of Egypt in the Persian Period*, 236.

temenoszt körülvevő fal között talált falmaradvány alapján a szentélyhez kiegészítő helyiségeket is építettek.⁹³

A templom további sorsáról, ahogyan az itteni jahvista közösségről, katonai egységről sem tudunk semmit. A második templom padlózatán *in situ* talált állattetemek alapján arra lehet következtetni, hogy a perzsák kiszorítása nyomán az általuk itt állomásoztatott katonaság is távozott, az elhagyott szentélyt pedig istállóknak használhatták.⁹⁴

4.1.2.3 A vallásgyakorlatra utaló szövegek

A templomi szertartások mellett további, közösségben és egyénileg folytatott vallásgyakorlat elemeire bukkanhatunk a szövegekben. Ilyenek az ünnepek, a böjt, a gyász, illetve a különböző kívánságok.

A „fogság utáni” zsidóság egyik markáns identifikációs eleme a *sabbat*. Bár az elnevezés eredetére nézve általánosan elfogadott az akkád *sappatu* és jelentéstartalma, amihez a babilóni fogság közegét szokás kötni, mégis a Mesad Hesavjahu szöveg alapján, ami a 6. századi Júdában már emlegeti a *sabbatot*, illetve az ahhoz köthető kötelezettséget, a júdai jahvizmus részeként azonosítható a megtartandó heti munkaszüneti nap.⁹⁵ Az elephantinói dokumentumok közül kilenc Kr. e. 5. század első felében keletkezett szöveg említi meg a kifejezést, שבה formában, ám ezek egyike sem hivatalos dokumentum vagy jogi szerződés,⁹⁶ vagyis a hétköznapi érintkezés részeként maradtak fenn. Legtöbbjük túl töredékes, hogy konkrét információt nyújtana a שבה szó puszta létén kívül, néhányukban azonban kifejezett időmeghatározásként jelenik meg. Ezekben a szövegekben különböző termékek, ételek (hajón való) szállításáról olvashatunk, melynek éppen a שבה a napja (TAD D7.16; D7.35; D7.48). Ezek alapján megállapíthatjuk, hogy a *sabbat* ismert fogalom volt az elephantinói jahvista közösségben,⁹⁷ ugyanakkor annak ünnepként való megtartását vagy akár a később rá vonatkozó munkatiltalmat nem tartotta meg a közösség.

A Kr. e. 5. század első negyedéből három osztrakonra írt üzenet említi egy bizonyos *peszahot*. A korábbi, Kr. e. 495 környékére datálható töredékes osztrakon (TAD D7.24), ami két jahvista nevet is tartalmaz (D7.24,13.17), tudatja, hogy a feladó üzleti ügyben hajóval érkezik, és valami történik בפסח, vagyis „peszahkor” (D7.24,5).⁹⁸ A kifejezés jelentéséről azonban nem fejthető

⁹³ Von Pilgrim, Cornelius, „Das aramische Quartier im Stadtgebiet der 27. Dynastie”, in von Dreyer, G. et al. (szerk.), „Stadt und Tempel von Elephantine. 28./29./30. Grabungsbericht”: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 58 (2002) 157–225. kül. 192–197.

⁹⁴ Siljanen, *Judeans of Egypt in the Persian Period*, 240. Lásd még 5.3.

⁹⁵ Albertz, Rainer, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* 2. (ATD EB 8/2), Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1992, 423–427; Haag, Ernst, „שבת, šabbāt”, in *TDOT* 14, 387–397. Xeravits Géza, *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról*, Simeon könyvek 2. Pápa – Budapest, PRTA – L’Harmattan, 2008, 3–8.

⁹⁶ Lásd a szövegek listáját in Siljanen, *Judeans of Egypt in the Persian Period*, 246. 999. jegyzet.

⁹⁷ Ezt megerősíthetik azok a személynevek is, melyek שבת (Sabbataj) formában őrzik a kifejezést (TAD A2.1; B4.4; B3.9). Etnikai eredetük azonban vitatott. Részletesen lásd Granerød, *Dimensions of Yahwism*, 196–204.

⁹⁸ Bizonyos edények (קט) is szóba kerülnek, de nem bizonyítható a közvetlen kapcsolatuk a פסח-hal.

meg több a szövegből.⁹⁹ A másik, néhány évtizeddel későbbi szöveg direkter információval szolgál (TAD D7.6). Egy családi jellegű levélben, melyben gyerekvigasztalásról és kenyérsütésről is szó esik, az ismeretlen feladó megkéri a címzett Hosáját:

שלה לי אמת תעבדן פסחא

Küldd el nekem, hogy mikor tartjátok a *peszahot*! (TAD D7.6,8–9)

Az עבדן פסחא, vagyis a 'peszahot tartani' egy szertartás vagy ünnep *terminus technicus*ának hangzik, vagyis ezen a néven elephantinói jahvisták kultuszi cselekményt tartottak. Két fontos aspektusára derül fény ennek a szertartásnak. Egyrészt, a kérdés alapján egyértelmű, hogy nem fix időponthoz kötött, mivel a levélíró nem tudja pontosan. Másrészt, a gyermekek iránti különös érdeklődése arra utal, hogy egy családtagról, talán egy nagymamáról vagy nagynéniről van szó,¹⁰⁰ aki szintén részt venne a családi ünnepen. Tehát tartalmi részletekre nem derül fény a levélből, viszont az látszik, hogy a פסחא a családi vallásosság keretei között zajlott a Kr. e. 5. századi Elephantinében. Még egy harmadik, nagyon töredékes osztrakonon olvasható kontextus nélkül a פסחא szó (CG 62 cv4), ami tovább erősíti a peszah meglétét a közösségben.

A fennmaradt levelek javarésze igen töredékes, így a TAD A4.1 is, mely egy jelentős rituálé megjelenésére utal. Ám éppen töredékessége miatt helyreállításának intenciója félrevezető lehet. A szöveg megtalálását kövező publikációk heurisztikus élménye révén a kutatók igyekeztek a Bibliából ismert szövegek alapján kiegészíteni a hiátusokat. Az eredmény természetesen a későbbi Tóra jahvizmusához konvergáló gyakorlat lett, a szöveget pedig Peszah-levélnek nevezték el.¹⁰¹ A tudományos kutatások mai megközelítése alapján azonban alapvetően a meglévő szöveget kell alapul vennünk és korabeli párhuzamokból szabad csak rekonstruálni a szöveget, ha egyáltalán lehet. A *peszah* szó pedig sehol nem található meg benne! Az első kettő és a 10. sort itt most elhagyom, mert azok nem az ünnepre vonatkoznak.

3 ...] számolj nég[y] ...

4 .ál]dozat. Számolj a 15. naptól a 21 napig [...

5...] légy mocskotalan (דעין) és légy gondos/alapos. Munka n[e...]

6 ...] ne igyál, és semmi, amiben élesztő (חמיר) (van), ne [...

7...]napnyugta Nisza[n] 21. napjáig [...

8...v]idd a szobádba és zárd el a napok között [...

⁹⁹ Granerød, *Dimensions of Yahwism*, 166–167. Siljanen, *Judeans of Egypt in the Persian Period*, 249; Becking, *Identity in Persian Egypt*, 28.

¹⁰⁰ A תעבדן T/2 nőnemű forma, és elírásnak tűnik, mivel a helyes alak, főleg a férfi címzett miatt, a היםנמא lenne. Talán a levélíró nemere utalhat a nyelvtani tévedés. A másik opció, ahogyan Koltai Kornélia is gondolja (szóbeli közlése), hogy a szöveg defektív írásmódja miatt (lásd az אמת/אימת/אימת változatot) maradt el a *waw*.

¹⁰¹ Lásd Sachau, Eduard, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine: Altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jahrhunderts vor Chr.*, Leipzig, Hinrichs, 1911, 36–40. Ennek eklatáns példája Csabai Ágnes, „Jezábel halála. Hnum contra Jahve – az egyiptomi–zsidó konfliktus Elephantiné szigetén”, *Theologiai Szemle* 62 (2019) 204–218. kül. 207. „fordítása”, mely alapján nehéz ráismerni az eredeti szövegre. Elcsúsztak a sorok és az eredetiben meglévő szövegrészekben is eltérő magyaráztás olvasható. De még Porten, *The Elephantine Papyri*, 125–126 is a bibliai szöveg alapján egészíti ki igen részletesen a levelet (alapvetően az Ex 12–13; Lev 23; Num 18; 28 különböző verseiből).

Ami egyértelmű, hogy Niszan 15 és 21 közötti időszakra vonatkozóan fogalmaz meg a szöveg előírásokat: áldozatbemutatást, tisztaságot, munkatilalmat, ital és élesztős étel fogyasztási korlátozást.¹⁰² Egyértelmű, hogy valamilyen ünnep kereteit adja meg a rendelkezés.¹⁰³ A 6. sor alapján feltételezhető, hogy a „kovásztalanság” áll a középpontban, amit a bibliai előírások alapján *maccót*nak (arámul פִּטְיִר) magyarosan „kovásztalan kenyerek” ünnepének nevezünk. A rendelkezés hét napos ünnepet ír elő. Mivel a szöveg az első két sor alapján a 3–9 sorokban láthatóan dupla ilyen hosszú volt, és még minden sor vége is lemaradt, így bizonyos, hogy jóval több előírási részlet szerepelt a szövegben. Az azonban kérdéses, hogy a szokásos bibliai fordulatokat kell-e ide behelyettesíteni. A levéllel kapcsolatosan még egy kronológiai pontot is érintenünk kell, amihez fel kell idézni a bevezető sorokat:

..J]edanja és társai a jehudi e[rődből], Hananjá[tól] a ti testvéreitektől. Isten [...]És most, ez az év, Dareiosz király 5. éve. A királytól küldött Arsa[mához

A levél a címzésben szereplő II. Dareiosz uralkodásának 5. évében, azaz Kr. e. 419/418-ban keletezett, ami a közösség fennállásának utolsó 20–30 évére esett, vagyis a benne leírtak legfeljebb ezt követően váltak a közösség vallásgyakorlatának részévé, ha egyáltalán bevezették az itt leírt „újításokat”. A levél hármass autorizációs rétegződést jelenít meg. Egyrészt a király kiadott egy rendeletet (מן מלך שליה אל – 2. sor), aminek tartalma ugyan nem ismert, de köze volt a lentebb leírtakhoz. Az uralkodó nyilvánvalóan nem avatkozott be direkt módon egy az elephantinói méretű kicsiny vallási csoport szertartási gyakorlatába, de mint kvázi *pontifex maximus* megerősítő rendelete feltehetően szükséges volt a változások legitimálásához. A második autorizációs szintet Arsama, Egyiptom Memphiszben székelő perzsa satrapája jelentette, aki vallási kérdésekben meghatározó autoritás volt, hiszen időleges látogatása a birodalmi központban teremtette meg annak a lehetőségét, hogy az erőd vezetője, Vidranga leromboltassa a JHW-templomot. A királyi rendelet hozzá érkezett. A harmadik autorizációs szint Hananja, a levél írója. Ő láthatóan nem tartózkodik Elephantinében, és csupán egy másik dokumentum alapján látható, hogy Egyiptomban van (TAD A4.3), feltehetően éppen Memphiszben Kr. e. 411-ig.¹⁰⁴ Elképzelhető, hogy ő a királyi rendelet kézbesítője egyrészt Arsamanak, másrészt az elephantinói jahvista közösségnek. Reinhard Kratz a Jehudba érkezett Ezsdrással és Nehémiással állítja párhuzamba, mint aki a perzsa udvar jahvista ügyeinek nagykövete Egyiptomban.¹⁰⁵ A levélnek tehát komoly legitimációs háttere volt, melyek az instrukciók bevezetését nyomatékosították.

¹⁰² A TAD A4.1 levél 6. sorában feltehetően a sör (שכר) mint élesztővel készült ital fogyasztásának a tilalma fogalmazódik meg az ünneppel kapcsolatban. Így ez a szöveg indirekt módon utal a sör egyéb időben történő általános fogyasztására. Porten, *Archives from Elephantine*, 82. 129. Zsengeller, „Creatio ex fermento rubro”, 11.

¹⁰³ Wagenaar, Jan A., *Origin and Transformation of the Ancient Israelite Festival Calendar* (BZABR 6), Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, 139–146 a papi ünnepi naptár változásának kereteibe igyekszik behelyezni az elephantinói leírást.

¹⁰⁴ Nem biztos, hogy a levél megírásakor is már Egyiptomban tartózkodott, de vélhetően hosszabb időt töltött 411 előtt itt.

¹⁰⁵ Kratz, „Judean Ambassadors and the Making of Jewish Identity”.

A TAD A4.7 hivatalos levélben a templom pusztulásával kapcsolatban azt fogalmazza meg az elephantinói jahvisták vezetése, hogy az egész közösség egy emberként tartott böjtöt a szentély helyreállítása érdekében. Nem fogyasztottak bort sem, és nem kenték magukat olajjal. A kontextus alapján a böjt számukra részben a szomorúság kifejezése a templom pusztulása felett, de sokkal inkább egyfajta eszköz arra, hogy fizikai cselekvéssel (illetve éppen „nem cselekvéssel”) megerősítve imádságaikat, kívánságuk célt érjen az istenségnél, JHW-nál.

Ugyanez a levél adja tudtul, hogy a közösség zsákruhát öltött, ami nem a böjtnek, hanem a gyásznak (אביליו) a kifejezése. Ugyan nem egy földi hozzátartozójukat, hanem JHW templomát veszítették el, de ahogyan prófétai szövegek is gyászról beszélnek hasonló helyzetekben, ez az elephantinói közösségben is adekvát reakció és cselekvés. További szövegek a temetéshez kapcsolódó gyászszertartásokra (מרזעה) is utalnak (TAD D7.29). A *marzēhā* szó legmegfelelőbb fordítása a 'tor'. Vagyis a halott emlékére étkezéssel, italfogyasztással egybekötött szertartást rendeztek.¹⁰⁶

Az istennév használatával kapcsolatban már szóba kerültek a különböző fogadkozási formulák. Az „élő JHW/H-ra” (חי ליהוה) fordulat akár negatív, akár pozitív formában a beszélő mondanivalójának megerősítésére szolgál profán kontextusokban is.¹⁰⁷ Jól mutatja ez, hogy a vallásos gondolkodás elválaszthatatlan része volt a mindennapoknak. Hivatalos formát jogi szövegekben ölt ez a gondolat. Itt azonban már nem csupán a mondandó megerősítését, hanem a szerződés szerinti kötelezettség teljesítésében való segítségül hívást jelent az istennév használata. Az eskük és átkok ezáltal a vallási cselekvés hétköznapi formájává váltak. De ebbe a kategóriába sorolhatjuk a levélformulák állandó két vagy három elemét (megszólítás, köszöntés, elköszönés), melyekben jókívánságokat fogalmaznak meg a címzettek számára, ami gyakran vallási tartalmú (pl. TAD A3.6; A3.7; D7.21).¹⁰⁸ Az áldás és kívánságformulákban is az istenség, JHW beavatkozását, áldását, segítségét kéri a megszólítottak számára. Mindezek az isteni befolyásolás eszközei, az egyéni, családi és közösségi vallásgyakorlat részeként.

4.1.2.4 Szent szövegek?

E rubrikát akár üresen is hagyhatnánk, mivel megállapítható, hogy az elephantinói közösség nem hagyott hátra számukra normatívnak számító vallási szövegeket. Semmilyen utalást vagy részletet nem találunk a későbbi Tórából, sem az ekkor már létező prófétai szövegekből, melyek meghatározóak a jehudi vagy izraeli jahvisták számára. A hivatalos vagy magánlevelezésen, illetve adminisztratív iratokon kívüli két „irodalmi” jellegű szöveg, az *Ahikár beszédei*, illetve a Dareiosz-féle *Behisztun-felirat* került elő az elephantinói arámi anyagban. Ezek sem eredeti

¹⁰⁶ Ez a kifejezés és szertartásforma ismert számos Kr. e. 2–1. századi feliratról. Vö. Becking, Bob, „Temple, marzēah, and Power at Elephantine”, *Transeuphrate* 29 (2005) 37–47.

¹⁰⁷ Lemairé, „Judean Identity in Elephantine”, 366.

¹⁰⁸ Porten, *Archives from Elephantine*, 150. Fitzmyer, Joseph, „Aramaic Epistolography”, *Semeia* 22 (1981) 25–57. Siljanen, *Judeans of Egypt in the Persian Period*, 254. kimutatta, hogy a levelek 36%-a tartalmaz vallásos köszöntést vagy áldáskívánást az elején.

miliője, sem elefantinéi közege nem szakrális, vagy legalábbis nem annak „szent írás”-értelmében. Az *Ahikár beszédei* akár lehetne bölcsességirodalmi műfajba sorolt szent szöveg, mely Assur-ah-idina, asszír uralkodó korához kötődő narratívába ágyazva maradt fenn, de nincs semmi direkt kötődése sem a jahvizmushoz, sem az elefantinéi jahvista közösséghez.¹⁰⁹ Az újabb kutatások fényében e szövegek funkciója a perzsa birodalmi lojalitás erősítése, egyfajta ideológiai „képzés” lehetett a helyi írnokok számára.¹¹⁰

Az *Amherst 63 papyrusz* feltételezett elefantinéi kapcsolata felveti azt a kérdést, hogy vajon a kompozíció három „samáriai” arámi költeménye, mennyiben vált – ha egyáltalán – az itteni jahvista közösség számára vallási irattá.¹¹¹ Két ok miatt is érdekes ez a kérdés. Egyrészt, mivel a xii 11–19 szöveg a 20. zsoltár korábbi változatát őrizte meg,¹¹² másrészt a xiii 11–17-ből kiindulva Van der Toorn szerint a három szöveg együtt az újévünnep liturgiai anyaga volt az Elefantinébe érkezett arámi jahvista csoport számára, amit az új közösség is átvett.¹¹³ A három szöveg ilyen ünnepköri összetartozása nem szükségszerű és nem is igazolható. De még ha azt el is fogadjuk, hogy a szövegeket magukkal hozta Elefantinébe ez az ideérkező csoport, annak egyelőre semmi nyoma nincs, hogy azok beépültek volna a helyi jahvisták teológiai gondolkodásába, nemhogy annak eleve az alapján jelentették volna. Becking azt feltételezi, hogy az „oázisból érkező csoport” a maga vallásosságával átformálta a meglévő elefantinéi jahvizmust, ami a helyi egyiptomiak rosszallásához, végül nyílt konfliktushoz, a templom lerombolásához vezetett.¹¹⁴ A probléma ezzel a felvetéssel csak az, hogy hogy a JHW-templomot végül újjáépíthették, és semmilyen valódi változás nem figyelhető meg a jahvista közösség vallásosságában. Főleg nem abba az irányba, hogy vallásgyakorlatukat szigorúbbá, új szertartásokkal bővebbé, istentiszteletüket „monoteistábbá” tették volna. Sőt, éppen ebben az időszakban jelenik meg a templomra történő gyűjtés kimutatásában Herem-Betel és Anat-Jahó alakja. Vagyis van der Toorn elképzelése, hogy egyre inkább „zsidóvá” váltak, nem megalapozott.¹¹⁵ Mivel nincs valódi nyoma annak, hogy az *Amherst 63 papyrusz* valóban az itteniek (ideérkezésük előtti) alkotása lenne, így ebből egyelőre messzemenő következtetéseket nem lehet levonni. Ami pedig a xii 11–19 szövegét illeti, egy dolog nagyjából bizonyos, hogy

¹⁰⁹ Becking, *Identity in Persian Egypt*, 153. azon megfigyelése alapján, hogy az Ahikár szöveg arámi nyelvezete hasonlóságot mutat az *Amherst 63 papyrusz* nyelvezetével (bár egyetlen ilyen sem említ konkrétan), felveti annak lehetőségét, hogy ez a szöveg is a sivatagi oázisból jött arámi csoport irata. Ezen a ponton keresztül próbálna kapcsolatot találni az identifikálhatatlan papyrusz és az elefantinéi jahvisták között.

¹¹⁰ Granerød, *Dimensions of Yahwism*, 307–323; Wigand, Ann-Kristin, „Politische Loyalität und religiöse Legitimierung: Überlegungen zur Textpragmatik der aramäischen Achiqarkomposition”, *Die Welt des Orients* 48 (2018) 128–150; Becking, *Identity in Persian Egypt*, 99–114. A funkcióval alapvetően egyetértve a kérdés mégis megmarad, hogy miért csupán az arámi nyelvű jahvista közösség szövegeiben maradt fenn a két irodalmi mű?

¹¹¹ A szövegeket lásd in Van der Toorn, *Papyrus Amherst 63*, 161–175.

¹¹² Lásd Van der Toorn, Karel, „Psalm 20 and Amherst Papyrus 63, XII 11–19: A Case Study of a Text in Transit”, in Greenspahn, F. E. – Rendsburg, G. A. (szerk.), *Le-ma'an Ziony. Essays in Honor of Ziony Zevit* (CB), Eugene, Wimpf and Stock, 2017, 244–259. és Balogh, Exkluzivizmus, 30–35.

¹¹³ Van der Toorn, Karel, „Celebrating the New Year with the Israelites: Three Extrabiblical Psalms from Papyrus Amherst 63”, *JBL* 136 (2017) 633–649. Ráadásul van der Toorn legutóbbi összegzésében a papyrusz szövegeit megfogalmazó csoport az, amely az elefantinéi sokszínű vallásossággal rendelkező arámi közösségeket jelentette. Van der Toorn, *Becoming Diaspora Jews*.

¹¹⁴ Becking, *Identity in Persian Egypt*, 154.

¹¹⁵ Van der Toorn, *Becoming Diaspora Jews*, 146–147.

nem az *Amherst 63 papyrus*on olvasható szöveget használták fel a későbbi 20. zsoltár megalkotásához, viszont közös eredőjük kellett legyen.

4.1.3 Konklúzió – értékelés

Talán túl hosszúnak tűnik a fejezet elején található áttekintés a jebi jahvista közösség keletkezésének elméleteiről. Látva a fennmaradt dokumentumok „adatait”, érthető, hogy igen nagy a bizonytalanság, ezért fontos látni a felvetődött opciókat. Egy dolog bizonyos, a jebi jahvizmus nem helyi eredetű fenomenon. Idegen katonák hozzák magukkal etnikai és vallási azonosságuk részeként. Véleményem szerint már az asszír korban megjelent itt az első, akkor még az egyiptomiak által felbérelt, határvédelemre telepített egység, mely más, különböző etnikumú és vallású katonai egységekkel együtt végezte szolgálatát. Arról ugyan nincs adatunk, hogy egy-egy katonai csoport milyen hosszán tartózkodott egy adott kaszárnyában, de életszerűnek látszik, hogy idővel itt is cserélődtek, illetve újabb és újabb egységek érkeztek ide, különösen a perzsa hatalomátvételt követően.¹¹⁶ Köztük minden bizonnyal voltak samáriai, júdai, sőt babilóni jahvisták is. Vallásgyakorlatuk a helyi sokszínű, többvallásos közegben teljesen megfér másokkal és egymással. Mivel nem rendelkeztek főtisztekkel, nem játszottak vezető szerepet a garnizon életében, saját maguk között viszont a kultuszi személyzet tölthette be a vezető szerepet. Önjellemzésként a יהודיא (*jehudajé*) és az ארמיא (*'aramajé*) kifejezéseket használták, arámiul beszéltek, írtak, és különböző Szíro-Palesztinában ismeretes istenek (esetleges vagy egyéni) tisztelete mellett (mint Herem-Betel, Esem-Betel, Anat-Betel és Anat-Jahó) *Jahó*-nak (יהו) szentelt templomuk állt vallásgyakorlatuk középpontjában. A templom fontosságát jelzi, hogy éveken át minden követ megmozgattak azért, hogy a Kr. e. 410-ben lerombolt templomot újjáépítsék, ami meg is valósult. Áldozatokat mutattak be JHW-nak (étel-, ital- és égőáldozatot), gyermekeik nevében teofór elemként használták a nevét. Valószínűleg ünnepeket is tartottak (mint a *peszah*), bár ezek közösségi vagy csupán családi jellegét nehéz eldönteni. A *sabbat*-nap nevét használták, de semmi nem jelzi, hogy akár csak munkaszüneti nap lett volna. A szűkszavú szövegekben nincs utalás körülméltékedésre, túlvilághitre, viszont vegyesházasságra és válásra igen.

Szoros értelemben véve a papyrusok és osztrakonok Kr. e. 495 és 390 közötti adatokat szolgáltatnak. Ebben az időben Jeb erődjében egyszerre nagyjából 450–650 tagot számlálhatott a jahvista közösség, de a jehudiak száma akár közel 2500 lehetett.¹¹⁷ Azt azonban biztosan lehet tudni, hogy a helyi katonai vezetésen túl a Memphiszben székelő perzsa satrapa felügyelte még a jelentősebb vallásos ügyeiket is. Az egyiptomi perzsa adminisztráción kívül a jebiek

¹¹⁶ Feltételezett csoportok: első érkezők: 8. század Samária
 második érkezők: 7. század Júda
 harmadik érkezők: 6. század eleje Júda
 negyedik érkezők: 6. század vége perzsák által Babilón
 ötödik érkezők: 5. század vége pusztai oázis

¹¹⁷ Knauf, „Elephantine und das vor-biblische Judentum”, 181–182. Becking, *Identity in Persian Egypt*, 41.

kapcsolatban álltak a jeruzsálemi és a samáriai vallási és politikai vezetéssel is. Ami azért is érdekes, mert elhelyezkedése alapján azt gondolhatnánk, hogy a dél-egyiptomi határvidék nagyjából a világ vége, és ide eljutni vagy innen észak felé utazni szinte lehetetlen. Ez azonban nagy tévedés. Grad Granerød részletesen fejtegeti Elephantiné megközelítésének módját és idejét, s arra jut, hogy 30-40 napos úttal Jeruzsálembe lehetett érné,¹¹⁸ amihez érdemes hozzátenni, hogy a 180 km-re lévő főváros, Théba mindössze három napos utazással elérhető innen, vagyis a garnizon nem a világ végén volt. Elephantiné jahvista katonasága, ha nem is folyamatosan, de szükség esetén kapcsolatba kerülhetett más jahvistákkal is, ami könnyen érthető sokszínű eredetéből is.

Az elephantinéi jahvizmus templomcentrikus közösségi vallásgyakorlat volt, aminek eredője a samáriai és júdai jahvizmus, de nem az, amelyik a későbbi bibliai szövegekből ismert számunkra, hanem az, amit nagyjából a korabeli régészeti leletek alapján rekonstruálhattunk az előző fejezetben. Különbőségnek látszik, hogy itt JHW-nak nincs direkt istennő párja, bár Anat az Anat-Jahó formában akár akként is magyarázható. Ez a templomcentrikusság azonban nem a későbbi, Jeruzsálem-központú templomteológia, hanem kifejezetten az elephantinéi templomra koncentrál, hiszen szinte minden esetben hozzáteszi a JHW-templom említéséhez, hogy „ami Jebben (az erődben) van”. Ez a templom vallásgyakorlatuk és JHW-tiszteletük középpontja.

Amilyen bizonytalanok az elephantinéi jahvista közösség létrejöttének körülményei, legalább annyira enigmatikus megszűnése is. Hová tűntek az elephantinéi jahvisták a perzsa birodalom visszaszorulása után? Nem tudjuk. A leletek alapján felszámolták, a templomot megszüntették, a katonákat jobb esetben áthelyezték. Ők jelenthették a későbbi Nílus menti jahvista települések lakosságának egy részét.¹¹⁹

4.2 Egy babilóni jahvizmus: Ezékiel és köre

A 20. század első évtizedeiben az asszuáni Elephantiné szigetén talált papiruszok egy több ezer éve elfeledett júdai és arámi identitású közösséget tártak fel a Kr. e. 5. századból, melynek saját temploma volt, ahol istenüket a tetragrammaton első három betűjével (JHW) megnevezve tisztelték. Ez a felfedezés volt a 20. század első biblikus szenzációja volt. Egy évszázaddal később, a 21. század első évtizedeiben is napvilágot látott egy jelentős archívum, ami az Kr. e. 6–5. században keletkezett ékírásos táblákból áll, melyek egy Al-Jahudu (Júda város) elnevezésű településről, és még két másik közeli településről származnak Babilóniából. A szövegek adminisztratív jellegűek, szerződések, levelek, egyéb dokumentumok. A bennük előforduló nevek alapján lehet beazonosítani őket. Tulajdonosaik és talán íróik is júdai származásúak és teofór neveik jó része a tetragrammaton különböző rövidebb formáit

¹¹⁸ Granerød, *Dimensions of Yahwism*, 6–9. Összehasonlítja ezt azzal, hogy Jeruzsálemből Babilónig körülbelül négy hónapba telt eljutni.

¹¹⁹ Az áthelyezések lehetséges helyszíneiről lásd Szántó Zsuzsanna, *The Jews of Ptolemaic Egypt in the Light of the Papyri* (PhD disszertáció), Budapest, ELTE, 2016, 57.76–77.

tartalmazzák, mint például Jahunatan vagy Natanjáh, esetleg babilóni kifejezéseket is hordozó, mint Jahu-sar-uszur (C4). Megtalálták volna a júdai diaszpórát, azokat, akikkel Ezékiel fogságra ment és azokat, akiket Nabú-kudurri-uszur a templom lerombolásakor elhurcolt? Ebben az alfejezetben arra teszünk kísérletet, hogy feltárjuk a korabeli források elemzése alapján a „babilóni fogság” helyzetét. Ugyanakkor, kissé eltérve az eddigi fejezetek menetétől, egy bibliai szöveget is górcső alá veszünk. A gyökereiben a fogságra datált Ezékiel könyve alapüzenetének vizsgálatával a fogságban kialakuló prófétai kört és annak alapvető teológiai intencióját vizsgáljuk meg, ami az eddig megismert jahvizmusok helyzetétől jelentősen eltérő viszonyrendszert jelenít meg.

4.2.1 A „babilóni fogságban” lévő jahvisták a korabeli források alapján

A babilóni diaszpóra meglétéről számos töredékes információval rendelkezünk már eddig is, melyek azonban nem egészen simulnak bele az egyébként is ellentmondásos bibliai beszámolókbá. A 2 Királyok leírása a júdaiak fogságra viteléről három eseményt tár elénk. A 2Kir 24,14 beszámol Nabú-kudurri-uszur (Nebukadneccár) babilóni király 597-es jeruzsálemi deportációjáról, felsorolása azonban önmagában is hordoz némi ellentmondást. A 14. vers szerint tízezer foglyot hurcolt el: minden parancsnokot, minden katonát; minden mesterembert és várépítőt; „Nem maradt más otthon, csak az ország nincstelen népe.” A 15–16. versek tovább részletezik, egyrészt minden előkelőségről beszél, akiknek számát hétezerben adja meg, illetve megismétli, hogy ezen kívül az összes mesterembert, várépítőt és katonát. Ez már itt problémás, hiszen kétszerte több a főember, mint az iparosok és a katonák együttléve. A 2Kir 25. fejezete írja le Nabú-kudurri-uszur 587/86-os jeruzsálemi ostromát, az azt követő vérengzést és a „városban megmaradt többi nép ... és a maradék népesség” fogságba hurcolását, de nem szolgáltat pontosabb adatokat, viszont kitér arra, hogy csak nincstelen szőlőmunkásokat és mezei munkásokat hagyott otthon, jöllehet a 22–26 versek egy kormányzó (Gedaljáh) vezetésével és megmaradt katonai vezetőkkel is számol még. A 2Kir 17 samáriai asszír deportálás célállomásainak részletes definícióival szemben itt egyedül a 2Kir 24,15–16 versei beszélnek a deportáció desztinációjáról, ezek is általánosságban, háromszor Babilóniát nevezik meg. A párhuzamos Jer 52,28 szerint az első alkalommal mindössze háromezer huszonhárom volt a foglyok száma. A Jer 52,29-ben az 586/87-es ostrom után nyolcszázharminché embert hurcolnak el, végül az 581-es, a 2Királyokban nem említett hadjárat alkalmával ismét hétszáznegyvenötöt (Jer 52,30). Azaz a teljes deportáltak száma Jeremiásnál csupán négyezer hatszáz. Célállomásuk ismeretlen marad Jeremiás leírásában, pedig a prófétai könyv szerint az első fogságban került csoporthoz még levelet is küldött a próféta (Jer 29). Eltekintve a bibliai leírások ellentmondó számaitól, a „fogság”, vagyis a *golá* egy egységes állapotról, egy helyszínről, „Babilóniáról” és végeredményben egy csoportról beszél az olvasó számára.¹²⁰

¹²⁰ Vö. Krónikák és Ezsdrás-Nehémiás könyvei.

4.2.1.1 Babilóni Krónika

Nézzük most már a korabeli forrásokat, mit tudunk meg ezekből a deportációkról és a deportáltakról? Történeti leírásként a Babilóni Krónika Nabú-kudurri-uszur egyetlen jeruzsálemi (*āl-Jahudu*=*ia-a-ḥu-du*) hadjáratát emlegeti Kr. e. 597-ből, ahol azonban érdekes módon foglyokról nem beszél, csak hadisarcról.¹²¹

A 7. évében, kiszlév hónapjában, Akkád királya, mozgósítván a seregét, Hattu ország ellen vonult. Júda városa (*āl ia-a-ḥu-du*) ellen hányt sáncot, Addaru hónap 2. napján a várost elfoglalta, a királyt foglyul ejtette. Szíve szerinti királyt nevezett ki, s átvévén hatalmas adóját, azt Babilibe küldte. (BM 21946 rev. 11–13)¹²²

A régészeti leletek alapján viszont a 6. század második felére komoly lakosságarány csökkenés figyelhető meg a korábbi júdai területeken.¹²³ Oded Lipschits szerint a korábbi 100–110 ezer lakosból talán, ha 30–40 ezer maradt meg.¹²⁴ A csaták harci és polgári áldozatainak nagy száma mellett is egy 40–45 ezer elhurcoltról talán beszélhetünk (vagy inkább találgathatunk), akik azonban több hullámban, és különböző helyekre kerültek el a birodalmon belül. Ran Zadok munkássága a mezopotámiai diaszpórába került izraeli és júdai deportáltak nyomainak felkutatásáról szól már egy fél évszázada. Az ékírásos dokumentumokon szereplő nevek alapján igyekezett beazonosítani őket, aminek nehézségét részben a felállítható kritériumokban magában látja. Amennyiben a júdai deportáltakat az egyértelműen héber névformákon túl a pár helyen előforduló *jehudaja* (júdai) jelző és a jahvista teofór nevek alapján azonosítjuk júdaiként, akkor egyrészt kimaradnak azok, akik nem jahvista neveket viseltek,¹²⁵ másrészt nem különíthetők el hasonló neveket viselő, korábban idekerült izraeli sorstársaik leszármazottaitól.¹²⁶ Volker Glissmann egy harmadik problémát is felvetett. Mivel a fellelt

¹²¹ Wiseman, Donald, J., *Chronicles of the Chaldean Kings (626–556 B.C.) in the British Museum*, London, British Museum, 1956, 66–75. Jeruzsálem ostromának és a második fogságra vitelnek a dátumáról lásd Albertz, Rainer, *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century BCE*, Atlanta, SBL Press, 2003, 78–81. A júdaiak fogságba kerülésének fázisait, illetve azok jellemzőit elemzi Ahn, John J., „Forced Migrations Guiding the Exile: Demarcating 597, 587 and 582 B.C.E.”, in Ahn, J.J. – Middlemas J. (szerk.), *By the Irrigation Canals of Babylon: Approaches to the Study of the Exilic Period*, London, Bloomsbury, 2012, 173–189. aki szerint az 587-es deportációt már birodalmon belüli áttelepítésként kellene kezelni.

¹²² 5. *Babilóni krónika*. Kiadása: Grayson, A. Kirk, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, TCS 1, Locust Valley, Augustin, 1975, 102. A módosított magyar fordítás: Komoróczy Géza, „Az Újbabilóni Birodalom”, in Harmatta J. (szerk.) *Ókori keleti történeti chrestomatia*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1965, 224.

¹²³ Barstad, Hans, *The Myth of the Empty Land: A Study in the History and Archaeology of Judah During the “Exilic” Period*, Oslo, Scandinavian University Press, 1996., a csökkenés mellett a hátramaradtak jelentős számára hívta fel a figyelmet, ahogyan arról már a ?? fejezetben írtunk.

¹²⁴ Lipschits, Oded, „Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E.”, in Lipschits, O. – Blenkinsopp, J. (szerk.), *Judea and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2003, 323–376. kül. 360–364; Barstad, Hans, „The City State of Jerusalem in the Neo-Babylonian Empire: Evidence from the Surrounding States”, in Ahn J. J. – Middlemas, J. (szerk.), *By the Irrigation Canals of Babylon: Approaches to the Study of the Exilic Period*, London, Bloomsbury, 2012, 34–48.

¹²⁵ Zadok, Ran, *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods according to the Babylonian Sources* (SHJPLI 3), Haifa, University of Haifa, 1979, 7. Itt a különböző rokon sémi nyelvekből származó nevek, illetve névelemek használata, és más istennevek (pl. *Él*) használata is szóba jöhet.

¹²⁶ Erről részletesebben Bloch, Yigal, „Judeans in Sippar and Susa during the First Century of the Babylonian Exile: Assimilation and Perseverance under Neo-Babylonian and Achaemenid Rule”, *JANEH* 1 (2014) 119–172.

szövegek alapvetően adminisztratív jellegűek, így, ha az azonosításra csak e két szempontot jelöljük ki, az vallási tekintetben fals képet fest mind a korábbi júdai, mind a fogságbeli állapotokról. Vagyis így egy kizárólagos JHWH-hívő csoportként tűnik elő a diaszpórában élők közössége.¹²⁷ Mindezeket figyelembe véve, mégsem marad más lehetőségünk, mint áttekinteni az eddig fellelt ékírásos dokumentumokat, az azokban feltűnő neveket, melyek arról is eligazítást adhatnak, földrajzilag merre képzeljük el a fogságba kerülteket.

4.2.1.2 Weidner-táblák

A legismertebb és egyben legközvetlenebb források, a publikálója után elnevezett „Weidner-táblák,” melyek tartalmazzák Jójákin király ellátási listáját Kr. e. 592-ből a babilóni királyi udvarból.¹²⁸ A listák a királyi palota adminisztrációjából származó jelentős mennyiségű agyagtábla lelet közül kerültek elő, melyeknek eddig publikált anyagában Jójákin (*Jākūkinu šar ša Jākūdu*) és öt fia mellett szerepel több jahvista névvel rendelkező, és több név nélkül emlegetett júdai személy (^{lú}*Jāudāja*), összesen 25 ember. A különböző országokból származó ellátottak és személyzet között található öt olyan júdai származású ember, akik az írnoktól a kertészen át, különböző palotai és birodalmi adminisztrációs pozíciókat láttak el.¹²⁹ *Samaku-Jāma*, *Šalam-Jāma*, *Ūr-milkī* (a júdai), *Qanā'āma/Qanā-Jāma*, *Gadī-il*. Három közülük egyértelműen jahvista teofor név, melyek a *jw/jhw* végződés akkád/babilóni fonetikáját követve *jama* formában tartalmazzák az istennevet.¹³⁰

4.2.1.3 Al-Jahudu-korpusz

Egy évvel az ezredforduló előtt jelent meg az első publikáció olyan szövegekről, melyek saját keltezési helyükként egy bizonyos Alu-ša-Jahudaja-t (*ālu ša ia-ḥu-da-ia*) Al-Jahudu-t (*āl-ia-ḥu-du*) adják meg.¹³¹ A magángyűjteményekből származó ékírásos táblákat azóta folyamatosan

kül. 123. 8. jegyzet; és Glissmann, Volker, *Out of Exile, not out of Babylon: The Diaspora Theology of the Golah*, Mzuzu (Malájzia), Mzuni Press, 2019, 62–64. Golub, Mitka R. – Zilberg, Peter „From Jerusalem to Āl-Yāhūdu. Judean Onomastic Trends from the Beginning of the Babylonian Diaspora”, *JAJ*, 9 (2019) 312–324. kül. 324.

¹²⁷ Glissmann, *Out of Exile*, 70–72. Lásd részletesen Beaulieu, Paul-Alain, „Yahwistic Names in Light of Late Babylonian Onomastics”, in Lipschits, O. et al. (szerk.), *Judea and the Judeans in the Achaemenid Period*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2011, 245–266.

¹²⁸ Weidner, Ernst F., „Jojachin, König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten”, *Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud*, Vol 2. (BibA), Paris, Geuthner, 1939, 923–935. A Weidner által kiadott táblákat lefordította Balogh Csaba, „Júdai deportáltak a babilóni adminisztrációban. Források az ókori Izrael történelméhez”, in Egeresi L. S. – Kókai-Nagy V. (szerk.), *Adalékok Izrael történetéhez. Ünnepi kötet Karasszon István 65. születésnapja alkalmából*, Komárom, Selye János Egyetem, 2020, 38–88. kül. 41–57. Ez a szövegek első tudományos igényű magyar feldolgozása.

¹²⁹ Glissmann, *Out of Exile*, 75.

¹³⁰ A *jama* mint a *jw/jhw/jh* végződés akkád átírásának problémájához lásd Zadok, *The Jews in Babylonia*, 8–10. Balogh, „Júdai deportáltak”, 47. 33. jegyzet. Részletesen lásd még az 1. fejezetet.

¹³¹ Joannès, F. – Lemaire, André, „Trois tablettes cunéiformes à onomastique ouest-sémitique (collection Sh. Moussaïeff)”, *Transeuphrates* 17 (1999) 17–34.

jelentetik meg,¹³² és az is kiderül belőlük, hogy tulajdonosaik további városokban – úgymint Alu-ša-Našar/Bīt-Našar, és Bīt-Abī-rām – is laktak. Sajnos mivel nem ásatások során kerültek elő a leletek, ezeknek a településeknek a pontos helyét nem tudjuk.¹³³ A szövegekben említett egyéb ismert települések (Borszipa, Nippur, Karkara, Keš és Bīt-Amukkānu), illetve másutt készült szövegek ezekre az ismeretlen helyekre történt utalásai alapján feltételezhető, hogy a fővárostól délkeletre, a Tigristől nyugatra, Nippur és Borszipa körzetében kell keresnünk őket.¹³⁴ Az elnevezések árulkodóak, hiszen Al-Jahudu azt jelenti, hogy 'Júda városa', sőt, a legkorábbi szövegek (CUSAS 28 1,16; BaAr 6 1,14) meghatározása szerint Alu-ša-Jahudaja, azaz a 'júdaiak városa'.¹³⁵ A környéken találunk még Al Hazatu ('Gáza város' CUSAS 28 101), Bīt-Šurraja ('Tírusz város') és Bīt-Išqillunu ('Askelon város'),¹³⁶ Alu-ša-Tub-Jama ('Tóbija városa' CUSAS 28 8) település elnevezéseket is, melyek alapján egyértelműnek látszik, hogy az adott helységek célzottan az eltelepített sziro-palesztinai városok lakosainak szolgáltak új otthonként.¹³⁷ Nabú-kudurri-uszur foglalta el utoljára a megnevezett településeket az újbabilóni korban, így feltehetően az ő adminisztrációja jelölte ki ilyen néven a deportáltak számára új lakóhelyül ezeket a településeket. A környezet tehát szélesebb dimenzióban egy többitnikumú, multikulturális terület, szűkebb viszonyokat nézve azonban sajátos egyedi, nemzetiségi helyszínekből állt.

Az összegyűjtött szövegkorpusz kétszáz körüli adminisztratív jellegű szövegből áll,¹³⁸ melyek a Kr.e. 572 és 477 között keletkeztek, ami már a fogság második generációjának ideje,

¹³² Abraham, Kathleen, „West Semitic and Judean Brides in Cuneiform Sources from the Sixth Century BCE: New Evidence from a Marriage Contract from Āl-Yahudu”, *AfO* 51 (2005/2006) 198–219; Lambert, W. G., „A Document from a Community of Exiles in Babylonia”, in Lubetski M. (szerk.), *New Seals and Inscriptions, Hebrew, Idumean, and Cuneiform* (HBM 8), Sheffield, Sheffield Phoenix, 2007, 201–205; Pearce, Laurie E. – Wunsch, Cornelia, *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer* (CUSAS 28), Bethesda, MD, CDL Press, 2014. Wunsch, Cornelia, *Judeans by the Waters of Babylon: New Historical Evidence in Cuneiform Sources from Rural Babylonia in the Schøyen Collection*. With Contributions by L. E. Pearce (BaAr 6), Dresden, ISLET (megjelenés alatt). Magyarul (az eredeti ékírásos szöveg tudományos átiratával együtt) elsőként Balogh Csaba publikált három szöveget ebből az „Al Jahudu” korpuszból: Balogh, „Júdai deportáltak”, 73–82. A teljes korpusz fordítását tudomásom szerint Csabai Zoltán végzi a Pécsi Egyetem Ókortörténeti Tanszékén.

¹³³ A nem ásatásokról származó szövegek problematikájáról magyarul lásd Hodossy-Takács Előd, „Júdaiak Babilonban”, in Bodó S. – Horsai E. (szerk.), „*Hiszek az Igediadalmas erejében!*” *Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából*, Debrecen, DRHE, 2020, 135–146. kül. 139.

¹³⁴ Pearce – Wunsch, *Documents of Judean Exiles*, 5–7. és Wunsch, Cornelia, „Glimpses on the Lives of Deportees in Rural Babylonia”, in Berlejung A. – Streck, M. P. (szerk.), *Arameans, Chaldeans, and Arabs in Babylonia and Palestine in the First Millennium B.C.* (LAS 3), Wiesbaden, Harrassowitz, 2013, 247–260. kül. 250–251. Komorócy Géza, „Zsidóváros, valahol Babilóniában (Postscriptum)”, in Uő., *Történelem a próféták kezében. A Bibliáról*, Budapest: Ab Ovo, 2019, 269 – 293. felhívja a figyelmet arra, hogy a Babilóni Talmud Kiddusin 71b a Babilón és Nippur közötti területet, a *golá* területét rituális szempontból tisztának tartja a tisztátalan idegen földön belül.

¹³⁵ Pearce – Wunsch, *Documents of Judean Exiles*, 6. és Wunsch, „Glimpses”, 251.

¹³⁶ Wiseman, Donald J. *Nebuchadrezzar and Babylon*, Oxford, Oxford University Press, 1983, 76–78. Liebermann, Rosanne R., „*Hearts of Flesh: Collective Identity and the Body in the Book of Ezekiel* (PhD disszertáció), John Hopkins University, Baltimore, 2019, 22.

¹³⁷ Az úgynevezett ikervárosok jelenségével állunk szemben, amilyenből számosat találunk pl. az USA-ban: New Amsterdam/New York, New Orleans, New Pest, melyek alapítói az eredeti óhazai város nevét adták új lakhelyüknek. Magyarországon Balatonfüzfő részét képező Tobruk a líbiai kikötővárosról kapta a nevét, de nem ideköltöző líbiaiak miatt.

¹³⁸ A kutatók, sőt még a szövegek tudományos kiadását végző Pearce és Wunsch maguk is különböző számú szöveggel számolnak kiadásuk és elemző tanulmányaik során. Wunsch, „Glimpses”, 249. kétszázal, a Pearce –

de amint a korábbi szövegek esetében is láthattuk, ezekben is találunk neveket a korábbi generációból. A korpusz újbabilóni korból, azon belül Kr. e. 572–543 közötti időszakból származó tizenkilenc táblája¹³⁹ az az egység, mely a perzsa kor előtti, vagyis a bibliai értelemben vett „fogság korából” származik.¹⁴⁰ Mindegyikük egy-egy babilóniak és júdaiak, illetve júdaiak egymás közötti szerződése: java részük (tíz) kötelezettségvállalási szerződés árpa, datolya és ezüst átadására (CUSAS 28 2; 3; 4; 7; 8; 9; 10; 55; 57; 58); de van büntetés kilátásba helyezése melletti kötelezvény áru szállítására CUSAS 28 1); van rabszolgabérleti szerződés jelzálogjog kötelezettséggel kombinálva (CUSAS 28 5); van ezüst kölcsön részleges visszafizetéséről szóló nyugta (CUSAS 28 6); és tartozási törlés (CUSAS 28 56) is. Ezek a dokumentumok, mint a későbbiek is, arról tesznek tanúságot, hogy az Al-Jahuduban és környékén élő júdaiak mezőgazdasággal foglalkoztak, főként árpát és datolyát termesztettek, ezüsttel és halakkal kereskedtek.¹⁴¹ Jóllehet a perzsa korból származó szövegek már komolyabb kereskedő családok meglétét is kimutatják, mint például az „Ahikám” családé, ami alapján Laurie Pearce több elemzésében is hangsúlyozza a júdaiak gyors társadalmi és gazdasági beilleszkedését, mégis jogosnak tűnik Dalit Rom-Shiloni fenntartása, miszerint az újbabilóni kor kevés adata nem elégséges egy ilyen megállapításhoz.¹⁴² A babilóniak az asszírokhoz hasonlóan a helyi ellenállás felszámolásán túl három céllal telepítettek el lakosokat az elfoglalt vagy megszállt területekről: a hadsereg erősítése új katonákkal; a hadsereg és a birodalom iparosokkal történő ellátása; és a megürült – főként a birodalmi magterületek – földjeire mezőgazdasági munkások pótlására.¹⁴³ A hadseregben szolgálókról az újasszír korból vannak forrásaink,¹⁴⁴ az újbabilóniból egyelőre nincsenek,¹⁴⁵ ám ezek az emberek leginkább a frontokon, illetve a provinciák helyőrségeiben teljesítettek szolgálatot, tehát eléggé elszórtan, a birodalom szélein éltek. Az iparosok a hadsereg kiszolgálását végezték, így velük is inkább ezekben a helyőrségekben találkozhatunk. Maradnak a mezőgazdasági munkára foghatók, akik

Wunsch, *Documents of Judean Exiles*, bár nem írják le, de összességében 207 szöveggel foglalkoznak, bár az aktuális kötet csak 103 szöveget publikál. Zilberg–Golub, „From Jerusalem to Al-Yahudu”, 314. százhuszonkilenc szöveg alapján következtet. Glissmann, *Out of Exile*, 79. „nagyjából 200” szöveget említ. Alstola, Tera, *Judeans in Babylonia: A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE* (CHANE 109), Leiden, Brill, 2020, 44. kétszázötven vagy még több szövegről beszél, és eddig megjelent 113-ról, valamint az elemzéséhez felhasznált további 42 még publikálatlan szövegről.

¹³⁹ CUSAS 28 1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 55; 56; 57;58; BaAr 6 1; 18; 19; 20; 22. Lásd a kronológiai listát in Pearce – Wunsch, *Documents of Judean Exiles*, xxxviii. Az utóbbi öt még publikálatlan.

¹⁴⁰ A korpusz szövegeinek java része I. Dareiosz (Kr. e. 522–486) uralkodásának idejéből való. Rom-Shiloni, Dalit M., „The Untold Stories: Al-Yahudu and or versus Hebrew Bible Babylonian Compositions”, *WO* 47 (2017) 124–135.

¹⁴¹ Rom-Shiloni, „The Untold Stories”, 127.

¹⁴² Pearce – Wunsch, *Documents of Judean Exiles*, 4–5; Pearce, Laurie E., „Continuity and Normality in Sources Relating to the Judean Exile”, *HeBAI* 3 (2014) 163–184. kül. 164. 169–176; Rom-Shiloni, „The Untold Stories”, 127.

¹⁴³ Oded, Bustenai, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*. Wiesbaden, Reichert, 1979, 41–74.

¹⁴⁴ Nimrud Prism IV 25–41. Gadd, Cyril, J., „Inscribed Prisms of Sargon II from Nimrud”, *Iraq* 16 (1954) 173–201. + xlv–li. Chronicle of Chorsabad 7–8. Fuchs, Andreas, *Die Inschriften Sargon II. aus Khorsabad*, Göttingen, Cuvillier Verlag, 1993, 87–89. Dalley, Stephany, „Foreign Chariotry and Cavalry in the Armies of Tiglath-pileser III and Sargon II”, *Iraq* 47 (1985) 31–48. Dezső Tamás, „A Reconstruction of the Army of Sargon II (721–705 BC) Based on the Nimrud Horse Lists”, *SAAB* 15 (2006) 93–140.

¹⁴⁵ Vö. Glissmann, Volker, *Out of Exile*, 66–67.

itt is vannak előttünk, a birodalom magterületének Elámmal határos déli részén, ami részint – már az Asszír Birodalom idején – az elámiakkal folytatott harcok, részint a hadsereg babilóni egységeinek feltöltése miatt elnéptelenedett. Természetes belpolitikai cél a belső termőterületek intenzív megmunkálásának biztosítása a kívülről hozott munkaerővel.¹⁴⁶ Ám a „fogság” képzetétől eltérő módon itt nem rabszolgákkal, hanem szabad¹⁴⁷ földbérnökkel van dolgunk, akiknek a földből való megélhetésért cserébe adóval, katonai szolgálattal és birodalmi építkezéseknél (palota- és városépítés, csatornázás) végzett robotmunkával kellett fizetni.¹⁴⁸ Ennek bizonyos gazdasági vetületeit láttatják az Al-Jahudu szövegek.

A szerződések a szükséges tanúk miatt mindig szép számú nevet tartalmaznak.

1	5
Mu[...] māršu ša Giddā	Puḫullā (rabszolga)
Nergal-iddin	*Šikin-Jāma māršu ša Ḫinnamu
Nabû-zēr-ukīn	*Jāma-kīn māršu ša Samak-[Jām]a
Ṭāb-šalam māršu ša Aḫu abī	*Ṭāb-šalam māršu ša Šalam-Jāma
*Azar-Jāma māršu ša Jāhû-kullu	Šamaš-šum-ibni māršu ša Bēl-aplu-ušur
Aḫ-lūmur māršu ša Balāssu	
Nabû-na'id ašû ša Nabû-zēr-iqīša	
2	6
Bēl-šar-ušur māršu ša Nubā	Šamaš-idin māršu ša Kīnā
*Šidqī-Jāma māršu ša Šillimu	*Rapā-Jāma māršu ša Samak Jāma
*Mīkā-Jāma māršu ša Samak-Jāma	*Gadal-Jāma māršu ša Šalammu
*...-Jāma māršu ša Ḫubaba	Kalbā māršu ša Īnna
[..]bû-pir'i māršu ša Il-natan(nu)	Bēl-nādin-apli māršu ša Šilla
Līširu māršu ša [Nabû]-balāssu-iqbi māršu ša Sīn-šadūnu	
3	7
*Ḫašbi-Jāma māršu ša Palaṭ-Jāma	Enlil-šar-ušur māršu ša Itti-Šamaš-balāṭu
*Šalam-Jāma māršu ša Ṭāb-šalam	Ninurta-ana-bītišu māršu ša Riḫētu
Nabû-nāšir māršu ša Nabû-zēr-iqīša	*Rupa-Jāma māršu ša Samak-Jāma
	...ia māršu ša Nabû-zēr-līšir
	Šamaš-erība māršu ša Zēria
	Šum-ušur māršu ša Šilla
4	8
*Jāhû-šar-ušur māršu ša Nubā	*Ṭūb-Jāma māršu ša Mukkēa
*Atal-Jāma māršu ša Uḫli-Jāma	*Rapā māršu ša Samak-Jāma
*Azar-Jāma māršu ša Išši-Jāma	*Japa-Jāhu (feleség)
Nabû-silim māršu ša Bēl-nāšir	Gimillu māršu ša Marduk-bēl-ilī
	Nidinti-Bēl māršu ša Rīmūt

¹⁴⁶ Ilyen helyzet volt a Mária Terézia által a török időkben kiürült magyarországi területek feltöltése németekkel. De áthallásos a helyzet a mai nyugat-európai migránspolitikával is.

¹⁴⁷ A röghöz kötés vagy a szabad költözködési jog megléte nem világos a szövegek alapján, ugyanakkor az adott helyen biztosított élettér egy gyökerek nélküli migráns esetében biztosabb háttér annál, minthogy csak úgy másutt szerencsét próbáljon. Viszont a kereskedés révén meggazdagodók már könnyebben utazhattak és változtathattak lakhelyet is.

¹⁴⁸ Ezt a helyzetet részletezi Hodossy-Takács Előd, „Júdaiak Babilonban”, 140–141.

Kalbâ māršu ša Naš(š)ar	56
Šum-ušur māršu ša Šillâ	Bānia māršu ša Marduk-šar-ušur
	*Rīmūt māršu ša Samak-Jāma
9	... māršu ša Bānia
Gumulu māršu ša Bi-ḥabî	... māršu ša ...-šum-ušur
Umadatû māršu ša Daria (a perzsa név!!!)	Marduk-šum-ušur māršu ša Ṭābia
Šamā-Ad[du] māršu ša Bi-ginê	
Adad-râm māršu ša [...]	57
Dummuqu māršu ša Šamaš-šum lišir	Aqria māršu ša Mannu-likîn
	Rīmūt māršu ša Abī-ul-ide
10	Aḥ-immê māršu ša Rīmūt
Gummulu māršu ša Bi-ḥamê	Dannâ māršu ša Šalti-il
*Šalam-Jāma māršu ša Nadab-Jāma	Qaṭṭin māršu ša Ṭābia
*Dala-Jāma māršu ša Ilī-šū	Nabû-ēṭir māršu ša Niqūdu
*Šikin-Jāma māršu ša Ilī-šū	
Balaṭu māršu ša Nabû-nāšir	58
	Bēl-īpuš māršu ša Dannia
55	Rīmū māršu ša Abī-ul-ide
Aḥiqam māršu ša Rīmūt	Dannâ māršu ša Šalti-il
Aḥ-immê māršu ša Rīmūt	Qaṭṭin māršu ša Ṭābia
	Nabû-ēṭir māršu ša Niqūdu

Esetünkben a tizennégy publikált újbabilóni kori szerződésben 70 személy található,¹⁴⁹ közülük 22 jahvista, de még többről feltételezhető, hogy júdai származású, akár abból, hogy héber vagy nyugati sémi típusú nevet visel, akár az alapján, hogy júdaiak is viseltek már a második generáció során akkád neveket is. A proszopografikus elemzés elvégzése nemcsak megduplázza a beazonosítható személyeket, de további júdaiakra is fényt derít, mint például Ṭāb-šalam māršu ša Aḥu abī esetében (CUSAS 28 1), akinek fia visel jahvista nevet: Šalam-Jāma māršu ša Ṭāb-šalam (CUSAS 28 5). Megfigyelhető, hogy héber vagy jahvista szülőnek van babilóni nevet viselő gyermeke: Rīmūt māršu ša Samak-Jāma (CUSAS 28 56), illetve fordítva, babilóni nevet viselő szülőnek van jahvista nevet viselő gyermeke: Ṭūb-Jāma māršu ša Mukkêa (CUSAS 28 8). [...] -Jāma māršu ša Ḥubaba (CUSAS 28 2). Olyan érdekesség is megfigyelhető, hogy egy adott személy kétféle néven is szerepel: Bēl-šar-ušur māršu ša Nubâ (CUSAS 28 2), illetve Jāḥû-šar-ušur māršu ša Nubâ (CUSAS 28 4). A problémát a névváltás magyarázatában az jelenti, hogy az babilóni Bēl istennév, ami Mardukra vonatkozik, a korábbi dokumentumban szerepel, és a jahvista névváltozat a későbbiben, vagyis itt nem mondhatjuk, hogy a társadalmi beilleszkedés miatt később a születésekor kapott nevet megváltoztatta. Másik, babilóni környezetben kevésbé valószínű lehetőség, hogy Bēl a Baál istennév átírása, ami így akár a Baál – JHWH azonosításra utalhat. Végül opció lehet az is, hogy ezek Nubâ két különböző fiának a nevei. Ez utóbbin kívül a fenti jelenségek az egész korpusz neveire érvényesek.

A későbbi dokumentumok két több generációs család kereskedelmi kiemelkedését mutatják a perzsa korban: Al-Jahuduból a júdai Ahikám családjának három generációját követhetjük

¹⁴⁹ A lista a CUSAS 28 publikált szövegeinek neveit tartalmazza.

nyomon; míg Al-Nasarból Ahikár, akit fiának jahvista neve alapján azonosíthatunk júdainak; nem csupán a két város között, de azok nagyobb körzetében is tevékenykedtek, úgy is, mint a körzet adóbérlői, akik a Folyón túli kormányzó helyettesének tartoztak elszámolással (CUSAS 28 17–21). A szerződések ugyan akkád nyelven készültek és babilóni írnokok készítették, legalább egy alfabetikus írást ismerő írónokról is olvasunk, ugyan teljes nevét nem őrizte meg a szöveg (CUSAS 28 1,1–2). Alfabetikus dokumentum nem található a korpuszban, de néhány perzsakori szerződés táblájának oldalán karcolva vagy arám betűkkel egy-egy a szerződésben is szereplő nevet találunk (CUSAS 28 40–42; 53; 71B és 102). Egyetlen, Nabonaid idejéből való szerződésre írtak egy nevet paleo-héber karakterekkel (CUSAS 28 10).

Összességében az eddig publikált 129 dokumentumos korpusz alapján elmondható, hogy Al-Jahuduban lakott a legjelentősebb júdai kolónia, emellett többen éltek még Al-Nasárban és néhányan a környező településeken.¹⁵⁰ Mivel a nem jahvista nevek mögötti hovatarozás jórészt kikutathatatlan, ezért a jahvista nevek sokkal nagyobb százalékban vannak jelen a júdaiként elkönnyelhető személyek között, mint a fogság előtti Júdában és Izraelben.¹⁵¹ Zilberg és Golub vizsgálatának eredményeként az is megállapítható, hogy a nem jahvista nevek között alig 1% tartalmaz más istenneveket, mint pl. Bétel, Bél (Marduk), Nabú, stb.,¹⁵² ami nagyjából azonos arányú a fogság előtti Júda és Izrael mérhető gyakorlatával. Az Él istennév használata esetében azonban jelentősen kisebb mérték figyelhető meg (2,8%) szemben a korábbi júdai (13%) és izraeli (12%) arányokhoz.¹⁵³ Összegezve az Al-Jahuduban és környékén élő és mezőgazdasági tevékenységet végző júdaiak dokumentumaiból látható névhasználatot, azt mondhatjuk, hogy nem tért el jelentősen a korábbi hazai gyakorlattól. Annyi változás figyelhető meg, hogy a nem jahvista nevek istennév használatában a helyi panteon tagjai kerültek előtérbe, a korábbi nyugati sémi istenségekkel szemben, ami egy teljesen természetes folyamat. Ugyanakkor a későbbi szippari viszonyoktól eltérően a társadalmi helyzetüket tekintve alacsonyabb szinten, és egyúttal homogénebb közegben élők körében kisebb igény mutatkozik a nagyobb társadalmi közegbe történő szorosabb beilleszkedésre. Vagyis egyfajta folyamatosság valósul meg a diaszpóra közegbe kerülés ellenére. A folyamatosság tekintetében ennél még érdekesebb, hogy a babilóni-perzsa átmenet egyáltalán nem érzékelhető az Al-Jahudu-i szövegekben. Ugyanúgy akkád nyelven készülnek az iratok, akkád írnokokkal, nem jelennek meg perzsa szavak vagy utalások a szövegekben. Az egyetlen perzsa személy (Umadatû māršu ša Daria CUSAS 28 9,9–10) ráadásul egy Nabonaid kori újbabilóni szövegen tűnik fel, perzsa kori szerződésekben nem. Mintha megállt volna az idő..., bár ez a folyamatosság más babilóni szövegekben is érzékelhető.

A neveken túllépve egyetlen szövegből érzékelhető konkrét vallási elképzelés. A Kathleen Abraham által korábban publikált házassági szerződés Kürosz uralkodásának 5. évéből, vagyis 533-ból való, még alig lépünk át a perzsa korba. Egy szegény pár *ketubáj*át jahvista tanúk írák

¹⁵⁰ Golub–Zilberg, „From Jerusalem to Āl-Yāhūdu”, 323.

¹⁵¹ Golub–Zilberg, „From Jerusalem to Āl-Yāhūdu”, 323. Hasonló eredményre jutott az asszír korból származó diaszpórai, illetve anyaországi nevek összehasonlítása során Zadok, Ran, „Israelites and Judeans in the Neo-Assyrian Documentation (732–602 B.C.E.): An Overview of the Sources and a Socio-Historical Assessment”, *BASOR* 374 (2015) 159–189. kül. 163.

¹⁵² Golub–Zilberg, „From Jerusalem to Āl-Yāhūdu”, 321. 323–324.

¹⁵³ Golub–Zilberg, „From Jerusalem to Āl-Yāhūdu”, 321.

alá, ami a család(ok) vallási hovatartozását mutathatja, bár a fiú neve babilóni, a lányé nyugati-sémi. A szerződés megerősítéseként transzcendens invokációt fűznek a szöveghez:

[Aki] ezeket a [s]zavakat
megmásítja, Marduk és Zarpanī[t]u
rendeljük el pusztulását, Nabû, az
Es[ag]lila írnoka rövidítse le hosszú
[n]apjait. Kúrosz, Babilón és az
országok királyának [fen]sége kérje
számon rajta.¹⁵⁴

Marduk, babilóni főisten és párja, Zarpanítu mellett Nabû a mezopotámiai írás, művészetek és bölcsesség istene kell, hogy megtorolják a szerződésszegést, de JHWH nem szerepel a listán. Mielőtt azonban komolyabb következtetést vonnánk le a helyzetből, látni kell, hogy ez egy babilóni írnok által, az aktuális babilóni jog szerint megfogalmazott babilóni szerződésszöveg, aminek „hivatali” része volt a babilóni átokmondás.¹⁵⁵ A fentiek alapján egyetérthetünk Reinhard Kratz konklúziójával, aki szerint a vegyes-házasságok és az abban rejlő veszélyek bibliai figyelmeztetései ismeretlenek voltak az Al-Jahuduban és környékén élő júdaiak számára, viszont „konzekvensen” követni látszanak a hagyomány szerinti jeremiási felhívást (Jer 29,10–14), mert letelepedtek,¹⁵⁶ házakat építettek, művelték a földeket, és házasodtak a helybeliekkel.¹⁵⁷ A szövegek pontos datálása alapján Yigal Bloch kimutatta, hogy legalább nyolc gazdasági jellegű szerződés *sabbat* napján készült, ami arra utal, hogy ez a nap a tevékenységek tekintetében nem különült el a többitől.¹⁵⁸ A legkorábbit (CUSAS 28 4) Kambüszész trónra kerülésének évében, Kr. e. 550-ben, az eddigi utolsót (CUSAS 28 30) pedig I. Dareiosz uralkodásának 15. évében, Kr. e. 507-ben írták.¹⁵⁹ A dátumok jól jelzik, hogy a hozzáállás a *sabbat* tekintetében nem változott. A szövegek magát a napot külön nem nevesítik, csak a dátumot adják meg.¹⁶⁰ Összességében tehát az Al-Jahuduban és környékén élő júdaiak láthatóan nem ismerték sem a *sabbatra*, sem a vegyesházasságokra, sem a más istenekkel kapcsolatos mózesi előírásokat vagy próféta intéseket. Nincs utalás semmiféle kultuszi életre,

¹⁵⁴ Balogh Csaba fordítása: Balogh, „Júdai deportáltak”, 76.

¹⁵⁵ Vö. Astola, Tero, „Judean Merchants in Babylonia and Their Participation in Long Distance Trade”, *WO* 47 (2017), 25–51. kül. 42. (A tematikus folyóiratszám címe: *Traders and the Exchange of Religious Ideas: Case Studies of Material Evidence*).

¹⁵⁶ Egyetlen név értelmezhető egyfajta hazatérési törekvést megfogalmazónak: *mi-šu-bu-ši-di-qu* – Jasubcidiqu „Igazság visszatér” (CUSAS 28 15,8). A *ši-di-qu* itt istennév helyettesítőként is állhat. Ebben az esetben JHWH visszatérése nem feltétlenül a jahvisták Júdába történő visszatérésére vonatkozhat, de ez az implikált értelem sem zárható ki.

¹⁵⁷ Kratz, Reinhard, *Historical and Biblical Israel: The History, Tradition and Archives of Israel and Judah*, Oxford, University Press, 2015, 151–152.

¹⁵⁸ Bloch, Yigal, „Judean Identity during the Exile: Concluding Deals on a Sabbath in Babylonia and Egypt under the Neo-Babylonian and the Achaemenid Empires”, in Rivlin Katz, D. et al. (szerk.), *A Question of Identity: Social, Political, and Historical Aspects of Identity Dynamics in Jewish and Other Contexts*, Berlin, de Gruyter Oldenbourg, 2019, 43–69. kül. 45–53.

¹⁵⁹ CUSAS 28 4 (Kr. e. 550 dec. 12.), 30 (Kr. e. 507 júl. 27.), 74 (Kr. e. 522. szept. 12.), 75 (Kr. e. 522 jún. 6.), 77 (Kr. e. 527 jan. 9.), 83 (Kr. e. 538 dec. 11.), 86 (Kr. e. 521. okt. 22.), 100 (Kr. e. 522. aug. 29.).

¹⁶⁰ A *sabbat*-napi szerződések aránya a publikált 129 darabos korpusz tekintetében 6%, ami nem tekinthető egyértelműen általános érvényűnek, ugyanakkor már elhanyagolhatónak sem.

sem épületre, sem vallásgyakorlatra, de még csak vallási szövegekre sem, pedig mindez a párhuzamos egyiptomi Elephantinében nyomon követhető.¹⁶¹ Ez a hallgatás mégsem jelenti automatikusan azt, hogy mindez nem is volt, csupán (egyelőre) nem tudunk róla.¹⁶²

4.2.1.4 Szippari Ariḥ család archívuma

Egy héber kereskedőcsalád 7 dokumentumból álló archívuma került elő a babilóni fővárostól kb. 60 km-re, az Eufrátesz partján fekvő Szipparból, mely Kr.e. 546 és 534 között készült részben a helyi Samas-templom számára, részben a család magánirataként.¹⁶³ A család házassági szerződései, illetve rabszolga szerződése mellett az adásvételi és kölcsönszerződések is mind a felek, mind a tanúk között tartalmazznak júdai eredetű neveket. A családfővel együtt a fogság első három generációját jelenítik meg.¹⁶⁴ A szövegekkel kapcsolatban számunkra két dolog érdekes most, egyrészt a családtagok nevei, másrészt a családtagok foglalkozása. A családfő (*Ariḥ*=Arah/Orah) és két fiának neve (*Amušê*=Hosea, *Aḫī-Jāma*) alapján egyértelmű a héber, feltehetően júdai háttér, ugyanakkor a másik két fiának babilóni nevet adott (*Basīja*, *Marduka*), köztük a babilóni főisten, Marduk nevét formázót is. A szövegekben reprezentált harmadik generációban, a héber nevet viselő Amušê (Hosea) mind a négy gyermeke babilóni nevet kapott, a három fiú pedig kifejezetten babilóni teofór neveket: *Bēl-uballiṣ*, *Šamaš-iddin*, *Nabū-ittannu* és *Bēl-iddin*. A lány, *Kaššaja* házassági szerződése szerint pedig egy babilóni családba házasodik be. Jóllehet csak egy ágon látjuk mind a három generációt, ez alapján mégis azt mondhatjuk, hogy a család fokozatosan asszimilálódik a babilóni társadalmi közegehez. Hasonló tendenciát láthatunk *Kaššaja* házassági szerződésének tanúi esetében is, akik maguk babilóni nevet viselnek (*Arad-Gula*, *Niqūdu*), de apjaik még héber névvel bírtak (*Šamar-Jāma*, *Mušallammu*). A családtagok foglalkozása a szerződések alapján egyértelműen a kereskedés volt, sőt kettejük, *Basīja* és *Aḫī-Jāma* pozícióját „királyi kereskedőként” (*tamkār ša šarri*) határozzák meg a szerződések. Ez vagy valamilyen birodalmi intézményi háttérrel, vagy a Samas-templommal való hivatalos kereskedői pozíciót jelenthetett.¹⁶⁵ Szoros kapcsolatuk a templommal abból is jól látható, hogy tranzakcióik lebonyolításához egy épületet béreltek a templomtól, annak közelében.¹⁶⁶ A tanúk családjainak kapcsolati rendszerét feltárva Tero Astola ugyanakkor a kereskedői rétegbe történt beilleszkedésüket mutatta ki,¹⁶⁷ illetve partnereik ügyfelei és munkatársai között további jahvista nevet viselőkre (júdaiakra?) is lelt,

¹⁶¹ Lásd 4.1.2.3.

¹⁶² Kratz, *Historical and Biblical Israel*, 151–152.

¹⁶³ Jursa, Michael, „Eine Familie von Königskaufleuten jüdischer Herkunft”, *NABU* (2007/2) 23; Bloch, „Judeans in Sippar and Susa”, 119–172.

¹⁶⁴ Bloch, „Judeans in Sippar and Susa”, 127–130. más generációs felosztást használ, számára a családfő, aki még Júdában született, a 0. generáció.

¹⁶⁵ Jursa, „Eine Familie”, 23; Bloch, „Judeans in Sippar and Susa”, 130–132; Balogh, „Júdai deportáltak”, 58. A házassági szerződés tanúinak is ugyanez volt a foglalkozásuk. A babilóni júdaiak kereskedelembe való részvételéről és a kereskedői foglalkozásokról lásd Astola, „Judean Merchants in Babylonia”, 27–29.

¹⁶⁶ BM 68420 1–3 sorok. Lásd Bloch, „Judeans in Sippar and Susa”, 154–155. Balogh, „Júdai deportáltak”, 68.

¹⁶⁷ Astola, „Judean Merchants in Babylonia”, 37–41.

olyanra is, aki a birodalom keleti szélén, a későbbi Perszeopolisz közelében élt és tevékenykedett.¹⁶⁸ A júdai eredetű betelepítettek egy részéről a szippari szöveg alapján tehát elmondható, hogy lehetőség szerint integrálódtak a helyi, babilóni társadalomba úgy névhasználatuk, mind foglalkozásuk révén, ez azonban nem feltétlenül jelenti azt, hogy vallási elkötelezettségükben is idomultak volna a helyi panteon isteneihez.¹⁶⁹

4.2.1.5 A Murasú-archívum

A 19. század végén találták meg az ún. Murasú-dokumentumokat, mely egy négygenerációs nippuri bankárcsalád hétszáz agyagtáblát számláló archívumát tartalmazza a Kr. e. 5. század közepétől a 4. század közepéig (Kr. e. 454–340).¹⁷⁰ A jogi dokumentumok, szerződések, kölcsönök, pénzügyi tranzakciók, utazási feljegyzések a családi vállalkozás fő profilját mutatják: a mezőgazdasági termelés menedzselését a régióban. A dokumentumokban számos héber nevű tanú szerepel, viszont más pozícióban nem találjuk meg őket, ami a helyi társadalomban betöltött szerepükről árulkodik. Az Al-Jahuduban élő júdaiaktól eltérően az itteniek közül nem involválódnak a mezőgazdasági munkán túl kereskedelmi tranzakciókba, vagyis az alacsony társadalmi réteget alkotják. Neveik túlnyomó része jahvista, de találunk nyugati sémi és helyi istenségeket tartalmazó neveket is. A júdaiként definiált 70 nippuri közül 39 tisztán jahvista, 23 nyugati sémi, 6 akkád, 2 iráni nevet visel.¹⁷¹ Található köztük jahvista nevű, de nyugati-sémi nevet (9), illetve helyi istennevet (2) viselő felmenővel rendelkező személy is.¹⁷² Ugyan itt már nemhogy nem a „fogság” embereivel van dolgunk, hanem olyan júdaiakkal, akik nem is akarnak hazaköltözni. A szövegek pontos datálása alapján ebben a korpuszban is fellelhető három olyan, jahvista neveket is tartalmazó gazdasági szerződés, amely *sabbat* napján készült. Ezek dátuma Kr. e. 429, 425 és 419.¹⁷³ Az Al-Jahudu-ban talált szombati szerződésekhez képest mind abszolút értékben, mind arányaiban is jóval csekélyebb a Murasú-archívum ilyen darabjainak száma. Létezésük azonban mutatja, hogy még ekkoriban sem volt általános a *sabbat* megtartásának gazdasági munkavégzésre vonatkozó tilalma. A jahvista nevek a korábbiakhoz képest erőteljesebb elterjedésének egyik oka lehetett, véleményem szerint, az újbabilóni kor diaszpórájának egy részében kialakuló jahvista öntudat, ami, talán

¹⁶⁸ Astola, „Judean Merchants in Babylonia”, 45–46.

¹⁶⁹ Bloch, „Judeans in Sippar and Susa”, 137: „such integration would not necessarily be accompanied by internalization of Babylonian religious beliefs and attitudes. It was quite possible for a person admitted into the royal service to continue to revere the god(s) of his original ethnic community.”

¹⁷⁰ Stolper, Matthew W., *Entrepreneurs and Empire: The Murasû Archive and Persian Rule in Babylonia* (PIHANS, 54), Istanbul, Nederlands Historisch-Instituut te Istanbul, 1985; Stolper, Matthew W. – Donbaz, Veysel, *Istanbul Murasû Texts* (PIHANS 79) Istanbul, Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut te Istanbul, 1997. A szövegek elektronikus kiadása: <http://www.achemenet.com/en/tree/?/textual-sources/texts-by-languages-and-scripts/babylonian/murasu-archive/1/24/0>

¹⁷¹ Zadok, *The Jews in Babylonia*, 33.

¹⁷² Michael Coogan, *West Semitic Personal Names in the Murašû Documents*, HSM 7, Cambridge, Harvard Semitic Museum, 1976, 120–121.

¹⁷³ Bloch, „Judean Identity during the Exile”, 54–56. A szövegek: EE 98 (429 dec. 28.); EE 92 (Kr e. 425. aug. 26.); BE 10 34 (Kr. e. 419. febr. 4.).

Ezékiel és köre munkásságának köszönhető, másrészt a perzsa korban Jehudban történt politikai, de főként teológiai változások, melyek a templom felépítése és a vallásgyakorlás kiépítése révén iránymutatást, befolyást tudott gyakorolni a most már itt is joggal diaszpóráként definiálható zsidóságra. A szombati szerződés-kötések azonban mutatják, hogy ez a hatás nem volt teljeskörű. Érdekes az a több évszázaddal későbbi helyzet, amikor is éppen ez a diaszpóra őrzi meg a judaizmust annak, ami. Hasonló az előzőekhez ez az archívum abban is, hogy a dokumentumokból semmilyen konkrét következtetés nem vonható le a bennük szereplő jahvista személyek vallásgyakorlatáról és gondolkodásáról.

4.2.1.6 Összegzés

A júdaiak „babilóni fogsága” hivatalosan Nabú-kudurri-uszur Kr. e. 597-es jeruzsálemi hadjáratával kezdődött. Amennyiben elfogadjuk a bibliai beszámolókat a sorozatos kitelepítésekről, akkor a fogságba vitel kettő vagy három hullámával is számolhatunk (597; 587/6; 583/2). A fogságba kerülés hullámai azonban nem azonosak a fogság generációival, mivel azok időbeli eloszlása valódi emberöltők szerint különül el, a következőképpen:

597–577 1. generáció

576–556 2. generáció

555–535 3. generáció¹⁷⁴

Természetesen a deportált emberek életkorban nem igazodnak ehhez az időbeosztáshoz, csupán a fogság első évében születettek életkorához illeszkedik ez a felosztás. A fenti források fényében az első generációról Babilónból, a fővárosból maradtak fenn adatok, a második generációról már szórtabban, több helyről, a legtöbb írásos lelet azonban a 3. generációtól, sőt még későbbiektől származik.

Az újbabilóni (és azt követő perzsa) korból fennmaradt ékírásos dokumentumok jelentős mennyiségű olyan személynevet tartalmaznak, melyek teofór elemeként a JHWH isten nevet hordozzák. Az ugyan bizonyíthatatlan, hogy az ékírásos transliterációban olvasható a *jāma*, illetve *jaḥu* prefixumok vagy suffixumok a Babilónban talált jahvista nevek esetében a júdai vagy izraeli teofór névhasználatot tükrözik, az 597 előttről származó jahvista nevek viszont minden bizonnyal olyan izraeliektől származnak, akiket vagy már az asszírok telepítettek babilóni területre, vagy az Asszír Birodalom fokozatos szétesésével települnek át erre a területre. Ilyen az eddig Babilón területén fellelt legkorábbi jahvista nevet viselő személy, akit a BE 8 141 táblán Girrêma vagy másként Gēr-Jāma néven ismerünk Sîn-šumu-lēšir uralkodása idejéről Kr.e. 626 körülről.¹⁷⁵ Az a csoport, amivel ő elkerült Izraelből,¹⁷⁶ nem őrizte meg

¹⁷⁴ Ahn, „Forced Migrations”, 179.

¹⁷⁵ Lásd Zadok, *The Jews in Babylonia*, 34; Bloch, „Judeans in Sippar and Susa”, 123. 8. jegyzet.

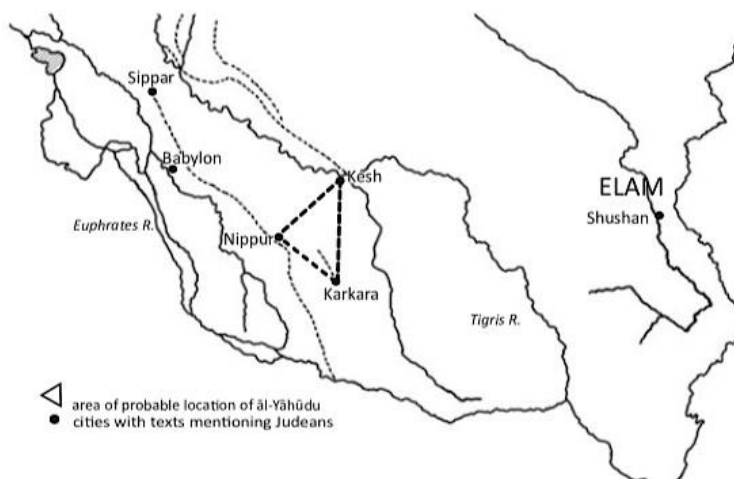
¹⁷⁶ Izrael elfoglalása és betagolása az Asszír Birodalomban fokozatosan történt, III. Tukulti-apil-esara uralkodásával kezdve, 745-től II. Szargon 722-es samáriai ostromáig, majd még 71?-as büntetőhadjáratáig. Összesen legalább négy hullámban.

közösségi identitását, így egy idő után feloldódott az asszír-babilóni társadalomban, vagy a későbbiekben beolvadt a júdai deportáltak együtt maradó csoportjaiba.¹⁷⁷

A bibliai beszámolók, vagy a régészeti feltárások alapján megfogalmazott feltételezések szerint fogságba kerültek nagy számához képest igen kevés személyt lehet beazonosítani. A jahvista, illetve egyértelműen héber neveken kívül csak a családi kapcsolatok révén lehetséges a júdai diaszpórához kapcsolni az esetleges nyugati-sémi vagy kifejezetten babilóni neveket. A dokumentumok és a családon belüli névadási gyakorlatok alapján egyértelművé vált, hogy a Júdából érkezettek egy része fokozatosan inkulturálódott a helyi társadalomba, annak névhasználatába.

A források alapján teljesen egyértelmű, hogy a júdaiként/izraeliként azonosítható neveket viselők földrajzilag elkülönülő csoportjai a Babilóni Birodalom különböző pontjain jelennek meg, vagyis a júdai deportáltak, akár az első, akár a későbbi hullámokkal érkeztek, nem egy helyre kerültek. Egyrészt a fővárosban, Babilónban, a királyi palotában, itt a legfelső elit tagjait tartják fogva, illetve fogták be a király és környezetének ellátására. Másrészt nagyvárosokban, mint Szippar, ahol a kereskedő rétegbe kapcsolódtak be, illetve vidéki területeken, mint Al-Jahudu és Al-Nasar települések, valamint más nagyobb városok, mint Nippur környékén, ahol a mezőgazdaságban tevékenykedtek.¹⁷⁸ Új lakóhelyeiken, ahol más hasonló helyzetben lévő nem-babilóniakkal, illetve babilóniakkal kerültek össze, alapvetően szabad emberként élhettek, más településeken élőkkel kapcsolatot teremthettek, feltehetően egy idő után máshová el is költözhetnek. És akkor még nem beszéltünk azokról, akik a hadseregbe integrálódva akár katonaként, akár az ellátást biztosító mesteremberként élték a mindennapjaikat.

Végeredményben azt fontos kiemelni, hogy bár a „babilóni” diaszpórából származó szövegekkel van dolgunk, mégsem jelentik ennek a helyzetnek az átfogó és folyamatos bemutatását, hanem mind időben, mind földrajzilag, mind szociológiailag, mind irodalmilag igen hiányos a kirakós.



¹⁷⁷ Bloch, „Judeans in Sippar and Susa”, 123.

¹⁷⁸ Nissinen, „(How) Does the Book of Ezekiel Reveal Its Babylonian Context?” *WO* 45 (2015) 85–98. kül. 90. összefoglalása szerint: „Altogether, the Judean population attested in the cuneiform documents from the Neo-Babylonian and the Achaemenid periods comprises three kinds of people: up- per class at the royal court, traders in different Babylonian cities, and subsis- tence farmers in the Nippur region.”

4.2.2 Ezékiel és a fogság

Ezékiel/Jehezkiél a fogság prófétája, hangzik az általános megfogalmazás a harmadik nagyprófétai könyv névadójáról, akinek könyve hivatottnak tűnhet a megfogalmazott hiátusok betöltésére. Jóllehet feltételezett személyéről vajmi kevés tudható meg könyvéből, mégis megszólalásaival kapcsolatosan napra pontos időpontok olvashatók benne. Ezek szerint Jójákin király fogságba vitelének ötödik évében, a negyedik hónap ötödik napján, azaz Kr. e. 592-ben szólította meg JHWH először (Ez 1,2), legkésőbbi megszólalását pedig Türosz városának Nabú-kudurri-uszur általi ostromához, Jójákin huszonhetedik évének első hónapjának első napjához, vagyis Kr. e. 571-hez köti (Ez 29,17–18). Következésképpen Ezékiel könyve saját időmeghatározása szerint a júdai pap-próféta nem csupán a fogság első nemzedékéhez tartozott, de nem is prófétált túl hosszan ezt követően. Ezen a ponton elbizonytalanító a prófétai könyv irodalmi szerkesztése és keletkezéstörténete. Ezékiel legrégebbi görög szövege, a *Papyrusz 967*¹⁷⁹ korábbi, mint a maszoréti szöveg és rövidebb annál, valamint a fejezetek sorrendje is eltérő, ami a végső, kanonikus szöveg késői szerkesztettségére utal.¹⁸⁰ A viszonylag késői (Kr. u. 1. század után) záró szerkesztés a teljes könyv tekintetében felveti azt a kérdést, vajon mennyi az az anyag, ha egyáltalán van ilyen, ami magának a nevesített prófétának a saját próféciaja. Amellett a kérdés mellett sem mehetünk el szótlannul, hogy akkor hol is készült a könyv, illetve bizonyos részei, a diaszpórában vagy az *erecben*? Karasszon István néhány szövegrésszel (az Ezékiel 18; 19; 20; 23; 36 fejezetekkel) kapcsolatosan megvizsgálta a szerző vagy szerkesztő kérdését, és bár döntésre nem vitte a dolgot, megfogalmazásában a szkepszis tűnik erőteljesebbnek,¹⁸¹ mivel, ahogy fogalmaz: „gyakorlatilag nincs olyan összehasonlító anyag, amihez köthetnénk munkásságát.”¹⁸²

A Babilónba deportált júdaiak újabb nyomainak felfedezése ismételt lendületet adott Ezékiel könyve babilóni háttérének feltárásához. A *Die Welt des Orients* folyóirat Dalit Rom-Shiloni és Corrine Carvalho szerkesztésében megjelent különszáma több ponton megerősítette a könyv implikált keletkezési helyét.¹⁸³ Marti Nissinen összefoglalásából a mezopotámiai és babilóni párhuzamok világosan láthatók: Ezékiel, különösen az 1. fejezet látomásában mezopotámiai, sőt kifejezetten babilóni ikonográfiai elemeket használt fel; a 37. fejezet száraz csontok megelevenítése Istar és Ea tevékenységéről szóló szövegekkel rímelnek; a 13. fejezet a nők divinációban és mágiában való mezopotámiai részvétele tükröződik vissza; három irodalmi

¹⁷⁹ Jahn, Leopold G., *Der griechische Text des Buches Ezechiel nach dem Kölner Teil des Papyrus 967* (PTA15), Bonn 1972. Facsimile online kiadása: <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/ifa/NRWakademie/papyrologie/-Ezechiel/bildereze.html>.

¹⁸⁰ Rózsa Huba, *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, Budapest, Szent István Társulat, 2016, 485.493–499. Hossfeld in Zenger, Erich et al. (szerk.), *Einleitung in das Alte Testament* (ST), Stuttgart, Kohlhammer, 2004, 500–504. Tov, Emanuel, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Assen – Philadelphia, Van Gorcum – Fortress Press, 1992, 333–334.

¹⁸¹ Karasszon István, „Egységes-e Ezékiel könyve?” in Uő., *Az Ószövetség varázsa* (Kréné 3), Budapest, ÚMK, 2004, 100–117.

¹⁸² Karasszon, „Egységes-e Ezékiel könyve?” 113.

¹⁸³ Lásd a *Die Welt des Orients* 45 (2015) tanulmányait. (<https://www.jstor.org/stable/i40149069?refreqid=fastly-default%3Aaf3b21f5c21d6a00ea6e4d3c8e144408>)

szöveg – *Gilgames eposz, Erra eposz és az Ó, aki látta a mélységeket* című eposz (28. fej.) – nyomai fedezhetőek fel; és néhány gyakran ismétlődő teológiai motívum (felemelt kéz, a templom leírása, az isteni jelenlét és eltávozás) is megfigyelhető mezopotámiai szövegekben.¹⁸⁴ Bár Nissinen szerint Ezékiel könyve minimális érdeklődést mutat a valódi fogságban élők iránt, mivel minimális adatokat szolgáltat a szerzőről, hallgatóságáról és megírásának helyéről, és az összefoglalt adatok is értékelhetők úgy, hogy a mezopotámiai/babilóni irodalmi-vallási képzettséggel rendelkező szerző(k) az újbabilóni és perzsa korban akár Babilónba, akár Júdában is írhatott/írhattak egy ilyen tartalmú könyvet,¹⁸⁵ mégis, ezek a babilóni/mezopotámiai háttéranyagok a könyv teológiai koncepciójával kombinálva inkább ezt a babilóni közeget implikálja.

Amennyiben azt feltételezzük, hogy a könyv a végső szerkesztésen kívül alapvetően Ezékiel próféta saját munkája, akkor mindenképpen a megadott intervallumon belül, 571-ig tart vagy nagyjából nem sokkal utána zárul a kötet jó része. Ebben az esetben a fentebb tárgyalt korabeli névlisták alapján mindössze a korábbi izraeli deportáltak, illetve a babilóni palotában – talán valódi fogságban – élő júdaiak tűnnek beazonosítható kortársaknak.¹⁸⁶ Ám természetesen a hadseregekbe kerültek, a kisebb városokba és a vidékre telepítettek is szóba jöhetnek, az ő helyzetükről azonban ebből a korai korszakból nincsen adatunk. A deportáció, akár egyéni, akár kis csoportok, vagy nagy csoportok formájában történt, megrázó élmény lehetett az érintetteknek. Még a modern, államilag szervezett, elővigyázatosan koordinált és jóindulattal felügyelt migráció során sem gördülékeny a nagyszámú, tömegek áttelepítése. Az áttelepítettek folyamatos anyagi támogatásra szorulnak, a nyelv, a vallás és a kultúra idegensége okán nem tudnak gyorsan és zökkenőmentesen beilleszkedni az új, helyi társadalomba. Ettől egyrészt traumatizálódnak, esetenként pedig akár radikalizálódnak is.¹⁸⁷ Az ókori körülmények között ugyan kisebb igényekkel számolhatunk, ugyanakkor az erőforrások is jóval szerényebben voltak. Párhuzamunk tekintetében mégis talán a legfontosabb, hogy sem a mai, sem az akkori migránsok nem számoltak visszaúttal. A „fogság” eszméje két alapvető dolgot feltételez: bezártságot/elzártságot és a szabadulás esélyét. Az ókori deportációk tömeges jellegükből adódóan nem jelentettek, jelenthettek elzártságot, ha pedig ilyen nagy távolságra történtek, nem implikálták a szabadulás lehetőségét. Éppen ezért a modern kutatás rámutat arra, hogy a júdaiak babilóni deportációja csupán visszafelé nézve lesz „fogsággá”.¹⁸⁸

¹⁸⁴ Nissinen, „(How) Does the Book of Ezekiel Reveal”, 93–96.

¹⁸⁵ Nissinen, „(How) Does the Book of Ezekiel Reveal”, 98.

¹⁸⁶ Az Al-Jahudu szövegek legkorábbika (CUSAS 28 1) a Kr. e. 592-ből származik, vagyis mindössze egy évvel Ezékiel elhívásának az Ez 1,1-ben megadott dátumánál korábban. Vagyis ezek a szövegek java része nem kapcsolódik a fogság első 25 évéhez. Vö. Liebermann, *Hearts of Flesh*, 28.

¹⁸⁷ Érdemes csak az elmúlt kevesebb, mint egy évtized európai migránshelyzetét áttekinteni.

¹⁸⁸ Lásd a témában készült konferencia tanulmányait: Grabbe, Lester L. *Leading Captivity Captive. „The Exile” as History and Ideology*, (JSOTSup 278), Sheffield, Academic Press, 1998. Érdemes idézni ebből Davies, Philip R., „Exile? What Exile, Whose Exile?” in *Ibid*, 128–138. kül. 128.: „The Exile ... is itself a gloriously slippery term, disguising itself (to some) as representing simple historical fact or event, but clearly functioning as something different, namely, a claim about ethnicity and relationship to a 'homeland' and an implication of enforced absence.” „Exile can this be distinguished from merely 'diaspora' which does not necessarily carry the implication of enforcement...”

Ezen a ponton válik érdekessé Ezékiel könyvének öndefiníciója és üzenete. Az 1,1-ben azt írja, hogy „a fogságban élő nép között voltam a Kebár folyó mellett.” A „fogság” viszont a könyvbeli Ezékiel idejében csak a babilóni fővárosban fogvatartott elit, Jójákin király és környezete számára volt valódi fogság, akik pedig nem a Kebár folyó mellett éltek. Amennyiben Ezékiel, mint papi család sarja a királlyal deportált elit tagjaként Babilónba került, nem élt a Kebár folyónál.¹⁸⁹ A Kebár folyóval kapcsolatban, örömteli, hogy kerültek elő olyan források, melyek a Tigris egyik mesterségesen létrehozott öntözőcsatorna hálózatának egyik ágaként beszél a Kebárról.¹⁹⁰ Ez pedig nagyjából abban a körzetben található, ahol Al-Jahudut és Al-Naşart is kereshetjük. A beazonosítás szépséghibája csupán az, hogy a csatornát a perzsa kor során ásták ki, amikor már az első generáció régen a föld alatt pihent.¹⁹¹ Eszerint, ha Ezékiel a Kebár folyó partján élt, akkor nem lehetett az első deportáltak kortársa, ha viszont az első deportáltak kortársa, akkor nem járhatott a Kebár-csatorna mentén.¹⁹² Hacsak a perzsa kori szövegekben szereplő Kambüszész nem egy korábbi vízhálózati rendszer folytatásán, felújításán munkálkodott.

Ezékiel személye a könyv történetében azért érdekes, mert a biografikus elemekben megadott időpontok egyrészt az első deportáltak hullámához köti Ezékielt, másrészt Jeruzsálem eleste és a második hullám érkezésével hangnemet is vált a próféta. Ez alátámasztja a maszoréta változat tematikus felosztását: az 1–24 az ítéletek Jeruzsálem és Júda ellen, a 33–39 (33–48) pedig a helyreállítás üdvhirdetése; ugyanakkor felveti azt a kérdést is, hogy kiknek is szánták ezeket a próféciákat és mikor?

Mielőtt azonban erre a kérdésre megpróbálnánk választ adni, érdemes és szükségszerű a próféta könyv üzenetének részleteibe beletekinteni. A legismertebb tartalmi és teológiai elemek: a száraz csontok megelevenítése (37); az új templom leírása (40–47); szekérlátomás (1); a személyes felelősség (18; 33); új szív ígérete (36); Góg háborúja (38–39); kivonulás története és új exodus (20); hamis próféták (13); jelképes cselekedetek (3–5; 12; 24; 37); új ország és új Jeruzsálem (48); templomból fakadó forrás (47); Isten dicsőségének utazása (8–11; 43); idegen népek elleni próféciák (25–32); példabeszédek: szőlőtő, hűtlen asszony, királyok, kard, parázna nővérek (15–17; 19; 21; 22–24); hűtlen pásztorok (34); Dávid (34); Jeruzsálem vétkei (8–11); bálványimádás ellen (14; 20). A könyvön belüli helyük függ az aktuális szerkesztéstől is, ahogyan láttuk a különbséget a maszoréta verzió és a *Papirusz* 967 szövege között. Ugyanakkor rendkívül széles a paletta, ami így egy nagy kosár különböző

¹⁸⁹ Ezékiel papi vagy próféta identitása folyamatos téma a szakirodalomban. Lásd pl. Odell, Margaret S., „You are What You Eat: Ezekiel and the Scroll”, *JBL* 117 (1998) 229–248. Sweeney, Marvin A., „Ezekiel: Zadokite Priest and Visionary Prophet of the Exile”, in Uő, *Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature* (FAT 45), Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, 125–143.

¹⁹⁰ A BE 9,4 és BE 9,84 jelzetű dokumentumok a Murašu-archívumból említik a Kebár folyót (*Nār Kabari*), ami érintette Nippurt is. A szövegek I. Artaxerxes 22. évéből származnak (Kr. e. 443). Lásd in Hilprecht, Hermann V. – Clay, Albert T., *Business Documents of Murashû Sons of Nippur Dated in the Reign of Artaxerxes I. (464-424 B. C.)*, Philadelphia, Philadelphia University Press, 2017, 28. idézi Liebermann, *Hearts of Flesh*, 27.

¹⁹¹ Tolini, Gauthier, *La Babylonie et l'Iran*, (PhD disszertáció) Université Paris, Paris, 2011, 43. és 497. kimutatta, hogy a Kebár csatorna kiásásának munkálatai Kambüszész uralkodásának második évében kezdődtek, annak a csatornahálózatnak a megvalósítása során, mellyel Kürosz és utódja össze akarta kötni Babilónt és Perzsiát. Vö. Liebermann, *Hearts of Flesh*, 24–25.

¹⁹² Tolini, *La Babylonie et l'Iran*, 56. 160. j.

gyümölcsre emlékeztet semmint egy alaposan megtervezett és tematikusan felépített könyvre. Még ha a tematikus beszédgyűjtemények elméletét látjuk is a szerkesztés háttérében, az egyes témák több helyen is előfordulnak, néha szinte szó szerint ismétlődnek. E sokszínűség ellenére mégis egységesnek látszik a könyv, amit igényes nyelvezete és visszatérő stilisztikai eszközei biztosítanak.¹⁹³ Már az Ezékiel-kutatások korai szakaszában feltűnt, hogy bizonyos kifejezések újra meg újra visszatérnek a könyvben. Walter Zimmerli ezekre irányuló formatörténeti és tradíciótörténeti kutatási eredményeinek néhány elemét szeretném felvillantani és új dimenzióba helyezni, ami talán választ adhat korábbi kérdéseinkre is.

Ezékiel könyvében különösen sokszor, 435-ször fordul elő a tetragrammaton.¹⁹⁴ Hat olyan állandó formulát alkalmaz a könyv, melyben az előfordulások túlnyomó többsége található.¹⁹⁵ Négy formula általánosan jellemző a prófétai könyvekre, és ezek Ezékielnél is jelen vannak:

זה אָמַר אֲדַבֵּר יְהוָה (Ez 5,5) – hírnök-formula (*Botenformel*): 126x.¹⁹⁶

הָיָה דְבַר-יְהוָה אֵלַי (Ez 1,3) – ige-esemény-formula (*Wortereignisformel*): 50x.¹⁹⁷

אָנֹכִי יְהוָה דְּבַרְתִּי (Ez 5,17) – ige-megerősítés-formula (*Wortbegräftigungsformel*): 10x.

נְאֻם אֲדַבֵּר יְהוָה (Ez 12,28) – Isten mondása-formula (*Gottesspruchformel*): 85x.

A prófétai könyvek jellemzője, hogy gyökerüket szóban elmondott prófétai igehirdetésekből kereshetjük, melyek irodalmi formába öntése már valószínűsíthetően nem a beszédek tartó próféta személyéhez köthető. Ez azt is jelent(het)i, hogy a fenti profetikus szövegekben visszatérő elemek alapvetően nem részei a prófétai üzenetnek. Mégis, a könyv szövegének részeként azzá válik, és visszatérő formuláival biztosítja az olvasót, hogy bár a próféta és könyve az üzenetátadás eszköze, az eredeti megszólaló maga JHWH. Ezékiel könyvében azonban megjelenik két másik sajátosan visszatérő formula is, melyek bár ismétlődésükkel talán azt az érzetet keltik, mégsem egyszerű irodalmi elemek. Ezek a

אָנֹכִי יְהוָה (Ez 20,5) – bemutatkozás/önkijelentés-formula (*Selbstvorstellungsformel*) 2-3x¹⁹⁸

וַיֵּדְעוּ/וַיִּדְעֻם כִּי-אֲנִי יְהוָה (Ez 12,15) – megismerés-formula (*Erkenntnisformel*) 78x¹⁹⁹

¹⁹³ A szerkesztés főbb építőelemeit hangsúlyozza Balogh Csaba, „JHVH stíléléje. Idegen népekről szóló próféciagyűjtemények az Ószövetség prófétai irodalmában”, *RSZ* 100 (2007) 22–45. kül. 38–41.

¹⁹⁴ Jeremiásnál 559; Proto-Ézsaiásnál 209; Deutero-Ézsaiásnál 106; Trito-Ézsaiásnál 72 (387); Hós 40; Ám 60; Zak 112; Mal 43;

¹⁹⁵ Rózsa, *Bevezetés*, 491. „stilisztikai beszédformulákként” aposztrófálja ezeket.

¹⁹⁶ Részletes elemzését lásd Rendtorff, Rolf, „Botenformel und Botenspruch”, *ZAW* 74 (1962) 165–177. Ezékielnél 126 előfordulása van.

¹⁹⁷ Zimmerli, Walther, *Ezechiel* (BKAT XIII/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969, 38 elnevezése. Ezékielnél 50 előfordulása van: 1,3; [3,16](#); [6,1](#); [7,1](#); [11,14](#); [12,1.8.17.21.26](#); [13,1](#); [14,2.12](#); [15,1](#); [16,1](#); [17,1.11](#); 18,1; [20,2](#); [21,1.6.13.23](#); [22,1.17.23](#); [23,1](#); [24,1.15](#); [25,1](#); [26,1](#); [27,1](#); [28,1.11.20](#); 29,1.17; [30,1.20](#); [31,1](#); [32,1.17](#); [33,1.23](#); [34,1](#); [35,1](#); [36,16](#); [37,15](#); [38,1](#). Lásd még Koch, Klaus, „The Language of Prophecy: Thoughts on the Macrosyntax of the *dēbar* YHWH”, in Sun, H.T.C. – Eades, K.L. (szerk.), *Problems in Biblical Theology* (FS R. Knierim), Grand Rapids, Eerdmans, 1997, 210–221.

¹⁹⁸ Zimmerli, Walther, „Ich bin Jahwe”, in Uő., *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (TB 19), München, Kaiser, 1963, 11–40 kül. 17–24. Diesel, Anja Angela, „Ich bin Jahwe“. *Der Aufstieg der Ich-bin-Jahwe-Aussage zum Schlüsselwort des alttestamentlichen Monotheismus* (WMANT 110), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2006.

¹⁹⁹ Zimmerli, Walter, *Erkenntnis Gottes in Ezechiel* (ATHANT 27), Zürich, Zwingli-Verlag, 1954, 43.

Walter Zimmerli hívta fel a figyelmet arra, hogy az Ez 20,5-ben található szövegrészben megfogalmazott mondat JHWH bemutatkozása, önkijelentése is egy visszatérő formula, amit *Selbstvorstellungsformel*-ként vagy *Erweiswort*-ként definiált:

Így szól az én Uram, az Úr: Amikor kiválasztottam Izráelt, fölemelt kézzel tettem esküt Jákób háza leszármazottjainak. Megismertettem magam velük Egyiptom földjén, és fölemelt kézzel tettem esküt, amikor ezt mondtam: *Én, az Úr vagyok a ti Istenetek!*

Az Ex 6,2-ben Mózesnek ugyanezzel a formulával ismerteti meg magát, ami az Ószövetség egészében JHWH központi önkijelentése.²⁰⁰ A versben a kivonulás és az ősatyák hagyományelemének ötvözetével találkozunk, melyek az Exodusban (Ex 6,2–3) és Hóseásnál (Hós 12) is együtt jelennek meg. A szöveg kétféle fordítási megoldása:

- 1) Én vagyok az Úr, (a ti Istenetek)
- 2) Én, az Úr vagyok (a ti Istenetek)

Az első esetben a nominális mondat keretében az „én” mint alany azonossá lesz „JHWH”-val, és első megismertetésként értelmezhető. A második esetben a nominális mondat alanya JHWH, akit ugyan már ismerhetnek, a jelen bemutatkozás az öndefiníció egy új aspektusnak a felmutatását szolgálja – és Ezékielnél ez tekinthetjük relevánsnak.²⁰¹ A bemutatkozás esetünkben teológiailag azért érdekes, mert elvben JHWH-t már ismerte a megszólított közösség és az Ezékiel 20 éppen a közös történelemre tekint vissza, felmutatva benne Isten és népe első találkozását. Bár a אני jelentésének igen nagy a szemantikai mezeje a szexuális kapcsolattól az intellektuális tapasztalatszerzésig,²⁰² esetünkben mégsem a modern ismeretelmélet teljes spektrumáról, hanem kifejezetten JHWH kijelentése által megszületett ismeretről van szó, ami egy sajátos viszonyt hoz létre JHWH és megszólítottjai között, ami viszont zárva van azok előtt, akik nem ismerik meg őt.²⁰³

Zimmerli szerint az „önkijelentés forma” a „megismerés-formula” (*Erkenntnisformel*) része, és mint ilyen a könyv irodalmi megfogalmazásának eleme, de még akkor is származhat magától Ezékiel prófétától.²⁰⁴ Vagyis a „megismerés formulát” Zimmerli egy prófétai műfajként definiálja, melynek eredete véleménye szerint a 2Kir 20,13.18-ben olvasható északi prófétai hagyomány, amit Ezékiel továbbvisz.²⁰⁵ Az Aháb-történet részeként szereplő prófétai kijelentés keletkezési ideje azonban vitatott,²⁰⁶ és kérdéses, hogy Ezékiel, illetve könyvének szerzői

²⁰⁰ Zimmerli, „Ich bin Jahwe”.

²⁰¹ Vö. Yoo Hong Min, *Die Grundschrift des Ezechielbuches und ihre Botschaft* (FAT 81), Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, 93–94.

²⁰² Vö. Botterwerk, G. Johannes, „אני”, in *TDOT V*, 479–500.

²⁰³ Vö. Min, *Grundschrift des Ezechielbuches*, 94–95.

²⁰⁴ Zimmerli, Walter, „Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung”, in *Mélanges bibliques dédiés en l'honneur de André Robert*, Paris, Bloud & Gay, 1957, 154–164. kül. 156.

²⁰⁵ Zimmerli, *Erkenntnis Gottes in Ezechiel*, 6.

²⁰⁶ Georg Fohrer és az ő nyomán Karin Schöpflin a Királyok könyve deuteronomisztikus redakciójának elemeként későinek tartja a kiemelt szövegrészt: „Zudem ist keineswegs sicher, dass die Darstellung in 1 Kön 20 insgesamt so alt ist, wie er voraussetzt. Gerade die Häufigkeit der Erkenntnisaussage bei Ezechiel könnte ein Argument dafür

számára ismert volt-e. Sokkal inkább a fent is idézett Exodus 6 hagyománya lehet a formula eredete.²⁰⁷ Az mindenesetre világos, hogy a könyv tudatosan használja a „megismerés-formulát”. Mivel mindenütt megtalálható, nemcsak az üdvhirdetésben, hanem az ítélethirdetésekből is, sőt az idegen népek elleni próféciákban is, így láthatóan az Örökkévaló és népe közötti szoros kapcsolat meghirdetése a „megismerés-formula” önkijelentésének értelme.²⁰⁸ Véleményem szerint ez, JHWH megismerése/megismertetése a könyv központi üzenete. A megszólítottaknak mindenben JHWH-t kell felismerniük. A 20. fejezetnek ebben kiemelt szerepe van.²⁰⁹ Emlékeztet a (nem túl dicső) múltra,²¹⁰ a korábbi szövetségekötésre, JHWH korábbi megismerésére, ugyanakkor rávilágít arra is, hogy az már a múlt. Most, amikor a kifejezetten dicstelen jelenben, nélküle élnek, új szövetségekötésre van szükség, amihez újra meg kell ismerni őt, mi több, egy új exodusra van szükség, egy új pusztára. Míg az Exodus megismerésében a szabadítás pozitív élménye jelenik meg kiindulópontként a Sinainál, addig az új exodusban a bálványimádás megítélése, a hitszegőktől és lázadóktól való megtisztítás (20,38) a kiindulópont, ami után jön el az összegyűjtés és kivezetés élményében (20,41) JHWH megismerése (20,42).²¹¹

Ezékiel könyvének ebben a 20. fejezetében található a legtöbbször, huszonnégy alkalommal az JHWH neve. Ebből három alkalommal (20,5.7.19) olvassuk önállóan az önkijelentés-formulát és hatszor a megismerés-formulát (20,12.20.26.38.42.44).²¹² S ha ez nem lenne elég, külön kategóriaként ötször megjelenik az isteni beszéd során az „én nevem” (אֲנִי), mint igazodási pont. Isten cselekvése vagy nem cselekvése mögött saját neve húzódik meg. Háromszor egy visszatérő formulaként:

sein, das Ez auf den Einzelfall in 1 Kön 20 gewirkt hat.” Schöpflin, Karin, *Theologie als Biographie im Ezechielbuch* (FAT 36), Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, 112.

²⁰⁷ Ezt részben Zimmerli is megfogalmazza: Zimmerli, „Ich bin”. Legújabbban Evans, John F., *You Shall Know that I Am Yahweh: An Inner-Biblical Interpretation of Ezekiel's Recognition Formula* (BBRSup 25), Eisenbrauns, 2019. mutatta ki részletesen, hogy az Exodus a „megismerés-formula” forrása Ezékiel számára, nem pedig a 2Kir 20.

²⁰⁸ Vö. Min, *Grundschrift des Ezechielbuches*, 95. aki a könyv egyik legjelentősebb üzenetének tekinti. Evans, *You Shall Know that I Am Yahweh*, azon véleményével nem értek egyet, hogy Ezékielnél a formula mindig az ítélethirdetésben forrászik, míg más bibliai szövegekben tipikusan pozitív kijelentésekhez kötődik. Lásd ehhez még Block, Daniel I., „The God, Ezekiel Wants Us to Meet: Theological Perspectives on the Book of Ezekiel”, in Joyce – Shiloni (szerk.), *The God Ezekiel Creates*, 2014, 162–192. Az ezékieli istenkép összetettségéhez lásd a különböző aspektusú tanulmányokat in Joyce, Paul M. — Rom-Shiloni, Dalit (szerk.), *The God Ezekiel Creates* (LHBOTS), London–New York, Bloomsbury T&T Clark, 2015. A kötet címéhez képest néha inkább úgy tűnik, hogy a tanulmány írója hozza létre a felvetett istenképet...

²⁰⁹ A fejezet szerkesztettségével kapcsolatban is megoszlanak a vélemények. Greenberg, *Ezekiel 1–20* (AB 22), Garden City, 1983, 376–388. és Block, Daniel I., *The Book of Ezekiel Chapters 1–24* (NICOT), Grand Rapids, Eerdmans, 1997, 612–613. szerint egységes a szöveg, míg Zimmerli, *Ezekiel*, 414. illetve Allen, Leslie C., *Ezekiel 20–48* (WBC 29), Zondervan, 1990, 8. szerint a 1–31 és 32–44 szakaszok későbbi egységesítése figyelhető meg a szövegben.

²¹⁰ „*tó**á**bót* *á*bótám = az atyáik utálatossága az a történelem, amelyről szól a 20. fejezet.” írja Karasszon, „Egységes-e Ezékiel könyve?” 102. Ez a múlt azonban részleteiben eltér az Exodus hagyományából ismert leírástól, mivel itt az egyiptomi tartózkodás alatti önkijelentésről és ezzel szembeni engedetlenségről és az ottani bálványok tiszteletéről beszél a szöveg. (20,5–9).

²¹¹ A feje tetejére állított történelemábrázolást Block, *The Book of Ezekiel*, 614. egyenesen paródiának értékeli.

²¹² A megismerés-formula eseteiből a 12. és 20. versekben a „*sabbatoknak*” az adományozása, a 26. és 38. versekben a bűnök, illetve a bűnösök elítélése miatti rémület, a 42. és 44. versekben a hazatérés, illetve saját korábbi állapot ellenére való kegyelem az, ami elvezeti a népet a megismerésre.

- Mégis másként bántam velük a *nevemért*, hogy ne gyalázzák azt azok a népek, amelyek között éltek, és amelyek előtt megismerttettem magamat velük. Kihoztam hát őket Egyiptomból. (20,9)
- Mégis másként bántam velük a *nevemért*, hogy ne gyalázzák azt azok a népek, amelyeknek szeme láttára kihoztam őket. (20,14)
- Mégis visszavontam a kezemet, és másként bántam velük a *nevemért*, hogy ne gyalázzák azt azok a népek, amelyeknek szeme láttára kihoztam őket. (20,22)

E formulák szerint csak azért nem büntette meg Isten a népet, nehogy az ő nevét gyalázzák más népek, akik tanúi voltak a kivonulásnak. A negyedik előfordulása (20,39) szerint a nép jelenleg bálványimádásával és helytelen áldozataival gyalázza meg a „szent” nevet, ami meg fog változni és „Többé nem gyalázzátok meg szent nevemet...”. Végül a fejezet zárógondolata is ide fut ki, hogy nem a nép, hanem Isten neve a mozgatórugója cselekedeteinek. (20,44).²¹³

*Isten neve, a szent név, a tetragramaton Ezékiel könyve üzenetének a lényege.*²¹⁴ Ezt szeretné újra megismertetni a hallgatósággal. Valami régít, valami eredetit, valami talán már elfelejtettet. Szükség van a fogságban arra, hogy valaki emlékeztessen, hogy megmaradjon, vagy inkább létrejöjjön a fogságban lévők kulturális emlékezete. Ahogyan Jan Assmann mondja:

... a kulturális emlékezet nem magától terjed, hanem gondos irányításra szorul. Ilyenformán alakul ki a terjedés ellenőrzése, ami a beavatottság tekintetében egyrészt kötelezettségeket támaszt, másrészt jogokat biztosít.²¹⁵

Ezen az alapon lép fel a könyv névadója, Ezékiel. Ő, a próféta tárja fel az elfeledett múltat, az elfeledett vagy elhalványult JHWH-t. Mivel láthatóan nincs kultusz, ő, a próféta tűnik az egyetlen kapocsnak Isten és népe között. „Akár hallgatnak rá, akár nem törődnek vele, hiszen engedetlen nép ez, de majd megtudják, hogy próféta volt közöttük.” (2,5). A könyvben először ebben a versben jelenik meg a megismerés-formula, de nem JHWH névével, hanem a próféta jelenlétével. A próféta elfogadásától függ az isteni üzenet elfogadása.²¹⁶ Narratív részleteket nem tartalmaz a könyv arra nézve, hogy miként fogadták az üzenetet, csupán arra, hogy voltak olyanok, akik megkérdezték a prófétát, ami jelzi autoritásként való elismertségét (8,1; 14,1; 20,1).

Ezékiel és könyve tehát egy régi vallásonológiai kérdést helyez új dimenzióba. JHWH, aki a sziro-palesztinai földrajzi egység területén két politikai entitáson belül bírt meghatározó vallási befolyással mint lokális „nemzeti istenség”, feladva lokalitását, helyet változtatva új földrajzi területeken is megjelenik. Némileg hasonló ez a mezopotámiai királyfeliratok

²¹³ A 20. fejezet számos témáját újra tárgyalja a 36,16–38. Vö. Block, *The Book of Ezekiel*, 616.

²¹⁴ Sweeney, „Ezekiel: Zadokite Priest”, 138. szerint az Ezékielnél megjelenő isteni név szentsége a cádókita papság alapvető koncepciója. Ami ugyan igaz, de véleményem szerint ez a cádókita teológia éppen egy Ezékielre alapozott későbbi teológiai irányzat. Vagy ahogyan Hossfeld, „Ezechiel” in Zenger, *Einleitung*, 505 fogalmaz, „Ezechiel ist der Vater der priestlichen Theologie.”

²¹⁵ Assmann, Jan, *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Budapest, Atlantisz, 2004, 55.

²¹⁶ Min, *Grundstruktur des Ezechielbuches*, 88. szerint Ezékiel könyvének alapstruktúrájában (*Grundstruktur*) az olvasó figyelmét a prófétára, mint JHWH szavának közvetítőjére irányítják. A kötet első felében a próféta úgy lép fel, mint JHWH kijelentésének közvetlen fogadója.

bevezetőiben beharangozott helyi istenek (Assur; Maruk/Nabú vagy Ahura-Mazda) birodalomépítő térhódításaihoz. Jóllehet ezek az istenségek helyben maradtak, és kultuszukra nemigen emeltek másutt templomokat, a területük határának tágításával befolyásuk is megnövekedni látszott.²¹⁷ JHWH helyváltoztatása, mint korábbi helyének feladása mellett a foglyok közötti megjelenése egy új színe ennek a jelenségnek.²¹⁸ A nagy kérdés az, hogy vajon a jeruzsálemi templomból való elmozdulásának merre van a végállomása. Jelenlétének van-e meghatározott helye a foglyok között? Ezékiel könyvéből nem tudunk ilyesmiről.²¹⁹ Az elephantinói papiruszok viszont beszélnek *Jahó* (JHW) templomáról Jeb-ben, de ezek nem teológiai szövegek. Így ott nem értesülünk ennek a helyzetnek a teológiai értékeléséről, kontextusáról, ha volt is ilyen. Ezékiel könyve másként oldja fel a problémát, mégpedig két sajátos jelenségben. Egyrészt leírásában magát a jeruzsálemi jelenlétet minimalizálja Isten dicsőségének jelenlétére. Következésképpen távozása esetén sem beszélhetünk arról, hogy Isten teljes valóságának lakhelyeként hagyja el a templomot, hanem csak a *kevód-JHWH* lakhelyeként. A jelenség igen hasonlít az Exodusban leírt, a szentládán a kérubok szárnyai között trónoló és a néppel vonuló isteni dicsőséggel.²²⁰ Ezékielnél a kezdeti látomás, a 8–11, illetve a 40–48 fejezetek jelenítik meg a gondolatot. A templomot elhagyó dicsőség láthatóvá vált a fogságban élő prófétának (1,1–28; 8,4; 10,20; 43,3),²²¹ ami Istennek a fogságban lévők közötti jelenlétét erősíti meg, ahogyan a 11,16 fogalmaz: „de én vagyok szentélyük egy kis időre azokban az országokban, amelyekbe jutottak.” Elemzésünk alapján azonban sokkal hangsúlyosabbnak tűnik JHWH neve, ami része a *kevód* JHWH kifejezésnek,²²² de más kontextusban is előtérbe kerül Ezékiel könyvében.

4.2.2.1 A tetragrammaton és a megszólítottak – Izrael háza

A korábban említett 20. fejezet első felének háromosztatúsága: az egyiptomi állapot, az 1. pusztai generáció, a 2. pusztai generáció, majd a fejezet második felének fogságban lévők helyzetének értelmezése egyértelművé teszi, hogy itt is három „generációt” szólít meg: a

²¹⁷ Vér Ádám, „Asszír hatás a jeruzsálemi templom kultuszában?” in Déri Balázs – Vér Ádám (szerk.), *Religio(nes): Vallás és vallások*, Budapest, ELTE BTK Vallástudományi központ, 2018, 69–76.

²¹⁸ Az asszír-babilóni irodalomban gyakori téma az istenek templomelhagyása, ami hatással lehetett az ezékieli megfogalmazásra is. Block, *The Book of Ezekiel*, 275. részletes példákat hoz.

²¹⁹ Kérdés, hogy az Ez 11,16-ban JHWH önmagát szentélyként (*mikdás*) definiáló mondata nem egy meglévő templomra vonatkozik-e?

²²⁰ Ezékiel szekérlátomásával (1,1–3,15) együtt. Lásd Sweeney, Marwin, „The Destruction of Jerusalem as Purification in Ezekiel 8–11”, in *Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature*, Eugen, Wipf & Stock, 2010, 144–155. kül. 151.

²²¹ Ezékiel *kevód-JHWH* gondolatára alapozhatott a későbbi papi *dicsőségteológia*. Lásd Preuss, Horst Dietrich, „JHWHs Herrlichkeit”, in Uö, *Theologie des Alten Testaments* Band 1., Stuttgart, Kohlhammer, 1991, 191–194. Wagner, Thomas, *Gottes Herrlichkeit Bedeutung und Verwendung des Begriffs kabod im Alten Testaments* (VTSup 151), Leiden, Brill, 2012, kül. 427–429. de Vries, Pieter, *The Kābôd of Yhwh in the Book of Ezekiel* (SSN 65), Leiden, Brill, 2015, kül. 349–374.

²²²Zimmerli, *Ezechiel*, 237–238.

fogságba kerülő otthoniakat,²²³ a fogság első generációját és a fogság második generációját. Ugyanakkor más próféciáiban folyamatosan előkerül mind Júda, mind Izrael ostromozása. Ezt az ítéletes próféciát egészítik ki a 33 és 37. fejezetek, melyekben egyszerre szól Júdához és Izraelhez, és kettejük jövőbeni szétválaszthatatlanságát jövendőli meg. Ennek az egységnek a kifejezésére Ezékiel könyve a בֵּית יִשְׂרָאֵל szóösszetételt használja.²²⁴ Vagyis a megszólítottak nem csak a Júdából fogságba kerültek, hanem a korábban Izraelből fogságba kerültek is. A helyzet párhuzamba állítható azzal a megfigyeléssel, hogy a tetragrammatont tartalmazó nevek júdai és izraeli eredete nem különíthető el egymástól, ugyanakkor igazolható, hogy mindkét területről érkezők jelen vannak a Babilóni Birodalom területén.²²⁵

Jóllehet a próféta könyv számos elemében feldolgozza a nép Jeruzsálem pusztulása előtti történetét, Jeruzsálem és a Jósiást követő királyok sorsát, ezekben a szövegekben azonban a politikai entitást, illetve az ott élő közösséget Júdaként aposztrofálja. Hasonlóan beszél, de Júdától elkülönülten Izraelről, a bukása előtti északi országról. A בֵּית יִשְׂרָאֵל kifejezés viszont a megszólítottakra, a már deportációban élőkre vonatkozik. Jean-Philippe Delorme rámutatott arra, hogy Ezékielnél ebben az összetételben a בֵּית יִשְׂרָאֵל kifejezés a *rokonságra* vonatkozik.²²⁶ Az ékírásos dokumentumok, az Al-Jahuduból, Szipparból származó szövegek az idegen közegben élők családi kapcsolatainak fontosságára utalnak, ami a politikai közeg és a nemzeti hovatartozást biztosító ország elvesztése, elhagyása következtében az egyetlen biztos összekötőkapocs maradt. Mivel a szövegek a névhasználaton kívül semmilyen direkt vallásgyakorlatra nem utalnak, és Ezékiel könyve sem mutat konkrét vallásgyakorlati kontinuitásra a júdai vagy izraeli deportáltak között, ez tovább erősíti az előző megállapítást. Vagyis Ezékielnél a בֵּית יִשְׂרָאֵל használatával a babilóni diaszpórában élőket, legszorosabb hovatartozás-élményükben, rokoni kapcsolatrendszerükben szólítja és határozza meg.

Ezt támasztja alá a kifejezés 8. fejezetben történt használata is. Láthatóan a 8. fejezet szövege a jeruzsálemi templomban végzett idegen kultuszi gyakorlatot ostromozza és ítéli el. Ám ez talán csak a látszat, mivel a felsorolt kultuszi gyakorlatok mindegyike babilóniként azonosítható, ahogyan azt Nissinen is kimutatja.²²⁷ Még ha az 597-es babilóni hódítást és Júda behódolását, vazallus státuszba kerülését nézzük is, kétséges, hogy a hódítók vallásgyakorlatának ilyen mértékű átvételével számolhatnánk Jeruzsálemben, az ekkora már talán egyedüli júdai jahvista templomban. Éppen a kultuszi fenomének babilóni háttere miatt ez a kritika minden valószínűség szerint a deportáltak vallásgyakorlatára irányul. Ami aláhúzza azt, hogy Ezékiel könyve a deportáltakhoz, a már Babilónban élőkhez szól. Az ő múltjukról, jelenükről és jövőjükéről. Így érthető meg, a két korábbi jahvista ország, Izrael és Júda elszéledt lakosságának

²²³ Az egyiptomi generáció és a még otthon lévő generáció azonosságára utal a 9 fejezet is, ahol a gyolcsba öltözött férfi megjelöli a jeruzsálemi bűnöket elítélőket, a többi fegyveres férfi pedig könnyörtelenül legyilkol mindenki mást. Csak a megjelöltek maradnak életben. Ez a tizedik csapás képi világa. Block, *The Book of Ezekiel*, 307.

²²⁴ Fontosságát jelzi, hogy a teljes Héber Bibliában legtöbbször (56,55% – 83x) Ezékiel könyvében fordul elő a kifejezés. Vö. Delorme, Jean-Philippe, „בית ישראל” in *Ezekiel: Identity Construction and the Exilic Period*, *JBL* 138 (2019) 121–141. kül. 121.

²²⁵ Zadok, *The Jews in Babylonia*.

²²⁶ Delorme, „בית ישראל” in *Ezekiel*, 139.

²²⁷ Nissinen, „(How) Does the Book of Ezekiel?”, 93–96. Ezzel szemben a 8 fejezet leírását a 8–11 fejezetek részeként papi purifikációs eljárásként értelmezi Sweeney, „The Destruction of Jerusalem”, 147–148.

közös jövőjéről megfogalmazott látomása is. Izráel története kulcsfontosságú pillanatának eljövételét filmszerű elevenséggel örökíti meg elhíresült próféciájában. A 37. fejezet halálszagú völgyében szétszórt száraz csontok felől kell így szólnia:

Ez a sok csont Izráel egész háza (כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל). [...] Így szól az én uram az ÚR: Én felnyitom sírjaitokat, és kihozlak sírjaitokból, én népem és beviszlek benneteket Izráel földjére. Akkor megtudjátok, hogy én vagyok az ÚR [...] (Ez 37,11–13).

Új élet, helyreállítás és repatrializáció – ez a jövő. De kicsoda az emlegetett Izráel, maga a helyreállított Júda? Valóban, úgy tűnik, hogy a völgyben megelevenedő csontok képe Júda metaforája Ezékiel gondolatvilágában.²²⁸ A próféta azonban mégsem áll meg ennyinél. A 15. verstől egy új prófécia veszi kezdetét, melyben két fadarabot kell vennie, ráírni Júda és József nevét a hozzájuk tartozó izraeliekkel, majd összeilleszteni őket. A jelképes cselekedet magyarázataként elmondandó, hogy

Én kihozom Izráel fiait a népek közül, bárhova kerültek. Összegyűjtöm őket mindenfelől és beviszem őket a saját földjükre. Egy néppé teszem őket abban az országban, Izráel hegyein, és egy király fog uralkodni mindnyájuk fölött. Nem lesz többé két nép, és nem szakadnak soha többé két királyságra (Ez 37,15–23).

A látomás magyarázatának folytatásában az „egy király” Dávid lesz, Isten pedig örök szövetségre lép velük, hajlékát középük helyezve. A próféciában kibontakozó jövő Izraele egy egységes közösség, mely a korábban birtokolt megígért földre visszatérő izraeliekből és júdaiakból tevődik össze. Egy ország, egy nép, egy szentély: egy közös ház,²²⁹ vagyis a politikai és vallási múlt egy szociológiailag meghatározott jelenben összpontosult.

A próféta könyv szerkezetében ez a pont az átmenet a klasszikus próféta mondások és az apokaliptikus látomások között.²³⁰ Talán nem véletlen, hogy éppen ezen a fordulóponton olvasható ez a próféta mondás, mert amennyire megvalósult Ezékiel többi próféciája, annyira elmaradt az egyesítési látomás teljesülése – az egységes Izráel továbbra is csak álom maradt, Ezékiel szép álma. Vagy talán mégsem, mert a későbbiekben is megmaradt az észak-déli teológiai megosztottság a szentföld területén, viszont a fogságban eltűnt ez a különbség. Ott csak az eljövendő Izrael-háza volt, akinek egyetlen Istene az új szövetség és az új alapítás eredményeképpen JHWH. Delorme szerint:

²²⁸ Ezékiel látomása mögött ott érezhető Jeremiás próféciája (Jer 8,1–2), mely Júda királyainak, papjainak, prófétáinak és Jeruzsálem lakosainak szétszórt és kiszáradt csontjairól szól. Vö. Blenkinsopp, Joseph, *Ezekiel* (Interpretation), Louisville, Westminster John Knox, 2012, 171.

²²⁹ Az elveszett egység helyreállításának gondolata folyamatosan jelen van a prófétáknál Izráel fogságba vitelétől kezdve (Hós 1,10–11; Ézs 11,12–13; Jer 3,6–18; 30,1–3.8–9). Blenkinsopp: *Ezekiel*, 175. A gondolat meg nem valósulásáról lásd Zsengellér József, „Júda és József – a közös ház lakói a perzsa és hellenisztikus korban”, *PSZ* 25 (2017) 5–14.

²³⁰ A könyv III. részének üdvtörténeti vonatkozásaihoz lásd Rózsa, *Bevezetés*, 511–513.

A בית ישראל kifejezés múltra (rokoni csoport), jelenre (babilóni *golá*) és jövőre (idealizált társadalom) vonatkoztatása azt indikálja, hogy Ezékiel tudatosan összeolvasztotta a három idői világot és hogy hallgatóságát végül is a korábbi „Izraellel” azonosította.”²³¹

Ez az új identitás egy új kollektív emlékezetképzés része, melyben a már meglévő kifejezést új jelentéssel ruházza fel.

Ezékiel és könyve azonban nem a későbbi ún. *golá*-teológia képviselője. Nem azt mondja, hogy csak a júdai *golá* közössége az igazi Izrael, az igazi JHWH közösség, ezt majd az Ezdrás-Nehémiás könyvét megfogalmazó jeruzsálemi papi teológiai kör teszi meg. Ezékiel könyve az egységesült Júda-Izraelt mint *בְּתִי יִשְׂרָאֵל*-t nevezi meg egy jövőbeli közösségként. Ezt viszont úgy teszi, hogy csupán a diaszpórában lévőket szólítja meg.

Ezékiel könyvének köre egy olyan jahvista csoport, melynek első renden maga JHWH a legfontosabb. Mindent a vele való viszonyban definiál. A vele való kapcsolatot kell újra kezdeni, egészen új alapokra helyezni. JHWH új szívet és új lelket ad mindenkibe. Mert ez egy új, az önálló felelősségvállaláson alapuló, bűnbánó közösség lesz. Ez a vallásosság kizárólagos, ortodox jahvizmus. Ugyan nem mondja ki sehol, de mivel semmilyen más isten létéről nem beszél,²³² nevezhetjük ezt a jahvizmust Ezékiel könyvében monoteizmusnak²³³.

Az én pedig Istenük leszek, én pedig Istenük leszek. (Ez 37,23)

Monoteizmusa azonban három fontos teológiai motívumot nem tartalmaz a később ismert jahvista teológiákból: Ezékielnél nincs Mózes, sem Tóra, és Sinai sem.²³⁴ Ugyan mindhárom a kivonulástörténet, az Exodus alkotóeleme, ami viszont része, sőt teológiailag origóként meghatározott része ennek a monoteizmusnak.

Vallásgyakorlata tekintetében a *sabbat* megőrzése lesz az elsődleges, mely egyben az új *בְּתִי יִשְׂרָאֵל* egyik kifelé is látható ismertetőjegyévé válik.²³⁵ A *sabbat* mely a családi közösség erősítésének ideje, így a rokoni kapcsolatokra alapozó új társadalmi felépítés építőkövévé válik Ezékielnél. Másrészt a tisztaság, különösen is az étkezési tisztaság lesz fontossá (Ez 4,13), mely szintén az otthon, a család közegében megélt alapvető életesemény más társadalmaktól elkülönülő szokássá válik.²³⁶ Mindezeket az újjáépülő templom (*בְּתִי יְהוָה*) viszonylatában képzelel el a prófétai könyv (37,24–28), ahol majd újra lakozást vesz JHWH dicsősége a *kevód-JHWH*,

²³¹ „The association of בית ישראל with the past (kin group), present (Babylonian *gola*), and future (idealized society) further indicates that Ezekiel deliberately amalgamated the three temporal realms, so that his audience would eventually identify with the former 'Israel.'” Delorme, „בית ישראל in Ezekiel”, 125.

²³² E tekintetben is érdekes párhuzamot találhatunk az archívumok névlistái és Ezékiel névhasználati között, mert egyikben sem találjuk meg a Baál nevet. Arra, hogy Ezékielnél nem szerepel Baál már Zimmerli, *Ezechiel*, 5. (Sprache und Form) is felhívta a figyelmet.

²³³ Hossfeld in Zenger, *Einleitung*, 505 szerint „Ezechiel vertritt indirekt einen reflexen Monotheismus.”

²³⁴ Van Seters, John, „In the Babylonian Exile with J: Between Judgement in Ezekiel and Salvation in Second Isaiah”, in Becking B. – Korpel, M. (szerk.), *The Crisis of Israelite Religion: Transformation and Religious Traditions in Exilic and Post-Exilic Time* (OTS 42), Leiden, Brill, 1999, 71–89. kül. 75–77.

²³⁵ Delorme, „בית ישראל in Ezekiel”, 132.

²³⁶ A későbbi irodalomban, főként a fogsághoz kapcsolódó szövegekben, mint Dániel, Tobit, és Judit, a zsidóság másokkal szembeni tudatos önmeghatározásának egyik leghangsúlyosabb részeként jelenik meg.

akinek áldozatot mutatnak be és tisztelni fogják szent nevét (20,39–40).²³⁷ A fogság tekintetében, ahogyan az előző két elem is, a templom is a múltból táplálkozó vallási jelenség.²³⁸

Összefoglalva Ezékiel könyvének szorosan a fogság kontextusában értelmezhető anyagának jelentőségét, két súlypontot emelhetünk ki. Egyrészt JHWH nevét helyezi előtérbe Isten minden megnyilvánulásával kapcsolatban, legyen az a térbeli helyváltoztatás képessége (*kevód JHWH*) vagy a történelemben látható cselekvése. Az őt (és körét) követők vagy remélhetőleg hozzá(juk) csatlakozók számára egy vertikális irányú intellektuális és emocionális kapcsolódási pontot jelent nevének létezése és tudatosítása. Nevezhetjük ezt a törekvést akár a jahvizmus tudatosításának is. Másrészt a JHWH-hez történő kapcsolódás egy újfajta identitás létrejöttét is implicálja Ezékielnél. Az őt (és körét) követők vagy remélhetőleg hozzá(juk) csatlakozók számára horizontális síkon társadalmi kapcsolódási pontot jelent a *bét jisrael* kialakulása. Nevezhetjük ezt a jahvizmus közösségépítési síkjának.²³⁹

4.2.3 Következtetés

Elemzésünk alapján megállapíthatjuk, hogy az ún. „babilóni fogság” a birodalom különböző területein kapott helyet a fővárosi palotától az elnéptelenedett vidéki területekig. Jelenlegi ismereteink alapján, bár nem látjuk át a letelepítés teljes spektrumát, az egyes csoportok között az újbabilóni korban minimális átjárást, kapcsolatot feltételezhetünk. A hazatérés reménye azok számára volt különösen érdekes, akik a visszatéréssel korábbi hatalmukat nyerhették vissza, vagyis a palota és környékén „raboskodó” elit. Véleményem szerint Ezékiel (és köre) ebben a közegben fogalmazta meg profetikus látását. A vezetés azonban nincsen meg alattvalók nélkül, ezért az ezékieli mondanivaló megteremti a népet. A *בית ישראל* kifejezésnek Júda és Izrael teljességének, vagyis JHWH minden követőjének megjelölésére alkalmazásával Ezékiel megalkotja az „igazi Izrael” eszméjét, mely a későbbiekben meghatározó lesz a különböző JHWH-hívó csoportok öndefiníciójában.

Eredendően a fogság első generációját szólítja meg Ezékiel – még a jeruzsálemi vízió is –, akiket még az elbukás-történet részleteivel, Júda és Izrael különállásával szembeesít. Martin Buber Ezékiel próféciáit ugyan a jelenben létező látomás megfogalmazásának tekinti, kihangsúlyozza, hogy „Ezékiel messianisztikus jóslataiban Izráelt közösségnek látja, a jelenben

²³⁷ „The importance of the Sabbath, food purity measures, and the renewal of the Sinai covenant shows that religion occupies an important place in this elaboration of Judean exilic identity. Both the exile and the exodus are employed as cultural symbols that provided anchor points on which Ezekiel builds his new identity.” mondja Delorme, „*בית ישראל* in Ezekiel”, 139.

²³⁸ A fogságban lévő „kicsi” templom és a pusztai sátor párhuzamáról lásd Van Seters, „In the Babylonian Exile with J”, 77–78.

²³⁹ Hasonlóan gondolkodik Rom-Shiloni is, amikor azt mondja, hogy „Ezekiel was the initiator of a new ideological identity, which started as a disputation over the cultural and religious traditions of Israel.” Rom-Shiloni, Dalit, *Exclusive Inclusivity: Identity Conflicts between the Exiles and the People Who Remained (6th–5th Centuries BCE)*, (LHBOTS 543), New York, Bloomsbury T&T Clark, 2013, 13, 26–28; és Rom-Shiloni, „Ezekiel as the Voice”, 1–8.

és mint a jelen figyelmeztetését azonban egyes emberek sokaságának tartja őket, akik közül mindegyik csupán már önmagáért felel Isten előtt, önmagáért azonban teljes mértékben felelős. ... Majd egyszer egy új kultusz egyesíteni fogja a nép különböző részeit, de most mindenki saját személyében áll szemben Istenével, vagyis mindenki a próféta hitének magányosságában.”²⁴⁰ A 20. fejezet fordulópontja azonban már azt mutatja, hogy nem az első, hanem a második generációnak szól az újrakezdés ígérete. Itt már egyben van „Izrael háza”.²⁴¹ Ennek a megfogalmazásnak a lényege, hogy JHWH áll a fogság mögött is. Sőt, Ő ott van a fogságban is, mi több, az új jövőt is Ő kínálja.²⁴² Az új jövőkép új JHWH-képpel is párosul, JHWH már nem csupán Júda vagy Izrael istene, hanem ő a teremtő (37,1kk) és az egyetemes történelem irányítója (37,16.20.23)²⁴³ Ebben a jövőképben JHWH az Isten, immár nagy betűvel, és nem tudunk másról.

A Babilóni Birodalom áttelepítési gyakorlatának eredményeképpen történetileg is detektálható számos Júdából származó JHWH-tisztelő deportált, a fővárosban, Szipparban, Al-Jahudu-ban és környékén, valamint Nippurban. A történelmi dokumentumok nem adnak értékelhető forrást ezeknek az embereknek a vallásgyakorlatáról vagy teológiai gondolkodásáról azon túl, hogy megőrizték a JHWH-tiszteletet névadási gyakorlatukban. Az ezékieli prófécia néhány csomópontja nyomán ugyanakkor egy új JHWH-tisztelő csoport születik Babilónban, ami ugyan vallásszociológiai értelemben megjelenít egyfajta kontinuitást a korábbi júdai JHWH-tisztelőkkel, mégis egy teljesen új teológiával jelentkezik.

A folytatással kapcsolatban két dolgot meg kell jegyeznünk. Tudható, és a korabeli dokumentumok tanulmányozása során fentebb jeleztük is, hogy a babilóni diaszpóra – még ha nem is teljes egységében – megmaradt (egészen napjainkig).²⁴⁴ Az ezékieli teológia az Izrael-háza csoporttal (vagy annak egy részével) együtt visszatér Júdába/Jehudba. A letelepítés eltérő helyei mellett ez is jelzi a deportáltak szegmentálódását, ám további teológiai csoportok megjelenését (vagy tovább élését) is feltételezhetjük, melyek körül szintén lesznek olyanok, akik hazatérnek, mások nem. Vagyis dacára annak, hogy kimutattuk, Ezékiel (és köre) a későbbi, az egész, kánonivá váló szent iratokat meghatározó „Izrael-teológia” és egyben (cádókita) egységtörekvés megalkotója, létrehozója, mellette a diaszpórában a korábban sem teljesen egységes júdai jahvizmusból további új JHWH-tisztelő csoportok jönnek létre. A polijahvizmus tehát tovább él és új hajtásokat hoz. A másik említésre méltó dolog, hogy jóllehet nyilvánvaló az ezékieli gondolkodás visszatérés- vagy újrakezdés-teológia volta, ettől

²⁴⁰ Buber, Martin, *A próféták hite* (A kútnál), Budapest, Atlantisz, 1991, 225–226.

²⁴¹ Ebben az identitásformáló újrafogalmazásban még az is felsejlik, hogy önmeghatározásuknak vagy az őket meghatározó birodalmi adminisztráció (lásd a város, Al-Jahudu nevét) által híre megy létüknek és a hasonló vallási háttér okán egybe olvadt a két diaszpóra. De ez történetileg igazolhatatlan.

²⁴² Ez 6,1–14; 20,44. Lásd Min, *Grundstruktur des Ezechielbuches*, 93. A 17,22–24 is a jövő ígését hordozza: Block, Daniel I., „Transformation of Royal Ideology”, in Tooman, W. A. – Lyons, M. A. (szerk.), *Transforming Visions: Transformations of Text, Tradition and Theology in Ezekiel* (PTMS 127), Eugene, Pickwick, 2010, 208–247. kül. 232–233.

²⁴³ Vö. Hossfeld, in Zenger, *Einleitung*, 505.

²⁴⁴ De Lange, Nicholas, *A zsidó világ atlasza*, Budapest, Helikon – Magyar Könyvklub, 1996, 212–214. Tarik Meszár, „Az iraki zsidó közösség múltja, jelene és jövője”, *MéJ* 33 (2022) 49–60.

függetlenül nem biztos, hogy a vele azonosuló csoport minden tagja élt a felkínált lehetőséggel és „hazatért”, ezzel tovább színezve az amúgy sem egységes diaszpóra jahvizmust.

Ezékiel teológiájának folytatásaként értelmezhetjük Tobit könyvét, mely szintén a fogság kontextusához kötődik, de végső formájában már egy más korszak, más viszonyai között megszólaló egységesítő propaganda JHWH tisztelete mellett.²⁴⁵

4.3 Samáriai jahvizmus az asszír „fogságtól” a perzsa kor végéig

A samáriai jahvizmus eredete a későbbi júdeai hagyomány szerint II. Sarrukín (Szargon) betelepítéseihez kötődik, amint az a 2Kir 17,24-ben olvasható. Az Asszír Birodalom különböző részeiből idegen etnikumú és eltérő vallású exulánsok érkeznek:

Asszír király azután másokat hozott Bábelből, Kútából, Avvából, Hamátból, Szeфарvaimből, és letelepítette őket Samária városaiba, Izráel fiai helyébe. Azért birtokba vették Samáriát és letelepedtek városaiban. Ott lakásuk kezdetén nem félték JHWH-t... (2kir 17,24–25a)

A deuteronomisztikus történetírói szöveg a későbbi jeruzsálemi fogságra vitelhez hasonlóan úgy ábrázolja a helyzetet, mintha Samáriából (és városaiból) mindenkit deportáltak és helyükre másokat hoztak volna, vagyis Szamerina tartomány lakosságcsere révén idegen nem-jahvisták birtokává vált. A 17,25a azonban már elővételezi a történet folytatását: az új letelepedők JHWH-tisztelőkké váltak. Egy újabb jahvista csoporttal találkozunk, melynek kialakulását a történetírói bemutatás részletesebben is láttatja:

Kezdetben, miután odaköltöztek, nem félték az Urat, ezért az Úr orozslánokat küldött rájuk, és azok öldösték őket.²⁶Ekkor azt mondták Asszír királyának: Azok a népek, amelyeket elhurcoltál, és Samária városaiba telepítettél, nem tudják, hogyan kell tisztelni az ország Istenét, ezért orozslánokat küldött rájuk, és azok most öldösik őket, mivel nem tudják, hogyan kell tisztelni az ország Istenét.²⁷Asszír király ezért megparancsolta: Küldjétek oda egy papot azok közül, akiket onnan vittetek fogságba! Menjen el, lakjon ott, és tanítsa meg őket, hogyan kell tisztelni az ország Istenét!²⁸El is ment egy pap azok közül, akiket Samáriából fogságba vittek, és letelepedett Bételben. Ő tanította meg azokat, hogy hogyan féljék az Urat.²⁹De azért mindegyik pogány nép megcsinálta a maga istenét is, és elhelyezte az áldozóhalmokon levő templomokba, amelyeket még a samáriaiak készítettek: mindegyik nép abban a városban, amelyben lakott.³⁰A Bábelből valók elkészítették Szukkót-Benótot, a Kútából valók elkészítették Négalt, a Hamátból valók elkészítették Asímát;³¹az Avvából valók elkészítették Nibhazt és Tartákot, a Szeфарvajimból valók pedig elégették fiaikat áldozatul Adrammeleknek és Anammeleknek, Szeфарvajim isteneinek.³²Így történt, hogy bár félték az Urat, de az áldozóhalmokon is alkalmaztak maguk közül való papokat, akik az áldozóhalmokon levő templomokban tevékenykedtek.³³Félték tehát az Urat is, de tisztelték a maguk isteneit is, azoknak a pogány népeknek a szokása szerint, akik közül elhurcolták őket. (2Kir 17,25b–33)

²⁴⁵ Lásd 5.4.

A leírás alapján az új csoport JHWH-tiszteletének központja Bételben volt, saját kultuszi személyzettel. Mellette azonban más isteneket is tiszteltek, akiknek templomokat építettek és kultuszi személyzetet alkalmaztak bennük. A fogság utáni deuteronomisztikus teológia negatív toposzaival felépített szöveg – áldozóhalom (במה), templomok (בית במות), emberáldozat, kézzel csinált istenek, más istenek tisztelete (אלהים אחרים) – a teljes korábbi Izrael területére helyezi ezt a jahvista csoportot, akiket majd a hasmoneus királyság idején már s(z)amaritánusoknak titulálnak.²⁴⁶

A korabeli források azonban ennél sokkal szűkszavúbbak, de szerteágazóbbak. A perzsa kori helyzet megértéséhez szükséges röviden áttekinteni ezeket az asszír és babilóni megszállás időszakához kapcsolódó, jelenleg fellelhető információkat.

4.3.1 Izrael mint asszír provincia

A történelmi rekonstrukció kiindulási pontja Samária asszír elfoglalása. A korábban már emlegetett II Sarrukín tíz győzelmi beszámolójában beszél a város bevételéről,²⁴⁷ kitelepítésről, hadseregformálásról, valamint adókivetésről, ezekből kettőt idézünk most fel:

... 27 290 lakosát] zsákmányként elhurcoltam, kö[zülük] 50 harcikocsizó egységet a királyi gárdamba soroztam. [... Samária városát] helyreállítottam, nagyszerűbbé tettem, mint korábban volt. Az [általam] elfoglalt országokból telepítettem bele lakosságot. [Eunuch helytartómat helyeztem föléljük, és ugyanannyi adó megfizetését róttam ki rájuk,] mint amennyit az asszírok fizetnek. (Khorszábad-krónika: RINAP 2, no 13 I:14b-17a)²⁴⁸

[Sa]mária népe, szövetkeztek a királlyal, [ellenségemmel], hogy ne teljesítsék kötelezettségeiket és [ne fizet]sék az adót [nekem], és csatára készültek. A nagy istenek, [uraim] erejével legyőz[tem] őket, zsákmányba számoltam [...] 27 280 embert harcikocsija[ikkal], és isteneikkel együtt, akikben bíztak. 200 harcikocsit királyi gárd[ám]ba soroztam, maradékukat AsszírIA belsejében telepítettem le. Samária városát helyreállítottam, és nagyszerűbbé tettem, mint korábban volt. Általam elfoglalt országokból hoztam bele népeket. Eunuch helytartómat helyeztem föléljük, és AsszírIA népe közé számoltam őket. (Nimrud-prizma: RINAP 2, no 74 IV: 25–41)²⁴⁹

²⁴⁶ A későbbiekben három elnevezésük is megfogán a zsidóságon belül ebből a szövegből: kutaiak (כותים), oroszlán prozeliták (גרי אריות), és a samaritánusok (MT: שומרונים – LXX: Σαμαρειτάι). Lásd Zsengellér József, *Az igazi izraeliták* (Simeon könyvek 3), Pápa, PRTA, 2004, 14–16. A bibliai szöveget (2Kir 17,25–33) mostanában sokkal későbbre datálják, akár a hellenista korra, Johannész Hürkanosz templomrombolását követő időszakra (Lásd 5.3.1.2.3).

²⁴⁷ A szövegekről, illetve a város elfoglalásának menetével kapcsolatos teóriákról lásd újabban Elayi, Josette, *Sargon II, King of Assyria* (SBLABS 22), Atlanta, SBL, 2017, 46–50. Cogan, Mordechai, „Binding up Samaria’s Wounds: A Critical Assessment of New Assyriological Studies on the Fall of Samaria and Its Aftermath”, *IEJ* 72 (2022) 169–188.

²⁴⁸ Szövegkiadások: Frame, Grant, *The Royal Inscriptions of Sargon II, King of Assyria (721–715 BC)* (RINAP 2), University Park, Eisenbrauns, 2021, 56–57.141. Fuchs, Andreas, *Die Inschriften Sargon II. aus Khorsabad*, Göttingen, Cuvillier Verlag, 1993, 87–89. Vö. Miller Maxwell J. – Hayes, John H., *Az ókori Izrael és Júda története* (SO 3), Piliscsaba, PPKÉ BTK, 2003, 322.

²⁴⁹ Szövegkiadások: Frame, Grant, *The Royal Inscriptions of Sargon II*, 382–383. Gadd, C. John, „Inscribed Prisms of Sargon II from Nimrud”, *Iraq* 16 (1954) 173–201. + xlv–li táblák. Vö. Miller – Hayes, *Az ókori Izrael és Júda története*, 322.

Látható, hogy egyes részletekben itt-ott eltérnek a beszámolók, de a fő vonalakban megegyeznek. Csak Samária városának elfoglalásáról, majd helyreállításáról olvasunk. A lakosság számszerűsített részének eltelepítése során közülük az asszír hadsereg egy profi (harcikocsizó) egységét alakították ki, a többieket a birodalom más területeire telepítették. A fennmaradó lakosság élethelyzetén nem változtattak, viszont az eltelepítettek helyére idegen lakosságot hoztak, mégpedig olyan arányban, hogy képesek legyenek a birodalomban szokásos adómennyiséget megfizetni a központnak. A területet egy asszír hivatalnok vezetésével bekapcsolták a birodalmi adminisztráció vérkeringésébe. Végül fontos megemlíteni, hogy a főváros templomát/templomait megszenteltelenítették, talán le is rombolták, a kultuszi tárgyakat elhurcolták.

Mindez három dolgot jelent. Egyrészt a lakosságcsere révén a vezető elit eltávolítását és új identitású vezetői réteg megjelenését,²⁵⁰ e mellett azonban a megmaradt korábbi lakosság helyzetének és státuszának a megtartását, valamint az asszír adminisztráció bevezetését. A szövegek önmagukban sem támasztják alá a teljes lakosságcseréről, a települések elpusztításáról és adminisztrációs központ felállításáról szóló korábbi történelmi rekonstrukciókat,²⁵¹ melyek alapvetően a bibliai beszámolót gondolták tovább, ám az utóbbi évtizedek régészeti leletei erőteljesen árnyalták ezt a képet.

Abraham Zertal az egész Samáriai-hegyvidék területét lefedő ásatási vállalkozásának²⁵² eredményei alapján a háborús pusztítás nyomai viszonylag kevés helyen detektálhatók a korábbi Izrael területén. Még maga Samária városának esetében sem látunk szisztematikus és átfogó pusztítási nyomokat. Leginkább a korábban, III. Tukultí-apil-Esarra (Tiglat-pileszer) által elfoglalt galileai és észak-transzjordániai, valamint a tengerpart északi területein lévő települések, mint Bét-Szaida, Tel Qarnei Hittin, Tel Hannation, Bét-Seán, Kedes, Én-Gev, Dán és Tel Kinneret²⁵³ lerombolása figyelhető meg, bár közülük néhány (pl. Dán, Tel Kinneret és Bét-Seán) részlegesen újjáépült. V. Sulmánu-asarídu (Szalmanasszár) és II Sarrukín hadjárataihoz köthető kisebb pusztítások nyomai láthatók Dótán, Gézer, Tirca, Bétel és Sikem városai esetében, de mindegyikük újjáépítése is megfigyelhető, ha nem is a korábbi teljes

²⁵⁰ Több hullámban is történtek betelepítések, ami nem csupán etnikai változást, de különböző szociológiai rétegek megerősödését is jelentette. Lásd pl. arab törzsek tagjainak betelepítését Samáriába in Gadd, „Inscribed Prisms of Sargon II”, 179–180. Na’aman, Nadav, –Zadok, Ran, „Assyrian Deportations to the Province of Samaria in the Light of Two Cuneiform Tablets from Tel Hadid”, *Tel Aviv* 27 (2000) 159–188.

²⁵¹ Vö. korábbi kritikus elemzésemet in Zsengeller József, *Gerizim as Israel. Northern Traditions of the Old Testament and the Early History of the Samaritans* (UTR 38), Utrecht, Universiteit Utrecht, 1998, 107–110.

²⁵² Manasseh Hill Country Survey. Több kötetben publikált régészeti kutatás: Zertal, Adam, *The Manasseh Hill Country Survey, Volume I. The Shechem Syncline Series*. (CHANE 21.1), Leiden, Brill, 2004. Zertal, Adam – Mirkam, Nivi, *The Manasseh Hill Country Survey, Volume III. From Nahal ‘Iron to Nahal Shechem*, (CHANE 21.3), Leiden, Brill, 2016. Értékelésével szemben lásd Faust, Avraham, „Settlement, Economy, and Demography under Assyrian Rule. The Territories of the Former Kingdom of Israel as a Test Case”, *JAOS* 135 (2015) 765–789. Nem is használja Zertal kutatásainak eredményeit.

²⁵³ A listát lásd Stern, Ephraim, *Archaeology of the Land of the Bible. Vol. 2. The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods, 732–332. BCE*. (ABRL) New York, Doubleday, 2001, 7–9. 50. Knoppers, Gary N., *Jews and Samaritans. The Origin and History of Their Early Relations*, Oxford, University Press, 2013, 21. és 33.

méretükben.²⁵⁴ Az érintetlen kisebb települések mellett fontos kiemelni, hogy a legjelentősebb városok, mint Megiddó és Samária igen csekély pusztítást szenvedtek, ugyanakkor a további intenzív asszír használat ellenére nem mutathatók ki jelentős építkezések és erődítések.²⁵⁵ Az asszírok tehát célzott ostromot folytattak, az elfoglalást követően pedig csak néhány városrészben építettek új épületeket. Következésképpen az ebben az időszakban működő települések méretei alapján a lakosság volumene alapvetően nem változott meg a Vaskor IIB időszakához képest, jelentősebb csökkenés csupán a galileai területen figyelhető meg.

Pár kisebb asszír adminisztrációs poszt és katonai tábor mellett²⁵⁶ különösebb új erődítések építésének sincsenek nyomai, ahogyan a használati tárgyak, edények terén sem látható jelentős változás a korábbiakhoz képest, ami a lakosság jó részének megmaradását mutatja.²⁵⁷ Több helyen találták meg asszír feliratok vagy szövegek töredékeit, illetve számos asszír pecséthengert és pecsétlenyomatot, melyek a birodalmi adminisztráció jelenlétére utalnak.²⁵⁸ A tengerparti régióban, a *Via Maris* melletti leletek mutatnak jelentősebb lakosságnövekedést is a Kr. e. 8. század végén,²⁵⁹ ahonnan ezeknek az adminisztratív feliratoknak a java része származik. Például a Tel Keisan-ban talált gabona járandósági lista 22 sorából helyreállított akkád nevek között csupán két nyugati-sémi név szerepelt: Aḥu-nū[ri] és Ḥamadinnu,²⁶⁰ a többi mind akkád név. Két istennév is olvasható köztük teofór elemként: Nabú és Istar.²⁶¹ A területen tehát jelentősebb volt az idegen betelepítés, melynek fő oka – amellett, hogy ez volt a birodalom déli határvidék-védelmének, illetve az Egyiptom elleni felvonulásnak a területe,²⁶² – Zelig Aster szerint az, hogy a hódító hadsereg ellátásához szükséges gabonatermelést új asszír

²⁵⁴ Zertal, Adam, „The Province Samaria (Assyrian Samerina) in the Late Iron Age (Iron Age III.)”, in Lipschitz, O. Blenkinsopp, J. (szerk.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2003, 377–412. kül. 400. Újabb áttekintését adja Knoppers, *Jews and Samaritans*, 34.

²⁵⁵ Finkelstein, Israel et al., *Mediggo IV. The 1998–2002 Season*, Tel Aviv, Institute of Archaeology, Tel Aviv University, 2006, 843–859. Tappy, Ron, „The Final Years of Israelite Samaria: Toward a Dialogue between Texts and Archaeology”, in Crawford–White, Sidney (szerk.), „*Up to the Gates of Ekron*”. *Essays on the Archaeology and History of the Eastern Mediterranean in Honour of Seymour Gittin*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 2007, 258–279. kül. 266–275.

²⁵⁶ Zertal, „The Province Samaria”, 386–397. három asszír adminisztratív központot tárt fel: Khirbet Merajjim (Samáriától 10 km-re északra); Jellamet Wusta (Samáriától 15 km-re észak-keletre); Khirbet um Qatan (Sikemtől 12 km-re keletre) és két katonai tábort: El-Qa’adeh (Samáriától 12 km-re észak-keletre és Sikemtől 15 km-re északra) és Khirbet Meras ed-Din (15 km-re délre Sikemtől). Itt mind az építészeti jegyek, mind a kerámiák stílusa mezopotámiai eredetű.

²⁵⁷ Stern, *Archaeology of the Land of the Bible*, 18–19. nagy változásokra utaló heurisztikus megállapításával szemben Zertal, „The Province Samaria”, 386. részletes elemzése alapján megállapítja, hogy „In most aspects, life in Iron Age Palestine seems to have continued without much change, as far as daily life is concerned.”

²⁵⁸ Négy felirattöredék maradt fenn, három II. Sarrukín idejéből és egy Assur-ah-idina korából. Egyelőre hét adminisztratív szövegtöredéket találtak meg. Horowitz, Wayne – Oshima, Takayoshi, *Cuneiform in Canaan. Cuneiform Sources from the Land of Israel in Ancient Times*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 2006, 20. Lásd még az Izraelen kívül talált és Samária és Megiddó provinciákra vonatkozó szövegek listáját in Zilberg, Peter, „A New Edition of the Tel Keisan Cuneiform Tablet,” *IEJ* 65 (2015) 90–95. kül. 90. 3. jegyzet.

²⁵⁹ Faust, Avraham, „Farmsteads in Western Samaria’s Foothills: A Reexamination”, in Maier A. M. – De Miroschedji P. (szerk.), „*I Will Speak the Riddles of Ancient Times*” (*Abiah chidot minei-kedem – Ps. 78:2b*): *Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2006, 477–504.

²⁶⁰ Zilberg, „A New Edition of the Tel Keisan Cuneiform Tablet”, 92–93. 3. és 10. sorban.

²⁶¹ Ibid.

²⁶² Aster, Shawn–Zelig – Faust, Avraham, „Administrative Texts Royal Inscriptions and Neo-Assyrian Administration in the Southern Levant: The View from the Ahpek–Gezer Region”, *Orientalia* 84 (2015) 292–308.

technikák alkalmazásával az itteni termőterület tudta biztosítani.²⁶³ A szövegeken szereplő nevek alapján feltehető, hogy néhány településen túlnyomórészt a Mezopotámiából betelepített lakosság élt. A Tel Hadid-ban talált két szerződés teofór nevei alapján Marduk/Bél és Samas isten tisztelői is megtalálhatóak voltak közöttük, és ebben a szerződésben mindössze egy jahvistaként is azonosítható névvel találkozunk: *Munaḫima* (G/1696 6. sor).²⁶⁴ A samáriai adminisztrációról az asszír királyi dokumentumok (eponim-listák) őriztek meg két kormányzónevet: Kr. e. 690-ből fennmaradt Nabû-kēnu-ušur és 645-ből vagy 644-ből Nabû-šar-aḫḫēšu.²⁶⁵

Ephraim Stern szerint az asszír hadsereg előrenyomulása során a Filiszteus városok területén és a Negevben három településen asszír templomot is épített,²⁶⁶ bár ezek beazonosítása nem teljesen biztos. Ezzel összehasonlítva Szamerina (Samária), Magidu (Megiddó) és Dúru (Dór) tartományokban egyáltalán nem azonosítottak be ilyen jellegű épületeket. Feltehetően a legnagyobb központban, Samáriában kellett, hogy legyen ilyen templom. Ez azonban egyelőre csak feltételezés, sem írásos, sem tárgyi bizonyíték nem áll rendelkezésünkre. Az itt élő asszír lakosság vallási identitásáról tanúskodnak ugyanakkor a már korábban jelzett pecséthengerek is, melyeken asszír istenek és áldozatbemutatósi szertartások is láthatóak. Ilyenek kerültek elő Gézerből, Bét-Seánból, Sikemből, Megiddóból és Samáriából is.²⁶⁷

Assur-ah-iddina (Eszarhaddon) az asszír birodalmat egészen Egyiptomig terjesztette ki, amit Memphiszig szintén elfoglalt, majd utóda, Assur-bán-apli (Assurbanipal) Thébáig jutva kifosztotta a várost.²⁶⁸ Mindkét uralkodó többször átvonult Szamerina provincián és feltehetően hozott és vitt is embereket. Egyiptomba katonának, Szamerinába lakosoknak. Egy késői, feltehetően a perzsa kor végén, a hellenisztikus kor elején keletkező „történetírói” szöveg, Ezsdrás könyve a 4,10-ben „Asznapárnak” (Assur-bán-apli) tulajdonítja egy ilyen csoport betelepítését, akiket a provincia adminisztrációjának vezetésében tevékenykedve láttat. Sőt az Ezsdrás 4,2 Eszarhaddonnak tulajdonítja egy korábbi csoport letelepítését, melynek önmeghatározásként adja a szájába, hogy „mi is a ti Istenetekhez folyamodunk, ahogyan ti, és neki áldozunk”. A szöveg eredete kérdéses, a kulturális emlékezet azonban még két-háromszáz

²⁶³ Aster, Shawn–Zelig, „Sargon in Samaria—Unusual Formulations in the Royal Inscriptions and Their Value for Historical Reconstruction”, *Journal of the American Oriental Society* 139 (2019) 591–610. Az asszír hadsereg gabonaellátási szükségleteihez lásd Dezső Tamás, *The Assyrian Army. Vol. II. Recruitment and Logistics* (AO 6), Budapest, ELTE, 2012, 70–73.

²⁶⁴ Naaman – Zadok, „Assyrian Deportations to the Province of Samerina, 180–181.

²⁶⁵ Millard, Alan, *The Eponyms of the Assyrian Empire 910–612 BC*. Helsinki, Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1994, 50.75. Vö. Becking, Bob, *The Fall of Samaria. An Historical and Archaeological Study*, (CHANE 2), Leiden, Brill, 1992, 105–106.

²⁶⁶ Stern, *Archaeology of the Land of the Bible*, 31. Ekront (a 650 sz. épület), a szintén filiszteus Sheik Zuweid-et és Edom fővárosát, Buceirát (a C területen) említi. Reich, Ronny, „On Assyrian Presence at Ramat Rahel”, *TA* 30 (2003) 124–130. Ramat Rachelben a nagy palotakomplexumban feltételez egy asszír templomot a Kr. e. 730 utáni időszakból, amit Nadav Na’aman, „An Assyrian Residence at Ramat Rahel?” *TA* 28 (2001) 260–281. kül. 267. is elképzelhetőnek tart. Lásd még Hays, B. Christopher, *The Origins of Isaiah 24–27. Josiah’s Festival Scroll for the Fall of Assyria*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, 95–126.

²⁶⁷ Keel, Othmar – Uehlinger, Christoph, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographische Quellen* (QD 134), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1993², 327–340.

²⁶⁸ A történelmi részletekhez és irodalomhoz lásd Zsengellér, „Creatio ex fermento rubro”, 13–16.

év múltán is számontartotta ezeket a letelepítéseket, és hogy az újonnan érkezettek átvették a JHWH-tiszteletet. Az áldozatbemutatás emlegetése pedig valamilyen templomi kultusz meglétét is feltételezheti.²⁶⁹

Az erőszakos migráció ellenére a korábbi Izrael lakosságának jó része megmaradt és településeit is megtartotta. Amennyiben nagyjából folyamatos életkörülmények között tudtak élni, akkor ez azt is jelentette, hogy korábbi vallásosságukat is megtartották. Így a Megiddóban, Taanakhban, Bételben²⁷⁰ és Sikemben működő korábbi szentélyek továbbra is használatban maradtak, sőt Samáriában is újraindulhatott a korábbi JHWH-kultusz. Erre utal egy Kalhuban (Nimrud) talált töredékes levél, ami egy Samáriába küldött követről, illetve az ottani templomról tesz említést. Sajnos kontextus nélkül a templom létezésénél több nem fejthető meg a szövegből,²⁷¹ de az már önmagában is jelentős.

Következtetésként elmondhatjuk, hogy az új státuszba került korábbi Izrael, több kisebb provinciaként létezett az Asszír Birodalomban, melyek közül a legjelentősebb Szamerina volt. A betelepítettek a provinciaközpontra kívül leginkább a tengerparti régióban voltak jelen, megtartva saját hozott hitüket és isteneiket. Ugyanakkor a területen maradt jelentős izraeli lakosság is folytatta korábbi életét és vallásgyakorlatát, őket nem azonosíthatjuk új jahvista csoportként. Ez a korszak több mint száz évet jelent, Kr. e. 720-tól egészen 605-ig, illetve 598-ig.

4.3.1.1 Izraeli jahvisták Asszíriában

Az Izraelből, Samáriából eltelepített jahvisták nyomát szórványosan megtaláljuk az Asszír Birodalomban.²⁷² Ran Zadok eddig 72 személyt azonosított az asszír forrásokból Kr. e. 701 és 602 között, akik feltehetően izraeliek lehettek.²⁷³ Legtöbbjük neve Ninivéből és Kalhuból került elő. Helyzetük, illetve a társadalomban betöltött helyük igen változatos volt, mert találunk

²⁶⁹ A szövegről még lásd 4.1.1.1.2. 14. jegyzet

²⁷⁰ A Bételhez kapcsolódó vallásos irodalmi hagyomány egyik fő hangsúlya abban állt, hogy Bétel, Dán mellett Izrael monarchiájának egyik központi, királyi szentélye (1Kir 12; Ám 7,13). Az asszír betelepítéshez kötött irodalmi hagyományban pedig az újonnan érkezettek számára installált YHWH-pap(ság) székhelye, vagyis temploma. Ennek lerombolását Jósiás király idejéhez kapcsolták (2Kir 23,15). Régészetiileg a vaskor IIC vagy III koraszakában fokozatosan csökken a település mérete és jelentősége. Bár feltételeznek bizonyos pusztítást a babilóni hódítás idején (Kelso, James L., *Excavation of Bethel (1934-1960)*, {AASOR 39}, Cambridge, University Press, 1968, 66.), a település minimális kontinuitása megmaradt, ám jelentőségre majd csak a hellenisztikus korban tesz szert. A bibliai irodalmi hagyományokhoz kapcsolódó írónoki tevékenység a régészeti leletek fényében a vaskor IIB korszakában, vagy majd csak a hellenisztikus korban képzelhető el. Finkelstein, Israel – Singer-Avitz, Lily, „Reevaluating Bethel”, *ZDPV* 125 (2009) 33–48.

²⁷¹ ND 2417,3.9. Saggs, Henry W. F., *The Nimrud Letters, 1952* (CTN 5), London, British School of Archaeology in Iraq, 2001, 151–152.: *ina āli pa-pa-ha* – a városban egy szentély. Újabb kiadása: Mikko Luukko, *The Correspondence of Tiglath-Pileser III and Sargon II from Calah/Nimrud* (SAA 19), Helsinki, NATCP, 2012. 181. szöveg. 9. sor. <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus#P393670.6> (utolsó meglátogatás: 2023.03.18.).

²⁷² A források első részletes feldolgozását lásd: Eph'al, Israel, „The Samaritan(s) in the Assyrian Sources”, in Cogan, M. – Eph'al, I. (szerk.), *Ah, Assyria...: Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor* (SH), Jerusalem, Magnes, 1991, 36–45.

²⁷³ Az asszír támadások során júdaiak is kerülhettek Asszíriába, akiket nehezen lehet elkülöníteni a javarészt izraeli jahvistáktól. Zadok, Ran, „Israelites and Judeans in the Neo-Assyrian Documentation (732–602 B.C.E.): An Overview of the Sources and a Socio-Historical Assessment”, *BASOR* 374 (2015) 159–189. kül. 166.

közöttük katonákat (CTN III 99), hivatalnokokat (COS 3:278), papokat (TFS 121), szakmunkásokat (COS 3:246), kereskedőket, földbirtokosokat és rabszolgákat (COS 3:260). Mivel nincs arra direkt utalás, illetve feltárt forrás, hogy nagyobb tömegben egy helyen éltek volna az Asszíriába került samáriaiak, így csupán két „csoport” meghatározására szorítkozunk.

Az egyik legérdekesebb szöveg a „samáriai harciszekér” egység vagy más néven a Szargon féle „lovass-lista.” A Kr. e. 710–708 körül Kalhuban szolgáló egység egy bizonyos Nabû-bêla-ukîn parancsnoksága alatt állt²⁷⁴ és „samáriai” (*uru-sa-mir-ni*) névre hallgatott, melyben több héber nevű tiszttel találkozunk, közülük három jahvistával: Ia-u-ga-a (*yhwgh*); Ahi-i-áú (*'hyhw*), Ahi-i-ú (*'hyhw*). Ők tehát bizonyosan samáriai jahvisták voltak, még pedig olyanok, akiket Samária elfoglalása során tagoztak be az asszír hadseregbe. Az egység elnevezése alapján, feltehetően a többi, nem kizárólagosan héberként azonosítható nevet viselő tiszt is samáriai volt.²⁷⁵ Stephanie Dalley és Dezső Tamás szerint is ez tűnik a hadsereg legerősebb provinciális egységének.²⁷⁶ Az, hogy együtt maradtak a samáriaiak, az egység összetartását katonai szempontból is erősítette. Az kérdéses, hogy a három jahvista nevet viselő tisztén kívül a többiek, illetve a parancsnokságuk alá tartozó katonák mindannyian jahvisták voltak-e. Egységes jelenlétük azonban szükségessé tette vallásgyakorlásuk biztosítását is, amiről azonban nincs információnk. Ez az első alkalom a jahvizmus történetében, hogy egy jahvista csoport más vallású ország hadseregébe tagolódva, akár hatalmi intézkedés eredményeként, akár zsoldosként szolgálatot teljesítene. A jahvizmusban az írásos szabályozás (Tóra) megjelenésével ez a helyzet további problémákat is felvet.²⁷⁷

Samáriai „kultuszi” személyek jelennek meg a „nimrudi borlistáknak” (Nimrud Wine Lists) nevezett dokumentumokon.²⁷⁸ Közülük a TFS 121 datálásáról szóló vita jelenlegi állása szerint II. Sarrukín korára tehető ez a szöveg,²⁷⁹ melyben három ún *kalû* (gala) pap szerepel Samáriából (TFS 121,6–11).²⁸⁰ Az eredetileg az Inanna/Istar-kultusz személyzetének számító „sirató papságra” használt elnevezést a későbbiek során ennek a funkciónak más istenek kultuszában betöltött személyekre is alkalmazták. A szöveg szerint az említett papoknak juttatott boradag alapján kiemelt pozícióban lehettek az asszír udvarban.²⁸¹ Amennyiben ezek a „sirató papok” származásuk alapján voltak számontartva, akkor feltehetően nem helyi istenek, hanem saját

²⁷⁴ Róla és az egységről, az asszír hadseregben betöltött helyéről lásd Dezső Tamás, „A Reconstruction of the Army of Sargon II (721–705 BC) Based on the Nimrud Horse Lists”, *SAAB* 15 (2006) 93–140. kül. 102–103.

²⁷⁵ Dalley, Stephanie. „Foreign Chariotry and Cavalry in the Armies of Tiglath-pileser III and Sargon II,” *Iraq* 47 (1985) 31–48. Zadok, „Israelites and Judeans”, 164. másutt is felbukkanó jahvista nevű lovasok/harciszekeresek (*mukil apâte*) alapján akár több ilyen samáriai egység is lehetett.

²⁷⁶ Dalley, „Foreign Chariotry and Cavalry”, 32. Dezső, „A Reconstruction of the Army of Sargon”, 102.

²⁷⁷ Lásd később, illetve Zsengeller József, „Jewish Troops in Foreign Wars in the Hellenistic Period According to Josephus”, in Kókai Nagy Viktor (szerk.), *Peace and War in Josephus/Friede und Krieg bei Josephus* (DCLS), Berlin de Gruyter (megjelenés alatt).

²⁷⁸ Ezekről részletesen lásd Aster, Shawn Z., „Israelite Embassies to Assyria in the First Half of the Eighth Century”, *Biblica* 97 (2016) 175–198. és Na’aman, Nadav, „Samaria and Judah in an Early 8th Century Wine List”, *TA* 46 (2019) 12–20.

²⁷⁹ A datálásról szóló vitát és aktuális eredményét lásd Radner, K. „The ‘Lost Tribes of Israel’ in the Context of the Resettlement Program of the Assyrian Empire”, in Hasegawa, S. et al. (szerk.), *The Last Days of the Kingdom of Israel* (BZAW 511), Berlin – Boston, de Gruyter, 2019, 101–123. kül. 117.

²⁸⁰ Mivel név szerint nem nevezi meg őket a szöveg, nem kerültek be Zadok, „Israelites and Judeans”, elemzésébe.

²⁸¹ Younger, K. Lawson, „The Deportation of the Israelites”, *JBL* 117 (1998) 201–227. kül. 221–222.

országukban tisztelt istenek szolgálatában álltak. Ezek szerint működött valamilyen sarmáriai eredetű kultusz Kalhuban II. Sarrukín idején?

Végül egy izgalmas régészeti eredményt kell még megemlíteni. 1988–1989-ben Kalhuban feltártak három sírt az ún. Északnyugati-palota különböző helyiségei alatt, melyek közül a II. számú két női holttestet rejtett. A sírban elhelyezett feliratos tárgyak szövege szerint mindkét elhunyt királyné volt. Az egyik *Ia-bâ* névre hallgatott és Tukultí-apil-Esarának volt a felesége, míg a mási neve *Atalia* volt és II. Sarrukínnak volt a felesége. Mivel egy szarkofágban egymáson fekvé temették el, feltételezhetően rokonok, anya és lánya voltak. Ugyan az első név héber volta vitatott, a második bizonyosan Aháb lányának nevével azonos jahvista név.²⁸² Bár a kutatók inkább júdai királynőket keresnek a nevek mögött, a második név és kötődése inkább azt a lehetőséget támasztja alá, hogy izraeliek voltak. Amennyiben így van, izraeli hercegnőknek kellett lenniük. Tukultí-apil-Esara akár Menahem akár Pekah megadóztatása során kaphatta meg valamelyikük testvérét és lányát.²⁸³

4.3.1.2 Jahvista samáriai katonák az *Amherst 63 papyrus*on

Az elephantinói jahvista közösség vallásosságának elemzése során már említettük a démotikus írással rögzített arámi szöveggyűjteményt, melynek egyik, négy szövegből álló egysége Samáriához kötődik. A legújabb fordítást és tudományos szövegkiadást elkészítő Karel van der Toorn rekonstrukciója szerint egy samáriai katonai egység történetéhez kapcsolódnak a szövegek, akik feltehetően az arámi Tadmor (Palmüra) oázisában lévő erődben teljesítettek szolgálatot, majd innen a többi itt szolgáló arámi és babilóni katonákkal együtt kerülnek Elefantinébe.²⁸⁴ A szövegek ezeknek az eltérő földrajzi és vallási hátterű katonákhoz tartozhattak, és tartalmuk alapján a Kr. e. 8. század végétől a 7. század közepéig-végéig, de még mindenképpen az Asszír Birodalom felbomlását megelőzően születtek meg.²⁸⁵ Az elmélet alapját szolgáló samáriai kötődésű szöveg számunkra különösen is érdekes. A rövid kis történettöredék szerint egy menekülő samáriai katonai egységet (*gjs*) egy júdai tiszt vezet, akik egy király által vezetett városba kapnak bebocsátást és ellátást. A szöveg van der Toorn szerint a samáriaiak Palmürába érkezését írja le.²⁸⁶ Ugyan ez nem bizonyítható, mégis egy samáriai katonai egység történetét JHW-ról szóló himnikus szövegekkel együtt őrizte meg a Kr. e. 4–2.

²⁸² Dalley, Stephanie, 1998. „Yabâ and Atalya and the Foreign Policy of Late Assyrian Kings”, *SAAB* 12 (1998) 83–98. 2004; Younger, K. Lawson, 2002. „Yahweh at Ashkelon and Calah? Yahwistic Names in Neo-Assyrian”, *VT* 52 (2002) 207–218.

²⁸³ A leletekről 2005 novemberében a Magyar Hebraisztikai Társaság „Izrael története” konferenciáján tartott előadást Dezső Tamás „Júdai királyné az asszír udvarban” címmel.

²⁸⁴ A folyamatot részletező monográfiája van der Toorn, Karel, *Becoming Diaspora Jews. Behind the Story of Elephantine* (AYRL), New Haven – London, Yale University Press, 2019.

²⁸⁵ Steiner, Richard, *The Aramaic Text in Demotic Script: Text, Translation, and Notes*, 2017, 63–64. (<https://repository.yu.edu/handle/20.500.12202/51>). Van der Toorn, *Becoming Diaspora Jews*, 83–84. Holm, Tawny L., „Nanay and Her Lover: An Aramaic Sacred Marriage Text from Egypt”, *JNES* 76 (2017) 1–37. kül. 28.

²⁸⁶ A szöveg magyar fordítását és elemzését lásd Zsengeller József, „Egy történelmi töredék az asszirkori Izraelből: Amherst Papyrus 63 XVII 1–6”, (előkészületben).

századra datálható kézirat. Amennyiben a vallásos szövegek is ekkortájt keletkeztek és ennek a kis közösségnek a vallásosságához tartoztak, akkor elmondható, hogy JHW-t a legfőbb istennek (xiii 12: *m kk jhw b'lh*) tartották, aki megsegít, válaszol és elküldi követeit (xii 13: *šlh šjrk*). Ugyanakkor azonosították Bétellel és a bika metaforát alkalmazták rá és áldozatot mutattak be neki (xiii 2: *nzbh lk b'lh*). JHW mellett Baál Samajin és Baál Cafón istenségek áldását is kérték.²⁸⁷

A samáriai csapat pontos sorsa ismeretlen. Lehet, hogy valóban Elephantinében kötöttek ki, de az is lehet, hogy valahol másutt Egyiptomban. Az mindenesetre nyilvánvaló, hogy már ekkor, a Kr. e. 7. században írott vagy orálisan hagyományozott vallásos szövegekkel rendelkeztek JHW minden istenek felettségéről és tiszteletének formáiról. E szövegeket pedig rögzítésüket követően megtartották, amint azt a Théba mellett talált papiruszra írt változat is tanúsítja.

4.3.1.3 Jahvisták Hamatban?

A dél-szíriai területen, Damaszkusztól kb. 200 km-re az Orontész folyó mellett terült el az ókori Hamat, mely a térség egyik erős állama volt, részt vett a karkari csatában is (Kr. e. 893). Három uralkodója révén talán kapcsolatba hozható a YHWH-tisztelettel.²⁸⁸

III. Tukulti-apil-Esara Kr. e. 738-ban vezetett hadjáratának beszámolója megemlítenek egy Hamattal határos terület (*Hattarika*) *maz-ri-ia-a-ú* (Azri-Iāu) nevű királyát.²⁸⁹ Az arámi nyelvterülethez tartozó királysághoz kötött név érdekessége az, hogy az első eleme ('*zr*') kifejezetten héber vagy föníciai, hiszen az arámi forma helyesen 'dr lenne, ami az ékírásban *id-ri-(i)*-ként jelenne meg, bár Stephanie Dalley szerint az asszírok ekkortájt elég következtelenek voltak az idegen nevek átírásában.²⁹⁰ A személynév teofór eleme, *ia-a-ú* egyértelműen JHWH nevének akkád átírása, ami alapján Azrijáhu izraeli kapcsolatát feltételezik egyes kutatók.²⁹¹

²⁸⁷ Van der Toorn, Karel, *Papyrus Amherst 63* (AOAT 448), Münster, Ugarit Verlag, 2018, 168. A 20. zsoltár előzményeként tekinthető himnikus szöveg magyar fordítását és elemzését lásd in Balogh Csaba, „Exkluzivizmus, intolerancia és az Ószövetség világa”, *SDTP* 10 (2019) 21–40. kül. 30–38.

²⁸⁸ A három uralkodóról szóló szöveget Dalley, Stephanie, „Yahweh in Hamath in the 8th Century BC: Cuneiform Material and Historical Deductions”, *VT* 60 (1990) 21–32. kapcsolta össze.

²⁸⁹ *RINAP 1:42–43, No 13. 2. sor* (Tadmor, Hayim. – Yamada, Shigeo, *The Royal Inscriptions of Tiglath-Pileser III (744–727 BC) and Shalmaneser V (726–722 BC), Kings of Assyria* (RINAP 1), Winona Lake, Eisenbrauns, 2011; Tadmor, Hayim, „The Campaigns of Sargon II of Assur. A Chronological-Historical Study”, *Journal of Cuneiform Studies* 12 (1958) 22–40, 77–110. kül. 58–63. *Az asszír uralkodó feliratainak töredékeit korábban rosszul párosították, így az egyik kombinációban Azri-jahu nevéhez hozzákapcsoltak egy i]a-a-u KUR ia-u-da-a-a (Jjá júdai) kezdetű töredéket, aminek révén Uzzijá júdai királyként igyekeztek beazonosítani. A hibát Na'aman, Nadav, „Sennacherib's 'Letter to God' on his Campaign to Judah”, *BASOR* 214 (1974) 25–39, realizálta, aki a júdai kiegészítést egy Szín-ahhé-eriba (Szanhérib) korából származó szöveg részeként azonosította. A hadjáratról részletesebben Na'aman, Nadav, „Tiglath-Pileser III's Campaigns against Tyre and Israel (734–732 B.C.E.)”, *TA* 22 (1995) 268–278.*

²⁹⁰ Dalley, „Yahweh in Hamath”, 28.

²⁹¹ Younger, K. Lawson, *A Political History of the Arameans. From Their Origins to the End of Their Polities* (ABS 13), Atlanta, SBL Press, 2016, 493.

II. Sarrukín alig foglalta el a trónt, a keleti tartományokban lázadás tört ki. A helyzetet kihasználható a nyugati tartományok közül Hamat, Arpad, Szimirra, Damaszkusz és Szamerina szintén fellázadtak ellene. Kr. e. 720-ban II. Sarrukín büntetőhadjáratot indított ellenük és Karkarnál le is győzte őket.²⁹² A koalíció vezetője egy bizonyos Jau-bi'di (*ia-ú-bi-i'-di*), hamati vezető volt, akit II. Sarrukín így jellemez:

A hamati Iaubidi, egy közember, akinek nincs joga a trónhoz, egy átkozott hettita (*ḥat-tu-ú*)... (RINAP 2, No 7:33)²⁹³

A hettita kapcsolat igaz lehetett a korai hamati uralkodók esetében, de Jau-bi'di nevében már nem található hettita elemek, a *ia-ú* pedig egyértelműen JHWH, a teofór része a nevének.

A harmadik hamati uralkodó, akit Dalley megemlített, nem történeti feliratokon, hanem a 2Sám 8,9-ben szerepel. A történet szerint Dávid Hadadezer feletti győzelméről értesülve a hamati uralkodó, Toi elküldte fiát, Jórámot (*jwrm* – illetve párhuzamosan az 1Krón 18,9-ben Hadórámot), hogy szövetséget kössön Dáviddal. A herceg nevében a *jw* éppen a Krónikák párhuzama alapján teofór elem, ami JHWH-tiszteletet feltételez.²⁹⁴ Erről azonban nincsenek korabeli források.

Dalley e három adatból azt szűrte le, hogy „nehéz lenne megkerülni azt a következtetést, miszerint a 8. század végén, Samária eleste előtt és után is, JHWH-t mint jelentős istent tisztelték Hamatban.²⁹⁵ A történeti források alapján a térségben valóban két uralkodó jahvista nevet viselt, s amint azt már korábbi elemzéseinkből kitűnik, az uralkodó vallási elkötelezettsége erőteljes hatással van az alattvalókra is. Mégis kérdéses, hogy ez a két, egymáshoz sem szorosan kapcsolódó jahvista névhasználat milyen mértékű jahvizmust implicál Hamatban. Azrijahú idejében Hamat uralkodója Enílu volt, Jau-bi'di pedig másfél évtized múlva követte a trónon, mindössze talán egy évig uralkodva. Mivel, ahogyan Lester Grabbe is megjegyzi, semmilyen írásos vagy akár nyelvészeti adat nem utal arra, hogy az egész régióban JHWH általánosan tisztelt istenség lett volna,²⁹⁶ inkább azt feltételezhetjük, hogy talán időlegesen egy kisebb jahvista csoport létezett itt.

A Hamat-környéki jahvisták eredetére több teória is született. Akár a jahvizmus már Ugarittal kapcsolatban említett északi eredete, akár a honfoglaló izraeliek egy Jordánon át nem

²⁹² Vö. Younger, *A Political History of the Arameans*, 496–499. A hadjáratához kapcsolódó „új” sztlé felfedezéséről lásd Lauinger, Jacob – Batiuk, Stephen, „A Stele of Sargon II at Tell Tayinat”, *ZA* 105 (2015) 54–68. Frahm, Eckart, „Samaria, Hamath, and Assyria’s Conquest in the Levant in the Late 720s BCE. The Testimony of Sargon II’s Inscriptions”, in Hasegawa, S. – Levin, C. – Radner, K. eds., *The Last Days of the Kingdom of Israel* (BZAW 511), Berlin – Boston, de Gruyter, 2019, 55–86.

²⁹³ Frame, Grant, *The Royal Inscriptions of Sargon II*, 142. Vö. Miller – Hayes, *Az ókori Izrael és Júda története*, 322.

²⁹⁴ Dalley, „Yahweh in Hamath”, 27. Malamat, Abraham, „Aspects of the Foreign Policies of David and Solomon,” *Journal for Near Eastern Studies* 22 (1963) 208–233, kül. 215. már korábban feltételezte, hogy a hamátiak ekkor felvették a YHWH-hitet és a névforma már erre utal.

²⁹⁵ „...it is hard to avoid the conclusion in the late 8th century both before and after the fall of Samaria Yahweh was worshipped as a major god in Hamath.” Dalley, „Yahweh in Hamath”, 28.

²⁹⁶ Grabbe, Lester L., „Many Nations Will Be Joined to YHWH in That Day’: The Question of YHWH Outside Judah”, in Stavrakopoulou, F. – Barton, J. (szerk.), *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, London, T&T Clark, 2010, 175–187. kül. 179.

kelt és tovább vándorolt csoportjának itteni letelepedése, akár a 2Sám 8,9-ben szereplő Toi vallásátvétele, akár az arámi területek egy része felett többször teret nyerő izraeliek egy idáig jutott csoportja, akár egyéni vagy csoportos elvándorlók. Amíg újabb adatunk nem lesz, nem tudjuk meg pontosabban. Két érdekes dolgot mégis érdemes megemlíteni. II. Sarrukín Samária elfoglalásáról szóló feliratain általa elfoglalt területekről Samáriába telepítettek emleget, akik kézenfekvő módon leginkább a 720–719-es karkari csata kárvallottjaiból kerülhetett ki, amit a történetírói emlékezet később a 2Kir 17,24 listáján szereplő Hamatként meg is örökített. Következésképpen – amennyiben nem csak Jau-bi'di volt jahvista Hamatban – nagyon is elképzelhető, hogy a Samáriába letelepítettek egy része hamati jahvista volt. Végül zárjuk Stephanie Dalley érdekes megfigyelésével. A 2Kir 17 elbeszélésének idejéből 20 évet ugró történetíró a 2Kir 18,34-ben, illetve a vele párhuzamos Ézs 36,19-ben a Kr. e. 701-ben Jeruzsálemet ostromló asszírok parancsnokának (רַב־שָׂקָה) szájába adja a következő mondatot: „Hol vannak Hamat és Arpád istenei? ... Megmentették-e Samáriát az én kezemből?” Arpád, a feltehetően Hattarikával azonos ország 39, Hamat és Samária 19 éve került asszír kézre, közös említésük akár arra is utalhat, hogy az asszírok tisztában voltak azzal, hogy mindezek a helyeken JHWH-t tisztelik a helybeliek.²⁹⁷

4.3.2 Izrael mint babilóni provincia

A kutatás a fent tárgyalt asszír korszakot, majd a perzsa korszakot részletesen vizsgálja, ám a babilóni korszak hat-hét évtizedével úgy tűnik, nem igazán foglalkozik. Ennek oka, hogy szinte nincs ehhez a rövid időszakhoz köthető adat. A régészeti leletek a Vaskor IIC vagy más néven Vaskor III időszakában csak az asszír korszakot reprezentálják, ezt követően már csak a perzsa korhoz köthető leletek azonosíthatók. II. Nabú-kudurri-uszur Kr. e. 605-ös karkemisi győzelmét követően átvette az asszírok nyugati tartományai feletti uralmat. A korábban már provinciává vált területek városai, de még számos samáriai település is folytonos használat jeleit mutatják a perzsa, hellenisztikus, néhol akár a római korig, tehát jelentős változás nem következett be az itt élő emberek életében és vallásgyakorlatában.²⁹⁸ Zertal szerint a lakosság folyamatos növekedése figyelhető meg, el egészen a perzsa kor végéig.²⁹⁹

II. Nabú-kudurri-uszur hadjárata Jeruzsálem ellen a *Via Maris* mentén haladt észak felől. Azéka, Lákis, Jeruzsálem vonalban fordult kelet felé.³⁰⁰ A júdai városokon kívül a többi mind ellenállás nélkül adta meg magát az új birodalom vezetőjének, így sem deportálások, sem csaták

²⁹⁷ Dalley, „Yahweh in Hamath”, 29.

²⁹⁸ Knoppers, *Jews and Samaritans*, 108. Szinte egyik Izrael története könyv sem foglalkozik a provincia helyzetének elemzésével. Vö. pl. Frevel, Christian, *Geschichte Israels* (ST), Stuttgart, Kohlhammer, 2018, 276–277.

²⁹⁹ Zeral, Adam, „The Pahwah of Samaria (Northern Israel) during the Persian Period”, *Transeuphratène* 3 (1990) 9–30.

³⁰⁰ Lásd a lákisi levelek katonai jelentéseit pl. in Kőszeghy Miklós, *Cseréplevelek. Héber feliratok a fogság előtti Palesztinából* (Kréne 2), Budapest, Új Mandátum, 2003, 56–71. Miller–Hayes, *Az ókori Izrael és Júda története*, 393–396. Frevel, *Geschichte Israels*, 315.

nem történtek. A babilóniak pedig a behódoló terület helyőrségeibe saját katonákat küldtek. A későbbi, dél-palesztinai edomi területek lázadásában sem vettek részt Szamerina provincia vezetői és lakói, így a babilóni megtorlás és adminisztratív beavatkozások nem érintették őket. Ez alapján a korszak ötven éve sem a társadalom szerkezetében, sem vallási struktúrájában nem okozott jelentős és érdemleges változást. Talán annyit érdemes megemlíteni, hogy Júda politikai egységének megszűnésével területe vagy az arábiai és a szamerinai provinciák között került felosztásra, így a Júdában maradt jahvisták egy része ennek az alapvetően jahvista provinciának a felügyelete alatt éltek, vagy egy névtelenül maradt kis provinciaként Micpa központtal bizonyos önállóságot tarthattak meg.³⁰¹

4.3.3 Izrael a perzsa korszakban

Amilyen észrevétlennek tűnt régészetileg az asszír birodalmi adminisztrációból a babilóniba történő átmenet, szinte hasonló figyelhető meg a perzsa birodalom berendezkedése során. Szervezetileg a Folyón túli (*Abr Nahara*) satrapia részévé vált a korábbi három kicsi tartomány (Dúru, Magidu, Szamerina, de most már egyben *Samerinként* Samária vezetésével: שמרין בירתה זי בשמרין מדהנתה (WDSP 1,7). A *medina* területén ugyanakkor sem a használati tárgyak, sem a településszerkezet tekintetében nem történt meghatározó változás a korábbi korszakokhoz képest.³⁰² Fokozatosan jelennek meg újabb települések Samária kömyékén, illetve a Dótán-völgyében, amivel párhuzamosan a Kr. e. 4. századra lassan elnéptelenednek egyes keleti területek, és érdekes módon maga Sikem is.³⁰³ A Samária és Sikem közötti területen viszont ekkoriban éltek a legtöbb településen.³⁰⁴ A *Via Maris* menti nyugati és északi területek a megélénkülő kereskedelem révén váltak népszerűbbé, hiszen a perzsa központ ezen az útvonalon tartotta a kapcsolatot a Kambüszész által Kr. e. 525-ben elfoglalt Egyiptommal, illetve itt kapcsolódott be a kereskedelembe a föníciai kereskedővárosok sora is.³⁰⁵ A kereskedelemnek három fontos tárgyi lenyomata maradt fenn, egyrészt szerződések, másrészt pénzek, illetve pecsétek, melyek majd mindegyike korabeli neveket őrzött meg az utókornak. A névhasználat, illetve a képi ábrázolások segítenek feltárni a kor vallási helyzetét. Egy levelezés betekintést enged a korabeli vallási kapcsolatrendszerbe, a régészeti leletek pedig a vallásgyakorlat tárgyi és földrajzi kereteit rajzolják meg.

³⁰¹ Részleteket lásd a következő fejezetben.

³⁰² Zertal, Adam, „The Province of Samaria during the Persian and Hellenistic Period”, in Avishur, Y. – Deutch, R. (szerk.), *Michael. Historical, Epigraphical and Biblical Studies in Honor of Prof. Michael Heltzer*, Tel Aviv, Archaeological Centre Publications, 1999, 75–98. kül. 75–80.

³⁰³ Levin, Yigal, „Judea, Samaria and Idumea: Three Models of Ethnicity and Administration in the Persian Period”, in Ro, J. U. (szerk.), *From Judah to Judaea. Socio-Economic Structures and Processes in the Persian Period*, Sheffield, Phoenix Press, 2012, 4–53. kül. 19; Wright, George E., *Shechem. The Biography of a Biblical City*, New York, McGraw-Hill, 1965, 166–167; Campbell, E. F., *Shechem III. The Stratigraphy and Architecture of Shechem/Tell Balâtah. Vol. I. Text* (ASOR AR 6), Boston, ASOR, 2002, 299–309.

³⁰⁴ Csak a Sikem-völgyben 17 korabeli települést tártak fel. Zertal, Adam, *The Manasseh Hill Country Survey. Vol. I. The Shechem Syncline* (CHANE 21.1), Leiden, Brill, 2004, 527–548.

³⁰⁵ Zertal, „The Province of Samaria during the Persian and Hellenistic Period”, 84.

4.3.3.1 Névhasználat

Samária és környékének az asszír korszakban is megfigyelt dominanciája a térségben továbbra is megmaradt. A város dinamikus fejlődése töretlenül folytatódott egészen a perzsa kor végéig. A lakosság korábban feltételezett összetételéről éppen a perzsa és hellenisztikus korok váltásának idején, Samária Nagy Sándor általi elfoglalásához kötődően vannak részleges ismereteink. A hellének, átvéve a perzsák helyét, Samária élére is saját kormányzót neveztek ki, akit azonban a helyiek kivégeztek, amiért Nagy Sándor büntetőhadjáratot indított a város ellen. Ez elől menekülő samáriaiak maradványait és dokumentumait találták meg Wadi ed-Dalije nevű völgy egyik barlangjában 1962-ben.³⁰⁶ 37 fennmaradt szerződés II Artaxerxész (Kr. e. 375–365), III. Artaxerxész (Kr. e. 358–337) uralkodása és III. Dareiosz uralkodásának második éve (Kr. e. 335) idején keletkeztek.³⁰⁷ A jogi szövegek különböző társadalmi pozícióban lévő helyieket dokumentálnak, köztük a kormányzót, bírót, vásárlót és eladót, rabszolgát és tanúkat. Már 1996-ban, a papiruszok hivatalos kiadása előtt publikáltam egy előzetes onomasztikont az akkor ismert első kilenc szerződés 37 neve alapján.³⁰⁸ A szövegek teljes kiadásának fényében 117 nevet azonosíthatunk, melyből 34 jahvista, 20 héber, 6 arámi, 5 Él teofór elemmel, 2 Sahar, 1 Samas teofór elemmel. 8 babilóni (2 Bél, 2 Szín, 3 Nabú teofór elemmel), 2 idumeai (Qósz teofór elemmel), 1 asszír, 2 föníciai, 6 perzsa, 1 egyiptomi, 5 arab és 24 töredékes.³⁰⁹ A jahvista nevek eloszlása tartogat némi meglepetést. A korábbiakban megállapítottuk, hogy az izraeli jahvisták neveinek teofór eleme prefixum esetén *jw-*, szuffixum esetén *-jh*. *Jw-* prefixummal nem találunk nevet a szövegekben, vagy talán a töredékesek között lehettek, *-jh* szuffixummal viszont 12 név olvasható (többé-kevésbé):

דליה, חנניה, [בניה, יד]עיה, [יה, ליה, נחמיה, [ב/בניה, ענניה, עקביה, פתחיה, שלייה

Ezzel szemben 19 olyan név van, melyben a *jhw-* prefixum fordul elő:

יהונתן, יהונור, יהונ[, יהודע, יהודן, יהוחנן, יהוזכר, יהובנה, יהואב, יהו[, יה[, יהושפט, יהושבה, יהורעי, יהופדני/יהופדיני, יהועקב, יהוענני, יהועזר, יהוסלה

és három, amiben a *-jhw* szuffixum: מכהו, [מיהו, דל]יהו

A Wadi ed-Dalijeben talált jahvista nevek döntő többsége tehát *jhw-* prefixummal rendelkezik, ami arra utal, hogy a perzsa korban, vagy annak második felében már ez a korábbi földrajzilag elkülöníthető gyakorlat kezdett elhalványodni.³¹⁰

³⁰⁶ Cross, Frank Moore, „The Discovery of the Samaria Papyri”, *BA* 26 (1963) 110–121.

³⁰⁷ Gropp, Douglas M., *Wadi Daliyeh II. The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh* (DJD 28), Oxford, Clarendon Press, 2001, 3.

³⁰⁸ Zsengellér, József, „Personal Names in the Wadi ed-Daliyeh Papyri”, *ZAH* 9 (1996) 182–190.

³⁰⁹ Gropp, *Wadi Daliyeh II.*, 33–116. Dušek, Jan, *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et ls Samarie vers 450–332 av. J.–C.* (CHANE 30), Leiden, Brill, 2007, 486–489.

³¹⁰ Vö. Hensel, Benedikt, *Juda und Samaria zum Verhältnis zweier nach-exilischer Jehwismen* (FAT 110), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 141.

Összességében viszont látható, hogy a héber és arámi – bennük a jahvista – nevek teszik ki a nagyobbik részét a szereplőknek. Ez, még ha a töredékes neveket is bele vesszük a teljes létszámba, akkor is 51%, nélkülük pedig már 64%. A teljes spektrumban 29%, a beazonosítható nevek tekintetében 36% a kifejezetten jahvista nevek aránya. A 12 távolabbi istenekkel kombinált név a teljes lista 10,2%-át, a beazonosítható nevek 12,9%-át teszi ki.³¹¹ Mielőtt azonban továbbvinnénk az elemzést, meg kell állapítani, – ahogyan a fogság utáni bibliai szövegekből is látható, – az idegen, sőt még a más isteneket teofór elemként tartalmazó nevek esetében is gyakori a perzsa korban, hogy genuin jahvisták viselik azokat (pl. Zerubábel). A nevek és a százalékok csupán egy közelítő, alapvetően alábecsült értéket definiálnak. Ez különösen akkor érdekes, ha társadalmi hovatartozásuk alapján is csoportosítjuk a neveket. A legtöbb eladó és vásárló jahvista nevet visel, de a rabszolgák között is jelentős ez az arány. A szerződések jogi szereplői között találjuk a legtöbb idegen, illetve kifejezetten más isteneket tartalmazó teofór nevet.³¹² A szerződéseken szereplő személyek Samáriában, illetve a város környékén élhettek.

A szerződések elengedhetetlen része a hitelesség igazolása, amit a szövegeken túl pecsétnyomókkal készített pecséttekkel biztosítottak. A Wadi ed-Dalije papiruszokra nyomott százhusz pecsétnyomat közül mindössze négyen szerepelnek nevek. A WD 23 pecsétnyomaton a $\text{ע}[\text{ר}]\text{יש}$,³¹³ a WD 54-en az $\text{אב}(\text{ד}/\text{ר})$,³¹⁴ a WD 22-ön a $[\text{יהו בן}]$ $[\text{בלט פחת שמרן}]$ töredékes név és pozíció meghatározás olvasható. Ez utóbbi rekonstrukciója „Jesajáhú/Jedajáhú, Szanballat fia, Samária kormányzója.”³¹⁵

A perzsa korszakkal egy új íráshordozó is megjelent a színen: a pénzérme. A Kr. e. 4. századból származó és Samáriában vert vagy ide veretett érméket nagy számban két helyszínen, Samária és Sikem (Náblusz) településekhez kötődően találtak.³¹⁶ Az ezernél több érme közül jó részük felirata a שמרן név valamilyen formája (שמרן , שמר , שמ , ש , שן , ש), mindösszesen 36 különböző érmetípuson.³¹⁷ Ez egyértelműen a provinciához köti ezeket az érméket. A felirattal ellátott érmék egy részén szereplő sémi feliratok 22 különböző formában fennmaradt személynevet tartalmaznak.³¹⁸ Néhány név, ahogyan Samária neve is, több különböző, rövidített formákban is szerepel. A nevek közül 5 jahvista teofór elemet tartalmaz:

³¹¹ A százalékok tekintetében kicsit eltér Hensel, *Juda und Samaria*, 140. és Knoppers, *Jews and Samaritans*, 113. számítása.

³¹² Vö. Zseggeller, „Personal Names”, 184–188. Dušek, *Les manuscrits araméens*, 489–494.

³¹³ Leith, Mary J. W., *Wadi Daliyeh I. The Seal Impressions*, Oxford, Oxford University Press, 1997, 184–197. pl. xiv, 2; Dušek, *Les manuscrits araméens*, 50–51.

³¹⁴ Leith, *Wadi Daliyeh I.*, 77–79. pl. v, 2. Dušek, *Les manuscrits araméens*, 52–53.

³¹⁵ Cross, Frank Moore, „Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times”, *HTR* 59 (1966) 201–211. kül. 204. Leith, *Wadi Daliyeh I.*, 23. Dušek, *Les manuscrits araméens*, 49.

³¹⁶ Meshorer, Ya’akov – Qedar, Shraga, *The Coinage of Samaria in the Fourth Century BCE*, Jerusalem, Numismatic Fine Arts International, 1991. Sajnos mindkét gyűjtemény már műgyűjtőktől került a kutatók kezébe, így lelőhelyük bizonytalan.

³¹⁷ Meshorer, Ya’akov – Qedar, Shraga, *Samaritan Coinage*, Jerusalem, The Israel Numismatic Society, 1999, 19–20. Az érmék egy jó része görög feliratot tartalmaz.

³¹⁸ A nevek azonosításának, illetve az érmék Samáriához kötésének kritikájáról lásd Dušek, Jan, „Again on Samaritan Governors and Coins in the Persian Period. A Rejoinder to Edward Lipiński and Michał Marciak”, in Frey J. et al. (szerk.), *Die Samaritaner und die Bibel – The Samaritans and the Bible* (StSam 7), Berlin, de Gruyter, 2012, 119–155.

בדיה, דל (דליה), חנניה, יהוענה, של (שלמיה)

Több név hagyományos héber személynév:

חיים, ידוע, ירבע/ירבעם, וני, שחרו, עבדאל

Végül a nem héber/arám nevek közül talán a legjellegzetesebb a סנאבלט, mely szintén előfordul rövidített formákban is (ס, סנ). Rajta kívül még négy arámi, iráni, illetve babilóni név került a paleo-héber szövegű érmékre. A pénzekre vert nevek vagy az *abar Nahara* satrapájának a neve (Mazdaj), vagy Samária kormányzójának, esetleg a samáriai főpapnak a neve.

Az asszír korszakból ismert két samáriai kormányzó a birodalom más területéről került át ebbe a provinciába és az eponim-listák révén maradt fenn a nevük az utókor számára. A perzsa korból ismert samáriai kormányzónevek három forrásból származnak. Az elephantinói jahvista közösség dokumentumai rögzítették a Kr. e. 407-ben tevékenykedő samáriai kormányzónak, illetve áttételesen a korábbi kormányzónak a nevét. A Wadi ed-Dalije papiruszok mindegyike tartalmazta az aktuális kormányzó nevét, töredékességük miatt azonban csak egy név maradt olvasható. Szintén ezen dokumentumok egyikéhez csatolt pecsétnyomat őrzött meg egy töredékes nevet. A pénzérméken található fenti nevek ugyan biztosan Samária elitjének vezetői közé tartoztak, azt nem tudjuk biztosan, hogy kormányzók, főpapok vagy esetleg más előljárók voltak, így neveiket itt nem soroljuk fel.³¹⁹

דליה בר סנאבלט פחת שמרין (TAD A4.7,29 és A4.8,28 – Kr. e. 407)
 [] יהו בן [סנא]בלט פחת שמרין [ין] (WD 22 – Kr. e. 4. sz. első fele)
 [ע/ח]נניה פחת שמרין (WDSP 7,17 – Kr. e. 354)
 חנניה (WDSP 9,14 – Kr. e. 354)

A kormányzók tehát Szanballat (Szín-uballit), az ő fia Delajá és végül Hananjá. Túl azon, hogy név szerint beazonosítható a Kr. e. 5–4. századból néhány kormányzó Samerin provincia élén, a nevek jelentősége abban áll, hogy őket mind jahvistaként definiálhatjuk. Mi több, az egyik kormányzó dinasztikusan adta tovább a hivatalát. A perzsa korban Samerinban uralkodó elit első emberei tehát a jahvista közösség tagjai voltak, ami a jahvizmus jelentőségét is jelzi a provinciában.

Összességében a névhasználat adatai kétségtelenül szegényesebbek, mint a vaskori Izrael esetében rendelkezésre állók, mégis arra bőven elégségesek, hogy megállapítsuk, a perzsa kori Samerin provincia vezetésében dominánsan jelen vannak a jahvisták. Ran Zadok összesítése alapján az általa kilistázott 92 névből 50–55%-ot definiált egyértelműen izraelinek, még további 10–11%-ot nyugati séminek. A 66 teofór névből pedig 57,57% a JHW isten nevet tartalmazza.³²⁰ Az eliten kívül a társadalom további szegmenseiben is úgy tűnik jelentős, ha

³¹⁹ A jehudi érméken csak a kormányzó és a főpap neve szerepelt. A témáról szóló tudományos vitához lásd Dušek, „Again on Samaritan Governors and Coins.” Újabb elemzések készülnek Ingrid Hjelm és Inocent Himbaza tollából az idén megjelenő konferenciakötetben: Zsengellér, *Samaritans through the Ages*.

³²⁰ További 4,54% Élt tartalmazza. Zadok, Ran, „Prosopography of Samaria and Edom/Idumea”, *UF* 30 (1998) 781–828. kül. 785.

nem többségi a jahvisták aránya. Knoppers-szel egyetértve a vaskori adatok összehasonlítása alapján levonhatjuk azt a következtetés is, hogy „amennyiben a személynevek használatát mérvadónak tekintjük, akkor Samária területe sokkal jahvistább lett a perzsa korszakban, mint amilyen a vaskorban, az izraeli királyság idején volt.”³²¹ Ugyanakkor az is teljesen egyértelmű, hogy a provincia fővárosa és környéke az asszír betelepítésekkel kezdve, a birodalmi, sőt nemzetközi kereskedelem révén multikulturálissá és multi-etnikumúvá vált. A két folyamat párhuzamossága különösen is érdekes.

4.3.3.2 Hivatali levelezés

Az elephantinói jahvista csoport, mely magát jehudiként (יהודיא) és arámiként (ארמיא) határozta meg JHW-templomuk újjáépítése ügyében hivatalos levelet írt Samáriába. Ennek a levélnek a szövege nincs meg, de a később vagy akár egy időben Jeruzsálemben, a jehudi helytartónak, Bagavahjának Kr. e. 407-ben írt levél fennmaradt (TAD A4.7; A4.8). Eszerint a samáriai levél címzettjei Delajá és Selemajá, Szanballat samerini helytartó fiai voltak. Amikor a levél Jeruzsálemben, és feltehetően Samáriába érkezik, a garizimi templom már áll. A feladók mégsem hivatkoznak arra, hogy a jeruzsálemi vallási vezetőkhöz hasonlóan a garizimi papságnak is írtak volna levelet. Lehet, hogy csak kimaradt, hiszen logikus lenne, hogy ha a jehudi és samerini kormányzóknak egyszerre küldtek kérelmet a templomépítés támogatásáról, akkor hasonlóan jártak el a jeruzsálemi és garizimi papság megszólításában is. A samerini kormányzó megszólítása egyértelműsíti azt, hogy Elephantinében a jahvista kolónia tisztában volt azzal, hogy Samerin tartományban szintén jahvisták élnek, mi több, a kormányzó is elkötelezett jahvista, akitől számíthatnak a templomépítés támogatására.

Várakozásukban nem csalatkoztak, mert egy fennmaradt feljegyzés szerint pozitív választ kaptak a megszólítottaktól. A szöveg „műfaji” önmeghatározása a זכרון (*emlékeztető*), ami arra utal, hogy a két helytartó, Bagavahja és Delaja számára a feljegyzés írója személyesen vitte el a két levelet és nem írásban, hanem szóban kapta meg rá a választ, amit azonban jó küldöthöz méltón fejből idézett:

... Közöld Egyiptomban Arsamának az Ég Istene Jeb erődjében épült áldozóházával (ביה (מדבחה) kapcsolatban ...: építtessék fel a maga helyén ugyanúgy, ahogyan régebben volt, mutassanak be oltárán ételáldozatot és tömjént éppúgy, mint ezelőtt gyakorolták.” (TAD A4.9)

Ahogy a jehudi, úgy a jahvista samerini kormányzónak sem volt ellenvetése a jebi templom újjáépítésével kapcsolatban, ami arra utal, hogy létezése semmilyen teológiai averziót nem ébresztett bennük. Mi több, annak a korábbival azonos helyen és formában való újjáépítését, és

³²¹ Knoppest, *Jews and Samaritans*, 117. „If the use of personal names is any indication, the area of Samaria became more Yahwistic, not less so, in the Persian period than it had been in the Iron Age, the time of the Israelite monarchy.”

a korábbi áldozati gyakorlat visszaállítását támogatták.³²² Három dolgot fontos ebből kiemelni. Egyrészt a viszontválaszt, vagyis a támogatás kinyilvánítását közvetlenül a thébai satrapának, Arsamának küldték, tehát hivatalos, adminisztratív szintű támogatásról van szó. Másrészt, csak adminisztratív jellegű támogatásról van szó, vagyis a „feljegyzés” nem említ anyagi tehervállalást az egyiptomi jahvista közösség építkezésében. Harmadrészt a jebi jahvisták teljes autonómiájának elismerése és megtartásának támogatása a sokféleség elfogadását mutatja a perzsa kor utolsó harmadában, akkor, amikor már a Tóra kialakításával feltehetően a két említett csoport régóta foglalkozik. Így a Tóra, amennyiben és amilyen formában ekkor már létezik, nem mond ellent egy ilyen mértékű sokféleségnek.³²³

Az egész üzenetváltás arra mutat rá, hogy a különböző jahvista csoportok tisztában voltak egymás létezésével és kapcsolatot tartottak fenn egymással. Ennek a kapcsolatnak a milyensége és szorossága kérdéses. Azt például ennek a feljegyzésnek az alapján nem mondhatjuk ki egyértelműen, hogy a jehudi és samerini jahvista vezetés közösen, egyszerre adott volna választ a megkeresésre. A válaszuk azonos volt, de feltehetően nem ültek össze és vitatták meg a támogatás kérdését. A feljegyzés írója személyesen kereste fel a kormányzókat és kapott tőlük feltehetően közel azonos választ. A történelem ezen pillanatában három önálló JHWH-hívő csoport találkozott és a kölcsönös elismerés, elfogadás hangján beszéltek egymással.

4.3.3.3 Pénzermék és pecsétnyomók ikonográfiája

A pecsétnyomók, de különösen a pénzermék elkészítése speciális képességeket és képzettséget igényel. Ezért feltételezhető, hogy mind a gliptika, mind a pénzverés feladatait vagy a provincián kívül, vagy onnan alkalmazott szakemberek végezték. Véleményem szerint főként ezért van az, hogy a pecsétnyomók és pénzermék ikonográfiája szoros kapcsolatot mutat a föníciai, a perzsa, sőt a görög területek hasonló tárgyainak ábrázolásaival. Az ábrázolásokon király feje, a trónon ülő uralkodó, az álló oroszlánt legyőző király, szárnyas lények és emberek képei mind a perzsa ikonográfia elemei. A bagoly, a ló, Athéné, Aphrodité, Héraklész, a többarcú emberfej, az izmos férfialakok tipikusan hellén ábrázolások. Hajó, halak, tornyos város kifejezetten szidóni elemek. A leggyakoribb állat az oroszlán, a transzcendens figurák közül pedig az egyiptomi eredetű Bész, de sellő és vaddisznó ábrázolás is előfordul a

³²² Bár az égőáldozat hiányát sokan a támogatásban megfogalmazott korlátozásként értelmezték, a szöveg intenciója semmiféle változtatást nem sugall a korábbi helyzethez képest. A felvetések részletes elemzését lásd Granerød, Gard, *Dimensions of Yahwism in the Persian Period. Studies in the Religion and Society of the Judaeon Community at Elephantine* (BZAW 488), Berlin, de Gruyter, 2016, 140–150. aki szerint az egyiptomi hatóságok, vagyis Arsama satrapának a megnyugtatósára marad ki az égőáldozat.

³²³ Vö. Hensel, Benedikt, „Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: State of the Field, Desiderata, and Research Perspectives in a Necessary Debate on the Formative Period of Judaism(s),” in Hensel, B. et al. (szerk.), *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible. Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions* (FAT 120), Tübingen, Mohr Siebeck, 1–46. kül. 10–11. A Tóra közös megírásának, szerkesztésének kérdését lásd később ebben a fejezetben.

Samáriához köthető pecsétnyomatokon és pénzérméken.³²⁴ Egyes kutatók szerint ez a szerteágazó „vallásos” képi világ a samáriai „szinkretizmus” jele,³²⁵ holott csupán a pénzérme készítőik ismereteit és gyakorlatát mutatja, akik a meglévő mintákat alkalmazzák az új munkaterületen is.

Az érmék ábrázolásának elemzése során Meshorer és Qedar Kuntillet Adzsrudból is ismert motívumokat fedezett fel,³²⁶ melyeket Mary Leith öt kategóriába sorolt: A szoptató tehén (feltehetően Aserá jelkép: „A” és „B” püthosz és 148. érme), az életfára mászó kecskék („A” püthosz és 110., 111. érmék), a teljesalakos Bész figura („A” püthosz és 116. érme), az ülő hárfás alak („A” püthosz és 128., 129. érmék), végül az oroszlán ábrázolás (leginkább JHWH-vel azonosított jelkép: „A” püthosz és számos érme, pl. 16., 101).³²⁷ Bár némelyik ábrázolás „mintája” más érmetípusokról származik, a samáriai érmék módosításai, illetve egyedi megjelenítéseit egyértelműen a helyi ikonografikus hagyományokhoz alakították.

A 45. érme külön figyelmet érdemel, mivel ezen egy épületben két egymással szemben álló nőalak látható. A mind Meshorer, mind Leith szerint kilikiai díszítésmintákat követő érméken ez egy templomábrázolás, melyen egy istenségnek mutatnak be áldozatot.³²⁸ A samáriai érme érdekessége, hogy két nőalakot ábrázol, ami kontextusát tekintve, Leith szerint nem lehet más, mint a templomában Aserának bemutatott áldozat képe.³²⁹ Az érme túloldalán egy satrapa vagy kormányzó, esetleg egy főpap trónol, mellette a neve: Jeroboám.

Az ábrázolások egyrészt rámutatnak arra, hogy a perzsa kor második felében már igen jelentős görög kulturális hatás figyelhető meg Samerin provincia területén, ez azonban, – ahogyan a korábbi akhaimenida hatás sem – még nem bírt meghatározó befolyással a meglévő vallási képzetekre, ahogyan azt a névhasználat is mutatja, de egyben jelezheti a többféle vallási elköteleződés jelenlétét a provinciában. Másrészt megfigyelhető a vaskor vallásosságának továbbélése, vagyis az izraeli jahvizmus, melynek része Aserá tisztelete nemhogy eltűnt az asszír hódítással, de több mint háromszáz év után is jelen van.

³²⁴ Meshorer – Qedar, *Samaritan Coinage*, 32–68. Részletesebb elemzésüket lásd in Schroer, Silvia – Lippke, Florian, „Beobachtungen zu den (spät-)persischen Samaria-Bullen aus dem Wadi ed-Daliyeh: Hellenisches, Persisches und Lokaltraditionen im Grenzgebiet der Provinz Yehūd,” in Frevel, Ch. et. al. (szerk.), *A „Religious Revolution” in Yehud. The Material Culture of the Persian Period as a Test Case* (OBO 267), Fribourg – Göttingen, Academic Press Fribourg – Vandenhoeck & Rupprecht, 2014, 305–390. A pecsétnyomók kiadását és elemzését lásd Leith, *Wadi Daliyeh I*.

³²⁵ Mildenberg, Leo „Yehud und smryn. Über das Geld der persischen Provinzen Juda und Samaria im 4. Jahrhundert”, in Cancik, H. et al. (szerk.), *Geschichte–Tradition–Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, Vol. 1. Judentum*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, 119–146. kül. 130. és Hensel, *Juda und Samaria*, 123–124. A probléma csak az, hogy 200 évet ugranak az érvelésekkel.

³²⁶ Meshorer – Qedar, *Samaritan Coinage*, 33–36.

³²⁷ Leith, Mary, J. W., „Religious Continuity in Israel/Samaria: Numismatic Evidence”, in Frevel, Ch. et. al. (szerk.), *A „Religious Revolution” in Yehud. The Material Culture of the Persian Period as a Test Case* (OBO 267), Fribourg – Göttingen, Academic Press Fribourg – Vandenhoeck & Rupprecht, 2014, 267–304.

³²⁸ Meshorer – Qedar, *Samaritan Coinage*, 48.

³²⁹ Leith, „Religious Continuity in Israel/Samaria”, 284–292.

4.3.3.4 Samáriai templomok

Már a szöveges és képi ábrázolások alapján is egyértelmű, az a tény, hogy a korábbi Izrael Szamerina asszír, babilóni, majd Samerin perzsa provinciaként működött tovább nem jelentette a JHWH-vallás megszűnését vagy eltűnését erről a területről, mi több, egyfajta megerősödése is megfigyelhető. Bárhogy is legyen, az itt élő emberek közösségi vallásgyakorlatához szükség volt templomra. Az asszír, majd a babilóni hódítás nem végzett teljes mértékű vagy akár túl széleskörű rombolást a provincia településein. A *hierosz logosz* pedig, ha volt is, a pusztítások ellenére is ugyanaz marad. Így elképzelhetetlen, hogy ne lettek volna samáriai templomok az asszír-babilóni és a perzsa korban.

4.3.3.4.1 Samária

Úgy az asszír, mint a babilóni provinciákban, de a perzsa birodalom tartományaiban élő vallási csoportok is saját kultuszi központokat működtettek. Samária városában a Meshorer-féle 45. számú érme Aserá-templom ábrázolása alapján feltételezhetünk egy Aserá-templom működését egészen a perzsa kor végéig.³³⁰ Ugyanakkor mint a provincia központja, itt JHWH-templom működése is valószínűsíthető. Az elephantinéi jahvisták templomépítésüket támogató levelüket (TAD A4.7) Jeruzsálem mellett Samáriába is elküldték, ami azt jelzi, hogy az itt élő jahvisták hozzájuk hasonlóan rendelkezettek JHWH-templommal. Nehezen lenne elvárható egy közösségtől, hogy támogasson egy olyan szakrális építkezést, ami számára ismeretlen, vagy már nem gyakorolt vallási szertartásokra szolgál. Sokkal inkább azt implikálja a levél, hogy remélik, a samáriai JHWH-templom kultuszában résztvevők szolidaritása megerősíti és megsegíti őket saját templomuk helyreállításában. Akár elvi, akár anyagi támogatással együtt. Ezt a feltételezést erősíti meg Hanan Eshel is, aki a WDSF 14 szerződés szövegének elemzése alapján a benne szereplő נבנה kifejezést úgy értelmezi, mint ami meglévő templomépületre utal.³³¹ De sajnos Samária szent körzetének hiányos feltárása jelenleg nem szolgáltat a feltételezéseket megerősítő tárgyi emlékekkel.

Hasonlóan kérdéses a korábbi más templomok (Megiddó, Sikem, Bétel) továbbélése, mert ugyan régészetileg nem lehet őket kimutatni, ám a továbbra is itt élő jahvista lakosság kultuszi szükségéit el kellett látni, amire korábban ezek a templomok szolgáltak. Ha Sikemben nem is, de a környéken feltártak egy perzsa kori JHWH-templomot.

³³⁰ Meshorer – Qedar, *Samaritan Coinage*, 33–36.

³³¹ Eshel, Hanan, „Wādi ed-Dāliyah Papyrus 14 and the Samaritan Temple,” *Zion* 61 (1996) 125–136. (héber).

4.3.3.4.2 Garizim

Josephus Flaviustól úgy tudjuk, hogy a Garizim-hegyen állt egy JHWH-templom (*Ant* 11.302–347). Az első század végén alkotó zsidó történetíró Nagy Sándor korára teszi ennek a templomnak a felépítését. A történeti kutatás sokáig kétségbe vonta a templom létezését is, ám Yitzhak Magen 1990-es években folytatott ásatása során nemcsak, hogy megtalálta a templomot, de legkorábbi maradványait a perzsa korból, a Kr. e. 5. századból tárta fel.³³² Az akhaimenida időszakból származó tárgyi emlékek (cserépedények, ezüst ékszerek, réz tárgyak) mellett 72 korabeli érmét is találtak, melyek közül a legrégebbi egy Kr. e. 480-ban Cipruson vert dragma volt.³³³ Az érmék típusukat tekintve hasonlóak a korábban Nablus mellett, illetve Samária környékén talált érmékhez, tehát főként athéni, perzsa és föníciai stílusjegyeket hordoznak, de több közülük a felirata alapján ([שמרין]) samáriai érme,³³⁴ amit pedig csak Kr. e. 332 előtt használtak. Ezek alapján egyértelmű, hogy a templom a Kr. e. 400-as évek során épülhetett, talán a század első felében.³³⁵ Hogy JHVH-templomról van szó, azt bizonyítják a Kr. e. 3. századtól folyamatosan fennmaradt felirattöredékek százai, melyeket a szent körzet különböző részein találtak és kizárólag a JHVH istennevet és különböző helyettesítőit tartalmazzák.³³⁶

A keletre tájolt szent körzetet nyugat felől, a rövidebb végén egy 84 m hosszú fallal határolták. Ennél hosszabb volt az északi fal is, melynek egy hathelyiséges kapu helyezkedett el a közepén. Mivel ez a kapu a Sikemből a hegyre vezető útra nyílt, feltehetően ez lehetett a perzsa korban a szent körzet egyik főbejárata.³³⁷ A keleti irányból az épületegyüttes a lejtő széléhez közelített, így itt a perzsa korban csak egy kisebb bejárat üzemelhetett, amihez lépcsőkön lehetett feljutni. A belső területről csupán néhány épületmaradvány, elválasztó falak és talán az oltár maradványai kerültek elő. Ennek oka, részben az, hogy a hellenisztikus korban erőteljesen átépítették, kibővítették a komplexumot, de sokkal inkább az, hogy a későbbi lerombolást követően több évszázaddal keresztény bazilikát építettek a helyére, aminek során a korábbi épületmaradványokat eltávolították vagy beépítették az új szerkezetekbe. A nagy terméskövekből készült monumentális külső falakon belül helyezkedett el a templomépület, mely előtt állt a nagy oltár. Az északi kaputól pár méterre, keletre, nagyjából az oltár feltételezhető magasságában egy 11x12 m nagyságú, udvarral rendelkező, két helyiséges épületet tártak fel, melynek már a perzsa kori rétegében is vastag hamulerakódást és több ezer

³³² Magen, Yitzhak, „Mount Gerizim. A Tempel City”, *Qadmoniot* 33 (2000) 74–118.

³³³ Magen, Yitzhak, „Dating of the First Phase of the Samaritan Temple at Mount Gerizim in Light of the Archaeological Evidence”, in Lipschits et al (szerk.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2007, 157–211. kül. 179.

³³⁴ No. 33355. 362000. 32444. 21107. Magen, *Mount Gerizim Excavations II*, 196–199. Plates 8–9.

³³⁵ Magen szerint a szerves anyagok Carbon 14 vizsgálata, az érmék dátuma és az építészeti jellemzők alapján a Kr. e. 5. század első felében épült a templom. Dušek, Jan, *Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes* (CHANE 54), Leiden, Brill, 1012, 3., 65. szerint inkább a század második felében.

³³⁶ Ezekről az 5.2.3.1-ben és az 5.2.3.2-ben részletesen lesz szó.

³³⁷ Magen, Yitzhak, *Mount Gerizim Excavations II. A Temple City* (JSP 8), Jerusalem, IAA, 2008, 103–110.

állati csontmaradványt találtak.³³⁸ Ezek alapvetően kecske, bány, szarvasmarha és galamb csontok voltak a Kr. e. 5. századból.³³⁹ A régészek által a misnai kifejezés nyomán „House of the Ashes” (בית הדשן – Zebahim 5,2) néven emlegetett épület az áldozati oltárról letakarított hamu tárolásán kívül a bemutatásra kerülő áldozat megvásárlására is szolgálhatott.³⁴⁰ Ugyan magából a templomépületből úgy tűnik, nem maradt fenn semmi, mégis, a külső falak méretei alapján a kiszolgáló épületek mellett akár egy 40 m hosszú templomépület is elfért a területen. E méretek alapján elmondható, hogy az eddigi legnagyobb JHWH-templom épült a perzsa korban a Garizim-hegyén!

Bár többen kerestük már, egyelőre pontos választ nem sikerült adni arra a kérdésre, hogy miért épült ide ez a templom. Josephus Nagy Sándor megjelenéséhez, és a tőle kapott felhatalmazáshoz kapcsolta a templomépítést, de mire a hellén uralkodó ideért, a templom már legalább száz éve állt.³⁴¹ A helyszínen perzsa kor előtti építkezések nyomait egyelőre nem tárták fel, bár nem lehetetlen, hogy az Ebál-hegyéhez hasonlóan itt is egy önálló áldozati kultusz hely üzemelhetett a vaskor korai szakaszától kezdve.³⁴² Az azonban mindenképpen megállapítható, hogy a templom mérete alapján sokkal nagyobb közösség szükségleteire épült, mint akár a korabeli Sikem városa. A területhez kötődő korábbi templomok (Bétel, Siló, Sikem) használatának nyomai eltűntek, így arra lehet következtetni, hogy ezek szerepét is átveszi az új templom. Vagyis amennyiben feltételezzük a samáriai templom párhuzamos meglétét a perzsa korban, akkor a garizimi templom a provincia keleti felének, míg a samáriai a nyugati felének a jahvista kultuszi központjaként működhetett. Mivel itt nem találtak semmi jelét annak, hogy JHWH-tiszteleten kívül más istenséget is imádtak volna, a szentély kizárólagos JHWH-templom volta nagyjából egyértelmű.³⁴³ Ezek a nüánszinyinak tűnő eltérések akár azt is jelezhetik, hogy a samáriai jahvizmus nem volt teljesen egységes, monolit vallási csoport.

4.3.4 Összefoglalás

Összegezve a perzsa kor samáriai vallásgyakorlatát látható, hogy a birodalmi valláspolitikai jegyében toleránsan éltek egymás mellett a különböző vallási felfogások. A korabeli írásos emlékek alapján érzékelhető egyfajta dominancia az izraeli jahvizmus részéről, ami mind az elitet, mind az általános lakosságot jellemzi. Más szóval, a provinciát alapvetően jahvista elit irányítja és a népesség, főként a provincia keleti felében dominánsan jahvista. A vallásgyakorlat, ahogyan a vaskorban is, feltételezhetően első sorban a családra koncentrál, de

³³⁸ Magen, *Mount Gerizim Excavations II*, 116–117. Összességében 300 000-re becsülik a maradványokat.

³³⁹ Magen, „Mount Gerizim. A Tempel City”, 180–181.

³⁴⁰ Magen, *Mount Gerizim Excavations II*, 117.

³⁴¹ A feltárások előtti kutatás a hellenisztikus korra helyezte a templomépítést, ha egyáltalán elfogadta annak valóságos létét. Vö. Zsengellér, *Gerizim as Israel*, 150–155. Hjelm, Ingrid, *The Samaritans in Early Judaism. A Literary Analysis* (JSOTSup 303), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, 234–238.

³⁴² Lásd 5.2.3.1.

³⁴³ Kartveit, Magnar, *The Origin of the Samaritans* (VTS 128), Leiden, Brill, 2009, 209. Hensel, *Juda und Samaria*, 154.

közösségi szinten a templomokban zajlik. Legalább két jahvista templom működött Samerin provinciában, egy a tartományi fővárosban, Samerinben, egy pedig a Sikem melletti Garizimon épült fel, feltehetően a korszak második felében. Kérdéses, hogy a különböző templomok és a hozzájuk tartozó kultuszi személyzet, a vaskorhoz hasonlóan többféle jahvizmust képviselt-e, feltehetően bizonyos mértékig igen. A provincia vezetésének színtere Samáriában volt, és az elephantinói papiruszok alapján vallási kérdésekkel is foglalkoztak. Ám éppen ezeknek a leveleknek a nyomán nem érzékelhető túl szoros kapcsolat a jeruzsálemi hivatali és vallási adminisztrációval. Pedig a későbbi Samaritánus Pentateuchus kialakulásának kérdése ide, a perzsa korba, és ehhez az összefüggésrendszerhez, a Samária–Jeruzsálem kapcsolathoz vezet vissza.

4.3.5 Vallásos irodalom

A hellenisztikus kor vallási és filozófiai gondolkodása kevés bibliai szövegen érhető tetten. És bár a legkorábbi kézzelfogható szövegek a Kr. e. 2. századi Qumránból kerültek elő, e hiány alapján keletkezési idejük *terminus ad quem*-jeként mindenképpen Nagy Sándor és a hellenizmus megjelenését adhatjuk meg. Következésképpen a perzsa korszak végéig a későbbi bibliai könyvek majd mindegyike megszületik már az általunk ismerthez közeli formában.³⁴⁴ Mivel, amint később látni fogjuk, a Garizim-központúvá váló samáriai jahvista közösség csupán a Tórát és esetleg Józsué könyvét tartotta szent iratának, a Tóra kialakulásának történetében fontos szerepet kellett játszaniuk.³⁴⁵

Miután Samáriában és a provincia egyéb településein csak feltételezhető a templomok megléte, a kutatók azt gondolják, hogy a garizimi templom az egész provincia egyetlen, központi JHWH-temploma volt.³⁴⁶ Mi több, építése egy kifejezett kultuszcentralizációnak köszönhető. Stefan Schorch az Albrecht Alt által megfogalmazott tézist viszi tovább, miszerint a Deuteronomiumot, aminek elvi gyökerei Hóseásnak, az egyetlen északi íróprófétának a teológiai gondolataival azonosak, az izraeli jahvisták fogalmazták meg, majd Samária Kr. e. 722-es bukását követően viszik délre és válik a júdai jahvisták teológiai iratává.³⁴⁷ Schorch azzal egészíti ki és erősíti meg Alt eredet-tézisét, hogy a Deuteronomium kizárólagos

³⁴⁴ A szövegesülés további fázisainak nyomai jól kimutathatók az egy időben használt eltérő szövegformák, valamint a standardizáció irányába történő elmozdulás jelenlétében a qumráni szövegekben. Vö. Zsengeller, József, *A kánon többszólamúsága. A Héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánon-története*, Budapest, L'Harmattan – Kálvin 2014, 177–201.

³⁴⁵ A minimalista Izrael-története vonalat képviselő kutatók közül Nodet, Etienne, *A Search for the Origins of Judaism. From Joshua to the Mishna* (JSOTS 248), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, 192. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism*, 300. Davies, Philip R., *Scribes and Scrolls: The Canonization of the Hebrew Scriptures* (LAI), Louisville, Westminster/John Knox, 1998, 94. még nem túl meggyőző megalapozással, de már felvetették, hogy a Tórát eredetileg a samáriaiak/samaritánusok írták.

³⁴⁶ Eshel, „Wádi ed-Dāliyah Papyrus 14 and the Samaritan Temple,” és Meshorer – Qedar, *Samaritan Coinage*, 33–36. kivételével minden más kutató ezen a véleményen van. A templom mérete, ahogyan utaltam is rá, mindenképpen regionális funkciót implikál.

³⁴⁷ Alt, Albrecht, „Die Heimat des Deuteronomiums,” in Uő., *Die Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 2. Band, München, 1978⁴, 250–275.

kultushelyre vonatkozó központi gondolatát (Deut 12; 14; 16) az északi jahvisták eredetileg az áldás hegyeként szereplő Garizimra értették.³⁴⁸ Majd ezt a Garizim kizárólagosságának elvét a délre, Júdába történő áthagyományozása után a jehudi jahvisták(kal) applikálták Jeruzsálemre. Bár a kizárólagosság kérdése vitatható, hiszen a במקום („arra a helyre”) kifejezés értelmezhető általánosságban, illetve konkrétan, a perzsa korban véleményem szerint nem beszélhetünk a monotemplizmus elvének általános dominanciájáról. Ennek egyik egyszerű oka, éppen az, hogy a Deuteronomium, illetve a vele kiegészült Tóraszöveg a samáriai és a jeruzsálemi jahvisták közös teológiai alkotásaként születhetett meg. A Samaritánus Pentateuchus és a maszoréta Tóra elenyésző különbségének³⁴⁹ magyarázata a még ma is általános, évszázados tudományos konszenzus szerint az, hogy a „Samaritánusok” átvették a zsidóság Tóráját, majd néhány helyen módosították.³⁵⁰ Ám éppen az eddig elmondottak alapján nehezen lenne elképzelhető, hogy a samáriai jahvisták elfogadjanak vagy átvegyenek egy olyan szöveget, mely a jeruzsálemi templom kizárólagosságát alapozza meg. Már az 1990-es évek kutatásában felvetődött a perzsa korszakról szóló bibliai történetírói (Ezsdrás, Nehémiás) könyvekben leírtak konkuráló teológiai aspektusának problémája, ami alaposabb elemzések nyomán a könyvek erőteljes redakciójának és késői keltezésének kimutatásához vezettek.³⁵¹ Ennek fényében egyértelmű, hogy a két jahvizmus perzsa kori viszonyára ezekből a könyvekből viszonylag csekély releváns információ nyerhető. Ugyanakkor egy másik, szintén a perzsa korhoz köthető történetírói szöveg, a Krónikák könyvei legújabb elemzése, melyet Gary Knoppers végzett el, pozitív képet mutat fel a két jahvizmus ekkori viszonyáról.³⁵² Arra

³⁴⁸ Schorch, Stefan, „The Samaritan Version of Deuteronomy and the Origin of Deuteronomy”, in Zsengellér, J. (szerk.), *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics* (StSam 6), Berlin, de Gruyter, 2011, 23–37.

³⁴⁹ A különbségeket már a Samaritánus Pentateuchus 16. századi újrafelfedezését követően a polyglott Bibliák listázták, de tudományos részletességgel Wilhelm Gesenius dolgozta fel. Gesenius, H. F. Wilhelm, *De pentateuchi samaritani origine. Indole et auctoritate: commentatio philologico-critica*, Halle, Rengerianae, 1815. nyolc kategóriát állított fel az általa 6000-ben megadott különbség osztályozására. Ezek túlnyomó többsége egyszerű ortográfiai eltérés. A többi nagy része a hellenisztikus kori írnoki szabadság gyakorlatából adódik, s csupán néhány valódi teológiai alapú eltérés található. Lásd Zsengellér József, „A Samaritánus Pentateuchus”, in Uő., *Az „igazi” izraeliták. Tanulmányok a samaritánus közösség ókori történetéről és irodalmáról* (Simeon könyvek 3), Pápa, PRTA, 2004, 57–76. Vö. Anderson, T. Robert – Giles, Terry, *The Samaritan Pentateuch. An Introduction to Its Origin, History and Significance for Biblical Studies* (RBS 72), Atlanta, SBL, 2012, 71–103.

³⁵⁰ Gesenius, *De pentateuchi samaritani origine*, 14. Lásd a mai magyar szakirodalmat, ami szintén ezt az elgondolást követi. Vö. pl. Rózsa Huba, *Bevezetés az Ószövetség könyveibe* (SZK), Budapest, Szent István Társulat, 2016, 38.

³⁵¹ Grätz, Sebastian, „The Adversaries in Ezra / Nehemiah: Fictitious or Real?”, in Albertz, R. – Wohrle J. (szerk.), *Between Cooperation and Hostility: Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction with Foreign Powers* (JAJSup 11) Göttingen, 2013, 73–88; Wright, Jacob L., *Rebuilding Identity: The Nehemiah-Memoir and Its Earliest Readers* (BZAW 348) Berlin, de Gruyter, 2004. Kratz, Reinhard G., „Statthalter, Hohepriester und Schreiber im perserzeitlichen Juda”, in Uő. (szerk.), *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels* (FAT 42), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, 93–119. kül. 104; Knoppers, *Jews and Samaritans*, 135–168; Hensel, *Juda und Samaria*, 284–301; Heckl, Raik, „The Composition of Ezra-Nehemiah as a Testimony for the Competition Between the Temples in Jerusalem and on Mount Gerizim in the Early Years of the Seleucid Rule over Judah”, in Kartveit, M. – Knoppers, G. N. (szerk.), *The Bible, Qumran, and the Samaritans* (StSam 10) Berlin, de Gruyter, 2018, 115–132.

³⁵² Knoppers, Gary N., *I Chronicles 1–9* (AB 12), New York, Doubleday, 2004; Knoppers, Gary N., *I Chronicles 10–29* (AB 12A), New York, Doubleday, 2004. Knoppers, Gary N., „Mt. Gerizim and Mt. Zion: A Study in the Early History of the Samaritans and Jews”, *SR* 34 (2005) 309–338; Knoppers, Gary N., „Did Jacob Become Judah?”, in Zsengellér J. (szerk.), *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics*

azonban ő is rámutat, ahogy azt a korábbiakból láthattuk, amint a samerini jahvizmus, úgy a jehudi jahvizmus sem egy monolit vallási csoport, hanem több szegmensből tevődik össze.³⁵³ Mégis a perzsa korban megszületett a Tóra, ami mindkét nagy jahvizmus Szentírását jelentette már a hellenisztikus korban.

A két jahvizmus közös Tórája Benedikt Hensel megfogalmazása szerint egyfajta „Kompromisszdokument”, vagyis valamilyen közös munka eredménye.³⁵⁴ A fentebb említett Deuteronomium lehetséges északi eredetén túl³⁵⁵ egy korábbi könyvben a sikemi hagyományanyagot, a Garizim-tradíciót, Mózes és Józsué alakjának kapcsolatrendszerét, illetve a József hagyományt a samáriaiak ősi tradícióihoz soroltam.³⁵⁶ Christoph Nihan a József 24 alapján mutatta fel a jehudi samáriai jahvisták perzsa kori nemzeti és vallási szövetségét, melyet a Deut 27 redakciójához kapcsolódva igazolhatja a garizimi és jeruzsálemi jahvisták közös Tóraszerkesztését.³⁵⁷ Sikem és a József-tradíció északi eredetét nemrég Thomas Römer is megfogalmazta.³⁵⁸ Hensel a József–Júda történetet (Gen 37–50) elemezte ki a közös írás-szerkesztés összefüggésében és adott rá pozitív választ.³⁵⁹ Még ide vehetjük a nem teljesen irodalmi alapon Peter Frei által felállított tézist, miszerint a Tóra a perzsa birodalmi politika elvárásaként készült jogi statútum, mely tézist többen tovább finomították, akár a két provincia közös alkotását.³⁶⁰ Az általunk is felvázolt történeti folyamatosság, földrajzi, nyelvi és

(StSam 6), Berlin, de Gruyter, 2011, 39–67. kül. 40–45. itt kifejezetten kihangsúlyozza a két eltérő „Izrael-koncepciót” amit a Krónikák és az Ezsdrás-Nehémiás írói körök képviselnek: „The authors of the Chronicles present a fundamentally different conception of Israelite identity.” „...the writers never waver in their insistence that the inhabitants of the areas north of Judah are bona fide Israelites.” (42; 43). Visszafogottabb álláspontot képvisel a kérdésben Nihan, Christoph – Gonzalez, H., „Competing Attitudes toward Samaria in Chronicles and Second Zechariah”, in Kartveit, M. – Knoppers, G. N. (szerk.), *The Bible, Qumran, and the Samaritans* (StSam 10) Berlin, de Gruyter, 2018, 93–114. és Hensel, Benedikt, „The Chronicler’s Polemics towards the Samaritan YHWH-Worshippers: A Fresh Approach”, in Dušek, J. (szerk.), *The Samaritans in Historical, Cultural and Linguistic Perspectives* (StSam 11), Berlin, de Gruyter, 2018, 35–47.

³⁵³ Knoppers, „Did Jacob Become Judah?” Ezsdrás-Nehémiás, Krónikák, Jeremiás, Ezékiel és Deutero-Ézsaiás más-más Izrael-koncepcióval rendelkezve különböző jahvista gondolkodást mutatnak fel, melyek akár önálló egységként jelentek meg a júdai jahvizmuson belül.

³⁵⁴ Hensel, *Juda und Samaria*, 170–172. A „kompromisszum-hipotézis” már Eckart Otto munkásságában megjelent a 90-es években, csak éppen negatív következtetéssel: Otto, Eckart, „Die Rechtshermeneutik des Pentateuch und die achämenidische Rechtsideologie in ihren altorientalischen Kontexten”, in Witte, M. – Fögen, M. T. (szerk.), *Kodifizierung und Legitimierung des Rechts in der Antike und im Alten Orient* (BZAR 5), Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, 105.

³⁵⁵ Thomas Römer, „Cult Centralization and the Publication of the Torah Between Jerusalem and Samaria”, in Kartveit, M. – Knoppers, G. N. (szerk.), *The Bible, Qumran, and the Samaritans* (StSam 10), Berlin, de Gruyter, 2018, 79–92. kül. 81–83. Assur-ah-iddina (Eszarhaddon) Kr. e. 672-es szövetségekötési dokumentumának (Lásd SAA 2, no. 6) és a Deut 28-nak a szoros kapcsolata alapján kizárja a Deuteronomium korábbi formájának Samária eleste előtti keletkezését. Bár logikus a következtetés, ugyanakkor kérdéses, hogy az áldás- és átokmondás egysége része volt a korábbi dokumentumnak.

³⁵⁶ Zsengeller, *Gerizim as Israel*, 57–94. A hagyományanyagot a samaritánus „mi tradíciókén” (we-tradition) aposztrofáltam.

³⁵⁷ Nihan, Christoph, „The Torah between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua,” in Knoppers, G. N. – Levinson B. M. (szerk.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance* Winona Lake, Eisenbrauns, 2007, 187–223. kül. 223.

³⁵⁸ Römer, „Cult Centralization and the Publication of the Torah, 89–92.

³⁵⁹ Hensel, Benedikt, *Die Vertauschung des Erstgeburtssogens in der Genesis: Eine Analyse der narrativ-theologischen Grundstruktur des ersten Buches der Tora* (BZAW 423), Berlin, de Gruyter, 2011.

³⁶⁰ Frei, Peter, „Die persische Reichsautorisation: Ein Überblick”, *ZABR* 1 (1995) 1–35; David M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996, 330. már csak a Papi anyagra korlátozza a perzsa birodalmi támogatást. Schmid, Konrad, „The Persian Imperial

kulturális közelség alapján Knoppers szerint szoros és folyamatos kapcsolat volt a két provincia lakói között, úgymint „kereskedelem, utazás, migráció, beleértve a háború idején történő migrációt is, és írónki kommunikáció”.³⁶¹ Valóban, mindezek a kapcsolódási pontok, úgy a szövegrészletek szintjén, mint a társadalmi kapcsolatrendszer szintjén megalapozottnak és valóságosnak tűnnek, azt azonban nem jelenítik meg, hogy sem a jehudi, sem a samáriai jahvizmus nem homogén ebben az időben (sem). A Jehud területén a fogság alatt itt maradt lakosság, a különböző helyről visszatérők mind-mind eltérő jahvizmussal rendelkeznek, ahogyan feltehetően a samáriai templom és a garizimi templom köré csoportosuló jahvisták sem teljesen azonos vallási tradícióvonalat és vallásgyakorlatot jelenítettek meg. Mi több, Lemairé felvetése nyomán az edomita jahvistákat sem szabad elfelejtenünk. A Tóra, a Pentateuchus mégis közös vallási iratukként alakult ki. Hogy az eltérő csoportok miként vettek részt ebben, egyelőre nem tudjuk, de hogy a kompromisszumnak számos olyan eleme volt, melyben az egyes csoportok önazonossága reprezentálva lett, az bizonyos, ugyanakkor az ezekkel olykor homlokegyenest ellenkező szövegrészek mutatják, hogy kompromisszum ugyan történt, de teljes harmonizáció nem jött létre a szövegfolyam összeállítása során.³⁶² Az általános nézet még ma is, hogy az összeállítás helyszíne Jeruzsálem volt. Amennyiben összevetjük a garizimi templom jelentős méreteit azzal, ahogyan a templomépítkezést „reprezentáló” irodalom siránkozik a jeruzsálemi templom szegényes méretei miatt (Hag 2,1–3; Ezsd 3,12), és amennyiben összevetjük Samerina provincia méretét és feltételezett lakosságszámát a perzsa kori Jehud méretével és a visszatértekkel együtt felduzzadt lélekszámával, inkább valószínű, hogy a jelentősebb helyen (Samária/Garizim) lehetett a megszővegezés helye, ha egyáltalán volt ilyen központ. Nem kizárható, hogy a qumráni szöveg-pluriformitás mögött a különböző hagyományozási helyek, írónki csoportok alapvetően azonos, mégis többé-kevésbé eltérő szövegformái húzódnak meg.

Amennyiben az elkészült Pentateuchus-forma, vagy szövegállapot mindkét jahvizmus (azok minden irányzata) számára autentikus vallási iránymutatásnak, jogforrásnak és szabályzatnak számított, úgy elmondható, hogy szinte azonos tartalmú és gyakorlatú már szinte kizárólagosan monoteista JHWH-vallás alakult ki mindkét provinciában. Mind a Garizimon, mind Jeruzsálemben templomi áldozati kultusz működött, komoly papi hierarchiával, melyek önállóan igyekeztek integrálni a provinciák minden papságát. Ez a különböző tradíciókat

Authorization as a Historical Problem and as a Biblical Construct: A Plea for Distinctions in the Current Debate”, in Knoppers, G. N. – Levinson B. M. (szerk.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2007, 23–38. az Ezsdrás 7 keletkezésének függvényében fogadja el vagy veti el az elméletet. A Frei-féle elmélet részben tartja magát a kutatásban, lásd pl. Karasszon István, „Vallás és politika az Ószövetség korában”, in Uő., *Az ószövetségi teológia történetéhez* (KKM), Budapest, KRE–L’Harmattan, 2020, 189–202. kül. 200.

³⁶¹ Knoppers, „Revisiting the Samaritan Question,” 278. Lásd még Knoppers, *Jews and Samaritans*, 102–134.

³⁶² Lásd pl. Rhyder, Julia, „Unity and Hierarchy: North and South in the Priestly Traditions”, in Hensel, B. et al. (szerk.), *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible. Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions* (FAT 120), Tübingen, Mohr Siebeck, 2020, 109–134. legújabb írását, aki a Papi anyag (Ex 6:13–27; 25–31; 35–40 és Num 1–10) kifejezett júdai primátusát mutatja ki az északi, samáriai kultuszi tradícióval szemben.

képviselő írni csoportok bizonyos szintű összekovácsolását is feltételezi.³⁶³ A kultuszhoz komoly anyagi ellenszolgáltatást kapcsoltak, mely a lakosság bevételeinek tizedét jelentette, ezáltal fokozatosan pénzügyi központokká is alakultak a templomok. Azonos ismétlődő ünnepi rend, étkezési előírások, rituális tisztasági szabályok léptek életbe, aminek révén a két jahvizmus korábbi eltérései minimalizálódtak. Összehangolódtak az eredet-tradíciók is, melyek összhangba kerültek a meglévő mezopotámiai és egyiptomi diaszpóra-szituációkkal. Azonossá lett Jákób és Izrael, egy családot formált (בני ישראל) egyik oldalról Efraim és Manassé/József, illetve a másiktól Júda. Az egyetlen megoldatlan problémát a közös rendszer elméletileg alapvetően központosított volta jelentette, amihez képest egy legalább bipoláris gyakorlatot folytattak. Ki irányítja a kultuszi rendszert? Hogyan vezetik be közösen a változásokat? Miként reagálnak közösen a nem várt kihívásokra? A megoldatlanul hagyott alapkérdés tehát, hogy: hol van a központ? A talán kompromisszumnak látszó megoldás, mely minden templomi központot figyelembe vett, forrásává lett a későbbi konfliktusnak. Nem véletlen, hogy a mai zsidóság által is fenntartott kitétel szerint, melyet a *Masszket Kutim* talmudi kis-traktátus 28. *baraitája* fogalmazott meg: „Mikor vesszük őket vissza? Ha megtagadják a Garizim hegyét és hisznek Jeruzsálemben és a halottak feltámadásában.”³⁶⁴ A feltámadás egy későbbi teológiai fejlődés eredményeként előállt különbség, emellett viszont látható, hogy a Garizim tisztelete és a jeruzsálemi központ tagadása az egyetlen különbség jeruzsálemi szempontból.³⁶⁵ Ez a különbség azonban a frissen egymásra talált két jahvizmus egységét hamarosan megbontja és ismét eltérő útra tereli, kialakítva (újra) két önálló jahvizmust, amiket majd már judaizmusként és s(z)amaritanizmusként definiálhatunk.

4.4 Jehudi jahvizmus a perzsa korban

4.4.1 Prológus: Mind the Gaps!

A londoni metró bemondója minden alkalommal figyelmezteti a le- és felszállókat: „Mind the gaps!” Vagyis: figyelj a résekre! – mármint a peron és a kocsik közötti résekre, folytonossági hiányokra. A felhívás abból a szempontból érdekes számunkra, mert a Héber Biblia/ Ószövetség irodalom-, vallás- és teológiatörténeti kutatásában még ma is határozott *gap*-ként, vízvázlatzó „résként” tartják számon a *babiloni fogság* időszakát. Minden megváltozott a fogsággal, azzal, hogy megszűnt az önálló államiság, minden megváltozott azzal, hogy

³⁶³ A különböző hátterű írni csoportok kompromisszumkészségének a háttérben állhat az, hogy az általuk tradált Ézs 11,12–13; Jer 23,5–6; 31,17–20 és 41,5; Ez 37,15–28; Zak 8,13; 9,13 és 10,6–12 szövegek feltételezik, hogy Samária lakói Izrael népének részét képezik, és hogy az északi országrész lakói a déliekkel azonos hitet vallanak. Lásd Pummer, Reinhardt, „The Samaritans and Their Pentateuch”, in Knoppers, G. N. – Levinson B. M. (szerk.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2007, 237–269. kül. 259.

³⁶⁴ „מאימתי מקבלין אותם משכפרו בהר גריזים והודו בירושלים ובתחית המתים”, Erről részletesebben lásd Zsengellér, József, „Samaritánusok az ókori zsidó irodalomban”, in Uő., *Az 'igazi' izraeliták. Tanulmányok a samaritánus közösség ókori történetéről és irodalmáról* (Simeon könyvek 3), Pápa, PRTA–L'Harmattan, 2004, 187–242. kül. 238–240.

³⁶⁵ Az Újszövetségben a Ján 4,20-ban a samáriai asszony Jézusnak szegezett kérdése is ezt mutatja.

megszűnt a hivatalos vallásgyakorlás, minden megváltozott azzal, hogy a hivatásos teológusok, a papi réteg Babilónba került. A fogságból visszatérők pedig másként gondolkoznak már, mint az esetleg itthon maradottak, akik a korábbi vallásosságot képviselik. Ez a felfogás azt feltételezi, hogy Júda korábbi királyságának a területe szinte teljesen kiürült és elnéptelenedett. A perzsa korban „visszaérkezőkkel” pedig tulajdonképpen egy teljesen új jahvizmus kezdődik.³⁶⁶ Valóban? A felfogás megkérdőjelezhetetlenségét jól jellemzi, hogy 1989-ben, amikor egyetemi szakdolgozati témámnak Izrael és Júda területének az asszír és babilóni fogság alatti helyzetének feltárását szerettem volna választani, akkori professzoraim ezt azzal utasították el, hogy akkor ott nem volt semmi, erről nem lehet szakdolgozatot írni. Így fordítottam egyet a témán és lett a kutatási területemmé a „samaritánusok eredete.”

Alig hét évvel később Hans Barstad norvég biblikus kutató publikálta azóta emblematikussá vált könyvét: *The Myth of the Empty Land*.³⁶⁷ Írásában Barstad kimutatta, hogy amint Samária esetében, úgy Júda esetében sem beszélhetünk teljes deportációról és a terület kiürüléséről. Ezzel elindult annak vizsgálata, hogy milyen mértékű lakosság jelenlétével számolhatunk a babilóni korszakban, illetve milyen társadalmi és vallási szerveződés fogta össze az itt élőket.³⁶⁸

Nabú-kudurri-uszur hadjáratai menetének korábbi ismertetése és a régészeti leletek alapján láthatjuk, hogy a via maris mentén haladó hadsereg a tengerpart felől fordult Jeruzsálem felé és a fővárost és környékének keleti-déli városait – Bét-Semes, Tell Beit Mirsim, Lákis, Ramat Rahel, Jeruzsálem – rongálta meg. A fővárostól északra található települések érintetlenek maradtak.³⁶⁹ Tell el-Fúll (Gibeá), Tell en-Naşbeh (Micpa), El-Jīb (Gibeon), Bétel, Horvat Zimri (Piszgat Ze’ev) és Khirbet er-Rasz ásatásainak publikált eredményeit Charles Carter értékelte ki és megállapította, hogy bár Gibeát és Gibeont elérte a babilóni hadjárat, mindegyik településen folytatódott az élet. Gibeá és Micpa a Jeruzsálemből elmenekülők jó részének letelepedési helye is lett, amint azt a korabeli építkezések nyomai mutatják.³⁷⁰ A Babilóni Birodalom számára Júda nem bírt különösebb politikai jelentőséggel, viszont területének terményei közül a szőlő és az olaj különösen jelentősek voltak a birodalmi ellátórendszer számára is. Micpa fontos olívaolaj előállító hely volt, így nem csoda, hogy itt figyelhető meg a legnagyobb fellendülés a korszakban. Feltehetően a környék adminisztratív központja is volt. Hasonlóan, a Gibeonban feltárt korabeli imponáló méretű 63 borászati installáció jelzi a

³⁶⁶ A vízvonalzó jelleget jól érzékelteti a Wellhausen-féle megkülönböztetés a *hebraismus* és *judaismus* között, vagy De Wette különbségtétele az *israelitische* és *jüdische* jelzők között. Frevel, Christian, *Geschichte Israels* (ST), Stuttgart, Kohlhammer, 2018², 319. úgy fogalmaz erről a szakmai érvelésről, hogy „Die Zwischenzeit fällt auch terminologisch oft unter den Tisch, womit der 'Mythos vom leeren Land' mehr oder minder unkritisch fortgeschrieben wird.”

³⁶⁷ Barstad, Hans M., *The Myth of the Empty Land: A Study in the History and Archaeology of Judah during the 'Exilic' Period* (SO 28), Oslo, Scandinavian University Press, 1996.

³⁶⁸ A rövid korszak vallásgyakorlatára csak véletlenszerű utalásokat találhatunk a régészeti, demográfiai, történeti vizsgálatokban.

³⁶⁹ Barstad, Hans M., „After the 'Myth of the Empty Land': Major Challenges in the Study of Neo-Babylonian Judah”, in Lipschitz, O. – Blenkinsopp, J. (szerk.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2003, 3–23. kül. 19.

³⁷⁰ Carter, Charles E. *The Emergence of Yehuda in the Persian Period. A Social and Demographic Study* (JSOTSup 294), Sheffield, Academic Press, 1999, 118–135. Barstad, „After the Myth of the Empty Land”, 19–22.

település jelentőségét.³⁷¹ A Ketef-Hinnom-i ásatások eredményei azt mutatják, hogy a fővároshoz tartozó vaskori temetkezési helyek a babilóni korszak alatt is intenzív használatban voltak.³⁷² Ramat Rahel ugyan részben megrongálódik, mégis a palotaegyüttes megmaradt és a település is megtarthatta regionális központi szerepét.³⁷³ Vagyis a korábbi lakosság egy részének folyamatos jelenléte mindezek alapján igazolható, az azonban, hogy ők a Barstad által feltételezett többség, az nem bizonyítható. Amennyiben a korábbi, javarészt jahvista júdai lakosság egy része tovább élt itt a Babilóni Birodalom idején, feltételezi a júdai jahvizmus tovább élését is.

Ezen a ponton válik érdekessé az, hogy az eddig felszínre hozott régészeti leletek alapján egyelőre nem mutatható ki kultuszi aktivitás. Jeruzsálem feltárásának éppen a szent körzet aktív iszlám használata vet gátat. Pedig Charles Torrey már a 20. század elején felvetette annak lehetőségét, hogy a babilóni hadsereg elvonulását követően a menekültek fokozatosan visszatértek és új életet leheltek a rommá lett Jeruzsálembe. Ennek egyik első eleme Torrey szerint egy ideiglenes szentély építése volt valahol a korábbi romjain, ahol folytathatták JHWH tiszteletét. A város pedig lassan magához tért és a perzsa kor hajnalára újra virágzott.³⁷⁴ Torreyt is nyilván az a felismerés mozgatta elmélete felállításában, hogy egy vallási csoportnak szertartásai gyakorlásához szüksége van valamilyen kultushelyre,³⁷⁵ amit a korábbi *hierosz logosz* helyén a legcélszerűbb újraépíteni. Egyelőre azonban nincs bizonyítéka annak, hogy a megmaradt júdai jahvisták hol gyűltek össze JHWH közösségi tiszteletére. A családi vallásosság gyakorlása viszont minden további nélkül folytatható volt a korábbi templomok nélkül is. Következésképpen annyit megállapíthatunk, hogy a közel harmadára fogyatkozott lakosság folytatta korábbi életét akár egy micpai vagy ramat rahel-i központú névtelen provinciaként, akár Szamerina provincia fennhatósága alatt. Vallásgyakorlatukban pedig nyilvánvalóan a korábbi júdai jahvizmust vitték tovább, még ha kultusz tekintetében egy jóval redukáltabb formában.

³⁷¹ Az installációk összkapacitása 95 000 liter, ami nyilván nem a helyi fogyasztást szolgálta ki. Walsh, Carey E., *The Fruit of the Vine: Viticulture in Ancient Israel* (HSM 60), Winona Lake, Eisenbrauns, 2000, 158–162. A 2Kir 25,12-ben a babilóniak által otthon hagyott „szőlőművesek és mezei munkások” jól kapcsolódnak a régészeti leletekhez. Vö. Barstad, „After the Myth of the Empty Land”, 12.

³⁷² Lásd 3.4.1.3. Az ásatásról és datálásról lásd Barkay, Gabriel, „The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem”, *TA* 19 (1992) 139–192.

³⁷³ Oeming, Manfred, „Ramat Rahel”, *WibiLex* 2018, 1–21. kül. 9. 14. (<http://www.bibelwissenschaft.de/-stichwort/32510/>). Lipschits, Oded, „Achaemenid Imperial Policy. Settlement Processes in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century BCE.”, in Lipschits, O.–Oeming, M. (szerk.), *Judah and the Judeans in the Persian (Achaemenid) Period*, Winona-Lake, Eisenbrauns, 2006, 19–52.

³⁷⁴ Torrey, Charles C., *Ezra Studies*, Chicago: University of Chicago Press, 1910, 285–314. Ezzel szemben Lipschits, Oded, *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2005, 211 és 218. azt feltételezi, hogy a babilóniak megtiltották Jeruzsálem betelepítését a lerombolást követően. Kérdés, hogy vajon ki és hogyan ellenőrizte ezt?

³⁷⁵ Egy késői irodalmi emlékezete lehetett ennek a helyzetnek a Jer 41,5.

4.4.2 A perzsa kontextus

Kr. e. 539-ben új fejezet kezdődött az ókori Kelet történetében. Kürosz méd-perzsa uralkodó elfoglalta Babilónt és ezzel a Kelet-Mediterráneumig övé lett a „világ” feletti uralom. A Teiszpida³⁷⁶ és Akhaimenida Birodalom kétszáz éven keresztül nagyjából békés létet biztosított a korábban és majd később folyamatos ütközőzóna (*buffer-zone*) létformában élő sziro-palesztinai népességnek. A korszak emblemikus szövege, nevezhetjük akár alapító mítoszának is az ún. Kürosz-henger. Az agyaghengernek az Ezsd 1,1–4 és 2Krón 36,22–23 bibliai szövege biztosított igazi világhírt. Mivel a Kürosz-henger is az uralkodó nyilvános megszólalását, Babilón elfoglalásához kötődő szavait rögzíti, felfedezése óta a bibliai szövegekben megnevezett általános, a birodalom egészét megszólító rendelkezésével azonosították. Az sokáig nem zavart senkit, hogy az ékírásos szöveg nem említi sem Júdát, sem Jeruzsálemet, sem pedig JHWH-t. Az újabb kutatások alapján a szöveg egy babilóni építkezés alapkövetétele során elásott, kifejezetten babilóniaknak, babilni nyelven készített dokumentum, ami egyszerre három, talán már korábban is létező szöveg konglomerátuma.³⁷⁷ A középső, kifejezetten Kürosz személyéhez kötődő szakasz (20–36 sorok), Babilón helyreállításával foglalkozik. Az itt megfogalmazottaknak ugyanakkor általános, nem csak Babilónra érvényes politikai, szociális és vallási üzenet is van:

[...]-tól³⁷⁸ kezdve Assur és Susan városig, Agadéig, Esninak földjéig, Zamben városági, Meturnu városáig, Derig, Quti ország földjéig, a Tigris folyón túl fekvő szent városokig, amelyek (isten) lakásait régen alapították, az isteneket, akik bennük laktak, helyükre visszavitettem, örök lakást adtam nekik. Az összes embert összegyűjtöttem, lakóhelyükre visszatelepítettem. És Sumer és Akkád ország isteneinek, akiket, Nabuna'id az istenek urának haragjára Babilónba vitetett, Marduknak, a nagy úrnak a parancsára, jólétben szentélyeikben adtam szívüknek örömet okozó lakhelyet. Az összes istenek, akiket szent városaikba visszavitettem, Bel és Nabu előtt naponta hangoztassák, hogy napjaim hosszúak legyenek, szóljanak kegyes szót értem, és Marduknak, uramnak mondják: „Kürosz király, aki tisztel Téged, és Kambüszész, az ő fia legyen a mi szentélyeinknek a gondviselője távoli napokig!” És Babilón lakossága mondjon áldást az én királyságomra. Én tettem lehetővé minden országnak, hogy békében éljenek.³⁷⁹ (30–36. sorok)

A szöveg már befejezett tényként kezeli, hogy Kürosz a Babilón-szerte (Sumer és Akkád országban) található templomvárosok elhurcolt isteneit visszavitette szentélyükbe, azok tisztelőivel együtt. Mindezt a babilóni főisten, Marduk parancsára. Cserébe ezek az Istenek, a főisten előtt közben kell járjanak és imádkozzanak Kürosz és fia hosszú életéért. A babilóni lakosságnak pedig áldást kell mondani uralkodására. A vallási toleranciaként értelmezett

³⁷⁶ Kürosz leszármazásáról és hatalomra kerüléséről legújabban lásd Vér Ádám, „II. (Nagy) Kyros (Círusz/Kuraš) (Kr. e. 559–530)”, *CD 18* (2022) 53–72.

³⁷⁷ Vagyis ez nem egy „Kürosz-ediktum” per se. Lásd Finkel, Irvin, „The Cyrus Cylinder: the Babilonian Perspective”, in Finkel, I. (szerk.), *The Cyrus Cylinder. The King of Persia's Proclamation from Ancient Babylon*, London, I.B. Tauris, 2013, 4–34. kül. 25.

³⁷⁸ Szokás ide Jeruzsálemet (^{URU} *ia-a-ḫu-du*) beleképezni. Vö. a következő jegyzetben. kül. 307. 9. jegyz.

³⁷⁹ Harmatta János (ford.), „II. (Nagy) Kyros agyaghenger-felirata”, in Uő. (szerk.), *Ókori Keleti történeti chrestomathia*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1965, 307–308.

intézkedések háttérben politikai célok húzódhattak meg. Egyrészt a korábbi lakosságszerkezet helyreállításával a birodalomhoz való lojalitást és társadalmi elégedettséget igyekezett biztosítani. Másrészt az ennek a célnak a háterszágaként működő helyi szentélyek és kultuszaik helyreállításával, istenszobraik visszaszolgáltatásával azokat uralmának széles körű transzcendens támogatóivá igyekezett tenni.

A Kürosz-henger tehát nem egy az egész birodalom számára kihirdetett rendelet szövege, hanem egy olyan okmány, mely dokumentálja Kürosz politikai, valláspolitikai törekvéseit,³⁸⁰ és nem is biztos, hogy Kr. e. 539-ben készült, lehet, hogy jó néhány évvel később, amikor már a benne említett események egy része meg is történt Babilónban. Kérdés, hogy a korábbi Júda területén, ahonnan, mint láthattuk, jelentős számú áttelepített élt Babilónban, mindebből a helyreállításból mi és mikor valósult meg.³⁸¹ Annyi mindenesetre elővételezeten megállapítható, hogy számottevő visszaáramlás történt Babilónból a korábbi júdai területekre, és végül a jeruzsálemi templom is felépült. Mindezt a kutatás a „Második templom korszaka” (*Second Temple Period*) névvel illeti, ami önmagában feltételez egyfajta kontinuitást a korábbi jahvizmussal, az első jeruzsálemi templom közösségével.

4.4.2.1 Régészet

Az elmúlt két évtized kutatása radikálisan és többször átértelmezte a perzsa kori Jehud történetét. A régészeti feltárások eredményeinek szisztematikus feldolgozása és rendszerbe állítása, a szociológia módszertanának bekapcsolása a vizsgálódásokba, valamint az Ezsdrás-Nehémiás könyvkomplexum alapos kielemezése megkérdőjelezte a Kürosz-henger Júdára és Jeruzsálemre vonatkoztatott rendelete (2Krón 36,22–23//Ezsd 1,1–4) nyomán több hullámban hazatérők triumfáló második honfoglalásának képzetét. Ahogyan Szamerina esetében, a korábbi Júda területéről is elmondható, hogy nyom nélkül lépett át a babilóniból a perzsa korba, mi több, a perzsa kultúra sajátos tárgyi nyomai az elkövetkező kétszáz évből is alig maradtak

³⁸⁰ Amennyiben a birodalom minden népcsoportjának, azok szentélyeivel és isteneivel kapcsolatban hasonló dokumentumok születtek, akkor akár elképzelhető lenne egy az Ezsd 1,1–4 és 2Krón 36,22–23 szövegéhez hasonló okmány készítése is. A babilóniakon kívül azonban más népcsoport számára írt hasonló szöveg nem maradt fenn Kürosz idejéből. Harmatta János, „Modélés littéraires de l’édit babylonien de Cyrus”, *Acta Iranica* 1 (1974) 29–44. Assur-ban-apli egyik szövegéhez hasonlította a Kürosz-cilindert, ami több hasonló asszír és babilóni előkép felfedezéséhez vezetett. Lásd van der Spek, R. Johannes, „Cyrus the Great, Exiles and Foreign Gods: A Comparison of Assyrian and Persian Policies on Subject Nations”, in Kozuh, M. et al (szerk.), *Extraction & Control: Studies in Honor of Matthew W. Stolper*, Chicago, University Press, 2014, 233–264. Finkel, „Cyrus Cylinder”, 26. Jagersma, Hans, *Izrael története az ószövetségi korban*, Budapest, kn. 1991, 153. hivatkozik egy „Én (Círus) összegyűjtöttem mindenkit, és visszavezettem őket lakóhelyeikre” tartalmú feliratra, pontos forrás megjelölés nélkül.

³⁸¹ Az elmúlt évtizedek kutatásában a perzsa kor történeti feltárásának egyik alapvető felismerése az volt, hogy Ezsdrás és Nehémiás könyvei nem korabeli beszámolók, hanem akár száz évvel későbbi teológiai érték képviselővel készült történetírói reflexiók. Lásd pl. Grabbe, Lester L. „Reconstructing History from the Book of Ezra”, in Davies Ph. R. (szerk.), *Second Temple Studies. 1. Persian Period* (JSOTSup 117), Sheffield, Academic Press, 1991, 98–106.

fenn.³⁸² Kenneth Hoglund³⁸³ és nyomában Charles Carter elemzése alapján két fázist különböztethetünk meg a perzsa korban. Az első Kr. e. 539–450, a második a Kr. e. 450–332 közötti időszak, ahol a záró határvonalat a Kr. e. 460–450 közötti egyiptomi lázadás, illetve az athéniak beavatkozásának leverése utáni birodalmi politika megváltozása jelenti. Ez materiálisan abból látható, hogy a korábbi birodalmi távolságtartás után ekkortájt számos erődöt építettek fel a perzsa helyőrségek számára, főleg a tengerparti vonalon, de a korábbi júdai területeken is.³⁸⁴ Az első korszakhoz kötődő jelentősebb ásatások Micpa, Jeruzsálem, illetve Ramat-Rahel területén fokozatos bővülést mutatnak, sőt több tucat יהוד (Jehud) feliratú pecsét és pénzérme alapján a három település bármelyike lehetett a tartományi központ, ami a második korszakra már csak Jeruzsálemre igaz. A legújabb régészeti és populáció-elemzések alapján az első korszakban tizenháromezer, a másodikban huszonötezer fő körüli lakosságot feltételeznek a kutatók, ami a második korszak végére is jóval kevesebb, mint a vaskor III. időszakában.³⁸⁵ Kérdés, hogy az újonnan létrejött Jehud tartományba Lákis és a Sefela is beletartozik-e? Ha igen, márpedig I. Artaxerxész korától ez nagyon valószínű, akkor a számok pár ezerrel talán nagyobbak. Jeruzsálem lakossága pedig maximum 3000-re tehető a korszak végére.³⁸⁶

Ephraim Stern a teljes palesztinai spektrum perzsa korból feltárt kultuszi leleteinek adatait összegyűjtve érdekes megállapítást tett: „ezek (a kultuszi leletek) Galilea szerte, a nagyobb völgyekben, és északról egész dél felé a part mentén, a Sefelán és még Idumeában található.” Vagyis „eleddig nem leltek pogány kultusz maradványaira Júdában vagy Samáriában, ami teljesen ellentmond a júdai királyság utolsó fázisával kapcsolatos megfigyeléseknek.”³⁸⁷ Ha Lákist az új Jehud tartomány részének tekintjük, akkor viszont nemhogy kultuszi tárgyak vannak, de egy komplett templom működik itt a perzsa korban. A feltáró James Starkey által

³⁸² Barstad, „After the Myth”, 17.

³⁸³ Hoglund, Kenneth G., *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestina and the Missions of Ezra and Nehemiah* (SBLDS 125), Atlanta, Scholar Press, 1992, 202–205.

³⁸⁴ Jehud tartomány területén eddig hat kis alapterületű (kb. 30mx30m) perzsa erődöt tártak fel. Mazar, Abraham, „Iron Age Fortresses in the Judean Hills”, *PEQ* 114 (1982) 86–109. Vaskor II-re datálta az erődöket, de ma már egyértelműen perzsakorinak tekinthetjük őket. Hoglund, *Achaemenid Imperial Administration*, 191–196. Carter, *The Emergence of Yehud*, 166–170. Vö. Edelman, Diana V., *The Origin of the Second Temple. Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*, Equinox, 2006, 281–331. Aki szerint még több erőd is lehetett, amit még nem tártak fel.

³⁸⁵ Faust, Avraham, „Settlement Dynamics and Demographic Fluctuations in Judah from the Late Iron Age to the Hellenistic Period and the Archaeology of Persian Period Yehud”, in Levin Y. (szerk.), *A Time of Change: Judah and its Neighbors in the Persian and Early Hellenistic Period* (LSTS 65), London, T. & T. Clark, 2007, 22–51; Grabbe, Lester L., „The Reality of the Return: The Biblical Picture Versus Historical Reconstruction”, in Stöckl, J. – Waerzeggers, K. (szerk.), *Exile and Return. The Babylonian Context* (BZAW 478), Berlin, de Gruyter, 2015, 292–307. kül. 302. Vö. Stern, Ephraim, *Archaeology of the Land of the Bible Volume II. The Assyrian, Babylonian, and Persian Period (732–332 B.C.E.)* (ABRL), New York, Doubleday, 2001, 321–323. Edelman, *The Origin of the Second Temple*, 327–328. szerint az ásatások nem tudják egyértelműen kimutatni, hogy melyik település pontosan mikor volt lakott és mikor nem.

³⁸⁶ Grabbe, „The Reality of the Return”, 294. Bár a számot bibliai szövegre alapozza.

³⁸⁷ Stern, *Archaeology of the Land of the Bible*, 488. „The interesting fact about the distribution of temples, tombs, and *favissae* containing cult objects in the Persian period is that they are found throughout the Galilee, in the major valleys, and along the coast from the north to the extreme south, in the Shephelah, and also Idumaea. Up to now, no pagan cult remains have been encountered in Judah or in Samaria; this totally contradicts our observation concerning the final stage of the Judean monarchy.” Tegyük hozzá, a „pogány” (*pagan*) kitétel legfeljebb a századokkal későbbi orthodox jahvizmus felől értelmezhető, az aktuális kontextusban nem.

„napszentély” (*solar shrine*) névre keresztelt építmény 27x17 méter alapterületű volt, vakolt falakkal és boltozatos tetőzettel. Az északnyugati tájolás alapján elnevezett komplexum egy udvarból, vele párhuzamos raktárhelyiségekből, egy öt lépcsőn elérhető templomépületből állt. A templomon belül egy tágasabb helyiségből nyílt a füstölőoltárokkal felszerelt belső szentély (szentek szentje), illetve két vele párhuzamos szoba.³⁸⁸ Yohanan Aharoni későbbi ásatása egy perzsa szint alatti réteget is feltárt, illetve kimutatta, hogy a templom éppen, hogy keleti tájolású. Ennél fogva Starkey máig ismételtetett tézise, hogy ez egy perzsa kori naptemplom, kizárható,³⁸⁹ és inkább az valószínűsíthető, hogy a korábban itt működő JHWH templomot építették újjá a perzsa majd a hellenisztikus korban.³⁹⁰ Ezt a tényt látszik alátámasztani az a felirat is, amit az egyik ebből a rétegből kiásott lákisi füstölő oltár oldalán találtak.³⁹¹

...] לבנתא י	füstölőoltára j[...]
...] ש בן מה	-snak, (aki) MH[..] fia
³⁹² ...] ליה מרא	JH-nak úr[...]

A felirat a szokásos módon az oltár adományozójának nevét tünteti fel (1-2 sor), kiegészítve a 3. sorban egy dedikációval, amit Aharoni [ליה מרא] ('Jah-nak, urunknak') értelemben olvas ki. A 3. sor első három betűjének (ליה) JHWH-re vonatkoztatását Dupont-Sommer már az *editio princeps*ben felveti,³⁹³ ám ezt a lehetőséget Frank Moore Cross nemes egyszerűséggel söpri a szőnyeg alá: „the reading *lyh* 'à Yah' is improbable if not impossible in this period.”³⁹⁴ Majd Aharoni olvasatára azt mondja, hogy „*lyh* 'to Yah(weh)' is highly improbable, if not impossible and without parallel in the contemporary Hebrew and Aramaic”,³⁹⁵ pedig mint láttuk, Elefantinében gyakran előfordul. Áthidaló javaslattal állt elő Melody Knowles, aki szerint a 2. sor vége és a 3. sor eleje az adományozó apjának nevét adja ki: מחליה – Mahalياهو.³⁹⁶ Cross azon tiltakozása ellenére, hogy a felirat nem támasztja alá a templom JHWH-templom voltát, azt kell mondjuk, hogy a ליה – akár Aharoni, akár Knowles olvasatában – az oltár jahvista használatát implikálja, ez pedig mégiscsak a templom JHWH-nak szentelt voltát feltételezi. Amennyiben következtetésünk helyes, akkor a perzsa korban – kezdetének pontosabb

³⁸⁸ Az ásatásról lásd Aharoni, Yohanan, „Trial Excavation in the 'Solar Shrine' at Lachish: Preliminary Report”, *IEJ* 18 (1968) 157–169; Ussishkin, David, „Lachish”, in Stern, E. (szerk.), *New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land Vol. 3.*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 1993, 897–911. kül. 910–911.

³⁸⁹ Ennek részletes elemzéséhez lásd Taylor Glan J., *Yahweh and the Sun: Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel* (JSOTSup 111), Sheffield, Academic Press, 1993, 70–72.

³⁹⁰ Aharoni, Yohanan, „Trial Excavation in the 'Solar Shrine' at Lachish. Preliminary Report”, *Israel Exploration Journal* 18 (1968) 157–169. kül. 163–164.

³⁹¹ A füstölő oltár megtalálásának pontos helyét nem adja meg Tuffnel, Olga et al., *Lachish (Tell ed Duweir) III: The Iron Age*, London, Oxford University Press, 1953, 226, 358–359, de a perzsa korra datálja.

³⁹² Az aláhúzott betűk olvasata nagyon bizonytalan.

³⁹³ In Tuffnel, et al., *Lachish III*, 358.: „1. L'encens J[oa] 2. s(?) fils de Meh[ir](?) 3. à Yah, maitre [du ciel].” A fordítási variánsok részletes elemzéséhez lásd még Ackerman, Susan, *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth Century Judah* (HSM 46), Winona Lake, Eisenbrauns, 2001², 173–183.

³⁹⁴ Cross, Frank Moore, „Two Notes on Palestinian Inscriptions of the Persian Age”, *BASOR* 193 (1969) 19–24. kül. 21.

³⁹⁵ Cross, „Two Notes”, 24.

³⁹⁶ Knowles, Melody D., *Centrality Practiced: Jerusalem in the Religious Practice of Yehud and the Diaspora in the Persian Period* (ABS 16), Atlanta, SBL, 2006, 69.

meghatározása nehézkes lenne – Lákisban működött egy JHWH-templom, melyben füstölő áldozatot mindenképpen mutattak be. A templom külső udvarán ugyan nem tártak fel oltármaradványokat, de a tér Aradhoz hasonlóan alkalmas volt égőáldozat bemutatására is. A templom kultikus tárgyai között találtak a korábbi Júdában is használt női figurákat, melyekről korábban megállapítottuk, hogy az Asera/jahvista Asera kultusz kellékei voltak.³⁹⁷ Ezen kívül számos további füstölő oltárra letek még Lákisban és Gézer környékén egy perzsa kori sírban, illetve Micpában is találtak egyet,³⁹⁸ ami arra utal, hogy feltehetően nem nyilvános kultuszi közegben, vagyis házi szentélyekben is használták őket a JHWH-kultusz részeként.

Jeruzsálem egy részének újjáépítése akár már a babilóni vagy a perzsa kor elején megtörtént, ám provinciális központtá, fallal körülvett erőddé, templommal együtt sokkal inkább a perzsa kor második felére, I. Artaxerxész uralkodásához kötődően történhetett. Diana Edelman tézise szerint az uralkodó az egyiptomi lázadás leverésének támogatására erősítette meg vagy hozta létre Jehud provinciát erődrendszerrel, kis mezőgazdasági települések, majorok kiépítésével és benépesítésével és egy új provinciális központ felállításával.³⁹⁹ A benépesítés (leginkább) a korábbi júdai gyökerekkel rendelkező népséggel történhetett, akik azonban már egy másfajta jahvizmust hoznak magukkal, mint amit addig gyakoroltak a területen élők. A kiépített provinciális központban pedig már kellett lennie legalább egy templomnak is, a helyi vallásosság gyakorlására.⁴⁰⁰ Ugyanakkor a jeruzsálemi templomról régészetileg semmi konkrétumot nem lehet mondani ebből az időszakból. De nem találtak női agyagfigurákat vagy nemesfémen megformázott női alakokat sem, ami arra utalhat, hogy a korabeli jeruzsálemi jehudi vallásgyakorlatban már nincs jelen ez az elem. A szobrok és plakettek mellett minden más lelet is hiányzik ebből a korszakból, a templom létét mégis feltételezzük.

4.4.2.2 Szöveges leletek

4.4.2.2.1 Történeti dokumentumok

Az elephantinói közösség jeruzsálemi levelezésével már többször foglalkoztunk. A mostani összefüggésben az a szempont érdekes, hogy kikkel levelezett Jehudból a templomát veszített jahvista csoport.

Urunknak, Bagavahjának, Jehud satrapájának.... (TAD 4,7.1)

³⁹⁷ Knowles, *Centrality Practiced*, 71–72.

³⁹⁸ Knowles, *Centrality Practiced*, 70.

³⁹⁹ Edelman, *The Origin of the Second Temple*, 340–349. Bizonyos elemeit Grabbe, „The Reality of the Return”, 294. is megfogalmazta, de Edelman szerint ez volt az első (és egyetlen) hazatelepítés-hazatelepülés.

⁴⁰⁰ Ezen a logikán alapulva Micpában is működhetett templom. Vö. Edelman, *The Origin of the Second Temple*, 347. aki még azt is megfogalmazza, hogy „The rebuilding of the temple was an integral part of a multi-pronged plan and not an isolated move to gain the favor of locals by reinstating their god.” (349. „A templom újjáépítése egy szerteágazó terv szerves része volt, nem pedig egy egyedülálló művelet, hogy elnyerjék a helyiek jóindulatát istenük tiszteletének helyreállításával.”).

Már ezt megelőzően is, amikor ezt a gonoszságot velünk tették, levelet intéztünk urunkhoz és Jehóhanan főpaphoz és Jeruzsálemben lévő paptársaihoz, továbbá Ustánhoz ‘Anani testvéréhez és a zsidók előkelőihez is intéztünk levelet, de nem válaszoltak Darjavahuš 14. évének Tammuz hónapja óta, egészen a mai napig... (TAD 4.7,18)

A levél záró megjegyzéséből (TAD 4.7,30) kiderül, hogy a jebi jahvisták Kr. e. 407-ben a perzsa hivatali adminisztrációt keresik meg mind Samerin, mind Jehud tartományokban, de az is, hogy három évvel (!) korábban kifejezetten a vallási vezetőknek írtak. A levél alapján feltételezhető, hogy már Kr. e. 410-ben mind a tartományi, mind a vallási adminisztráció és központ Jeruzsálemben található. Az viszont egyértelmű, hogy a két réteg között nincs túl sok átjárás, mivel ez az egyébként jelentősnek tűnő ügy nem jutott el a tartomány vezetőjéhez a főpaptól. A szöveg szerint a jeruzsálemi kultuszi központot egy főpap, több pap társával együtt vezeti, de azt, hogy az itteni kultusz mennyiben hasonló vagy miben tér el a jebitől, nem említi. Megértésüket és szolidaritásukat ellenben reméli, bár biztos, ami biztos, a satrapának azért kenőpénzt is küldtek: „Arról az aranyról is, amelyet küldtek neked, tudass bennünket.” (TAD A4.7,24). A válaszról készült feljegyzés alapján a jeruzsálemi és samáriai politikai vezetők pozitív választ adtak a jebi templom újjáépítéséről. Arról a feljegyzés nem számol be, hogy akár anyagiakkal, akár más aktív módon támogatták volna az építkezést. Annak okát, hogy a feljegyzés csupán „áldozóháznak” (בית מדבה) titulálja a templomépületet, többen abban keresik, hogy a jeruzsálemi templomhoz képest alacsonyabb értéket, mértéket tulajdonítottak volna a jebi szentélynek.⁴⁰¹ Az ugyan igaz, hogy másutt ezt a nevet nem használják az elephantinói dokumentumok, de ilyen különbségtétel sem a korábbi, sem a későbbi héber vagy arámi nyelvhasználatban nem történt.⁴⁰² Hasonlóan a válaszban a helyreállítandó áldozatok közül az égőáldozat (עלוה) elmaradását a kérvény listájához képest, sokan azzal magyarázzák, hogy ezzel érték el azt, hogy ne legyen a jeruzsálemi templommal azonos szintű és értékű az újjáépített templom. Véleményem szerint egy ilyen irányú törekvést egyértelműbben fogalmaztak volna meg a válaszadók, a feljegyzésben pedig a jebiek mindenképpen megjegyezték volna, ha lett volna ilyen igény felőlük. Ezen kívül, amennyiben valóban közös levél érkezett a jeruzsálemi és a samáriai tartományok vezetőitől, akkor abban biztosan nem szerepelt volna semmilyen Jeruzsálem státuszát kiemelő hivatkozás, mivel Jeruzsálem és Garizim (Samária?) ebben az időben azonos rendű-rangú jahvista templomok voltak.

Ami számomra sokkal izgalmasabb a feljegyzésben, hogy a két adminisztratív vezető nyilatkozik meg vallási kérdésekben. Nem utalnak arra sem, hogy egyeztettek volna a vallási vezetőkkel, a papsággal, bár ettől még megtehették. Mindenesetre ez a satrapák vallás feletti befolyását (ellenőrzését?) jelezheti. Ahogyan az is, hogy a válaszukat ugyan a jebi küldött viszi

⁴⁰¹ Kottsieper, Ingo, „Die Religionspolitik der Achämeniden und die Juden von Elephantine”, in Kratz, R. G. (szerk.), *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden* (VWGTh 22), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2002, 169–175. Xeravits Géza, *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról* (SK 2), Pápa – Budapest, L’Harmattan – PRTA, 2008, 61. Siljanen, Esko, *Judeans of Egypt in the Persian Period (539-332 BCE) in Light of the Aramaic Documents*, Helsinki, Helsingin yliopisto, 2017, 299.

⁴⁰² Becking, *Identity in Persian Egypt. The Fate of the Yehudite Community of Elephantine*, University Park, Eisenbrauns, 2020. 141. szerint a dokumentumban előforduló számos áldozati szóhasználatra rímelve választja az írnok a templomra ezt a kifejezést.

haza, de a címzett, vagy megszólított a thébai satrapa, Aršamá,⁴⁰³ nem pedig a jahvista közösség vezetősége. Szélesebb dimenzióba helyezve ezt az eljárásrendet, arra is utalhat, hogy általánosságban a kisebb satrapák is jogosultak voltak a területük vallási kérdéseiben eljárni. Mivel jogkörüket a perzsa királytól kapták, így az ő legitimációjával (mint a birodalom pontifex maximusa),⁴⁰⁴ akár engedélyezhették egy helyi templom építését is. Jeb, Jeruzsálem és Samária (Garizim?) hármass találkozása mindhárom korabeli jahvista csoport egymás iránti toleranciáját, elfogadását mutatja.⁴⁰⁵

4.4.2.2.2 Adminisztratív szövegek, pecsétek, érmék

III. Artaxerxész idején a Coele-Szíriai satrapiában lázadást tört ki a perzsa uralom ellen. A király csapatai Szolinosz görög történetíró szerint Jeruzsálemet is megostromolták.⁴⁰⁶ Ennek a hadjáratnak a során rombolták le Jerikót, ahonnan az elmenekülő lakosságból néhányan a wádi-Qelt völgyének bejárata fölé magasodó Ketef-Jeriko nevű hegygerinc egyik barlangjában rejtőztek el és hátrahagytak itt néhány dokumentumot. Az egyetlen rekonstruálható módon megmaradt szöveg egy névlista, melyen szinte minden név mögé egy 2 sékeles tételt írtak.⁴⁰⁷ Az elephantinói adománylistához (TAD C3.15) hasonlóan itt is azt feltételezhetjük, hogy a templomnak szánt adományok nyilvántartását tartalmazza a dokumentum. A szöveg tizenhét nevet tartalmaz, melyből mindegyik héber név,⁴⁰⁸ közülük tizenkettő kifejezetten jahvista:

יהוחנן (5)
 חנניה
 שלמיה
 יהועזר (2)
 יהוסף
 יהורם
 נריה

A Kr. e. 4. század második felére datált szöveg tehát egyértelműen jahvista személyek adományozását örökítette meg Jerikóból. Bár a dokumentum nem őrizte meg a begyűjtött pénz rendeltetését, valamilyen hivatalos adójellegű összegeket rögzítettek, ami vagy birodalmi, vagy

⁴⁰³ Granerød, Gard, *Dimensions of Yahwism in the Persian Period. Studies in the Religion and Society of the Judean Community at Elephantine* (BZAW 488), Berlin, de Gruyter, 2016, 87. kifejezetten „diplomáciai állásfoglalásként” (*diplomatic statement*) aposztrofálja a választ.

⁴⁰⁴ Vö. Júda vallási rendjének „király-vallás” definícióját in Wyatt, Nicolas, „Royal Religion in Ancient Judah”, in Stavrakopoulou, Francesca – Barton John (szerk.), *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, London, T&T Clark, 2010, 61–81., melyben a király templomépítő pozícióban volt. A perzsa korra tett utalását lásd 61. old.

⁴⁰⁵ Részletesebben lásd 4.1.2.2.

⁴⁰⁶ Stern, Menhaem, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Vol. 2.*, Jerusalem, IASH, 1974, 418–420.

⁴⁰⁷ Eshel, Hanan – Misgav, Hagai, „A Fourth Century B.C.E. Document from Ketef Yeriho”, *IEJ* 38 (1988) 158–176.

⁴⁰⁸ Kettőben az apa neve nem héber (גרפא). Eshel – Misgav, „A Fourth Century B.C.E. Document from Ketef Yeriho”, 169.

templomi adó lehetett. Amennyiben ez utóbbi, akkor a jehudi jahvista közösség anyagi felelősségvállalásának egyetlen korabeli dokumentumáról van szó.

A hivatalos adminisztráció maradandó termékei a pecsétek, pecsétnyomók és érmék. Még ha a papiruszok elporladnak is, az agyag vagy viasz pecsétek, illetve ilyeneket készítő pecsétnyomók megmaradnak. A perzsa korból jelennek meg az érmék, melyek szintén nem enyésznek el.⁴⁰⁹ A יהוד, יהד, יה feliratú pecsétek, pecsétnyomók és érmék, melyek Jehud tartomány nevét definiálják a perzsa korszak termékei,⁴¹⁰ ahogyan a helytartó (פחוא) feliratúak is. Mindezek közül számunkra most csupán azok érdekesek, melyek neveket is tartalmaznak. Hét pecsét típus őrizte meg jehudi hivatalnokok neveit.⁴¹¹

יהוד חננה
יהוד יהועזר פחוא
ליהועזר
לאחזי פחוא
אוריו יהוד
לאלנתן פחוא
לשלמית אמת אלנתן פחוא

Minden vezető hivatalnok neve héber, közülük egynek kifejezetten JHWH teofór összetevőjű neve van. Egy másiknak pedig Él található a nevében. A perzsa korból származó érmék közül eddig kettőn maradt fenn személynév. Ezek érdekessége, hogy nem arámi, hanem héber nyelvűek:

יחזקיה הפחה יה
יוחנן הכוהן

Túl azon, hogy mindkét név jahvista, sokkal fontosabb, hogy a második név nem a perzsa hivatalai adminisztráció tagja, hanem a jeruzsálemi vallási közösség vezetője lehetett (כוהן) vagyis a főpap. Mi több, az is elképzelhető, hogy ő azonos azzal a Jehóhanánnal, akit a TAD A4.7,18 levél is megemlít.⁴¹² Amennyiben a főpap érmét veretett, az gazdasági szerepének is jelzése egyben. A templom a begyűjtött adók („tized”) révén ezek szerint a perzsa kor végén mindenképpen aktív részét képezte a provincia gazdasági életének.⁴¹³

⁴⁰⁹ Mildenberg, Leo, „Money Circulation in Palestine from Artaxerxes II till Ptolemy I. Preliminary Studies of Local Coinage in the Fifth Persian Satrapy”, *Transeuphratène* 7 (1994) 63–71. szerint Jehudban (és az egész Szíro-Palesztin területen) csak a helyi és a provinciális pénzverés nyomai láthatók, ami szerinte a központosított monetáris jogok helyett a helyi pénzforgalom preferenciáját mutatja. Ez kedvezett a helyi templomoknak a gazdasági rendszerbe tagolásában is.

⁴¹⁰ Háromszáz körüli „Jehud” pecsétet találtak eddig a perzsa korból. Grabbe, Lester, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. Volume 1. Yehud: A History of the Persian Province of Judah* (JSPSup 47), London, T&T Clark 2004, 61.

⁴¹¹ Avigad, Nahman, *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive* (Qedem 4), Jerusalem, Hebrew University Press, 1976, 5–11. Az érmékből több maradt fenn, eltérő helyeken (Jeruzsálem, Ramat-Rachel és Jerikó).

⁴¹² Emellett érvel Fried, Lisbeth S., „A Silver Coin of Yoḥannan Hakkôhên”, *Transeuphratène* 26 (2003) 65–85.

⁴¹³ Az érmék és pecsétek pontos datálásáról és földrajzi előfordulásáról részletesen lásd Carter, *The Emergence of Yehud*, 259–285. Annyit érdemes kiemelni, hogy a Jehudi és helyi érmék a Kr. e. 360 körül jelennek meg és egészen a ptolemaioszi kor kezdetéig készülnek.

4.4.2.3 Ikonográfia

A pecsétek és pecsétnyomók a szövegek mellett vagy néha szöveg nélkül képi ábrázolást is tartalmaznak. A samerínaitól eltérően itt, egyrészt sokkal kevesebb érme és érmetípus maradt fenn, másrészt jóval kisebb a görög hatás. Bár az eredetileg Athénét jelképező bagoly gyakori figura, sőt az ilyen érmék másik oldalán található női fej feltehetően maga Athéné. Uralkodó fej és sólyom vagy oroszlán is látható némelyiken, illetve lilium, ami a görög-római korban lesz majd emblemikus pénzérme díszítése a júdeai érméknek.⁴¹⁴ Mindez mutatja, hogy nem zárkóztak el az idegen hatások és stílusok átvételétől, viszont a föníciai és közvetítésükkel a görög befolyástól már távolabb voltak, mint északi szomszédjaik. Nem idegenkedtek az ember és állatábrázolásoktól sem, egészen nagyjából a Kr. e. 4. század közepéig, amikortól, úgy tűnik, a növényi ábrázolások veszik át az emberábrázolásokat.⁴¹⁵ Egy érmét, érmetípust külön ki kell emelni ebből a sorból. Az első ilyen érmét már a 19. század elején ismerték és azóta is folyamatos a vita róla.⁴¹⁶ Az érme föníciai típusú, az előoldalán egy koszorúves korintusi sisakot viselő, szakálás férfifej látható. A hátoldalán keretben egy szárnyas és kerek trónon ülő szakálás istenség szerepel, kinyújtott jobb kezén egy madár ül. Az istenség feje fölött három héber betű olvasható: יהוה. Bár Sukenik 1934-ben a harmadik betű olvasatát יה-re javította, és a יהו érmék közé sorolta,⁴¹⁷ ám egy Kr. u. talán 2. századi, ábrázolásában szinte teljesen azonos „Zeus-érme” hátsó oldalán a ΙΑΩ CΑΒΑΩ felirat szerepel.⁴¹⁸ Ez alapján szinte bizonyos, hogy a felirat olvasta JHW. De még ha יהו lenne is, meglepő, hogy a „szakásos” uralkodó fejen kívül egy istenséget is kiábrázol egy jehudi érme. Nem csupán az istenábrázolás önmagában, hanem annak a kérdése is, hogy melyik istenséget tartották Jehudban annyira jelentősnek, hogy egy érmére is rákerüljön, melyet a mindennapokban is kézbe vettek. A fenti névhasználati elemzés alapján Jehud legjelentősebb istene, ha nem egyetlen istene JHWH volt. Így visszatérünk az előző feltételezéshez, miszerint a kép egy korabeli JHWH-ábrázolás.⁴¹⁹ Attribútumait tekintve az alak egy uralkodó főisten, hiszen trónon ül. A szárnyas kerek trónus ismert Ezékiel próféta leírásából (Ez 10,16), melyet JHWH megjelenéséhez köt. A kézben tartott madár (talán sas) a hatalom jelképe. Az alakot körbevevő keret utalhat a jeruzsálemi templomra is. Mivel pontos lelőhelye nem ismert, így készítésének kora sem beazonosítható. Általában a Kr. e. 4. század első felére teszik.⁴²⁰

⁴¹⁴ Meshorer, Yaakov, *Ancient Jewish Coinage. Vol. I: The Persian Period through the Hasmoneans*, New York, Amphora Books, 1982, 13–17.

⁴¹⁵ Edelman, Diana V., „Tracking Observance of the Aniconic Tradition Through Numismatics”, in Uő. (szerk.), *The Triumph of Elohim. From Yahwism to Judaism* (Contributions to Biblical Theology 13), Kampen, Pharos, 1995, 183–225. kül. 204. A korábbi Athéné arc helyett lilium látható néhány érmén.

⁴¹⁶ A vita, illetve értelmezések részletesebb ismertetéséhez lásd Edelman, „Tracking Observance”, 190–197.

⁴¹⁷ Sukenik, Eliezer L. „Paralipomena Palaestina”, *JPOS* 14 (1934) 178–184.

⁴¹⁸ Meshorer, *Ancient Jewish Coinage*, 22–23.

⁴¹⁹ Vö. Gitler, Haim – Lemaire, André, „Phoenicia and Palestine in the Persian Period”, in Alfaro, C. – Burnett, A. (szerk.), *A Survey of Numismatic Research 1996-2001*, Madrid, 2003, 151–175. kül. 153.

⁴²⁰ Felvetődött annak a lehetősége, hogy Bagohi, a nem jáhvista nevű jeruzsálemi perzsa helytartó verethette ezt az érmét kifejezetten a képellenes főpappal folytatott vitájában, melyről Josephusnál olvashatunk (*Ant* 11.297–301) vö. Edelman, „Tracking Observance”, 197–198. 204. Ez alapján a Kr. e. 404–359 közötti időre esne az érme keletkezése.

4.4.3 Összegzés

A meglévő tárgyi, szöveges és képi emlékek alapján a babilóni korszakot követően közvetlenül nem történt radikális változás Júda területén. A Kürosz-henger fémjelezte birodalmi politika ellenére az első két uralkodó alatt csekély népességnövekedés állapítható meg, ugyanakkor Kambüszész Egyiptom elfoglalása során felvonult Szíro-Palesztina területén, ami a meghirdetett „hazatérési” lehetőség mellett apropót is szolgáltatott korábbi júdai jahvisták számára, hogy a diaszpórából visszautazzanak az *erecbe*. Mi több, feltehető, hogy akár Mezopotámiából, akár Samerin tartományból, melyhez számíthatjuk a korábbi Júda területét is, jahvista katonákat telepített három stratégiai fontosságú egyiptomi erődbe, Daphnébe, Memphisbe és Elephantinébe.⁴²¹

A pecsétek és pénzérmék megjelenése alapján a Kr. e. 5. század elején-közepén már mindenképpen számolhatunk Jehud tartománnyal mint önálló szociológiai, politikai egységgel, melynek kialakításában feltehetően a birodalmat átszervező I. Dareiosznak volt szerepe. Az egyik legjelentősebb perzsa uralkodó Kr. e. 518–517-ben egy lázadás okán Egyiptomba ment, ami egy újabb lehetőségnek tűnhet a jahvisták migrációjára is. Az, hogy a Behisztuni felirat arámi nyelvű változatának egy példányát az elephantinéi jahvista közösség megőrizte, utalhat arra, hogy az uralkodó befolyása más etnikai és vallási közösségekben, így a jehudi jahvizmus követői között is érezhető volt. A jeruzsálemi templom újjáépítése elképzelhető az ő uralkodása alatt, ami a jehudi jahvisták közötti papság megszervezését is igényelte. A későbbiek során a papság vezetője, a főpap a templomadó bevezetésével, amit a főpap nevével vert érmék mutatnak, a templomot egyfajta gazdasági központtá tette. Egy másik lehetőség, ha I. Artaxerxész idejére tesszük Jeruzsálem provinciális központtá szervezését és a templom felépítését, ezzel az előbb említett folyamatok egy fél évszázaddal későbbre tolnak.

Az elephantinéi jahvisták kérelmének kezelése alapján azt feltételezhetjük, hogy a lokális perzsa adminisztráció, vagyis a jehudi satrapa vagy helytartó (פְּחוּאָ), akit a helyi vagy visszatelepült etnikai közösségből neveztek ki – és akár maga is jahvista volt –, belefolyt a vallási ügyek intézésébe. A Kr. e. 5. század végétől vezetés tekintetében tehát bizonyosan kétpólusú volt a jehudi jahvizmus.

A korabeli tárgyi és szöveges emlékek nem láttatják a betelepülők és helyben lakók viszonyát, kapcsolatát, vallási rendszerét. A perzsa korban kialakuló jehudi jahvizmust nem tekinthetjük azonosnak a júdai jahvizmussal, még akkor sem, ha tagjainak egy része révén folyamatosságot láthatunk a két jahvizmus között. A Kr. e. 5. század végére, 4. század elejére jelentős teológiai változásokon ment, mehetett át a közösség, ami a legalább megduplázódó lakosságszámból következően hazatelepülőkkel is jócskán gyarapodott. A vallásgyakorlattal kapcsolatban konkrétumot elég nehéz megállapítani. Kultuszi központról régészeti leletek csak Lákisban maradtak fenn, ahol viszont egy jelentős méretű templom működött, ami feltehetően JHWH-szentélyként üzemelt. Építésének pontos dátuma meghatározhatatlan, léte azonban a megépülő jeruzsálemi, illetve esetleg már korábban is létező micpai szentély mellett tovább

⁴²¹ Lásd 4.1.1.2.1.

viszi a júdai jahvizmus politeplista gyakorlatát. A templomok továbbra is a közösségi és egyéni áldozati vallásgyakorlás központjai. Ami a teológiai képzeteket illeti, az ikonográfiai leletek alapján látható, hogy a képi megjelenítés során tárgyak és növények mellett állatokat és embereket is ábrázoltak. Sőt egy istenség is látható az egyik érmetípuson, aki JHWH-val azonosítható. Az érmék ikonográfiája alapján a jehudi jahvizmus a Kr. e. 4. század második feléig úgy tűnik, nem idegenkedett az istenség(ek) kiábrázolásától. Az érmén látható istenség a főistenek attribútumaival van felruházva, trónon ül, kezében a hatalmat jelképező madárral. A trónja viszont az ezékieli látomásokhoz közelítő szárnyas szekérszerűség, ami már eltér a más népcsoportok hasonló ábrázolásaitól és egyedi jehudi elemnek tekinthető.

Sajátos párhuzamot mutat a perzsa kor második felére kialakult kultuszi helyzet Jehudban és Samerinben. Mindkét provincia központjában (Samáriában és Jeruzsálemben) találunk egy-egy JHWH-templomot – jóllehet egyiknek sem tárták fel eddig a korabeli romjait –, vele párhuzamosan a provincia másik felében (éppen ellentétes irányban) működik egy-egy jelentős méretű, régészetileg is feltárt JHWH-templom (Garizimon és Lákisban). Arról nincs adatunk, hogy vajon a garizimi és lákisi templom felépítéséhez milyen politikai vagy/és vallási hatóság engedélyére volt szükség, ha egyáltalán. Az elephantinói templom újjáépítésének kérvénye arra enged következtetni, hogy II. Dareiosz (Kr. e. 424–405) idején még vagy már szükséges volt ilyen engedély, támogatás beszerzése. Kérdés az is, hogy miként viszonyul egy-egy provincián belül a két templom egymáshoz, úgy személyzet, mind teológiai és vallási irodalmi hagyomány tekintetében. Elképzelhető-e, hogy későbbi markánsan eltérő teológiai irányok háttérében az eltérő templomok állhatnak? Ezek a kérdések (is) egyelőre tisztázatlanok.

Exkurzus 1: Bibliai ábrázolás

A fogságot követő időszakot lefedő bibliai könyvek két csoportba sorolhatók, egyrészt a prófétai, másrészt a történetírói könyvek.

A prófétai könyvek közül – ahogyan az már részben láttuk – Ezékiel definiálja saját magát az első fogságra vitel idejére. Így egyfajta kettősségként beszél az otthonmaradottak és a száműzetésben élők vallásos állapotáról. Az Isten büntetéseként „elnyert” száműzetés ugyanakkor számára egy megtisztító helyzet, melynek végén a száraz csonttá vált közösség megelevenedve és új szívvel gazdagodva tér vissza Jeruzsálembe. Ezékiel könyve számára a templom és abban JHWH jelenléte központi jelentőségű. JHWH dicsőségének mobilizálásával teszi érthetővé azt, hogy JHWH temploma elpusztulhatott. Elvonult dicsősége pedig a fogságban lévőkkel időzik, majd hazatér a fogság elmúltával. Templomát JHWH újra elfoglalja és dicsőséges és ismert lesz a világ összes népe előtt. A templomhoz cádókita és lévita papság kapcsolódik nála. Az ítéletes hang helyett vigasztalással indítja könyvét Deutero-Ézsaiás (Ézs 40–55), aki a „visszatérés prófétája. A Kürosz által végrehajtott szabadítás az idegen uralkodót mint JHWH szolgáját jeleníti meg, ahogyan a pusztulásra ítélt Babilón uralkodója is JHWH ítéletes eszköze volt a múltban Izrael történetében. Deutero-Ézsaiás fejt ki először a

monoteizmus eszméjét, hogy JHWH-n kívül nem létezik más Isten (Ézs 41–44, de kül. 44,6). Ő a mindenség ura, teremtője, fenntartója és irányítója. Haggai (Aggeus) és Zakariás ugyan prófétai könyvek, de a visszatért *goláh* közösség templomépítésének problémáiról számolnak be. Haggainál megjelenik egy helytartó (Zerubbábel) és egy főpap (Jósua), akik a jeruzsálemi közösség politikai és vallási vezetői, őket biztatja a próféta az építkezés elkezdéséhez és befejezéséhez, szemben a közösség azon tagjaival, akik nem tartják fontosnak. A Zak 4 a politikai, a Zak 3 és 5 a papi háttérét vizionálja az építkezés lefolytatásának. Ez utóbbi azért is érdekes, mert a „fogságban maradtak adományáról” tudósít, ami hozzájárult a főpaphoz kötődő építkezés költségeihez.

Más képet mutat az Ezsdrás és Nehémiás könyve, melyek az üres országba hazatért jeruzsálemiek és a szomszédos területeken élők közötti konfliktusként mutatják be a város és a templom renoválását. A három, sőt több hullámban történő hazatérés során összetett rendszerű papság érkezik. Ezsdrásnál a politikai adminisztráció, Nehémiásnál katonai fenyegetés hátráltatja az építkezéseket. A törzsi rendszerű társadalmi viszonyokat vizionáló szöveg lényege az újabb szövetségkötés a nép és JHWH között. A Tóra megismertetése (felolvasása és magyarázata) adja a kereteit ennek a szövetségnek, ami új funkciót is biztosít a papnak – az írástudó. Az idegenek kizárásával (Ezsd 9; Neh 13) a *goláh* gyülekezete egy exkluzivista jahvizmust valósít meg, melyben az ünnepek és a *sabbat* megtartása, nem pedig az áldozatbemutatás tűnik a leghangsúlyosabbnak. Végül Eszter könyvét kell még megemlíteni, mely a fogságban lévők élethelyzetéről szól a perzsa korból/korról, viszont vallási jellegű utalás nem található benne, még a purim ünnepéhez sem kötődik teológiai gondolat. A könyvben nem említik JHWH nevét, sem nem utalnak rá. Az *erec* és a *goláh* semmilyen kapcsolata nem jelenik meg benne.⁴²² Időben ezen a ponton ér véget a bibliai történetírás.

Exkurzus 2: Kutatói elméletek⁴²³

a) A Julius Wellhausen által megfogalmazott distinkció szerint a fogságot követő zsidó vallásosságot *judaizmus*ként definiálhatjuk. Központi elemeként a Tóra-követő vallásgyakorlatot határozta meg. Egyben a Tóra (Pentateuchus) keletkezéstörténetének egy szakaszát (P forrás) is ebbe a korszakba helyezte át, elindítva egy máig tartó kreatív gondolkodási folyamatot.⁴²⁴

b) A *fogság és helyreállítás* (exile and restoration) gondolata az *erec*ben szinte teljes elnéptelenedést feltételezett és azt követően egy *tabula rasa* induló vallásosságot, amit a fogságból hoznak magukkal.⁴²⁵ Az ehhez kapcsolódó *üres ország mítosza* (myth of the empty

⁴²² A könyv későbbi keletkezéséhez, illetve szerkesztéséhez lásd az 5.4-t.

⁴²³ „No era in Israel’s history contributed more to theology than the exile.” Albertz, Rainer, *Israel in Exile. The History of the Sixth Century B.C.E.* (Studies in Biblical Literature 3), Atlanta, SBL, 2003, 435.

⁴²⁴ Wellhausen, Julius, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, G. Reimer, 1873.

⁴²⁵ Ackroyd, Peter R. *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC.*, London, SCM Press, 1968.

land) az elmúlt évtizedekben kérdőjeleződött meg végérvényesen, első sorban Barn Barstad írásai nyomán.⁴²⁶

c) A helyreállított jeruzsálemi közösség szociológiai és vallási felépítésének szoros egységét fogalmazta meg Joel Weinberg a *Bürger-Tempel-Gemeinde* 1974-es elméletben. A templom kontrolálta mind a vallási, mind a gazdasági életet az etnikai alapon szerveződött közösségben. Így, bár működött politikai vezetés (kormányzó – *הַפָּה*), a valódi irányítás a főpap kezében volt.⁴²⁷

d) A *Tóra perzsa birodalmi atuorizációjának* elméletét Peter Frei 1984-ben fogalmazta meg.⁴²⁸ Eszerint a birodalom támogatta, mi több, legalizálta a lokális közösségek vallási törvénykezését, így a jeruzsálemi Tórát is. Ugyan sok kritika érte és számos pontosítási megoldással egészült ki,⁴²⁹ a mai napig népszerű elgondolás.

e) A jeruzsálemi JHWH-templom lerombolásának teológiai és a fogság drámájának túlélési koncepciójához fogalmazódott meg a *fogság krizisteológiai* elmélet, mely egyrészt az ezékieli „dicsőség-teológiát”, másrészt a deuteronomiumi „név-teológiát” jelenti.⁴³⁰ Ez utóbbiban JHWH nem perszonifikálódó individuum, hanem az antropomorfizmust elkerülendő, nevében válik jelenlévővé, felfogható valósággá. JHWH nevének (*שם יהוה*) önálló használata összeegyeztethetővé teszi azt, hogy több helyen is jelen legyen. A vallásgyakorlás egyik központi eleme ennek a névnek a tisztelete, ennek dicsőítése. Egyértelmű, hogy ez a teológiai felfogás egy olyan diaszpóra szituációban született meg, ahol, és amikor nem volt lehetőség áldozati kultusz hely létrehozására, de arra igen, hogy bármilyen körülmények között beszéljenek Isten valóságáról, jelenvalóságáról, melyet nevének felidézésével hoztak mindenki számára közel valóvá. Vizsgálódásunk számára ez a teológiai felfogás különösen is fontos, hiszen ebben került központi helyre maga a JHWH-név. Ugyanakkor ennek általános elfogadásával és a kompromisszumos szövegfolyam részévé válásával nem csak a diaszpóra és az *erec*, de az *erecen* belüli több templom léte is mindenki számára elfogadható vált. Teológiai fejtegetésekkel és eszme-futtatásokkal csupán a papság foglalkozott az ókori keleten, így

⁴²⁶ Barstad, *The Myth of the Empty Land*.

⁴²⁷ Weinberg, Joel P., „Die Agrarverhältnisse in der Bürger-Tempel-Gemeinde der Achämenidenzeit”, *Acta Antiqua* 12 (1974) 1–4. Weinberg, Joel P., *The Citizen-Temple-Community* (JSOTSup 151) Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992.

⁴²⁸ Frei, Peter, „Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich”, in Frei, P. – Koch, K. (szerk.), *Reichsidee und Reichorganisation im Perserreich* (OBO 55), Fribourg, Universitätsverlag, 1984, 8–131.

⁴²⁹ Rütterswörden, Udo, „Die persische Reichsautorisation der Tora: Fact or Fiction?” *ZABR* 1 (1995) 47–61. Watts, James W., *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorisation of the Pentateuch* (SBLSS 17), Atlanta, SBL, 2001. cikkei.

⁴³⁰ Janowski, Brend, *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1993, 127–134; Keck, Elisabeth, *The Glory of Yahweh, Name Theology, and Ezekiel's Understanding of Divine Presence* (Kiadatlan PhD disszertáció), Botson College, 2011, 9–18. 28–71. Richter, Sandra L., *The Deuteronomistic History and the Name Theology: l'šakkēn š'e mō šām in the Bible and the Ancient Near East* (BZAW 318), Berlin, Walter de Gruyter, 2002; Albertz, Rainer, *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* (StBL 3), Atlanta, SBL, 2003, 444–445. Koncz-Vágási Katalin, „Templomteológia és a jeruzsálemi Templom dicsősége”, in Uő., *Haggeus Prófeta és Haggeus könyve* (Acta. Debreceni teológiai tanulmányok 15), Debrecen, DRHE, 2021, 265–288.

egyértelmű, hogy ennek a teológiai gondolatnak a képviselői, megfogalmazói a papság körébe tartozó jahvista írnokok voltak.⁴³¹

f) Az a jelenség, hogy az elephantinói közösség szövegeiből hiányzik a Tóra való minimális utalás, illetve annak bármilyen idézése hozta elő a *Tóra nélküli 5. század* elméletét, melynek prominens megszólaltatója Reinhard Kratz.⁴³² Haggai, Zakariás és Ezsdrás könyveinek újraolvasása Elephantiné kontextusában ugyanerre a meglátásra vezette John J. Collinst is.⁴³³

⁴³¹ Az elméletet a Deuteronomiumhoz kötődése okán fogság előtti és azon belül izraeli és nem júdai koncepcióként fogalmazták meg. Lásd Dumermuth, Fritz, „Zur deuteronomischen Kulttheologie und ihre Voraussetzungen”, *ZAW* 70 (1958) 59–98. Vö. Weinfeld, Moshe, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992, 193.

⁴³² Kratz, Reinhard G., „The Legal Status of the Pentateuch between Elephantine and Qumran”, in Knoppers, G. N. – Levison, B. M. (szerk.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2007, 77–103.

⁴³³ Collins, John J., *The Invention of Judaism. Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul*, Oakland, University of California Press, 2017, 44–61.

5 JHWH-TISZTELŐ CSOPORTOK A HELLENISZTIKUS KORBAN

Nagy Sándor Kr. e. 333-ban legyőzte III. Dareioszt az isszoszi csatában és ezzel megnyílt az út a Közel-Kelet és Ázsia meghódítása előtt. A Kelet-Mediterrán partvidék és Egyiptom elfoglalása során került kapcsolatba a hellenizmus a jahvizmus egyes csoportjaival.

A hellenizmus idején a görög nyelv és az oktatás terjedésével az írástudás (a héber nyelvű is), valamint a papirusz és a pergamen használatának általánossá válásával az írásos emlékek ugrásszerű növekedésének lehetünk tanúi, így a történeti források és a korabeli vallásos irodalom is sokkal nagyobb mennyiségben készült el és maradt fenn, mint a vaskor és a perzsa korszak során. Sőt a korábbi szövegek is csak ekkortól és hellenisztikus kori változatukban őrződtek meg. A régészeti feltárások tárgyi és írásos emlékei ezen szövegekkel kiegészítve sokkal szélesebb rálátást biztosítanak a korszak vallásos jelenségeire és így a jahvista csoportok jelenlétére is. Vagyis most már nem csak töredékek, rövid, főként listaként kezelhető szövegek, esetleg levelek, szerződésszövegek alapján következtethetünk a teológiai nézőpontokra, hanem kifejezetten vallási szövegek tárják elénk a különböző nézeteket, vallási gyakorlatokat. Így ezek elemzése is lehetséges és szükséges. A nehézséget mostantól inkább az jelenti, hogy pontosan megállapítsuk egy-egy szövegről, melyik jahvista csoport köréhez tartozik.

Már (legalább) a perzsa korban megjelent a héber mellett az arámi nyelv a jahvista csoportok nyelvhasználatában, míg a hellenista korról egy újabb, a görög is részévé vált az alkalmazott nyelveknek. A nyelvi szegmentáció ténye mégsem segít az egyes csoportok szövegeinek elkülönítésében, mert mindhárom nyelvet szinte minden csoport alkalmazta. A különböző műfajú szövegek gyakran korabeli, vagy elképzelt korba helyezett szituációkat, történeteket mondanak el, máskor teológiai, filozófiai kérdéseket taglalnak, melyek tartalma iránymutatást jelenthet keletkezésük hátterének, a mögöttük álló csoportok gondolkodásának feltárásához. Bizonyos esetekben azonban már nagyon kicsi nüanszok választják el egyik nézőpontot a másiktól, de ezzel a jelenséggel már korábban a perzsa korban is találkozhattunk az azonos csoportok kisebb „irányzatainak” megkülönböztetésénél. Számon kell tartani még azt is, hogy a szövegek jó részénél tapasztalható akár többszörös átdolgozás, szerkesztés is a ma ismert végső forma előtt.

A kutatók egy része még ma is hajlamos egységben kezelni a perzsa és hellenisztikus-római kori jahvizmusokat, mint „a” judaizmust, illetve annak különböző irányzatait. Pedig Jacob Neusner már a 1970-es évek során megállapította, hogy nem beszélhetünk általánosan judaizmusról, hanem úgy fogalmazott, hogy „judaizmusok” léteztek.¹ Elvének – melyet többen is bíráltak² – követőjeként, a judaizmus kifejezést csak némileg módosítva, de a sokszínűséget

¹ Neusner, Jacob, *The Way of Torah: An Introduction to Judaism* (RLH), Belmont, Wadsworth, 1992⁵ (az első kiadás 1970), 6, bár szerinte ezek a judaizmusok egy rendszer részei, csak más nézőpontokat képviselnek. Ebben tér el az egyébként hasonlóan sokszínű judaizmusról beszélő Smith, Jonathan Z., „Fences and Neighbours”, in Uő., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago, University Press, 1982, 14, aki azonos gyakorlat eltérő értelmezéseiként értékeli a csoportokat.

² Lásd Schwartz, Seth, „How Many Judaism Were There? A Critique of Neusner and Smith on Definition and Mason and Boyarin on Categorization”, *JAJ* 2 (2002) 208–238. kül. 210.

részleteiben a különböző vallási művek alapján definiálva, Gabrielle Boccaccini az ún. „középső-judaizmus” (*middle-judaism*) jelenségének bevezetésével próbálta leírni az összetett vallási helyzetet.³ Boccaccini a korszak eszmetörténetét sajátosan három-gyökerűnek ábrázolja. A korábbi kutatásokban papi irányzatként definiált Ezékielhez kötött vonalat *cádókita judaizmus*nak nevezi, mely a prófétai könyvön kívül Ezsdrás-Nehémiás és a Krónikák könyvei, illetve a Pentateuchus Papi iratának megfogalmazásáért felelős. A bölcsességi irodalmi könyvek (Ahikár, Példabeszédek, Jób, Jónás, Prédikátor) Boccaccini szerint a *bölcsességi judaizmus* (*Sapiential Judaism*) irányzat termékei. E két irányvonal a ptolemaioszok idején interakcióba lépve három új irányzatot hoz létre: a hellenista judaizmust – ennek irodalmi termékeként tartja számon a Septuagintát, illetve a görögül író zsidó történetírók (Démétriosz és Artapanosz) műveit, – valamint Tóbit és Ben Szira mentén a szaduceus (Bárúk könyve) és farizeus (Dániel könyve) vonalakat. Harmadik önálló irányvonala ennek a felosztásnak a Boccaccini által *énóki judaizmus*nak (*Enochic Judaism*) definiált irányzat, mely a Vigyázók könyve mellett az Arámi Lévit, illetve az Asztronomikus könyvet fogalmazta. Ennek az irányzatnak a folytatójaként tartja számon Boccaccini az esszenusokat, akik a Halákhikus levél (4QMMT) megszületésével válnak el ettől az iránytól, majd a Damaszkuszi irat révén tőlük is eltávolodó qumrániakat.⁴ Bár Boccaccini felelemleti a samaritánusokat, a korábbi felfogás szerint értelmezve a perzsa korban elszakadó, „idegenné váló” csoportként a továbbiakban nem foglalkozik velük.⁵ Szintén problémás, ahogyan az irodalmi sokszínűség elrendezése vagy összehangolása miatt a szövegek háttérben álló csoportok történelmi realitása homályban marad. Boccaccini egyértelműen Neusner sokszínű, de mégis egységes judaizmus képét viszi tovább, figyelmen kívül hagyva a jahvizmus jelenségét. Ebből a szempontból különösen érdekes John Collins áttekintése, aki Boccaccinit bírálva a Tóra viszonylatában vizsgálta meg a különböző késő perzsa és hellenisztikus kori szövegeket. Ennek megfelelően választotta szét egymástól a nem-mózesi (Tóra nélküli), a narratív és bölcséleti, a törvényi és végül az apokaliptikus tartalmú „judaizmust”,⁶ mindezt azonban anélkül, hogy újabb címkéket aggatott volna az irányzatokra.

³ Boccaccini, Gabrielle, *Beyond the Essene Hypothesis. The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids, Eerdmans 1998; Uő: *Roots of Rabbinic Judaism. An Intellectual History from Ezekiel to Daniel*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002, 8–14. Részletes magyar bemutatását lásd Xeravits Géza, „Egy újabb kísérlet Izrael hellenisztikus kori történetének értelmezésére”, *Sapientiana* (2009) 70–78.

⁴ Boccaccini, *Roots of Rabbinic Judaism*. Vö. a táblázatos bemutatást in Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis*, xi–xii. Boccaccini a cádókita judaizmus Tóra-kegyességét ütközteti egyrészt az énóki tradícióval, valamint a bölcsességi irodalmi anyaggal. Mindkét vonalat, mint a mózesi Tóra teológiájának alternatíváját, konkurens változatát mutatja be. Az énóki korpusz „ötkötetes” volta, teremtés-teológiai (a bűn eredetére vonatkozó) változata, illetve a Prédikátor végső szerkesztésének „tórásított” változata jelezhetik az irodalmi-teológiai szövegegységek rivalizáló voltát, mégis elég nehéz elkülönülten egy-egy csoporthoz kötni ezen művek születését. A kritikusok másik fő problémája a Boccaccini-féle eszmetörténeti vonalvezetéssel, hogy genealogikus sorrendbe rak olyan iratokat, melyek akár mondanivalójuk, formájuk, illetve problémafelvetéseik miatt sem épülnek egymásra. Lásd például Davies, Philip R., „Sect Formation in Early Judaism”, in Chalcraft, D. J. (szerk.), *Sectarianism in Early Judaism. Sociological Advances*, London, Equinox, 2007, 133–155. kül. 144–148. elemző kritikáját, melyben kimutatja, hogy az énóki bűn-felfogás alapvetően a Tóra teológiájára épít. Boccaccini oszályozásához lásd még Sacchi, Paolo, *The History of the Second Temple Period* (JSOTSup 285), Sheffield Academic Press, 2000, aki korai cádókizmusról (Kr. e. 520–400) és késői cádókizmusról (Kr. e. 400–200) beszél.

⁵ Boccaccini, *Roots of Rabbinic Judaism*, 83–85.

⁶ Collins, John J., *The Invention of Judaism. Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul* (TLJS), Oakland, University of California Press, 2017.

Jóllehet Collins distinkciói finomabbak és néhol konkrét történelmi kitekintést is tesz, ő is megmarad a „judaista” jahvizmus belső szellemi, teológiai eltéréseinek vizsgálatánál. Dacára annak, hogy felhívja a figyelmet egyes szövegek összetett szerkesztési folyamatára, ezek szerteágazó gyökereit és következményeit nem mindig sikerül becsatornázni az elemzésbe.

Neusner megállapítását Boccaccini szövegközpontú irányvonalával és Collins precizírozásával gazdagítva mindenképpen tovább kell és lehet finomítani, mivel maga a judaizmus kifejezés is csak a hellenisztikus kor során születik, mely a júdeai jahvizmus egy adott ponttól irodalmilag is definiált megnevezése, de vele párhuzamosan a jahvizmus egyes korábbi csoportjainak a tovább élése is megfigyelhető. Ebben a fejezetben arra teszünk kísérletet, hogy áttekintsük, a hellenizmus és az általa meghatározott új birodalmak kontextusában miként alakult át a jahvista csoportok működése és vallási rendszere és születtek-e újabbak.

5.1 A történelmi kontextus

Egyszerű lenne kijelenteni, hogy Nagy Sándor hódításaival megjelent a hellenizmus és egy csapásra megváltozott minden azokon a területeken, ahol a különböző jahvista csoportok éltek. A Perzsa Birodalom, mely a Kr. e. 6–5. századok során az összes jahvista csoport életterét jelentette Mezopotámia keleti széleitől Egyiptom déli határáig, már a 4. században többször is elvesztette Egyiptomot, Nagy Sándor rövid életű birodalma pedig nem maradt egyben, így ez a század az egyébként is eltérő jahvista csoportokat a politikai térképen is elválasztotta egymástól. A változásoknak tehát a hellenizmus csak részben volt okozója, bár annál jelentősebben meghatározta a következő évszázadok gondolkodását és társadalmi berendezkedését. A korszakolást mindezek fényében egy átmeneti időszak meghatározásával kell kezdeni, ami nagyjából a 4. századra tehető. Első fele, még a perzsa korszakra esett, a másodikat viszont már Nagy Sándor hódítása és annak közvetlen következményei fémjelzik (Kr. e. 333–296). Ezt követően három jól elhatárolható egységben a ptolemaida uralom (Kr. e. 296–201), a szeleukida uralom (Kr. e. 200–104), majd a hasmoneus királyság független időszaka (Kr. e. 104–63)⁷ következett. De feloszthatjuk két részre is ezt a korszakot, mint korai hellenisztikus (Kr. e. 3.– korai 2. század), illetve a makkabeus-hasmoneus időszak (Kr. e. 167–64) periódusaira.⁸ A jahvista csoportok működését, etnikai beágyazódásukat, illetve interakciójukat mégis talán területi bontásban érdemes vizsgálni, még akkor is, ha egyes szövegek feltételezhetően másutt keletkeztek, mint ahol hatásukat leginkább mérhetjük. A diaszpóra-*erec* viszony ugyan időről-időre változott, de az egyes területeken élőkre az adott terület politikai eseményeinek változásai nagyobb hatást gyakoroltak. Egyiptom lázadása a Perzsa Birodalommal szemben a Kr. e. 4. század elején nem egyszerűen elválasztja az elephantinói

⁷ A hasmoneus királyság kezdetét ugyan Simon etnarchává válásával (Kr. e. 142) szokás megjelölni, de Arisztobulosz az első hasmoneus uralkodó, akinek nem a nulláról kellett indítani a hatalomkiépítést, illetve ő az első, aki magát βασιλεύς-ként definiálja érmén.

⁸ A kormeghatározás problémáiról lásd Honigman, Sylvie, „Introduction”, in Honigman, S. et al. (szerk.), *Times of Transition. Judea in the Early Hellenistic Period* (MSAI 1), University Park, Eisenbaruns, 2021, 1–15. kül. 1.

jahvistákat a birodalomban maradtaktól, de feltehetően egzisztenciájuknak is ekkor szakad vége, vagyis itt egy jahvista csoport eltűnését detektálhatjuk. Nagy Sándor és közvetlen utódai révén viszont új helyeken jelennek meg a különböző palesztinai jahvisták csoportjai. A diadokhoszok harcai a másik irányban, Mezopotámia felé választják el a palesztinai csoportokat a diaszpórától, és kapcsolataik nyomai talán egyes vallási irodalmi szövegekben érhetők tetten. A Palesztina területén élő jahvista csoportok számára minden egyes politikai váltás, sőt, azon belüli mozgások is mélyreható következményekkel jártak. A perzsa kor során összeálló Tóra szövegének egységesítő hatása, melynek révén találkoztak, sőt kompromisszumra hajlottak egymással a különböző jahvista csoportok, – mint a samáriai, garizimi, júdai, a *b^ené golá*, sőt még talán az edomi jahvisták is, – érzékelhetően mérséklődött a hellenisztikus kor megjelenésére. Az új korszak hellenisztikus eszméi pedig drasztikus változásokat jelentettek szinte minden egyes csoport számára, és pedig nem a további egymás felé közeledés, hanem az önmagukon belüli megosztottság, szegmentáció, sőt az esetleges elszakadás irányába. A makkabeus-felkelés és a létrejövő hasmoneus királyság alapvetően a hellenizmus drasztikus terjedésével szemben lépett fel, ám tényerése és a politikai stabilitás elérését követően egyre jobban hajlott a hellenista életmód adaptálása felé, ami így újabb és újabb konfliktusokat jelentett úgy a vallásgyakorlat, mint a vallási gondolkodás terén.

A korábban megismert csoportokban végbemenő folyamatokat, illetve esetleges új csoportok megjelenését részleteiben elsőként Palesztina területén, majd Egyiptomban, végül a mezopotámiai diaszpórában („Babilónban”) tekintjük át. Vizsgálódásunk történeti forrásai a fent említettekén túl a hellenisztikus történetírók leírásaival is bővülnek, bár az ezekben rögzített adatok nem mindig bizonyulnak helytállónak. Továbbá már korabeli vallási szövegekkel is dolgozhatunk, melyek aktuálisan mutathatják egyes csoportok teológiai nézeteit és vallásgyakorlatát.

5.2 Palesztina – *Erec Jisraél*

A perzsa korszak során a Palesztina területén élő népesség különböző etnikumhoz, illetve korábbi politikai entitáshoz tartozott. Találunk itt júdaiakat, izraelieket, betelepített asszírokat, babilóniakat, médeket, perzsákat, illetve a három birodalom, Asszíria, Babilón és Perzsia által elfoglalt területek, országok lakosságából idetelepítetteket. A környező korábbi kis „nemzetállamok”, Moáb, Ammón, Edóm, Arám lakóinak leszármazottait, illetve a nomád arabok, majd nabateusok idetelepült csoportjait, és természetesen a „babilóni fogságból” hazatért *b^ené golá*-t (‘a fogság gyermekeit’). Ez utóbbi csoport megerősödése és a Jeruzsálem körüli Jehud tartományban dominánssá válása meghatározó a jahvizmus csoportjainak további történetében. A jehudi vagy később júdeai jahvizmus a hellenisztikus kor legmarkánsabb jahvizmusává válik, mely azonban már megerősödése során szegmentálódik, de később is a legtöbb „judaizmus irányzataként” definiált csoport ebből vált ki a hellenisztikus korban.

5.2.1 Júdeai jahvizmus és a judaizmus (a zsidóság) születése

A hellenizmusnak, mint kulturális rendszernek az egész palesztinai jahvista lakosságra nézve hosszú távon mélyreható következményei voltak, ami elsőként a görög nyelv hivatalos használatában mutatkozott meg. Az addigi arámit, mint *lingua franca*t felváltotta a görög. Az adminisztráció révén a közbeszédbe és az egyéni élet különböző területeire is beszivárgott. Legpregnansabban a tulajdonnevek, földrajzi nevek használatában érhető tetten. A politikai adminisztrációban a ptolemaioszok az általuk birotkolt területet *hüparkhiákra* (Egyiptomban *nomoszokra*) és azon belül kisebb *toparkhiákra* osztották fel.⁹ A pezsza korban definiált jahvisták által lakott területek két különálló *hüparkhiába* kerültek: Σαμαρεία (Samária) és Ἰουδαία (Júdea). Ez utóbbin belül éltek a korábbi jehudi jahvisták.

5.2.1.1 Írásos és tárgyi emlékek

Az Abdérai Hekataiosz (Kr. e. 4. század), görög történész és filozófus Diodórosznál (40.3.1–7) fennmaradt idézetéből¹⁰ olvassuk az eleddig legkorábbi görög megnevezését annak a közösségnek, melyről azt írja, hogy Egyiptomban idegenként tartózkodtak és Mózes vezetésével Judeába vonultak át, ahol tizenkét törzsükben városokat és Jeruzsálemben templomot építettek, áldozataikat és kultuszukat pedig törvényük (νόμος) alapján folytatták. Az elnevezés οἱ Ἰουδαῖοι – a júdeaiak. Ebben a kontextusban a kifejezés egyben tartja azt az etnikai és vallási közösséget, melynek eredetét Egyiptomba helyezi, de jelenlegi lakhelye Ἰουδαία hüparkhia (GLA 11.11). Ugyanakkor arra nem reflektál, hogy Ἰουδαίᾳban laknak mások is a jahvistákon kívül.

A júdeaiak istenét Hekataiosz az általános θεός megnevezéssel illeti, nem használja a JHWH név semmilyen formáját. A vallásosgyakorlat tekintetében kiemeli a templomi kultuszt, azon belül az áldozatbemutatást. De hangsúlyt helyez a törvényre, az isteni rendelkezésekre. Kontextusunkban a legfontosabb megállapítása mégis a főpapa és annak szerepére vonatkozik:

az emberek feletti hatalmat általában arra a papra bízzák, akit a kollégáinál bölcsességben és erényben kiemelkedőbbnek tartottak. Ezt a férfit főpapnak (ἀρχιερέα) nevezik, és úgy hiszik, ő Isten parancsainak követe (ἄγγελον). Ő az, aki a gyűléseiken (ἐκκλησίας) és más összejöveteleiken (συνόδους) kihirdeti a rendeleteket (παραγγελλόμενα), és ezekben a dolgokban a júdeaiak (Ἰουδαῖους) olyan engedelmesek, hogy azonnal a földre borulnak és

⁹ Hengel, Martin, *Judaism and Hellenism. Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period. Vol.1.* London, SCM Press, 1974, 20.kk.

¹⁰ Diodórosz Kr. e. 1. században élt görög történétíró, fő műve a *Bibliothéké*. A nála olvasható szöveg hekataioszi eredetét megkérdőjelezi és a szöveget sokkal későbbre teszi Gmirkin, Russel E. *Beroruss and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch* (LBHOT 433), New York – London, T&T Clark, 2006, 34–71., de érvelése csupán egy hipotézis, amit nem bizonyít. Lásd kritikáját Grabbe, Lester L. „Hyparchs, Oikonomoi and Mafiosi: The Government of Judah in the Ptolemaid”, in Grabbe, L. L. – Lipschits, O. (szerk.), *Judah Between East and West, The Transition from Persian to Greek Rule (ca. 400-200 BCE)*, London, Bloombury, 2013, 76–77.

tiszteletet adnak (προσκυβεῖν), amikor a főpap magyarázza (ἐρμενεύοντα) azokat. (40.3.5–6=GLA 11.32–38)¹¹

A főpapnak a júdeaiak közötti vezető szerepét definiálja az idézet. Nem csak vallási, de polgári ügyekben is eljáró bíróként, katonai vezetőként, földbirtokok kiosztójaként és gyermekek nevelőjeként tűnik fel.¹² A morális és szellemi kiválóságon túl különösnek hangzik, hogy a későbbi görög nyelvű vallási szövegekben a $\gamma\lambda\mu$ fordítására használt ἄγγελος kifejezést használja rá. Egyértelműen a transzcendens világ felé való közvetítőként, de nem angyali lény értelemben. Az isteni törvény, illetve üzenetének továbbítója, de egyben magyarázója is a főpap ebben a leírásban. A földre boruló tiszteletadás nyilvánvalóan a törvény magyarázatához kötődően Istennek szól, nem a főpapnak, bár a kívülálló nem feltétlenül látja különbséget. A főpap és a törvény szövegének többször is megemlített kapcsolata az áldozati kultusz mellett az isteni ihletettségűnek tartott szövegek értelmezésének főpap vezette felügyeltére, gyakorlatára enged következtetni.

Hekataiosz ugyanakkor többször beszél arról is, hogy a Ἰουδαῖοι szokásaikban különböznek a többi népektől, de nem részletezi tovább. Arra azonban rámutat, hogy a 12 törzsnek megfelelő hónappal rendelkező naptáruk van (11.19–20), illetve, nem készítenek istenszobrokat (11.21). Nem mondja ki expressis verbis az egyistenhitet, de mindvégig egyes számban beszél az Istenről (ὁ θεός).

A leírás alapján Hekataiosz vagy forrása közvetlen kapcsolatba kerülhetett a jeruzsálemi jahvistákkal, és még ha az általa megformált mondatok nem is mindegyike pontos, nagyjából reális képet fest a Kr. e. 4. század végi vallási viszonyairól. Még talán egy Tóra-tekerics részlet is lehetett a kezében egyszer, mivel a „törvény” befejező szavait fel is idézi: „Ezek azok a szavak, amiket Mózes hallott az Istentől és kijelentette a Júdaiaknak.” Nagyjából a Lev 26,46; a 27,34 vagy a Num 36,13 feleltethető meg az idézett részletnek.¹³ Szövege egyetlen jahvista csoportot, a jeruzsálemit definiálja, a többire nem reflektál. Bemutatása összehasonlító kiindulási pontja lehet a későbbi történéseknek, változásoknak.

Azzal, hogy Samáriát Nagy Sándor elfoglalta és görög mintájú poliszt formált belőle a betelepített hellenista lakosság és katonaság révén, a térség egyetlen jelentős nem tengerparti városa és központja, ahol jahvista lakosok éltek, Jeruzsálem maradt. A kialakított Ἰουδαία hüparkhia bizonyos önállóságát mutatja, hogy egészen a Kr. e. 260-as évekig vertek itt saját érméket, melyen az uralkodók (I. illetve II. Ptolemaiosz) arcképe látható, illetve a másik oldalán a $\eta\gamma\eta$ héber felirat olvasható. Egyetlen más hüparkhiából sem került elő a ptolemaioszi korból saját érme.¹⁴ A saját nyelvű névhasználat a korábbi, perzsa kori viszonyok lényegi továbbélését

¹¹ Görög szöveget lásd in Stern, Menahem, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Vol. I., Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974 [= GLA], 26–27.

¹² Politikai vezető szerepének hangsúlyozásához lásd Grabbe, „Hyparchs, Oikonomoi and Mafiosi”, 77.

¹³ Stern, *Greek and Latin Authors*, 32.

¹⁴ Barag, Dan, „The Coinage of Yehud and the Ptolemies”, *INJ* 13 (1994–99) 27–37. Az érmék egy részén a két első ptolemaida uralkodó mellett feleségeik, Bereniké, illetve Arsinoé is láthatóak.

is indikája.¹⁵ Hekataiosz, illetve a Zénón papiruszok és II. Ptolemaiosz fennmaradt rendelettörvényei azt mutatják, hogy Ἱουδαία hüparkhiában a főpap és vezetése alatt a templom az állami adószedési rendszer részese volt. Lester Grabbe szerint ugyanezek a dokumentumok utalnak arra is, hogy a többi szíro-föníciai hüparkhiában a korábbi helyi potentátok, vagy az ő szóhasználatával élve „maffiózók” akár saját kezdeményezéséből, akár a ptolemaida hatalom által is támogatva szervezték meg az adószedést és a helyi politikai ellenőrzést is.¹⁶ Ilyen volt a transzjordániai Ammanitiszben egy bizonyos Tóbiasz, aki feltehetően a Nehémiás könyvében is emlegetett család tagja volt. Névhasználatuk alapján jahvista háttérű család, a Zénón papiruszok (Kr. e. 269) szerint pedig már a hellenizmus lelkes támogatói, az új helyzet hasznélvezői.¹⁷ József nevű családtagjuk révén a ptolemaioszok befolyásos főadószedője, aki Jeruzsálemben is szoros kapcsolatokat épített ki.¹⁸ Fokozatosan a főpap által fémjelzett vallási vezetéssel, vallási elittel szemben egy hellenista polgári elit vezetőjévé vált. Bár a jeruzsálemi főpapi család, az óniádok a zsidóság elitjének hithű vonalát vezetik, fokozatosan ők is hellenizálódnak.¹⁹ Az, hogy a Kr. e. 3. század közepétől már nem vernek saját júdeai érméket, részben a korábbi részleges függetlenség megszűnését, részben a hellenista kultúra fokozatos térhódítását jelzi. A Makkabeusok könyvei és Josephus tanúsága szerint is ez főként a provincia elitjében figyelhető meg, de nyilván lassanként a teljes lakosságot érintette, hiszen Nagy Sándor hódításától a makkabeus-felkelésig majd százhetven év telt el és igen jelentőssé vált az elgörögösödő, illetve már görög anyanyelvű lakosság is. Mindazonáltal a hellenisztikus kultúra sokrétű jelenség volt és nem is vált a judeai jahvisták kultúrájává a maga teljességében, de nem is utasították el egészen.²⁰ Ennek ellenére Palesztina társadalmi és vallási helyzetével kapcsolatban nem sok konkrétummal rendelkezünk.

¹⁵ Schwartz, Seth, „On the Autonomy of Judea in the Fourth and Third Century B.C.E.,” *JJS* 45 (1994) 157–168. kül. 165. Ezt erősíti meg a Kr. e. 3. századból Jeruzsálemben talált 77 pecsétlenyomatok. Lipschits, Oded, „Jerusalem between Two Periods of Greatness: The Size and Status of the City in the Babylonian, Persian and Early Hellenistic Periods,” in Grabbe, L. L. – Lipschits, O. (szerk.), *Judah Between East and West, The Transition from Persian to Greek Rule (ca. 400–200 BCE)*, London, Bloombury, 2013, 163–175. kül. 173.

¹⁶ Grabbe, „Hyparchs, Oikonomoi and Mafiosi”, 86–90.

¹⁷ Jagersma, Henk, *Izrael története 2. Nagy Sándortól Bar Kochbáig*, Budapest, magánkiadás, 1991, 25. Schwartz, „On the Autonomy of Judea”, 165.

¹⁸ *Ant* 12.154–236. hosszú története ugyan számos legendáris elemet tartalmaz, a főszereplő és foglalatossága, valamint kapcsolatrendszere valós helyzeten alapul. Tcherikover, Victor, „The Tobiads in Light of the Zenon Papyri”, in Stone, M. E. – Satran, D. (szerk.), *Emerging Judaism: Studies on the Fourth and Third Centuries B.C.E.*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, 77–99. Gera, D., „On the Credibility of the History of the Tobiads (Josephus, Antiquities 12, 156–222, 228–36)”, in Kasher, A. et al. (szerk.), *Greece and Rome in Eretz Israel: Collected Essays*, Jerusalem, Yad Izhak Ben-Zvi – Israel Exploration Society, 1990, 21–38. Grabbe, „Hyparchs, Oikonomoi and Mafiosi”, 77–79.

¹⁹ E csoport későbbi irodalmi lenyomatát Ben Szira könyvében láthatjuk, aki egyértelműen Jeruzsálemhez és a templomi papsághoz köti magát. A nép tanítását és a mindennapi, valamint tudományos bölcsességet is a templomból eredezteti. Vö. Zsengellér József, „Does Wisdom Come from the Temple? Ben Sira’s Attitude to the Temple of Jerusalem”, in Xeravits G. – Zsengellér J. (szerk.), *Studies in the Book of Ben Sira, Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Hungary, 18–20 May, 2006 (JSJSup 127)*, Leiden, Brill, 2008, 187–202.

²⁰ Collins, John J., „Cult and Culture: The Limits of Hellenization in Judea”, in Uő., *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule (JSJSup 100)*, Leiden – Boston, Brill, 2005, 21–43. kül. 22.

A korábbi Jehudi Jahvizmus kisebb csoportjainak továbbélő eltérő teológiai felfogásáról a később kanonikussá váló iratok divergens nézetei tanúskodnak. a) Közülük kiemelendő a Prédikátor vagy Qohelet, melyben már a hellenisztikus állapotokra való utalásokat is megfigyelhetünk,²¹ ami a ptolemaioszok korszakához köti a szöveg kialakulását. Túl ezen, különösen érdekes az, hogy a mózesi Tóra gondolkodása hiányzik ebből a könyvből. Egy olyan szerzői körre világít rá, akik számára a Tóra nem jelentett autoritást,²² és akik egy a Tórától jelentősen eltérő világgépet képviseltek.²³ b) Még radikálisabban más teológiát mutat fel az énéki irodalom, ahogyan arra már az 1970-es évek végén Michael Stone felhívta a figyelmet.²⁴ Legkorábbi szövegeit Qumránból ismerjük, de Boccaccini és mások már a Kr. e. 4. századra teszik az első darabjainak keletkezését.²⁵ Ebben a hagyományban a kijelentés közvetítője Énók, akinek direkt betekintése és belépése van a bukott és jó angyalokkal benépesített transzcendens szférába, eljutva a világ határáig, megismerve annak kezdetét és végét. A korai szövegek (*Vigyázók könyve; Hetek Apokalipszise, Állatok Apokalipszise*) ugyan néhány ponton kapcsolhatók a Genézis, illetve az apokaliptikus prófétai írások egyes motívumaihoz, ám dominánsan nem biblikus hagyományokat jelenítenek meg, a mózesi tradíciók is szinte teljesen hiányoznak belőlük.²⁶ Ugyan a *Hetek Apokalipszisében* megnevezett „kiválasztott igazak” (1Én 93,10) Ábrahámotól eredeztetik magukat, és Izrael leszármazottainak egy elkülönülő csoportjaként tűnnek fel, a szövegekhez köthető csoport pontos kiléte azonban kérdéses.²⁷ c) Egy másik vonalat képvisel az Ezékielen alapuló Papi írói kör, melyhez köthető a cádókita papságot történeti dimenzióba helyező Krónikák könyve is. Ennek a műnek a lezárása szintén átnyúlik a hellenisztikus korba.²⁸ Az ekkortájt újraszerkesztett Ezsdás-Nehémiás könyveivel együtt kétségkívül a jeruzsálemi (cádókita) papság teológiáját képviselik, melynek fontos alapját képezi a Tóra és annak megtartása. d) A papsággal és a helytelen istentiszteleti gyakorlattal gyakran szembeszálló próféták korszaka (Haggeus, Zakariás, Malakiás, Tritó-Ézsaiás, Jóél) ekkorra már leáldozóban van.²⁹ Az ilyen jellegű művekben is irodalmilag az

²¹ Például a Préd 3,21 ilyen, ahol az emberi (és állati) léleknek a testtől való halál utáni elválásáról és fel, illetve alászállásáról elmélkedik. A szöveg itt már kifejezetten hellenisztikus hatást mutat. Vö. Péntek Dániel, *Alvilággép a Héber Bibliában. Alvilág-tradíciók a zsoltárköltészetben* (PhD értekezés), Budapest, 2021, 24. 40. (http://real-phd.mtak.hu/1110/1/Pentek_Daniel_dissertacio_watermark.pdf).

²² Collins összegyűjtötte az egymással konkuráló kutatói érveket: Bernd Schipper és Stuart Weeks szerint megfigyelhetőek, különösen a Deuteronomium és a Genézis gondolatainak képviselete. Mások, mint David Carr vagy Bernard Levinson úgy gondolják, még ha jelen is vannak ilyen jellegű utalások tórai gondolatokra, az nem jelenti azt, hogy a szerző(k) számára a Tóra bármilyen meghatározó isteni autoritással rendelkezett volna. Lásd Collins, John, *The Invention of Judaism*, 66–69.

²³ Crenshaw, James L., *Old Testament Wisdom: An Introduction*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1998.

²⁴ Stone, Michael E., „The Book of Enoch and Judaism in the Third Century B.C.E.”, *CBQ* 40 (1978) 479–492.

²⁵ Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis*, 12. Stone, „The Book of Enoch”. Sacchi, *The History of the Second Temple Period*, 174–182.

²⁶ Kugel, James, *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, 180. Az énéki hagyomány Genézist megelőző keletkezését már Milik, Jozef T., *The Books of Enoch: Aramaic Fragments from Qumran Cave Four*, Oxford, Clarendon, 1976, 31. is feltételezte.

²⁷ Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis*, 12. a későbbi esszenusokkal azonosítja őket.

²⁸ Knoppers, Gary N., *1 Chronicles 1–9* (AB 12), New York, Doubleday, 2004, 111.

²⁹ Kustár Zoltán, „Az írópróféták korának lezáródása Izraelben”, in Uő. (szerk.) *Inspiráció a bibliai hagyományban. Both Antal konferencia 2022*, Debrecen, Both Antal alapítván – DRE, 2023 (megjelenés alatt).

apokaliptika lett dominánssá, ahogyan a korszakhoz köthető Dániel könyvében (Dán 7–10).³⁰

d) Az idegenek felé nyitó gondolatiságot közvetítő korábbi Jób, Jónás és Ruth könyve, valamint a Példabeszédek, – melyekben az edomiták, az asszírok és a moábiták felé történő nyitás univerzalista felfogást tükröz – ebben az időszakban Eszter könyvével és Dániel könyvének elejével (Dán 1–6) egészül ki.

A létezésükben egyébként ekkor még csak feltételezhető szövegek teológiai nézőpontjaikon kívül viszonylag kevés konkrét vallásgyakorlati leírást tartalmaznak. Még a Tóra szövegei is csupán indirekt módon, előírásaikban, teológiai értékelésükben mutatják be a templomi kultuszt, annak is a perzsa korig tartó formáját. A júdeai jahvizmus aktuális formálódásába nem adnak betekintést.

A korabeli hefcibai feliraton található királyi levélváltáshoz mind stílusában, mind részben tartalmában is hasonlónak tartott³¹ III. Antiokhosz-féle levél Josephusnál a ptolemaida korszakot követő új időszak, a szeleukida korszak első dokumentuma a júdeai jahvizmus állapotáról.

Antiochos király üdvözlétét küldi Ptolemaiosnak. ... Tehát méltányosnak tartottam, hogy ezt viszonzom nekik, és mindenekelőtt helyreállítsam városukat, ... Egyelőre elhatároztam, hogy jámborságukért fedezem áldozati szükségleteiket (παρασχεῖν εἰς τὰς θυσίας) ... ; hasonlóképpen meg kell kezdeni a munkát a templomon, az oszlopcsarnokon és mindenütt, ahol építőmunka szükséges. ... A nép valamennyi tagjának joga van ősi törvényei szerint élni (κατὰ τοὺς πατρίους νόμους), és a vének (ἡ γερουσία), a papok, a templomi jegyzők és az énekesek felmentendők a fejadó, a koszorúadó és minden egyéb adó alól. Hogy a város minél előbb benépesedjék, minden lakosának ... három évi adómentességet engedélyezek... (Ant 12.138–146)

A terület egyértelmű politikai és vallási központjaként Jeruzsálemet határozza meg. Bár az teljesen világos, hogy Josephus számára mindenképpen Jeruzsálem a központ, ettől függetlenül, Jeruzsálem újjáépítése a több évtizedes háborús rombolás nyomán reálisan emeli ki a korábbi Ἰουδαία hüparkhia központját. A szöveg szerint minden júdeainak joga van „ősi törvényei szerint élni” (κατὰ τοὺς πατρίους νόμους). Amennyiben a νόμος általánosságban véve vallási irataikat (is) jelenti, akkor a szeleukida III. Antiokhosz uralmával nem történik drasztikus változás a júdeai jahvizmus eddigi vallásgyakorlatában.³² A birodalmi támogatás pedig megerősíti a jeruzsálemi templomot, mint annak központját és az ahhoz kapcsolódó vallási

³⁰ A próféták gyűjteményének, azon belül pl. a kispróféták korpuszának meglétét Ben Szira könyvéből a *laus patrum* szakasz már a hellenisztikus kor elején igazolja. Van der Kooij, Arie, „The Canonization of Ancient Books Kept in the Temple of Jerusalem”, in Kooij, van der A. – Toorn, van der K. (szerk.), *Canonization and Decanonization* (Numen Book), Leiden, Brill, 1998, 17–40. kül. 33–36. Zsengeller József, *A kánon többszólamúsága. A Héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánontörténete*, Budapest, L’Harmattan – Kálvin, 2014, 116.172.

³¹ Landau, Yohanan H., „A Greek Inscription Found Near Hefzibah”, *IEJ* 16 (1966) 54–70. Vö. Grabbe, „Hyparchs, Oikonomoi and Mafiosi”, 84–85.

³² Josephusnál a szöveg folytatásában arról is olvashatunk, hogy Antiokhosz elrendelte a pogányok és a tisztátalan állapot beengedését a templomba (Ant 12.148–153). A tiltások azonban nem állnak összhangban a ma ismert Tóra szöveggel sem, így feltehetően sokkal későbbi szóbeli tanfejlődést és helyzetet tükröznek. Lásd Bickerman, Elias J., „A Seleucid Proclamation Concerning the Temple in Jerusalem”, in Uő. *Studies in Jewish and Christian History. Vol. I.*, Leiden, Brill, 2011, 357–375. kül. 363. Collins, *The Invention of Judaism*, 87.

adminisztrációt. A szöveg ugyanakkor kitér az áldozatbemutatókra és azok szükségleteire (állatok, bor, olaj, búzaliszt, búza és só), melyek a jeruzsálemi kultusz alapvető alkotó elemei, további részleteket azonban nem említ. A szöveg elemzése során egy feltűnő hiányosságra több kutató is rámutat, nevezetesen a főpap említésének elmulasztására. Lester Grabbe szerint különböző okai lehettek ennek: egyrészt akár az, hogy Antiokhosz csak intézményekre és csoportokra koncentrált, nem pedig személyekre; másrészt talán, hogy Simon főpap nem támogatta az új uralkodót; harmadrészt, hogy esetleg a főpap meghalt a harcok során és Simont csak később választották meg. Véleményem szerint az utóbbi lehetőség állhat a legközelebb a valósághoz, hiszen a hefcibai feliratokon a sziro-palesztinai terület nagy részének vezetőjeként *sztratégosznak* megnevezett Ptolemaiosz Thraszeász másik titulusa a *főpap* (ἀρχιερεύς). A két pozíció együttes említése utal arra, hogy az ellenőrzött terület, így Júdea vallási ügyeinek felügyelete is Ptolemaioszhoz tartozott.³³ Ez az új szeleukida felügyeleti rendszer, ami a későbbi Héliodórosz feliratról is ismert,³⁴ ugyanakkor nem jelenti a helyi vezető papság vagy főpapság pozíciójának megszüntetését, sokkal inkább a kultuszok központi felügyeletét, ami talán együtt járhatott új helyi személyek kinevezésével is. Mindenesetre a következő forrásunk már újra nevesíti a jeruzsálemi főpapot, mégpedig kifejezetten kultuszi kontextusban.

Ben Szira könyvének héber változatát a szeleukida korszak első évtizedeire tehetjük.³⁵ A *laus patrum* szakasz (BSira 44–50) utolsó prominens figurája már nem a korábbi vallásos iratok hőse, hanem a szerző kortársa, Simeon ben Honi, vagyis II Simon főpap. Az 50. fejezet leírása során (BSzira 50,5–21), melyet sokan – nem alaptalanul – a *jom kippur* (nagy engesztelő áldozat) korabeli szertartásának tartanak,³⁶ a szenthely kárpítja mögül kilépve étel és italáldozat bemutatójaként, Isten nevében a népet megáldóként mutatja be Simont. A főpap, akit Áron fiai, papok és énekmondók sokasága vett körül, nemhogy funkcionál, de a templomi szertartáson túl a templom épületének és a város falainak a megerősítését is elvégezte a leírás szerint, vagyis politikai szerepet is betöltött a nép életében. Az istentiszteleti liturgiában az áldozatbemutatáson, és áldásmondáson túlmenően csak éneklés és imádkozás szerepel, írott szöveg felolvasásáról és magyarázatáról nem értesülünk. Ez egyrészt azért érdekes, mert Ben Szira szerint a bölcsesség forrása a templom (BSzira 51,14),³⁷ másrészt, mivel a *laus patrum* szakasz szinte minden tórai, történeti és próféta könyv szereplőjét megemlíti, így nála összetalálkozik

³³ 5–6, 9–11. sorok. Vö. Landau, „A Greek Inscription”.

³⁴ Cotton-Paltiel, Hanna M. – Ecker, Avner – Gera, Dov, „Juxtaposing Literary and Documentary Evidence: A New Copy of the So-Called Heliodoros Stele and the Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palestinae (CIIP)”, *BICS* 60 (2017) 1–15. kül. 11–12. Lásd később részletesebben.

³⁵ Pontos neve: שמעון בן ירוע בן אלעזר בן סירה. A név és a személy eredetiségéről lásd Wright, Benjamin G., „What is in a Name? The Book of Ben Sira and Its Paratexts”, in Zsengellér J. (szerk.), *Understanding Texts in Ancient Judaism*, Berlin, De Gruyter, 2021, 207–222. Legkorábbi szövege (11Q5 21.11–22.1 = 51,13–30) a Kr. u. 1. századból maradt fenn, ahogyan a Maszada-kézirat is. Sanders, James A., *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs^a)* (DJD 4), Oxford, Clarendon, 1965, 79–85. Yadin, Yigael (revised by Qimron, E.), „The Ben Sira Scroll from Masada”, in Talmon, S. (szerk.), *Masada VI: The Yigael Yadin Excavations 1963-1965: Final Report*. Jerusalem, Israel Exploration Society, 1999, 151–231.

³⁶ Lásd pl. a középkori כהן מראה כהן pijjutot a jom kippuri *Muszaf* imádságban, aminek alapja a Ben Szira 50 leírása. Lásd még Mulder, Otto, „Worship in the Restored Second Temple in Sirach 50. The Context of the Feast: Yoma or Tamid or Rosh Hashanah?” in Xeravits, G. – Zsengellér J. – Balla, I. (szerk.), *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLY 2016/217), Berlin, De Gruyter, 2017, 141–165.

³⁷ Vö. Zsengellér, „Does Wisdom Come from the Temple?”, 144–148.

a bölcsességi és a cádókita papi vonal.³⁸ Ugyanakkor összetalálkozik a pap és az írnok mint szerepkör, még akkor is, ha őt magát nem is tartjuk feltétlenül papnak.³⁹ Túl azon, hogy a szerző „az értelem és az ismeret oktatását betűkbe véste” (BSzira 50,27), olvasóit arra buzdítja, hogy jelenjenek meg az ’oktatás házában’ (בית מדרש/οἶκος παιδείας). A templom szertartásai mellett Ben Szira már a ’tanház’ oktatását is a vallásos élet elválaszthatatlan részének tekinti. A kettő viszonya azonban nem derül ki írásából. Mindeközben Ben Szira a hellenizmus közegeiben szólal meg. Teljes természetességgel használja a görög irodalmi formákat, mint pl. az *enkómion* és idéz Homérosztól (BSzira 14,18=Iliász 6.148–149), vagy mintázza a görög *szümposzion* szüzsét (BSzira 32,1), de a törvény és bölcsesség gyakori azonosítása is ismert a sztoikus *nomosz-logosz* identifikációban. Következésképpen elit hallgatósága számára ezek a fogalmak, műfajok, élethelyzetek ismertek lehettek. Nem küzd ellenük, de nem is a prédikátor rezignáltságával fordul feléjük, hanem a mindezek között lehetséges JHWH-t követő életmódot mutatja fel olvasóinak.⁴⁰ Amennyiben Ben Szirát a jeruzsálemi templom közegeiben helyezük el, ahogy említettük, akkor a hellenizálódott cádókita papság teológiai felfogása tükröződik művében. Az egy, örökkévaló JHWH a mindenség ura és teremtője (BSzira 1,1–9; 18,1–7), akinek parancsolatait követve ismerhető fel a bűn, büntetés és bűnbocsánat (BSzira 28,1–7). Akinek bölcsességét kell megismerni, őt magát pedig dicsőíteni. A törvény megtartását istentiszteletként definiálja (BSzira 35,1), ami a törvény/Tóra előírásainak, egyrészt, a kultuszra vonatkozó kötelezettségeit jelenti, másrészt, a mindennapok cselekvéseiben történő követését. Ben Szira tehát, műfajából is adódóan, nem a korabeli kultuszt és vallásgyakorlatot mutatja be, de rávilágít a hellenizálódott jeruzsálemi (júdeai) jahvisták korabeli vallásosságára, vagy legalábbis annak a szerző által javasolt formájára. Ám bemutatott békés és konszolidált világa hamarosan szertefoszlik.

III. Antiokhosz Kr. e. 187-ben bekövetkezett halálával jelentős változás megy végbe a Júdeát is magába foglaló Szeleukida Birodalomban. Az új uralkodó, IV. Szeleukosz (és utóda), apja magnésziai csatavesztését követő apameiai béke (Kr. e. 188) hadisarcának megörökölt terhéől sújtottan kénytelen pénzforrásokat felkutatni. Apjával szemben, akit éppen az elámi (Elümais)

³⁸ Corley, Jeremy, „Canonical Assimilation in Ben Sira’s Portrayal of Joshua and Samuel”, in Corley J. – van Grol H. (szerk.), *Rewriting Biblical History: Essays on Chronicles and Ben Sira in Honor of Pancratius C. Beentjes* (DCLS 7), Berlin, de Gruyter, 2011, 57–78. kül. 69–70.

³⁹ Olyan, Saul, „Ben Sira’s Relationship to the Priesthood”, *HTR* 80 (1987) 261–286. kül. 263; Goering, Greg, *Wisdom’s Root Revealed: Ben Sira and the Election of Israel* (JSJSup 139), Leiden, Brill, 2009, 126. Az írástudókról BSzira 39,1–11.

⁴⁰ Hengel, *Judaism and Hellenism*, 147. szerint Ben Szira, a jahvizmusnak a hellenizmussal való kapcsolatának első fázisában lévén, még küzd a hellenizmussal. Ezzel szemben Middendorp, Theophil, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden, Brill, 1972, 33. Ben Szira írását egy görög modell szerinti megírt tankönyvnek tartja. A témáról magyarul Pecsuk Ottó, „A deuterokanonikus bibliai könyvek és a hellenisztikus filozófia”, in Xeravits G. – Zsengellér J. (szerk.), *Szövetségek erőterében. A deuterokanonikus irodalom alapvető kérdései* (Deuterocanonica 1), Pápa – Budapest, PRTA – L’Harmattan, 97–113. kül. 107–110. Lásd még újabban Wright, Benjamin, „Ben Sira and Hellenistic Literature in Greek”, in Najman, H. et al. (szerk.), *Tracing Sapiential Traditions in Ancient Judaism* (JSJSup 174), Leiden, Brill, 2016, 71–88. Iránymutató lehet a hellenizmussal való viszonyáról az is, hogy Ben Sira nem reflektál direkt módon a hellenizmus szexualitással kapcsolatos felfogására és gyakorlatára. Lásd Balla Ibolya, *Ben Sira on Family, Gender, and Sexuality* (DCLS 8), Berlin, de Gruyter, 2011, 4–7.

Bél templom kincseinek elrablása során gyilkoltak meg,⁴¹ Szeleukosz úgy tűnik, intézményesített eszöközhöz folyamodik. Az elmúlt 15 év során felfedezett ún. *Héliodórosz-felirat* jeruzsálemi, bübloszi és maresai másolatai alapján⁴² mára már egyértelművé vált a szövegek feltárói számára, hogy az uralkodó szétválasztotta a korábban egységes sztratégosz-főpap pozíciókat a satrapiákban, és a Koilé-Szíria és Fönícia (Κοίλη Συρίαν και Φοινίκη) satrapiában egy Olümpiodórosz nevű hivatalnok kapott önálló főpapi megbízatást az összes templom felügyeletére (τασσόμενος ἐπὶ τῶν ἱερῶν).⁴³ Úgy gondolom, hogy ennek a felügyeletnek az égiske alatt indult el a „pénzgyűjtés”, aminek egyik részletéről feltehetően a 2Makkabeusok 3. fejezete is beszámol,⁴⁴ kissé egybemosva néhány nevet és szereplőt.⁴⁵ Bár a szöveg számos irodalmi toposszal dolgozik, mégis úgy tűnik, hűen ábrázolja a markáns váltást a „régí szép idők” idilljéből a kívülről generált pénzéhség mozgatta valóság realitásába. Teljesen belső konfliktusként, jeruzsálemi „kollégák” pénzéhségeként mutatja be az „adószedő” főpappal szembekerülő Simont, a templom vezetőjét, homályban hagyva az előbb felvázolt birodalmi konstellációt. A Kr. e. 178-ra datált Héliodórosz-felirat egyértelművé teszi, hogy a vallási autonómia szeleukidák által korábban fenntartott rendje megszűnt. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy a birodalmi viszonyok ilyenén megváltozásával a helyi kapcsolatrendszerben is változások történtek, aminek fókuszába a jeruzsálemi főpapi pozíció került.

A jeruzsálemi főpap eddig, akár a perzsa korban, akár a ptolemaioszok idején egyfajta kiegyensúlyozó szerepet töltött be a birodalom/birodalmi adminisztráció és a jehudi/júdeai jahvisták között, mégpedig elsősorban az utóbbiak érdekét véve figyelembe. Ez fordult meg az új rendszerrel, melyben a birodalom érdekeit a satrapaság „főpapja” képviseli, viszont III. Óniász félreállításával – a birodalmi gazdasági érdekeken túl (lásd Jázón és Menelaosz többlet befizetései: 2Makk 4) – a helyi főpap már nem a jahvista közösség hagyományos vallási szempontjainak a letéteményese, hanem a birodalom által is képviselt hellenista felfogás terjesztőjévé válik. A korábbi teológiai sokszínűség, radikálisabb és nevesíthető irányzatokká kristályosodik ki, amit a makkabeus-felkelés sikere csak tovább darabol.

A Jázón-féle építkezések és hellenisztikus intézményalapítások Jeruzsálemben immár a júdeai jahvizmus központjába importálták az idegen kultúra vallási hatásait is, tovább rombolva az „ösi hagyományokat” és erősítve a görög életviteli elemeket (2Makk 4,7–17). Alig telt el két-három évtized és Ben Szira tanházának JHWH bölcsességére vezető hívogatása helyett a

⁴¹ Diodorus Siculus 28.3. A 2Makk 1,13–16 párhuzamaként elemzi Doran, Robert, *2 Maccabees. A Critical Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, Fortress Press, 2012, 40–41.44.

⁴² Cotton, Hannah M. – Wörrle, Michael, „Seleukos IV to Heliodoros: a New Dossier of Royal Correspondence from Israel”, *ZPE* 159 (2007) 191–205; Gera, Dov, „Olympiodoros, Heliodoros, and the Temples of Koilē Syria and Phoinikē”, *ZPE* 169 (2009) 125–155; Yon, Jean-Baptiste, „De Marisa à Byblos avec le courrier de Séleucos IV. Quelques données sur Byblos hellénistique”, *TS* 13 (2015) 89–105.

⁴³ Cotton-Paltiel – Ecker – Gera, „Juxtaposing Literary and Documentary Evidence”, 11–12.

⁴⁴ A szöveg keletkezési körülményei vitatottak, a Kr. e. 150 és 60 közötti időpontokhoz kötik a kutatók. Legkorábbi kéziratái a Kr. u. 5. századból maradtak fenn, de használta a 3Makkabeusok, a 4Makkabeusok, a Zsidókhoz írt levél szerzője és Josephus is. Schwartz, Daniel, *2 Maccabees* (CJEL), Berlin, de Gruyter, 2008, 3–15.85–96; Doran, *2Maccabees*, 1–19.

⁴⁵ Doran, *2Maccabees*, 79–90. A fejezet irodalmi megközelítésű elemzését lásd Zsengeller József, „Fate of a Temple: Ruler Contra Deity”, in Allen, Nicholas P. L. – Jordaan, Pierre (szerk.), *Rhetoric in 2 Maccabees: Challenging God*, Newcastle, Cambridge Scholars, 2021, 165–189. kül. 169–173.

gümnaszion és az *ephébeia* (2Makk 4,9) hivatkozása jelenti a tanulás opcióját Jeruzsálemben. A hellenizálódott papság és elit már nem egyszerűen összeegyezteti a görög filozófiai gondolatokat a tórakegyesség tanításaival, hanem egyenesen felcseréli azokat. A 2Makkabeusok leírásai nem csupán eltérő csoportoknak, de egymásnak eső ellenfelekként mutatja be a politikai hatalmat is birtokló hellenista elitet és a hagyományos(abb) JHWH hívőket összecsapásukban (2Makk 4,39–50).

5.2.1.2 Történelmi változások: judaizmus (zsidók)

IV. Antiokhosz uralkodása megváltoztatta az eddigi *status quot.* Kr. e. 168-ben, a sikertelen második egyiptomi hadjáratot követően a szeleukida uralkodó elfoglalta Jeruzsálemet és kifosztotta a templomot, majd felügyelőt nevezett ki Jeruzsálembé. A 2Makk 5,22-ben található beszámoló szerint a másik jahvista templomba, a Garizimra is hasonló felügyeletet rendelt ki, ami a két templom vallási és gazdasági ellenőrzését célozhatta. A történetírói beszámoló szerint ezt követően történt a templom Zeusznak szentelése (2Makk 6,1–2). A szöveg itt a korábbi III. Antiokhosz-féle dekrétum inverzét adja elő:

Nem sokkal ezután a király megbízta az athéni Gerónt, hogy kényszerítse (ἀναγκάζειν) a júdeaiakat (τοὺς Ἰουδαίους): forduljanak el atyáik törvényeitől (τῶν πατρίων νόμων) és ne éljenek Isten törvénye szerint. Azért küldte, hogy megszenteltelítse (μολῶναι) a jeruzsálemi templomot és nevezze Zeusz Olümpiosz templomának;

Most már nem a korábbi jahvista életmód és vallási felfogás követését engedélyezi az uralkodó, hanem éppen ellenkezőleg, attól eltérő felfogást vár el, és amit a templom görög főistennek szentelésével alapjaiban változtat meg. A leírás történetiségét többen megkérdőjelezik, és ahogyan Karasszon István is, a hellenista változásokat nem Antiokhosznak, hanem a júdeai hellenista elit törekvésinek tulajdonítják.⁴⁶ Mivel alapvetően irodalmi forrásokról van szó, még ha nagyjából korabelinek is tekintjük őket, a helyzet háttére pontosan nem rekonstruálható. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a Jázón-féle hellenista reformok után ez az utolsó lépés volt a kultusz teljes hellenizálása felé. A két Makkabeusok könyve egybecsengően mutatja be a jeruzsálemi templom kultuszának (áldozatbemutatók) és a zsidó vallási szokásoknak (szombat megtartása, körülmetélkedés, étkezési és tisztasági előírások, a tóraolvasás) a megszüntetését (1Makk 1,41–64; 2Makk 6,1–11), valamint a helyette megkövetelt hellenista vallási gyakorlatnak a bevezetését (új oltárok és istenszobrok felállítása a templomban, disznóáldozat bevezetése, Dionüszosz ünnepek és az uralkodó születésnapjának rituális megtartása; görög szentélyek létesítése vidéken). A 2Makk 6,6 megjegyzését emelném ki: „Senki sem vallhatta magát többé zsidónak (Ἰουδαῖον)”, ami kifejezetten a júdeai jahvistákra vonatkozó definíció. Az 1Makk 4,38 leírása a lerombolt, felégetett és elhagyott templomról azt

⁴⁶ Schultz, Joseph P., *Judaism and the Gentile Faiths: Comparative Studies in Religion*, Fairleigh, Dickinson University Press, 1981, 155. Karasszon István, „Tényleg megőrült Antiokhosz Epiphanész?” in Uő. *Az Ószövetség varázsa* (Kréne 3), Budapest, ÚMK, 2004, 180–198.

a benyomást kelti, hogy itt semmilyen kultusz nem folyt már évek óta, ami ellentmond akár az 1Makk 1,54, akár a 2Makk 6,4–5 leírásának.

A pontos időpontként megadott 145. esztendő kiszlév 15-e (1Makk 1,54) az Kr. e. 167. decembere, amit általánosan elfogad a kutatás. A makkabeus-felkelés a következő évben indult és három év múlva, Kr. e. 164 kiszlév 25-én visszafoglalták és újrászentelték a templomot (1Makk 4,52; 2Makk 10,5).⁴⁷ A templomtisztítás folyamatában említésre kerül az oltárépítés, áldozat- (θυσία), valamint illatáldozat (θυμίαμα) bemutatás, és a szent kenyerek kihelyezése (1Makk 4,47–51.53; 2Makk 10,9). A kultuszi személyzetet Júdás a „feddhetetlen és a törvényhez hű (θεληται νόμου) papok”-kal biztosította (1Makk 4,42), vagyis a Tóra szerint restaurálta a vallásgyakorlatot. A történet ezen a ponton válik különösen érdekessé, hiszen ennek része lenne a kultusz vezetésének a megújítása is. A szövegek viszont sehol sem beszélnek arról, hogy az elüldözött főpap, Menelaosz helyébe más választanának, s valóban, róla azt olvassuk, hogy sikertelenül igyekszik a gyakorlatban is visszaszerezni pozícióját, egészen Kr. e. 162-ben bekövetkezett haláláig (2Makk 13,3–8).⁴⁸ Ugyanakkor egy bizonyos Alkimosz főpapi aspirációját említi az 1Makk 7,5, viszont csupán Josephus írja azt, hogy ő Menelaosz után be is töltötte ezt a tisztet (*Ant* 12,385). A 2Makk 14,3 szerint korábban főpapként működött, de ez szerintem nem fér bele a kronológiába, mégis több kutató, köztük VanderKam is, Josephust követve Kr. e. 162–159 közé teszik Alkimosz főpapságát.⁴⁹ A szeleukida uralkodók által kinevezett főpapságnak a kultusz megtisztítása elvben véget kellett volna vessen, mégis ez jogilag csupán a teljes politikai függetlenedés, Simon hatalomra kerülésével következik be. A problémák mégis ekörül az új főpapság körül kristályosodnak ki.

A főpapságot az óniádok a cádókita vonalon vitték tovább, ami megfelelt a Ben Szirában is felidézett történeti könyvek (1-2Királyok) leírásainak. Alkimoszt azonban az 1Makk 7,14-ben Áron családjából valónak titulálja a *haszidim* csoport, ami szerintük biztosíték a becsületességére. Ám a következő kinevezett főpap a makkabeus Jónatán lett Kr. e. 152-ben, aki már egy „egyszerű” kohanita család sajra volt és nem kötődött a főpapi család(ok)hoz (1Makk 10,20). Három főpapi vonal, három kegyességi irány. Amint láttuk, a júdai jahvizmus diverzitása, ami a későbbi kanonikus iratok eltérő teológiai felfogásai mögött állhattak a perzsa korban, tovább élt a hellenisztikus korban és részben belesimult a hellenista-judaista különbözőségbe. A makkabeus-felkelés azonban láthatóvá, sőt hallhatóvá, majd olvashatóvá teszi ezeknek az irányoknak a folytatóit, a főpapsággal kapcsolatos véleményüket.

- a) Ekkor jelenik meg a júdeai lakosság első dokumentált valódi vallási csoportosulása, a *haszidim* (ασιδαιοι – חסידיים). Keletkezési körülményeiről semmit nem tudunk, de már

⁴⁷ IV. Antiokhosz halálával és a templom újrászentelésével kapcsolatos dátumok kérdéséről lásd Schwartz, *2Maccabees*, 373.376.

⁴⁸ Úgy tűnik, Menelaosz a szeleukida udvarban, Antiokhiában próbál beavatkozni a júdeai eseményekbe. VanderKam, James, C. *From Joshua to Caiaphas. High Priests after the Exile*, Minneapolis – Assen, Fortress Press – Van Gorcum, 2004, 225–226. Schwartz, *2Maccabees*, 409.449.

⁴⁹ Részletes elemzését lásd VanderKam, *From Joshua to Caiaphas*, 226–239. Jagersma, *Izrael története 2*, 51–53.

léteznek a makkabeus-felkelés előtt és annak egyik társadalmi bázisát is adják,⁵⁰ ám a templom megtisztítását követően elfordulnak tőlük. Ők azok, akik az áronita papság vonalát támogatják. Egyes feltételezések szerint az esszénus vagy a qumráni csoport előfutárai.⁵¹

- b) A második irányt maguk a makkabeus-hasmoneus uralkodó-papok képviselik, akik mellett megjelennek a farizeusok és a szadduceusok csoportjai. A két irány eltérő politikai és teológiai irányvonala miatt időről időre változik, hogy melyikükre támaszkodik az aktuális uralkodó-főpap, mégsem határolódnak el ettől a hatalomtól.⁵²
- c) Ekkor detektálható a qumráni közösség anyaga, mely egyértelműen a cádókita vonalat képviseli. Ez az irány nemcsak szellemileg, de fizikailag is elhatárolódott a hasmoneus papság által vezetett jeruzsálemi templomtól. Ők az egyetlen olyan csoport, melynek korabeli dokumentumai fennmaradtak, ennek ellenére nem ismert kialakulásuk pontos története.⁵³

Az első irányzat eltűnik a Makkabeusok könyveinek zeg-zugos lapjain, máshonnan nem hallunk felőlük, így el kell engedjük őket.⁵⁴ A második irány adja a jeruzsálemi kultusz aktuális főpapságát, így a júdeai jahvizmus kereteit is ők határozzák meg, ekként foglalkozunk velük. Végül a qumráni közösség, mely egészen a zsidó háborúig megtartotta függetlenségét, akár önálló jahvizmusként definiálhatjuk, s részletesebben is áttekintjük vallási gondolkodását.

5.2.1.3 Makkabeusok – hasmoneusok: a judaizmus létrehozói

Menahem Mor a makkabeus-felkelés három fázisát különítette el: a) vallásszabadságért folytatott küzdelem; b) nemzeti szabadságharc; c) hódító háború az ideális Izrael helyreállításáért.⁵⁵ Vallástörténetileg szemlélve a folyamatokat, elsődlegesnek a kultusz központjának helyreállítása és a központi áldozatbemutató újraindítása nevezhető, mely Júdás tevékenységéhez kötődik. A folyamatosan változó hadisikerek ellenére Kr. e. 164-től kezdve ez az

⁵⁰ 1Makk 2,42. Vö. Davies, Philip, „Hasidim in the Maccabean Period”, *JJS* 28 (1977) 127–140. Albertz, Rainer, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2* (ATD Ergänzungsreihe Band 8/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1992, 599. Collins J. John, „Enochic Judaism and the Sect of the Dead Sea Scrolls”, in Boccaccini, G. (szerk.), *The Early Enoch Literature* (JSJSup 121), Leiden, Brill, 2007, 283–299. kül. 286–287.

⁵¹ Az 1Makk 2,29 szerint: „Akkoriban sok igazságot és jogot kereső ember vonult a pusztába, gyermekeivel feleségével és nyájával együtt, hogy ott letelepedjék, mert a baj rájuk nehezedett”.

⁵² Saldarini, Anthony J., *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society* (Edinburgh: T&T Clark 1988). Newman, Hillel, *Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period. A Review of Lifestyle, Values and Halakhah in the Pharisees, Sadducees, Essenes, and Qumran* (BRLJ 25, Leiden: Brill 2006). Neuser, Jacob – Chilton, D. Bruce (szerk.), *In Quest of the Historical Pharisees*, Waco: Baylor University Press 2007.

⁵³ Ugyan a qumrániakat az esszénusokkal azonosítják, az esszénusokról csupán a Kr. u. 1. századból hallunk Philontól, Pliniustól és Josephustól. Philón *Qoud omnis probus liber sit* 12.75–87; *Hypothetica* 11.1; id. Plinius, *Naturalis Historia* 5.73; Josephus *Bell* 2.8; *Ant* 13.5.9 (13.171–172); 18.1.5 (18.11). Részletesebben lásd 5.2.2.

⁵⁴ Davies, „Hasidim in the Maccabean Period”, 140 szerint a *haszidim* nem volt egy önállóan szervezett csoport.

⁵⁵ Mor, Menahem, „Samaritan History I. The Persian, Hellenistic and Hasmonaean Period”, in Crown, D. (szerk.), *The Samaritans*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989, 1–18, kül. 15–16.: „The Maccabean revolt (167–164 B.C.E.) against the Seleucids started as a struggle for regaining religious freedom. It continued as a national battle against the foreign oppressor, and ended as a war against the different elements living in Eretz-Israel”.

állapot állandónak mondható. A kultuszi személyzet központi irányítása ugyanakkor azért is kérdéses, mert maga Jeruzsálem is többször cserélt gazdát a harcok során. Simonnak mint hadvezérnek, főpaprak és ethnarkhának a beiktatása után végül már júdeai kézen maradt.⁵⁶ Ez lehetővé tette, hogy a szeleukida uralkodók által többször megígért és mindannyiszor visszavont lehetőség, az „atyák szokásai” szerinti vallásgyakorlat állandósuljon. Kr. e. 135/134-ben,⁵⁷ Simon halálával a szeleukidák elleni harcokban Jeruzsálemen kívül mindent elvesztítő Johannész Hürkanosznak újra kellett kezdenie.⁵⁸ VII. Antiokhosz halálát követő belső hatalmi harcok miatt a szeleukidák többé nem tudtak kellő ellenállást kifejteni a palesztinai területeken, így Hürkanosznak nem csupán arra nyílt lehetősége, hogy visszafoglalja apja és nagybátyjai által már birtokolt területeket Jeruzsálem körül, de fokozatosan terjeszkedni is képes volt. A szeleukidák több mint egy évtizedig eltartó trónviszálya miatt békességben és prosperitásban élhetett ezen a területen a jahvista közösség,⁵⁹ Hürkanosz szuverén uralma alatt.⁶⁰

5.2.1.3.1 A főpapság mint eszköz és pozíció

Josephus igen kegyesnek mutatja be Hürkanoszt. Már az első róla szóló mondatokban kitér arra, hogy az apjától örökölt főpapsága révén első csatáját is azzal indította, hogy „áldozatokkal esedezett Isten pártfogásáért” (*Ant* 13.8.1). Mi több az ostrommal is felhagyott a szombatév beköszöntével, annak ellenére, hogy ez rokonainak az életébe került (*Ant* 13.8.1). Az Antiokhosz Szidetész féle jeruzsálemi ostrom során hétnapos fegyverszünetet kért a teljes sátoros ünnep (*szukkót*) idejére (*Ant* 13.8.2), illetve nem kísértc tovább a szeleukida uralkodót a pártus hadjáratban két napig, amikor a szombatot közvetlenül követte a hetek ünnepének (*savuót*) első teljes ünnepnapja (*Ant* 13.8.4). Josephus egyébként több helyen, ott is ahol a kontextus miatt nem volna rá szükség, mégis „Hürkanosz főpap”-ként hivatkozik rá, sőt egy templomi áldozatbemutatását is megörökíti (*Ant* 13.10.3).⁶¹ Bár nem korabeli a beszámoló, de az ünneptartások módjai mutatják a vallásgyakorlatban a Tóra szigorú követését.

Hürkanosz főpapsága azonban nem csak pozitív hagyományokban maradt fenn. A qumráni közösség – akiknek elfogadhatatlan a hasmoneus főpapság – egyik iratában a *4QTestimoniában* (4Q175), feltehetően ő a Jerikót újjáépítő „gonosz”, akinek vezetésével „istentelenséget követnek el az országban és nagy pusztítást Jákób fiai között. Vízként ontják a vért Ción

⁵⁶ Simon megszilárdítva a testvérei által kivívott függetlenséget Kr. e. 140-ben elnyerte a fővezér mellé a főpapság és a fejedelem címeket is: ἀρχιερεὺς, στρατηγός, és ἐθνάρχης (1Makk 14,47), amiket azonban csak öt évig tölthetett be, mert meggyilkolták.

⁵⁷ A dátum bizonytalanságáról lásd Atkinson, Kenneth, *A History of the Hasmonean State. Josephus and Beyond* (JCT 23), London, Bloomsbury T&T Clark, 2016, 51–53.

⁵⁸ Hürkanosz élettörténetének részletes kiértékelését lásd in Zsengellér József, „Johannész Hürkanosz a judaizmus atyja. Királyi életrajz vallástörténeti dimenzióban”, *CD* 18 (2022) 73–89. A cikk második fele szolgáltatja az alábbiak forrását.

⁵⁹ „A testvérháború ideje alatt elég ideje volt Júdea felvirágoztatására, úgy, hogy vagyona hihetetlenül megnövekedett.” *Ant* 13.270.

⁶⁰ Hoover, Oliver D., „The Seleucid Coinage of John Hyrcanus I: The Transformation of a Dynastic Symbol in Hellenistic Judaea”, *AJN* 15 (2003) 29–39.

⁶¹ Mi több, Josephus prófétának is bemutatja Hürkanoszt, (*Ant* 13.299).

leányának sáncain és Jeruzsálem árkában.” (4Q175 23–30). A másik negatív hagyomány Hürkanosz főpapságával kapcsolatban Josephusnál maradt fenn. Az *Ant* 13.288 szerint a farizeusok közül támadt az a vád, hogy Hürkanosz fattyú, mivel anyja szeleukida fogságban volt a megszületése előtt, így esetleg már ott megerőszkolták (vö. Lev 21,14–15). Ha ez igaz, akkor alkalmatlan a főpapságra és le kellene mondanía.⁶² Maga Josephus kommentálja a szerinte elhangzottakról, hogy hazugság. A történetnek azonban két fontos aspektusát kell kiemelni:

a) Egyrészt rámutat Hürkanosz uralkodási kereteire. Korábban már említett kegyességének egyik forrásaként jelenik meg Josephusnál a farizeusokkal való kapcsolata: „Hürkanosz is a tanítványuk volt és nagyon szerették.” (*Ant* 13.290). Következésképpen a farizeusok által képviselt vallásgyakorlatot preferálta. Ez azonban nem egyszerűen személyes vallásgyakorlatot jelentett, hanem országos szinten támogatott, sőt általánosan elvárt életvitelt. Forrásaként maga a politika gyakorlása nevezhető meg, melynek lenyomatát a Hürkanosz által vert érméken látjuk. Ezek egyikén a következő paleo-héber betűs felirat olvasható: יוחנן הכהן הגדל וחבר היהודים (*Johanán főpap és a júdaiak gyűlése*). Vagyis Hürkanosz bár *ethnarka* volt apja jogán, önmagát mégis vallási vezetőként definiálta, a hatalomgyakorlást pedig a rómaiaktól tanult formában folytatta, egyfajta szenátus, gyűlés (תְּהִבָּה)⁶³ támogatásával. Erről ugyan többet nem tudunk meg, viszont az aktuális történet azt mutatja, hogy Hürkanosz uralkodása során megjelenik a farizeus irányzat úgyis mint politikai párt és mint meghatározó vallási irányzat.

b) Másrészt a történet éppen azon a ponton jeleníti meg a farizeusok politikai és vallási hatalmi pozícióját, amikor elveszítik azt. A beszámoló szerint Hürkanosz szakít a farizeusokkal és egy másik vallási-politikai formáció, a szaduceusok támogatását és elsőségét deklarálja, ami egyben a farizeusok által korábban bevezetett vallásgyakorlatnak egy enyhébbel való felváltását is jelenti.⁶⁴ Josephus e döntés eredményeként leírja, bár igen szűkszavúan, a nép lázadását, illetve, hogy Hürkanosz hamar felülkerekedett ezen (*Ant* 13.299), pedig ez az esemény igen jelentős változás a hasmoneus politikában,⁶⁵ ami a következő fél évszázadra meghatározta azt. Kérdés csupán, hogy ennek a hagyománynak milyen valóságalapja lehet,⁶⁶ azt mindenesetre jól kihangsúlyozza, hogy Hürkanosz uralkodásában a főpapi és az uralkodói pozíció nagyon szorosan összekapcsolódott. Mégis, fia, Arisztobulosz hatalomgyakorlásának

⁶² Később ugyanezt a vádat felhozták Alexandrosz Janneosz ellen is. Lásd *Ant* 13.372 és a Babilóni Talmud *Kiddusin* 66a.

⁶³ Clines, David, *Dictionary of Classical Hebrew, Vol. III. ת-ז*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, 155–156.

⁶⁴ „...elszakadt a farizeusoktól és a szaduceusokhoz csatlakozott; kihirdette, hogy azok a szabályok, amelyeket a farizeusok a népnek adtak, érvénytelenek, sőt büntetéssel is sújtotta azokat, akik e szabályokat követték.” (*Ant* 13.293).

⁶⁵ Mason, Steve, *Josephus, Judea and Christian Origins. Methods and Categories*, Peabody, Hendrickson, 2009, 199–200.

⁶⁶ A farizeusokkal való szakítás csak a Zsidók történetében szerepel, és önálló egységként szűrja be a Zsidó háborúban megírt „lázaság” szövegbe (*Bell* 1.67–69). Mason, Steve, *Flavius Josephus: Translation and Commentary, Vol. 9. Life of Josephus*, (BJP), Leiden, Brill, 2001, 216. Az egész szakasz részletes elemzését lásd Mason, *Flavius Josephus*, 213–245.

első lépése az volt, hogy királlyá koronáztatta magát,⁶⁷ ami arra utal, hogy már Hürkanosz is de facto papkirályként vezette az országot.

5.2.1.3.2 A júdeai jahvizmus terjesztése I: katonai akciók

Hürkanosz apja, Simeon felfogását követte, aki az 1Makk 15,13–14 szerint azt válaszolta az őt területfoglaló harcai miatt számonkérő VII. Antiokhosznak: „Csak atyáink örökségét szereztük vissza ellenségeinktől, akik egy időben jogtalanul elfoglalták.” Vagyis egész Palesztinát a zsidó nép ősi örökségeként tartotta számon, ahol nem volt tere semmiféle idegen kultusznak.⁶⁸ Ennek megfelelően indította el a makkabeus-felkelés harmadik fázisát, a hódító hadjáratokat.⁶⁹ Java részüket Kr. e. 113 után, egy újabb szeleukida válság idején zsoldos hadserege segítségével hajtotta végre. A régészeti leletek (külföldi edények, illetve érmék) tanúsága szerint Kr. e. 112/111 körül Madeba, Marisa, Sikem és Szkütopolisz városait elfoglalták, elpusztították. Ebben az időben támadta meg Hürkanosz Samáriát is, „földig romboltatta és romjaira rávezette a hegyi patakokat.” (*Ant* 13.280).⁷⁰ Szamareia és Idumea hüparkhiák elfoglalásával, melyek a fogság előtti Júda és Izrael területéhez tartoztak. Hürkanosz a korábbi idealizált „dávidi-salamoni” Izrael helyreállításának irányába indult el, ami vallási-nacionalista célként is definiálható.⁷¹

A déli irányba folytatott terjeszkedés alapvetően a korábbi judai területek visszahódítása volt, ugyanakkor az ekkor már idumeusok vagyis a korábbi edomiták leszármazottai által lakott terület megszállása is egyben.⁷² Teológiaiilag az alapgondolaton, vagyis az egyfajta második honfoglaláson túl, de akár azzal párhuzamosan, Malakiás és Abdiás próféta szavai is jelentős inspirációt nyújthattak.⁷³ A teológia mellett a reálpolitika is fontos szerepet játszott Hürkanosz hódításában, mivel Júdea lakossága nem volt olyan nagy, hogy a megszállt területeket be tudta

⁶⁷ Sztrabón, *Geographika*, C762 (=16.2.40) szerint Alexander Jannáj volt az első, aki királynak tartotta magát.

⁶⁸ Stern, Menahem, „The Period of the Second Temple”, in Ben Sasson, H. H. (szerk.), *A History of the Jewish People*, London, Weinfeld and Nicholson, 1985, 185–382. kül. 218.

⁶⁹ A hódítások területi meghatározása, illetve a határok kijelölésének vagy kijelölhetőségének a kérdéséhez lásd Mendels, Doron, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism, Jewish and Christian Ethnicity in Ancient Palestine*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992, 81–105.

⁷⁰ Samária ilyen mérvű elpusztítása két okból is szimbolikus cselekedet, egyrészt, mert ez volt az első *polisz* a korábbi Izrael területén, melynek révén fizikálisan is megjelent a hellenizmus a zsidóság körében és teljesen „idegenek” által lakott terület tartozott hozzá. Másrészt, mert éppen a korábbi Izrael fővárosaként a Jeruzsálemtől elszakadó országrész későbbi tartományi elnevezése is egyben.

⁷¹ Újjáépítette Jeruzsálemet, felépítette az északra fekvő Barisz és a júdeai pusztában Qumrántól délnyugatra található Hürkania erődjét, amit feltehetően önmagáról nevezett el. (*Bell* 5.259. 356; 6.169). Machiella, Daniel, „Hyrcanus”, in *EBR* 12 (2016) 342–346. kül. 345.

⁷² A Jubileumok könyve (Kr. e. 2. századi mű) olyan benyomást kelt, mintha az edomita határ többször változott, fluktuált volna, bár ez lehet, hogy csupán a könyv szerzőjének az innovációja. Azt mindenesetre jelzi ez a szöveg, ahogyan Doron Mendels megjegyzi, hogy ebben a korban számoltak ezzel az etnikai határral. Lásd Mendels, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, 86.

⁷³ Malakiás Jákób és Ézsau isteni kiválasztásának különbsége alapján fogalmazza meg Edom elvettetését, és azt, hogy „Gonosz országnak nevezik őket, olyan népek, amelyre mindig haragudni fog JHWH” (Mal 1,4). De nála is az Abdiás által említett történelmi esemény a kiindulópont: „Erőszakos voltál testvéreddel, Jákóbbal szemben, ezért szégyen borít el, és végképpen kiirtanak. Te is jelen voltál, amikor ellenség hurcolta kincseit, és idegenek törtek be kapuján. Jeruzsálemre pedig sorsot vetettek. Te is úgy viselkedtél, mint azok.” (Abd 10–12).

volna telepíteni velük, így a terület kézbentartásához és műveléséhez, belakásához a meglévő lakosságra nagyjából egészében szüksége volt. Ezért azzal az ajánlattal állt elő, hogy

... megengedte, hogy országukban maradjanak, ha rendszeresítik a körümetékedést és hajlandók a zsidó törvények szerint élni. Csakugyan ezek annyira szerették hazájukat, hogy elfogadták a körümetékedést és a zsidók többi szokását is, és ettől az időtől fogva maguk is zsidókká lettek. (*Ant* 13.254)

A terület elfoglalásával így a területen lakók is zsidókká váltak. Nyilván voltak olyanok, akik inkább elmenekültek a halál vagy a körümetékedés opciója elől, mégis a szöveg arról árulkodik, hogy javarészüket behódolt.⁷⁴ Mi több, idővel valóban zsidónak tekintették magukat (*Bell* 4.270–280), ahogyan Heródes is ennek köszönhette, hogy aspirálhatott a jeruzsálemi trónra. Még akkor is, ha a betérteket a született zsidók viszont alacsonyabb rendűnek tartották (*Ant* 14.403).⁷⁵ Ez volt az első eset, hogy a jahvizmust erőszakos úton igyekeztek terjeszteni.

Az északi irányba történő terjeszkedés egyik célja a hellenista területek (tengerparti városok és Samária toparkhia) elfoglalása volt, ahol a lakosságot Josephus szerint alapvetően elűzték vagy lemészárolták, bár kérdés, hogy Samária kivételével ez mennyire volt effektív és célravezető. A másik cél a garizimi jahvista közösség (a későbbi samaritánusok) Sikem központú területének integrálása volt. Amint említettük már, a perzsa korban ide templomot építő északi jahvista közösség a legújabb kutatások szerint nemhogy ellenséges nem volt a jehudi jahvistákkal szemben, hanem pap és írnok teológusaik közösen fogalmazták meg a Tórárt.⁷⁶ Ezért kérdéses, hogy Hürkanosz hadjárata Sikem és környéke ellen milyen megfontolásból indult.⁷⁷ A josephusi beszámoló ellentmondásos, mert túl azon, hogy két szövegében (*Bell* 1.62–63; *Ant* 13.254–256) eltérően, a többi déli vagy északi város mellett beszél Sikem és Garizim/Garizim hegye (Γαριζειν/Ἀργαρίζειν) bevételéről, hozzá csatolja a 'kuthai népet' (Χουθαίος γένος) is mindenféle további ige használata nélkül:

καὶ Σαμόγαν καὶ τὰ πλησίον εὐθὺς αἰρεῖ Σίκιμά τε πρὸς τούτοις καὶ Γαριζειν τὸ τε Χουθαίων γένος:
Elfoglalta Samogát és a szomszédos helységeket, továbbá Szichemet, és Garizimot, és leigázta a kuthai népet (*Ant* 13.255: Révay)

Μεδάβην μὲν οὖν καὶ Σαμαγὰν ἅμα ταῖς πλησίον, ἔτι δὲ Σίκιμα καὶ Ἀργαρίζειν αὐτὸς αἰρεῖ, πρὸς αἷς τὸ Χουθαίων γένος,

⁷⁴ Sztrabón *Geographica*, C760 (=16.2.34) szerint: „Az idumaiosok tulajdonképpen nabateusok, akik egy lázadás következtében onnan kiűzve átmentek az iudaiosokhoz s azoknak a törvényei szerint, velük egy közösségben élnek.”

⁷⁵ A zsidóságba történő betérés jelenségét prozelitizmusnak nevezzük, erről részletesebben lásd Safrai 1978, 25–30.

⁷⁶ Hensel, Benedikt, *Juda und Samaria. Zur Verhältniss zweier nach-exilischer Jahwismen* (FAT 110), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 170–194. Nihan, Christoph, „The Torah between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua”, in Knoppers, G. N. – Levinson, B. M. (szerk.), *The Pentateuch as Torah. New Models of Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, Eisenbraun, 2007, 187–223.

⁷⁷ Részletes elemzését lásd in Zsengeller, József, „Samaritan Persecution in the Hellenistic Period According to Josephus Flavius”, in Allen, N. P. L. – Jordan, P. – Zsengeller, J. (szerk.), *Passion, Persecution and Epiphany in Early Jewish Literature*, London – New York: Routledge, 2020, 235–250. kül. 241–244.

Így foglalta el Medaba és Samaria, továbbá Sikim és Garizin városokat, a környező városokkal együtt, és *meghódolásra kényszerítette* a kuthaiosokat (*Bell* 1.63: Révay)

A logikai, illetve mondatszerkesztési hiátust a modern fordítók, mint a magyar Révay is, egy-egy ige beszúrásával töltik ki, ám így a modern értelmezés teszi hozzá, hogy „meghódolásra kényszerítette” vagy „leigázta” őket. Vagyis a szöveg eredetileg csupán a város elfoglalására utal és csak a fordításokban és interpretációkban bővül a szöveg a samaritánusok sorsával.⁷⁸ Következésképpen Josephus nem említ semmilyen fegyveres üldözést a samaritánusok által lakott területen, de nem ad új információt arról sem, hogyan zajlott a hadjárat, és nem tisztázza azt sem, milyen hatással volt a samaritánusokra, vagy miként érintette a templom lerombolása a vallási közösséget.⁷⁹ A régészeti leletek alapján a samaritánus népesség területe, a Garizim-hegy és Sikem környéke kivételével, lakott és szinte érintetlen maradt a hasmoneus korszak idején.⁸⁰ Seth Schwartz és Jonathan Bourgel szerint Hürkanosz nem üldözte a samaritánusokat, inkább szerette volna vallásilag betagolni őket a jeruzsálemi papság és a jeruzsálemi templom joghatósága alá.⁸¹ Feltételezésük alapján a samaritánusok, vagy legalábbis a legtöbbjük önként vagy kis ráhatás eredményeként integrálódott a jeruzsálemi vallási és politikai rendszerbe. Ez azonban a helyzet túlértékelése, mert bár a garizimi jahvisták – mivel körül voltak metélve és ugyanazt a Tórát követték, mint a júdeaiak⁸² – maradhattak a saját hazájukban, de ők a garizimi templomhoz ragaszkodtak. Hürkanosz éppen ezt vette el tőlük, amikor 200 évi fennállás után lerombolta a templomot (*Ant* 13.9.1). Naiv elképzelés lett volna azt gondolni, hogy feladják hitük központi elemét és azonnal csatlakoznának a júdeai vallási közösséghez, de az is, hogy majd templom nélkül hovatarozásuk lassan, de biztosan meggyengülhet. Épp az ellenkezőjét érte el Hürkanosz, mert lehet, hogy néhány garizimi jahvista, főként területük déli részéről csatlakozott a jeruzsálemi közösséghez, legtöbbjük hűséges maradt a Garizimhoz és elkezdték újrafogalmazni saját teológiájukat, hogy jobban meg lehessen különböztetni a jeruzsálemi

⁷⁸ Seth Schwartz mutatott rá erre a problémára, és hangsúlyozta, hogy „Josephus nem beszél a harcokról a samaritánus vidéken.” Schwartz, Seth, „John Hyrcanus I’s Destruction of the Gerizim Temple and Judaeo-Samaritan Relations”, *JH* 7 (1993) 9–25. kül. 18. „Josephus reports no fighting in the Samaritan countryside.”

⁷⁹ Josephus korában a jeruzsálemi templom lerombolását követően logikus, de legalábbis érthető lehetne azt kiemelni, hogy hasonló történt a rokon jahvistákkal, de, ahogyan Pummer, Reinhard, *The Samaritans and Flavius Josephus* (TSAJ 129), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 208. megjegyezte, „nem lenne helyes, ha balszerencsájuk miatt mi örömet éreznénk” („it would not be appropriate to derive gratification from their misfortune.”).

⁸⁰ Magen, Yitzhak, *The Mount Gerizim Excavations II: A Temple City*, Jerusalem, Israel Antiquities Authority, 2008, 97–205; Barag, Dan, „New Evidence on the Foreign Policy of John Hyrcanus I.”, *INJ* 12 (1992–1993) 1–12.; Finkielstejn, Gerald, „More Evidence on John Hyrcanus I’s Conquest: Lead Weights and Rhodian Amphora Stamps”, *BAIAS* 16 (1998) 33–63. Eltérő véleményekhez lásd Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus*, 204–205.208 és Bourgel Jonathan, „The Destruction of the Samaritan Temple by John Hyrcanus: A Reconsideration”, *JBL* 135 (2016) 499–517. kül. 500. 504–505.

⁸¹ Schwartz, „John Hyrcanus I’s Destruction of the Gerizim Temple”, 17–18; Bourgel, „The Destruction of the Samaritan Temple”, 511–516. De már Baumbach, Günther, „Der sadduzäische Konservativismus”, in Maier, J. – Schreiner, J. (szerk.), *Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung*, Gütersloh–Würtzburg, Echter Verlag, 1973, 201–213. kül. 205. is hasonlóról írt.

⁸² A hellenizmus megjelenésével a két csoport közötti ellentétek erősödhettek, amit jól jelez Ben Szira 50,25–26. verseinek elutasító hangvétele. Zsengellér József, *Gerizim as Israel. Northern Traditions of the Old Testament and the Early History of the Samaritans* (UTR 38), Utrecht, Universiteit Utrecht, 1998, 159–161; Hensel, *Juda und Samaria*, 258–261.

tradíciótól. A garizimi templom lerombolásával Hürkanosz szakította szét végleg a perzsa korban részben egymásra találó északi (samáriai) és déli (jehudi) jahvistákat.⁸³

5.3.1.2.3 A júdeai jahvizmus terjesztése II: teológiai változások és templompropaganda

A garizimi jahvisták sikertelen politikai integrációja miatt szellemi, és teológiai síkra terelődött a küzdelem. A Kr. e. második század utolsó éveiben és az első század elején Garizim-ellenes irodalmat alkottak a júdeaiak. A Jubileumok könyve, Lévi testamentuma és Judit könyve dicsérik Simeont és Lévit azért, hogy megölték a sikemieket a Gen 34 történetében.⁸⁴ Az első két írás feltehetően már Hürkanosz idején megfogalmazódott.

Szintén a garizimi közösséggel, teológusaival, illetve teológiájukkal való szakítást jelenti az, hogy megkezdődött a Tóra, illetve a prófétai szövegek teológiai revíziója, és az így kialakuló maszoréta szövegforma stabilizációja.⁸⁵ Ennek a folyamatnak a részeként fogalmazzák át a 2Kir 17,24-41 szakaszát, aminek negatív konnotációjú része lett a samaritánusok elnevezése: שומרונים (2Kir 17,29).⁸⁶ A Deut 27,4–5 oltárépítési parancsában a Garizimot Ebálra változtatták. A Deuteronomiumnak az egyetlen legitim szenthelyre vonatkozó visszatérő kifejezése is megváltozott: a korábbi „az a hely, melyet kiválasztott (בְּחַר) JHWH”, helyett „az a hely, melyet majd kiválaszt (יִבְחַר) JHWH” lett, ami az áldás hegyének nevezett Garizimról, a Dávid által alapított Jeruzsálemre helyezi át a hangsúlyt.⁸⁷ És itt a hürkanoszi teológiai megfontolások gyökeréhez érkeztünk, a templomteológiához, mert a garizimi templom lerombolása, illetve a Garizim degradálása a tórai szövegekben a jeruzsálemi templom primátusának deklarálását, az egytemplomúság teológiai elvének szövegszintű és egyben gyakorlati megvalósulását is jelentették. A monotemplizmus⁸⁸ megvalósításában Hürkanosz nem állt meg itt.

A Makkabeusok első könyvének utolsó versei Hürkanosz hatalomra kerülésével érnek véget, következésképpen uralkodása idején készülhetett, s a benne megfogalmazott teológiai koncepció hozzá köthető. Az első fejezet a templom megszenteltetéséről szól; a 2–4. fejezetek a

⁸³ Zsengellér, *Gerizim as Israel*. Josephus feldolgozásának részletesebb elemzését lásd Zsengellér, „Samaritan Persecution in the Hellenistic Period”.

⁸⁴ Pummer, Reinhard, „Genesis 34 in Jewish Writings of the Hellenistic and Roman Periods”, *HTS* 75 (1982) 177–188. Zsengellér, *Gerizim as Israel*, 165–167. Kartveit Magnar, *The Origin of the Samaritans* (VTSup 128), Leiden, Brill, 2009, 109–202. Hensel, *Juda und Samaria*, 475–493.

⁸⁵ Lange, Armin, „The False Prophets Who 'Arose against God' (4Q339 1)”, in Berthelot, K. – Stökl Ben Ezra, D. (szerk.), *Aramaica Qumranica: Proceedings of the Conference on the Aramaic Texts from Qumran in Aix-en-Provence 30 June - 2 July 2008* (STDJ 94), Leiden, Brill, 2004, 205–224.

⁸⁶ Robker, Jonathan Miles, „Die Texttraditionen von 2. Könige 17 als Spiegel der Entwicklung des Verhältnisses von Juden und Samaritanern”, in Hensel, B. et al. (szerk.), *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible. Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions* (FAT 120), Tübingen, Mohr Siebeck, 2020, 303–324.

⁸⁷ Schenker, Adrian, „Textgeschichtliches zum Samaritanischen Pentateuch und Samareitikon”, in Mor, M. – Reiterer, F. V. (szerk.), *Samaritans: Past and Present: Current Studies* (StSam 5), Berlin, de Gruyter, 2010, 105–120. a maszorétánál korábbi szövegtanúk alapján bizonyította a samaritánus szöveg elsőségét. Atkinson, *A History of the Hasmonean State*, 77–78.

⁸⁸ A monotemplizmus felfogásának definícióját adom in Zsengellér, József, „Egytemplomúság – A kultusz hely kizárólagossága Izrael teológiájában és vallásgyakorlatában”, in Uő., *Textus és Kontextus. Az Ószövetség megértésének lehetőségei* (Coram Deo), Budapest, L'Harmattan, 2011, 130–187.

megtisztításáról és helyreállításáról, újraszenteléséről; az 5–16 fejezetek pedig a vallási restauráció által inspirált felszabadításról és az új papság szolgálatba állásáról.⁸⁹ A makkabeus/hasmoneus papság legitimációját a könyv Fineás (Pinhász) buzgóságában találja meg, akit a makkabeusok ó πατήρ ἡμῶν-nak (*atyánk*) titulálnak (1Makk 2,54), mint aki az örök papság ígéretének birtokosa (Num 25,10–13). Az utolsó mondat kétszer is említi Hürkanosz főpapságát (1Makk 16,24). Hürkanosz templompropagandája tehát így szól: a legitim áldozatbemutatás és a legitim főpapság szolgálati helye a jeruzsálemi templom, ami az egyetlen legitim JHWH-templom.⁹⁰ Ez a monotemplizmus teológiai megfogalmazása.

Az egyiptomi zsidóság viszonylagos földrajzi közelsége és a makkabeusok ptolemaioszokkal megvalósuló szövetségei révén ez a diaszpóra közvetlenebb kapcsolatban állt az *ereccel*. Szövetséges kapcsolatuk, illetve teológiai integrálásuk fontos volt Hürkanosz és utódai számára. Teológiai megszólításuk azért is volt lényegbevágó, mert Egyiptomban ekkor működött már az elmenekült II. Óniász főpap által alapított leontopoliszi JHWH-templom,⁹¹ ami a jeruzsálemi riválisának számított. A Makkabeusok második könyve, aminek közép-pontjában szintén a jeruzsálemi templom egyedülisége áll, a makkabeus-felkelésnek csupán az első fázisát, a templom helyreállítását, újraszentelését és Júdas harcait írja le, így sokkal nagyobb hangsúly helyeződik a templomra.⁹² Két kísérőlevelet (2Makk 1,1–9; és 2Makk 1,10–2,18) is illesztettek a történelmi leírás elé, melyek címzettjei az „Egyiptomban levő zsidók” (2Makk 1,1.10), azzal a céllal, hogy:

Szeretnénk, ha ti is megtartanátok a lombsátrak ünnepét Kiszlév hónapban,⁹³ a 188. évben (2Makk 1,9)

Ti is akkor cselekszetek helyesen, ha megünneplitek ezeket a napokat. (2Makk 2,16)

A *hanukka*, a jeruzsálemi templom újraszentelésének ünnepe a hasmoneus papság vezette jeruzsálemi templom saját ünnepe. Megtartása és elfogadása a jeruzsálemi templom joghatóságának az elismerését is jelentette egyben. Az egyiptomi zsidóság, legalábbis az alexandriai zsidóság életéről és irodalmi, vallási gondolataiból fennmaradt írások azt mutatják, hogy a közösség magáévá tette a Hürkanosz és utódai által propagált monotemplizmus eszméjét. Nem találunk utalást szövegeikben sem a leontopoliszi, sem más, a jeruzsálemén kívüli templomra. Koruk ptolemaida királyaival együtt támogatták Hürkanoszt és a további jeruzsálemi hasmoneus uralkodókat.⁹⁴

⁸⁹ A könyvhöz lásd Haag, Ernst, *Das Hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr.* (BE 9), Stuttgart, Kohlhammer, 2003, 142–152; Williams, David S., *The Structure of 1Maccabees* (CBQMS 31), Washington, The Catholic Biblical Association, 1999, 16–39.

⁹⁰ Zsengellér József, „Maccabees and Temple Propaganda”, in Xeravits, G. – Zsengellér, J. (szerk.), *The Books of the Maccabees. History, Theology, Ideology* (JSJSup 118), Leiden, Brill, 2007, 181–195. kül. 187–194.

⁹¹ Lásd lejjebb.

⁹² Doran, Robert, *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees*, Washington: The Catholic Biblical Association, 1981; Zsengellér, „Maccabees and Temple Propaganda”, 181–187.

⁹³ Az eredeti lombsátrak ünnepe Tisriben tartandó. Mivel ekkor még nem volt neve a *haunkkának*, Kiszlévben tartandó lombsátrak ünnepének titulálja a szerző. Vö. 1Makk 10,6–7. Schwartz, *2Maccabees*, 143.

⁹⁴ Részletesen lásd lejjebb.

A 2Makkabeusok még egy vonatkozását kell megemlíteni. Ez az első zsidó irat, melyben a Ἰουδαϊσμός kifejezés megjelenik (2Makk 2,21; 8,1, és 14,38) és egyben azt példázza, miként kell élni és akár meg is halni a „judaista életmódot”.⁹⁵ A könyv és annak propagálói ezzel a zsidóság történetének nem biblikus alapjait vetették meg, melyek a mai napig meghatározzák gondolkodását.

5.2.1.4 Konklúzió

A júdeai jahvizmus komoly változáson megy keresztül a hellenisztikus korban. Egyrészt a hellenista gondolkodásmóddal kettős viszonyba kerül. Részben egyfajta békés szimbiózisba kerülve abszorbeálja annak életmódját és filozófikus gondolatait, különösen a köztes lények, a halál utáni létezés és a túlvilág tekintetében. Részben viszont harciasan ellenáll az egységesítő valláspolitikai beolvasztó magatartásával szemben, ami a papságnak és a templomteológiának az újrafogalmazásához vezetett. Másrészt a perzsa korban elindult közeledés az *erec* jahvista csoportjai között a szeleukida erőszakos hellenizációval szembeni eltérő magatartás miatt nemhogy megakad, de végső szakítást is eredményez.

Ez utóbbi folyamatoknak aktív mozgatói a makkabeusok voltak, akik közül kiemelkedik Johannész Hürkanosz. Mind katonai lépései, mind politikai ambíciói szempontjából egyértelműen a hellenisztikus világ felé nyit, másik oldalról azonban a zsidóság önazonosságának megalkotójává válik. Visszahódítja a fogság előtti Júda teljes területét, és a fogság előtti Izrael területének jó részét. Az ezeken a területeken élőket különböző módon, de igyekszik beépíteni az „új izraeli” társadalomba. Kialakítja az ország adminisztratív irányítását és annak központi szervét, a מְדִינָה-t, létrehozva ezzel a később Szanhedrinnek nevezett politikai és vallási vezető testületet. Integrálja ebbe a vezetésbe az ekkorra kialakult és a vallási életben aktívan működő csoportokat, irányzatokat, a farizeusokat és a szaduceusokat, akik ezzel hivatalosan is színre lépnek a történelemben. Főpapsága vagy inkább papkirály mivolta révén a jeruzsálemi templom teológiailag az egyetlen legitim JHWH templommá válik (monotemplizmus), a júdeai jahvizmus lelki, politikai és szellemi központjává, melynek teológusai elkezdik rögzíteni a meglévő szent szövegeknek később maszoretának nevezett szövegformáját. Mindezek véghezvitele alapján Hürkanoszt a judaizmus atyjának nevezhetjük.

⁹⁵ A kifejezés a hellenizmus, a hellén életmód ellenpárjaként jelenik meg a szövegben. Schwartz, *2Maccabees*, 173.

5.2.2 Qumrán – partikuláris vagy univerzális jahvizmus?⁹⁶

A makkabeus-felkelés hajnalával kapcsolatban, a könyv szerzője egy általánosító megállapítást tesz:

Akkoriban sokan, akik igazságot és jogot kívántak, a pusztába vonultak és ott telepedtek le, gyermekeikkel feleségeikkel, úgyszintén nyájaikkal együtt, hogy ott letelepedjék, mert nyomorúságos idők nehezdedtek rájuk. (1Makk 2,29).

Az ekkor még az erőszakos hellenizáció negatív hatásai és retorziói elől menekülőkről hírt adó beszámoló tartalma később éppen a makkabeusok/hasmoneusok politikai és vallási irányvonalával egyet nem értőkre is igazzá vált. A Holt-tenger északi csücskénél található Khirbet Qumrán és barlangjai őrizték meg egy ilyen kivonuló csoport emlékét.⁹⁷ Bár a qumráni közösség történetéről, illetve irodalmáról, teológiai gondolkodásáról első kézből származó információkkal rendelkezünk,⁹⁸ ennek ellenére a közösség eredetének definíciója igen széles skálán mozog. 1947-es felfedezése óta a közösség történetét számtalanszor megírták és számos feltételezés született róla. Ennek pontos részletezése szétfeszítené jelen fejezet kereteit, ezért igyekszem csupán a fő opciókat bemutatni.

- a) Első opcióként tarthatjuk számon azt a koncepciót, hogy a qumráni romok nem egy önálló közösség lakhelyét jelzik, hanem egy olyan telepét, melyet máshová tartozó lakosok, emberek ideiglenesen népesítették be. Esetleg erődként, mezőgazdasági telepként (*villa rustica*) vagy karavánszerájként működött, ahová a jeruzsálemi templomban őrzött tekercseket vagy magán személyek gyűjteményeit menekítették a Kr. u. 68–70-es zsidó háború idején.⁹⁹
- b) Az előző elgondoláshoz kapcsolódóan vetődött fel, hogy a telep az egyébként (a későbbiekben) széleskörű tagsággal rendelkező esszénus irányzat egy oktatási vagy irthoki centruma, esetleg rituális tisztulási fürdőközpontja.¹⁰⁰

⁹⁶ A qumráni közösségről szóló szakirodalom ma már rendkívül szertétágazó és javarészt a szövegek teológiájának, a közösség vallásgyakorlatának valamilyen aspektusát behatóan tárgyalják. Jelen elemzésünkben csupán azokra a pontokra szeretném felhívni a figyelmet, melyek a korábbi jahvizmusoktól eltérő felfogását mutatják.

⁹⁷ A régészeti feltárásokról és a telepről lásd Magness, Jodi, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls* (SDSSRL), Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2002.

⁹⁸ A közösség, illetve irodalmuk részletes magyar nyelvű bemutatását lásd Vermes Géza, *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*, Budapest, Osiris, 1998. és Xeravits Géza, *Könyvtár a pusztában. Bevezetés a holt-tengeri tekercsek nem-bibliai irodalmába* (Deuterocanonica 3), Pápa – Budapest, PRTA – L’Harmattan 2008.

⁹⁹ Pl. Golb, Norman, *Who Wrote the Dead Sea Scrolls?* New York, Scribner, 1995; Cansdale, Lena, *Qumran and the Essenes: A Reevaluation of the Evidence* (TSAJ 60), Tübingen, Mohr, 1997. Donceel, Robert – Donceel-Voût, Pauline, „The Archaeology of Khirbet Qumran”, in Wise, M. O. et al. (szerk.), *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects*, New York, New York Academy of Sciences, 1994, 1–38.

¹⁰⁰ Stegemann, Hartmut, „The Qumran Essenes: Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Time”, in Treballe-Barrea J. – Vegas Montaner L. (szerk.), *The Madrid Qumran Congress* (STDJ 11), Leiden, Brill, 1992, 83–116. Cook, Edward, M., „Qumran: A Ritual Purification Center”, *BAR* 22 (1996), 39–75.

- c) A qumránkutatók java része egy önálló esszénus csoportként tartja számon őket, akik a makkabeus-felkelés során, cádókita papi vezetéssel alapították meg a települést.¹⁰¹
- d) A szövegek egy részének jelentős cádók-ellenessége, illetve apokaliptikus beállítottsága miatt felvetődött egy az esszénusokból kiváló csoport, mint a telep létrehozója – Groningen-hipotézis.¹⁰²
- e) Radikálisan eltérő véleményt formál meg Gabrielle Boccaccini, aki szerint a korábban már létező „énóki judaizmus”-tól válik el a qumráni közösség, mégpedig a 4QMMT megfogalmazását követően a Damaszkuszi Irattal (CD).¹⁰³
- f) A judaizmusból kiváló cádókita vagy éppen anti-cádókita csoport.¹⁰⁴
- g) Végül érdemes megemlíteni a közösség egyik saját leírását is, mely ugyan kicsit homályos utalásokban adja elő létrejöttük történetét:

A harag leteltével azonban, háromszázkilencven évvel azután, hogy Nebukadneccár, Babel királya kezébe adta volna őket, megvizsgálta őket, és ültetvény gyökerét sarjasztotta Izraelből és Áronból, hogy örökösként birtokba vegye országát, és talajának javai által kiviruljon... azonban olyanok voltak, mint a vakok, az úton tapogatózók, hús éven keresztül. Isten azonban megértette tetteiket, hogy teljes szívvel kutatták Őt és Igaz Tanítót állított nekik, hogy az térítse őket az Ő szíve szerinti útra. (CD i 5–11)¹⁰⁵

Ahogy Fröhlich Ida is utalt rá, a szöveg kronológiája Kr. e. 196-ra, illetve 176-ra, de legelőbbis arra az időszakra vonatkozik, ami a szeleukida éra hellenizációjának az ideje és közel áll a makkabeus-felkelés kezdetéhez is.¹⁰⁶ A szövegben később megjelenik egy bizonyos *איש הלצון* a 'gúnyolódó', aki „a szövetség megszegésére és a törvény áthágására készítetett” (CD i 14.20) és feltehetően egy jeruzsálemi főpapot jelöl.¹⁰⁷

A *jahad* eredetének pontos leírása még várat magára, az azonban a felvetett opciókból is világos, hogy a közösséget szövegeinek kölcsönhatásában kell vizsgálni ahhoz, hogy közelebb kerüljünk gondolkodása gyökereihez, szerveződésének folyamatához.¹⁰⁸ És csak remélhetjük,

¹⁰¹ Vermes, 162–169. Cross, Frank M., *The Ancient Library of Qumran*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995. Xeravits, *Könyvtár a pusztaban*, Fröhlich Ida, „Világi hatalom és vallási közösségek a Makkabeus felkelés után”, in Benyik, Gy. (szerk.), *Világi közösség, vallási közösség* (Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2003), Szeged, JATE Press, 2004, 95–106. 101.105. Hengel, Martin, „Qumran and Hellenism”, in Collins, J. J. – Kugler, R. A. (szerk.), *Religion in the Dead Sea Scrolls* (SDSSRL), Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2000, 46–56. kül. 46. Tov, Emanuel, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress Press 2012³, 95 szerint talán a rabbinikus irodalomban emlegetett boethusiánusokkal azonosak.

¹⁰² García Martínez, Frederico, „The Origins of the Essene Movement and of the Qumran Scrolls”, in García Martínez, F. – Trebbola-Barrea J. (szerk.), *People of the Dead Sea Scrolls*, Leiden, Brill, 1995, 77–96.

¹⁰³ Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis*, 119–162.

¹⁰⁴ Talmon, Shemarjahu, „The Community of the Renewed Covenant: Between Judaism and Christianity”, in Ulrich, E. C. – VanderKam, J. C. (szerk.), *The Community of the Renewed Covenant*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, 3–24. Mason, Steve, „Did the Essenes write the Dead Sea Scrolls? Don't Rely on Josephus”, *BAR* 34 (2008) 61–65.81.

¹⁰⁵ Fordítás in Fröhlich, Ida, *A qumráni szövegek magyarul* (SO 3), Piliscsaba–Budapest, PPKE–Szent István Társulat, 2000, 50.

¹⁰⁶ Fröhlich, „Világi hatalom és vallási közösségek”, 102.

¹⁰⁷ Fröhlich, „Világi hatalom és vallási közösségek”, 103, számba veszi Alkimoszt, illetve a két első makkabeus vezért, Júdást és Jonatán.

¹⁰⁸ Lásd Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis*, 7–8.

hogy újabb felfedezések eredményei megvilágítják majd ezt a ma még csak feltételezésekben definiált utat.

Önállóan a qumráni közösség vallásosságával kevés kötet foglalkozik. Helmer Ringgren, *The Faith of Qumran* című kötete még a hatvanas években látott napvilágot, majd az ezredfordulón John Collins és Robert Kugler jelentettek meg egy gyűjteményes kötetet ebben a témakörben,¹⁰⁹ de számos cikk foglalkozik egyes részterületekkel. A sok oldalról tárgyalt témára most három ponton tekintünk rá, ami talán segít elhelyezni a közösséget a korabeli jahvizmusok palettáján. Elsőként az autoritatív szövegek alapján Szentírásuk kereteit tekintjük át. Saját szövegek alapján fontosabb teológiai irányultságaikra mutatunk rá. Végül ezekből a szövegekből kiemeljük vallásgyakorlatuk fő elemeit.

5.2.2.1 Qumrán és a szövegek sokszínűsége

A holt-tengeri tekercesek egyik különlegessége a szövegek sokszínűsége.¹¹⁰ Beszélhetünk, egyrészt, a későbbi Héber Biblia kánonjába tartozó, ún. bibliai szövegekről, másrészt az ezen kívüleső szövegekről. Egy másik osztályozás szerint lehet szó az általánosan, más júdeai jahvisták által is használt szövegekről, szemben a közösség saját írásaival.¹¹¹ De lehet, akár műfaj vagy szerkesztés szempontjából közelítve gyűjtemények, újrairások, testamentumok, magasztalások, apotropaikus szövegek stb. kategóriákat felállítani. A nyelvi különbözőség is osztályozási alap lehet, hiszen arámi, héber és görög nyelvű szövegek egyaránt helyet kaptak a szövegek között.¹¹² Azt is fontos megjegyezni, hogy vannak ebben a „könyvtárban” olyan szövegek is, melyek megelőzik a közösség keletkezését,¹¹³ ugyanakkor a teljes időbeli szórás több mint 250 év! Vajon ez a sokszínűség magának a közösségnek is a jellemzője? Amikor a qumráni közösség vallásosságát és teológiáját vizsgáljuk, ebből a sokszínűségből elsőrenden saját szellemi alkotásaik meghatározása a legfontosabb, amit nyilván szoros összefüggésben áll azzal, hogy mit tartottak vagy tarthattak autoritatív szövegnek.

¹⁰⁹ Ringgren, Helmer, *The Faith of Qumran: Theology of the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia, Fortress Press, 1963; Collins, John J. – Kugler, Robert A. (szerk.), *Religion in the Dead Sea Scrolls*, (SDSSRL), Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2000.

¹¹⁰ Vö. pl. Xeravits, *Könyvtár a pusztaiban*, 5–17. A qumráni szövegek osztályozásának nehézségéről lásd legújabban Porzig, Peter, „Thoughts on the Way towards ‘Prolegomena’ to an *Introduction to the Writings of the Dead Sea Scrolls*: Preliminary Reflections on the Categorization and Nomenclature of the Dead Sea Scrolls”, in Zsengeller, J. (szerk.), *Understanding Texts in Early Judaism. Studies on Biblical, Qumranic, Deuterocanonical and Cognate Literature in Memory of Géza Xeravits* (DCLS 48), Berlin, de Gruyter, 2022, 93–106.

¹¹¹ Ezt a megkülönböztetést népszerűen szektás és nem szektás szövegekként szokták emlegetni. Emellett, ahogyan Tov, Emanuel, „Hebrew Biblical Manuscripts from the Judean Desert: Their Contribution to Textual Criticism”, *JJS* 39 (1988) 5-37 paleográfiai elemzésében megállapítja: „sok, ha nem a legtöbb, megtalált szöveget ... Palesztina más részein másolták” („many, if not most of the texts found ... were copied in other parts of Palestine.”).

¹¹² Itt azonban érdemes kiemelni Hengel, „Qumran and Hellenism”, 46. megjegyzését, miszerint „a qumrániak tiszta bibliai hébert használtak, némi arameizmussal, de semmilyen grécizmust. Egyfajta nyelvi purizmus volt ez a görög atticizmussal szemben.”

¹¹³ Ilyenek az 1Énók egyes darabjai, a Jubileumok könyve, vagy a Templom tekercs, esetleg még a testamentumok. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis*, 53–79; Collins, *The Invention of Judaism*, 97–107.

5.2.2.1.1 Szentírási szövegek

A bibliai kéziratok szövegformái elvben támpontot adhatnak arra nézve, hogy leíróik vagy használóik milyen jahvista csoporthoz tartoznak, ám a qumráni könyvtár az eddig fellelhető összes változatot tartalmazza. Így találunk maszoréta, Septuaginta, pre-samaritánus és egyéb típusokhoz sorolt szövegváltozatokat.¹¹⁴ Ez utalhat a közösség széles látókörére, szövegek bekerülésének esetleges voltára, vagy széleskörű írónoki szolgáltatásra.

Az autoritativ szövegek tekintetében két megközelítésben vizsgálhatjuk a qumráni szövegeket. Milyen, a későbbi héber kánonba bekerülő könyvek szövegei találhatóak meg és milyen formában a közösség könyvtárában. Illetve, melyek azok a szövegek, amelyek a közösség számára autoritativ szövegnek számítottak. Mindkét megközelítés igen széles merítésű. A későbbi kanonikus bibliai könyvek közül csupán Eszter könyvéből nem találtak töredéket. Ám a többi könyvek között is igen nagy a szórás. A nyolc-tíz feletti előfordulással a Zsoltárok (39); Deuteronomium (33); Genézis (24); Ézsaiás (22); Exodus (18); Leviticus (17); Numeri (11); Kispróféták (10); Dániel (8) rendelkezik, vagyis ezek voltak a legnépszerűbb szövegek ebből a korpuszból. Viszont az 1Énók (25) és a Jubileumok (21) is igen meghatározó mértéket képviselt, valamint a Ben Szira (3) és Tobit (5) jelenléte is fontos.

Az is feltételezhető, hogy azok az írárok, melyeket teológiai kommentárokkal láttak el, vagyis a *peserek*, iránymutató autoritással bírtak. A főként prófétai szövegeket a közösség aktuális életének, helyzetének fényében értelmezték, de úgy tűnik, maguk az értelmezések is az autoritás jogával léptek fel.¹¹⁵ A közösség más írásai teológiai érvekként idéznek korábbi szövegekből a 'meg van írva' (כתוב), 'mondta' (אמר), vagy 'parancsolta' (צוה) bevezetővel hivatkozva rájuk, de néha bevezetők nélkül is. E magyarázott és hivatkozott szövegek feltehetően nagyobb tekintéllyel bírtak a közösség vezető teológusai számára, mint más szövegek.¹¹⁶ Ilyen lehetett az *Átdolgozott Pentateuchus* (4Q158; 4Q364-367), vagy a már említett *Jubileumok könyve* is.¹¹⁷

Mózes mint tekintélyforrás egyértelmű a közösségben, ám így nem csupán a *Pentateuchus*, de *Jób könyve*, a *Jubileumok könyve* és a *Templom-tekercs* is szentírási rangra emelkedhetett.

¹¹⁴ Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 155–197; Zsengeller, *A kánon többszólamúsága*, 177–183.

¹¹⁵ „A peser-írók önmagukat a bibliai szövegen kívülnek látták, amikor saját magyarázatukat elkülönítették a bevezető kifejezéssel, ugyanakkor azt gondolták, hogy Isten folytatja titkának kijelentését a bibliai próféciákon túl, mindenekelőtt az Igazság Tanítója által, de rajtuk keresztül is.” (... the pesherists saw themselves as standing apart from the biblical texts when they separated their own comments with the introductory markers, but they also believed that God continues to reveal his mysteries beyond biblical prophecies through, above all, the Teacher of Righteousness, but also through them.) Lim, Timothy H., „The Qumran Scrolls, Multilingualism and Biblical Interpretation”, in *Religion in the Dead Sea Scrolls* (Collins, J.J. – Kugler, R.A. eds., SDSSRL, Grand Rapids: Eerdmans 2000), 57–73. kül. 72. Lásd még Bockmuehl, Markus, „The Dead Sea Scrolls and the Origin of Biblical Commentary”, in Clements, R. – Schwartz, D. (szerk.), *Text, Thought and Practice in Qumran and Early Christianity* (STDJ 84), Leiden, Brill, 2009, 3–30. kül. 13–19.

¹¹⁶ Az autoritativ hivatkozási formákhoz lásd Lust, Johan L., „Quotation Formulae and Canon in Qumran”, in van der Kooij, Arie – van der Toorn, K. (szerk.), *Canonization and Decanonization* (SHR 82), Leiden, Brill 1998, 67–77.

¹¹⁷ A magyarázatok és a tekintély viszonyához lásd még Brooke, George J., „Biblical Interpretation at Qumran”, in Charlesworth, J. H. (szerk.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls: Vol. 1. Scripture and the Scrolls*, Waco, Baylor University Press, 2006, 287–319. kül. 302.

Mégsem beszélhetünk mózesi szövegek gyűjteményéről. Hasonlóképpen, énoiki szövegekből is találunk szép számmal, ám ezek sem formáznak gyűjteményt.¹¹⁸ Egyedül a *Pentateuchus* (Tóra) esetében látjuk azt, hogy több hosszabb szöveg együtt alkot egy tekerestet, illetve a kispróféták és a költői zsoltárok esetében figyelhető meg azonos műfajú rövidebb szövegek egybekapcsolása.

A tizenegy qumráni barlang szövegeire korlátozva sem jelenthető ki teljes bizonyossággal, hogy minden itt talált szöveg a qumráni közösség saját másolású szövege volt,¹¹⁹ az azonban feltételezhető, hogy ezeket a szövegeket valamilyen módon itt használták, megőrizték, sokat közülük lemásoltak. A qumráni telepen beazonosított *scriptorium* tanúsítja, hogy írónoki tevékenységet folytatott a közösség. Ez az írónoki tevékenység, ahogyan korábban már tárgyaltuk, részben meglévő szövegek másolását, részben új szövegek létrehozását jelentette. Az új szövegek, melyeket a szakirodalom egyszerűen csak „szektás” szövegekként definiál, a közösség saját irodalmát jelentik.

Közülük néhányban megjelenik az a gondolat, hogy a közösség vezetője, az Igazság tanítója isteni kijelentésben részesült.¹²⁰ Az, hogy az általa továbbadott kijelentés melyik a meglévő szövegek közül, nem tudható, és nem is bizonyítható, éppen ezért ezeket a szektás szövegeket nem sorolhatjuk egyértelműen a közösség szent iratai közé. De ez a nem tudás nem jelenti azt, hogy akár a *Templom-tekeres* (4Q524; 11Q19–21), akár például az *Átdolgozott Pentateuchus* (4Q158; 4Q364–367), vagy a *Szemelvények a Tóra Cselekedeteiből* (4QMMT) nem hordozhatott tekintélyt a közösség tagjai számára.¹²¹ Sőt ide sorolhatjuk akár a szabályzatokat is, melyek mentén alakult a közösség tagjainak mindennapi élete.¹²²

Egyszóval a vizsgálati feltételek megválasztása nagyban befolyásolja, hogy mely szövegeket sorolunk az autoritatív szent szövegek közé. Önálló kánondefiníciót és szentírásmeghatározást nem készített a *jahad*.

5.2.2.1.2 Saját szövegek: teológiai nézetek

Közel három évszázados története során a közösség felfogása is változott, így bizonyos mértékig esetleges tételesen megfogalmazni teológiai nézeteit. Alapvetően mondhatjuk, hogy

¹¹⁸ Davies, Philip R., *Scirbes and Schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1998, 165. Lásd még Milik, *The Books of Enoch*.

¹¹⁹ Pl. a qumráni paleo-héber kéziratokat néhányan kifejezetten a szadduceusokhoz kötik.

¹²⁰ Pl. a Hab 2,2-ben Habakuknak szóló isteni üzenetátadást az 1QpHab vii 4–5 így értelmezi: „a dolog értelmezése az Igazság tanítójára vonatkozik, akivel tudatta Isten szolgálóinak, a prófétáknak minden szavát.” Az Igazság tanítójának mózesi karakteréhez lásd Cherian, Jacob, „The Moses at Qumran: The מורה הצדק As the Nursing-Father of the ייח”, in Charlesworth, J. H. (szerk.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls: Vol. 2. The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, Waco, Baylor University Press 2006, 351–361. García Martínez, Florentino, „Rethinking the Bible. Sixty Years of Dead Sea Scrolls Research and Beyond”, in Popović, M. (szerk.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism* (JSJS 141), Leiden, Brill 2010, 19–36. kül. 35–36 hangsúlyozza az „Igazság Tanítójának szavát,” mint kijelentésforrást.

¹²¹ VanderKam, James C., „Questions of Canon Viewed through the Dead Sea Scrolls”, in McDonald, L. M. – Sanders, J. A. (szerk.), *The Canon Debate*, Peabody, Hendrickson 2002, 91–109.

¹²² A szabályzatokról részletesen ír Xeravits, *Könyvtár a pusztában*, 89–111. Amennyiben az egyes szövegek másolatainak számát is az autoritás jelzőjének tekintjük, akkor a szabályzatok előkelő helyet foglalnak el a közösség iratai között.

a későbbi kanonikus szövegek teológiáját viszik tovább, ám számos olyan gondolatot is hordoznak, melyek egyetlen más korai zsidó szövegben sem található.

Amennyiben a JHWH-tisztelet felől közelítünk a közösséghez, elsőként magának a JHWH névnek a jelenlétét kell megvizsgálnunk. A bibliai szövegek tekintetében nincs jelentős eltérés a névhasználatban. Néhány helyen megfigyelhető, főleg a későbbi kéziratokban, hogy a tetragrammatont paleo-héber formában hozza a szöveg. A nem bibliai kéziratokban 344 alkalommal fordul elő a tetragrammaton. Ezen kívül 38-szor paleo-héber formában, 26-szor négy ponttal, illetve egyszer négy vonallal helyettesítve.¹²³ Donald Parry, majd nyomában Joëlle Alhadeff-Lake számos további helyettesítési lehetőséget tárt fel.¹²⁴ Vizsgálódásuk nyomán úgy tűnik, hogy a JHWH-név leírásának kerülése, illetve behelyettesítése a Kr. e. 2. század végén, az 1. század elején válik gyakorlattá,¹²⁵ majd az Kr.e. 1. század második felétől a paleo-héber archaizálással egészül ki. Ez tanulmányunk szempontjából azért érdekes, mert mutatja, hogy a Johannész Hürkanosz által érvényrejuttatott „judaizmus”-ban kialakuló tendenciák (JHWH-név kimondásának tiltása; paleo-héber írásmód) befolyással lehettek a qumráni jahvizmusra is.

5.2.2.1.2.1 Isten – JHWH és a többiek

Isten JHWH megnevezése a qumráni közösség számára is a domináns névhasználat. Olvasható még a szövegekben az אלהים, az אל, a קדוש, az אדני szavak is a tetragrammaton helyett. Uralma és teremtő volta nem kérdőjeleződik meg,¹²⁶ ellenben nem egyedüli transzcendens létező a qumrániak képzetében. Az ókori keleti isteni tanács vagy mennyei udvartartás hellenisztikus mintára történő átalakulása figyelhető meg.¹²⁷ Az אלהים, és az אלים, *lelkek* és *hercegek* mennyei lényeket, angyalokat, démonokat, pozitív és negatív figurákat is takarnak, akik egyes történetek hősei és az emberek életének irányítóiként, befolyásolóiként jelennek meg.¹²⁸ Sőt Isten támogatói mellett vannak köztük ellenfelei is. A legfőbb ilyen lények neveit is megőrizték, mint

¹²³ A statisztikához lásd Alhadeff-Lake, Joëlle, *Yhwh, the Ineffable Name: Avoidance, Alternations and Circumventions in the Non-Biblical Manuscripts at Qumran*, (MA dolgozat), Vancouver, Trinity Western University, 2014, 44.

¹²⁴ Parry, Donald W., „Notes on Divine Name Avoidance in Scriptural Units of the Legal Texts of Qumran”, in Bernstein, M. et al. (szerk.), *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995. Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, STDJ 23, Leiden, Brill, 1997, 437–449. Alhadeff-Lake, *Yhwh, the Ineffable Name*, különösen részletes táblázatait, 125–173.

¹²⁵ Lásd az 1. fejezetet.

¹²⁶ Ő az, aki a történelemben régen, a jelenben és a jövőben is cselekszik (CD; 1QM x 12–15). Hős harco, aki megvívja Izrael csatáit (1QM i 8–10; xi 1–3, 9–10), akarata nélkül semmi sem történik (1QH^a ix 19–20; 1QS xi 11) és aki minden földi és mennyei tudás forrása (1QH^a vi 12–14; xii 27–28; xv 26–27). Vö. Jassen, Alex P., „Religion in the Dead Sea Scrolls”, *RC* 1 (2007) 1–25. kül. 10.

¹²⁷ Pl. 4Q400 (*Szombati égőáldozat dalai*); 1QH^a (*Magasztalások*).

¹²⁸ A negatív lényekkel szembeni emberi vallásos próbálkozásokként tarthatjuk számon az apotropaikus szövegeket (4Q560). Fröhlich Ida, „Teológia és démonhit a qumráni közösség irodalmában”, in Pócs É. (szerk.), *Démonok, látók, szentek: Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*, Budapest, Balassi, 2008, 28–50. Fröhlich Ida, „’Invoke at Any Time’: Apotropaic Texts and Belief in Demons in the Literature of the Qumran Community”, *BN* 137 (2008) 41–74.

a Melkicedek, Malkiresa, Belial, Szamael, Semihaza vagy Mikáél.¹²⁹ Mindezen létezők teremtőjeként azonban ott van Isten:

Íme, Te vagy az isteni lények vezére (שר אלים) és a fenségesek királya. Ura minden szellemnek és uralkodó minden teremtmény felett. Nélküled semmi sem történik, és semmi sem ismert a Te akaratod nélkül. Semmi sincs rajtad kívül, senki sem fogható hozzád erőben. Dicsőséged jelenlétében nincs semmi és hatalmad mérhetetlen. Kinek van ereje összes nagy és csodás teremtményeid közül dicsőséged jelenlétében megállni? (1QH^a xviii 8–11 [=x 8–11])

Istentől ered a tudás minden létezőről és leendőről. Mielőtt azok létrejöttek volna, már meghatározta összes terveiket. Amikor pedig létrejönnek, hogy igazolják az Ő dicsőséges tervét, betöltik feladatukat, változtatás nélkül. Ő szabja meg mindennek a törvényét, és Ő az, aki beteljesíti akarata szerint. (1QS iii. 15–17)¹³⁰

John Collins szerint nem igazán nevezhetjük ezt klasszikus értelemben vett monoteizmusnak, bár az tagadhatatlan, ahogyan ebben a szövegben is, Isten (JHWH) mindenekfelettségét sehol sem vitatják el.¹³¹ E témához szorosan kapcsolódik a két következő, a dualizmus és az apokaliptika.

5.2.2.1.2.2 Dualizmus

A fentebb idézett 1QS részlet folytatása az, hogy Isten két lelket helyezett el az emberben, „a hűség és az álhatatlanság lelkét” (רוחות האמת והעיל), akiket két transzcendens lény, a fény és a sötétség angyalai igyekeznek befolyásolni. Ezáltal dönt az ember jól vagy rosszul, helyesen vagy helytelenül. Bár a „két lélekről szóló tanítást” már a közösség előtt megfogalmazott gondolatként kezelik újabban, az itt mégis beépült alavető tanításukba.¹³² A két oldal küzdelme azonban sokkal szélesebben bontakozik ki a *jahad* szövegeiben. A sötét és a világos oldal csap össze a *Háborús tekercsen* (1QM) lejegyzett küzdelemben, ahol a közösség magát a „világosság fiainak” nevezi, akik a többiekkel, a „sötétség fiaival” harcolnak. A világosság angyala és a sötétség angyala segítik a jókat, illetve a rosszakat. Ez utóbbiak számos neve között szerepel

¹²⁹ Pl. 4Q543–548 (*Amrám látomásai/testamentuma*).

¹³⁰ További hasonló tartalmú szövegek: 1QM x 8–9; 1QH^a xvii 16–17; 11QPs^a 26. Magyar szöveghez lásd Fröhlich, *A qumráni szövegek magyarul*, 445 és 144.

¹³¹ Collins, John J. „Powers in Heaven: God, Gods, and Angels in the Dead Sea Scrolls”, in Collins, J. J. – Kugler, R. A. (szerk.), *Religion in the Dead Sea Scrolls* (SDSSRL), Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2000, 9–28. kül. 27.: ... monotheism hardly seems the right word to describe the religion of the Dead Sea Scrolls. To be sure, the supremacy of the Most High is never in doubt. But this is not a God who rules alone.”

¹³² Hempel, Charlotte, „The *Treatise on the Two Spirits* and the Literary History of the *Rule of the Community*”, in Xeravits G. G. (szerk.), *Dualism in Qumran* (LSTS 76), London, Equinox, 2010, 102–120. Xeravits, *Könyvtár a pusztában*, 94–95. Collins John, J. „The Two Spirits and the Origin of Evil”, in Zsengeller J. (szerk.), *Understanding Texts in Early Judaism. Studies on Biblical, Qumranic, Deuterocanonical and Cognate Literature in Memory of Géza Xeravits* (DCLS 48), Berlin, de Gruyter, 2022, 63–74. 63. A szakasz tartalmi lényege egyetlen más dualista szövegben sem szerepel Qumránban. Hozzá teszem, másutt sem.

Malki-resa, Beliál, Masztéma. A szabad akarat, a transzcendens irányítás és az előre elrendelt sors kérdései ütköznek meg a jó és a rossz küzdelmében.¹³³

5.2.2.1.2.3 Apokaliptika

Már a fogság és a perzsa kor prófétai irodalmában megjelenik az apokaliptika műfaja, ami a hellenisztikus korban bontakozik ki a maga teljességében. Ilyenek pl. a Dániel (1Q71–72; 4QDan^{a-e}; 6Q7), az 1Énók (4Q201–212) és a Jubileumok nem qumráni szövegei.¹³⁴ A qumráni szövegek jelentős része is képviseli ezt a műfajt.¹³⁵ Az említettek másolatai és idézetei mellett, a jó és a rossz oldalak dualista jelenléte és szereplőinek, és más transzcendens alakok megnyilvánulásai, valamint a végidőkhöz kapcsolódó tevékenysége igen gazdag apokaliptikus képet alkot. A *Háborús tekercs* és párhuzamos szövegeinek végső harca (1QM; 4Q491–497),¹³⁶ a mennyei táblák végzése (4Q177; 4Q180; 4Q512), a *Közösség Szabályzatának* eszkatologikus lakomája (1QS^a ii 12–22) és a pozitív eszkatologikus alakok és cselekedeteik mind sajátos qumráni képet formáznak.¹³⁷ A messianisztikus elképzelések egyedi formái bontakoznak ki a közösség irodalmában,¹³⁸ melynek egyik személyében is qumráni figurája az Igazság Tanítója. A végidőket az ő halálának 40. évéhez igazítja a *Damaszkuszi Irat* (CD xx 14). A dávidi messiás alakja azonban a judeai jahvizmus (judaizmus) vonalát is követi (4Q174; 1QS^b v 20–29; 4QpIsa^a 8–10; 4Q252).

5.2.2.1.2.4 Bölcsesség

Bár önálló teológiai területként említhetjük a bölcsességirodalmat, mely részben követi a korábbi bölcsességirodalom (a Példabeszédek, Prédikátor, Jób, Zsoltárok és Ben Szira) másolatokban is megőrzött egyes könyveit (pl. 11QPs^a „apokrif” szövegei; 4Q184), mégis Qumránban jó részük az előző témához kapcsolódóan egyfajta apokaliptikus bölcsességet fogalmaz meg. Az *Instrukció* (1Q26; 4Q415–418; 4Q423) a két út dualisztikus tanításához kapcsolódik, ám az „eljövendő titok” (רַחֵם נְהִיָּה) témája és kibontása egyértelműen az

¹³³ 1QS iii 15–17; 1QH^a ix 7–34; xx 8–11; CD ii 7–10; 4Q180. Lásd Duhaime, Jean, „Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran”, *CBQ* 49 (1987) 32–56; és a cikkek in Xeravits Géza (szerk.), *Dualism in Qumran*, (LSTS 76), London, T&T Clark, 2010.

¹³⁴ Fröhlich, Ida, „Enoch and Jubilees”, in Boccaccini, G. (szerk.), *Enoch and Qumran Origins: New Lights on a Forgotten Connection*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, 141–147.

¹³⁵ Vanderkam, James, C., „Apocalyptic Tradition in the Dead Sea Scrolls and the Religion of Qumran”, in Collins, J. J. – Kugler, R. A. (szerk.), *Religion in the Dead Sea Scrolls* (SDSSRL), Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2000, 113–134. Hengel, „Qumran and Hellenism”, 53–55. arra hívja fel a figyelmet, hogy a qumráni apokaliptika számos hellenista hatást hordoz.

¹³⁶ Hasonló végső harcot ábrázol a 11QMelkicedek (11Q13) Beliál és csapatai ellen.

¹³⁷ A qumráni apokaliptikus szövegekről részletesen lásd Xeravits, *Könyvtár a pusztában*, 192–216.

¹³⁸ Collins, John, J. *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, ABRL, New York, Doubleday, 1995. Xeravits, Géza, *King, Priest, Prophet. Positiv Eschatological Protagonists of the Qumran Library*, STDJ 47, Leiden, Brill, 2003.

apokaliptikához köti, ahogyan ezt a témát folytatja a *Titkok könyve* (1Q27; 4Q299–301), mely az igazak és gonoszok végső sorsát vetíti előre. Csatlakozik ehhez a 4Q*Boldogmondások* (4Q525) és a 4Q*Bölcsességi mű* (4Q185) is.¹³⁹

5.2.2.1.2.5 Halákhá

A legjelentősebb halákhikus szöveg a 4QMMT, vagyis a *Szemelvények a Tóra cselekedeteiből*. (4Q394–399). A mű formája levél, bár több részletből állnak össze az egyes töredékek is, innen a „szemelvények” elnevezés. Boccaccini szerint ez a szöveg az énéki judaizmus csoportjától származik, amelyik még nem teljesen szeparálódott a fő vonaltól,¹⁴⁰ de a „mi” és a „ti” meghatározással, és a „mi úgy tartjuk”, „ez a mi véleményünk” és a „ti tudjátok” szófordulatokkal a szöveg határozott elkülönülést fogalmaz meg. A szöveg egy részét feltételezhetően a közösség (vezetője) írta, illetve szánta, sőt akár el is küldte a jeruzsálemi papságnak, az ottani autoritás(ok)nak.

Az érvelések kiindulási pontja a Törvény, jobban mondva az Írás helyes értelmezése. Ezek vizsgálatát ajánlja címzettjének is. A központi témák a templommal, papsággal és Jeruzsálemmel kapcsolatos tisztasági és szentségi kérdések, ahogyan azok a közösség más irataiban is megjelennek. A szöveg fogalmazói egyértelműsítik, hogy inspirált közösségként értelmezésük abszolút, így elkülönülésük írásszerű, „törvényszerű”, szükségszerű és végleges:

Gondolkozz mindezekben, és kérd tőle, hogy megerősítsen téged, és távol tartsa tőled a gonoszság terveit és Beliál tanácsát, hogy örvendezhess majd az eljövendő korban, amikor rájössz arra, hogy dolgaink némelyike helyes. És beszámíttatik neked igazságra... (4QMMT C 28–31)

Ti pedig tudjátok, hogy] elkülönültünk a nép többségétől [...és] attól, hogy összevegyüljünk ezekben a dolgokban, és attól, hogy ve[lük] járjunk ezekben.... (4QMMT C 7–8)¹⁴¹

Ezt az elkülönülést hangsúlyozza a *Közösség szabályzata* is, felidézve az Ézs 40,3-at, hogy a pusztában kell készíteni JHWH¹⁴² útját. (1QS viii 12b–15a). A 4QMMT a későbbi rabbinikus halákhához a legközelebb álló szöveg a hellenisztikus korból.

Az értelmezésre kerülő szöveg azonossága viszont összeköti a közösséget korának jeruzsálemi jahvizmusával, ahogyan a Makkabeusok könyveiben is szereplő alapvető előírás, a a körülmetélkedés gyakorlata és a szombat megtartása is. Ez utóbbi megszegéséért nem kevesebb, mint hétevi elzárással büntettek (CD xii 4–6).

¹³⁹ Vö. Xeravits, *Könyvtár a pusztában*, 149–167. Hengel, „Qumran and Hellenism”, 51–52. szerint ez az apokaliptikus bölcsesség a hellenizmus hatásának köszönhető.

¹⁴⁰ Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis*, 113–117.

¹⁴¹ Magyar szöveghez lásd Xeravits, *Könyvtár a pusztában*, 108.

¹⁴² A tetragrammatont a kéziratban itt négy pont jelzi.

5.2.2.1.2.6 Izrael

Eddigi témáink alapján érzékelhető a jelentős távolság, a judeai jahvizmus által képviselt Tóra-centrizmus és a *jahad* által képviselt dualista gondolkodásmód között. A kérdés az, hogy mennyire vindikálja magának a közösség az „igaz Izrael” kitételt, és így mennyire szeparálódik a magukat hasonlóan „igazi Izrael”-nek tituláló judaista csoportoktól?

A *Damaszkuszi irat* történeti perspektívájú leírásában a babilóni fogság után kimarad a perzsa kor és azonnal az új közösség plántálása jön (CD iv 1–9). A szöveg ugyanakkor különbséget tesz egy az új szövetségbe belépő kiválasztott elit csoport tagjai és a régi Izrael között. Meghirdeti az „egész Izrael szövetségét” (CD xv 5), amit Isten „örökre köt Izraellel” (CD iii 13), de ez inkább olyan, mint amibe „egész Izrael”-nek be kellene csatlakoznia.¹⁴³ A *Közösség szabályzata* ugyanakkor a szövetségkötésen résztvevőket úgy titulálja, mint akik כול ישראל, vagyis az ’összes izraeli’ (1QS ii 22), másutt inkább רב ישראל, tehát ’Izrael sokasága’ (1QS v 22). Vagyis a *jahad* egy ideális Izraelnek tűnik, szemben Izrael bűnös másik felével, akiket a 4QMMT figyelmeztet helytelen írásértelmezésükre és abból adódó helytelen vallás- és életgyakorlatukra. Viszont, ha betelik ez a kor, „nem lesz többé lehetőség, hogy csatlakozzanak Júda házához (לבית יהודה).” (CD iv 10–11). Bár „biblikus” a kifejezés, történeti kontextusában a Júda háza itt mégiscsak a *jahadra* utal. A jeruzsálemi JHWH-hívők – akik szintén ezt a nevet alkalmazzák (*júdeaiak*) – viszont részei a Beliál vezette sötétség fiainak, akikkel szemben az ideális Izrael (Júda háza), vagyis a világosság fiai szellemi és lelki harcot folytatnak. A *Háborús szabályzat* eszkatologikus célja, hogy „Izrael uralkodjon minden test felett.” (1QM xvii 7–8).

A szövegek bizonytalan és néha talán ellentmondásos szóhasználata alapján bizonyosan annyit tudunk megfogalmazni, némileg átalakítva Collins szavait,¹⁴⁴ hogy a *jahad* egy olyan reform mozgalom, melynek célja az eredeti Izrael megreformálása úgy, hogy közben saját magát tekinti az új, legitim Izraelnek.

5.2.2.2 Vallásgyakorlat Qumránban

5.2.2.2.1 Tagság

Az 1QS viii részletesen beszámol arról, hogy miként válhat valaki a *jahad* tagjává. Kettős jelentősége van ennek a szabályozásnak. Először is, a *jahad* azonos jelentést hordoz, mint a görög kotvón, a görög városok vallási-politikai szabad szövetségei. Vagyis a hellenizmus ellenében megszülető csoport egy hellenista jogi és szociológiai fogalmat és szerveződést

¹⁴³ Collins, John, „The Construction of Israel in the Sectarian Rule Books”, in Avery-Peck, A. J. et al. (szerk.), *The Judaism of Qumran: A Systematic Reading of the Dead Sea Scroll: Theory of Israel* (JLA 5), Leiden, Brill, 2001, 25–42. kül. 27–31.

¹⁴⁴ Collins, John, „The Construction of Israel”, 41.

valósít meg.¹⁴⁵ Másrészt, a taggá válás egyéni vallási (Tóra-követés) és rituális (a *jahad halákhájának* elfogadása) meggyőződés alapján történt (1QS^a v 7–11),¹⁴⁶ ami a beleszületéssel vagy csoportos betéréssel (lásd edomiták), illetve egyénként a körülmetélkedéssel megvalósuló (judeai) jahvizmushoz képest erőteljes individualizációt mutat és a görög filozófiai iskolákhoz való csatlakozás mintájára hasonlít.¹⁴⁷ A Tóra tanulmányozása, mely minden tag éjszakájának a harmadát ki kellett tegye (1QS^a vi 7) mutatja, hogy a *jahad* tagjai az írástudó elithez tartoztak. A folyamatos tanulás és szellemi-etikai fejlődés ellenőrzésére végzett éves vizsgálat negatív eredménye, vagy a szabályok megszegése akár végleges kizáráshoz is vezethetett.¹⁴⁸ Ebből láthatjuk, hogy a *jahad* jahvizmusa nem csupán egy elit vallási irányzat, hanem egy elveszthető létforma is volt.

5.2.2.2.2 Templom?

A *jahad* tagjai fizikálisan elkülönültek a judeai jahvizmustól, és hangsúlyosan szakítottak a jeruzsálemi teológiával és kultusszal. Vagyis számukra a jeruzsálemi templom a maga aktuális valóságában és korabeli szakralitásaival nem legitim, sőt tisztátalan.¹⁴⁹ Mégis a közösség ugyanannak a templomorientált törvénynek az igen szigorú megtartását folytatta, amely az áldozatbemutatásra épített és nagy hangsúlyt helyezett a tiszta és tisztátalan különbségtételére. A templom, bár a maga fizikai valóságában nem létezett Qumránban, a közösség minden aspektusát meghatározta. A település szerkezetét, a teológiai gondolkodást, a mindennapi életgyakorlatot, a földi és égi jövődőt. A templom szó az מִקְדָּשׁ אֲדָמָה: *'ember-szentély'* kifejezés formájában ugyan csak egyszer fordul elő a szövegekben (4Q174 frg i. col.1,6), de két másik helyen olvasható az „Izrael szentségének háza” (1QS viii 5), illetve az „Áron legszentebb lakhelye”/„Áron szent háza” (1QS ix 6; viii 8) meghatározás. Mindhárom szóösszetétel egy épületet nevesít. Ahogyan azt Bertil Gärtner úttörő módon megállapította, a jeruzsálemi templom helyett a közösség önmaga vált spirituális templommá.¹⁵⁰ A qumráni *jahad* tagjai tehát úgy tekintettek saját közösségükre, mint egy virtuális templomra, melyben a tisztasági szabályok, imádság és Isten törvényének tanulmányozása révén lehetséges elérni a lelki közösséget Istennel. Ezek a cselekvések, ahogyan részben a templomtól távoli helyeken vagy

¹⁴⁵ Weinfeld, Moshe, *The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect*, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1986. Hengel, „Qumran and Hellenism”, 48.

¹⁴⁶ A közösségbe nyert felvétel egyben isteni kiválasztást is jelentett (1QS^a xi 7–9). Vö. Vermes, *A qumráni közösség*, 202–208.

¹⁴⁷ Hengel, „Qumran and Hellenism”, 48. 50. Sokan ezért is rokonítják a qumrániakat a későbbi kereszténységgel.

¹⁴⁸ 4Q266; 4Q270. Vermes, *A qumráni közösség*, 212–213.

¹⁴⁹ Erre vonatkozó dokumentumok a Halákhikus levél (4QMMT), a Templom-tekercs (11Q19) és a Damaszkuszi irat (CD v 6; xx 23), illetve az 1QpHab 9,4; 12,9; 1QpMic xi 1; 4QpsMos^b 3 iii 6; 4QpsMos^e i 1–2; 4QpNah 3–4 i 11; 3–4 ii 9. Az elkülönülés kérdésének összefoglalását lásd Schiffman, Lawrence, H., „Community Without Temple: The Qumran Community's Withdrawal from the Jerusalem Temple”, in Ego, B. et al. (szerk.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple* (WUNT 118), Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, 267–284. kül. 267–272.

¹⁵⁰ Gärtner, Bertil, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament: A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament*, Cambridge, University Press 1965.

diaszpórákban a zsinagógákban, az áldozatbemutatást is helyettesítették. Vermes szerint a bűnért felajánlott áldozat is maga a közösség volt (4Q265 7.frg).¹⁵¹

A *jahad* alapvetően nem volt militáns jellegű, mégis a közösség egyes apokaliptikus szövegei arról szólnak, hogy a végső időkben Jeruzsálemben lezajló eszkatologikus csata után helyreállításra kerül a templom (1QM ii 1–6; *Új Jeruzsálem* 1Q32, 2Q24, 4Q554–555, 5Q15, 11Q18). A Templomban a közösség helyreállítja az áldozatot is. A megújított templomról több szöveg is szól. A *Templom tekercs* egyenesen kettőt is említ, melyek közül az egyiket az emberek építik fel hatalmasra, és a messiási kor eljöveteleig fog állni.¹⁵² Az *Új Jeruzsálem* szövegekben szintén hatalmas templomot vizionálnak, mi több még az isteni trónust is megemlítik (11Q18 32).¹⁵³ A *Szombati égőáldozat dalai* (4Q400–407; 11Q17) már a transzcendens mennyei templomot mutatják be, mely az angyali liturgia helyszíne (4Q405 14k i 4–7; 19 2–8).

5.2.2.2.3 Papság

A papság az egyik neuralgikus témaköre a qumráni szövegeknek. Szerepel itt gonosz főpap, Áron, meg Áron fiai, és Cádók fiai is. Amikor a makkabeus Jonatán Kr. e. 152-ben támogatásért cserébe a szeleukida Alexander Bálásztól elkérte és megkapta a főpapi címet (1Makk 10,18.20; *Ant* 13.45), ezzel a nem főpapi vonalba tartozó hasmoneus család megtörte az eredeti áronita, illetve cádókita vérvonalat,¹⁵⁴ ami a tradicionális jahvisták rosszallását váltotta ki. Elképzelhető, hogy ez volt az egyik ok, ami miatt egy csoport szakított a jeruzsálemi kultusszal és kivonult a Holt-tenger menti pusztába Qumránba, önálló vallási irányzatot létrehozva.¹⁵⁵ A közösség történeti szituációjára reflektáló *peserek* között¹⁵⁶ található egy magyarázat, ami feltehetően éppen Jonatán főpapságára vonatkozik. A Habakuk 2,5–6 értelmezéseként írja a szöveg:

Magyarázata a Gonosz Papra (הכוהן הרשע) vonatkozik, akit igaz néven (שם האמת) neveztek működése kezdetén (בתחלת עומדו), amikor azonban uralkodott Izrael felet (בישראל משל), szíve felfuvalkodott és elhagyta Istent és elárulta a törvényeket (חוקים) a vagyon kedvéért. (1QpHab viii 8b–11a)

Az szöveg alapján a „Gonosz papnak” titulált személy két fázisban tevékenykedett, aminek első felében (בתחלת עומדו) még pozitívan ítélték meg munkáját, sőt kifejezetten igaznak (אמת)

¹⁵¹ Vermes, *A qumráni közösség*, 215–216.

¹⁵² A templomról részletesebben lásd Xeravits Géza, *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról* (SK 1), Pápa–Budapest, PRТА–L’Harmattan, 2008, 66–68. Jassen, „Religion in the Dead Sea Scrolls”, 16.

¹⁵³ DiTommaso, Lorenzo, *The Dead Sea New Jerusalem Text: Contents and Contexts* (TSAJ 110), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2005.

¹⁵⁴ Már az „őszövetségi korban” is problémát jelentett a különböző papi családok vetélkedése, amit éppen az áronita főpapi családot leváltó cádókita főpapi vonal ábrázol a legjobban.

¹⁵⁵ Amuszin, *A holt-tengeri tekercs*, 229–231; Vermes, *A qumráni közösség*, 185–186; Xeravits, *Könyvtár a pusztában*, 177–189.

¹⁵⁶ Részletes feldolgozásuk magyarul: Xeravits Géza, *A qumráni közösség szentírásértelmezése. Folyamatos peserek* (Acta Theologica Papensia 5), Pápa, PRТА, 2001. Lásd még Fröhlich Ida, „Le genre littéraire des Pesharim de Qumrán”, *RevQ* 47 (1986) 383–398.

tartották. A változás akkor történt, amikor „uralkodni kezdett”. Az itt használt מלך szó alapvetően a királyságra vonatkozik, de Jonatán még nem jutott ilyen pozícióba, viszont a papi pozíciót mint a sajátjai (Izrael) feletti hatalomgyakorlás eszközt kapta meg a szeleukida uralkodótól. A Gonosz Pap kifejezés tehát vonatkozhat rá, és magyarázatát is adja a közösség elhetárolódásának az általa vezetett jeruzsálemi kultusztól. Később még két, hozzá kapcsolódó eseményről beszámol a *peser*. Egyszer a *jom kippuri* szertartáson megzavarta az Igazság Tanítóját (1QpHab xi 4–8),¹⁵⁷ illetve haláláról is tudósít, melyet részben betegségnek, részben ellenségeinek köszönhetett (1QpHab ix 1–2.9–12).¹⁵⁸

Hürkanosz, aki apjától, Simontól megörökölte a főpapi tisztet, szintén elfogadhatatlan lett ennek a vallási csoportnak a számára. Feltehetően erről szól a *4QTestimonia* (4Q175), mely egy rövid textusgyűjtemény a Tórából és Józsué könyvéből. A paleográfai és a C14 vizsgálat alapján is a Kr. e. 2–1. század fordulójára datált kézirat a Deut 5,28–29; 18,19–20, Num 24,15–17; Deut 33,8–11 és a Józs 6,26 szövegét és ez utóbbihoz fűzött magyarázatot tartalmazza. A Tórából származó részletek alapján messiási szöveggyűjteményként is értelmezhető a szöveg,¹⁵⁹ ám a Józs 6,26-ban Jerikó újjáépítőjére kimondott átokhoz fűzött *peser*-szerű kiegészítéssel, magyarázattal a helyes főpap vagy próféta képét a feje tetejére állítja:

... Mégis egy átkozott férfi (איש ארור), Beliál (ember)e föllépett, hogy csapda legyen népe számára, és csapás összes szomszédjának. [...] felkeln(ek) majd, hogy ők ketten legyenek az erőszak eszközei. És felépítik [ezt a várost, lefek]tetik alapjait falainak és tornyainak, hogy a gonoszság erődítményévé tegyék azt, [nagy bajjá] Izraelben és borzalommá Efraimban és Júdában [...] istentelenséget követnek el az országban és nagy pusztítást Jákób fiai között. Vízként ontják a vért Ción leányának sáncain és Jeruzsálem árkában. (4Q175 23–30)¹⁶⁰

Hanan Eshel szerint az egész *4QTestimonia* Hürkanoszról szól, hiszen ő, aki főpap volt és prófétaai képességeket is tulajdonítottak neki, egy téli palotát épített Jerikóban.¹⁶¹ Így kapcsolható a Józs 6,26-hoz, mivel halála után mindkét fia egy éven belül meghalt. Hadjáratai és két fiának harcai révén valóban sok vér folyt, sőt, még egy lázadást is le kellett vernie.¹⁶² Ez

¹⁵⁷ Az, hogy főpapként volt alkalma *jom kippur*kor Qumránba látogatni, vagy másokat odaküldeni, mutatja, hogy Qumránban a jeruzsálemitől eltérő naptárt használtak.

¹⁵⁸ A részletek alapján mind Jonatánra, mind Simonra ráillik a kép. Lásd Horgan, Maurya P., *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (CBQMS 8), Washington, CBA, 1979. Cross, Frank Moore, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995³. Vermes, *A qumráni közösség*, 32.185–187. Xeravits, *Könyvtár a pusztában*, 182.

¹⁵⁹ Vermes, *A qumráni közösség*, 116–117. Xeravits, *Könyvtár a pusztában*, 78–80. Zsengellér József, *Bálám könyve. A Numeri 22–23 hatástörténete* (QT 3), Budapest, KRE HTK DI – L’Harmattan, 2006, 64–66. Zsengellér József, „Strange Prophet behind the Scenes. Balaam’s Anonym Prophecies as Key Texts of the Messianic Ideas and Biblical Interpretation of the Qumran Community”, in Xeravits, G. – Dusek, J. (szerk.), *The Stranger in Ancient and Mediaeval Jewish Tradition* (DCLS 4), Berlin, de Gruyter, 2010, 160–184. kül. 170–172.

¹⁶⁰ A magyar fordításhoz lásd Fröhlich, *A qumráni szövegek magyarul*, 360.

¹⁶¹ Eshel, Hanan, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmoneans*, Cambridge – Jerusalem, Eerdmans – Yad Ben Zvi Press, 2008, 68. Netzer, Ehud, „The Hasmonean and Herodian Winter Palace at Jericho”, *IEJ* 25 (1975) 89–100.

¹⁶² Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmoneans*, 63–89. Az alap gondolatot már Otto Betz, William Brownlee és Jean Starcky is megfogalmazták, de nem tudták megfelelően igazolni, ez csak Eshelnek sikerült, aki hat érvet sorolt fel. *Ibid* 83–85.

a „Józsúé peser” később belekerült egy másik qumráni Józsúé szövegbe is, az úgynevezett újraírt vagy apokrif Józsúé tekercsre (4Q379 22 7–15).¹⁶³

Ezt a negatív hagyományt viszi tovább Armin Lange szerint a 4Q339, vagyis a hamis prófétákról szóló Heródes-kori lista. A 4Q175-nél is rövidebb szöveg 9 sort tesz ki, amin a tórai és prófétai szövegek hamis prófétái szerepelnek.¹⁶⁴ A 9. sor ugyan töredékes, a sor végén megmaradó pár betű (עון [....]) helyreállításához kézenfekvő megoldás a עון [יחנן בן שמ], vagyis Johanán, Simeon fia,¹⁶⁵ tehát Hürkanosz.

A hasnóneus papság későbbi tagjait is negatívan ítélik meg. Alexandrosz Jannajoszt a Náhúm peser „Dühöngő oroszlán”-nak titulálja, mivel „élve akasztott fel embereket”. (4Q169 3–4 i 6–8), de feltehetően ellene szól a 4QÉnek *Jonatán királyra* töredékes szövege is.¹⁶⁶ A *Habakuk peser* így summázza a jeruzsálemi papság jövődjét:

Magyarázata Jeruzsálem elkövetkező papjaira (כוהני ירושלם האחרונים) vonatkozik, akik vagyont és zsákmányt gyűjtöttek a népek kirablásából. De az elkövetkező napokban vagyonuk zsákmányukkal együtt a Kittiim seregének kezébe adatik. (1QpHab ix 4–7)

A Gonosz Pap az Igazság Tanítójának ellenlábasként, Hürkanosz Beliál átkozott embereként, Alexandrosz Jannaiosz dühöngő oroszlánként egy olyan papság megjelenítői, melynek vesznie kell. Akiktől a *jahad* elhatárolódik.

A szövegekben ugyanakkor pozitív értelemben is megjelenik a papság. Bár hivatalos vezetőik nem a megszokott értelemben vett „papok” voltak, mégis a qumráni közösség mint a „Szövetség közössége” a Jeruzsálemet elsődleges szent helyé tevő Dávid fia által a főpapi tisztbe iktatott Cádók „fiainak” irányítása alatt álltak.¹⁶⁷ A közösség ezt a papi leszármazást tartja legitimnek (CD i 9; iii 19–iv 16), hiszen maga az Igazság Tanítója is cádókita származású pap volt (1QpHab ii 8; 4Q171 ii 18. iii 15). Ugyanakkor Áron és az ároni papság, valamint a lévita papság¹⁶⁸ szerepét a Tóra alapján szintén kihangsúlyozták (4QMMT 81–85). A két papi

¹⁶³ Bár ezt a szöveget nem feltétlenül tekintik a qumráni közösség saját szövegének. Feldman, Ariel, *The Rewritten Joshua Scrolls from Qumran* (BZAW 438), Berlin, de Gruyter, 2014, 121–125.

¹⁶⁴ Olyan profétákkal helyezi egy szintre ez a szöveg Hürkanoszt, mint Bálám ben Beor (Num 22–24), a bételi öreg (1Kir 13,11–31), Cidkijja ben Hananja (1Kir 22,1–28), Aháb ben Kolaja (Jer 29,21–24), Cidkijja ben Maaszéja (Jer 29,21–24) a nehelámi Semája (Jer 29,24–32) és Hananja ben Azzur (Jer 28,1), akiknek tevékenységét a bibliai szöveg negatívan értékeli, vagyis hamis próféták.

¹⁶⁵ Lásd Qimron, Elisha, „Note on the List of False Prophets from Qumran”, *Tarbitz* 63 (1994) 273–276; Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmoneans*, 89–90; illetve részletesebben Lange, Armin, „The False Prophets Who Arose against God (4Q339 1)”, in Berthelot, K.–Stokl, Ben Ezra D. (szerk.), *Aramaica Qumranica: Proceedings of the Conference on the Aramaic Texts from Qumran in Aix-en-Provence 30 June - 2 July 2008* (AQ 1), Leiden, Brill, 2010, 205–224. kül. 214–216, illetve a cikk végén található vita is érdekes. Az olvasatra már Eshel és Lange előtt magam is felhívtam a figyelmet – Zsengellér, *Bálám könyve*, 179.

¹⁶⁶ Main, Emanuelle, „For King Jonathan or Against? The Use of the Bible in 4Q448”, in Stone, M. E. – Chazon, E. G. (szerk.), *Biblical Perspectives: Early Use & Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls* (STDJ 28), Leiden, Brill, 113–135. Xeravits, *Könyvtár a pusztában*, 183–187.

¹⁶⁷ Lásd 4Q522 9 ii. A templom nélküli papság feladatairól García Martínez, Florentino, „Priestly Functions in a Community without Temple”, in Ego, B. et al. (szerk.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple* (WUNT 118), Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, 303–319. A cádókita papság qumráni elsőségéhez lásd Baumgarten, Albert I., „The Zadokite Priests at Qumran: A Reconsideration”, *DSD* 4 (1997) 137–156.

¹⁶⁸ Ennek a papságnak a fontos irata az Arám Lévi-irat (1Q21; 4Q213–213b; 4Q214–214b), mely Lévi főpappá nyilvánításáról is szól (4Q213b frg 4–6: „én pedig az örök Isten papjává lettem”).

vonala közös említése igen érdekes, főként azért, mert a Krónikák könyvei, ahol a két papi ágat összekötő genealógia olvasható (1Krón 5,33.37), gyakorlatilag nem található meg a qumáni biblikus szövegek között,¹⁶⁹ viszont a Tóra azon részei, ahol Áron és Pinhász is kiemelt főpapi szerepet és ígéretet kapnak, több mint tizenöt kéziratban is fennmaradtak.

Az áldozatok híján a papok szerepe a tanítás, az imádságok irányítása és a szövegek értelmezése volt. A *Habakuk peser* szerint az Igazság Tanítója az a pap, „akinek [szívé]be Isten adta a tudást, hogy megfejtse szolgálóinak, a prófétáknak minden szavát.” (1QpHab ii 8–9).¹⁷⁰ A tekercesek tanúi az ő halálának, de annak is, hogy a *jahad* tagjai továbbviszik örökségét és feladatait.

5.2.2.2.4 Közösségi szertartások

A szerteágazó tisztasági és rituális szabályozásokat, imádságokat nem szükséges itt részleteikben elemezni.¹⁷¹ Általánosságban viszont fontos elmondani, hogy a közösségi és egyéni imádságok szavai és beosztásai is sajátos rendet követtek, ami a közösség egyedisége volt.¹⁷² A *Közösség szabályzata* írta elő, hogy a kijelölt időket szigorúan be kell tartani, s ezek között voltak a templomi esti és reggeli áldozatok idejében (Ex 29,30; Num 28,4) elmondandó imádságok (1QS ix 26–x 4). Az ünnepek rendje a Jubileumokban és az 1Énókban használt 364 napos szoláris naptárt alkalmazta, amivel az ünnepek így mindig ugyanarra a napra estek.¹⁷³ Ez alapvető különbség a jeruzsálemi jahvisták által használt naptártól.¹⁷⁴ Az ünnepi naptárt a Templom tekerces őrizte meg, amely alapján ötven napos rendszerességgel tartottak mezőgazdasági háttérű ünnepeket, ez a közösségre jellemző egyedi ünnepek megtartását is jelentette. Az ünnepeket, de a napirendet is kísérték a közösségi étkezések (1QS vi 3–5; 1QSa ii 17–21), melyek elvárásai és rendje szintén egyedi szabályozás alá estek.¹⁷⁵ Ugyanakkor

¹⁶⁹ Egyetlen kis részlet maradt fenn Qumránban a 2Krónikákból a 4QChr-n (2Krón 28,27–29,3). Ulrich Eugene, et al. (szerk.), *Qumran Cave 4.XI: Psalms to Chronicles* (DJD 16), Oxford, Clarendon, 2000, 295, pl. xxxviii. Ulrich, Eugene, *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants* (VTSup 134), Leiden, Brill, 2010, 777.

¹⁷⁰ Jassen, „Religion in the Dead Sea Scrolls”, 12.

¹⁷¹ A szakirodalom igen kiterjedt. Csak egyet emelek most ki, mely a rituálék sokszínűségét mutatja be: Kugler, Robert A., „Making All Experience Religious: The Hegemony of Ritual at Qumran”, *JSJ* 33 (2002) 131–152.

¹⁷² Kétszáz feletti imádság és himnusz található a tekercesekben a 126 későbbi kanonikus zsoltáron kívül. Vö. Schuller, Eileen, „Petitionary Prayer and the Religion of Qumran”, in Collins, John J. – Kugler, Robert A. (szerk.), *Religion in the Dead Sea Scrolls*, Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2000, 29–45. kül. 29. Viszont számos imádság és zsoltár, azok közül, amiket a 4. barlangban találtak, feltehetően nem a közösség saját terméke.

¹⁷³ Vermes, *A qumráni közösség*, 209–211. Schuller, Eileen, „Worship Temple and Prayer in the Dead Sea Scrolls”, in Avery-Peck, A. J. et al. (szerk.), *The Judaism of Qumran: A Systematic Reading of the Dead Sea Scroll: Theory of Israel* (JLA 5), Leiden, Brill, 2001, 125–140.

¹⁷⁴ Ez tette lehetővé, amint fentebb már utalunk rá a Gonosz papnak a qumráni ünnepen való beavatkozását.

¹⁷⁵ Newman, Hillel, *Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period. A Review of Lifestyle, Values, and Halakhah in the Pharisees, Sadducees, Essenes, and Qumran* (BRLJ 25), Leiden, Brill, 2006, 131–141. A rituálék szöveges, kifejezetten a Tóra könyvein alapuló szabályozásához lásd Falk, Daniel K., „Text and Ritual in the Dead Sea Scrolls”, in Nihan Ch. – Rhyder, J. (szerk.), *Text and Ritual in the Pentateuch. A Systematic and Comparative Approach*, Penn State University Press, 2021, 280–311.

történetileg itt dokumentálható először, hogy akár egyéni, akár közösségi szinten, rendszeresen olvasták és magyarázták a szentírási szövegeket.

5.2.2.3 Konkúzió

Abban a ritka helyzetben vagyunk egy ókori vallási csoport esetében, hogy nagyon nagy számban maradtak fenn irataik. Ám az iratokat megismerve, – túl azon, hogy nem minden tekercs a qumrániak szellemi terméke – érzékelhető a változás a közösség felfogásában és a külvilághoz való viszonyában is. Az azonban nehezen eldönthető, és így eltérő kritériumokat fogalmaztak meg a kutatók arról, hogy melyik szöveg mikorra datálható és mikor és meddig használták.

A *jahad* önálló működési szabályzatot, kifinomult rituális rendet, saját *halákhát* fogalmazott meg. Ugyanakkor a jeruzsálemi templomot a benne zajló szertartások és az azokat végzők miatt aktuálisan nem tartotta legitimnek, de *per se*, mint a mózesi törvényben megejelenő szentély megjelenési formáját igen.

Amennyiben fenntartjuk azt a korábbi feltételezésünket, hogy a judaizmust Johannész Hürkanosz korára kialakuló jahvista teológiai felfogásnak és vallásgyakorlatnak tekintjük, mely szembekerült más korabeli jahvizmusokkal is, akkor a qumráni közösséget, mint a judeai jahvizmusból még ez előtt kiváló jahvista irányzatot definiálhatjuk. Mivel önállóságát, mint a kiválasztott Izrael, fenntartotta egészen a zsidó háborúval és a jeruzsálemi templom lerombolásával bekövetkezett kataklizmáig, önálló jahvizmusnak tarthatjuk. Ugyanakkor számos teológiai gondolata, többek között ahogyan a jeruzsálemi templomot, Izrael eszkatologikus templomának tekintette, ahogyan szent szövegei között tudta a későbbi kanonikus bibliai könyvek egy jó részét, és ahogyan feltehetően interakcióban volt a judaizmus más korabeli irányzataival, közel is állt hozzájuk. Egyszerre jelenítette meg a Hillel Newman által elkülönített két kategóriát, a *dissenting group* – „különvéleményt megfogalmazó csoport”-ot, amelyik nem szakad el (teljesen) a központtól, a fő vonaltól, és a *seceding group* – „elszakadó csoport”-ot, amelyik eltávolodva a normatív központtól nem élvezi annak pozitívumait,¹⁷⁶ vagyis egyszerre lett partikuláris és univerzalista jahvizmus.

5.2.3 A garizimi jahvizmus – s(z)amaritánusok

Palesztina hellenizálódásának első jelentős állomását Samária városának elfoglalása és görög polisszá alakítása jelentette Nagy Sándor idején.¹⁷⁷ A hellén hódító által Samáriába delegált

¹⁷⁶ Newman a *seceding group*-ba sorolta a qumráni közösséget. Lásd Newman, *Proximity to Power*, 20. és a későbbi részletes elemzése.

¹⁷⁷ Josephus beszámolója szerint Samária ekkori kormányzója, Szanballat csapatokat biztosít Nagy Sándor számára Tírusz ostromához. Josephus ehhez a helyzethez köti a garizimi templom engedélyezését és felépítését is. *Ant* 11.321–325.

kormányzót, Andronichoszt egy nem ismert ok miatt kirobbant lázadás során a helyiek Curtius Rufus leírása szerint *vivo cremaverunt* (elevenen elégették).¹⁷⁸ Nagy Sándor büntetésül legyilkolta a lakosságot és halálra üldözte a menekülőket. Az események történeti és vallástörténeti jelentősége Szamareia hüparkhia számára a terület etnikai és vallási megosztottságának kialakulása. A Samária körül létrejött polis a városon túl a hüparkhia egész nyugati területét lefedte, ahová Nagy Sándor makedón és más kereskedőket, illetve katonákat telepített le, amint azt Shimon Dar ásatásai kimutatták.¹⁷⁹ A terület ezáltal szinte teljesen hellenista kultúrájú és vallású lakossággal bírt, és megszűnt az önálló samáriai pénzkibocsátás is.¹⁸⁰ A hüparkhia keleti felébe menekülők egy részét utolérték a hellén katonák és a Jerikó feletti Wadi ed-Dalije egyik barlangjába szorították őket. Majd a barlang előtt tüzet rakva halálra füstölték őket. Maradványaik és használati tárgyaik irataikkal együtt megőrződtek a barlangban.¹⁸¹ Ezekből a szövegekből tudjuk, hogy a menekülők jahvisták voltak.¹⁸² Az el nem pusztított samáriai menekülőkön kívül nyilván sokan költöztek át máshonnan is a hüparkhia keleti felébe, amit a korabeli településszerkezeti változások is mutatnak. Ilyen például Sikem városának újjáépítése és benépesítése a hellenisztikus kor kezdetén.¹⁸³ Azt már csak feltételezni tudjuk, hogy az áttelepülők javarészt jahvisták voltak, akiknek Samária hellenizálódásával az egyetlen jahvista központként a garizimi templom jelentette a vallásgyakorlás helyszínét.

III. Antiokhosz hódításával a korábbi hüparkhia rendszere módosult és Szamaritisz (Σαμαριτις) néven egy nagyobb adminisztratív egység (*eparkhia*) jött létre, ami Szamareián túl magába foglalta Galileát és talán Júdeát, sőt néhány partmenti települést is.¹⁸⁴ A szeleukida jelenlét központja Samária volt, ami a szíriai hadsereg területi parancsnokságaként is funkcionált (1Makk 3,10). A III. Antiokhosz által kinevezett sztratégosz-főpap, Ptolemaiosz, Thraszeász fia, majd a IV. Szeleukhosz által kinevezett templomokat felügyelő főpap, Olümpiodórosz nem csak Júdea, hanem Szamaritisz többi templomát is ellenőrzése alatt tartotta.¹⁸⁵

¹⁷⁸ Qunitius Curtius Rufus, *Historiarum Alexandri Magni*, IV.8.9–10.

¹⁷⁹ Dar, Shimon, *Landscape and Patter. An Archaeological Survey of Samaria 800 B.C.E. – 636 C.E.* Vol. 2. (BAR International Series 308), Oxford, BAR, 1996, 12–16.223–224.260.

¹⁸⁰ Vö. 4.3.3.3. Lásd még Magen, Yitzhak, *Mount Gerizim Excavations. A Temple City*, (JSP 8), Jerusalem, Israel Antiquities Authority, 2008, 168–169. Dušek, Jan, *Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes* (CHANE 54), Leiden, Brill, 2012, 67.

¹⁸¹ Cross, Frank Moore, „The Discovery of the Samaria Papyri”, *BA* 26 (1963) 110–121.

¹⁸² A szövegek részletes elemzését lásd a 4.3.3.1-ben.

¹⁸³ A város hellenisztikus kori maradványai a Kr. e. 331-re vagy 325-re datált IV. rétegtől kerültek napvilágra. Lásd Wright, George E., *Schechem. The Biography of a Biblical City*, 1965, 170–171. Campbell, Edward F., „Shechem”, in *NEAEHL* 4 (1993) 1345–1354. kül.1352–1353; Campbell, Edward F., *Schechem III. The Stratigraphy and Architecture of Schechem/Tell Balatah* (ASORAR 6), Boston, ASOR, 2002, 309–316. A Sikem és Samária közötti völgyek már a perzsa korban is egész Samerin legsűrűbben lakott településszerkezetét mutatják. Vö. Zertal, Adam, *The Manasseh Hill Country Survey. Vol. 1. The Schechem Syncline* (CHANE 21.1), Leiden, Brill, 2004, 527–548.

¹⁸⁴ Bickermann, Elias, *Studies in Jewish and Christian History II.* (AGAJU 9), Leiden, Brill, 1980, 133. Abel, Felix-Marie, *Géographie de la Palestine. Tome II. Géographie politique. Le villes*, Paris, Gabalda 1967², 133–135; Avi Yonah, Michael, *The Holy Land from the Persian Period to the Arab Conquest (536 B.C. to A.D. 640). A Historical Geography*, Grand Rapids, Baker, 1966, 45–46. Aharoni, Yohanan – Avi-Yonah, Michael – Rainey, Anson F. – Safrai, Ze'ev, *Bibliai Atlasz*, Budapest, Szent Pál Akadémia, 1999, 138. Újabb átfogó elemzéséhez lásd Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 69–72.

¹⁸⁵ Cotton–Wörrle, „Seleukos IV to Heliodoros”, 202–203.

5.2.3.1 Templomok

Samária. A perzsa korban feltételezett, Samária városában üzemelő JHWH-templom a város hellenizálása során nyilvánvalóan felszámolásra került, ugyanakkor mint regionális adminisztrációs és katonai központ egyértelmű, hogy új, görög templom(ok) épült(ek) benne. Alátámasztja ezt egy Samáriában talált ptolemaiosz-kori Szarapisz-Ízisznek dedikált felirat.¹⁸⁶ Jodi Magness szerint ezt az Ízisz és Szarapisz szentélyt vagy templomot a szeleukida korban egy Korénak szentelt templom váltotta fel Samáriában.¹⁸⁷ A város kultuszi központ szerepét mutatja, hogy később Heródes is jelentős római templomot épít az általa renovált és kibővített Samáriában.¹⁸⁸ Kisebb-nagyobb görög templomokat vagy szentélyeket más nagyobb tengerparti településeken is építhettek a hellenista lakosság számára.¹⁸⁹

Garizim. A garizimi ásatások jelenlegi állása szerint 430 pénzérmét találtak a ptolemaioszok korából és nem csak a templom, de a köré épült település déli negyedében, ami ennek legkorábbi része.¹⁹⁰ A település méretének és az érmék számának gyarapodása a perzsa korhoz képest jelzi a garizimi lakosság számának növekedését ebben az időszakban.¹⁹¹ Még jelentősebb a fejlődés a szeleukida korszakban. A garizimi szentélyt alaposan kibővítve újjáépítették, a körülötte lévő templomváros pedig többszörösége növekedett, a közel tízezer fős lakosságot is elérhette.¹⁹² Az eddig fellelt szeleukida érmék száma a ptolemaioszi kor tízszerese (4411), melyeknek majd a fele (1773) III. Antiokhosz korához köthető,¹⁹³ ami azt mutatja, hogy a szeleukida hatalomátvétellel a garizimi templomon komoly fejlesztéseket hajtottak végre. Helytálló lehet ezek alapján Yitzhak Magen megállapítása, hogy III. Antiokhosz dekrétuma eredetileg nem csupán a jeruzsálemi templomot és a város lakosságát, de hasonlóan a többi palesztinai templomvárost és lakosságát is újjáépítéssel és adókedvezményekkel támogatta.¹⁹⁴ A garizimi jahvisták tehát ugyanazokkal a jogokkal és kiváltságokkal rendelkeztek, mint a jeruzsálemi jahvisták. Saját előírásaik (törvényük/tórájuk) szerint gyakorolhatták vallásukat és újjáépíthették templomukat és városukat. A garizimi templom a jeruzsálemihez hasonlóan a térség gazdasági központjává is vált ekkor.¹⁹⁵ A

¹⁸⁶ Egy bizonyos Hegeszandrosz és felesége gyerekeikkel készítették a feliratot. Crowfoot, J.W. – Crowfoot, G.M. – Kenyon, Kathleen et al. (szerk.), *Samaria-Sebaste III: The Objects. The Objects from Samaria*, London, Palestine Exploration Fund, 1957, 37. No 13.

¹⁸⁷ Magness, Jodi, „The Cults of Isis and Kore at Samaria-Sebaste in the Hellenistic and Roman Periods”, *HTR* 94 (2001) 157–177.

¹⁸⁸ Barag, Dan, „King Herod’s Royal Castle at Samaria-Sebaste”, *PEQ* 125 (1993), 14–17. *Bell* 1.403; *Ant* 15.296–298.

¹⁸⁹ Lásd pl. a legújabb feltárásokat Dor-ban.

¹⁹⁰ Magen, *Mount Gerizim Excavations II. The Temple City*, 170.

¹⁹¹ Hensel, *Juda und Samaria*, 73–75.

¹⁹² Magen, *Mount Gerizim Excavations II. The Temple City*, 9.

¹⁹³ Magen, *Mount Gerizim Excavations II. The Temple City*, 170.

¹⁹⁴ Érthető Josephus Jeruzsálem központúsága, ugyanakkor nem sokkal később megjegyzi, hogy „Ebben az időben a szamaritánusoknak jól ment dolguk” (*Ant* 12.156). Ekkorra tehető a Magness által emlegetett Koré templom építése is Samáriában.

¹⁹⁵ Knoppers, Gary, N., „Were the Jerusalem and Mt. Gerizim Temples the Economic Epicenters of Their Provinces? Assessing the Textual, Archaeological, and Epigraphic Evidence”, in Uő., *Judah and Samaria in Postmonarchic Times*, FAT 129, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, 153–175. Böhm, Marinta „Wie könnte das

változások mértékének érzékeltetésére – az előkerült érmék mennyiségi arányain túl – érdemes rápillantani az építkezések volumenére. A település mérete a hellenisztikus korban kb. 40 hektár, 800 méter hosszan 500 méter szélességben. Ez magában foglalta a templomkörzetet és a lakóövezeteket, de több citadellát és városfalakat is. A déli és keleti városfalat sikerült feltárni, nyugati és északi irányban ilyenek egyelőre nincs nyoma, ami a későbbiekben tovább növelheti a város valódi méreteit. Az épületek beosztása, mérete és mennyisége egyértelműen arra utal, hogy nem egyszerű kiszolgáló személyzeti lakóépületek, hanem valódi városi épületek veszik körül a templomkörzetet.

A templom külső udvarának területét déli irányba megnövelték. Az ide vezető kaput a nyugati falra helyezték át, ahová a keleti kapuhoz vezető monumentális lépcsősorhoz hasonlózt hoztak létre. Érdekes módon mindkét lépcsősorhoz az alsó végén csupán egy szűkebb kapun át lehetett bejutni, ami feltehetően védekezési célokat szolgált.¹⁹⁶ Ezt támasztja alá az a tény is, hogy a bejáratok mellé tornyokat építettek és a nyugati kapu mellett egy 38x39 méteres 3 méter széles falakkal ellátott kis erődöt is építettek. A templomkörzet külső falait is masszív faragott kövekből készítették átlagban 1,5 méteres szélességben, bár az északi oldalon az átalakított kapu környékén eléri a 3,7 méteres szélességet is. Ez a kapu kisebb lett, mint perzsa kori elődje, ami arra utal, hogy az újonnan kialakított nyugati kapu a hozzá vezető lépcsőkkel átvette ennek korábbi főbejárat funkcióját. A keleti fal a citadellával együtt 118,2 m hosszúságú volt. Ennek a falnak a külső felét három rétegű vakolattal borították. A templomkörzet alapterülete 212x136 méterre nőtt, együtt a kiszolgáló helyiségekkel, vagyis már monumentális épületegyüttesnek nevezhetjük. A körzet padlózatát mindenütt kővel borították és nyolc ciszternát is ástak a szabad ég alatti területen. Az ajtók fa keretet kaptak, a szemöldökfa felett sok helyen faragott áthidalókkal. Bár ember- és állatformájú díszítő motívumokkal nem találkozunk, – ami az itt tisztelt istenség kiábrázolásának mellőzésére is utal, – egyszerű, faragott díszítések láthatók még oszlopmaradványokon is. Az építkezés volumenét és költséges voltát mutatja, hogy nem csak környékbeli köveket, de messzebről hozott építőanyagot is felhasználtak, melyeknek kifaragását tervszerűen végezték. Látható ez az egyes köveken található kőfaragói jelzések alapján.¹⁹⁷ Mindezek tovább erősítik azt a feltételezést, hogy III. Antiokhosz anyagi támogatást nyújtott a garizimi templom újjáépítéséhez is.

A bizánci kori bazilika építkezése eltüntette magát a templomépületet és az azt körülvevő belső udvar falainak maradványait is, így csupán a teljes szent tér méretei alapján gondolhatjuk, hogy a hellenisztikus kori templom északabbra tolódott a korábbihoz képest, de megmaradt a nyugat-keleti tájolása.¹⁹⁸ Ugyan oltárok vagy oltárkövek a hellenisztikus korból sem maradtak fenn, a templomkörzet keleti és északkeleti fala mentén közel kétszáz ezer bárány, kecske, szarvasmarha és galamb csontdarabot találtak. A főoltár áldozati maradványain túl egy jó

Garizimheiligtum wirtschaftlich funktioniert haben? Überlegungen und Thesen zu ökonomischen Aspekten”, in Zsengeller, J. (szerk.), *Samaritans through the Ages* (StSam), Berlin, de Gruyter, 2023 (megjelenés alatt).

¹⁹⁶ Magen, *Mount Gerizim Excavations II. The Temple City*, 105–106.

¹⁹⁷ Magen, *Mount Gerizim Excavations II. The Temple City*, 153–154. kül. 273. fénykép.

¹⁹⁸ A templom részletes leírását lásd Magen, *Mount Gerizim Excavations II. The Temple City*, 97–137.

részük a perzsa korban gyakorolt szokás folytatásaként, az északi kapu melletti áldozatbemutatás maradványa lehet.¹⁹⁹ Az áldozatbemutatás formái, tartalmi és teológiai háttéréhez a feltárt fogadalmi feliratok töredékei szolgáltatnak némi korabeli háttérrel, ahogyan a templom és a kultusz pénzbeli támogatásáról is maradt fenn írásos forrás. Most ezekre térünk rá.

5.2.3.2 Írásos emlékek

5.2.3.2.1 Garizimi feliratok

A garizimi ásatások során közel négyszáz (395) felirattöredék látott napvilágot. Néhány későbbi héber kivétellel arámi nyelvű szövegek, melyek szinte mindegyike a templomkörzet területén, de sajnos nem eredeti helyéről (*in situ*) került elő. Emiatt pontos datálásuk igen nehézkes.²⁰⁰ A szövegek részletes paleográfiai vizsgálata nyomán Jan Dušek megállapította, hogy bár nem kizárt egyes töredékek esetében a perzsa kori eredet, a szövegek a hellenisztikus korban keletkeztek,²⁰¹ mi több, ezen belül is leszűkítette a szeleukida korszakra, vagyis a templom III. Antiokhosz korában történt felújítást követő időszakra.²⁰² A feliratok pontos helyét tehát nem tudjuk, de korabeli hasonló szövegek a templomépületek különböző részein, padlón, falakon sőt akár az oltáron is megtalálhatók voltak, így ezeket az elhelyezkedéseket feltételezhetjük a garizimi szövegek esetében is.²⁰³

A szövegek legnagyobb része magánszemélyek arám nyelvű felajánló feliratait, melyek többsége két hasonló ajánló formulát használt. Az ún. rövid ajánló formula szövege így hangzik:

זי הקרב X בר Y (מן Z) על נפשה אל אנתתה ואל בנויה
ez, amit X, Y fia (Z-ből) felajánlott magáért, feleségéért és fiaiért

A szöveg egyértelműen ajándékozási formula, melyben az adományozó nem vár el semmilyen ellenszolgáltatást, vagyis alapvetően hálaáldozatként értelmezhetjük a felirat által megörökített adományt. A formula több, rövidített formában is használatos volt. A másik a hosszú formula:

זי הקרב X בר Y (מן Z) על נפשה אל אנתתה ואל בנויה לדכרון טב קדם אלהא באתרא דנה

¹⁹⁹ Magen, *Mount Gerizim Excavations II. The Temple City*, 160–161.

²⁰⁰ A szövegkiadás készítői maguk is egymásnak ellentmondó megállapításokat tettek a datálással kapcsolatban. Magen, Yitzhak – Haggai Misgav – Tsafina Levana, *Mount Gerizim Excavations. Vol. I. The Aramaic, Hebrew and Samaritan Inscriptions* (JSP 2), Jerusalem, Israel Antiquities Authority, 2004, 14 versus 41. Vö. Hensel, *Juda und Samaria*, 52. kül. 81. jegyzet.

²⁰¹ Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 5–7.153.

²⁰² Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 21–42. De Hemmer Gudme, Anne Katrine, *Before the God in This Place for Good Remembrance. A Comparative Analysis of the Aramaic Votive Inscription from Mount Gerizim* (BZAW 441), Berlin, de Gruyter, 2013, 78–84. Korábban, az első harminc felirat ismeretében is már hasonló időszakot adott meg Naveh, Joseph, „The Inscription from Failaka and the Lapidary Aramaic Script”, *BASOR* 297 (1995) 1–4.

²⁰³ De Hemmer Gudme, *Before the God*, 148–149.

ez, amit X, Y fia (Z-ből) felajánlott magáért, feleségéért és fiaiért jó emlékezetül Isten előtt ezen a helyen

A hosszú formula, ami 52 szövegben biztosan szerepel (No. 147–198),²⁰⁴ nem egyszerű ajándékozást örökít meg, hanem a bemutatott „áldozatért” vártak cserébe bűnbocsánatot, segítséget egy fogadalom teljesítéséhez, áldást vagy más ellentételezést.²⁰⁵

A felajánlás kifejezésére használt קרב Afél alakjának a jelentése ’áldozatot bemutatni’, ’közel hozni’, ami általánosan használt terminusa az áldozatoknak és ajándékoknak, ám az nem derül ki belőle egyértelműen, hogy konkrétan mi a tárgya. Csak néhány szövegből tudható meg, hogy ez esetleg maga a felirat köve (הבנה־אֵד No 147, 148) vagy egy feláldozandó fiatal bika (פֶר No 199) volt. A legtöbb esetben mégis pénzadományokra gondolhatunk, ahogyan majd a déloszi feliratok esetében is látni fogjuk.²⁰⁶ Egy ilyen feliratnak az elkészíttetése is komoly összegbe kerülhetett, ami már önmagában is adomány, és nem engedhette meg magának mindenki. A töredékeken a betűk hasonlóságából, illetve a sorok bevonalezásából látható, hogy nem az alkalmoszülte egyszeri szövegvesésekről, hanem iparszerűen üzött feliratkészítés eredménye, vagyis templomi írnokok munkája volt.

A szövegek a garizimi templomra is utalnak, a מקדש (szentély No 150), אחר־אֵד (ez a kultushely No 147, 148, 152, 155, 162, 173, 194, 196, 201), [ה]כל־ה (templom No 211, 284)²⁰⁷ és בית־דבֿחָ (áldozat háza No 199),²⁰⁸ egyértelműsítve a templomépület fizikai valóságát. A feliratok, elkészítőiken kívül, a templom további kultuszi személyzetére vonatkozó utalásokat is tartalmaznak. A fogság előtti paleo-héber írásmód stilizálásával készült töredékek egy részét (No 382–385, 387),²⁰⁹ már Magen, de részletesebb elemzése nyomán az egységesnek tűnő betűhasználat és sorvonalezás, valamint azonos lelőhelyük alapján Dušek egyetlen nagyobb nyilvános felirat széttört részeinek tekinti.²¹⁰ A felirat a templom külső falán lehetett és a töredékek alapján a következő szavakat tartalmazta:

382: כהן [כ]הנים, כהן (pap, papok)

383: יהוה

384: [פ]ינח־ס, [ה]גדל (Pinhász, fő[pap])

385: [ישע], [יקום], [meg]szabadít?, [fel]emel?)

387: זכ־ר [א]לה [ים], [eml]ék.. Ist[en]

²⁰⁴ Magen–Misgav–Tsfania, *Mount Gerizim Excavations I.*, 137–171. De Hemmer Gudme, *Before the God*, 74 szerint a szövegek töredékessége miatt akár több szöveg is tartalmazhatta a hosszabb formulát.

²⁰⁵ De Hemmer Gudme, *Before the God*, 91–134. hasonló formulák használatát mutatja fel más, nagyjából korabeli templomok arámi feliratain (Assur, Hatra, Jebel Ram, Palmyra, Sumatar Harbesi, sőt néhány zsinagógában is), illetve Uo., 135–147. bibliai példákat hoz rá. De több töredéken olvasható a fogadalmat tenni (נדר) ige is (No 212).

²⁰⁶ Az Ex 30,16 szövege részben közelít a felajánlási formulához, s közben a fél ezüst sékel templomadó megfizetésével a bűnök bocsánatát is garantálja. Kartveit, *The Origin of the Samaritans*, 215.

²⁰⁷ Mindkét töredéken a megelőző sorban szerepel a בית szó is.

²⁰⁸ Vö. Kartveit, *The Origin of the Samaritans*, 211–212; Hensel, *Juda und Samaria*, 57.

²⁰⁹ Magen „New-Hebrew” írásmódnak nevezi ezt. Az írásmód ismert a qumráni szövegekből is, melyek használatának idejét McLean, M. D. 1982-es disszertációjában (74–78.) a Kr. e. 3. század második fele és az első század első harmada közé teszi. Hivatkozás in Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 54.

²¹⁰ Dušek, Jan „Ruling of Inscriptions in Hellenistic Samaria”, *Maarav* 14 (2007) 43–65. kül. 62.

A töredékesség miatt lehetetlen bármilyen szöveget formálni belőlük, mégis a szolgálattevő papokra, papra, sőt esetleg főpapra hivatkozik a szöveg. Ebben a kontextusban megjelenő Pinhász név, az Áron unokájának szóló örökös papság ígéretével a háttérben (Num 25), teljesen elképzelhető olvasat, amit megerősít három további szöveg a כהניא [...] פנחס (No 24, 25, 389) szóösszetétellel. A megszabadítás, megemlékezés és felemelés isteni cselekvés szavai mind a templomi kultuszhoz kapcsolódnak. Ennek a kultusznak, tiszteletnek az istene JHWH. Ugyan csak egyetlen töredéken (No 383) szerepel önálló alakban az istennév, de amennyiben a hivatalos templomi felirat része, akkor mindenki számára egyértelművé teszi, hogy ez a templom יהוה tiszteletének a helye.²¹¹ A perzsa korból még használt három betűs יהו forma helyett itt már *tetragrammaton*ként használatos. Megnevezésére még az אלהים\אלהא (53 töredéken) és az אדני (No 150, 151) szavak olvashatóak a szövegekben.

A garizimi kultusz tagjairól a feliratok alapján hosszú listát lehet készíteni, hiszen mindösszesen száznegyvennégy személynév fordul elő. Az ismétlődések miatt végeredményben csak ötvenhat különböző férfi, illetve női név azonosítható be.²¹² 35 héber, 13 görög, négy arab és egy-egy palmyrai és perzsa is található közöttük. Az utóbbi három eredet olyan neveket takar, melyek már a fogság előtti, illetve a perzsa kor onomasztikonjában is fellelhetőek.²¹³ A teljes névlistából (144) 28 tartalmaz jahvista teofór tagot, ami 19,4%.²¹⁴ Ezek a következők:

יהונתן 6x (No 7, 16, 20, 28, 29, 170)
 י(ה)וסרף 6x (No 20, 52, 53, 148, 150, 203)
 חניה\חנינא 3x (No 57, 59, 158)
 חנניה 2x (No 12, 58)
 יהוחנן 2x (No 33, 47)
 יהוד(ה) 2x (No 43, 49)
 דליה 2x (No 30, 147)
 אליהו 3x (No 7? vagy יהונתן, 65, 79)
 בעיה (No 20)
 שמעיה (No 40)

Az אל teofór elemet 8 esetben három név tartalmazza: ישמעאל (No 4, 6, 21); אלעזר (No 1, 18, 32, 390) és אלנתן (No 5). A teljes névlistához képest 5%-ot képez. Esetükben azonban Él már egyértelműen JHWH-val azonos jelentésű istennév.

Az arámi és héber feliratokon szereplő görög nevek általában más, főként későbbi feliratokon, illetve a rabbinikus irodalomban is megjelenő átírási formákban szerepelnek. A tizenhárom név 16 alkalommal fordul elő, ami a teljes névlista (144) 11%-a. A görög nevek héber betűkkel: Antipatrosz (No 9, 50, 296?), Alexander (No 10), Apellasz (No 63),

²¹¹ Egy későbbi korból származó ezüst gyűrűn olvasható felirat: יהוה אהד a Deut 6,5 részlete (No 390). Magen–Misgav–Tsfania, *Mount Gerizim Excavations I.*, 254.

²¹² Magen–Misgav–Tsfania, *Mount Gerizim Excavations I.*, 25. az *editio princeps*ben 55-öt ír, de az utána következő kiosztás alapján 56 jön ki. Mivel azonban két nevet nem lehet eredet szerint besorolni, így a mi kiosztásunkban csak ötvennégygel számolunk. Vö. Hensel, *Juda und Samaria*, 142.

²¹³ Kartveit, *The Origin of the Samaritans*, 212–213. Hensel, *Juda und Samaria*, 58. 142.

²¹⁴ Ha hozzávesszük a No 22-ben szereplő névtöredéket: ...יהי, akkor megvan a 20% is.

Doszitheosz (No 38), Eugénia (No 202), Eupolemosz (No 11, 13), Gorion? (No 161), Jászon (No 148), Lükiasz (No 156), Mathias (No 54), Ploutasz (55, 157, 335?), Szokratész? (No 265), Trüphon (No 62).

A nevek alapján megállapítható, hogy a felajánlásokat tevők jó része jahvista nevet viselt, ezt az arányt tovább növelik az לֵא teofór tagú nevek 28%-ra. Amennyiben kizárólag a neveket nézzük, ez az arány 23%, a héber nevek között viszont 37%. Érdekes összehasonlítani a görög nevek előfordulási arányával, ami a nevek között szintén 23%-ot tesz ki, de a héber nevekkel összevetve 50%. Bár névlistánk nem reprezentatív, mégis jól szemlélteti, hogy a garizimi jahvistáknak abban a tehetősebb rétegében, amelyik megengedhette magának az ilyen költséges feliratok készíttetését, jelentős számú hívő viselt görög nevet. A hellenizáció tehát ezen a szinten már jelen volt a közösség mindennapjaiban.

A garizimi héber feliratok utolsó fontos adatforrása a felajánlók hovatarozásának megjelölése, amit a $x + \eta$ (x-ből) formában tartalmazzák a dedikációs formulák. Tíz szövegben felismerhetőek a földrajzi meghatározások, melyek hét különböző települést jelölnek. A leggyakoribb közülük Sikem (No 12, 36, 39), mint a Garizim lábánál található nagyváros. Meglepő módon a másik jelentős város, Samária (No 14, 15). Kfar Haggaj (No 3) Sikemtől nyugatra és Kfar 'Avarta (No 8) Sikemtől délre található.²¹⁵ Jokmeam (No 7) beazonosítása kérdéses, de az 1Kir 4,12 és az 1Krón 6,53 alapján a Sikemtől keletre fekvő efraimi területen keresendő.²¹⁶ Amennyiben a No 26-os töredéken a Dafna név valóban településre vonatkozik, akkor az a Garizim-hegytől keletre található forrás (Én-Dafna) melletti falu.²¹⁷ Végül a legérdekesebb helynév a טוּרָא טַבָּא. Két irodalmi forrás használja a nevet. Josephus a Garizimra vezető út mentén lévő samaritánus települést nevezi meg Τυραθαβᾶ/và-ként (*Ant* 18.86). A Kr. u. 2. századhoz köthető samaritánus mű, a *Tibât Mârqe* a Garizim tizenhárom megnevezése között sorolja fel a 'A Jó Hegy'-et (טוּרָא טַבָּא),²¹⁸ ami viszont itt magát a Garizim-hegyét jelenti, így akár a templomvárosra is vonatkozhatna a településnév. A garizimi templom jahvista közösségének tagjai alapvetően a korábbi Szamareia hüparkhia keleti feléből kerültek ki, de voltak, akik a korabeli Szamaritisz másik nagyvárosából, a hellenista Samáriából is idetartoztak. Két foglalkozásmegnevezés is kötődik a nevekhez: a שר 'vezetőt' (No 26), míg az אַפְמַלְטָא (ἐπιμελής) 'hivatalnok'-ot (No 34) jelent. Mindkét foglalkozásnév jelzi, hogy gyakorlójuk az elithez tartozott valamilyen helyi vezető funkcionáriusként, és a feladatkörüknek megfelelően a héber/arám vagy a görög titulaturát használták.

Az *editio princeps*ben Magen jelezte, hogy néhány hellenisztikus görög feliratot is találtak a Garizimon, melyeket azonban nem publikáltak.²¹⁹ Az egyik szöveg egy szófordulatát Magen

²¹⁵ Magen–Misgav–Tsfania, *Mount Gerizim Excavations I.*, 52. 55–56.

²¹⁶ Magen–Misgav–Tsfania, *Mount Gerizim Excavations I.*, 55. által felsorolt négy kutató eltérő azonosítása ezen a területen belül adja meg a feltételezett helyét.

²¹⁷ Montgomery, James, *The Samaritans, the Earliest Jewish Sect: Their History, Theology and Literature*, Philadelphia, J.C. Winston, 1907, 305.

²¹⁸ Legújabb kiadásban Tal, Abraham, *Tibât Mârqe. The Ark of Marqe. Edition, Translation, Commentary* (StSam 9), Berlin, de Gruyter, 2019, II. 44.45.50. (pp.180.182.192).

²¹⁹ A nem publikálás körülményeiről lásd Hensel, *Juda und Samaria*, 60–62.

mégis leközölte a teljes szöveg fényképével együtt.²²⁰ A szöveg egy napóra talpázatán található és 2010-ben Meerson publikálta a következő átírással:²²¹

θεῶ ὑψίστῳ	A magasságos Istennek
Πτολεμαῖ[ος] ὁ χρηματαγωγ[ὸς]	Ptolemaiosz az adósságbehajtó
τῶν ἀπ’ Α[ίγ]ύπτου ἁγίῳν δ[]	az egyiptomi szent [helyről?]

A feliratnak három fontos információja van témánkkal kapcsolatban. Bár pontos kormeghatározást nem tudunk róla, Meerson információi alapján a paleo-héber feliratokkal egy helyen találták meg, ami a Ptolemaiosz névvel együtt a hellenisztikus korhoz kapcsolja a feliratot. Következésképpen a garizimi jahvisták között a görög nyelvet a kultuszban használók is voltak. Másrészt éppen a görög nyelvhasználata miatt a templom donátoraként Ptolemaiosz JHWH-t θεὸς ὑψιστος-nak nevezi, ahogyan a görögül beszélő jahvisták közül Egyiptomban többen is.²²² Végül, ahogyan azt eddig irodalmi források alapján feltételezzük, most már e korabeli dokumentum alapján tudjuk, Egyiptomban is volt diaszpórája a garizimi jahvistáknak,²²³ akik, mivel a Garizimot tartották egyetlen legitim templomuknak, felzarándokoltak ide, ha teheték. Ezzel egy másik jelentős feliratlethez értünk.

5.2.3.2.2 Déloszi feliratok

A görög szigeten, Déloszon egy júdeai jahvista zsinagóga szomszédságában lévő épületből görög nyelvű feliratok kerültek elő. A két szöveg egy része majdnem azonos, de koruk eltérő. A szövegeket felfedező Philippe Bruneau paleográfiai alapon az elsőként feltárt szöveget Kr. e. 150–50 közé, míg a később előkerült, de korábbi szöveget Kr. e. 250 és 175 közé teszi. A szövegek számunkra fontos része így szól:

No 1: Οἱ ἐν Δήλῳ Ἰσραελεῖται οἱ ἀπαρχόμενοι εἰς ἱερὸν Ἀργαριζεῖν
A déloszi izraeliták, akik áldozatukat a Garizim-hegyi templomnak ajánlják fel...

No 2: Ἰσραελεῖται οἱ ἀπαρχόμενοι εἰς ἱερὸν ἅγιον Ἀργαριζεῖν
Izraeliták, akik áldozatukat a Garizim-hegyi szent templomnak ajánlják fel...²²⁴

²²⁰ Magen, *Mount Gerizim Excavations II. Temple City*, 156.

²²¹ Meerson, M., „One God Supreme: A Case Study of Religious Tolerance and Survival”, *JGRChJ* 7 (2010) 32–50.

²²² Lásd 5.3.2.4.2.

²²³ Erről részletesen Zsengellér József, „The Samaritan Diaspora in Antiquity”, *AA* 56 (2016) 157–175. Pummer, Reinhard, „The Samaritans in Egypt”, in Amphoux Ch.-B. et al. (szerk.), *In Études sémitiques et samaritaines offertes à Jean Margin*, Lausanne, Éditions du Zebre, 1998, 312–232. Lásd még az 5.3.3-t is.

²²⁴ Bruneau, Philippe, „Les Israelites de Délos et la juiverie délienne”, *BCH* 106 (1982) 465-504. kül. 484; Kraabel, A.Thomas, „New Evidence of the Samaritan Diaspora has been Found on Delos”, *BA* 55 (1984) 44–46. White, Lloyd Michael, „The Delos Synagogue Revisited. Recent Fieldwork in the Greco-Roman Diaspora”, *HTR* 80 (1987) 133–160. kül. 141–147.

Az elhanyagolhatónak tűnő különbségek fontos információkat tartalmaznak. Maria Baslez korábban már kimutatta, hogy miután Délosz Kr. e. 166–155 között athéni fennhatóság alá került, és ez idő alatt az ott tartózkodó idegenek hivatalos meghatározása volt a népnevük mellett az ἐν Δήλῳ.²²⁵ Következésképpen az első feliratot Kr. e. 166 után, a másodikat előtte készíthették. Az Ἀραριζεῖν (Garizim-hegy) egyértelműsíti azt, hogy a felirat készítői a garizimi jahvista közösség tagjai, viszont azt is mutatja, hogy az Ἰσραελεῖται kitétel nem egy önálló meghatározása ennek a csoportnak. Dušek rámutat arra, hogy az 1Makk 3. és 7. fejezetei többször is használják a οἱ Ἰσραηλ meghatározást a jeruzsálemi jahvistákra, így az Ἰσραελεῖται értelmezhető a jahvisták általános megnevezéseként ebben a korban.²²⁶ Az οἱ ἀπαρχόμενοι kifejezés korrelál a garizimi arám feliratok יִי הַקָּרָב megfogalmazásával, így jelentése nem csupán ételáldozatnak, de templomadónak is értelmezhető, aminek az eljuttatása a diaszpórából egyszerűbb és hasznosabb volt, mint a romlandó élelmiszer küldése. Végül Dušek másik, a 2. feliraton olvasható ἅγιον (’szent’) jelzővel kapcsolatos meglátását kell még megemlíteni. Elias Bickerman megállapítását felhasználva, – miszerint a szeleukida adminisztrációban a ἅγιος jelző az így megnevezett templomok adómentességére vonatkozott – Dušek kimutatta, hogy a garizimi templom jogi státuszában változás ment végbe a két felirat keletkezése közötti időben, vagyis a Kr. e. 166 után keletkezett felirat idejére elvesztette az adómentességét.²²⁷

A két felirat feltárja, hogy a garizimi jahvisták görög szigetvilági diaszpórája már a templom működésének idején létrejött, mi több, saját zsinagógát is építettek.²²⁸ A távolban élők a közösséget és a kultusz fenntartását akár áldozati ételekkel, akár anyagiakkal támogatják. Másrészt arra is rámutatnak, hogy a júdeai jahvistákkal nem csupán jó viszonyuk lehetett, amit zsinagógáik fizikai közelsége is jelez, hanem „izraelita” elnevezésükben is közösséget vállaltak a másik jahvista csoporttal.

A régészeti feltárások és a feliratok alapján megállapíthatjuk, hogy a hellenisztikus korszakban a samáriai javizmus átalakult. Területileg a hűparkhia keleti felére összpontosult a csoporthoz tartozók lakhelye, ezzel egyidőben elvesztette korábbi samáriai kultuszi központját, s Garizim lett a megmaradt egyetlen kultusz hely. A szeleukida korban III. Antiokhosz anyagi és politikai támogatása mellett újjáépült és kibővített garizimi templom és a köré épült templomváros révén teljeseedett ki a samáriai jahvizmusból kialakult garizimi jahvizmus. A feliratok és a csontmaradványok alapján egyértelmű, hogy JHWH-nak, az egyedülként tisztelt istennek ételáldozatokat mutattak be, amit ajándékok, pénzbeli felajánlások és adófizetés is gazdagított. A kultuszt szervezett papság irányította, feltehetően egy főpap vezetésével. A kultuszi személyzet a templomvárosban lakott, de mérete alapján fénykorában akár tízezer embernek is otthont adhatott. A templomba nem csak a környékből, de Szamaritisz eparkhia más területéről,

²²⁵ Baslez, Maria F., „Déliens et étranges domiciles à Délos (166–155)”, *REG* 89 (1976) 343–360. Kartveit, *The Origin of the Samaritans*, 218–219. mindkét feliratot Kr. e. 2. század első felére datálja.

²²⁶ Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 77. Lásd még Zsengeller, „The Samaritan Diaspora”, 170.

²²⁷ Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 79.

²²⁸ A korábbi (No 2) felirat szerint Menipposz, a hérakleioni Artemidorosz fia egy *proszeukhé* építéséhez nyújtott adományokat (4–5. sorok). A másik feliraton szereplő adományozónak is görög neve van: Szarapion, a knosszoszi Jázon fia (4–5. sorok).

sőt távolabbról, a diaszpórából is érkeztek zarándokok. A templomtér jelentős befogadóképessége nagyvolumenű szertartások megrendezését tette lehetővé. Mindezek alapján kimondható, hogy a garizimi jahvizmus nem egy elszigetelt, mellékes vallási jelenség volt, hanem a júdeaival legalább azonos méretű közösségként működött.²²⁹ A kívülállók számára (bár lehet, hogy csak a görög diaszpórában) ugyanakkor a semlegesebb „izraeliták” elnevezést használták, ahogyan talán a júdeai jahvisták is.²³⁰

A diaszpórában elkezdődött a *proszeukhé* (zsinagóga) építés a samáriai jahvisták körében is, ami indirekt módon aktív vallásos szöveghasználatukat is feltételezi. Mivel a feliratokon a közösség már görögül igyekezett megőrizni tagjai adományainak emlékét a saját maga számára is, feltehető, hogy szöveghasználatuk is görög nyelvű volt, ami valószínűsíti az általuk olvasott Tóra görög fordítását.²³¹

5.2.3.3 Történelmi változások: s(z)amaritánusok

A hellenizáció, amint több már elemzett forrás is mutatja, elérte a samáriai jahvista közösséget is.²³² A görög nyelvű feliratokon és a görög nevű tagokon túl magát a kultuszt is befolyásolta. Erről azonban már csak történetírói forrásaink vannak a Kr. e. 2. és Kr. u. 1. századból. IV. Antiokhosz Epiphanésről a 2Makk 5,22 megjegyzi, hogy amikor Jázon puccsa miatt Jeruzsálemet elfoglalta és kifosztotta (Kr. e. 168), kormányzókat (ἐπιστάτας) hagyott hátra Jeruzsálemben és a Garizimon. Mivel nem Jeruzsálemet és Samáriát mint adminisztrációs központokat, hanem a két templomvárost nevezi meg a „kormányzók” székhelyeként, egyértelmű, hogy a vallási és egyben gazdasági központok feletti közvetlen ellenőrzés biztosítása volt a célja. A Hefcibai és a Heliodórosz feliratok alapján látható korábbi központi vallási ellenőrzés ezzel az intézkedéssel szorosabbra lett vonva. A két templom egyforma szabályozása alapján egyértelmű, hogy a két jahvista csoportot a kívülállók, így a birodalom is

²²⁹ Lásd még Hensel, *Juda und Samaria*, 148. 159–162.

²³⁰ Ez utóbbi megállapítás csupán a felirat alapján megfogalmazott feltételezés Kartveit, *The Origin of the Samaritans*, 221–222. és Böhm, Martina, „Wer gehörte in hellenistisch–römisch Zeit zum 'Israel'. Historische Voraussetzungen für eine veränderte Perspektive auf neutestamentliche Texte”, in Frey, J. et al. (eds), *Die Samaritaner und die Bibel/The Samaritans and the Bible* (StSam 7), Berlin, de Gruyter, 2012, 181–202. kül. 197–198. Vö. Hensel, *Juda und Samaria*, 160–161.

²³¹ A Samaritánus Pentateuchus görög fordításának (Σαμαρειτικόν) meglétét néhány töredék, illetve az egyházatyák utalásai alapján feltételezzük. Lásd Kohn, Sámuel, „Samareitikon und Septuaginta”, *MGWJ* 38 (1894) 1–7, 49–67. Schenker, Adrian, „Textgeschichtliches zum Samaritanischen Pentateuch und Samareitikon”, in Mor, M. – Reiterer, F. V. (szerk.), *Samaritans: Past and Present: Current Studies* (StSam 5), Berlin, de Gruyter, 2010, 105–121. Legújabban Schorch, Stefan, „The (so-called) 'Samareitikon': Emergence and Transmission of Greek Versions of the Samaritan Pentateuch in Light of Their Sources”, in Zsengellér, J. (szerk.), *Samaritans Through the Ages* (StSam 11), Berlin, de Gruyter, 2023 (megjelenés alatt).

²³² A hellenizmus megjelenésével a judeai és garizimi jahvista csoport közötti ellentétek is erősödhetek, amit jól jelez Ben Szira 50,25–26. verseinek elutasító hangvétele – lásd Zsengellér, *Garizim as Israel*, 159–161; Hensel, *Juda und Samaria*, 258–261.

egyként tartotta számon.²³³ A templomok kincseinek lefoglalása, pénzügyi felügyeletük és további megadóztatásuk a helybe kinevezett felügyelők hatálya alá került.

Következő lépésként a két templom hellenizálását dokumentálja a 2Makk 6,1–2:

Nem sokkal ezután a király megbízta az athéni Gerónt, hogy kényszerítse a zsidókat (τοὺς Ἰουδαίους): forduljanak el atyáik törvényeitől és ne éljenek Isten törvénye szerint. Azért küldte, hogy megszentelteljen (μολῦναι) a jeruzsálemi templomot és nevezze Zeusz Olümpiosz templomának; a Garizim hegyén álló templomot pedig Zeusz Xeniosz templomának – minthogy az ott lakók ezt kérték.

Jóllehet Zeuszt mint főistent a hellén vallásgyakorlatban más vallások főisteneivel való azonosításához hasonlóan azonosíthatták magával JHWH-val, ez jahvista szemmel nézve mégiscsak szentségtörés (μολύνω). Az intézkedés ugyanakkor összhangban van IV. Antiokhosz azon törekvésével, hogy az egész birodalomban propagálja a hellenista vallás gyakorlatát.²³⁴ A 2 Makkabeusokat nem használó Josephus más irányból mutatja be a helyzetet. Arról számol be, hogy a Sikemben élő Szidóniak levelet küldtek Antiokhoszhoz, melyben tagadják, hogy ők a jeruzsálemi jahvistákhoz tartoznának:

A Szichem városában lakó sidoniak feljegyzése Antiochos királynak, a megtestesült istennek: őseink, mivel sűrűn pusztították országukat a járványok, egy régi babona alapján azt a szokást honosították meg, hogy megünneplik azt a napot, amelyet a zsidók Sabbatnak neveznek, és abban a templomban, amelyet a Garizim-hegyen építettek – de nem szenteltek semmiféle istennek –, bemutatták a köteles áldozatokat. Mivel a zsidókat gonoszságuk miatt érdemük szerint megbüntetted, a királyi tisztviselők minket is ugyanazokkal a büntetéssel sújtanak, mert azt hiszik, hogy rokonaik vagyunk és éppen olyan gonoszok, mint ők, holott mi sidoni származásúak vagyunk, ami állami feljegyzéseinkből is kiderül. Ennélfogva esedezünk, hogy mint jótevőnk és megmentőnk, utasítsd helytartóidat, Apollonioszt és megbízottadat, Nikanort, hogy ne vádoljanak minket ugyanazokkal a gáztettekkel, mint a zsidókat, akiktől származásunk és életmódunk tekintetében teljesen eltérünk. Egyúttal azért is esedezünk, hogy templomunkat, amelyet még eddig egyik isten nevére sem szenteltünk, legyen szabad a görög Zeus nevére elneveznünk. Ily módon megkímélnék bennünket a további zaklatástól, félelem nélkül dolgozhatunk és akkor megfizethetjük neked a nagyobb adót. (*Ant* 12.259–261)²³⁵

Dušek a III. Antiokhosz-féle dekrétumhoz hasonlóan ezt a szöveget is korhű dokumentumnak tekinti, sőt, az arra adott pozitív szeleukida uralkodói választ is.²³⁶ Összekapcsolva ezt a 2Makk 6,2-ben olvasható kiegészítéssel, magyarázatot adna arra, miért és hogyan maradtak ki a garizimi jahvisták a hellenisztikus szankciókból majd a makkabeus-felkelésből.²³⁷ Ennek ellenére nehéz elképzelni, hogy egy önmagát nem izraeliként meghatározó hellenista csoport – éljen az akár Sikemben – a teljes garizimi jahvista közösség nevében levelezne az

²³³ Schwartz, *2 Maccabees*, 533–536. Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 112–113. Hensel, *Juda und Samaria*, 201–203. Grabbe, Lester L. „Betwixt and Between. The Samaritans in the Hasmonean Period”, *SBLSP* 32 (1993) 334–347.

²³⁴ Lásd Karasszon, „Tényleg megőrült Antiokhosz Epiphanész?”

²³⁵ Révay József fordítása.

²³⁶ Érveit lásd Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, 101–104.

²³⁷ Dušek szerint ez a lépés az, ami a szakítást jelenti a jeruzsálemi és garizimi jahvisták között.

uralkodóval.²³⁸ Amint láttuk a templom dedikációs felirataiból, a garizimi jahvisták között voltak görög nevűek, feltehetően voltak olyanok, akik hellenista életmódot folytattak. Lehetek szidóni telepések is Sikemben, akik a garizimi templomhoz kötődtek, viszont a szövegek és a későbbi irodalmuk és teológiai felfogásuk alapján nehéz elképzelni, hogy egy, a templomszemélyzettől távoli csoport dominánsan tudna beavatkozni a templom és a vallási vezetés dolgaiba. Az azonban nagyon is elképzelhető, hogy a garizimi jahvisták jelezték az uralkodónak, hogy a Jázon pozícióharcából általa feltételezett felkeléshez nekik semmi közük nincs. Arról nincs ismeretünk, hogy a jeruzsálemi hellenista elit főpapjához, Menelaoszhoz hasonlóan a garizimi főpap is folyamatosan az uralkodó közelében lett volna, de az elképzelhető, hogy kénytelenek voltak elfogadni a templom átnevezését. Afelől sem lehet kétségünk, hogy a júdeai helyzethez hasonlóan Szamaritisz délkeleti felében is valamilyen szinten igazodni kellett a hellenista elvárásokhoz,²³⁹ vagyis ők a Szeleukida Birodalom vallási rendszerébe tagozódtak bele, akár egyfajta *couleur local*ként.

Bárhogyan is történt, annyi bizonyos, hogy egyik Makkabeusok könyve sem említi a garizimi jahvisták bármiféle részvételét a szeleukidákkal szembeni felkelésben. Ami azért is különös, mert már Júdás idejéből is számolnak be északi területen folyt csatákról (1Makk 5,14–15.20–23). Az 1Makk 11,28.34–36 szerint II. Démétriosz háromszáz talentumért cserébe három Szamaritiszhez tartozó *nomoszt* (Efraim, Lidda és Rámátáim) ad át Jonatánnak,²⁴⁰ ahol azok, akik „Jeruzsálemben végzik a szent áldozatot”, adómentességet kapnak. A részletek alapossága és az idézett kifejezés okán jogos azt feltételezni, hogy azok viszont, akik a Garizimon végezték a szent áldozatot, nem részesültek ezekben az előjogokban.²⁴¹ A szöveg, amennyiben a valóságot jeleníti meg, két dolgot világossá tesz. Egyrészt, Jonatán az általa felügyelt területen élő jahvisták számára igyekezett előjogokat szerezni. Másrészt egyértelművé tette, hogy (mint főpap) csak a jeruzsálemi jahvistákat támogatja. Vagyis a perzsa kortól feltételezett közvetlen viszony a felkeléstől való elzárkózás miatt megromlott, sőt megszakadt.

Amikor Johannész Hürkanosz hatalma megszilárdult, és a szeleukida belviszályok is lehetővé tették, hódító háborút indított észak felé. Apja nyomdokába lépve igyekezett az „atyai örökséget” visszaszerezni (1Makk 15,13-14). Menahem Stern szerint ez azt is jelentette, hogy ezen a területen nincs helye semmiféle idegen kultusznak.²⁴² A két cél nyilvánvalóan összekapcsolódott a garizimi közösség Sikem központú területének integrálása során is, az viszont kérdéses, hogy mi volt a vallási célja Hürkanosznak a garizimi jahvistákkal. Josephus nem említi fegyveres üldözést a samaritánusok által lakott területen, de nem számol be a hadjárat pontos menetéről sem. Azt sem tisztázza, milyen hatással volt a sikemiekre, vagy miként

²³⁸ Más indokok alapján veti el Kartveit, *Origin of the Samaritans*, 98. Hensel, *Juda und Samaria*, 199–200.229. 272–274. Schwartz, *2Maccabees*, 270–278.537–540. Pummer, *Samaritans in Flavius Josephus*, 161–178.

²³⁹ Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions*, elképzelése szerint ekkor már nem készülnek héber szövegű feliratok. Bármennyire is megalapozott a feliratok főként szeleukida kori datálása, a 167 körüli megszűnésüket nem lehet bizonyítani.

²⁴⁰ A területeket Jonatán már korábban elfoglalja. Vö. 11,28. Kasher, Ariel, *Jews and Hellenistic Cities in Eretz Israel*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1990, 100–104. Zsengellér, *Gerizim as Israel*, 163–164.

²⁴¹ Goldstein, Jonathan A., *I Maccabees* (AB 41), Garden City, Doubleday, 1976, 433. Knoppers, *Jews and Samaritans*, 172–173. Hensel, *Juda und Samaria*, 233.

²⁴² Stern, „The Period of the Second Temple”, 218.

érintette a templom lerombolása a garizimi vallási közösséget.²⁴³ A régészeti leletek alapján a Garizim-hegy és Sikem környéke kivételével a garizimi közösség területe lakott és szinte érintetlen maradt a hasmoneus korszak idején.²⁴⁴ Seth Schwartz és Jonathan Bourgel szerint Hürkanosz nem is üldözte a samaritánusokat, hanem igyekezett őket vallásilag betagolni a jeruzsálemi papság illetve a jeruzsálemi templom joghatósága alá.²⁴⁵ Feltételezésük szerint legtöbbjük önként vagy kis ráhatás eredményeként integrálódott a jeruzsálemi vallási és politikai rendszerbe. Ez azonban szerintem a helyzet túlértékelése, mivel a közös Tórán és az abból adódó körülméltelkedésen túl éppen a garizimi templom jelentette identitásuk lényegét és az egyesülés gátját. Hürkanosz ezt vette el tőlük, amikor 200 évi fennállás után lerombolta a templomot, amit a régészeti leletek is alátámasztanak.²⁴⁶ Naiv elképzelés lett volna azt gondolni, hogy feladják hitük központi elemét és csak úgy csatlakoznak a júdeai vallási közösséghez, de az is az volt, hogy majd templom nélkül hovatarozásuk lassan, de biztosan meggyengülhet. Hürkanosz templomrombolása épp az ellenkező hatást érte el. Ugyan lehet, hogy néhányan, főként területük déli részéről csatlakoztak a jeruzsálemi közösséghez, legtöbbjük nemcsak hűségese maradt a Garizimhoz, hanem megerősödtek ebben az identitásban. Elkezdték újrafogalmazni saját teológiájukat, hogy jobban meg lehessen különböztetni a jeruzsálemi tradíciótól. Ilyen eredménynek tekinthetjük a tízparancsolat „továbbírását” a garizimi oltárépítés parancsával (SP Ex 20,17), illetve egyes tradicionális helyszíneknek és eseményeknek (Bétel/Lúz; Mória; Melkicedek és Ábrahám találkozása) a Garizim-hegyhez kapcsolását.²⁴⁷

A szeleukida uralom politikailag és gazdaságilag már szétválasztotta egymástól a jeruzsálemi és a garizimi jahvista közösséget azzal, hogy más toparkhiába kerültek. A közös birodalmi kultuszi felügyelet azonban még összetartotta őket. Az erőszakos hellenizációra adott eltérő válaszaik már ezt a kapcsolatot is erodálták, majd a makkabeus-felkelés és különösen Johannész Hürkanosz uralkodása során kikristályosodó judaizmus és annak eredménye, a garizimi templom lerombolása végleg elszakította a korábban létező teológiai és vallási szálakat is. A jeruzsálemi (júdeai) judaizmus követőivel, a zsidókkal szemben mostantól a garizimi jahvistákat s(z)amaritánusoknak nevezzük.²⁴⁸

²⁴³ A templom lerombolásának hatásáról írhatott volna, akár párhuzamba állítva a jeruzsálemi templom korábbi lerombolásával, ha már az építésüket párhuzamba vonta. Erről lásd Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus*, 208.

²⁴⁴ Magen, *Mount Gerizim Excavations, A Temple City*, 97–205; Barag, „New Evidence on the Foreign Policy of John Hyrcanus I.”; Finkielstejn, „More Evidence on John Hyrcanus I’s Conquest”. Eltérő véleményekhez lásd Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus*, 204–205. 208 és Bourgel, „The Destruction of the Samaritan Temple”, 500. 504–505.

²⁴⁵ Schwartz, „John Hyrcanus I’s Destruction of the Gerizim Temple”, 17–18; Bourgel, „The Destruction of the Samaritan Temple”, 511–516. De már Baumbach, „Der sadduzäische Konservatismus”, 205. is hasonlóról írt.

²⁴⁶ Részletes elemzését lásd in Zsengellér 2020, 241–244.

²⁴⁷ Schorch Stefan, „Die prä-samaritanische Fortschreibungen”, in Bühner, W. (szerk.), *Schriftgelehrte Fortschreibungs- und Auslegungsprozesse. Textarbeit im Pentateuch, in Qumran, Ägypten und Mesopotamien*. FAT 108, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, 113–132. Pszeudo-Eupolemosz Ábrahám története, lásd in Eusebius, *Preparatio Evangelica* 9.17.1–9. (kül. 5–6). Theodotosz „Sikem” költeménye, lásd in Eusebius, *Preparatio Evangelica* 9.22.1. Részletesebben lásd Zsengellér József, „Samaritan Hermeneutics”, in Benyik Gy. (szerk.), *Hermeneutics*, Biblikus konferencia 33, Szeged, GFKTF, 2023 (megjelenés alatt).

²⁴⁸ Zsengellér, *Garizim as Israel*, 168. Hensel, *Juda und Samaria*, 241–247.

5.3 Egyiptom

Az elephantinói jahvista csoport nem érte meg az átmenet korát, feltehetően már az első, Kr. e. 4. század eleji Perzsiától való elszakadás során felmorzsolódott.²⁴⁹ Mivel a birodalmi katonai hálózat részét képezték, így a patrióta lendület nyilvánvalóan elsodorta a jebi bázist, de legalábbis felszámolta az ottani idegen határvédő és rendfenntartó erőket.²⁵⁰ A közösség és így az általa gyakorolt jahvizmus túlélésének semmi nyoma nem maradt fenn.²⁵¹ Jóllehet még elephantinói ismerőseikkel és rokonaikkal folytatott levelezések alapján tudjuk, hogy Elephantiné mellett más perzsa katonai központokban is szolgáltak jahvista katonák, mint Memphisz, Daphné és Pelusziom, de sem az ő vallásosságukról, sem további sorsukról nincs adatunk.²⁵² Ez a vonal itt megszakadt.

A hellenisztikus-kori egyiptomi jahvista jelenlétről régészeti tárgyi leletek szinte nem, de (elsősorban görög nyelvű) szöveges leletek szép számmal maradtak fenn. Jelen állás szerint 217 jahvista háttérű papyrusz maradt fenn a ptolemaida Egyiptomból²⁵³ és több mint 130 feliratot tulajdonítanak jahvista eredetűnek,²⁵⁴ melyeken több száz név olvasható görögül, többé-kevésbé egyértelmű héber háttérrel. Ezek a sírfeliratok és hivatalos vagy magánlevelek, -iratok őrizték meg a héber vagy arámi névformákat, eredet-megjelöléseket. Mégis leginkább Josephus Flavius történetírói munkássága, Alexandria-i Philón teológiai írásai, illetve az ún. hellenista zsidó írók szövegeimlékei segítségével igyekszik a történettudomány képet kapni a korabeli történésekről. A töredékesség és esetlegesség itt legalább annyira jellemző, mint a megelőző korokban, dacára annak, hogy Josephus szinte egybefüggő történetet mesél el.²⁵⁵ Új elemként fontos beemlíteni a vizsgálódásokba az Egyiptomhoz kötődő jahvista vallási/irodalmi szövegeket

²⁴⁹ A közösség nem létevel kapcsolatos feltételezett adat az, hogy a település helyén II. Nakhthorheb (Nektatnebo) fáraó (360-343) kibővíti a Khnum templomot. Honigman, Sylvie, „Jewish Communities of Hellenistic Egypt: Different Responses to Different Environments”, in Levine, L. I. – Schwartz, D. R. (szerk.), *Jewish Identities in Antiquity: Studies in Memory of Menahem Stern* (TSAJ 130) Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 117–135. azt feltételezi, hogy az Edfuban talált jahvistákra utaló szövegek az elephantinói csoport túlélőjéhez tartoztak.

²⁵⁰ Ez még akkor is igaz lehet, ha számolunk azzal, hogy a garnizonban egyiptomi katonák is szolgáltak. Másrészt izgalmas kérdés azoknak a sorsa, akik vegyesházasság révén már az egyiptomi társadalom részévé (is) váltak.

²⁵¹ Hacsak az Amherst 63. papyrusz későbbi megmaradását, lemásolását nem tekintjük annak, bár, ahogyan láttuk korábról eleve csak közvetett bizonyítékok vannak az elephantinói közösséggel való kapcsolatáról. Lásd 4.1.2.4.

²⁵² TAD A3.3,1.4; TAD A4.2,11. Cf. Fitzpatrick-McKinley, Anne, „Preserving the Cult of YHW in Judean Garrisons. Continuity from Pharaonic to Ptolemaic Times”, in Baden, J. et al. (szerk.), *Sybilis, Scriptures, and Scrolls. John Collins at Seventy, Vol. I.* (JSJSup 175), Leiden–Boston, 2017, 375–408. kül. 394–395.

²⁵³ Tcherikover, Viktor. – Fuks, Alexander, *Corpus Papyrorum Judaicarum Vol. I.*, Cambridge, Harvard University Press – Magness Press, 1957. és Hacham, Noach – Ilan, Tal, *Corpus Papyrorum Judaicarum Vol. IV.*, Berlin, De Gruyter, 2020. kül. 6. Alapvetően öt fő területről: Edfu, Théba, Hérakleopolisz, a Fajjum és Tell el-Jehudije (Uo. 26).

²⁵⁴ Horbury, William – Noy, David, *Jewish Inscriptions of Graeco–Roman Egypt*, Cambridge, University Press, 1992. és Hacham – Ilan, *Corpus Papyrorum Judaicarum Vol. IV.* A nevek részletes elemzését lásd Szántó Zsuzsanna, *The Jews of Ptolemaic Egypt in the Light of the Papyri*, PhD disszertáció, Budapest, ELTE, 2016, 62–104. (https://edit.elte.hu/xmlui/bitstream/handle/10831/32977/dissz_szanto_zsuzsanna_tortenelemtud.pdf?sequence=1 megtekintés: 2022. 10. 25.).

²⁵⁵ Bár talán a „szinte” helyett jobb lenne a „látszólag” kifejezést használni.

is, mert a korábbi vélelemmel ellentétben ezek sem egy homogén csoport tevékenységéhez köthetőek.²⁵⁶

A perzsák, de általában a nagybirodalmak gyakorlatát követve Nagy Sándor és utódai is alkalmazták az idegen katonák és a katonai telepések rekrutálásának gyakorlatát.²⁵⁷ Josephus beszámolója szerint a hellenista uralkodó még meg sem érkezett Palesztina területére, már igényelte a jeruzsálemiek katonai támogatását, miközben a samáriaiak önként felajánlották azt (*Ant* 11.317.321). Az elbeszélés folytatásában Türosz elfoglalását követően Nagy Sándor felhívására nagyszámú jehudi katona csatlakozott a hellén sereghez (*Ant* 11.339), a samáriaiaknak pedig letelepedést ígért:

Azután közölte a néppel (jehudiakkal), hogy ha vannak, akik seregében akarnak katonáskodni, szívesen magával viszi őket, és a hadseregben is megtarthatják ősi szokásaikat (τοῖς πατρίοις ἔθεσιν ἐμμένοντες) és aszerint élhetnek. Erre sokan beálltak hadseregébe katonának. (*Ant* 11.339)

Szánballat katonáinak pedig megparancsolta, hogy kövessék Egyiptomba, mert ott akar nekik földet juttatni. Ezt nem sokkal utóbb meg is tette. Thebaisban (Θηβαῖς), és ezekre a katonákra bízta a tartomány védelmét (φρουρεῖν τὴν χώραν). (*Ant* 11.345)

A jehudiaknak tett ígéret alapján a *πάτρια ἔθη*, vagyis az „atyák szokásának” megtartása a vallási előírások szerinti életvitelt jelentette a hadsereg kötelékében is. Vagyis esetükben a *sabbat* és az ünnepek megtartását, az áldozatbemutató igényét és az étkezési szabályok betartását tartalmazhatta. Hogy miként valósították meg mindezeket a hadsereg mindennapi fegyelmezett, ugyanakkor szükség szerinti akciói során, az vitatott, bizonyára nagy kompromisszumkészségre volt szükség mindkét oldalról.²⁵⁸ Amennyiben a katonák letelepítése (családjaikkal) is megtörtént, úgy ez a gyakorlat már szervezettebb keretek között kellett hogy történjen.²⁵⁹ Az ilyen katonai települések neve a *κατοικία*, melyek esetében – az Elephantinében is látott perzsa gyakorlathoz hasonlóan – etnikai és vallási tömbben történt a letelepítés.²⁶⁰ A második josephusi részlet hasonlít már ehhez. A samáriaiak thébai letelepítése szinte az egyetlen utalás Josephusnál arra, hogy Egyiptomban miként jelenik meg a samáriai/garizimi jahvista lakosság.²⁶¹ Papiruszletek dokumentálják, hogy a Kr. e. 3. századtól a Fajjumban létezett egy város, amit *Σαμάρεια*-nak hívták.²⁶² Nagy valószínűség szerint Samáriából

²⁵⁶ Bár Collins, John J. *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York, Crossroad, 1983-as korszakos művében itt-ott már jelzéseket tesz egyes művek differenciált keletkezési helyére, általánosságban az ő írása is azt sugallja, hogy az egyiptomi jahvizmus egyetlen központja Alexandria.

²⁵⁷ Vö. Olshanetsky, Haggai, „Warriors of Zion. Jewish Soldiers in Hellenistic Armies”, *Ancient Warfare* 9 (2015) 20–24. Zsengellér József, „Jewish Troops in Foreign Wars According to Josephus”, in Kókai Nagy V. (szerk.), *Peace and War in Josephus/Friede und Krieg bei Josephus* (DCLS), Berlin, de Gruyter, 2023, (megjelenés alatt).

²⁵⁸ A kérdés részletes megvitatását, bár már egy későbbi korhoz kapcsolódóan, lásd legújabban González-Salineró, Raúl, *Military Service and the Integration of Jews into the Roman Empire* (BRLJ 72), Leiden, Brill, 2022.

²⁵⁹ Kasher, Aryeh, „First Military Units in Ptolemaic Egypt”, *JSJ* 9 (1978) 57–67. kül. 58–60.

²⁶⁰ Kasher, „First Military Units”, 59. utal egy edomita település létre az OGIS 737 papirusz alapján.

²⁶¹ Ezen a ponton abszolút eldönthetetlen, hogy vajon a samáriai vagy kifejezetten a garizimi jahvisták a történet szereplői. Vö. Zsengellér „The Samaritan Diaspora in Antiquity”.

²⁶² Lásd a Flinders Petrie Papiruszokat. Pentland Mahaffy, John – Smyly, J. G., *The Flinders Petrie Papyri. 3 Vols* (Cambridge Library Collections – Egyptology), Cambridge, University Press, 2013²; valamint a *CPJ I.* 22 és 128. számú papiruszokat.

származó telepések alapították, akik katonák lehettek.²⁶³ Ez a Szamareia azonban túl távol van észak felé Thébától, így direktben nem erősíti meg Josephus állítását, viszont tágabb kontextusban támogatja azt. A két párhuzamos szöveg mindenesetre már a hellenisztikus kor kezdetén rámutat különböző meglévő jahvista csoportok egyiptomi megjelenésére és önálló működésére.

A ptolemaioszok győzelmével Palesztina egyiptomi uralom alá került. A Kr. e. 3–2. századi papirusz leletek már egyértelműen láttatják a jahvista, főként júdeai katonák jelenlétét Egyiptomban.²⁶⁴ A korszak ókori történétírói is beszámolnak az első ilyen akciókról. Josephus I. Ptolemaiosz Szótér palesztinai hadjáratához kötődően így ír:

Judea hegyeiben, Jeruzsálem környékén, Samáriában és a Garizim hegyen sok embert összefogdosott és mind áttelepítette Egyiptomba... sokakat közülük helyőrségekbe osztott be, egyenjogusította az alexandriai makedónokkal, s megeskette őket, hogy utódaihoz is hívek maradnak. A többi zsidó közül is sokan önként Egyiptomba költöztek, részben mivel ez az ország igen termékeny volt, részben mert bíztak Ptolemaiosz bőkezűségében. (*Ant* 12.7–8)

A történet variánsát az Apion ellen című írásában közli:

(Ptolemaiosz Lagos) Egyiptom határerődeit az ő (júdaiak) védelmükre bízta, mert meg volt győződve arról, hogy ezeket hűségesen és vitézül fogják őrizni. Amikor pedig Küréné és további libüai városok feletti uralmát is biztosítani akarta, ide is zsidó katonai osztagokat telepített le. (*CAp* 2.44)

Bár nem idéztük fel azokat a részeket, de a szövegek egyik fő mondanivalója a júdai katonák megbízhatósága volt, ezek révén Josephus a ptolemaioszi határőrposztok állományának júdeai katonákkal történő biztosítását is bemutatta.²⁶⁵

A harmadik szöveg az ún. *Ariszteász levél* szerzőjétől származik, aki, ahogyan korábban már idéztük, Ptolemaiosz Szótérről ezt mondja:

amikor Alsó-Szíriát és Fönícia vidékét éppoly szerencsével, mint vitézséggel lerohanta, némelyeket elhurcoltatott, másokat hadifogságra vetett, rettegést ébresztve mindent a hatalmába kerített, s közel százezer embert hajtott el a zsidók földjéről Egyiptomba, közülük aztán hozzávetőleg harmincezer válogatott férfit fölfegyverzett és a helyőrségekben helyezte el (*Ariszt* 12–13).

²⁶³ Tcherikover, Viktor A., *Corpus Papyrorum Judaicarum. Volume I.*, Cambridge, Harvard University Press – Magness Press, 1957, 161. megjegyzi, hogy a város „was probably a military settlement of Syrian soldiers (particularly Jews and Samaritans)”. A városról és a samaritánus egyiptomi diaszpóráról részletesebben lásd Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus*, 184–186. Pummer, „The Samaritans in Egypt”, 213–232. Zsengeller, „The Samaritan Diaspora”, 163–167.

²⁶⁴ Tcherikover, *Corpus Papyrorum Judeorum I.*, 11–15; Modrzejewski, Joseph, *The Jews in Egypt from Ramses II to Emperor Hadiran*, Princeton, University Press, 1995², 83–87; Barclay, John M. G., *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (332 BCE – 117 CE)*, Edinburgh, T&T Clark, 1996, 22–23. Szántó, *The Jews of Ptolemaic Egypt*, 105–131.

²⁶⁵ Vö. Barclay, *Against Apion*, 193. 149.jegyzet, aki szerint az Ariszteasz 13 és 36–37 szolgáltak Josephusnak forrásul ehhez a szöveghez. De a 3Makk 6,25-öt is megemlíti.

Barclay szerint ezek a történetírói források több helyütt egybecsengenek, ami akár egymás, akár közös források használatára utalnak.²⁶⁶ Azt mindenesetre jelzik, hogy az események után 250, sőt 400 évvel is a kulturális emlékezet az egyiptomi jahvista diaszpóra megjelenését a hellenisztikus kor kezdetére teszi. A későbbiek során újabb zsidó betelepítettek és betelepülők hullámai érik el az egyiptomi városokat, főként Alsó-Egyiptomot.²⁶⁷ Az irodalmi leírásokon túl erre számos felirat is utal, melyek egyrészt a Nílus-deltában, másrészt a Fajjumban, harmadrészt a folyó mentén kerültek napvilágra. Az így hozzávetőlegesen beazonosítható júdeaiak-lakta települések és körzetek feltehetően javarészt katonai települések voltak, ahol jahvista katonák szolgáltak. Ilyenek lehettek Théba, Edfu, Arsinoé, Memphisz, Daphné, Peluszion.²⁶⁸ A leletek kis száma és időben is elszórt volta miatt egyelőre róluk többet nem tudunk. Három olyan további helyszín van viszont, ahol az itt élők önálló jahvistaként definiálhatóak: az Alexandriában, illetve Leontopoliszban élő csoportok, és végül a Marea-tó melletti terapeuta közösség. Dacára annak, hogy mindezek a júdeai jahvizmusban gyökereznek, mégis többé-kevésbé önálló csoportként határozhatjuk meg őket, mivel vagy szembekerültek a jeruzsálemi központú júdeai jahvizmussal, vagy igen jelentős változatát képviselték. Ezért őket részletesen mutatjuk be, de végül röviden szólunk az egyiptomi samáriai jahvizmus jelenlétéről is.

5.3.1 Alexandriai jahvisták

A Nagy Sándor által alapított új egyiptomi főváros a kezdetektől vonzotta a júdaiakat.²⁶⁹ A Josephusnál és az Ariszteász levélben olvasható beszámolók szerint az idekerült zsidók a katonáskodáson kívül telepesek, illetve rabszolgák is voltak. Jelenlétükről a várostól keletre fennmaradt ibrahimiai nekropolisz sírfeliratai tanúskodnak, ahol a görög szövegben felismerhető héber neveken túl a korai időszakból egy-egy héber sírfelirat-töredék is fennmaradt (JIGRE 3, 4, 5).²⁷⁰ A héber szövegek elenyésző volta arra utalhat, hogy az itt letelepedett jahvisták hamar áttértek egymás között is a görög nyelv használatára. Vallási önazonosságukat azonban nem veszítették el, ahogyan azt jahvista neveik is mutatják, mint például a Ἰωσηπος

²⁶⁶ Simon L. Zoltán fordítása in Dörömbözi János (szerk.), *Apokrif levelek* (Apokrif iratok), Budapest, Telosz, 1999, 6–7.

²⁶⁷ De Felső-Egyiptomban is nyomon követhető a jelenlétük. Philón szavaival: „Laktak Alexandriában és az országban Líbia lejtőitől Etiópia határáig.” (*In Flaccus* 43). Számos településen akadtak zsidó lakosság nyomaira, részben cserépfeliratok, részben papirusztöredékek alapján, s egész *politeumák*, vagy több helyen zsinagógák jelenlétéről is értesülünk. Lásd például a fajjumi Hérakleopolisz leleteit a Kr.e. 2. századból in Cowey, James M. S. – Maresch, Klaus, *Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis (144/3-133/2 v. Chr.) (P. Polit. Iud.): Papyri aus den Sammlungen von Heidelberg, Köln, München und Wien* (ANWAW 29), Göttingen, Westdeutscher Verlag 2001. Szántó, *The Jews of Ptolemaic Egypt*.

²⁶⁸ Vö. Kasher, *The Jews in Hellenistic Roman Egypt*, 162–164. Honigman, „Jewish Communities of Hellenistic Egypt”, 117–135; azt feltételezi, hogy az edfui jahvisták Elefantinéből települtek át. A szövegekben szereplő „pap” utalást vagy ottani papokra, vonatkoztatja, vagy egy edfui templom létét feltételezi. Fritzypatrick-McKinley, „Preserving the Cult of YHWH in Judean Garrisons”, 375–408.

²⁶⁹ Az alexandriai zsidóság letelepedéséről, történetéről, sorsáról részletesen lásd Schimanowski, Gottfried, *Juden und Nichtjuden in Alexandrien* (IJDMJS 18), Berlin, LIT, 2006. Magáról a ptolemaida Alexandriáról részletesen Fraser, M. Peter, *Ptolemaic Alexandria. Vol 1–3.*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

²⁷⁰ Az egyetlen teljes név: עקביה בר אליועי (JIGRE 3). Horbury–Noy, *Jewish Inscriptions*,

(JIGRE 1) vagy a Ἰωάννα (JIGRE 6). Ezzel együtt etnikai (vagy földrajzi) azonosságukat is megtartották, amint arról a több helyen is fennmaradt Ἰουδαῖοι (pl. JIGRE 14, 22, 24) utalás is tanúskodik.

A vallásgyakorlat szempontjából érdekes az Alexandria melletti Hadrában talált felirat (JIGRE 9), amit nagyjából a Kr. e. 2. század környékére datálnak:

θε]ῶι ὑψίστῳι [...τ]ὸν ἱερὸν [περίβολον
καὶ] τὴν προσ[ευχὴν καὶ τὰ συγ]κύροντα

a legmagasabb Istennek, ...a szent területet
és a *proszeukhét* és a tartozékokat

Dedikációs feliratnak tűnik, amit az ייחוד אלהים JHWH-ra gyakorta használt név alapján és az imádság helyeként definiált προσευχή-vel megerősítve egyértelműen jahvista szövegnek tekinthetünk. A szöveg egy vallási célra használt terület, vagy kifejezetten épület felszentelésére utal. Az épületre vonatkozó προσευχή, ahogyan arra Horbury és Noy is hivatkozik, öt további olyan egyiptomi feliraton is megtalálható, melyek jahvista eredetűek.²⁷¹ Az elnevezést ez alapján a diaszpórában az imádkozás helyszínékként definiálhatjuk, amit majd csak a Kr. u. 1. századtól vált fel fokozatosan a jólismert συναγωγή elnevezés.²⁷² Mindezek alapján feltételezhető egy ilyen épületnek a megléte a Kr. e. 2. századi Alexandriában.²⁷³ Az Istennel való kapcsolattartás kultikus helyszínékként megszentelt tér.²⁷⁴

A ptolemaioszi kori Philadelphiából, az ún. Zenon-papiruszok közül való CPJ I 10 dokumentum alapvetően egy gazdasági szöveg, ami egy építkezéshez naponként átvett téglák listája. Az ismeretlen év *Epeiph* hónapjának hetedik (ζ) napján nincs felírva téglaszám, viszont megjegyzésként szerepel, hogy Σάββατα.²⁷⁵ Ez alapján arra következtethetünk, hogy a téglátvevő és akár a munkásai is tartották a szombatot, vagyis a jahvista közösséghez tartoztak. És bár a Fajjum távol van Alexandriától, ez a gyakorlat mutatja a Kr. e. 4. századra ide került jahvisták ezirányú vallási szokását, a szombati munkavégzéstől való tartózkodást.²⁷⁶

Ezekon a sírfeliratokon túl azonban több tárgyi, illetve régészeti feltárt szöveges emlék nem maradt fenn az alexandriai zsidóságról. Későbbi történetírói szövegek alapján viszont igen

²⁷¹ JIGRE 22, 24, 25, 27, 117. Horbury–Noy, *Jewish Inscriptions*, 14.

²⁷² Hengel, Martin, „Proseuche and Synagoge: Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina”, in Gutmann, J. (szerk.), *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology, and Architecture*, New York: Ktav, 1975, 26–54. Runesson, A. – Binder, D.D. – Olsson, B., *The Ancient Synagogue from Its Origin to 200 C.E.: A Source Book* (AJEC 72), Leiden, Brill, 2008, 171–217. Xeravits, Géza, „Temple and Synagogue in Late Antiquity”, in Xeravits G. – Zsengeller J. – Balla I. (szerk.), *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLY 2016/2017), Berlin, de Gruyter, 2017, 341–364. kül. 343–344.

²⁷³ Alexandriai zsinagógáról csak a Kr. u.-i szövegekben olvashatunk: Philo, *Legatio ad Gaium*, 134; tSzukka 4:6; jSzukka 5:55, bSzukka 51b.

²⁷⁴ Szántó, *The Jews in Ptolemaic Egypt*, 178–189. a Kr. e. 3–1. század időszakában 12 zsinagógára utaló dokumentumot részletez, melyek közül Schedia (Kr. e. 246–221: *CIJ* II 1440/*JIGRE* 22), Hadra (Kr. e. 2. sz.: *CIJ* II 1433/*JIGRE* 9), Xenephyris (Kr. e. 140–116: *CIJ* II 1441/*JIGRE* 24) és Gabbary (Kr. e. 37: *CIJ* II 1432/*JIGRE* 13) feliratai kapcsolódnak térben és időben legjobban az alexandriai jahvista közösséghez.

²⁷⁵ A LXX-ban is használt formában jelenik meg itt a név.

²⁷⁶ A szöveget lásd in Tscherikover, *Corpus Inscriptiones Iudaorum*, 136–137. Vö. Szántó, *The Jews in Ptolemaic Egypt*, 173.

jelentős, többezres létszámot is elérő jahvista közösségről értesülünk, akiknek vallásosságát, illetve a többi, korabeli jahvista csoporthoz való viszonyát a meglévő és feltehetően hozzájuk kötődő irodalmi szövegek alapján lehetséges feltárni. Mivel jól ismert szövegekről van szó, ezért nem szükséges mindegyiket önállóan bemutatni, inkább kronológikusan vesszük sorra az egyes eseményekhez vagy jelenségekhez kötődő részleteiket.

A legelső alexandriai jahvista görög nyelvű irodalmi alkotásnak a Septuaginta (LXX) tekinthető, ami – ahogyan Ben Wright fogalmaz – „a zsidó irodalmi alkotások ugródeszkája Alexandriában.”²⁷⁷ Keletkezési idejéhez az első utalásait felmutató Démétriosz, a történetíró munkássága ad *terminus ad quem*et, akit általában a Kr. e. 3. század végére, IV. Ptolemaiosz uralkodásának idejére (Kr.e. 222–205) tesznek.²⁷⁸ A LXX keletkezési körülményeinek a meghatározása problémás, mert ugyan az arról elsőként beszámoló, Kr. e. 2. századból származó Ariszteász levél II. Ptolemaiosznak az idejére teszi a fordítás elkészültét, azt Jeruzsálemből „importált” fordítók munkájaként mutatja be. A leírt helyzet azt feltételezné, hogy Alexandriában nem állt rendelkezésre annyi kiművelt jahvista fő, akik el tudták volna végezni ezt a munkát. A LXX (Tóra) szövege alapján azonban inkább feltételezhető egy egyiptomi milió, melyben a héber és görög nyelvi közeget egyaránt figyelembe vevő fordítás készült.²⁷⁹ Célját tekintve is eltérő lehetett az eredeti fordítás az Ariszteász levélben meghatározottól, mivel akkoriban a lényeg az eredeti szöveg görög olvasásának lehetőségére vonatkozhatott a héberül már nem tudó jahvisták számára, míg Ariszteász értelmezésében itt egy szent szöveg keletkezett, mely átveszi az egyiptomi zsidóság számára az inspirált héber szöveg helyét (Ariszt 310–311).²⁸⁰ Ezen túlmenően az Ariszteász levél azt az igényt is kifejezi, hogy a görög nyelvű jahvista Tórát úgy irodalmi, mint filozófiai téren azonos szinten kezeljék és értékeljék, mint a görög magaskultúra irodalmi alkotásait (Ariszt 31).²⁸¹ Az Ariszteász levél felfogása ugyanakkor többről is szól. Azt a Kr. e. 2. század második felére, 1. század elejére kialakult helyzetet mutatja, hogy az alexandriai jahvista közösség szoros kapcsolatban állt a jeruzsálemi, júdeai jahvistákkal. A Tórájukat „tőlük kapják”, vagyis a görög fordítású szent irat legitimitációját Jeruzsálem adja meg. Az aktuálisan eltérő politikai fennhatóság ellenére vallási téren Jeruzsálem meghatározó szerepet tölt be az alexandriai jahvisták irányultságában, amint

²⁷⁷ Wright, Benjamin, „Production of Greek Books in Alexandrian Judaism”, in Honigman, S. et al. (szerk.), *Times of Transition: Judea in the Early Hellenistic Period* (Mosaics 1), Tel Aviv, Institute of Archaeology of Tel Aviv University, 2021, 241–252. „... the Septuagint seems to have served as a springboard for Jewish literary production in Alexandria.”

²⁷⁸ Holladay, Carl R., *Fragments from Hellenistic Jewish Authors 1: Historians*, (SBLTT 20), Chico, 1983, 51–91.

²⁷⁹ Pietersma, Albert, „A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint”, in Cook, Johann (szerk.), *Bible and Computer. The Stellenbosch AIBI-6 Conference. Proceedings of the Association Internationale Bible et Informatique „From Alpha to Byte” University of Stellenbosch 17-21 July, 2000*, Brill, Leiden, 2002, 337–364. kül. 350–357. vezette be a horizontális és vertikális hatás fogalmát a LXX fordítási folyamatában. A horizontális a görög célnyelvi közeg hatására, a vertikális az eredeti héber nyelvi közeg hatására vonatkozik.

²⁸⁰ Vö. Wright, „Production of Greek Books”, 248. Wright, *The Letter of Aristeas*, 12–14. A keletkezéstörténet elemzéséhez lásd még Zsengeller József, „A Septuaginta és a Vulgata keletkezéstörténetének párhuzamai”, in Zsengeller J. (szerk.), *A nagy zarándok végleg célhoz ért. Tanulmányok Xeravits Géza emlékére 50. születésnapja alkalmából*, (SHH 7), Budapest, Magyar Hebraisztikai Társaság – L’Harmattan, 2021, 159–172.

²⁸¹ Wright, „Production of Greek Books”, 248.

azt a 2Makkabeusok kísérő levelei is fémjelzik. Hasonló jelenséget figyelhetünk meg a többi alexandriai fogalmazású jahvista iratban is. Emellett azonban felvállalja még a levél a korabeli hellenisztikus judaizmus dicséretét is, mely az érdeklődő pogányok, illetve a konzervatívabban gondolkodó jahvisták jóindulatát is meg akarja nyerni.²⁸²

A már emlegetett Démétriosz történeti vagy inkább exegetikai jellegű írásá(nak töredékei)²⁸³ a jahvisták identitását múltjuk feltárásában igyekszik láttatni. Talán éppen ezért vitatott írásainak célközönsége,²⁸⁴ az mindenestre egyértelmű, hogy a Tórát, az abban megfogalmazott kiválasztottságot, illetve a törvények megtartását tekintette a jahvista hit alapjának. Tette mindezt akkor is, ha alapvetően elfogadta a hellenisztikus kulturális értékeket.²⁸⁵ Démétriosz „történetírói” vonalát többen követték, Ezékiel, Eupolemosz, Atrapanosz,²⁸⁶ mindnyájuk számára a kivonulás témája volt a legfontosabb, aminek eredőjét nyilván az egyiptomi helyszín jelentette. De olvasunk a Kr. e. 2. század közepéről Eupolemosztól Dávidról, Salamonról, a jeruzsálemi templomról és Jeremiásról, meg a babilóni fogságról is, vagyis az *erecben* ismert és használt vallási szövegeket értelmezték, bár nem értesülünk ezek autoritásának helyzetéről. „Újraírásaikban” a zsidóság, de különösen Mózes kultúráközvetítő szerepét igyekeztek kihangsúlyozni, miközben történeteiket erőteljesen beágyazták az egyiptomi közegbe. Mindez arra utal, hogy a jahvizmusnak mint vallásnak és mint életformának az elfogadását, esetleges átvételét propagálták a nem-jahvista közegben.

Dacára annak, hogy a II. Ptolemaiosz korának az Ariszteász-levélben ábrázolt körülményei talán idealizáltak, mégis Jeruzsálem és az egyiptomi, főként alexandriai jahvisták kapcsolata jónak mondható, a birodalom vallási közege pedig toleránsnak tűnik a Ptolemaioszok idején. Az alexandriai jahvista közösség egyre gyarapszik, bővül, jórészt az ide kivándorlókkal. Gazdasági és politikai befolyásuk is egyre jelentősebb. Önállóságuk nem csupán csoportos lakóhely választásában, de önálló vezetőségében is megnyilvánult (*politeuma*). A CPJ 563, 576, 577 és az Ariszteász levél (310) még *πρεσβύτερος*-nak,²⁸⁷ Josephus Strabónt idézve *ἑθναρχης*-nek (*Ant* 14.117) Philón *γενάρχης*-nek (*In Flaccum* 74), vagyis a ’nép vezérének’ hívta a közösség elöljáróját, aki majd csak az Augustus által bevezetett reformok nyomán veszít pozíciójából a *γερουσία*-val szemben. E helyi etnikai és nyilvánvalóan vallási önállóságnak ellenére a Kr. e. 2. század első negyedéig nem értesülünk az itteni jahvista közösség vallásgyakorlatáról, vallásosságával kapcsolatos kérdéseiről. Ami azért érdekes, mert a fordulópontot éppen a Jeruzsálemmel összekötő ptolemaida uralom palesztinai megszűnése, a

²⁸² Ferguson, Everett, *A kereszténység bölcsője*, Budapest, Osiris, 1999, 381.

²⁸³ Írásai Euszebiosznál, Alexandriai Kelemennél és Alexander Polühistornál maradtak fenn.

²⁸⁴ Fraser, *Ptolemaic Alexandria Vol. I.*, 693. szerint az alexandriai zsidók számára nem volt fontos ilyen mélységű történeti elemző feltárás. Collins, *Between Athens and Jerusalem*, 29. ezzel szemben a zsidó identitás alapjaként értelmezi a múlt részletes ismertetését, mindamelllett kiemeli annak lehetőségét, hogy ezáltal nem zsidók is megismerhetik és vonzódnak találhatják a zsidóság múltját.

²⁸⁵ Collins, *Between Athens and Jerusalem*, 29–30. Attridge, Harold, W., „Historiography”, in Stone, M. E. *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRINT II/2), Assen – Philadelphia, Van Gorcum – Fortress Press, 1984, 157–184. kül. 161–162.

²⁸⁶ Szintén csak töredékek maradtak főlük az egyházatyáknál. Attridge, „Historiography”, 162–168.

²⁸⁷ Vö. Kasher, Ariyeh, „The Jewish *politeuma* in Alexandria: A Pattern of Jewish Communal Life in the Greco-Roman Diaspora”, in Rozen, M. (szerk.), *Homelands and Diasporas: Greek, Jews and Their Migrations* (ILMS 2), London, I. B. Tauris, 2008, 109–125. és Wright, *The Letter of Aristeas*, 448–450.

szeleukidák előrenyomulása okozta. A rövid, de nagy változásokat hozó palesztinai szeleukida uralom Kr. e. 198-tól a hasmoneus-királyság megszilárdulásáig feltehetően lazított a korábbi kapcsolatokon, bár nyilván sokan menekültek ide előle. Az első irodalmi jelzések a 2Makkabeusok kísérőlevelei (2Makk 1–2), melyek a makkabeusok felkelésének és vallási reformjainak hírért és gyakorlatát hozták el Alexandriába (is). Az itteni jahvistáknak láthatóan nem jelentett problémát a cádokita papi vonal kiszorulása a jeruzsálemi papi vezetésből, sőt az új hasmoneus főpapok megjelenése sem. Ebből a szempontból érdekes a Ben Szira könyve.

Ben Szira héber szövege a makkabeus-felkelés, sőt talán IV. Antiokhosz trónra kerülése előtt készült Palesztinában, de a magát az unokájaként definiáló fordító Kr. e. 132 körül, vagyis nagyjából Makkabeus Simon és Johannész Hürkanosz jeruzsálemi uralkodása idején fogalmazta újra görögül Alexandriába érkezése után.²⁸⁸ A két szövegforma eltérése, melyre maga a fordító rámutat – „nem maradhatnak ugyanazon hatásúak (ἰσοδυναμῶ) a szavak, amelyeket eredetileg héberül mondtak, amikor azokat más nyelvre ültetik át” (Sir Prol 21–24) – már jelzi a jeruzsálemi és alexandriai felfogás közötti különbséget is.²⁸⁹ A fordító azt is megjegyzi, hogy nemcsak az ő fordítása, de „a Törvény, meg a próféták és a többi szent könyv nem csekély változást szenved eredeti jelentéséhez képest” (Sir Prol 25–26). Ennek ellenére a célja és célközönsége azok, „akik jövevényként élnek valahol, de tanulmányozni akarják és el akarják sajátítani a Törvény szerinti élet szokásait.” (Sir Prol 33–36). Elképzelhető, hogy ő maga is, ahogyan Ben Szira, tanházat (בית מדרש/οἶκος παιδείας) működtetett Alexandriában, hogy terjessze a jeruzsálemi bölcsességet. Azt a bölcsességet, ami a (jeruzsálemi) templomból származik.²⁹⁰ A Sir 24,1–22 egyértelművé teszi, hogy bár a bölcsesség a teremtéstől kezdve a magasságban és a mélységben is kereste „nyugalma helyét”, de csak a Sionon, csak Jeruzsálemben, a templomban találta meg. Az atyák dicséretében őt alkalommal utal a templomra,²⁹¹ majd végül az 51,14-ben mint a bölcsesség forrásáról beszél a templomról. Érdekes módon ez a fordulat csak a görög szövegben szerepel. Vagyis az alexandriai jahvisták számára a fordító még hangsúlyosabbá teszi, hogy az isteni bölcsesség forrása a jeruzsálemi templom. A leontopoliszi és garizimi templomok működése idején ez a monoteplista attidűd egyfajta jeruzsálemi templom propagandának is tűnhet, mely rezonál a 2Makkabeusok hasonló politikai teológiájával. Ennek lehetett a része az is – ahogyan már utaltunk rá –, hogy bár a mű elején hivatkozik a szent könyvekre, köztük a Tóra és a Próféta meglévő görög fordítására (Sir Prol 1.9.14.25.35), ezen fordítások tökéletlenségét, a szövegnek a hébertől való jelentős eltérését is kiemeli: „nem csekély változást szenved eredeti jelentéséhez képest” (Sir Prol 24–25). A megfogalmazás azt sugallja, hogy hiába a fordítás, a héber eredeti az, ami az isteni szándék szerinti hatást eléri. Nem egyértelmű ugyan, de ezzel talán arra is utal az *erecből* jött írnok,

²⁸⁸ Lásd a prológu 27. sorát, ami Ptolemaiosz Euergetész uralkodásának 38. évére utal. Ben Szira és az unoka fiktív voltához Wright, „What is a Name?”, 207–221.

²⁸⁹ A prológu és a törzsszöveg közötti nyelvi különbség jól mutatja a héberből görögre fordítás nehézségét, illetve annak jelenségeit, ahogyan az a LXX fordításában is megmutatkozik. Vö. Wright, Benjamin, „Translation Greek in Sirach in Light of the Grandson’s Prologue”, in Rey, J-S. – Joosten, J. (szerk.), *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira: Transmissions and Interpretations* (JSJSup 150), Leiden, Brill, 2011, 75–94. kül. 75.

²⁹⁰ Vö. Zsengeller, „Does Wisdom Come from the Temple”, 135–149.

²⁹¹ Zsengeller, „Does Wisdom Come from the Temple”, 140–142.

hogy a görög fordítás nem tekinthető szent könyvnek, így a közösség autoritatív szövegforrása továbbra is az *erec*, a júdeai jahvizmus.

Néhány évtizeddel később azonban – miután a garizimi templomhoz hasonlóan a leontopoliszi templomot nem tudja lerombolni Johannész Hürkanosz –, helyette az alexandriaiak megkapják a LXX isteni tekintélyének jeruzsálemi legitimációját: az Ariszteász levél szerint a jeruzsálemi templom főpapja által kiválasztott írnokok fordították le a Tórát. Ez az új vallási eredetmítosz egyrészt összeköti Alexandriát és Jeruzsálemet, másrészt elszigeteli Alexandriától a leontopoliszi templomot. Így nem alakulhat ki egy egyiptomi JHWH-templom köré szerveződő egységes egyiptomi jahvizmus. Az alexandriai jahvista közösség pedig, ugyan független volt és önálló életet élt más politikai entitás területén, vallási hovatarozása tekintetében elkötelezetten ragaszkodott a júdeai jahvizmushoz. A hellén közeg és az alexandriai hellenisztikus gondolkodás és oktatás Ben Szira tartózkodó elfogadásához képest²⁹² idővel befogadó és a filozófiai gondolatokat átteologizáló hozzáállássá változott.

A *Salamon Bölcsességei* vagy Bölcsességek könyve már ezt a teológiai szemléletet tükrözi. A mű az alexandriai teológia egyetlen, szentírási tekintéllyé váló szövege, egyben Philón zsenialitása előtt az utolsó itteni pszeudepigráfia. A Kr. e. 1. század közepére, már inkább a római korhoz köthető írás nem csupán a párhuzamos alexandriai exodus-újraírásokkal konkurál, de bölcsességirodalmi gondolatmenete a preegzisztenciától (Bölcs 7,26) a lélek halhatatlanságáig (Bölcs 8,17) íveli át a teljes emberi létet. „Az Úr lelke (πνεῦμα κυρίου) betölti a földkerekséget” (SalBölcs 1,7). Az isteni bölcsesség jellemzői és leírása már közelít a görög filozófiában ismert *logosz* fogalmához, ami egy új irányt nyit meg a teológiai gondolkodásban. Ezt viszi majd tovább Philón is. Amit a sztoikus és platonista filozófia mellett jahvista forrásként feldolgoz, az az elsődleges Tórán kívül még a Példabeszédek, Prédikátor és Ézsaiás. A SalBölcs 1–9 javarészt az uralkodó és általában az ember bölcsességéről beszél, míg a 10–19 konkrétan az ősatyákról (10) és részletesen a kivonulásról (11–19) szól, tehát történetileg Salamonon kívül nem megy túl a Tórán. Érdekes, hogy a könyv JHWH, vagyis az Úr (κύριος) által kiválasztottakat nem Izraelnek, hanem a ’szent népnek’ (ἔθνος ἅγιον) nevezi (17,2), akik számára az Úr ’szent földet’ (12,3) biztosított. A kivonulástörténet nyomán egyértelmű, hogy ez a hely nem Egyiptom, és az exodus-esemény újraírásában az egyiptomiakat kifejezetten negatív jellemzőkkel ruházza fel. A bálványimádás, teriomorf politeizmus, mágia és varázslás, mind kritika alá esnek. De Jeruzsálemről nem beszél, és a templomról is csak áttételesen esik szó, bár úgy, mint Isten lakhelye (κατασκήνωσις), ahol áldozati oltár is található.²⁹³ Mindezek mégsem formálják aktív vallási cselekvéshez kötődő üzenetté a szöveget. A Kr. e. 1. századi alexandriai jahvisták számára már nincs szükség olyan biztatásra, hogy Jeruzsálemhez ragaszkodjanak, mert ezt teszik, már nincs szükségük olyan útmutatásra, ami az *erec* felé irányítja a figyelmüket, mert oda figyelnek. A könyv befejező fohásza azonban rávilágít arra, hogy az alexandriai jahvisták élettere Alexandria, és úgy tervezik, az is marad:

²⁹² Bár a Sir 29,21–28 és a 11,34 kifejezetten az idegenektől való tartózkodást fogalmazza meg. Vö. Schimanowski, *Juden und Nichtjuden in Alexandrien*, 21–22.

²⁹³ A templom a király (Salamon) kiválasztásának bemutatása során szóba kerül (SalBölcs 9,8).

Tedd hát, Uram, nagyá népedet és dicsőségessé minden tekintetben, és ne veszítsd el szemed elől, és állj mellette mindenkor és mindenütt (ἐν παντί καιρῷ καὶ τόπῳ)!
(SalBölcs 19,22)

Mind az egységes hasmoneus-királyság, mind a későbbi római befolyás és uralom idején tehát mindkét irányból megfigyelhető a vallási kapcsolatok ápolása. Philón és Josephus is beszámolnak az alexandriai zsidóság jeruzsálemi templom iránti elkötelezettségéről. Philón részletesen leírja a templom számára küldendő fél sékel városenkénti összegyűjtését és ünnepi elküldését, illetve azt, hogy mint a többi itt élő zsidó, ő is egyszer járt Jeruzsálemben.²⁹⁴ A jeruzsálemi központ számára is fontos volt az alexandriai zsidóság, ha például a *Makkabeusok második könyvének* elküldését, levél formátumú rendeletét vesszük alapul, melynek célja a templomszentelési ünnep bevezetése volt az egyiptomi zsidóság körében. Bár nem tudni, hogy célját vajon elérte-e, az mégis valószínűnek látszik, ahogyan Sanders is megállapítja, hogy a diaszpóra alapvetően független maradt az *erectől*.²⁹⁵

Ebben a kontextusban vetődik fel a szent iratok gyűjteményének, a kánonnak a kérdése. Ahogyan az Ariszteász levél alapján megállapíthattuk, a Tóra görög fordítása az alexandriai zsidóság számára mindenek feletti tekintéllyel bírt, és ehhez igazították életüket.²⁹⁶ Ezt láttuk a korai görög nyelvű zsidó történetíróknál, Ben Sziránál, az Ariszteász levélben és a Salamon Bölcsességeiben is.²⁹⁷ A görög szövegű Tóra tekintélye, és egyben elsődlegessége mégis legjobban Alexandriai Philón (Kr. e. 20 – Kr. u. 50) munkásságában lelhető fel, aki egyrészt több ezerszer idézi, illetve utal a Tórára. Sőt az ihletett iratok, szövegek rögzülésének egyik velejáróját, az interpretációt is kizárólag a Tórán gyakorolja.²⁹⁸ E közismert adatokon túl Naomi Cohen felkutatta Philón további zsidó irodalomra való hivatkozásait²⁹⁹ és megállapította, hogy alapvetően nem magyarázandó szöveggként idézi azokat. A korai próféták idézeteit mégis gyakran a ἱερὸς λόγος meghatározással vezeti be,³⁰⁰ valamint a késői próféták 'ihletett

²⁹⁴ A fél sékelről *De specialibus legibus* 1.77-78. *Legatio ad Gaium* 156. A zarándoklatáról *De providentia* 64. Ehhez lásd még Safrai, Shmuel, „Pilgrimage to Jerusalem at the end of the Second Temple Period”, in Michel, O. (szerk.), *Studies in the Jewish Background of the New Testament*, Assen, Van Gorcum, 1969, 12–21.

²⁹⁵ „A diaszpóra zsidósága tudta olvasni és értelmezni is a Bibliát, és nem ültek ölbe tett kézzel várva, hogy Hillél vagy Sammaj követői elküldjék nekik eltérő értelmezésüket, és így kapjanak az adott kérdésre legalább két megoldást.” (Diaspora Jews were capable of reading and interpreting the Bible, and that they did not sit, patiently, waiting for the Houses of Hillel and Shammai to send them their disagreements, so that they would know at least two ways of resolving a given issue.) Sanders, Ed P., *Jewish Law From Jesus to the Mishnah*, London, SCM, 1990, 256.

²⁹⁶ Rajak, Tessa, *Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford, University Press, 2008, 227–238. 13 pontba foglalva részletezi a Tóra jelentőségét a diaszpóra zsidóság számára.

²⁹⁷ Vö. Veltri, Giuseppe, *Libraries, Translations, and 'Canonic' Texts. The Septuagint, Aquila and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions* (JSJSup 109), Leiden, E.J. Brill, 2006, 39–40.

²⁹⁸ Philón műveihez magyarul lásd: Schenck, Kenneth, *Bevezetés Philón életéhez és írásaihoz* (Deuterocanonica 5), Budapest, L'Harmattan, 2010.

²⁹⁹ Cohen, Naomi G., *Philo's Scriptures: Citations from the Prophets and Writings: Evidence for a Haftarah Cycle in Second Temple Judaism* (JSJS 123), Leiden, Brill, 2007. A próféták közül Ezsaiás (10), Jeremiás (4), Hóseás (2), Zakariás (1); Józsué, Bírák, Sámuel és Királyok szerepelnek. A későbbi Írások közül a Krónikák könyvét, Jóbot, a Prédikátort és a Zsoltárokat idézi.

³⁰⁰ Pl. amikor az *Ebr* 143–152-ben az 1Sám 1,11.14–15-öt idézi.

mondásairól' beszél,³⁰¹ ami ezeknek a szövegeknek Philón számára is autoritatív voltára utal.³⁰² Húsz zsoltárt idéz Philón, ezeken kívül még a Krónikák, Jób és Prédikátor néhány részlete található meg műveiben. Következésképpen, egyrészt megállapítható, hogy az alexandriai zsidóság a héber vallásos irodalom számos darabját átveszi, ám a Kr. e. 2. századtól már azok görög fordítását használja, az általunk ismert LXX változatában. Másrészt az is világossá vált, hogy a Tóra mellett a prófétai gyűjteményt is használták, valamint a Himnuszok önálló gyűjteményét. Az kérdéses, hogy vajon a Krónikák, Prédikátor és Jób a próféták gyűjteményébe tartozhatott vagy talán egyéb önálló műként szerepeltek. Harmadrészt, ezek alapján azonban az is egyértelmű, hogy mivel még a későbbi héber kánon teljességét sem használták és tekintették autoritatívnak a Kr. u. 1. században sem, így a Kr. u. 4–5. század keresztény kódexei nyomán a modern bibliatudományban Septuaginta néven emlegetett gyűjtemény nem lehetett az alexandriai júdeai jahvisták kánonja. Tehát ebben a vonatkozásban nem beszélhetünk alexandriai (zsidó) kánonról.³⁰³ Ugyan, ahogyan láthattuk, az alexandriai jahvista közösségnek is voltak saját vallási irodalmi termékei, ám ezekről sem implicit, sem explicit kanonizációs információk nem maradtak fenn. Későbbi keresztény használatukat pedig nem szabad visszavetíteni a ptolemaioszi vagy kora-római kori zsidóság gyakorlatára.

Az elemzés elején felelegetett feliratokon szereplő προσευχή (JIGRE 9, 22, 24, 25, 117) a Kr. e. 1. századra már egyértelműen kollektív vallásgyakorlási helyként működött, melyben a Tóra szövegének olvasása, magyarázása, imádkozás, közös éneklés valamiféle liturgia szerint haladt. A Philónnál található prófétai idézetek témájából és formájából Naomi Cohen arra következtetett, hogy a későbbi *haftárák* előfutáraként Philón korában az alexandriai zsinagógai liturgiában már megjelenik a prófétai szövegek olvasása is.³⁰⁴ Philón körül a kutatók egy része írónki, szövegmagyarázó iskolát is elképzelt, bár ennek nincsenek egyértelmű bizonyítékai.³⁰⁵ Az azonban teljesen világos, hogy az itteni zsidóság értelmiségi rétege aktív írónki munkát végzett, másolva a már meglévő szövegeket, illetve produktívan újakat is fogalmazott, melynek során a megismert és megtanult hellenisztikus gondolkodás elemeit is beépítették írásaikba.³⁰⁶ Ezek görög nyelvük miatt a szélesebb hellenista diaszpórában is használt szövegekké váltak.

³⁰¹ A prófétai autoritás Philón szerint a kijelentés forrásából, Istentől származik. Vö. Van Kooten, George H., „Ancestral, Oracular and Prophetic Authority: ‘Scriptural Authority’ According to Paul and Philo”, in Popović, M. (szerk.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism* (JSJS 141), Leiden, Brill, 2010, 267–308.

³⁰² Bár külön néven emlegeti a „Királyok könyveit”, illetve a „Ítéletek könyvét” (Bírák), a prófétai gyűjtemény megléte és ismerete – már Ben Szira nyomán is – feltételezhető, az azonban bizonyos, hogy mivel Sámuel könyvére „a Királyok első könyve” névvel reflektál, az 1Sám-2Kir történelmi gyűjteményét mindenképpen együtt használta.

³⁰³ Vö. Zsengeller József, „A Septuaginta és a zsidó alexandriai kánon mítosza”, in Hidvégi M. (szerk.), *Keleti tanulmányok és vallásközi párbeszéd. Írások Szécsi József tiszteletére*, Budapest, L'Harmattan, 2018, 289–298.

³⁰⁴ Cohen, Naomi, *Philo's Scriptures: Citations from the Prophets and Writing* (JSJSup 123), Leiden, Brill, 2007, 55–69.

³⁰⁵ Bousset, Wilhelm, *Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom: Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus* (FRLANT 6), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1915 (repr. Hildesheim, Olms 1975). Kritikáját lásd in Mack, Burton L., „Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria”, *ANRW* 2.21.1 (1984) 241–243. Lásd még Sterling, Gregory, „‘The School of Sacred Laws’: The Social Setting of Philo's Treatises”, *VCh* 53 (1999) 148–164.

³⁰⁶ A hérakleopoliszi papiruszok alapján is feltételezhető, hogy az egyiptomi jahvisták közül is részt vettek néhányan intézményes írónki képzésben, ami akár egyéni foglalkozást, akár hivatalos inzéményekben folyó

Az alexandriai zsidóság egészen a Kr. u. 115-ös pogromig nagy szerepet játszott mind a város, mind a római provincia életében.³⁰⁷

5.3.1.1 Terapeuták

A makkabeus-felkelést követő időszak palesztinai sokszínűsége ugyan nem adaptálódik a diaszpóra zsidóságban,³⁰⁸ mégis elszigeteltségük okán két csoportot külön ki kell emelnünk az egyiptomi zsidóság életterei közül. Az első az ún. terapeuták csoportja. Bár vitatott, de lehetséges, hogy az erre vonatkozó mű esetleg egy olyan gyűjtemény része, mellyel Philón célja a zsidó filozófiai irányzatok létezésének bizonyítása volt.³⁰⁹ Ebben az esetben nem egy önálló jahvista irányzattal, hanem a júdeai jahvizmus egy ágával kell számolnunk. Még azt is meg kell említeni, hogy ez a csoport, Philónnal együtt már túlmutat vizsgált korszakunkon, így egyfajta exkurzusként tárgyaljuk meg.

Philón *De vita contemplativa* című munkája révén nyerünk betekintést ennek a világi életmódtól elkülönülő vallási csoportnak az életébe, mely az Alexandriától majd 50 km-re délre fekvő Mareia-tó mellett egy központi teleppel rendelkezett.³¹⁰ A csoport pontos identitása vitatott, alapvetően az alexandriai jahvistákhoz kötődhetnek, de elkülönültségük miatt bizonyos önállóságukat mégis nehéz lenne elvitatni.³¹¹ Életmódjukkal és tevékenységükkel kapcsolatban most két részletet kell kiemelni. Egyrészt az istentisztelet helyét, és gyakorlásának módját fontos megemlíteni, másrészt az általuk használt vallási iratokat.

Az alapvetően elmélkedésre, meditációra koncentráló közösség egyéni és közösségi formában valósította meg az Istenre figyelmet. Minden tag saját kis házában a meditációra egy külön helyiséget alakított ki (σεμνεῖον καὶ μοναστήριον), illetve a hetedik napon a „közös szent helyen” (κοινόν τοῦτο σεμνεῖον) közösségi összejövetelt tartottak.³¹² A közös szent helyen a korabeli zsinagógákhoz hasonlóan nem mutattak be semmilyen áldozatot, csak írásmagyarázat, imádság és éneklés volt a szertartások része (30–31). Ennek megfelelően nem volt papi vezetés

oktatást jelenthetett, mint amilyen Alexandriában is működött. Wright, „Production of Greek Books”, 245. További irodalomról lásd Szántó, *The Jews of Ptolemaic Egypt*, 143–144.

³⁰⁷ Schimanowski, *Juden und Nichtjuden in Alexandrien*, 140–211.

³⁰⁸ Rajak, *Translation and Survival*, 110. szerint „A diaszpórában igen csekély visszhangja volt annak a harcossá válásnak, ami a második templom korában Palesztinában megfigyelhető.” (There are weak reflections in the diaspora of the striking religious diversity of second-temple Palestine).

³⁰⁹ Adorjáni Zoltán, *Alexandriai Philón: De vita contemplativa* (SK 6), Pápa–Budapest, PRITA–L’Harmattan, 2008, 24. Lásd korábban Josephust is a filozófiai irányzatokról.

³¹⁰ Lásd Adorjáni, *Alexandriai Philón*, 82 j.54. Az alábbi idézetek fordítása is ebből a kötetből származik. Szövegkiadás: Cohn, Leopoldus – Reiter, Sigofredus, *Quod Omnis Probus Liber Sit. de Vita Contemplativa. de Aeternitate Mundi. in Flaccum. Legatio Ad Gaium* (Philonis Alexandrini Opera VI, repr.), Berlin, Walter de Gruyter 1962, 49–71.

³¹¹ Identitásukkal kapcsolatban lásd pl. Vermes, Géza, „Essenes and Therapeutai”, *RevQ* 12 (1962) 594–604; Taylor, Joan E. – Davies, Philip, R., „The So Called Therapeutae...”, *HTR* 12 (1998) 37–63; Taylor, Joan E., *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo’s ‘Therapeutae’ Reconsidered*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

³¹² Ez a szent hely a qumráni közösséghez hasonlóan szertartási és étkezési célt szolgált. Adorjáni, *Alexandriai Philón*, 107. j.85.

sem, az összejöveteleket az elnök (πρόεδρος) vezeti, aki maga végzi a közösségi írásmagyarázatot is.³¹³ Az allegorikus írásmagyarázatot gyakorolták, mely módszernek – Philón szerint – sok emlékét hagyták hátra (28–29.78). Jóllehet saját templomuk nincsen, és konkrétan más templomot sem említ meg a szöveg, mint saját istentiszteletük helyét,³¹⁴ de Philón többször utal a templom iránti tiszteletre,³¹⁵ ami feltehetően a jeruzsálemi templomra vonatkozik. Következésképpen teológiájukban nem szakadnak el a jeruzsálemi központtól.

Három különböző, ám szorosan összekapcsolódó kifejezésforma utal a közösség szöveghasználatára. Az első és egyben leggyakrabban, háromszor is használt szóösszetétel a *ιερά γράμματα*, a 'szent iratok'. Philón azonban nem definiálja pontosan ennek jelentését és tartalmát. A *ιερός* jelzőből nyilvánvaló, hogy a szövegeknek természetfeletti forrást tulajdonít,³¹⁶ és a szövegből másutt (78) egyértelművé válik, hogy ennek része a törvény, a νόμος. A közösség jahvista háttere is egyértelmű, következésképpen a törvény, ahogyan Philón szóhasználatában egyebütt is, a Tórát jelenti. A szent szöveggel azonosított 'törvény egésze' (*ἅπασα ἡ νομοθεσία*) jelentheti az egész Tórát, és csakis a Tórát (78).³¹⁷ Ebben az esetben inspirált szöveggént, Szentírásként csak a Tórát fogadná el a közösség. A másik szövegrészlet (25) azonban más összefüggésbe állítja a νόμος-t, mint ami a próféták révén a szavakkal/-mondásokkal együtt isteni eredetű. Itt kapcsolódnak be a rendszerbe a próféták. Ám, mielőtt még automatikusan azt a következtetést vonnánk le, hogy a törvény mellett a próféták gyűjteménye jelenik meg a szövegben, a felsorolásjellegre figyelve látható, hogy a törvény melletti másik kategória a λόγια (szavak/mondások). Mind a törvény, mind a mondások a próféták révén nyerték el isteni eredetüket. Ennek ellenére lehetséges, hogy a két kategória a Törvény és a Próféta gyűjteményére utal. A *θεσπισθέντα* vagyis 'Istentől származó' jelző a mondatszerkezetben csak e két szövegfajta-ra vonatkozik, így a közösségi tagok által használt himnuszokra és egyéb szövegekre nem. Bár a felsorolásban szorosan a két csoport után következnek a himnuszok, mégis, a közösség költői és énekszerzői tevékenységének részletes leírása azt mutatja, hogy ez az irodalmi műfaj alkotásaira, nem pedig szent szövegekre vonatkozik.

³¹³ A *ιερεὺς* kifejezés kétszer fordul elő (74, 82), mely a közösség papság iránti tiszteletét és az előjárók egyfajta papi karakterét jelzi. Vö. Deutsch, Celia, „The Therapeutae, Text Work, Ritual, and Mystical Experience”, in De Conick, A.D. (szerk.), *Paradise Now: Essays on Jewish and Christian Mysticism* (SBLSS 11), Atlanta, SBL, 2006, 287–312. kül. 295.

³¹⁴ Deutsch szerint szentélyként, templomként értelmezendő mind az egyéni, mind a közösségi szent hely. „A közösség tagjainak életét keretbe foglalták az egyéni és közösségi ritusok gyakorlásának szent helyei.” („Community members' lives are framed by the sacred spaces of individual as well as collective ritual performance.”) Deutsch, „The Therapeutae”, 295–296.

³¹⁵ Említi a „templomi körmenetre való himnuszok”-at, illetve az „illatáldozati oltár melletti” énekeket. (80). Az imádságok ideje a léviták templomi szolgálati idejéhez hasonlít (27). Rituáléjukkal kapcsolatban továbbá lásd még Deutsch, „The Therapeutae”, 289–291.

³¹⁶ A *ιερά γράμματα* az egyik kifejezés, mely Philónnál a Szentírás fogalmát jelenti. Vö. Amir, Yehoshua, „Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo”, in Mulder, J. (szerk.), *Mikra. Text Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (CRINT 2/1), Assen – Minneapolis, Van Gorcum – Fortress Press, 1990, 421–453.

³¹⁷ A *νομοθεσία* szó szerint törvényadást, törvénykezést jelent. Lásd Liddell, Henry G. – Scott, Robert, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1889, 535. Kérdés, hogy ez ebben a kontextusban mást jelent-e, mint maga a νόμος. Most azonosnak tekintem őket.

Summázni mindebből annyit tudunk, hogy a terapeuták csoportja egy szövegorientált közösség volt, akik az általuk ismert és olvasott szövegek közül némelyeknek isteni eredetet tulajdonítottak. Két csoportját nevezi meg Philón szent iratainak, a Törvényt, vagyis a Tórát és egy mondásgyűjteményt, ami feltehetően a Próféták. Az nyilvánvaló, hogy a Tóra Mózes öt könyvét jelenti, hogy melyik szövegformájában, változatában, azt nem tudjuk; viszont a Próféták gyűjteményének tartalmára vonatkozóan még ennyi információnk sincs.³¹⁸ A tagok a szövegeket igen intenzíven használták, és mivel mindenki egyénileg olvasta azokat, számos tekercs állhatott a rendelkezésükre, ám ezekből egyelőre nem került elő egy sem. Így nem tudjuk, milyen szövegformákat használtak, és azt sem, hogy vajon a szövegek magyarázata módosította-e azok tartalmát. A közösség elszigeteltségéből arra mégis következtethetünk, hogy ez a csoport nem játszott meghatározó szerepet a jahvista szövegek történetében és kanonizációs folyamatában. Ugyanakkor azt is láttatja, hogy a Kr. u. 1. század során még egy elkülönült alexandriai jahvista csoportban sem használtak autoritativ iratként az egyiptomi diaszpórában készült görög nyelvű szövegeket, melyek így nem is alkottak önálló alexandriai kánont.

5.3.2 A leontopoliszi jahvista közösség

Az alexandriai közösség korabeli „nyomtalanságával” szemben a Nílus keleti deltájában egy másik jahvista közösséggel kapcsolatos írásos emlékek is előkerültek már, és talán további ásatások nyomán majd tárgyakra is bukkannak. A mai Kairótól kb. 34 km-re északra a környékeliek által csak *Tell el-Jehudije* néven emlegetett területen a 19. század végén héber neveket is tartalmazó görög nyelvű szövegekre, illetve a tell központi részén épületekre is bukkantak.³¹⁹ Az épületek jahvista kapcsolata azonban egyelőre nem bizonyítható.³²⁰ A környékhez is számos szöveg kapcsolható, de közülük csupán két papirusz és négy sírfelirat nyújt közvetlen adatot az itteni jahvistákról.

5.3.2.1 Kordokumentumok

CPJ 132 (P.Louvre N 2329). A Kr. e. 164 szeptember 21-re datált levelet egy Heródes nevű államkincstárnok (διοικήτης) küldte egy jelentős hivatalnoknak, akit Óniásznak hívtak:

³¹⁸ Nem tudni, mit érthetünk a λόγια kifejezésen. Amennyiben kizárólag próféta szavakat jelent, akkor ezek a próféták írásai lehetnek. De a későbbi tradíció egyértelműen a prófétáknak tulajdonítja a történeti könyveket is, és akkor egyéb szövegek is részei lehettek az így definiált gyűjteménynek.

³¹⁹ Az egyik első publikáció a témáról: Naville, Edouard – Griffith, Francis, *The Mound of the Jew and the City of Onias*, London, Egypt Exploration Fund, 1890, de a leghíresebb Sir Petrie, William Matthew Flinders, *Hyksos and Israelite Cities*, London, British School of Archaeology, 1906.

³²⁰ Lásd erről legújabban Hata, Gohei, „Where is the Temple Site of Onias IV in Egypt”, in Pastor, J. et al. (szerk.), *Flavius Josephus; Interpretation and History* (JSJSup 146), Leiden, Brill, 2011, 177–191. Piotrkowski, Meron, *Priests in Exile. The History of the Temple of Onias and Its Community in the Hellenistic Period* (SJ 106), Berlin, de Gruyter, 2021, 163–168.

Ἡρώιδης Ὀνί[αι] χαίρειν. ἔρρωται μὲν βασ[ιλεὺς]
 Πτολεμαῖος καὶ βασιλεὺς Πτολεμαῖος ὁ ἀδελφὸς κ[αί]
 βασίλισσα Κλεοπάτρα ἡ ἀδελφὴ καὶ τὰ τέκνα καὶ
 τὰ πράγματ' αὐτοῖς ἔχει κατὰ τρόπον. ἰ δὲ
 καὶ σὺ ὑγιαινὺς καὶ τᾶλλά σοι κατὰ λόγον ἐστίν, εἵ-
 η ἂν ὡς βουλόμεθα, καίτοι δ' ἰκανῶς ἐπανή-
 γομεν. τῆς πρὸς Δωρίωνα τὸν ὑποδιοικητὴν
 ἐπιστολῆς ὑπόκειται σοι τὸ ἀντίγραφον.

Heródes Óniásznak, üdvözet! Ptolemaiosz király
 jól van és testvére, Ptolemaiosz király
 és felesége Kleopátra királynő és az ő gyerekeik és
 a dolgaik is a szokásos rendben vannak. És ha
 te is jó egészségben vagy és minden más dolgaid is rendben vannak, ak-
 kor az kívánságunk szerint való. Mi is elég jól va-
 gyunk. Dorionnak, a hüpodioitékésznek címzett
 levél másolata neked csatolva. (1–8)

A dátummal együtt mindössze 19 soros levél több mintegy harmada egy személyes bevezető, ami az uralkodónak és családjának, valamint a levél írójának a hogylétéről számol be. Egyedi forma a korabeli levelezésben és szoros viszonyt feltételez a címzett és az uralkodócsalád között. Ez alapján Victor Tcherikover Óniászt nem egyszerű *sztratégosznak*, vagyis egy *nomosz* katonai vezetőjének tekinti,³²¹ hanem az udvarhoz tartozó hivatalnoknak, a király személyes ismerősének.³²² Maga a rövid üzenet a mezőgazdasági munkákkal kapcsolatos előírásokról szól. A levelet a memphiszi nomoszban találták meg, ami a héliopoliszi nomosz szomszéd-ságában található, de itt egy Kr. e. 163-ból származó levél tanúsága szerint nem Óniász volt a sztratégosz.³²³ Következésképpen az Óniász héber névvel (חנין) bíró magas rangú és királyi kapcsolatokkal rendelkező állami tisztviselő Kr. e. 164-ben egy Memphisz környéki nomosz vezetője volt.

CPJ 520 (PSI 982). Az ismeretlen eredetű szöveget Menahem Stern paleográfiai alapon ugyan a bizánci korra datálta, később, Gideon Bohak, részben tartalmi okokból e másolat eredetijét a Kr. e. 2. századra teszi.³²⁴ Az írásnak az eleje, vége és a két széle hiányzik, így nehéz pontosan rekonstruálni.

ἐ]ροῦσιν τάλενα Αἴγυπ[τος
] ἄνθρωποι τὰ ἱερά, ἰπ[
].. σταθεῖς. ἐπελθε οὖν Ἰου[δαίοις
]σὴν πόλιν ἔρημον γενέσθαι[
]... πλαμῆ ἵππων ἔσται ...[

³²¹ Ez volt a szövegben az Óniász olvasatot beazonosító Wilcken, Ulrich, *Urkunden der Ptolemäerzeit (Ältere Funde), II. Band, Papyri aus Oberägypten*, Berlin, Walter de Gruyter, 1937, 487–488. javaslatára.

³²² Tcherikover–Fuks, *Corpus Papyrorum Judaorum I*, 245.

³²³ Lásd uo.

³²⁴ Tcherikover, Viktor – Fuks, Alexander – Stern, Menahem, *Corpus Papyrorum Judaicarum Vol. III.*, Cambridge, Harvard University Press – Magness Press, 1964, 119–121. Bohak, Gideon, „CPJ III, 520: The Egyptian Redaction of Onias’ Temple”, *JSJ* 36 (1995) 32–41.

]ρες καὶ ἀντὶ προφητῶν οἱ παράνωμοι[
]ἐξ Ἐγύπτου ἐγβεβλημένοι (Ἥσειδος γῆν Ἥλιου[
]κατοικήσουσι προφήτης)³²⁵ κατὰ χῶλον Ἰσιδος[
]κατοικήσουσι, προφήτης ιδιωτεύσει[
]ὁ θεοφ[υ]τος, θρησκευέουσιν τὸ θεῖον[
]ς ἰε[ρε]ῖς τοῖς μεγίστοις ...[
]δεις βασ[

] majd mondja: Nyomorult egyipt[omi
] emberek, a templomok [...
] helyezték. Azért menj a júd[eiak ellen
] város(od) pusztasággá válik[
] lovak istállóí lesznek...[
] a próféták helyett a törvénytelenek, [akiket
 (egyszer már) Egyiptomból kiűzött Ízisz haragja,
 a Nap földjét
] fogják lakni. A próféta elveszíti a munkáját [
] ... imádni fogják istent
] a papok a legnagyobbak [
]...Basz[tet (2–13) ³²⁶

Az egyértelműen júdeaiak ellen megfogalmazott szöveget néhány kutató prófeciának tekinti, melyet egy héliopoliszi (γῆ Ἥλιου) szentéllyel kapcsolatban fogalmaztak meg, hogy ennek helyére lovasokat szállásolnak el és itt a szakrális személyzet elveszti állását. A παράνωμοι 'törvénytelenek', akik egyszer már kénytelenek voltak elhagyni Egyiptomot (Ízisz haragja miatt), most feltehetően templomot helyeznek el ide. Bár a 12. sor nagyon töredékes, talán a Basztet olvasat a templomban tisztelt egyiptomi istenségre utal.

A *Tell el-Jehudije* elnevezésű ásatási területen feltártak egy temetőt, melynek görög sírfeliratain javarészt héber neveket találtak (pl. Abramosz, Eleazar, Iakobousz, Ieszousz, stb.).³²⁷ Már a tell elnevezése is utal az ókorban itt lakók hagyomány szerint feltételezett eredetére.³²⁸ Négy sírfelirat különösen jelentős az itteni jahvista csoport definiálásához.

JIGRE 38. A Kr. e. 2. század közepére datált felirat egy 20 éves lányé, akiről a szöveg több kérdés-felelet formájában beszél. Az első ilyen dialógus így olvasható:

τίς ἐν κυαναυγεί τύμβωι
 κείσαι; καὶ πάτραν καὶ γενέτην ἔνεπε.
 Ἀρσινόα, κούρα δ' Ἀλίνης καὶ Θεοδοσίου,
 φαμισθὰ δ' Ὀνίου γὰ τροφὸς ἀμετέρα

Ki vagy, aki fekszel a sír

³²⁵ Az írnokok jelezték az íráshibát. Nem jó helyre írták a zárójelben lévő szöveget. Bohák, „CPJ III, 520”, 33–34.

³²⁶ A görög szöveget a Bohák által rekonstruált formájában követtem.

³²⁷ A zsidó (temetkezési) szokások hellenista közegben történő megváltozásáról ír Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* 40.3.8. Lásd Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism Vol.1*, 27, 29 (no. 11).

³²⁸ Bár állítólag legalább három ilyen nevű tell ismert a Nílus-deltában. Vö. Piorkowski, *Priests in Exile*, 166.

sötétjében? És apádat és országodat/földedet mondd el!
 Arsinóé, Aliné és Theodosziosz lánya,
 Óniász földjének hívják, a mi táplálónk

A szöveg alapján Arsinóé és családjának jahvista volta ugyan vitatható,³²⁹ de az, hogy azt a vidéket, ahol éltek Óniász földjének (Ονίου γῆ) hívták, az egyértelmű a szövegből. Nem egy településről beszél, hiszen azt név szerint is megemlíthette volna, hanem egy nagyobb területről szól.

JIGRE 39. Az előzővel nagyjából azonos korú sírfelirat az 53 éves Abramosznak (Ábrahám) állít emléket. A Kairóban talált sírkő mind formájában, mind szövegezésében hasonló a *Tell-el Jehudije* temető sírköveihez, így általánosan ide kötik.³³⁰ A 13 soros szövegből számunkra a 7. sor az igazán lényeges:

δισσῶν γάρ τε τόπων πολιταρχῶν αὐτὸς ἐτειμῶ
 és két helyen is városi vezetőséggel tisztelték meg

A *πολιτάρχης* kifejezés mutatja, hogy Abramosz egy városi vezető volt, esetünkben nem is egy településen. Az, hogy egy egyiptomi városnak jahvista vezetője volt, azt mutatja, hogy az itteni jahvista közösség *politeumába* szerveződött. A diaszpóra zsidóság etnikai és kulturális alapon történő önálló társadalmi szerveződésének egyik bizonyítéka ez az epitáfium, de különösen a nem rég publikált héraikleopoliszi feliratok.³³¹ Tell el-Jehudije *politeuma* pozíciója azt is mutatja, hogy egy jelentős méretű regionális központ lehetett.

JIGRE 84 (CIJ ii 1514) A rövid kétsoros epitáfium egy 50 éves személynek állít emléket, amiből számunkra az első pár szó az érdekes:³³²

Μάριν ιέρισα χρηστή πασίφιλε
 Marin a papnő, kedves, mindenkit szerető,

A Kr. e. 27-re datált Tell el-jehudije felirat egyik nehézsége, hogy a név Marin formában férfit, Marionban nőt jelöl, és a többi felsorolt jelző is nőnemű. A másik, hogy a *ιέρισα*, helyesebben *ιέρισσα* jelentése 'papnő'. Brooten három opciót vázolt fel Mari(o)n jellemzőjének beazonosítására: vagy egy papi család női tagja, vagy papnő, vagy zsinagógai rituális funkcionárius.³³³ Mivel a két utóbbira nincs megfelelő adatunk,³³⁴ így marad az, hogy Mari(o)n

³²⁹ Horbury–Noy, *Jewish Inscriptions*, 91. és Piotrkowski, *Priests in Exile*, 180. is zsidónak (Jew) tartja.

³³⁰ Lásd Horbury–Noy, *Jewish Inscriptions*, 95–96. Piotrkowski, *Priests in Exile*, 182–183.

³³¹ Hacham–Ilan, *Corpus Papyrorum*, 86–89.

³³² A görög szöveg felhasznált kiadása Horbury–Noy, *Jewish Inscriptions*, 157.

³³³ Brooten, Bernadette J., *Women Leaders in Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues* (BJS 36), Chico, Scholar Press, 1982, 78–99.

³³⁴ Richardson, P. – Heuchan, V. „Jewish Voluntary Associations in Egypt and the Roles of Women”, in Kloppenborg, J. S. – Wilson, S. G. (szerk.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London, Routledge, 1996, 226–251. kül. 235–239. és 246. szerint az Ex 38,8; Num 26,59; 1Sám 2,22 és az 1Krón 6,3 kultuszban megjelenő női alakok alapján feltételezhető zsidó papnők szolgálata az Óniász-féle templomban. Ennek

egy helyi papi család tagja volt. A kohanita származás akkor meghatározó, ha azt templomhoz is lehet kötni. Esetünkben egy egyiptomi jahvista templomban szolgáló pap rokona lehetett Mari(o)n.

JIGRE 129 (CIJ ii 1450). Ez egy nagyon töredékesen megmaradt sírfelirat, mely feltehetően egy ptolemaiosz kori jahvista *sztratégosz*nak, Helkiásznak (הלכיאס) állít emléket.³³⁵ A jahvista katonai vezetőt dicsérő szavak mellett két kifejezés olvasható még az egy-két szavas sorokban: τέμενος ('szent körzet'), illetve πληθος ('közösség, társaság'). Az első alapján vélelmezhető, hogy az elhunytak köze lehetett valamilyen kultuszi területhez, esetleg templomhoz.³³⁶ A második viszont mint társadalmi egység, az általa felügyelt vagy vezetett közösség szerveződési formája lehetett.³³⁷

Ez a néhány kordokumentum arra enged következtetni, hogy a Tell el-Jehudije néven ismert régészeti lelőhely környékén, a Nílus-deltában több településen, az „Óniász földje” körzetben éltek jahvisták, akik *politeumába*, vagyis etnikai és vallási alapon szervezett, saját vezetővel (πολιτάρχης) bíró közösségekben éltek, közülük többen katonai vezetők, *sztratégoszok* is voltak, sőt, egy Óniász nevű vezetőnek még a királyi udvarral is szoros kapcsolatai voltak. A jahvista közösségnek papjai és szent körzete is lehetett, és papjaikat és leszármazottaikat számontartották. Ennek a jahvista közösségnek az eredete és történetének néhány részlete a felsorolt adatok nyomán a korabeli irodalmi források alapján beazonosítható. A településüket Leontopolisz néven emlegették.

5.3.2.2 Régészet

Tell el- Jehudije település régészeti leletei alapján a 19. században az irodalmi forrásokban szereplő Leontopoliszként, vagyis az Óniász-féle templom helyszínékként azonosították.³³⁸ Ám az elmúlt évtizedekben megkérdőjeleződött ez a konszenzus. Egy haifai Josephus konferencián Gohei Hata egyértelműen kimutatta, hogy nem itt kell keresni a templomot,³³⁹ jóllehet a helyszín a temető sírfeliratai alapján javarészt zsidók által lakott település volt. Ezek alapján

részletes kritikáját lásd in Piotrkowski, *Priests in Exile*, 190–191. Lásd még Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, 132.

³³⁵ A szöveg pontos kora és keletkezési helye nem ismert. A név genitivuszos formája alapján néhányan arra következtetnek, hogy a felirat egy Helkiász nevű ember fiának a sírfelirata. Vö. Horbury–Noy, *Jewish Inscriptions*, 220.

³³⁶ Horbury–Noy, *Jewish Inscriptions*, 220.

³³⁷ Kasher, *The Jews in Egypt*, 125–130.

³³⁸ A Tell el-Jehudijében folytatott ásátásokról szóló beszámolót és annak elemzését lásd Petrie, William M. F., *Hyksos and Israelite Cities*, London, London Office of School of Archaeology, 1906, 19-27. Plate XXII-XXIII. Fritz, Volkmar, *Tempel und Zelt*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1977, 82. a Petrie által leírt „Langhaus” formát elfogadja templomépületnek.

³³⁹ Hata, „Where is the Temple Site of Onias IV in Egypt?”, 177–191.

tehát egyelőre semmi kézzelfogható támpontunk sincs az egyiptomi JHWH-templom elhelyezkedéséről, formájáról, méreteiről és az ott gyakorolt vallási rítusok tárgyi leletek alapján azonosítható elemeiről. A legújabb Berkeley Leontopolis Project *Tell el-Muqdam*mal azonosítja Leontopolisz helyszínét, ahol templomra utaló épületromok is vannak. A feltárások és kiértékeléseik még folyamatban vannak.³⁴⁰

5.3.2.3 Irodalmi források

Ahogy az alexandriai zsidóság megjelenését nagyjából pontos időponthoz tudjuk kötni, úgy a Nílus-deltában élt leontopoliszi csoport érkezése is többé-kevésbé pontosan körülírható. Amint arról már szó esett, Kr. e. 175 táján, IV. Antiokhosz Epiphanész hatalomra kerülése előtt III. Óniász főpap a jeruzsálemi politikai, és ebből adódó valláspolitikai helyzet miatt kénytelen volt elhagyni nem csupán a fővárost, de az országot is, s helyét hellenizáló főpapok vették át. Bár a források ellentmondásosak, mégis feltehetően ő az az Óniász,³⁴¹ aki néhány évvel később VI. Ptolemaiosz Philómétor (Kr.e. 181–146) beleegyezését kéri és területet igényel tőle egy JHWH-templom felépítéséhez a Nílus-deltában található Leontopoliszban, ahol ennek nyomán egy független jahvista kolónia jön létre.

A történethez tartozó szerteágazó forrásokat már sokan különböző részleteiben tárgyalták, de csak pár éve írta meg az első monográfiát Meron Piotrkowski az Óniász-féle templomról és közösségről, melyben szisztematikusan gyűjtötte össze a témára vonatkozó összes forrást. Hét kategóriába sorolta őket. Josephus (*Bell* 1.31–33; 7.431–436; *Ant* 12.237–239; 383; 387–388; *Ant* 13.62–73; 285; *Ant* 14.131; *Ant* 15.41; *Ant* 19.298; *Ant* 20.235–237; *CAp* 2.49–55); Makkabeusok második könyve (2Makk 3–4; 15); Dániel könyve (9,26; 11,22); Rabbiniikus irodalom (jJoma 6:3 43c-d; bMen 109b); Régészet (Tell el-Jehudije); Sírfeliratok (JIGRE 38; 39; 84; 129) és a papirusz szövegek (CPJ 24; 132; 145; 520).³⁴² A lista alapján jól látható, hogy a korabeli feltárható adatokon túl, melyeket már áttekintettünk, az irodalmi források is jelentős mértékben segítik a csoport beazonosítását. Mi több, Piotrkowski elemzése révén talán további korabeli irodalmi alkotások is kapcsolhatók a csoporthoz.

³⁴⁰ Redmount, Carol A. – Friedman, Renée F., „Tales of a Delta Site: Preliminary Report on the 1995 Field Season at Tell el-Muqdam”, *JARCE* 34 (1997) 57–83. Redmount, Carol A. – Friedman, Renée F., *Lions in the Delta, Preliminary Report on the Excavations at Tell el-Muqdam*. Archaeological Resource Facility, University of California, Berkeley. (megjelenés alatt).

³⁴¹ Josephus a *Zsidó háborúban* III. Óniásznak, Simon Ha-Caddik fiának, az utolsó legitim jeruzsálemi főpapnak tulajdonítja a templomépitést (*Bell* 1.31; 7.421–436), ezzel szemben a *Zsidók történetében* már IV. Óniásznak, az előbb emlegetett főpap fiának (*Ant* 12.237; 13.285). A kutatók véleménye megoszlik a kérdésben. Keil, Volkmar, „Onias III. – Märtyrer oder Tempelgründer?“, *ZAW* 97 (1985) 221–233. elemzése számomra meggyőzően bizonyítja, hogy a 2Makk 4,30–38 szerzője inkább mártírt faragott a volt főpapból, minthogy hagyja, hogy egy idegen országban rivális JHWH-templom alapítójaként vonuljon be a történelembe. Ezzel szemben Frey, Jörg, „Temple and Rival Temple – The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis”, in Ego, B. – Lange, A. – Pilhofer, P. (szerk.), *Gemeinde ohne Tempel, Community without Temple* (WUNT 118), Tübingen, Mohr Siebeck 1999, 171–203. kül. 188. kategórikusan elutasítja ezt a megoldást, bár Keil cikkét láthatóan nem ismeri. Alapos és minden részletre kiterjedő monografikus feldolgozásában Piotrkowski, *Priests in Exile*, 109–123. egyértelművé teszi, hogy IV Óniász egy kitalált figura. Lásd még lejjebb.

³⁴² Piotrkowski, *Priests in Exile*, xi–xiii.

5.3.2.3.1 Makkabeusok második könyve

A 2Makkabeusok keletkezéstörténetileg egyrészt megelőzi Josephust, másrészt Óniász sorsát tekintve eltérő történetet beszél el róla. A Ben Szira 52. fejezetében dicsőített Igazságos Simon fia, Óniász főpap, atyja hírnevéhez hasonló tiszteletet kap a 2Makkabeusokban. A 3. fejezetben főpapságát az ideális korként határozzák meg:

Amikor a szent város teljes békében élt és pontosan betartották a törvényeket, mivel Óniász főpap kegyes volt és gyűlölte a gonoszságot, akkor a királyok is tisztelték e helyet, és a templom számára értékes ajándékokat küldtek. (2Makk 3,1–2)

A könyvnek ez a nyitó mondata, hiszen előtte két kísérőlevél, illetve a könyv megírásának körülményei olvashatók. Vagyis Óniász bemutatása a Szeleukida uralom békés, ideális kezdetéről, a „régis szép időkről” szól, mintegy bevezető pozitív visszképe mindannak, ami majd következni fog. Ahogyan másokkal együtt már több írásomban megfogalmaztam, a 2Makkabeusok a jeruzsálemi templom propaganda irata,³⁴³ így nehezen lenne elfogadható, hogy benne egy itteni, tiszteletreméltó főpap másutt alapítson egy másik JHWH-templomot. Lehet, hogy az eredeti, Cirénei Jázon öt könyvében leírt beszámolóban (2Makk 2,23) helyet kapott Óniász menekülése és a leontopoliszi templom felépítése, a 2Makkabeusokként fennmaradt összefoglalóban viszont már „csak a díszítéssel kapcsolatos dolgokra kellett ügyelni” és hogy a szerző „tartózkodjon az események aprólékos kidolgozásától.” (2Makk 2,29.31). Esetünkben egyrészt kiszínezték Óniász szerepét, mint akinek a tekintete indította az egész közösséget hathatós imádságra a templom és kincsei védelmében, és az ő érdeméért tartotta Isten életben a támadó Héliodoroszt (2Makk 3,16–34), illetve Makkabeus Júdás álomlátásában is Óniász tűnt fel, akinek közbenjáró imájára megjelenő Jeremiás adta át a győzelem arany kardját Júdásnak (2Makk 15,12–16), s ez a látomás lelkesítette győzelemre Júdást és csapatát. Ám ezt a tiszteletre méltó főpapot egy hirtelen merénylettel kiírták a történetből (2Makk 4,30–38). A szövegrész több kutató szerint is nagyon hasonlít egy görög

³⁴³ Doran, *Temple Propaganda* című programadó monográfiáját követően többen a templom központi tematizálása mellett törtünk lándzsát: Mittmann-Richter, Ulrike, *Einführung zu den historischen und legendarischen Erzählungen* (JSHRZ VI Sup 1,1), Gütersloh, Gütersloher Verlag, 2000, 43–53; Zsengellér, „Maccabees and Temple Propaganda”; Hachman, Noah, „Sanctity and the Attitude towards the Temple in Hellenistic Judaism”, in Schwartz, D. R. – Weiss, Z. (szerk.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism Before and After the Destruction of the Second Temple* (AJEC 78.), Leiden, Brill, 2011, 155–180; Jordaan, Pierre, „The Temple in 2Maccabees–Dynamics and Episodes”, *JS* 24 (2015) 1–14; Jordaan, Pierre –Coetzer, Eugene, „Investigating the Communicative Strategy in 2Maccabees 3: Six Scenes which Influence the Reader Throughout the Narrative”, *HTS* 72 (2016) 1–6; Ego, Beate, „The Temple as a Place of Worship and the God of Heaven in 2 Maccabees”, in Xeravits G. G. – Zsengellér J. – Balla I. (szerk.), *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLY 2016/2017), Berlin, de Gruyter, 2017, 167–179. Ezzel ellentétes véleményt fogalmaztak meg: Arenhoevel, Diego, *Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch* (WSAMA Theologische Reihe 3), Mainz, Matthias Grünewald, 1967, 118–123; Schwartz, Daniel, „Temple or City. What did Hellenistic Jews See in Jerusalem?”, in Poorthuis M. – Safrai S. (szerk.), *The Centrality of Jerusalem. Historical Perspectives*, Kampen, Kok, 1996, 114–127; Tuval, Michael, „Doing Without the Temple: Paradigms in Judaic Literature of the Diaspora”, in Schwartz, D. R. – Weiss, Z. (szerk.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism Before and After the Destruction of the Second Temple* (AJEC 78.), Leiden, Brill, 2011, 181–239.

történetírói részletre, ami tudatos választás lehetett.³⁴⁴ Így Óniász további cselekedeteiről nem kellett számot adni. Arról se, hogy ő volt az, aki egy másik JHWH-templomot alapított, és arról se, hogy a makkabeusok főpapi hivatalba kerülésével párhuzamosan ő továbbra is főpapként működött, mint a korábbi főpapság legitim folytatója egy JHWH-templomban.

Josephus három írásában is többször, különbözőképpen emlegeti Óniászt és a templom-építést. Összetett bemutatása rámutat a 2Makkabeusok tudatos szerkesztési tendenciájára, vagyis, hogy Óniász mégis tovább élt, ugyanakkor rámutat saját tematikus felhasználására és az ebből fakadó diszkrepanciákra is. A *Zsidó háborúban* III. Óniász szerepel (*Bell* 7.423), míg a *Zsidók története* genealógiája és történetvezetése egy IV. Óniászt jelenít meg (*Ant* 12.237–238 és 13.62).³⁴⁵ A *Zsidó háborúban* Óniász az öt elüldözött zsidókkal és a jeruzsálemi templomot leromboló Antiochosszal szemben a hithű zsidók számára építi meg az egyiptomi JHWH-templomot (*Bell* 7.423.432), addig a *Zsidók történetében* saját ambíciói fűtik erre (*Ant* 13.63). Josephus (változó) nézőpontjai és Jeruzsálem központú szempontjai Piotrkowski szerint elfedik a történések valódi okait, még akkor is, ha számos mozzanatot megőriznek a felhasznált források révén.³⁴⁶

A korban az eseményekhez közelebb álló, és az egyiptomi jahvisták számára írt kísérő levelekkel együtt a makkabeusok/hasmoneusok propaganda irataként definiálható 2Makkabeusok könyve a jeruzsálemi templom megtisztításának, a *hanukka* ünnepének a megtartását (2Makk 1,9; 2,16) kéri az 'egyiptomi zsidó atyafiaktól' (οἱ ἀδελφοὶ οἱ κατ' Αἴγυπτον Ἰουδαῖοι 2Makk 1,1). A megszólítás általános, így akár az is feltételezhető, hogy a makkabeus propaganda minden Egyiptomban élő zsidó számára küldte el ezt a szöveget. A 2,18-ban olvasható kitétel, miszerint azt remélik, hogy Isten hamarosan „egybegyűjt a szent helyre minden égtáj felől” (καὶ ἐπισυνάξει ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὸν ἅγιον τόπον), mindenképpen arra utal, hogy a végcél az egyiptomi júdaiai integrálása a jeruzsálemi szentély juriszdikciója alá.³⁴⁷ Az aktuális történelmi helyzetben ez elég valószínűtlen elvárás, arra mindenesetre alkalmas lehetett, hogy egyfajta polémiát jelenítsen meg az aktuális egyiptomi jahvisták életével és vallásgyakorlatával szemben. Ez a polémia pedig leginkább a leontopoliszi közösséget illethette, mert, amint láthattuk, az alexandriai jahvistákkal viszonylag kiegyensúlyozott viszonyt ápoltak a júdeai jahvisták. Josephus mozaikjaiból nagyjából összerakható egy közelítő kép, ami választ adhat arra, hogy miért is ez a polémia.

Az események indítása, túl a szeleukida uralkodóváltáson, minden szövegforrás szerint – ellentmondásaik ellenére³⁴⁸ – Jázonhoz, Óniász testvéréhez köthető, aki főpap és egyben a

³⁴⁴ Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* 30.7.2-ben ugyanúgy egy Andronikosz nevű férfi öli meg Antiokhosz Epiphanész unokaöccsét, akit ezután megbüntetnek. Diodorus forrása feltehetően Polübiosz lehetett. Vö. Piotrkowski, *Priests in Exile*, 110–111.

³⁴⁵ Vö. Piotrkowski, *Priests in Exile*, 65–100. részletes elemzését és az ott bemutatott szakirodalmat.

³⁴⁶ Piotrkowski, *Priests in Exile*, 105.

³⁴⁷ Vö. Schwartz, *2Maccabees*, 157. és 169.

³⁴⁸ A *Bell* 1.31–32 szerint a hatodik szír háború (Kr. e. 170–168) alatt, az *Ant* 12.237–240 még a háború kezdete előtti időben, míg a 2Makk 4,7 alapján Kr. e. 175-ben, IV. Antiokhosz trónra lépésével. Lásd Piotrkowski, *Priests in Exile*, 325–327 elemzését.

jeruzsálemi vallási és politikai élet irányítója szeretett volna lenni. Óniász pozíciójának Jázon általi elbirtoklása Óniász exiliumához, illetve a jeruzsálemi hellenista reformok kezdetéhez vezettek. Vagyis a júdeai jahvisták eddigi vallásosságának már bemutatott radikális megváltozásának origója egybeesik a leontopoliszi jahvista közösség történetének csírájával. Mindez IV Antiokhosz Kr. e. 175-ben történt hatalomra kerülését követően nem sokkal történt, hiszen a Kr. e. 164-re datált CPJ 132-ben Óniászról, már, mint befutott ptolemaida tisztviselőről, egy Memphisz melletti nomosz vezetőjéről hallunk. Egyiptomba kerülése és új karrierje tehát a Kr. e. 175 utáni tíz évben történt.

5.3.2.3.2 Josephus Flavius

Az Óniászra vonatkozó josephusi szövegek elemzése során Piotrkowski négy forrást különített el: egy zsidó/leontopoliszi forrást az óniászi templom alapításáról; egy főpapi listát az óniádokról, egy történeti forrást a makkabeus-felkelést megelőző időszakról, és egy római katonai beszámolót az Óniász-templom bezárásáról.³⁴⁹ Josephus ezeket különböző kombinációban dolgozta össze, és több, hosszabb-rövidebb szakaszban érinti Óniász egyiptomi tevékenységét. Ebből két rövid, lényegre törő összefoglalás szinte teljesen megegyezik, ahogy táblázatunk is mutatja:

	<i>Bell</i> 1.31–32	<i>Ant</i> 12.387–388
befogadó	Óniász főpap pedig Ptolemaioszhoz menekült,	Óniász főpap fia ...Ptolemaiosz egyiptomi királyhoz menekült.
befogadás	aki	Ez, valamint felesége Kleopátra, kegyesen fogadta,
támogatás	Héliopolisz körzetében területet adományozott neki,	s kérésére Héliopolisz tartományban földterület ajándékoztak neki,
cselekvés	s ő ott Jeruzsálemhez hasonló kis várost épített és templomot is, a jeruzsálemi templom mintájára.	amelyen a jeruzsálemi templom mintájára templomot épített.

Az eltérések a további beszámolók értékelésénél lesznek érdekesek. Az *Ant* 12-ben Ptolemaiosz felesége, Kleopátra is szerepel, illetve Óniász kérése is említésre kerül. Míg a *Bell* 1-ben Óniász városépítéséről esik szó a templomépítés mellett. Mindkét szöveg Héliopolisz *nomoszt* emlegeti, illetve a templomépítés mintájául szolgáló jeruzsálemi templomot.

A részletesebb beszámolók azonban komoly különbözőségeket mutatnak, melyek egyértelműen a szövegek eltérő intenciójából adódnak. A *Bell* 7.421–436 közege a zsidó

³⁴⁹ Piotrkowski, *Priests in Exile*, 36.

háborúban győztes Vespasianus utolsó intézkedései a zsidók újabb lázadásának megakadályozására. Ez a „római katonai beszámoló” forrás politikailag és katonailag is veszélyesnek ítéli az „Óniásznak nevezett (kerületben) a zsidók templomát” (ἐν τῇ Ὀνίου καλουμένη νεῶν ... τῶν Ἰουδαίων 7.421).³⁵⁰ Feltehetően, vagy részben, ennek a római indoknak az alátámasztására mutatja be Josephus a templomot komoly védelmi potenciálként:

Itt Onias mindenekelőtt erődítményt (φρούριον) építtetett, azután pedig templomot, de nem a jeruzsálemi templom mintájára, hanem inkább úgy, hogy olyan volt, mint valami vár (πύργω): óriási kockakövekből épült és körülbelül 60 könyöknyi magas volt. Az egész szentélyt téglafallal vette körül, amelybe tömör kőkapukat építtetett. (*Bell* 7.427, 429)

A φρούριον 'citadella, erőd, laktanya', a πύργος pedig 'torony, bástya' jelentésben szerepel az ókori háborús beszámolókból. Az építményt tehát úgy állítja be, mint ami egy templommal ellátott katonai bázis. Amennyiben Óniász *sztratégosz* (is) volt, ahogyan a korabeli szövegek, illetve Josephus is nevezi őt és fiait, akkor egyébként sem állhat messze a valóságtól, hogy Leontopoliszban egy júdeai garnizon létesült – a ptolemaioszi védelmi rendszer részeként –, melyben az itteni jahvisták számára épült egy kultusz hely is. Ugyanakkor, ahogyan Piotrkowski is megjegyzi, a római kori leontopoliszi templom és környezetének formája már eltérhetett a több mint kétszáz évvel korábbi első építménytől, így nem meglepő, ha Josephus korrigálja a *Bell* 1.31-ben tett megállapítást a jeruzsálemi templommal való hasonlóságról.³⁵¹

A *Bell* 7. könyvének beszámolójában ugyanakkor Óniász kérése csupán templomépítésre vonatkozik, melynek két célját fogalmazza meg:

valahol Egyiptomban templomot építhessen, és megszervezhesse az istentiszteletet, ősi szokásaik szerint (τοῖς πατρίοις ἔθεσι θεραπεύειν τὸν θεόν). (*Bell* 7.424)

a zsidók ... még elkeseredettebben harcolnak majd Antiochos ellen, aki elpusztította a jeruzsálemi templomot, és annál jobban ragaszkodnak majd Ptolemaioshoz, és tömegesen átköltöznek országába, hogy szabadon gyakorolhassák a vallásukat (ἐπ' ἁδείᾳ τῆς εὐσεβείας). (*Bell* 7.425)

Az atyák ethoszának folytatása az istentiszteleti rendben a korábbi jeruzsálemi főpap szájába adva úgy érthető és értendő, hogy annak a jahvista rendnek, teológiának és gyakorlatnak a továbbvitele, amit ő korábban vezetett. Így tehát az Antiokhosz elől Egyiptomba menekülő júdeai jahvisták számára ez a templom lehet a szabad vallásgyakorlás színtere. A szeleukida uralkodó hellenizáló valláspolitikájára itt ugyan csak érintőlegesen utal Josephus, ám ezzel a két mondattal a leontopoliszi templom kultuszának (szeleukidáktól való) politikai függetlenségét és egyben júdeai jahvizmusának irányát is definiálja.

³⁵⁰ A szöveg római részleteinek meglétét támasztja alá az is, hogy Leontopolisz távolságát Memphisztől stadionban, a római mértékegység számítás szerint adja meg, nem pedig a korra alkalmazott ptolemaioszi mértékegységben. Piotrkowski, *Priests in Exile*, 49.

³⁵¹ Piotrkowski, *Priests in Exile*, 51. Közben persze a jeruzsálemi templom formája is megváltozott, hiszen a Makkabeusok, majd Heródes is átépítette a templomhegyet és magát a templomot is. Vö. Levine, Lee I. „Josephus' Description of the Jerusalem Temple: 'War', Antiquities', and Other Sources”, in Parente, F. – Sievers, J. (szerk.), *Josephus & the History of Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*, Leiden, Brill, 1994, 233–246.

A 425.§ mondatában azonban szintén a *Zsidó háború* kontextusához kapcsolódik Josephus, amikor a bezárandó templom történetében felsejlik az aktuális római elnyomás és az azzal szembeni lehetséges zsidó ellenállás. Hiszen Antiokhoszhoz hasonlóan Vespasianus is „elpusztította a jeruzsálemi templomot”, és lehetséges volt, hogy a zsidók leontopoliszba, a jeruzsálemi helyett működő JHWH-templomba menekülve akár „még elkeseredettebben harconak majd” Vespasianus „ellen”. Véleményem szerint ez a részlet kifejezetten Josephus kiegészítése a forrásaiban található leontopoliszi anyaghoz, ahogyan talán az is, hogy a templomot csak ’bezárták’ (ἀποκλείω 433.§), nem pedig lerombolták.³⁵²

Utolsó elemként a templomalapítás-leírás még *per tangentem* megjegyzi azt is, hogy egy ézsaiási prófécia megjósolta egy egyiptomi templom építését (*Bell* 7.432). Ez az elem a feltételezett „leontopoliszi forrás” része lehetett, amit a *Zsidók történetében* is többször megemlíti Josephus.

Az *Ant* 13.62–73 szakasz háromszor is szóba hozza Ézsaiás jövendölését:

1) Erre Ézsaiás próféta jövendölése buzdította, aki több mint hatszáz évvel azelőtt élt, és megjövendölte, hogy egykor majd Egyiptomban egy zsidó templomot (ναός) épít a mindenható Istennek. Ebben a jövendölésben bizakodott tehát Óniász, mikor ilyen szövegű levelet írt Ptolemaiosznak és Kleopátrának. (*Ant* 13.64)

2) Ézsaiás prófétánk is megjövendölte, hogy keletkezik majd Egyiptomban oltár (θυσιαστήριον) az Úristennek (κυρίῳ τῷ θεῷ) és erről a helyről másutt is sok egyebet jövendölt. (*Ant* 13.68)

3) Mivel azonban azt mondd, hogy ezt már nagy idővel ezelőtt megjövendölte Ézsaiás próféta, megadjuk neked az engedélyt ... (*Ant* 13.

Feltehetően a „leontopoliszi” forrásnak lehetett a része az ézsaiási próféciára való hivatkozás. Az *Ézs* 19,19-ben ezt olvashatjuk:

ביום ההוא יהיה מזבח ליהוה בתוך ארץ מצרים
ומזבחה אצל-גבוליה ליהוה:

τῇ ἡμέρᾳ ἐκεῖνη ἔσται θυσιαστήριον τῷ κυρίῳ ἐν χώρᾳ Αἰγυπτίων
καὶ στήλη πρὸς τὸ ὄριον αὐτῆς τῷ κυρίῳ (LXX)

Azon a napon oltára lesz JHWH-nak Egyiptom földjén belül,
a határán pedig JHWH-nak szentelt oszlop.

A két félmondat lehetne parallelizmus is, a szöveg asszír-babilóni határookra történő emlék-oszlop állítási gyakorlata alapján,³⁵³ ám a héber מזבח és מצבה, ahogyan a görög fordításban a θυσιαστήριον és a στήλη is két eltérő funkcióval bíró objektumra utal. Az emlékeztetésre szolgáló határoszlop mellett az oltár egyértelműen kultuszi konnotációt hordoz. Ezt támasztja alá a 21b is: „Tisztelni fogják JHWH-t véresáldozattal (זבח) és ételáldozattal (מנחה). Fogadalmat is tesznek (נדרו-נדר) JHWH-nak és teljesítik.” A felsorolt kultuszi kifejezések egyértelműen egy

³⁵² Rutledge, Steven H. „The Roman Destruction of Sacred Sites”, *Historia* 56 (2007) 179–195. kül. 190.

³⁵³ Lásd Balogh Csaba, *The Stele of YHWH in Egypt. The Prophecies of of Isaiah 18–20 concerning Egypt and Kush* (OS 60), Leiden, Brill, 2011, 258–260.

hierosz logoszhoz, vagy inkább kifejezetten egy templomhoz kapcsolódnak. Bár Ézsaiás templomot nem, de a 18. vers öt JHWH-ra esküt tevő egyiptomi város közül egyet nevesít is: עיר ההרס, vagyis romváros. A különböző meglévő ókori olvasatok alapján a neve lehetne még 'nap város' (עיר ההרס – 1QIsa^a, 4QIsa^b, sok MT kézirat, Szüm: πόλις ήλίου), vagy az 'igazak városa' (πόλις ασεδεκ – LXX: עיר הצדק?).³⁵⁴ Bármelyik variánst lehet úgy magyarázni, hogy Héliopoliszra vagy kifejezetten a leontopoliszi helyzetre utaljon.³⁵⁵ Így nem meglepő, hogy a templomépítő közösség és vezetője ezt az egyébként Egyiptom számára pozitív próféciast a leontopoliszi templom építésére vonatkoztatta. Dacára annak, hogy Josephus nem idézi sehol sem a pontos szöveget, teljesen világos, hogy erre a szövegrészre gondol „Ézsaiás próféta” emlegetésével.

A többször ismételt Ézsaiás prófétára hivatkozó megjegyzés aláhúzza a templom isteni autoritásból származó tervét. Ez egyrészt azt jelenti, hogy Óniász és közössége számára Ézsaiás próféta könyve szentírási tekintélynek örvendett, másrészt, hogy a jeruzsálemi közösségből elszármazók számára nem jelentett problémát az elpusztult vagy megszenteltetett templom helyett egy másik JHWH-templom építése és használatba vétele. Ezen a ponton emlegeti a kutatás a deuteronómiumi kizárólagos kultuszhelyre vonatkozó passzusok (Deut 12,4–6; stb.) kérdését, nevezetesen, hogy mennyire számított a tórai előírás áthágásának egy ilyen akció.³⁵⁶ Ha számításba vesszük, hogy ekkoriban minden további nélkül működik a garizimi JHWH-templom és feltételezhetően egy JHWH-templom üzemel Araq el-Emirben is,³⁵⁷ nem tűnhet problémának egy újabb építése Egyiptomban.³⁵⁸ A konfliktus, amit Josephus szövege is tükröz, egyrészt abból adódik, hogy nem alternatívaként, hanem funkcióátvétellel, helyette jön létre. A „jeruzsálemi mintájára” kifejezés egyik értelme lehet ez is. Attól a pillanattól kezdve viszont, hogy helyreállítják a templomépületet és a kultuszt Jeruzsálemben, már nem lenne „szükség” a helyettesítő templomra. Ám az ennek dacára továbbra is működik, így riválisává válik a jeruzsáleminek. Másrészt a hasmoneusok monotemplista törekvése egy idő után minden templomban riválist látott, melyeket lehetőség szerint ki kellett iktatni.³⁵⁹ A garizimi templommal és jahvista közösségével folytatott küzdelem miatt, úgy tűnik, Leontopoliszra nem jutott túl nagy figyelem és hangsúly, így Josephus is meglehetősen ambivalensen fogalmaz. Néha, mintha pozitívnak tartaná az akciót, néha, mintha negatívnak. Mint például az Óniász és a Ptolemaiosz házaspár közötti levélváltásban:

...az egyik kerületben, melyet Bubastisnak hívnak, a vad istennőnek (της ἀργίας Βουβάστειως) van szentelve mindenféle cserjével benőtt és szent állatoktól hemzsegő (τῶν

³⁵⁴ A kifejezés rendkívül alapos és meggyőző elemzését lásd Balogh, *The Stele of YHWH*, 222–229, aki az Leningrádi kódex olvasatát fogadja el, vagyis a „rombolás városa”.

³⁵⁵ Ettől függetlenül elképzelhető, hogy a ה/ה csere a maszoréta szövegben a leontopoliszi templommal szembeni későbbi jeruzsálemi polémia része. Delcor, Matthias, „Le temple d’Onias en Egypte”, *RB* 75 (1968) 188–203. kül. 200; Frey, „Temple and Rival Temple”, 193; Piotrkowski, *Priests in Exile*, 334.

³⁵⁶ A téma részletesebb tárgyalását lásd 4.3.5. Leontopoliszra történő alkalmazásához Piotrkowski, *Priests in Exile*, 435–442.

³⁵⁷ Frey, „Temple and Rival Temples”, 195. Hengel, *Judentum un Hellenismus*, 496–503.

³⁵⁸ Lásd Bohak, Gideon, „Theopolis: A Single-Temple Policy and Its Singular Ramifications”, *JJS* 50 (1999) 3–17. Zsengellér, „Egytemplomáság”, 56–67.

³⁵⁹ Bohak, „Theopolis”.

ιερω̄ν ζώων μεστόν) szentélyre bukkantam. Kérlek, tehát engedd át nekem ezt a gazdátlan szentélyt, amely különben is omladozik, hogy megtisztítsam és átépítsem a mindenható Isten templomává... (*Ant* 13.66–67)

Csodálkozunk, hogy Istennek kedves lehet olyan templom, amelyet ilyen, szent állatoktól hemzsegő (πλήρει ζώων ιερω̄ν), és tisztátalan helyre (ἐν ἀσελγεῖ τόπω) építenek. (*Ant* 13.70) ... megadjuk neked az engedélyt, azonban azzal a feltétellel, hogy az építkezés a törvényértelmében (κατὰ τὸν νόμον – törvénynek megfelelően) történik, és hogy nem mi vagyunk azok, akik ezzel vétkeztünk Isten ellen. (*Ant* 13.71)

Az egykori Basztet, vagyis macskaisten templomának kiválasztása meglepő, hiszen egy kifejezetten politeista panteonba tagozódó teriomorf istenség tiszteletének a helyét váltaná az egyisten JHWH temploma. A szöveg azonban nem ezen, hanem csupán a tisztátalanságon látszik fennakadni és ezt a törvényteleniséget hárítja Óniászra. Tetézve azzal, hogy az egyébként politeista és éppen ezt a „tisztátalan” kultuszi gyakorlatot művelő uralkodópárral mondatja ki. Persze maga Josephus is kihangsúlyozza a két levél közötti narratívában az egyiptomi fáraó-házaspár jámborságának említésével, hogy:

Óniász fejére hárították a törvény megszegésének a bűnét (τὴν γὰρ ἁμαρτίαν καὶ τὴν τοῦ νόμου παράβασιν). (*Ant* 13.69)

Josephus nem magyarázza meg a helyzetet, ezzel az olvasót meghagyja abban a tudatban, hogy Óniász templomépítése szembemegy a júdeai jahvizmus tisztasági törvényeivel. Leírásának negatívumát veszik át tőle a későbbi rabbinikus reflexiók is a Talmudban (jJoma 6.3 43c-d; bMen 109b; bAZ 52b).³⁶⁰ Mégsem értékeli expressis verbis elítélőleg Óniász templomépítését, mi több, a jeruzsálemihez történő hasonlítás, és a nagyszámú támogatók említése végeredményben pozitív megjegyzésnek tűnik:

Istennek templomot és oltárt építtetett, amely olyan volt, mint a jeruzsálemi, de kisebb és szegényesebb... (a leíráshoz a *Bell* 7-hez utasít). Oniás igen sok olyan zsidóra akadt, akik úgy gondolkodtak, mint ő, s mint papok és léviták vállalkoztak itt az Isten szolgálatára. (*Ant* 13.72–73)

A jeruzsálemi templommal való összevetés három szintjének alkalmazása is jól mutatja egyrészt a források korának és beállítottságának különbözőségét. A *Bell* 1.32, az *Ant* 12.388 és az *Ant* 13.62 annyit mond, hogy a „Jeruzsálemben épült templom mintájára” (ὅμοιον τῷ ἐν Ἱεροσολύμοις ὑποδομήσειεν ἱερόν) készült az Óniász féle templom Leontopoliszban. Az *Ant* 13.67 ezt pontosítja, hogy „a mindenható Isten templomává, a jeruzsálemi templom mintájára és méreteire” (ναὸν τῷ μεγίστῳ θεῷ καθ’ ὁμοίωσιν τοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις αὐτοῖς μέτροις). A templomi berendezési tárgyak leírását is a jeruzsálemivel összevetve teszi meg. Ezek a szövegrészek, illetve források pozitívan állnak az óniászi templomhoz, mint ami olyan, vagy

³⁶⁰ A rabbinikus hagyomány egyértelműen Josephusra épít, nem pedig önálló halachikus forrásokra. Lásd Piotrkowski, *Priests in Exile*, 135–162. részletes elemzését és Ilan, Tal, „The House of Onias”, in Ilan, T. – Noam, V. (szerk.), *Josephus and the Rabbis*, Jeruzsálem, Yad Ben Zvi Press, 2017, 197–230 (héber).

pontosan azonos a jeruzsálemi templommal, ami a mindenható JHWH temploma lesz (itt is). Ehhez képest visszalépés az *Ant* 13.72, mivel ugyan a templom „olyan volt, mint a jeruzsálemi, de kisebb és szegényesebb” (μικρότερον δὲ καὶ πενιχρότερον). Végül a *Bell* 7.427 szerint „a templomot nem a Jeruzsálemben építetthez hasonlóan” (τὸν μὲν ναὸν οὐχ ὅμοιον ᾠκοδόμησε τῷ ἐν Ἱεροσολύμοις) készítette el.

A josephusi források kiértékelése előtt a templomépítés témája mellett fontos megemlíteni Óniásznak és fiainak, Anániásznak és Helkiásznak a katonai sikereiről és karrierjéről szóló beszámolókat. Három szöveg is tárgyalja azt, hogy maga Óniász, de fiai, Anániász és Helkiász is *sztratégoszok* voltak (*CAp* 2.48–56; *Ant* 13.284–287; 13.348–351). De nem csupán egy-egy *nomosz* katonai vezetői, hanem egész Egyiptom *sztratégosz*aiként nevesítik őket a szövegek (*CAp* 2.49; *Ant* 13.285–286).³⁶¹ Egy korábbi írásomban részletesen tárgyaltam a zsidó katonák egyiptomi tevékenységének josephusi bemutatását, melyben párhuzamba állítottam a három szöveget.³⁶² Túl azon, hogy Josephus a zsidó katonák különleges harci kvalitásait és hűségét domborítja ki a leírásokban, történeteikhez más korabeli történetírók forrásaiból idéz. Az *Ant* 13.287-ben Strabóntól idézi fel az Óniász-párt tagjaiként Helkiászt és Anániászt, mint akik nem pártoltak el a Ptolemaiosztól és Kleopátrától, mivel „nagy becsületük volt a királynál.” A *Bell* 1.189–191 szerint pedig, aminek forrása damaszkuszi Nikolaosz lehetett, Antipatrosznak az ’Óniász-körzet’ (τὴν Ὀνίου προσαγορευομένην χώραν) és a ’judeai-körzet/tábor’ (χωρὸν ὡς Ἰουδαίων) zsidó lakosságával csak tárgyalás útján sikerült megegyezni, hogy Caesar szövetséges seregeit továbbengedjék.

Mindezek alapján két dolog is világos. Óniász nem csupán főpap volt, hanem katona, sőt hadvezér is egyidőben. A makkabeusok és hasmoneusok idején (Jonatántól kezdve) ez Júdeában is általános gyakorlattá vált. Egyiptomban a Kr. e. 2. századtól kezdve a katonaság és a papság szorosan kapcsolódott egymáshoz.³⁶³ Fischer-Bovet kimutatta, hogy a *nomoszok sztratégoszai* papi hivatalt is betöltöttek, és a *sztratégoszok* feladata volt biztosítani a templomépítkezéseket és a kultusz anyagi hátterét a helyi istenséget tisztelő lakosság pénzéből, mivel a királyi alapítás és támogatás igen korlátozott volt.³⁶⁴ A lakosság jó része katona volt, főleg azokon a helyeken, ahol a település maga is egy templom laktanya volt. Úgy tűnik, ez volt a helyzet az Óniász-féle templom esetében is. Amennyiben ő papi tiszteletet betöltő *sztratégosz* volt, az általa épített templom egy katonai kolónia területén, vagy kifejezetten egy erődben kapott helyet egy olyan térségben, amit később ’Óniász földjének/körzetnek’ neveztek.³⁶⁵ A másik egyértelmű tény a szövege alapján, hogy az ’Óniász földje/körzet’ és a ’zsidó-körzet’ két különböző, zsidó katonák által védett terület volt. Következésképpen több zsidó katonai kolónia

³⁶¹ Fischer–Bovet, Christelle, *Army and Society in Ptolemaic Egypt* (AAW), Cambridge, University Press, 2014, 156. megjegyzi, hogy „It is more difficult to define the position of the military *strategoi* in the Ptolemaic army, as they too appear at more than one level and no source specifies how many men they have under their command.”

³⁶² Zsengellér, „Jewish Troops in Foreign Wars”, 12.

³⁶³ Fischer–Bovet, *Army and Society in Ptolemaic Egypt*, 305–306. kimutatta, hogy KR. e. 120-tól kezdve nem volt ritka, hogy a papokat *sztratégoszok*ként is alkalmazták.

³⁶⁴ Fischer–Bovet, *Army and Society in Ptolemaic Egypt*, 330–331.

³⁶⁵ Tcherikover, *Corpus Papyrorum Judaicarum* I., 286–288. már felvetette, hogy Óniász templomépítése csak másodlagos volt a katonai kolónia létrehozásához képest.

működött zsidó katonai vezetők, parancsnokok vagy tábormokok, *sztratégoszok* vezetése alatt a Nílus-deltában. A vezető katonai pozíció – együtt a papi hivatallal – örökölhető volt, ahogyan az Óniász fiai, Ananiász és Helkiász esetében is megfigyelhető (*Ant* 13.285).³⁶⁶

5.3.2.3.3 Összegzés

Josephus és a 2Makkabeusok alapján megállapíthatjuk, hogy Óniász főpap – Simon haCaddik fiaként is – komoly vallási és politikai tekintélynek örvendhetett a jeruzsálemi zsidóság körében. Az új hatalmi irányvonal, amit IV. Antiokhosz megjelenése jelentett nem csupán az ő elmozdításával járt, de a hellenisztikus felfogás drasztikus terjesztésével és térnyerésével is, ami menekülésre készítette Óniászt és feltehetően a hozzá hű papokat, embereket is. Az Egyiptomba kerülő zsidóság elsődleges katonai alkalmazásának előzménye után nem lepődünk meg azon, hogy Óniász és követői is katonai szolgálatba állnak, kerülnek Egyiptomban. A jeruzsálemi templom lerombolása és megszenteltelenítése arra indította Óniászt, hogy JHWH számára egy új templomot, a jeruzsálemi kultuszt folytató szentélyt építsen. A két törekvés találkozása révén Óniász *sztratégosz*ként és főpapként katonai település(eke)t hozott létre és templomot épített.³⁶⁷ Régészeti adatunk nincsen róla, de az előrebocsátottak és Josephus „leontopoliszi forrása” alapján valóban a jeruzsálemi templom mintája lehetett az építkezés vonalvezetője. A saját közigazgatású zsidó közösség, *politeuma* létrejötte a fogságból való visszatérés hangulatát idézte, egyfajta újabb *exodust* és „honfoglalást”. Egyáltalán nem tűnik véletlennek, az észiaisi „alapító szöveg” megválasztása sem. Vagyis egy új zsidó központi templom és város, Tessa Rajak kifejezésével élve egy „mini-Jeruzsálem.” jöhetett itt létre.³⁶⁸ A makkabeus-felkelés és a jeruzsálemi templom helyreállítása, újjászentelése teljesen új helyzetet teremtett. Már nem a júdeaiak egyetlen, hanem csak egyik templomává vált, ráadásul – eredetileg is helyettesítő szerepe miatt – nem a legfontosabbá. Már nem „mini-Jeruzsálem”, hanem „iker-Jeruzsálem”. Bár még nem ellenséges helyként, csupán párhuzamos valóságként működött, de már nyilvánvalóan valamilyen megosztó jelleget kölcsönzött neki ez a szerep. Már nem egészen olyan, mint Jeruzsálem, hiszen Jeruzsálem él és működik. Ugyanakkor a diaszpóralét jellemzője, vagyis az új gyökerek és helyzet megtartásának igénye megerősítve az eltérő birodalmi hovatartozással nem az új kultuszi közösség felszámolása felé mozdította az itt élő júdeaiakat. Josephus szerint éppen ellenkezőleg, sokakat idevonzott. Óniász Alexandriából jött ide közösséget és templomot építeni, mégsem tudjuk, hogy milyen viszonyban voltak a kezdetekben az itteni zsidó közösségek az alexandriai zsidósággal. A 2Makkabeusok épp az

³⁶⁶ Vö. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 15–17.

³⁶⁷ Frey, „Temple and Rival Temple”, 186–194. a templomépítés engedélyeztetésénél egyértelműen az egyiptomi vezetés politikai motivációját húzza alá. Bohak, „CPJ III, 520”, 36–40. szerint ezek a politikai okok szerteágazóbbak, mint korábban vélték, és a Ptolemaioszoknak nem csak a zsidóság lojalitásának, de a helyi lakosság ellenőrzésének biztosítása is célja lehetett Óniász leontopoliszi kinevezésével és a templomépítés engedélyezésével.

³⁶⁸ *Ant* 13.61. Rajak, *Translation and Survival*, 98. A kordokumentumok is ezt támasztják alá. Bár az elképzelhető, sőt nagyon valószínű, hogy már létezett ezen a vidéken zsidó település, akár kisebb-nagyobb katonai kolónia is.

alexandriaiaknak, de lehet, hogy az összes egyiptomi zsidónak, sőt lehet, hogy kifejezetten a leontopoliszi zsidóknak küldött, kísérőlevéllel ellátott templompropaganda irat.³⁶⁹ Bár az alapszöveg még nem kel ki direkt más JHWH-templom létezése ellen, hiszen a 2Makk 6,2 visszatekintésében a garizimi templom sorsát ugyanolyan tragédiaként jelenítik meg, mint a jeruzsálemiét, mégis a két kísérőlevél a hanukka ünnep bevezetéséről, illetve a jeruzsálemi templom helyreállításának kiemelése egyértelmű utalás Jeruzsálem primátusának megalapozására. Óniász kiírása az egész történetből a 2Makkabeusok 5-ben jelzi, hogy a múltat igyekeznek „véggépp eltörölni.” Felelmegethetjük a kulturális emlékezet Assmann féle kitörő jellegét,³⁷⁰ de talán napjaink „cancel-culture” jelensége testközelibb élménye ennek. A körülmények nyomán Jonatán főpapságba való beiktatása után, sőt talán már inkább Johannész Hürkanosz hatalmának megszilárdulása utáni időszakra tehetjük a kísérőlevelekkel ellátott szöveg, könyv elküldését. Ekkor már problémát jelent a Deut 12 egy kultuszhelyre vonatkoztatott értelmezése. Ekkor már megindul a garizimi templom elleni polémia is. Ettől az időtől, vagyis a Kr. e. 2. század utolsó évtizedeitől számít a leontopoliszi templom is „kontra-Jeruzsálem”-nek. Hiszen, amint látható a Kr. e. 1. század görögnyelvű zsidó írásaiból, az alexandriai jahvisták számára Jeruzsálem a központ, az igazodási pont. Leontopolisz azonban megtartotta önállóságát, Jeruzsálemtől való függetlenségét. Emiatt lett „agyonhallgatva”. Ha Josephus nem veszi a bátorságot, hogy – ha kicsit ellentmondásosan is – beszámoljon alapításának körülményeiről, akkor semmit nem tudnánk róla, hiszen a rabbinikus szövegek is Josephusból merítenek. Ez a fajta elszakadás vagy különállás az, ami miatt a leontopoliszi vallásgyakorlatot és teológiai gondolkodást egy többé-kevésbé önálló jahvizmusként definiálhatjuk. Az eddig elemzett kordokumentumok és irodalmi szövegek összefüggése segítségével talán néhány konkrét vallási szöveget is elkülöníthetünk, mint amik a leontopoliszi jahvista közösség lelki-szellemi munkájának eredménye.

5.3.2.4 A leontopoliszi jahvista közösség vallásgyakorlata

Josephus leírásai alapján Óniász kérése és Ptolemaiosz–Kleopátra válasza is arról szól, hogy egy Basztet templom romjainak helyén épül fel az új zsidó templom és város (*Ant* 13.66). Amennyiben ez nem egy rosszindulatú polémia, hanem igaz, ahogyan azt a CPJ 520.12-ben a helyi egyiptomiak tiltakozó szövege is sejteti, akkor egyrészt fontos volt, hogy egy korábbi *hierosz logosz* helyén épüljön az új JHWH-templom, ahogyan annak idején a jebusziak korábbi szentélyének a helyén Jeruzsálemben.

... az Egyiptomban lakó zsidók ebben fognak összegyülekezni, egyetértésben fognak élni és ezért annál hűségesebbek lesznek hozzád. (*Ant* 13.67)

³⁶⁹ Doran, *Temple Propaganda*; Zsengeller, „Maccabees and Templepropaganda”.

³⁷⁰ Assmann, Jan, *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Budapest, Atlantisz, 1999, 42–43.72.

Kérdés azonban, hogy ez mennyire valósult meg, hiszen az egyiptomi zsidóság igen széleskörű irodalmi tevékenységének egyetlen részletében sem utal ennek a templomnak a létezésére. Alexandria Philón is csak a jeruzsálemi templomba szánt tized küldését említi meg, Leontopoliszról egy szót sem szól. Vagyis az alexandriai zsidók nem látogatták a leontopoliszi zsidó templomot, ami így elszigetelt jelenség maradhatott még annak ellenére is, hogy ha építésének idejét esetleg a jeruzsálemi templom megszenteltetéséhez kötjük,³⁷¹ s ezzel Leontopolisz az egyiptomi zsidók számára az egyetlen tiszta és legitim Jahve templommá vált.³⁷² S annak ellenére is, ha nyilvánvalóvá lett, hogy a jeruzsálemi templom papsága már nem a tradicionális cádókita főpapi család vezetése alatt áll, míg a leontopoliszi igen. Az idegenkedés oka feltehetően az itteni csoport Jeruzsálemtől való elkülönülése, amire utalhatnak a Josephusnál és a még későbbi rabbinikus irodalom forrásaiban megfogalmazódó fenntartások a templommal szemben.³⁷³

Sem a Tell el Jehudijében, sem a tágabb környezetében végzett eddigi feltárások során semmi nyomát nem találták vallásos szövegeknek, és a települések romjai között sem azonosítottak zsinagógaépületet sem, ami szöveghasználatra utalna. A kor gyakorlata alapján feltételezhetjük szöveghasználatukat (Tóra), de semmi konkrétumot nem mondhatunk róla. Az elmúlt évtizedekben több felvetés is született azzal kapcsolatban, hogy már ismert zsidó vallásos irodalmi szövegek esetleg a leontopoliszi templom közösségéhez kapcsolódnának. Ezt a három felvetést vizsgáljuk most meg közelebbről.

5.3.2.4.1 A Harmadik szibillakönyv³⁷⁴

A leontopoliszi jahvista közösség további vallási irataira direkt utalás nem olvasható. Semmilyen meglévő szövegben nem találjuk említését annak, hogy az egyik szibillakönyvet ez a közösség írta vagy használta volna, mégis John Collins már a 90-es években felvetette, hogy a szibilla énekek közül a leginkább zsidó eredetűnek tartott szöveg, a harmadik talán a leontopoliszi jahvisták köréből származik. Az antik szerzők szibilla utalásain túl, a bizánci korban összegyűjtött és sokáig fennmaradt tizenöt görög nyelvű keresztény szibillakönyv (bár némelyikük szövege mára már elveszett) a keresztény teológia mellett számos filozófiai irány

³⁷¹ A templomépítés lehetséges dátumai: Kr.e. 167–164 között; 164; illetve 150 körül. A különböző dátumok más-más valláspolitikai konstellációt implikálnak, ugyanakkor érdekesek Óniász személyének azonosításánál és motivációjának meghatározásakor is. Lásd Keil, „Onias III”, és Frey, „Temple and Rival Temples”, 188–191. Két egyiptomi forrás kapcsolható egyértelműen a templom építéséhez: CPJ I, 132 és CPJ III, 520.

³⁷² Vö. az alexandriai zsidók és garizimi samáriaiak közötti vitát, mely szintén nem vesz tudomást Leontopolisz létéről. *Ant* 12.7–10 és 13.74–79.

³⁷³ A templom bezárását követően megszületett rabbinikus szövegekben több a megengedő, mint az elutasító vélemény, de ez utóbbiak elég markánsak (*mMen* 13,10; *bMen* 109b; *bMeg* 10a; *bAZ* 52^b). A misnai szöveghez lásd még Xeravits, *Tanulmányok*, 63–64. és Piotrkowski, *Priests in Exile*, 135–162. értékelését.

³⁷⁴ A könyv görög szövegét kiadta és tudományos, valamint nagyszerű hexameteres magyar fordítását készítette el Toókos Péter János, *A III. Szibillakönyv. Irodalmi és teológiai bevezetés*, Károli könyvek Monográfia, Budapest, KRE–L’Harmattan, 2020, 85–157.

hatását mutatja, ám némelyikükben egyértelműen fellelhetők a zsidó gyökerek.³⁷⁵ A Kr. e. 3–2. század egyiptomi zsidóságának gondolkodása kiegészül bennük a Messiás eljövételének és a világ végének a keresztény képével. Ez figyelhető meg a 3. szibillakönyvben.³⁷⁶ A számos kisebb összefüggő szakaszra bontható szöveg több szerző munkájának összefüzéseként értelmezhető, melyek feltehetően nem is egy időben, hanem nagyjából a Kr. e. 2. és a Kr. u. 1. század között keletkeztek.³⁷⁷ A 3. szibillakönyvet görög nyelven írták és a pogány szibilla alakja fogja össze az alapvetően apokaliptikus tónusú beszédeket.³⁷⁸ Néhány szakasz kifejezetten hellén isteneket nevez meg és a hellenisztikus vallást követő olvasóközönségnek szól.³⁷⁹ Egyiptom és az egyiptomiak 13 alkalommal kerülnek említésre,³⁸⁰ míg Izrael, Júda, Júdea, Jeruzsálem vagy izraeliek és zsidók egyszer sem. A héberek (Ἑβραῖοι) elnevezés is mindössze egyszer (69) fordul elő benne.³⁸¹ Mindezek alapján feltételezhető, hogy a szöveget Egyiptomban írták. John Collins tézise, hogy a 192–93, 318, 608, sorokban előforduló egyiptomi „hetedik király” Ptolemaiosz Philométorra utal (Kr. e. 180–145), és akinek, amint láttuk, jó kapcsolatai voltak a zsidósággal. Hozzávéve még a 3. szibillakönyv gyakori utalását a templomra, Collins a leontopoliszi templom felépítése előtti III. Óniászt követők csoportjához köti a szöveget.³⁸² Piotrkowski azzal egészíti ki ezt a tézist, hogy a templom emlegetése mellett a kultuszi cselekmények is egyértelműen egy papi érdeklődésű szerző(csoport)hoz kötődik, amit Egyiptomban leginkább a leontopoliszi templomot később felépítő Óniászban és

³⁷⁵ Ilyen a 3. és az 5. A pogány, zsidó és keresztény szibillák összefüggéseihez lásd Collins, John, J. „The Jewish transformation of Sibylle Oracles”, in Uő., *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism* (JSJSup 54), Leiden, Brill, 2001, 181–197.

³⁷⁶ A 3. szibilla ének leginkább kereszténynek tartott részei a 93–96., 401–488. és a 766. sorok, de számos kutató további különböző részeket sorol ide. Schürer, Emil, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Band 2., Leipzig, J. C. Hinrichs, 1911, 794–801; Collins, John, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism* (SBLDS 13), Missoula, Scholar Press, 1974, 21–33. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 216–225. A kérdést részletesen tárgyalja és a Róm 1,19–32 szoros párhuzamát mutatja ki Toókos, *A III. Szibillakönyv*, 44–55.

³⁷⁷ Székely István, *A sibyllakönyvek*, Budapest, Atheneum, 1907, 25. szerint a könyv nagy része egy szerző műve, ami a Kr. u. 1. századra már meg volt. Nikiprowetzky, Valentin, *La troisième Sibylle* (Études juives 9), Paris, Mouton, 1970, 195–225. is egy szerzőnek vagy kompilátor egységes művének tartja, mely szerinte Kr.e. 42-ben keletkezett Alexandriában. Collins, *The Sibylline Oracles*, 53. a szöveg javarészét VII. Ptolemaiosz Philometor idejére datálja, mégpedig Leontopoliszba. Buitenwerf, Rieuwerd, *Book III of the Sibylline Oracles and Its Social Setting* (SVTP 17), Leiden, Brill, 2003, 48–49. kisázsiai keletkezést feltételez és legalább hat szerzőre bontja a szöveget, hat különböző időszakból a Kr. e. 2–1. század során. Grün, Erich, „Jews, Greeks, and Romans in the Third Sibylline Oracle”, in Goodman M. (szerk.), *Jews in a Graeco-Roman World*. Oxford, Oxford University Press, 1998, 15–36. nemcsak a datálási kísérleteket, de az egyiptomi eredetet is elveti. Jacobs, Deborah, *The Images of Space in the Third Sibylline Oracle*, (unpublished PhD dissertation), Berlin, Humboldt University, 2012 (<https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/17584/jacobs.pdf?sequence=1> megtekintés: 2022.10.10.), 23. szerint a szöveget a későbbi interpolációk (328. 776) kivételével a Kr. e. 1. század közepén szerkesztették egybe a zsidó diaszpórában, talán leginkább Alexandriában.

³⁷⁸ Az önmagát eritreiként definiáló Szibilla (814) többször is megszólal magáról és küldetéséről a szövegben, ami önmagában is egyfajta tagolást biztosít a kompozíciónak: 1–6; 196–198; 210–212.215; 295–299(300); 489–491; 796; 809–829.

³⁷⁹ A 110–158. szakasz (az ún. „titanomachia”) és a 380–485. szakasz több helyen Homérosz és Hesziadosz gondolatait idézi fel. Vö. Jacobs, *The Images of Space*, 310–314. Collins szerint az egész 295–544 szakasz más eredetű. Uo, 186. Szerinte a valóban jahvista szerzőtől származó részek a 97–294 és a 545–829.

³⁸⁰ Egyiptom 46, 159, 161, 193, 208, 248, 255, 314, 348, 516, 597, 608, 615.

³⁸¹ Bár ez a sor az 1–96 egységbe tartozik, amit több kézirat egyértelműsítő magyarázata alapján általánosan a második könyv részének tartanak. Collins, „Jewish Transformation”, 187.

³⁸² Collins, *The Sibylline Oracles*, 28–32.

munkatársaiban fedezhetünk fel.³⁸³ Magam is támogatom azt a nézetet, hogy a szöveg alapját egy leontopoliszi csoport fogalmazhatta meg, de néhány újabb meglátással kiegészítem.

Ahogy Piotrkowski is kiemeli, valóban szűk intervallumnak tűnik a Kr. e. 175–168 közötti időszak, vagyis Antiokhosz megjelenése és a második egyiptomi hadjárat közötti idő. Én inkább túl pontosnak tartom. Mivel a 396–397 (a „tíz szarv” és az „emberpusztító”) egyértelmű dánieli kapcsolata már a jeruzsálemi templom feldúlását is feltételezi, hiszen a dánieli szövegnek ez is a része (Dán 11).³⁸⁴ Vagyis már csak emiatt is tágul az időintervallum. Másrészt, amennyiben a jeruzsálemi templom elpusztítását nem vesszük be előzménynek, akkor a leontopoliszi templomépítés sem számít opciónak. Ráadásul a szerzőket akár alexandriai zsidóknak is tekinthetnénk, hiszen a *Bell* 7.423 és az *Ant* 12.387 szerint is Óniász Alexandriába menekült Ptolemaioszhoz. Csak akkor beszélhetünk templomcentrikus papi írók művéről, ha már a jeruzsálemi templom elpusztítása, megszenteltelenítése után új templom építésébe fogtak. Csak akkor beszélhetünk leontopoliszi szerzőkről, ha ők már Leontopoliszban élnek és kialakítanak egy itteni felfogást. Vagyis véleményem szerint a 3. szibillakönyvet a jeruzsálemi templom megszenteltelenítése³⁸⁵ és a leontopoliszi templom elkészülte után fogalmazzák meg. Erre utalhatnak a 213–215. sorok: „Az istenfélő emberekre rossz jön, akik a nagy Salamon temploma (ναόν ... μέγαν Σολομώνιον) körül laknak, derék emberek leszármazottai”, vagy az 570–571: „ne áldozatok Istennek, amíg csak mindaz meg nem történik, amit Isten akar.”

A mű leontopoliszi szerzőségét támogatja még az a tény is, hogy a szövegben a *nomosz* emlegetésén túl, és az előbb nevesített dánieli utalás mellett Ézsaiás próféciáinak visszahajja következetesen és hangsúlyosan jelenik meg. A leontopoliszi templom alapító szövege Josephus szerint az Ézs 19,18–19. A kapcsolat dacára, a 19. fejezetet, csak mint az Egyiptomra kiszabott büntetés, majd helyreállítás egymásutánjának párhuzamát említhetjük a 314–318. sorokban. Ugyanakkor alapos áttekintés után tizenöt ézsaiási részlet szoros párhuzamát, néha közelítő szövegszerű használatát mutathatjuk ki.

- 1) Ézs 2,2–5 // Szib 3.767–808: a népek megítélése tömeges megtérést hoz
- 2) Ézs 2,3–4 // Szib 3.767kk. a törvény népek általi betartása elhozza a béke idejét
- 3) Ézs 2,5 // Szib 3.787: örök fény
- 4) Ézs 2,18–19 = Szib 3.606–607: bálványok eltűnése: szó szerinti egyezés
- 5) Ézs 7,14 // Szib 3.785–787: az örülő lány³⁸⁶
- 6) Ézs 11 // Szib 3.788–795: eszkatologikus béke³⁸⁷
- 7) Ézs 13,9–11; 26,21 // Szib 3.303–304; 311–313: Babilón elleni ítélethirdetés
- 8) Ézs 19 // Szib 3.314–318: büntetés és helyreállítás egymásutánja
- 9) Ézs 40,3–4 ≈ Szib 3.777–779: a természeti formák változásai
- 10) Ézs 41,1 42,4 // Szib 3.168; 710: szigetek
- 11) Ézs 41,2.25; 45,1 // Szib 3.608–615; 652–656; keletről jövő messianisztikus figura

³⁸³ Piotrkowski, *Priests in Exile*, 229–234.

³⁸⁴ Piotrkowski, *Priests in Exile*, 228. csak a Dán 11,40–45-öt idézi fel, pedig a szöveg korábban hozza már a 168-as eseményeket is: Dán 11,29–35.

³⁸⁵ Erre vonatkozó utalásokat lát Piotrkowski, *Priests in Exile*, 220. a 218–264, 265–294, 388–400, 573–600, 624–634, 657–668, és a 702–731 sorokban is.

³⁸⁶ Itt szoros a párhuzam még a Zak 9,9-cel is.

³⁸⁷ Itt még párhuzam Vergilius 4. eclogája az eljövendő aranykorról is. Lásd Jacobs, *The Images of Space*, 227.

- 12) Ézs 42,10 // Szib 3.710–715: szigetek
 13) Ézs 49,1–6 // Szib 3.698–700: szigetek
 14) Ézs 44,9–20 // Szib 3.721–723: kézzel csinált bálványok:
 15) Ézs 44,24–45,8 // Szib 3.286–294: keleti király elküldése³⁸⁸

Két részletet érdemes külön kiemelni, mert szinte szó szerinti egyezést mutatnak Ézsaiás LXX változatának szövegezésével:

Ézs 2,18–19aa: καὶ τὰ χειροποίητα πάντα κατακρύψουσιν | εἰσενέγκαντες εἰς τὰ σπήλαια
 Szib 3.606: χειροποίητα σέβοντες, ἃ ῥίψουσιν βροτοὶ αὐτοὶ

Ézs 2,19ab: καὶ εἰς τὰς σχισμὰς τῶν πετρῶν
 Szib 3.607 ἐν σχισμαῖς πετρῶν κατακρύψαντες δι' ὄνειδος

εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται καὶ ἔσται πάντα τὰ σκολιὰ εἰς εὐθείαν καὶ ἡ τραχεῖα εἰς πεδιά	egyenesre csináljátok az ösvényt Istenünknek Minden völgy töltődjön fel és minden hegy és minden domb süllyedjen le és legyen minden görbe egyenessé és az egyenetlen síksággá.(Ézs 40,3c–4 LXX)
---	--

καὶ πᾶσαι πεδίοιο τρίβοι καὶ τρηχέες ὄχθαι οὐρεὰ θ' ὑψηνὰ καὶ ἄγρια κύματα πόντου εὐβὰτα καὶ εὐπλωτὰ γενήσεται ἡμασι κείνοις	Minden síkság ösvényei és a csúcsos magaslatok, A magas hegyek és a tenger vad hullámai, könnyen járhatók és hajózhatók lesznek azokban a napokban. (Szib 3.777–779)
--	---

Ézsaiás könyve esetében tehát többről van szó, mint ahogyan azt Jacobs megfogalmazza. Mert a szibillakönyv szerzője nem egyszerűen „tudatosan kiválogat ismerős próféciákat” és átformálja azokat,³⁸⁹ hanem szisztematikusan épít Ézsaiás próféciáira. Tematikáját, amint fentebb látható, nem a próféta könyv gondolati sorrendje határozza meg, de a 286–318 és a 606–808 szakaszok szinte végig az ézsaiási próféciák fogalomvilágában fogalmazódtak meg. A LXX vagy előzménye görög szövegének használata azt is bizonyítja, hogy ekkor már Ézsaiás, de talán a többi próféta könyv fordítása is elkészült és használták.³⁹⁰

Kiemelendő még Ezékiel, ahonnan a 37 és 38 fejezeteket használja fel (319: Góg és Magóg Ez 38,5), illetve még számos kisebb fogalmi vagy éppen, fogalmazási hasonlóság. Alapvetően az első olvasásra is egész ismerősen csengenek a mondatok, gondolatok.

A *nomosz*, a törvény úgy is mint általános etikai, erkölcsi referenciapont, úgy is mint Isten adta előírás, nagyon sokszor előfordul a szövegben. Maga a törvényadás jelene is helyet kap, következésképpen a Tóra központi szerepet játszik a szibillakönyv üzenetében.³⁹¹ Számos részlete fontos szerephez jut a szövegben, Nóé és az önönvíz (Gen 6–8), a népek táblázata (Gen 10), a Babel-tornya történet (Gen 11). De szépen építkezve beszél el Izrael történetét az

³⁸⁸ Az egyes részletekkel külön-külön foglalkozik Jacobs, *The Images of Space*, 34–35.131–132.149.173.189–193.210–211.216.247–248; és Buitenwerf, *Book III of the Sibylline*, 209.245.265.326–329 is.

³⁸⁹ Jacobs, *The Images of Space*, 173: „The Sibyl is intentionally picking up on a familiar prophecy that was once directed at the people of God to recast it against the nations.”

³⁹⁰ Vö Zsengellér, *A kánon többszólamúsága*, 171–172.

³⁹¹ Collins, *The Invention of Judaism*, 136–137.

egyiptomi kivonulástól a törvényadáson, a templomépítésen, annak lerombolásán át a fogságból való hazatérésig és a templom helyreállításáig (246–294). A jövődőlésként elmondott történeti visszatekintés középpontjában hangzik el:

...az égi törvényt adta elénk,
két táblára írva minden igaz dolgot,
és megparancsolta, hogy tegyék meg. És ha valaki nem engedelmeskedne
vagy a Törvénynek tegyen eleget, vagy halandók keze által vesszen el,
vagy ha az emberek előtt rejtve marad, teljes joggal vesszen el. (256b–260)

Teológiailag különösen érdekes, hogy a Tórát Isten egyfajta természeti törvényként a nem jahvisták számára is megismerhetővé és befogadhatóvá tette (757–759).³⁹² Ezzel válik számukra is kötelező érvényűvé és így számonkérhetővé annak nem teljesítése. Ettől kezdve jogos a szibilla számonkérése és ítélethirdetése.

A szöveg főként a bálványimádás ellen, a szexuális eltévelyedések ellen, és a családi kötelékek elszakítása ellen szól.³⁹³ Istent, mint a 'Halhatatlant' (ἄθάνατος) nevezi meg, aki az egyedüli:

αὐτὸς γὰρ μόνος ἐστὶ θεὸς οὐκ ἔστιν ἕτ' ἄλλος
Ő az egyetlen Isten és nincs más (760)

Istentiszteleti gyakorlatok közül az áldozatbemutatókat, a himnuszéneklést és a körmenetet emlegeti. És bár sokszor utal és parafrázál már szentírási részeket, azok felolvasásáról, közösségi használatáról nem ír. Mindezek lehetnek akár a leontopoliszi templom kultuszi gyakorlatának jellemzői is. Nem zárnam ki annak lehetőségét sem, hogy, ahol nem illeti külön a salamoni jelzővel, illetve nem Isten népének történeti kontextusában emlegeti, ott a templom a leontopoliszi jahvista templomot jelenti.

Eszkatologikus és apokaliptikus felhangja miatt kérdéses, hogy a népnevek, illetve a felsorolt uralkodók történeti vagy jövőbeli figurák. Az idegen népek megszólítása azonban nem egyszerűen bűnkatalógusokként és a klasszikus próféták azonos nevű műfajaként értelmezendő, hanem éppen mint a könyv elsődleges célja, a célközönség elérésének eszköze. Az idegen, politeista közegben élő, működő kicsiny leontopoliszi jahvista közösség saját nyelvén és nyelvezetén szólítja meg környezetét és ajánlja fel számukra az (örök)élet egyetlen helyes útját, a halhatatlan Isten törvényének megtartását és követését. A szöveg tehát nem belső használatra, saját maguk számára készült, hanem éppen a pogány prófétai hagyományt, a szibilla orákulum formáját felhasználva igyekszik megszólítani és „bevonítani” (?) a hellenizált egyiptomiakat.³⁹⁴

³⁹² „Közös törvényt (κοινὸν τε νόμον) rendel szerte a földön az embereknek / a csillagos égben a Halhatatlan, / minden tekintetben, amivel csak a nyomorult halandók foglalkoznak.” Elemzését lásd Jacobs, *The Images of Space*, 227–231.

³⁹³ Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, 224; Pietrkowski, *Priests in Exile*, 221.

³⁹⁴ Szib 3.551–554.744–761. Collins, *Between Athens and Jerusalem*, 163.

5.3.2.4.2 József és Aszeneth³⁹⁵

Jóllehet a József és Aszeneth című regény görögül készült, legrégebb kézirata a Kr. u. 4–6. századból szíriül maradt fenn. A meglévő későbbi tizenhat görög kézirat alapján annyi mondható el, hogy a LXX nyelvezetét használja, így bizonyára Kr. e. 3. század után keletkezett. A két időpont közötti igen nagy intervallumhoz kapcsolódóan eltérő teóriák születtek a mű megírásának körülményeiről, melyek, más adat nem lévén, alapvetően indirekt módon, a szöveg stílusából és motívumaiból indulnak ki. Közülük most egyet vizsgálunk meg részletesebben.

A Genézis József történetének pár versére, a Gen 41,41–45 szakaszra épülő továbbírás, regény a József és Aszeneth.³⁹⁶ A József házasságára utaló 45. versben felesége „Aszeneth, Potiferának, Ón (Ἰϛ) papjának a leánya.” A tágabb szintér tehát Egyiptom, amin belül Aszeneth lakhelye héberesen Ón, görögösen Héliopolisz. Az ara apja pedig egy héliopoliszi pap.³⁹⁷ Giedon Bohak 1996-os monográfiájában azt igyekszik alátámasztani, hogy a József és Aszeneth a leontopoliszi jahvisták írása, melyet Kr. e. 160–145 között fogalmaztak.³⁹⁸ Véleménye szerint a regény egy összefüggő allegória Óniász templomépítéséről és a leontopoliszi közösség megalapításáról. A héliopoliszi helyszínen kívül három fő motívumra alapozza elméletét. Egyrészt a 14–17. fejezetekben, ahol Aszeneth megtérésének részeként egy angyal (vagy maga Isten, JosAs 17,9) látogatta meg és a nevét πόλις καταφυγῆς-re ’Menedékvárosra’ változtatta³⁹⁹:

... mert benned fog odamenekülni az Úrhoz, a Magasságos Istenhez sok nép és szárnyaiddal sok nemzetet fogsz majd elfedezni, akik az Úristenben bíznak, s falaid őrzik meg azokat, akik Istenhez csatlakoznak megtérésük következtében. (JosAs 15,7)

Ugyanebben a szakaszban az angyalt megvendégelni igyekvő Aszeneth csodálatos módon talál egy lépes mézet, majd az abból kirepülő méhek az ő szájában létrehoznak egy újabb lépet (JosAs 16).⁴⁰⁰ Bohak a csodás lépes mézet Jeruzsálemmel, az Aszeneth szájában képződő lépet a leontopoliszi templommal azonosítja be. A méhek szerinte a papok, az elhulló méhek pedig

³⁹⁵ Magyar fordítását és rövid elemzését lásd Bolyki János, *József és Aszeneth. Ókori regény József pátriárkáról és feleségéről, az egyiptomi Aszenethről*, Kolozsvár, Koinónia, 2005. A mű részleteit Bolyki fordításában hozom.

³⁹⁶ A műfajról lásd Bohak, Gideon, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Leontopolis* (EJIL 10), Atlanta, SBL, 1996, 17–19.94–98; Bolyki, *József és Aszeneth*, 14–23.

³⁹⁷ A klasszikus bibliaexegézisben számos értelmezés igyekszik az elkötelezett JHWH-hívő József és az idegen isten papjának lánya közötti házasságot vallástörténetileg, teológiailag, esetleg *halákkhikusan* is megmagyarázni.

³⁹⁸ Bohak, *Joseph and Aseneth*, 85. Az időpontot támogatja még Zangenberg, Jürgen, K. „Joseph und Aseneths Ägypten. Oder: Von der Domestikation einer gefährlichen Kultur”, in Rinmuth, E. (szerk.), *Joseph und Aseneth*, SAPERE 15, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 159–186. és Piorkowski, *Priest in Exile*, 293–322. További datálási opciókhoz lásd Uo., 295. 6. jegyzet, illetve Bolyki, *József és Aszeneth*, 24–36.

³⁹⁹ Bohak, *Joseph and Asenet*, 76–80.

⁴⁰⁰ A JosAs 16,16-ban az angyal így szól a mézet szájába vevő Aszenethhez: „Íme, e naptól kezdve tested úgy virul majd, mint a Magasságos földjének virágai, csontjaid pedig úgy nőnek, mint a dús cédrusok Isten paradicsomában és fáradhatatlan erők vesznek körül, a fiatalságod nem lát majd megöregedést és szépséged sohasem múlik el. Fallal körülvett és minden odamenekülőt az örök király, az Úristen nevében befogadó anyavárossá leszel.”

az Óniász ellen támadó papok megszemélyesítői.⁴⁰¹ Bohak harmadik érve a könyv második felére, a szinte teljesen önálló 22–29. fejezetekre alapoz, melyben József testvére, Lévi megmenti Aszenethet és Józsefet a fáraó fiának összeesküvésétől, sőt még a gyilkos szándékú trónörökös megölését is megakadályozza. Az elbeszélés során Lévi rendkívüli és törvénytisztelő kegyessége, valamint prófétai kvalitásai is kidomborodnak, melyeket Aszeneth szolgálatába is állította, mert

...Aszeneth őt jobban szerette, mint József többi testvérét ...[és] mert ő, Lévi, maga is szerette Aszenethet. (JosAs 22,13).

A „menedékváros” Aszeneth és a pap Lévi szoros kapcsolata Leontopolisz papi elkötelezettségét igazolja.

Bohak még több kisebb részleten túl kiemeli a JosAs 12,9-ben Aszeneth imája során elítélt oroszlánt, „Egyiptom isteneinek atyját”, aki a héliopoliszi enneád feje, Atum Ré volt. Piotrkowski még megtoldja azzal, hogy Atum Ré lánya és/vagy párja Baszet, akinek temploma helyén épült Josephus (*Ant* 13.66–67) szerint és talán a CPJ 520 III. szerint is a leontopoliszi szentély.⁴⁰²

A magam részéről még annyival egészíteném ki a sort, hogy bár Josephus direkt talán nem használta a József és Aszeneth ma ismert szövegét, de amikor a *CAp* 2.49-ben Óniászt bemutatja, a Gen 41,41 LXX-beli szövegében szereplő József méltatásához hasonlóan teszi,⁴⁰³ vagyis a két történet nála is összeér.

A Lévi révén direkt és József öltözetében és áldásában indirekt módon is megjelenő papságon túl még néhány, a vallásgyakorlathoz kapcsolódó elemmel találkozunk a regényben. József, nem eszik együtt Pentefrésszel és feleségével, „ugyanis utálatos dolog lett volna ez számára.” (JosAs 7,1). A böjt és a gyász, melyek Aszeneth megtérésének kísérő elemei (JosAs 13), illetve az imádság, melyekben lehet akár keresztény elemeket is azonosítani, alapvetően kifejezetten a korai zsidó imádságok mintáját követi (JosAs 14). A JosAs 9,5 utal a szombat megtartására is. Teológiailag pedig a feltámadás, illetve örök élet reménysége is megfogalmazódik a regényben (JosAs 8,5; 16,14).⁴⁰⁴ És végül egy a datálást is talán segítő elem, Isten nevének kiejtése még része a vallásosságnak. A szöveg kifejezetten arról beszél, hogy Aszeneth mint friss prozelita „félt kinyitni a száját és néven szólítani Istent.” (JosAs 11,15); „hogyan ejtsem ki számon az Ő szent és félelmetes nevét.” (JosAs 11,17).⁴⁰⁵ Az istennév kiejtésétől való tartózkodás csak a Kr. e. 1. század során, tilalma pedig még később lesz bevett gyakorlat.⁴⁰⁶

⁴⁰¹ Bohak, *Joseph and Asenet*, 1–18. Kraemer, Ross S., *When Aseneth Met Joseph: A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1998, 167–172. szerint a méhek a lelkeket, Collins, John J. „Joseph and Aseneth, Jewish or Christian”, *JSP* 14 (2004) 57–72. kül. 71. szerint viszont a királyságot jelentik.

⁴⁰² Bohak, *Joseph and Asenet*, 59–60. Piotrkowski, *Priests in Exile*, 305–306.

⁴⁰³ Lásd Zsengellér, „Jewish Troops in Foreign Wars”, 7.

⁴⁰⁴ A lépes méz, mint a manna, a mennyei kenyér megtestesítője halhatatlanságot ígér. Lásd Zsengellér József „Taste of Paradise’: Interpretation of Exodus and Manna in the Book of Wisdom”, in Xeravits, G. – Zsengellér J. (szerk.), *Studies in the Book of Wisdom*, JSJSup 142, Leiden, Brill, 2010, 197–216. kül. 214–216.

⁴⁰⁵ Ebben és a következő versben még kétszer emlegeti Isten nevének segítségül hívását.

⁴⁰⁶ Lásd 1.2.10.

Hogy itt még igyekszik kiejteni, arra utal, hogy a szerzőnek semmiféle averziója nem volt ezzel a gyakorlattal szemben, tehát a Kr. e. 2. század során keletkezhetett a regény.

Bár lehet érvelni a József és Aszeneth késői, keresztény átdolgozása mellett,⁴⁰⁷ a mű két részének főszepelői, Aszeneth és Lévi a leontopoliszi szituációhoz szorosan kapcsolhatóak. A politeista idegen „mintaszerű” megtérése és betérése, nem csak lehetséges, de Isten által támogatott, melynek színhelye az egyiptomi Héliopolisz közegében, egy „menedékváros”. Ugyanakkor a katonai feladatokra is felbérelhető, és a fáraó életének megmentéséért is helytálló harcos pap alakja egyértelműen a Josephus által megrajzolt Óniász (és fiai) képével rezonál.⁴⁰⁸ A *József és Aszeneth*, ha nem is volt szent könyve a leontopoliszi zsidóságnak, de láthatóan ebből a közegből kerül ki és képviseli az itteni jahvista közösségnek az elveit és gyakorlatát.

5.3.2.4.3 Makkabeusok harmadik könyve

A felvetés, hogy a Makkabeusok harmadik könyve a leontopoliszi jahvista közösség irata lehetett, már a 19. században megszületett,⁴⁰⁹ de az uralkodó nézet az alexandriai szerzőséget preferálja.⁴¹⁰

A történet alapja a 2Makk 3-ban olvasható Heliodorosz incidens, a jeruzsálemi templom sikertelen meglátogatásáról és megszenteltetéséről – ebben az eseményben Óniász imája menti meg a jeruzsálemi szentélyt. Ezt írja újra (Óniász nélkül) a 3Makkabeusok, melynek negatív főhőse Ptolemaiosz Philopator, aki ugyan júdeiai katonai segédlettel (Doszitheosz) győzött Antiokhosz felett, a jeruzsálemi fiaskó miatt dühét az egyiptomi júdeaiakon akarta kitölteni. Az utóbbi történet leírása, – vagyis a júdeai férfiak, nők és gyermekek leitatott elefántokkal történő agyontapostatási kísérlete(i), illetve ebből való szabadulásuk – egy-két elem kivételével azonos Josephusnak a *CAp* 2.49–55 szakaszában leírtakkal. Az egyik ilyen elem, hogy Josephus kvázi Óniásznak és parancsnok társának, Doszitheosznak tulajdonítja a halálraítéltek kiszabadítását – a 3Makk 6,18–19-ben két Isten által küldött angyal teszi meg ezt. Fontos közös pont viszont, hogy az elbeszélés végén az esemény emlékére egy ünnepnapot rögzítettek:

Helyesen teszik tehát Alexandria zsidói, hogy azt a napot, amelyen Isten látványosan megmentette őket – ünnepként tartják meg. (*CAp* 2.55)⁴¹¹

És közönséges határozattal eldöntötték ezek miatt, hogy jövevénységük teljes idejében, az előre meghatározott napokat vidámságnak (εὐφοροσύνης) szentelik, nem az ivászat és a

⁴⁰⁷ Lásd Kraemer, *When Aseneth Met Joseph*; de vö. különösen Collins, „Joseph and Aseneth, Jewish or Christian?” elemzését.

⁴⁰⁸ Collins, „Joseph and Aseneth, Jewish or Christian?” 123: „I am not aware that any other context has been proposed that would make such good sense of the story.”

⁴⁰⁹ Willrich, Hugo, *Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung* Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1895, 145.

⁴¹⁰ Lásd pl. Collins, *Between Athens and Jerusalem*, 131.

⁴¹¹ Hahn István (ford.), Josephus Flavius, *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról* (PK 5), Budapest, Helikon, 1984, 56.

zabálás kedvéért (οὐ πότου χάριν καὶ λιχνείας), hanem az Isten által megvalósult szabadulásért (σωτηρίας). (3Makk 6,36)

A 2Makkabeusok kísérő leveleinek fő kérése éppen az volt, hogy az új jeruzsálemi vallási vezetés által előírt új ünnepet, a *hanukkát* tartsák meg a diaszpórában is. A 3Makkabeusok ezzel szemben egy másik új ünnep bevezetését emeli ki. Ezzel a két könyv kifutása ellent mond egymásnak, konkurál egymással.

Piotrkowski felhívja a figyelmet arra, hogy a 3Makkabeusok két történetrészében elhangzó papi imádságok – Simoné (2,1–20) és Eleázáré (6,1–15) – közül a jeruzsálemire egyszerűbb válasz, egy gyors csapás érkezik, míg a diaszpórában elmondottra Isten igen látványosan, két angyal beavatkozása révén szabadítja meg a népéhez tartozókat. Ő ezt a diaszpóra papságának a jeruzsálemi fölé emeléseként értékeli, amit tovább fokoz, hogy Eleázárt a 3Makk 6,1 hasonló módon írja le, mint a 2Makk 3,1-ben és 15,12-ben Óniászt.⁴¹² Vagyis az egyiptomi pap(ság) a Jeruzsálemben is tisztelt korábbi pap erényeit viszi tovább. Mindezek alapján Piortkowski megalapozottnak látja azt állítani, hogy a könyv az Óniász-féle papi kör alkotása. Véleményét tovább erősíti az a tény, hogy a 3Makk 6,1 Eleázárt a 'papok-körzetéből' (ἀπὸ τῆς χώρας ἱερέων) származónak írja le, ami az egyiptomi diaszpórában mindössze egy helyet jelölhet, az 'Óniász-körzetet'.⁴¹³ A zárófejezetben megemlített „imádság helye” (τόπον προσευχῆς 3Makk 7,20) talán épp a leontopoliszi templomra utal.

Amennyiben a 2Makkabeusok első kísérő levele (Kr. e. 143/142-ből) Daniel Schwartz állításának megfelelően⁴¹⁴ a Simeon (főpap és fejedelem) vezette hasmoneus udvarból származott, hogy propagálja a jeruzsálemi templomi és ünnepi álláspontot a diaszpórában, úgy a 3Makkabeusok a diaszpóra válasza lehetett erre, diszkvalifikálva a jeruzsálemi Simont (3Makk 2).

Vallásgyakorlatra a szöveg viszonylag csekély utalást tesz. Az „imádság helye” kifejezés, és a két pap által a többiek nevében is elmondott imádság a kollektív imagyakorlatot implikálja. A Hádész gyakori emlegetése (3Makk 4,8; 5,42.51; 6,31) a *seol* helyett a görög túlvilág koncepciójának átvételét mutatja, ami egy hellén vallási közegben nem meglepő. Eleázár imádságában emlegetett motívumok alapján a következő könyvek használata feltételezhető: Tóra, Királyok, Dániel, Jónás. Direktben egyetlen részletet idéz: a Lev 26,44-t.

5.3.2.4.4 Vallásgyakorlat

A leontopoliszhoz köthető szövegek közül egyikben sem találunk direkt utalást a közösség vallásgyakorlatára. Több kisebb elbeszéléselemből néhány részletet talán beazonosíthatunk teológiai felfogásukból és vallásos cselekményeikből. Ehhez járulnak még Josephus és a rabbinikus részletek leírásai.

⁴¹² Piortkowski, *Priests in Exile*, 246–247.

⁴¹³ Alexander, Philip, S. „3 Maccabees, Hanukkah and Purim”, in Rappaport-Alber, A. – Greenberg, G. (szerk.), *Biblical Hebrews, Biblical Texts: Essays in Memory of Michael P. Weitzman*, Sheffield, Academic Press, 2001, 321–339. Piortkowski, *Priests in Exile*, 248–249.

⁴¹⁴ Schwartz, *2 Maccabees*, 519–529. Bár véleménye szerint a szerző egy diaszpórában élő zsidó lehetett.

Elsőként a JHWH-templomot és annak papságát kell megemlíteni. Sem a papi hierarchia, sem a templomadó kérdésének a szintjén nem jelenik meg szervezeti kapcsolat a jeruzsálemi templommal, ami jelzi a leontopoliszi jahvista közösség teljes önállóságát. Bár eredetét és teológiáját tekintve a júdai jahvizmusban gyökerezik, itt önállóvá vált, még akkor is, ha a későbbi történetírás és legiszláció a nagy egész részének tekinti. A templom alapító szövege az Ézs 19,18–19, ami isteni legitimációt ad felépítésének és az itt folyó kultusznak. A főpap által vezetett templomi kultusz része volt az áldozatbemutatás és a fogadalomtétel (*Bell* 7.428–430; *Men* 13,10; *bMen* 109b),⁴¹⁵ amit JHWH tiszteletére mutattak be, illetve neki tettek. A rabbinikus vitában a 'bálványimádás' (עבדה זרה) kérdésén és lehetőségén elmélkednek, ami az itteni áldozatok érvényességét kérdőjelezi meg. Mindezt persze elméleti szinten és áttételes források alapján, ami így újabb konkrétumot nem tartalmaz. A szertartások elengedhetetlen eleme volt a közösségi imádság is.

A (fő)papság örökletes Leontopoliszbán, így az óniád vonal, vagyis a cádókita papi ág hagyományozódik tovább. A főpapi és sztratégoszi feladatkör összekapcsolódás is legalább két generáción át követhető a történetírói beszámolókból, ami a közösségnek (*politeuma*) „teokratikus”, de legalábbis „hierokratikus” jelleget biztosít.

A mindennapi vallásgyakorlat része lehetett az egyéni imádság, a böjt és a gyász, valamint az étkezési törvények betartása. Mindezt megerősít a Tóra felemlegetése (*JosAs*; *3Makk*). Ám a körülmélés témája sehol sem kerül elő, ami feltehetően a közösség befogadó, ha nem térítő jellegéből adódhatott. A *József és Aszeneth* egyértelműen ebbe az irányba mutat és nyit a prozelitizmus felé. A héliopoliszi „menedékváros” nem csak jahvistáknak, hanem másoknak is lehetőséget, betérést biztosíthatott.

Teológiai kérdések tekintetében egyértelmű a monoteista jahvizmus képviselője a közösség. Ennek megalapozója a *nomosz*, vagyis a törvény, mely a felemlegetett pátriarkák, a néptörténet és egy konkrét idézet alapján egyértelműen a Tórát jelentette számukra. A legtekintélyesebb könyvnek mégis Ézsaiás tűnik, részben az alapító szövegrész, részben a 3. Szibillakönyv idéző parafrázisai alapján. Emellett azonban Dániel, Ezékiel és Jónás próféták, valamint a Királyok könyvei és Ezsdrás is ismert lehetett a körökben. Hogy mindezekből mit és mennyire tartottak szentírásnak, az kérdéses, de Ézsaiást és a Tórát mindenképpen. Értelmezési gyakorlatuk azonban nem konvergált és nem is mozgott együtt a jeruzsálemivel, mert a Deuteronomium Johannesz Hürkanossal megjelenő monotemplista értelmezésével nem azonosultak. A görög irodalmi szövegek nyelvezete alapján a LXX fordítása ismert volt számukra.

A ptolemaida kort követő temetői feliratok alapján látható, hogy a görög nyelv és felfogás a teológiában is teret nyert, és például a *seol* fogalmát a *hádésszel* helyettesítették. Eszkatologikus gondolkodásukban a feltámadás és az örökélet is fontos szerephez jutott.

A római terjeszkedés révén újra egy birodalom részévé vált az egyiptomi diaszpóra és az *erec*, ennek ellenére a leontopoliszi jahvista közösség nem integrálódott a jeruzsálemi

⁴¹⁵ Piotrkowski, *Priests in Exile*, 401. még azt is feltételezi, hogy a ptolemaida uralkodók jólétéért is mutattak be mindennapi áldozatot, jeruzsálemi analógiára.

monotemplista judaizmusba. Jahvista identitásukat ugyan a judaizmus nem kérdőjelezte meg, de annak hozzájuk mért tisztaságát igen, így nem tekintettek rájuk túl jó szemmel.

A hellenisztikus-római kor egyik önálló jahvista közössége volt tehát az Óniász-körzet leontopoliszi csoportja. A mai Kairótól 20 km-re északkeletre fekvő, de még meg nem talált templomot több mint 200 évig, a jeruzsálemi templom lerombolását követően is, még egészen Kr. u. 73-ig működtette az itt élő jahvista közösség. Vespasianus Maszada elfoglalása után záratta be (*Bell* 7.421), pontot téve ezzel az utolsó önálló egyiptomi jahvista csoport történetének végére.

5.3.3 Egyiptomi samáriai jahvista diaszpóra

Nem önálló jahvista csoportként, hanem a garizimi jahvizmus diaszpórájaként tarthatjuk számon azokat az egyiptomi jahvistákat, akiket Samáriához, ahon belül kifejezetten a Garzimhoz köthetünk. Korábban már volt szó róla, hogy Josephus említi a samáriaiak thébai letelepítését Nagy Sándor idejében.⁴¹⁶ A Kr. e. 3. századtól a papiruszleletek alapján ismerjük a fajjumi Σαμάρεια nevű várost,⁴¹⁷ amit feltételezhetően Samáriából származó katonáskodó telepések alapítottak.⁴¹⁸ Szamareia és Théba nagy távolsága ugyan nem támasztja alá Josephus állítását, ám tágabb kontextusában támogatja azt.

Egy harmadik helyszínen, Alexandriában játszódik Josephus iker története is (*Ant* 12.7–10 és *Ant* 13.74–79), melyek részletezik az alexandriai jahvisták egymásközti vitáját a Garizim vagy Jeruzsálem kultuszi elsőségéről.⁴¹⁹ A két szöveg közül a második tűnik az eredetinek, és arról számol be, hogy VI. Ptolemaiosz Philometor idején (Kr. e. 181–146) a garizimi jahvisták és a jeruzsálemi jahvisták vitájában az egyiptomi uralkodónak kell igazságot szolgáltatnia:

A zsidók azt állították, hogy a Mózes törvényei szerint (κατὰ τοὺς Μωυσεῖος νόμους) épült templom a jeruzsálemi, a samaritánusok pedig, hogy a Garizim-hegyi. (*Ant* 13.74) A déloszi diaszpórához hasonlóan itt is egy helyszínen élnek az eltérő jahvista csoportok. A Kr. e. 2. századi eredeti források alapján nem látható, tudható szembenállás közöttük, de a Kr. u. 1. században fogalmazott josephusi szöveg már kifejezett rivalizálást mutat be. Következésképpen megállapíthatjuk, hogy a garizimi templom elpusztítása körül, illetve az azt követően elinduló eltérő teológiai fejlődés nyomán megfigyelhető a rivalizáló tendencia a diaszpórában

⁴¹⁶ Josephus nem tisztázza, hogy vajon általánosságban samáriaiakról vagy kifejezetten garizimi jahvistákról beszél. Vö. Zsengellér, „The Samaritan Diaspora in Antiquity”, 157–175.

⁴¹⁷ Lásd a Flinders Petrie Papiruszokat. Pentland – Smyly, *The Flinders Petrie Papyri*, valamint a *CPJI*. 22 és 128. számú papiruszokat.

⁴¹⁸ Tcherikover, *Corpus Papyrorum Judaicarum*. I, 161. megjegyzi, hogy a város „was probably a military settlement of Syrian soldiers (particularly Jews and Samaritans).” A városról és a samaritánus egyiptomi diaszpóráról részletesebben lásd Pummer, Reinhard, *The Samaritans in Flavius Josephus* (TSAJ 129), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 184–186. Pummer, „The Samaritans in Egypt”, 213–232. Zsengellér, „The Samaritan Diaspora”, 163–167.

⁴¹⁹ *Ant* 12.1 és XIII.3.4. A történetek fiktív voltát több kutató is felveti. A kérdés legújabb megvitatásához lásd Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus*, 179-199.

élő eltérő jahvista csoportok között is.⁴²⁰ A Josephus által leírt vita végül a Jeruzsálemet támogatók győzelmével ér véget, de azt is lényegesnek tartjuk, hogy Leontopolisz szóba sem került az általuk támogatott kultuszhely-választás kérdésében.

A Josephus által bemutatott vita eredménye ellenére az egyiptomi samaritánus diaszpóra továbbra is hosszú időn át fennállt, hiszen még a Kr. u. 5. századból is került elő olyan szöveg, melyben a Garizim (*Argerizim*) tisztelete szerepelt,⁴²¹ illetve Kr. u. 586-ból egy válólevél (πλ), amin a feleket Σαμαριται την θρησκίαν-ként ('samaritánus vallású') aposztrofálták (CPJ 513).⁴²²

5.4 Mezopotámiai („babilóni”) diaszpóra

A mezopotámiai birodalmak korábbi terjeszkedései nyomán kialakult asszír és babilóni jahvista diaszpórák történelmi nyomai, amint láttuk, a perzsa kor végéig itt-ott fellelhetők.⁴²³ Az *erebe* történt visszatérések nem szüntetik meg a mezopotámiai diaszpórát, az tovább gyarapszik, és aktív kommunikációt folytat Jeruzsálemmel, ami irodalmilag Nehémiás könyvében is megörökítésre került, létezésükre pedig a Murašu-dokumentumok az 5. században még bizonyítékot szolgáltatnak. További szöveges vagy tárgyi régészeti leletek viszont még századokon keresztül nem állnak rendelkezésünkre. A hellenisztikus kori babilóni jahvisták létezéséről mindössze két történetírói szöveg számol be.

III. (Nagy) Antiokhoszról szóló elbeszélésében Josephus egy júdeai jahvistaként definiált katonai egység áttelepítésének folyamatáról tájékoztat egy levél formájában, amelyet a király küldött egyik, Zeuxisz nevű helytartójának:

Antiochos király üdvözetét küldi atyjának, Zeuxisnak. Én jól vagyok s neked is minden jót kívánok. Mivel értesültem, hogy Lybiában és Phrygiában ázadás tört ki, úgy véltem, hogy különös gondot kell ennek szentelnem; tehát tanácsot tartottam barátaimmal, hogy mitévők legyünk; elhatároztuk, hogy őrségül a várakban és a leginkább veszélyeztetett helyeken Mezopotámiából és Babylonból kétezer zsidó családot (Ιουδαίων οἰκουσ) telepítünk le, minden szükséges felszereléssel. Ugyanis azt hiszem, hogy a zsidókból hozzánk hűséges helyőrségek lesznek, egyrészt mert istenfélők, másrészt pedig azért is, mert tudom, hogy őseim fényes bizonyítást tettek megbízhatóságukról és készségükről azokban a dolgokban, amelyeket rájuk bízta. Ámbár letelepítésük nagy nehézségekbe ütközik, mégis meg akarom tartani ígéreteimet, hogy saját törvényeik (νόμοις ... ἴδιοις) szerint élhessenek. Tehát ha letelepítetted őket az említett helyeken, adj mindegyiknek házhelyet, továbbá földet, hogy gabonát és bort termeljenek, és tíz évre engedj el nekik minden tizedet. Addig pedig, amíg maguk nem arathatnak, juttass nekik ugyanolyan mennyiségű gabonát, mint szolgálaimnak. Ugyancsak ki kell utalni a szükséges élelmiszereket az ő szolgáláiknak is, hogy ez a jóindulat arra ösztönözze őket, hogy még buzgóbban szolgáljanak nekem. Amennyire tőled telik, gondoskodjál arról is, hogy ezt a népet senki se háborgassa. (*Ant* 12.149–153)

⁴²⁰ Lásd Zsengellér, *Gerizim as Israel*, 163-176.

⁴²¹ P.Heid. IV 333. Lásd Hacham – Ilan, *Corpus Papyrorum Judaicarum Vol. IV.*, 4.

⁴²² Tcherikover – Fuks – Stern, *Corpus Papyrorum Judaicarum Vol. III.*, 102–103.

⁴²³ Lásd az előző fejezetet.

A „júdeaiak” hűségéről szóló túlzásoktól eltekintve a szövegben az uralkodó arról rendelkezik, hogy Mezopotámia és Babilón tartományokból (ἀπὸ τῆς Μεσοποταμίας καὶ Βαβυλωνίας) telepítsék át más, súlyos lázadások sújtotta régiókba a jahvista katonákat családjaikkal. Vagyis amennyiben ez a folyamat valóban lezajlott, akkor éppen annak vagyunk tanúi, hogy a babilóni jahvisták elhagyják ezt a területet és nyugatra kerülnek. A leírás állandó letelepedésről szól Elephantinéhoz hasonló módon, helyőrségekben vagy falvakban, városokban. A katonák kiválasztásának módját a szöveg nem fejt ki, de úgy tűnik, hogy önkéntes alapon történik. Ugyan a josephusi beszámolóban szereplő aktuális áttelepítés hitelességét nem lehet igazolni, ám ahogyan a Perzsa Birodalomban, úgy a Szeleukida Birodalomban is szükség volt júdeai vagy samáriai zsoldosok alkalmazására, letelepítésére.⁴²⁴ Viszont ki kell emelni a szövegnek azokat az elemeit, amelyek egy homogén – etnikailag és vallásilag egységes – katonai egység letelepítésének valós eljárását ábrázolják. Külön említést tesz a júdeaiak törvényei szerinti életre vonatkozó engedményéről, ami a szóhasználatból úgy tűnik, hogy a júdeai jahvizmus előírásait jelenti. Ez a megfogalmazás azt feltételezi, hogy a babilóni jahvisták a júdeai jahvisták előírásait követték, amire azonban nincsen bizonyíték. Sőt valószínű, hogy Josephusnak a jahvistákra – a samáriai/garizimi jahvisták kivételével – általánosan használt júdeai (Ἰουδαίος = zsidó) szóhasználatával összefüggésben a fennálló különbséget a fentebb tárgyalt júdeai jahvizmus és a babilóniai jahvisták vallásossága között. A másik lehetőség szerint Josephus tudatosan nem nevesítette a mózesi törvényeket, amivel utal arra, hogy „saját törvényeik” (νόμοις αὐτοῦς) szerinti vallásosságuk eltér a júdeai jahvistákétól. Bárhogyis legyen, a katonai kolóniák eddigi gyakorlata minden vizsgált birodalom idején azt mutatta, hogy az eltérő gyökerű csoportok eltérő vallásosságuk gyakorlásában nem voltak korlátozva. Így lehetett ez az eltelepített babilóni jahvisták esetében is.

A második történet a Makkabeusok második könyvében szerepel, amikor Júdás Makkabeus a Nikánor seregével vívott összecsapás előtti lelkesítő beszédében az elődök hőstettei között említi, hogy

...a galaták elleni harc idején Babilóniában, amikor nyolcezer ember ment harcba, négyezer macedónnal együtt, és amikor a macedónok szorongatott helyzetbe kerültek, a nyolcezer ember mennyei segítséggel legyőzött százhuszezer embert, és sok zsákmányt is szerzett. (2Makk 8,20)

A szöveg nem konkretizálja a feleket, így a legkülönbözőbb opciókat vetették fel a kutatók.⁴²⁵ A legelfogadhatóbbnak a Bezalel Bar-Kochva által javasolt, ún. „testvérek háborúja” tűnik, Kr. e. 229 körül, melyben II. Szeleukossal testvére Antiokhosz Hieraksz csatázott galatákkal az oldalán.⁴²⁶ Más forrás ugyan nem támasztja alá, de a Szin-ahhé-eriba elleni csatához hasonlított,

⁴²⁴ A levelet eredetinek fogadja el Schalit, A., „The letter of Antiochus III to Zeuxis regarding the establishment of Jewish military colonies in Phrygia and Lydia”, *JQR* 50 (1960) 289–318.

⁴²⁵ Schwartz, *2Maccabees*, 546–548; Doran, *2Maccabees*, 176.

⁴²⁶ Bar-Kochva, Bezalel, *Judas Maccabaeus: the Jewish Struggle against the Seleucids*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 504–506.

isteni segítséggel végbement győzelem élő hagyománya maradhatott fenn ebben a szövegben. Bár a szöveg nem nevesíti a babilóni jahvistákat, de a kontextus alapján e tradíció több ezer babilóni jahvista hősiességéről szól. Vallásosságukról azonban semmilyen információval nem szolgál, csupán arról, hogy Júdeában tudtak róluk és harcaikról. Valamilyen kapcsolat tehát feltételezhető a júdeai jahvisták és a babilóni jahvisták között.

A Nagy Sándort követő hellenisztikus kor során ez a diaszpóra nem tartozik a jeruzsálemi zsidósággal egy birodalmi rendszerbe – csupán a szeleukida uralom és a velük folytatott küzdelem kb. 60 évében –, kapcsolatra utaló jelek mégis mutatkoznak.⁴²⁷ Ennek a kommunikációnak az eredményeként találunk a júdeai jahvisták szövegei között a mezopotámiai diaszpórával kapcsolatos írásokat. Bár a szövegek tartalma és eredetük az asszír, babilóni valamint a perzsa korhoz köthetők, végső formájuk mégis a hellenisztikus kor termékei és arra is reflektálnak.

Közülük elsőként a későbbi héber kánonba bekerült Eszter könyvét kell megemlíteni, mely a birodalmi elitbe integrálódott zsidók életéről tudósítanak. Ugyan Eszter könyve egyetlen szót sem említ a perzsa uralom alatt élő jahvisták hitéről és vallásgyakorlatáról, mi több JHWH neve sem szerepel benne, de a helyi szokásokkal szembeni másságuk – többször emlegetett יהודי voltuk – vállalása hitük elkötelezett képviselőjére utal. A Purim ünnep népszerűvé válása a júdeai jahvizmusban a diaszpóra és az *erec* (későbbi?)⁴²⁸ szoros vallási kapcsolatát dokumentálja.

Dániel könyvének első hat fejezete, illetve négy görög nyelvű kiegészítése (Zsuzsanna, Bél, a Sárkány és Dániel az oroszlán-veremben) a babilóni korban és udvarban játszódnak, de a hellenisztikus korszakban és már Palesztinában átszerkesztett és a hellenisztikus apokaliptikát megjelenítő 7–12-vel összekapcsolt szövegek, melyek a diaszpórában élő jahvisták hithűségéről és JHWH hatalmának valóságáról tesznek bizonyosságot.⁴²⁹

Az Énók-hagyomány mezopotámiai eredetét arám eredetije, illetve babilóni vallásos elemek jelenléte miatt többen támogatják.⁴³⁰ Ez az irodalmi és teológiai szövegforrás mégis Palesztinában lett meghatározó, első sorban a qumráni közösség számára, de Boccaccini véleménye szerint kifejezetten a palesztinai zsidóság három nagy teológiai vonulatának egyikét jelentette.⁴³¹

A Jeremiás levele célközönségének a III. Antiokhosz korabeli babilóni diaszpórát tarthatjuk, ahol a helyi bálványimádással szembeni tiszta hit megőrzését támogatja.⁴³²

⁴²⁷ A Szeleukida Birodalomnak a Földközi-tenger térségében megfigyelhető görögösítése nem érintette a mezopotámiai területet. Lásd Sherwin-White, Susan M. – Kuhrt, Amélie, *From Samarkhand to Sardis. A New Approach to the Seleucid Empire*, Berkeley, University of California Press 1993, 149–161.

⁴²⁸ A hellenisztikus korból se Qumránból, se Nahal Heverből, se a Wadi Murrabatból, se Maszadáról nem került elő egyetlen Eszter-kézirat sem. Josephus azonban már egyenesen a kibővített görög változatát használja a könyvnek.

⁴²⁹ Dániel könyvének „csoportidentitásáról” lásd Zsengellér József, „Zsidó irányzatok Dániel könyvének hátterében?”, *Axis* 3 (2014) 39–47., kül. 44.

⁴³⁰ Lásd pl. VanderKam, James C., *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (CBQMS 16), Washington, CBA 1984, 116.

⁴³¹ Lásd az 5. fejezet bevezetését.

⁴³² Kratz, Reinhard G., „Der Brief des Jeremia”, in Steck, O.H. et al (eds.), *Das Buch Baruch, Der Brief des Jeremia, Zusätze zur Ester und Daniel* (ATD Apokryphen 5), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 86;

A mezopotámiai diaszpóra topográfiáját használó szerzőtől származó Tobit könyve rendkívül összetett. Ugyan alaptörténete az izraeli jahvisták diaszpórájának nyomait mutatja fel,⁴³³ mégis a babilóni jahvisták hitének, sőt kifejezetten az ezékieli teológiának a folytatása vagy kifejeződése. Tobit végső formája nem csupán az északi Izrael példázatszerű kiábrázolása, hanem éppen a két különböző jahvizmus követőinek konszolidációja, a jeruzsálemi jahvizmus primátusa mellett. Tobit az északi, Sára a déli jahvisták fogságba került csoportját jelképezi. Isten, a nagy gyógyító (רפאל) ugyanazzal a hallal, vagyis azonos kegyelemmel gyógyítja meg mindkét csoportot és viszi őket vissza (a jövőben Médiából) az *erecbe*. Nincs elveszett tíz törzs, a fogságból mindenki, aki akar, vagy odafigyelve él (Náhum prófécia), hazatérhet. Tobit könyve azt a gondolatot mélyíti el, hogy a fogságban élő izraeliták megtartották identitásukat és hűségesek maradtak a JHWH-hithez. A szöveg végső formája ugyanakkor azt implikálja, hogy Izrael azonosul Júdával és JHWH imádatának hiteles helye Jeruzsálem. Ez alapján azt feltételezem, hogy a végső forma Johannész Hürkanosz idején készült el és a garizimi jahvisták önállósága ellen megfogalmazódó propagandává vált.⁴³⁴

Végül talán ide sorolható még az 1Bárúk és a Bárúk levele (2Bár 78-86), melyek a Kr.e. 2. századból, illetve Kr. u. 1. század végéről szintén a babilóni diaszpóra zsidóságának Tórához való ragaszkodását szorgalmazzák.⁴³⁵ Következésképpen feltételezhetnénk a júdeai jahvizmushoz kötődő, jól artikulálható teológiai irányvonalat (Énók), illetve Tóra-követést, mégis, a szövegek indirekt jellege, és a feltételezések vitatott volta miatt egyelőre nem tudunk több konkrétumot mondani, mint Joseph Blenkinsopp:

... gyakorlatilag semmit sem tudunk a Szeleukida uralom alatti babilóni zsidó diaszpóráról, pedig biztosak lehetünk benne, hogy szoros kapcsolatot tartottak a júdai zsidók a babilóniakkal.⁴³⁶

Érdekes, hogy Johannész Hürkanosz keleti hadjáratával kapcsolatban, amit még VII. Antiokhosz oldalán a pártusok ellen folytat, Josephus nem emlegeti a babilóni „júdeaiakat” (*Ant* 13.429–453), pedig, ahogyan később, Cézár egyiptomi harcaihoz nyújtott helyi zsidó segítséget részletezi (*Bell* 1.191; *Ant* 14.133), az itteni jahvistákat is említhette volna. Kérdés persze, hogy

Doering, Lutz, „Jeremiah and the 'Diaspora Letters' in Ancient Judaism: Epistolary Communication with the Golah as Medium for Dealing with the Present”, in De Troyer, K. – Lange, A. (szerk.), *Reading the present in the Qumran library: the perception of the contemporary by means of scriptural interpretations* (SBLSS 30), Atlanta, SBL 2005, 43–72. kül. 48–54.

⁴³³ Bauckham, Richard, „Tobit as a Parable for the Exiles of Northern Israel”, in Bredin, M. (szerk.), *Studies in the Book of Tobit. A Multidisciplinary Approach* (Library of Second Temple Studies 55), London, T&T Clark, 2006, 140–164.

⁴³⁴ Ezt részletesen kifejtem: Zsengellér József, „The Identity of 'Israel' in the Book of Tobit. How to Create and Ethnos?”, in De Troyer, K. – Reif (Egger-Wenzel) R. (szerk.), *What Makes a People?* (DCLY 2021/22) Berlin, de Gruyter, 2023 (megjelenés alatt).

⁴³⁵ Doering, Lutz, „Jeremiah and the 'Diaspora Letters' in Ancient Judaism: Epistolary Communication with the Golah as Medium for Dealing with the Present”, in De Troyer, K. – Lange, A. (szerk.), *Reading the Present in the Qumran Library: The Perception of the Contemporary by Means of Scriptural Interpretations* (SBLSS 30), Atlanta, SBL, 43–72. kül. 55–62.67–69.

⁴³⁶ „... we know practically nothing about the Babylonian Jewish diaspora under Seleucid rule, though we can be sure that there were close links between Jews in Judah and those in Babylon.” Blenkinsopp, Joseph, „The Qumran Sect in the Context of Second Temple Sectarianism”, in Campbell, J. G. – Lyons, W. J. (szerk.), *New Directions in Qumran Studies: Proceedings of the Bristol Colloquium on the Dead Sea Scrolls, 8-10 September 2003*, London, Continuum 2005, 10–25. kül. 23.

ekkorra merre és milyen létszámmal vannak jelen. Nem sokkal Hürkanosz hazatérése után VII Antiokhosz elesik a harcokban és a pártus seregek elfoglalják a hellén birodalom még megmaradt keleti területeit, így az *ereci* jahvisták többé nem tartoznak egy érdekszférához a mezopotámiai diaszpórában élő jahvistákka.

A Szeleukidákat Babilónból kiszorító pártusok uralma az itteni jahvisták felvirágzásához vezetett. Ghirshman szerint „az Eufrátesz mentén valóságos kis zsidó állam jött létre.”⁴³⁷ A diaszpóra legfontosabb városai Niszibisz, Nehardea és Pumbedita voltak.⁴³⁸ De ez már túlmutat tárgyalt korszakunkon.⁴³⁹

⁴³⁷ Ghirshman, Roman, *Az Ókori Irán. Médek, perzsák, pártusok*, Budapest, Gondolat, 1985, 244–245.

⁴³⁸ Neusner, Jacob, *A History of the Jews in Babylonia I: The Parthian Period* (SPB 9), Leiden, Brill, 1965. A korszak forrásanyaga a rabbinikus irodalom.

⁴³⁹ Majd a Bar Kochba felkelést követően menekül nagyszámú zsidóság Babilónba, ami a palesztinai zsidóság irodalmi és teológiai munkásságának importálását is jelenti és egyértelműen hozzájárult ahhoz, hogy kialakulhasson az a teológiai közeg és szentírásfelfogás, melyet a későbbi rabbinikus szövegek alapján már feltételezhetünk.

VÉGKÖVETKEZTETÉS

A múlt feltárása az elfelejtett dolgok felszínrehozatala, mely a kollektív tanulás és felejtés folyamatos dinamizmusában változó kulturális emlékezetben újra és újra meglepetéseket okoz. A történeti és vallástörténeti vizsgálódás a „bevált” vagy „kanonikus” meglátások folyamatos cserélődését eredményezi, ahogyan értekezésünk is új dimenzióba helyezte a jahvizmus fogalmát és koronkénti megjelenését. Mert bár minden esetben JHWH/JHW/JW (már a forma sem egységesíthető) áll az adott szociológiai formáció vagy etnikai csoport vallási tiszteletének középpontjában, sem a róla alkotott felfogás, (ha egyáltalán rekonstruálható) sem a hozzá kötődő vallásgyakorlat (már amennyiben feltárható) nem egységesíthető a későbbi kanonikus bibliai jahvizmus képével. A közvélekedésben és a Biblia alapján a jahvizmus legikonikusabb jellemzői a körülmetélkedés, a *sabbat*-tartás, és a Tóra-használat, ám ezek csak a hellenisztikus korban válnak dokumentálhatóan is általánossá a különböző jahvizmusokban. Ahogyan JHWH egyedüli (monoteisztikus) tisztelete is csak ekkortájt teljeseedik ki, addig henoteizmusról vagy monolatriáról beszélhetünk nagyjából mindenütt. Az ugyan egyértelmű, hogy a jahvista csoportok számára a JHWH-val történő kapcsolattartás volt a legfontosabb eleme vallásosságuknak, a templomhasználat láthatóan mégsem volt nélkülözhetetlen. És bár a késő-hellenisztikus szituációból adódóan a kanonikussá váló szövegek általános értelmezése szerint a jeruzsálemi templom elengedhetetlen eleme a jahvizmusnak, ez még a Jeruzsálemből diaszpórába kerülő júdai jahvisták esetében sem volt így. Bár mondhatjuk, hogy az eltelepített izraeli jahvisták nem éltek olyan koncentrációban együtt, hogy saját templomot építhettek volna (bár erről nincs pontos információnk), és azt is, hogy az Al-Jahuduban és környékén élő júdai jahvistákról nincsen régészeti adatunk, mégsem hallunk templomépítéseikről. Hasonlóan templom nélkül működött az alexandriai jahvizmus, illetve a qumráni *jahad* is, jóllehet esetükben a jeruzsálemi templomnak komoly teológiai jelentősége volt. Hozzátehetjük még azt is, hogy ebben az időben már a szentírásként definiált szövegek olvasása és tanulmányozása új vallásgyakorlási terek (zsinagóga) létrejöttét indikálta. Viszont az egyiptomi diaszpóra korai időszakában az elephantinói, majd később a hellenisztikus korban a leontopoliszi jahvista közösség is saját templomot épített magának. Bárhogyan is értékeljük ezeket az egymástól eltérő helyzeteket, abban mindenképpen megegyeznek, hogy a monotemplizmus Johannész Hürkanossal érvényre jutó jeruzsálemi teológiája az általa kiteljesedő judaizmus előtt nem tekinthető általános jahvista elgondolásnak.

Amint azt többször hangsúlyoztuk, vizsgálódásunk célja nem a JHWH-vallás történetének felvázolása volt, még csak az sem, hogy Izrael–Júda vallástörténetét bemutassuk – még ha bizonyos pontokon felvillantak részletek – hanem az, hogy a fennmaradt korabeli emlékeik alapján felmutassuk a különböző JHWH-hívó közösségeket, azok sajátosságait. Éppen ezért fontos kérdés, hogy milyen mértékig beszélhetünk a jahvizmus önálló, független megjelenéséről az egyes jahvista csoportok esetében.

A legkorábbi források szinte csak kérdéseket vetnek fel, és nem adnak megbízható támpontot sem lokalitás, sem körülmények, sem tartalom tekintetében. A rekonstrukció legfeljebb szellemi konstrukcióként valósul meg, sem a honnan, sem a hová, de még igazán a hol kérdésre sem választ adva. Legszűkebb definíciót a Kelet-Mediterráneumon belül Szíro-Palesztina területe jelentheti, ezen belül azonban már a forrástörédek vagy töredékes források nem szolgálnak konkrétummal. Közelítésként a Kr. e. 14. századi saszu nevű etnikum számára jelentett valamit a JHW név. Hogy csak egy terület elnevezése volt, istenük lehetett, nem tudjuk. Feltehetően a Sínai-félsziget keleti szélén vagy a Jordán árkának déli törésvonala mentén élők között használták a nevet. A JW formát hozó ugariti szöveg vitatott olvasata a térség másik végpontjára tolja ki a név korai megjelenését.

A következő információk már a vaskori Izraelbe röpitenek tovább, ahol az Omri dinasztia által regnált ország hivatalos vallásában tisztelt Isten JHWH. Az áldozati kultusszal és több helyi manifesztációval és jó néhány templommal rendelkező istenség ő egy politeista milióban, Aserá nevű női párjával karöltve nyeri el a nemzeti főisten pozíciót. Népszerűsége az egyre gyarapodó teofór nevekben is megmutatkozik. Bár a külső szemlélők, mint a Méša-felirat szerzője, JHWH-ként nevezi meg, követői neveikben a JW formát preferálják. Szembetűnő, hogy a Palesztina északi részét uraló izraeli jahvizmus ugyanazt a rövid névformát használja JHWH megnevezésére, mint amit a tőlük korábban északra található ugariti szöveg. Az összefüggés vagy kapcsolat ugyan egy meglévő teória, amit igazolni vagy cáfolni mi sem tudunk, a bizonyítást talán a jövő elhozhatja. Az asszír hódítások nyomán az itteni jahvizmus az asszír-babilóni Szamerina, majd a perzsa Samerin provinciára koncentrálódott és a birodalmi vallási rendszer részeként ekkor már samáriai jahvizmusként definiálható.

A kezdetben Izrael szatellit-államként definiált Júdában a nevekben a JHW alak a domináns, de a lassan gazdagodó szövegleletekben már JHWH formájában olvasható. A saszu terület Júda befolyási övezetébe esett, így talán nem véletlen, hogy a két JHW alak egybe esik, amit JHWH déli eredetéről szóló elméletek is támogatnak. A rendkívül népszerű (Aserá) női agyag mellszobrocskák mellől az asszír hódítások szorításában hössé váló JHWH, szélesebb teológiai platformon Jeruzsálem isteneként a világ urának pozícióját is elnyeri. Az Asszural is szembeszálló istenség az áldás (ברכה) és béke (שלום) forrása, akit papok és próféták szolgálnak kiterjedt templomhálózatában. A babilóni hódítás eredményeként redukálódott kultuszi infrastruktúra és lakosság túlélte a válságot.

Jóllehet az elephantinói jahvista közösség önmagát יהודים-ként is definiálja, ez sem pontos eredetének, sem vallásgyakorlásának, vallási képzeteinek azonosságát nem jelenti a korabeli jehudi jahvizmussal. Közvetlen „diplomáciai” kapcsolatuk viszont dokumentálható, ami mind a jehudi, mind a samáriai jahvizmussal meglévő kontaktusra utal. A lehetséges eredet-elméletek alapján akár minden kor jahvista csoportjaiból kerülhettek ide JHWH-hívő emberek, mégis egyedinek tűnő vallásgyakorlással rendelkeztek. A csoport szinte nyomtalanul tűnik el.

A Babilóni Birodalom magterületére letelepített júdai jahvisták Al-Jahudu nevű városukból és környékéről származó hivatalos dokumentumaik alapján a perzsa kor második feléig láthatóan nem változtattak szokásaikon, ami aktív társadalmi és vallási beilleszkedést mutat a

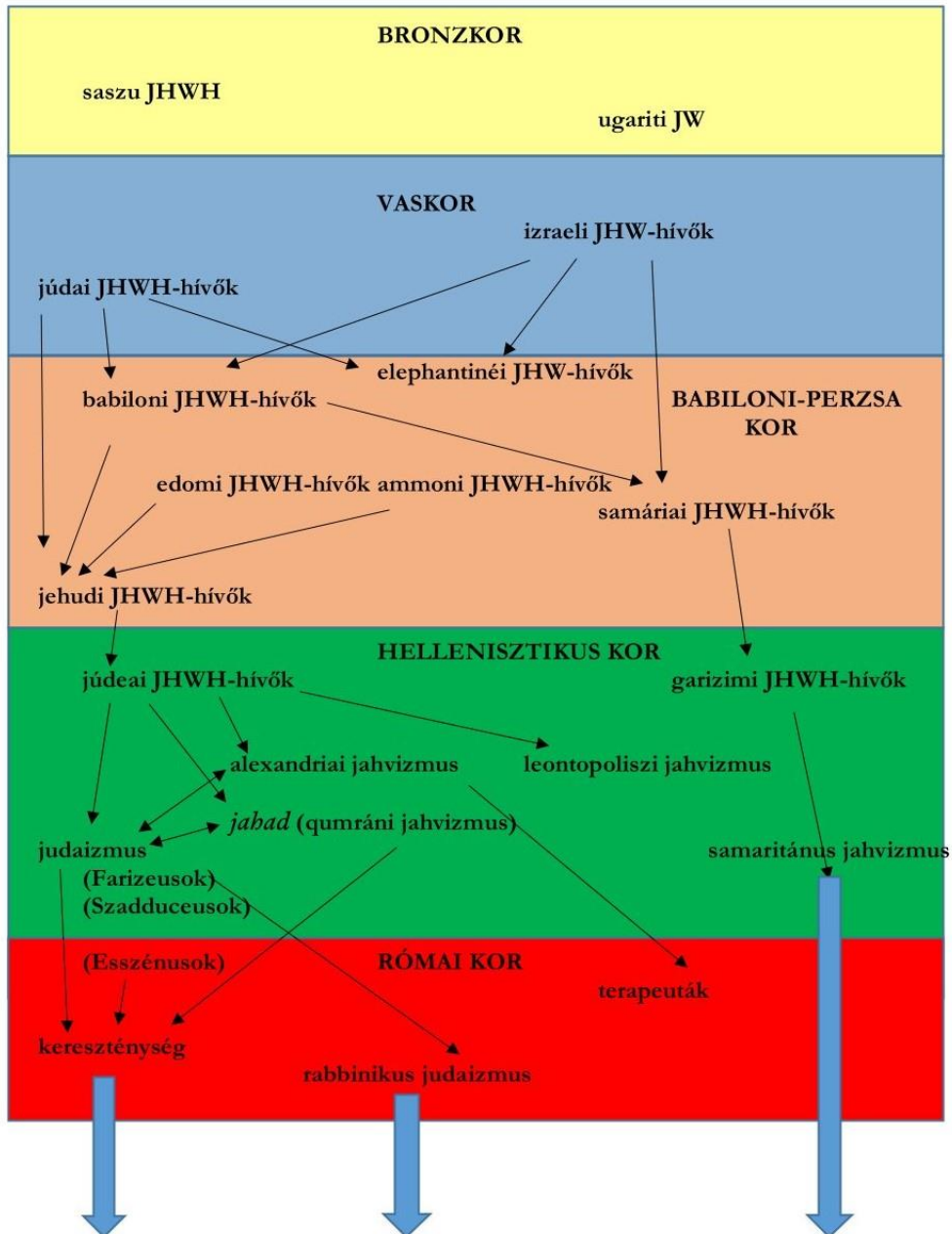
kezdetektől. JHWH mellett, akár egy családon belüli nevekben is, párhuzamosan jelennek meg a helyi istenségek. A szövegek nem mutatnak fel érzékelhető kapcsolatot az *ereccel*, ami ennek a csoportnak a teljes önállóságát feltételezi. A jól ismert rabbinikus kori babiloni zsidóság későbbi áttelepülők csatlakozásának vagy önálló megjelenésének az eredménye.

A perzsa kor Palesztinában a birodalmi alávetettség miatt a vallási fejlődésnek nyújtott nagyobb teret, ami egyrészt lehetővé tette az azonos fennhatóság alá került, eltérő jahvista csoportok közeledését, másrészt egy idő után azok rivalizálását is elindította. Így az együtt megalkotott közös Tóra, mely egyfajta kollektív kikristályosodása lett a korábban önállóan vagy bizonyos mértékig szeparáltan működő jahvista csoportok teológiai felfogásának, a számos eltérő magyarázati lehetőségéből fakadóan már a korszak végére a megosztottság forrásává vált.

Nagy Sándor birodalma egy pillanatra egy politikai entitásba hozta össze az összes jahvista csoportot, ez azonban a gyors felbomlás okán sem jelenthetett kapcsolatfelvételt vagy bármilyen együttműködési lehetőséget. Sőt, a hellenizmussal elterjedő görög kultúra és aktív írásbeliség később a meglévő csoportok szegmentálódását, újabb, kisebb, önállóssodó jahvizmusok létrejöttéhez vezetett. Itt már pontosan detektálható ezen csoportok kiszakadásának dinamikája, és a fennmaradt írások alapján eltérő teológiai álláspontjaik kikristályosodása. Míg végül a jahvista vallási alapokra építő hasmoneus királyság szilárd politikai háttérrel a többi jahvista csoport számára is nyilvánvalóvá tette saját jahvizmusának kizárólagosság-igényét. Az általuk propagált jahvizmus neve a judaizmus, ami szintén több kisebb, de nem valódi önállósággal bíró csoportból tevődött össze.

Következésképpen, ugyan a legkorábbi jahvizmus-kezdemények láthatóan egymástól függetlenül tűntek fel, a későbbiekben a palesztinai jahvista csoportok önkéntes vagy erőszakos disszeminációja (bár néha követhetetlenül) vezetett újabb jahvizmusok felbukkanásához a termékeny félhold területén, melyek sajátos helyi változatokat alakítottak ki és mind teológiai tartalmukban, mind vallásgyakorlati elemeikben önálló jahvizmusokká váltak. Voltak elhaló és tovább élő csoportok. Ezek alapján egy feltételezett kapcsolatrendszer is felvázolhatunk:

A jahvizmus csoportjai
a bronzkortól a római korig



Az ókori jahvista csoportok egymáshoz való viszonyát a négy nagy korszak tagolásában négy szóval is jellemezhetjük: szétszórtság (Bronzkor) – koncentráció (Vaskor II) – disszemináció (asszír–babiloni–perzsa kor) – szegmentáció (hellenisztikus kor). A négy korszakhoz négy különböző nyelvhasználat is kötődik: helyi (egyiptomi/ugariti) – héber (izraeli/júdai) – arámi (birodalmi és helyi változatok + akkád) – görög (+ héber revitalizáció). Természetesen a szegmentált nyelvhasználat átfedéseket, sőt néha szövegeken belüli keveredést is eredményezett, mégis jól jelzi a korszakokhoz kötődő csoportok ilyen jellegű eltéréseit is.

A JHWH-hívő csoportok egyetlen biztos közös pontja maga JHWH. Tisztelete, ha nem is kizárólagos, de domináns, neve pedig meghatározta ezeknek a csoportoknak az önkifejezését és hitvallását, ahogyan a zsoltáros írja:

הודו ליהוה קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו:
התהללו בשם קדשו ישמח לב מבקשי יהוה

Adjatok hálát JHWH-nak, nevéen szólítsátok, adjátok tudtul tetteit a népek között!
Dicsőítsétek szent nevével, szívből örüljön, aki keresi JHWH-t! (Zsolt 105,1.3)

BIBLIOGRÁFIA

- Abel, Felix-Marie, *Géographie de la Palestine. Tome II. Géographie politique. Le villes*, Paris, Gabalda 1967².
- Abraham, Kathleen, „West Semitic and Judean Brides in Cuneiform Sources from the Sixth Century BCE: New Evidence from a Marriage Contract from Āl-Yahudu”, *Archive für Orientalforschung* 51 (2005/2006) 198–219.
- Ackerman, Susan, *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah* (Harvard Semitic Monographs 46), Atlanta, Scholars Press, 1992. (2001²)
- Ackroyd, Peter R., *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC.*, London, SCM Press, 1968.
- Adorjáni Zoltán, *Alexandriai Philón: De vita contemplativa* (Simeon könyvek 6), Pápa–Budapest, PRTA–L’Harmattan, 2008.
- Adrom, Farias – Müller, Matthias, „The Tetragrammaton in Egyptian Sources – Facts and Fiction”, in Oorshot, J. – Witte, M. (szerk.), *Origins of Yahwism* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 484), Berlin, de Gruyter, 2017, 93–113.
- Aharoni, Yohanan – Avi-Yonah, Michael – Rainey, Anson F. – Safrai, Ze’ev, *Bibliai Atlasz*, Budapest, Szent Pál Akadémia, 1999.
- Aharoni, Yohanan, „Arad: Its Inscriptions and Temple”, *Biblical Archaeologist* 31 (1968) 2–32.
- Aharoni, Yohanan, „Trial Excavation in the ‘Solar Shrine’ at Lachish. Preliminary Report”, *Israel Exploration Journal* 18 (1968) 157–169.
- Aharoni, Yohanan, „Notes and News: Tel Beer-Sheba”, *Israel Exploration Journal* 24 (1974) 270–272.
- Aharoni, Yohanan, „The Horned Altar of Beer-Sheba”, *Biblical Archaeologist* 37 (1974) 2–6.
- Aharoni, Yohanan, *Investigations at Lachish: The Sancturay and the Residency (Lachish V)* (Publications of the Institute of Archaeology 4), Tel Aviv, Tel Aviv University, 1975.
- Ahituv Shmuel – Eshel Esther – Meshel, Ze’ev, „The Inscriptions”, in: Meshel, Z. (szerk.), *Kuntillet ‘Ajrud (Horvat Teman): An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 73–142.
- Ahituv, Shmuel, אסופת כתובות עבריות (*Handbook of Ancient Hebrew Inscriptions*), Jeruzsálem, Bialik Intézet, 1992.
- Ahituv, Shmuel, *Echoes from the Past. Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period*, Jerusalem, Carta, 2008.
- Ahlström, Gösta, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion* (Horae Soederblominae 5), Lund, Gleerup, 1963.
- Ahlström, Gösta, *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 1), Leiden, E.J. Brill, 1982, 75–81.
- Ahlström, Gösta, *History of Ancient Palestine*, Ausburg, Fortress Press, 1993.
- Ahn, John J., „Forced Migrations Guiding the Exile: Demarcating 597, 587 and 582 B.C.E.”, in Ahn, J. J. – Middlemas J. (szerk.), *By the Irrigation Canals of Babylon: Approaches to the Study of the Exilic Period*, London, Bloomsbury, 2012, 173–189.
- Albertz, Rainer – Schmitt Rüdiger, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2012.
- Albertz, Rainer, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1978.
- Albertz, Rainer, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1–2* (ATD Ergänzungsreihe Band 8/1–2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1992.

- Albertz, Rainer, *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* (Studies in Biblical Literature 3), Atlanta, SBL, 2003.
- Albright, William Foxwell, *Yahweh and the Gods of Canaan; An Historical Analysis of Two Conflicting Faith*, London – Garden City, Athlone Press –Doubleday, 1968.
- Albright, William Foxwell, *Archaeology and the Religion of Israel* (Anchor Books), Garden City, Doubleday, 1969.
- Alexander, Philip, S. „3 Maccabees, Hanukkah and Purim”, in Rappaport-Alber, A. – Greenberg, G. (szerk.), *Biblical Hebrews, Biblical Texts: Essays in Memory of Michael P. Weitzman*, Sheffield, Academic Press, 2001, 321–339.
- Alexandriai Philón, *Mózes élete* (A kútnál), Budapest, Atlantisz, 1994.
- Alhadeef-Lake, Joëlle, *Yhwh, the Ineffable Name: Avoidance, Alternations and Circumventions in the Non-Biblical Manuscripts at Qumran*, (kiadatlan MA dolgozat), Vancouver, Trinity Western University, 2014.
- Allen, Leslie C., *Ezekiel 20–48* (World Biblical Commentary 29), Zondervan, 1990.
- Allen, Spencer, L., *The Splintered Divine. A Study of Ištar, Baal and Yahweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East* (Studies in Ancient Near Eastern Records 5), Berlin, de Gruyter, 2017.
- Alstola, Tero, „Judean Merchants in Babylonia and Their Participation in Long Distance Trade”, *Die Welt des Orients* 47 (2017), 25–51.
- Alstola, Tera, *Judeans in Babylonia: A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE* (Culture and History of the Ancient Near East 109), Leiden, Brill, 2020.
- Alt, Albrecht, *Der Gott der Väter, Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion*, (Beiträge zur Wissenschaft des Alten und Neuen Testament 3.12), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1929.
- Alt, Albrecht, *Die Stadtstaat Samaria*, Berlin, Akademie Verlag, 1954.
- Alt, Albrecht, „Die Heimat des Deuteronomiums”, in Uő., *Die Kleine Shcriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 2. Band, München, 1978⁴, 250–275.
- Amir, Yehoshua, „Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo”, in Mulder, J. (szerk.), *Mikra. Text Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 2/1), Assen – Minneapolis, Van Gorcum – Fortress Press, 1990, 421–453.
- Amiram, Ruth, „The Tumuli West of Jerusalem: Survey and Excavation 1953”, *Israel Exploration Journal* 8 (1958) 205–227.
- Amit, Damit et al. (szerk.), *חידושים בארכיולוגיה של ירושלים וסביבותיה* (*New Studies in the Archaeology of Jerusalem and Its Region*), Jeruzsálem, Israel Antiquities Authority and the Institute of Archaeology of the Hebrew University of Jerusalem, 2012.
- Amzallag, Nissim, „Who Was the Deity Worshipped at the Tent-Sanctuary of Timna”, in Ben-Yosef, E. (szerk.), *Mining for Ancient Copper. Essays in Memory of Beno Rothenberg*, Tel-Aviv, Tel-Aviv University, 2018, 127–136.
- Anderson, T. Robert – Giles, Terry, *The Samaritan Pentateuch. An Introduction to Its Origin, History and Significance for Biblical Studies* (Resources for Biblical Studies 72), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012.
- Anneler, Hedwig, *Zur Geschichte der Juden von Elephantine*, Bern, M. Drechsel, 1912.
- Arav, Rami, „Bethsaida (Et-Tell)”, in Stern, E. (szerk.), *New Encyclopedia of the Archaeological Excavations in the Holy Land 5. Supplementary Volume*, Jerusalem – Washington, Israel Exploration Society – Biblical Archaeological Society, 2008, 1611–1616. kol.
- Arenhoevel, Diego, *Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch* (WSAMA Theologische Reihe 3), Mainz, Matthias Grünewald, 1967.

- Arie, Eran, „Reconstructing the Iron Age II Strata at Tel Dan: Archaeological and Historical Implications”, *Tel Aviv* 35 (2008) 6–64.
- Assmann, Jan, *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Budapest, Atlantisz, 1999.
- Assmann, Jan, *Mózes az egyiptomi*, Budapest, Osiris, 2003.
- Aster, Shawn-Zelig – Faust, Avraham, „Administrativ Texts Royal Inscriptions and Neo-Assyrian Administration in the Southern Levant: The View from the Ahpek–Gezer Region”, *Orientalia* 84 (2015) 292–308.
- Aster, Shawn-Zelig, „Israelite Embassies to Assyria in the First Half of the Eighth Century”, *Biblica* 97 (2016) 175–198.
- Aster, Shawn-Zelig, „Sargon in Samaria—Unusual Formulations in the Royal Inscriptions and Their Value for Historical Reconstruction”, *Journal of the American Oriental Society* 139 (2019) 591–610.
- Astour, Michael C., „Mesopotamian and Transjordanian Place Names in the Medinet Habu Lists of Ramses III”, *Journal of the American Oriental Society* 88 (1968) 733–752.
- Astour, Michael C. „Yahweh in Egyptian Topographical Lists”, in Görg, M. – Pusch, E. (szerk.), *Festschrift Elmar Edel* (Ägypten und Altes Testament 1), Bamberg, 1979, 17–34.
- Athas, George, *The Tel Dan Inscription: A Reappraisal and a New Interpretation* (Journal for the Study of the Old Testament Supplementum Series 360), London, Sheffield, Academic Press, 2003.
- Atkinson, Kenneth, *A History of the Hasmonean State. Josephus and Beyond* (Jewish and Christian Texts 23), London, Bloomsbury T&T Clark, 2016.
- Attridge, Harold W. – Oden, Robert A., *Philo of Byblos. The Phoenician History; Introduction, Critical Text, Translation, Notes* (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 9), Washington, The Catholic Biblical Association of America, 1981.
- Attridge, Harold, W., „Historiography”, in Stone, M. E. (szerk.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II/2), Assen – Philadelphia, Van Gorcum – Fortress Press, 1984, 157–184.
- Avi-Yonah, Michael, *The Holy Land from the Persian Period to the Arab Conquest (536 B.C. to A.D. 640). A Historical Geography*, Grand Rapids, Baker, 1966.
- Avigad, Nahman – Sass Benjamin, *The Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Jerusalem, Israel Academy of Sciences & Humanities, 1997.
- Avigad, Nahman, „The Priest of Dor”, *Israel Exploration Journal* 25 (1975) 101–105.
- Avigad, Nahman, *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive* (Qedem 4), Jerusalem, Hebrew University Press, 1976.
- Bade, William F., „Monojehwismus des Deuteronomiums”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 30 (1910) 81–90.
- Bagg, Ariel M., „Palestine under Assyrian Rule: A New Look at the Assyrian Imperial Policy in the West”, *Journal of the American Oriental Society* 133 (2013) 119–144.
- Balla Ibolya, *Ben Sira on Family, Gender, and Sexuality* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 8), Berlin, de Gruyter, 2011.
- Balogh Csaba, „JHVH szteléje. Idegen népekról szóló próféciagyűjtemények az Ószövetség prófétai irodalmában”, *Református Szemle* 100 (2007) 22–45.
- Balogh Csaba, *The Stele of Yahweh in Egypt. The Prophecies of Isaiah 18–20 Concerning Egypt and Kush*, Kampen, Kok, 2009.
- Balogh Csaba, *The Stele of YHWH in Egypt. The Prophecies of of Isaiah 18–20 Concerning Egypt and Kush* (Oudtestamentische Studiën 60), Leiden, Brill, 2011.
- Balogh Csaba, „Exkuzivizmus, intolerancia és az Ószövetség világa”, *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 10 (2019) 21–40.

- Balogh Csaba, „Júdai deportáltak a babiloni adminisztrációban. Források az ókori Izrael történelméhez”, in Egeresi L. S. – Kókai-Nagy V. (szerk.), *Adalékok Izrael történetéhez. Ünnepi kötet Karasszon István 65. születésnapja alkalmából*, Komárom, Selye János Egyetem, 2020, 38–88.
- Bar Adon, P. „An Early Hebrew Inscription in a Judean Desert Cave”, *Israel Exploration Journal* 25 (1975) 226–232.
- Barag, Dan, „New Evidence on the Foreign Policy of John Hyrcanus I.”, *Israel Numismatic Journal* 12 (1992–1993) 1–12.
- Barag, Dan, „King Herod’s Royal Castle at Samaria-Sebaste”, *Palestine Exploration Quarterly* 125 (1993) 14–17.
- Barag, Dan, „The Coinage of Yehud and the Ptolemies”, *Israel Numismatic Journal* 13 (1994–1995) 27–37.
- Barclay, John M. G., *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (332 BCE – 117 CE)*, Edinburgh, T&T Clark, 1996.
- Barkay, Gabriel, et al. „The Amulets from Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 334 (2004) 41–71.
- Barkay, Gabriel, „The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem”, *Tel Aviv* 19 (1992) 139–192.
- Barkay, Gabriel, „Iron II Seal Impression”, in Master, D. M. et al. (szerk.), *Dothan I – Remains from the Tell (1953–1964)*, Indiana, Eisenbrauns, 2005, 171–172.
- Bar-Kochva, Bezalel, *Judas Maccabaeus: the Jewish Struggle against the Seleucids*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Barstad, Hans M., *The Myth of the Empty Land: A Study in the History and Archaeology of Judah during the 'Exilic' Period* (Symbolae osloenses 28), Oslo, Scandinavian University Press, 1996.
- Barstad, Hans M., „After the 'Myth of the Empty Land': Major Challenges in the Study of Neo-Babylonian Judah”, in Lipschitz, O. – Blenkinsopp, J. (szerk.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2003, 3–23.
- Barstad, Hans, „The City State of Jerusalem in the Neo-Babylonian Empire: Evidence from the Surrounding States”, in Ahn J. J. – Middlemas, J. (szerk.), *By the Irrigation Canals of Babylon: Approaches to the Study of the Exilic Period*, London, Bloomsbury, 2012, 34–48.
- Bartlett, John R., *Edom and the Edomites* (Journal for the Study of the Old Testament Supplements 77), Sheffield, JSOT Press, 1989, 36.
- Baslez, Maria F., „Déliens et étranges domicilés à Délos (166–155)”, *Revue des Études Grecques* 89 (1976) 343–360.
- Baumbach, Günther, „Der sadduzäische Konservativismus”, in Maier, J. – Schreiner, J. (szerk.), *Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung*, Gütersloh–Würtzburg, Echter Verlag, 1973, 201–213.
- Baumgarten, Albert I., „The Zadokite Priests at Qumran: A Reconsideration”, *Dead Sea Discoveries* 4 (1997) 137–156.
- Bean, Adam et al. „An Inscribed Altar form Khirbat Ataruz Moabite Sanctuary”, *Levant* 50 (2018) 2011–236.
- Beaulieu, Paul-Alain, „Yahwistic Names in Light of Late Babylonian Onomastics”, in Lipschitz, O. et al. (szerk.), *Judea and the Judeans in the Achaemenid Period*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2011, 245–266.
- Beck, Pirhiya, „The Art of Palestine during the Iron Age II: Local Traditions and External Influences (10th–8th Centuries BCE)”, in Uehlinger, Ch. (szerk.), *Images as Media: Sources for the Culture History of the Near East and The Eastern Mediterranean (1st Millennium BCE)* (Orbis Biblicus et Orientalis 175), Fribourg – Göttingen, Universität Fribourg – Vandenhoeck & Rupprecht, 2000, 165–183.

- Becking, Bob, *The Fall of Samaria: An Historical and Archaeological Study* (Studies in the Culture and History of the Ancient Near East 2), Leiden, Brill, 1992.
- Becking, Bob, „The Gods, in Whom They Trusted... Assyrian Evidence for Iconic Polyteism in Ancient Israel?“, in Becking, B. et al (szerk.), *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, (The Biblical Seminar 77) Sheffield, Academic Press, 2001, 151–163.
- Becking, Bob, „Temple, marzēah, and Power at Elephantine“, *Transeuphrate* 29 (2005) 37–47.
- Becking, Bob, *Ezra, Nehemiah and the Construction of Early Jewish Identity* (Forschungen zum Alten Testament 80), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.
- Becking, Bob, *Identity in Persian Egypt. The Fate of the Yehudite Community of Elephantine*, University Park, Eisenbrauns, 2020.
- Beentjes, Pancratius C., *The Book of Ben Sira in Hebrew* (Vetus Testamentum Supplements 68), Brill, Leiden, 2003.
- Beit-Arieh, Itzhaq, „The Ostrakon of Ahiqam from Horvat ‘Uza“, *Tel Aviv* 13–14 (1986–1987) 32–38.
- Beit-Aiyeh, Itzhaq, *Horvat Uza and Horvat Radum: Two Fortresses in the Biblical Negev* (Monograph Series of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University 25), Tel Aviv, Tel Aviv University, 2007.
- Ben Zvi, Ehud, „Prelude to a Reconstruction of the *Historical* Manassic Judah“, *Biblische Notizen* 81 (1996) 31–44.
- Ben-Ami, Doron, „Hazor at the Beginning of the Iron Age“, *Near Eastern Archaeology* 76 (2013) 101–104.
- Bernstein, Moshe, „Divine Titles and Epithets and the Sources of the Genesis Apocryphon“, *Journal for Biblical Literature* 128 (2009) 291–310.
- Bickermann, Elias, *Studies in Jewish and Christian History II*. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 9), Leiden, Brill, 1980.
- Bickerman, Elias J., „A Seleucid Proclamation Concerning the Temple in Jerusalem“, in Uő. *Studies in Jewish and Christian History. Vol. I.*, Leiden, Brill, 2011, 357–375.
- Biran, Avraham, „The Temenos at Dan“, *Eretz Israel* 16 (1982) 15–43.
- Biran, Avraham, „Tel Dan—1989“, *Excavations and Surveys in Israel* 9 (1989) 86–88.
- Biran, Avraham – Naveh, Joseph, „An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan“, *Israel Exploration Journal* 43 (1993) 81–98.
- Biran, Avraham, *Biblical Dan*, Jerusalem, Israel Exploration Society – Hebrew Union College Jewish Institute of Religion, 1994.
- Biran, Avraham, et al., *Dan I: A Chronicle of the Excavations* (Nelson Glueck School of Biblical Archaeology), Jerusalem, Hebrew Union College Jewish Institute of Religion, 1996.
- Blau Lajos, „Újabb papyrusok Assuánból“, *Magyar Zsidó Szemle* 25 (1908) 47–63.
- Blenkinsopp, Joseph, „The Qumran Sect in the Context of Second Temple Sectarianism“, in Campbell, J. G. – Lyons, W. J. (szerk.), *New Directions in Qumran Studies: Proceedings of the Bristol Colloquium on the Dead Sea Scrolls, 8-10 September 2003*, London, Continuum, 2005, 10–25.
- Blenkinsopp, Joseph, „The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origins of Judah“, *JSOT* 33 (2008) 131–153.
- Blenkinsopp, Joseph, *Ezekiel* (Interpretation), Louisville, Westminster John Knox, 2012.
- Bloch, Yigal, „Judeans in Sippar and Susa during the First Century of the Babylonian Exile: Assimilation and Perseverance under Neo-Babylonian and Achaemenid Rule“, *Journal of Ancient Near Eastern History* 1 (2014) 119–172.

- Bloch, Yigal, „Judean Identity during the Exile: Concluding Deals on a Sabbath in Babylonia and Egypt under the Neo-Babylonian and the Achaemenid Empires”, in Rivlin Katz, D. et al. (szerk.), *A Question of Identity: Social, Political, and Historical Aspects of Identity Dynamics in Jewish and Other Contexts*, Berlin, de Gruyter Oldenbourg, 2019, 43–69.
- Block, Daniel I., *The Book of Ezekiel Chapters 1–24* (New International Commentary of the Old Testament), Grand Rapids, Eerdmans, 1997.
- Block, Daniel I., „Transformation of Royal Ideology”, in Tooman, W. A. – Lyons, M. A. (szerk.), *Transforming Visions: Transformations of Text, Tradition and Theology in Ezekiel* (Pittsburgh Theological Monograph Series 127), Eugene, Pickwick, 2010, 208–247.
- Block, Daniel I., „The God, Ezekiel Wants Us to Meet: Theological Perspectives on the Book of Ezekiel”, in Joyce – Shiloni (szerk.), *The God Ezekiel Creates*, 2015, 162–192.
- Blomquist, Tina H., *Gates and Gods: Cults in the City Gates of Iron Age Palestine – An Investigation of the Archaeological and Biblical Sources* (Coniectanea Biblica Old Testament Series 46), Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1999.
- Boccaccini, Gabrielle, *Beyond the Essene Hypothesis. The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids, Eerdmans 1998.
- Boccaccini, Gabrielle, *Roots of Rabbinic Judaism. An Intellectual History from Ezekiel to Daniel*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002.
- Bockmuehl, Markus, „The Dead Sea Scrolls and the Origin of Biblical Commentary”, in Clements, R. – Schwartz, D. (szerk.), *Text, Thought and Practice in Qumran and Early Christianity* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 84), Leiden, Brill, 2009, 3–30.
- Bohak, Gideon, „CPJ III, 520: The Egyptian Redaction of Onias’ Temple”, *Journal for the Study of Judaism* 36 (1995) 32–41.
- Bohak, Gideon, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Leontopolis* (Early Judaism and Its Literature 10), Atlanta, SBL, 1996.
- Bohak, Gideon, „Theopolis: A Single-Temple Policy and Its Singular Ramifications”, *JJS* 50 (1999) 3–17.
- Boling, Robert G., „Bronze Age Buildings at the Shechem High Place”, *BA* 32 (1969) 82–103.
- Bolyki János (ford.), „Jézus Sirák fia könyve”, in *Deuterokanonikus Bibliai könyvek*, Budapest, Kálvin, 1998, 62–108.
- Bolyki János, *József és Aszeneth. Ókori regény József pátriárkáról és feleségéről, az egyiptomi Aszenethről*, Kolozsvár, Koinónia, 2005.
- Bordreuil, Pierre, „Fleches phéniciennes inscrites: 1981–1991”, *Revue biblique* 99 (1992) 205–213.
- Borée, Wilhelm, *Die alten Ortsnamen Palestinas*, Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1930, (rep. Hildesheim, Olms, 1968).
- Borger, Rylke, „Anat-Bethel”, *Vetus Testamentum* 7 (1957) 102–104.
- Botterwerk, G. Johannes, „עֲדָרָה”, in *Theological Dictionary of the Old Testament Vol. V.*, 479–500.
- Bourgel Jonathan, „The Destruction of the Samaritan Temple by John Hyrcanus: A Reconsideration”, *Journal for Biblical Literature* 135 (2016) 499–517.
- Bousset, Wilhelm, *Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom: Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus* (FRLANT 6), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1915 (repr. Hildesheim, Olms 1975).
- Böhm, Martina, „Wer gehörte in hellenistisch–römisch Zeit zum ’Israel’. Historische Voraussetzungen für eine veränderte Perspektive auf neutestamentliche Texte”, in Frey, J. et al. (szerk.), *Die Samaritaner und die Bibel/The Samaritans and the Bible* (Studia Samaritana 7), Berlin, de Gruyter, 2012, 181–202.

- Böhm, Marinta „Wie könnte das Garizimheiligtum wirtschaftlich funktioniert haben? Überlegungen und Thesen zu ökonomischen Aspekten”, in Zsengellér, J. (szerk.), *Samaritans through the Ages* (Studia Samaritana), Berlin, de Gruyter, 2023 (megjelenés alatt).
- Brandl, Baruch, „An Israelite Administrative Jar Handle Impression from Bethsaida (et-Tell)”, in Arav, R. – Freund, R. A. (szerk.), *Bethsaida: A City by the North Shore of the Sea of Galilee*, Jerusalem, The Hebrew University, 2009, 136–146.
- Bravmann, Meir M., „The Root HWY 'To Be', A Proto-Semitic Verb”, in Uő., *Studies in Semitic Philology* (Studies in Semitic Languages and Linguistics 6), Leiden, Brill, 1977, 540–543.
- Breasted, James Henry, *Ancient Records of Egypt: Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest* Vol. IV., Chicago, University of Chicago Press, 1906.
- Bresciani, Edda, „The Diaspora: Egypt, Persian Satrapy”, in Davies, W. D. – Finkelstein, L. (szerk.), *Cambridge History of Judaism, Volume I.*, Cambridge, University Press, 1984, 358–371.
- Brooke, George J., „Biblical Interpretation at Qumran”, in Charlesworth, J. H. (szerk.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls: Vol. 1. Scripture and the Scrolls*, Waco, Baylor University Press, 2006, 287–319.
- Brooten, Bernadette J., *Women Leaders in Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues* (Brown Judaic Studies 36), Chico, Scholar Press, 1982.
- Broshi, Magen – Finkelstein, Israel, „The Population of Palestine in Iron Age II.”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 287 (1992) 47–60.
- Bruneau, Philippe, „Les Israelites de Délos et la juiverie délienne”, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 106 (1982) 465-504.
- Buber, Martin, *A próféták hite* (A kütnál), Budapest, Atlantisz, 1991.
- Buitenwerf, Rieuwerd, *Book III of the Sibylline Oracles and Its Social Setting*, (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 17), Leiden, Brill, 2003.
- Callaway, Joseph A., „Excavating Ai (et-Tell): 1964–1972”, *Biblical Archaeologist* 39 (1976) 18–31.
- Camino, Ricardo A., *The Chronicle of Prince Osorkon* (Annalecta Orientalia 37), Rome, Pontificium Institutum Biblicum, 1958.
- Camino, Ricardo A., „The Nicroris Adoption Stela”, *Journal of Egyptian Archaeology* 50 (1964) 71–101.
- Campbell, Edward F., „Shechem”, in *New Encyclopedia of the Archaeological Excavations in the Holy Land* Vol. 4. 1993, 1345–1354.
- Campbell, Edward F., *Shechem III. The Stratigraphy and Architecture of Shechem/Tell Balâṭah. Vol. I. Text* (American School of Oriental Research Archaeological Reports 6), Boston, American School of Oriental Research, 2002.
- Cansdale, Lena, *Qumran and the Essenes: A Reevaluation of the Evidence* (Texts and Studies in Ancient Judaism 60), Tübingen, Mohr, 1997.
- Carr, David M., *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996.
- Carter, Charles E., *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study* (Journal for the Study of the Old Testament Supplements 294), Sheffield, Academic Press, 1999, 118–135.
- Cherian, Jacob, „The Moses at Qumran: The מורה הצדק As the Nursing-Father of the יחד”, in Charlesworth, J. H. (szerk.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls: Vol. 2. The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, Waco, Baylor University Press 2006, 351–361.

- Childs, Brevard S., *Exodus. A Commentary* (Old Testament Library), London, SCM Press, 1974.
- Clermont-Ganneau, Charles S., „La Stèle de Mesa, examen critique du texte”, *Journal Asiatique* 9 (1887). 72–112.
- Clines, David, *Dictionary of Classical Hebrew, Vol. III. ı-v*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.
- Cogan, Mordechai, „Binding up Samaria’s Wounds: A Critical Assessment of New Assyriological Studies on the Fall of Samaria and Its Aftermath”, *Israel Exploration Journal* 72 (2022) 169–188.
- Cohen, Naomi G., *Philo’s Scriptures: Citations from the Prophets and Writings: Evidence for a Haftarah Cycle in Second Temple Judaism* (Journal for the Study of Judaism Supplements 123), Leiden, Brill, 2007.
- Cohn, Leopoldus – Reiter, Sigofredus, *Quod Omnis Probus Liber Sit. de Vita Contemplativa. de Aeternitate Mundi. in Flaccum. Legatio Ad Gaium* (Philonis Alexandrini Opera VI, repr.), Berlin, Walter de Gruyter 1962.
- Collins, John J. – Kugler, Robert A. (szerk.), *Religion in the Dead Sea Scrolls* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature), Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2000.
- Collins, John, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism* (SBL Dissertation Series 13), Missoula, Scholar Press, 1974.
- Collins, John J. *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York, Crossroad, 1983.
- Collins, John, J. *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (Anchor Bible Reference Library), New York, Doubleday, 1995.
- Collins, John J., *Jewish Wisdom in Hellenistic Age* (Old Testament Literature), Louisville, John Knox Press, 1997.
- Collins, John J. „Powers in Heaven: God, Gods, and Angels in the Dead Sea Scrolls”, in Collins, J. J. – Kugler, R. A. (szerk.), *Religion in the Dead Sea Scrolls* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature), Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2000, 9–28.
- Collins, John, J. „The Jewish Transformation of Sibylline Oracles”, in Uő., *Seers, Sibylls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism* (Journal for the Study of Judaism Supplements 54), Leiden, Brill, 2001, 181–197.
- Collins, John, „The Construction of Israel in the Sectarian Rule Books”, in Avery-Peck, A. J. et al. (szerk.), *The Judaism of Qumran: A Systematic Reading of the Dead Sea Scroll: Theory of Israel* (Judaism in Late Antiquity 5/1), Leiden, Brill, 2001, 25–42.
- Collins, John J. „Joseph and Aseneth, Jewish or Christian”, *Journal for the Study of Pseudepigrapha* 14 (2004) 57–72.
- Collins, John J., „Cult and Culture: The Limits of Hellenization in Judea”, in Uő., *Jewish Cult and Hellenistic Culture : Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule* (Journal for the Studies of Judaism Supplements 100), Leiden – Boston, Brill, 2005, 21–43.
- Collins J. John, „Enochic Judaism and the Sect of the Dead Sea Scrolls”, in Boccaccini, G. (szerk.), *The Early Enoch Literature* (Journal for the Study of Judaism Supplements 121), Leiden, Brill 2007, 283–299.
- Collins, John J., *The Invention of Judaism. Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul* (The Taubman Lectures in Jewish Studies), Oakland, University of California Press, 2017.
- Collins John, J. „The Two Spirits and the Origin of Evil”, in Zsengellér J. (szerk.), *Understanding Texts in Early Judaism. Studies on Biblical, Qumranic, Deuterocanonical and Cognate Literature in Memory of Géza Xeravits* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 48), Berlin, de Gruyter, 2022, 63–74.

- Coogan, Michael D., „Patterns in Jewish Personal Names in the Babylonian Diaspora”, *Journal for the Study of Judaism* 4 (1973) 183–191.
- Coogan, Michael D., *West Semitic Personal Names in the Murašû Documents* (Harvard Semitic Monographs 7), Cambridge, Harvard Semitic Museum, 1976.
- Cook, Edward, M., „Qumran: A Ritual Purification Center”, *Biblical Archaeological Review* 22 (1996) 39–75.
- Cooper, Julien, *Toponymy on the Periphery: Placenames of the Eastern Desert, Red Sea, and South Sinai in Egyptian Documents from the Early Dynastic until the End of the New Kingdom*, Leiden, Brill, 2020.
- Corley, Jeremy, „Canonical Assimilation in Ben Sira’s Portrayal of Joshua and Samuel”, in Corley J. – van Grol H. (szerk.), *Rewriting Biblical History: Essays on Chronicles and Ben Sira in Honor of Pancratius C. Beentjes* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 7), Berlin, de Gruyter, 2011, 57–78.
- Cornelius, Izak, *The Many Faces of The Goddess, The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarta, Qedeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, OBO 204, Fribourg – Göttingen, Academic Press – Vandenhoeck and Ruprecht, 2004.
- Cotton, Hannah M. – Wörrle, Michael, „Seleukos IV to Heliodoros: a New Dossier of Royal Correspondence from Israel”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 159 (2007) 191–205.
- Cotton-Paltiel, Hannah M. – Ecker, Avner – Gera, Dov, „Juxtaposing Literary and Documentary Evidence: A New Copy of the So-Called Heliodoros Stele and the Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae (CIIP)”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 60 (2017) 1–15.
- Cowey, James M. S. – Maresch, Klaus, *Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis (144/3-133/2 v. Chr.) (P. Polit. Iud.): Papyri aus den Sammlungen von Heidelberg, Köln, München und Wien* (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 29), Göttingen, Westdeutscher Verlag 2001.
- Cowley, Arthur E., *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* Oxford, Oxford University Press, 1923.
- Crenshaw, James L., *Old Testament Wisdom: An Introduction*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1998.
- Cross, Frank Moore, „An Archaic Inscribed Seal From the Wadi of Aijalon”, *BASOR* 168 (1962) 12–18.
- Cross, Frank Moore, „The Discovery of the Samaria Papyri”, *Biblical Archaeology* 26 (1963) 110–121.
- Cross, Frank Moore, „Yahweh and the God of the Patriarchs”, *Harvard Theological Review* 55 (1962) 225–259.
- Cross, Frank Moore, „Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times”, *Harvard Theological Review* 59 (1966) 201–211.
- Cross, Frank Moore, „Two Notes on Palestinian Inscriptions of the Persian Age”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 193 (1969) 19–24.
- Cross, Frank Moore, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Harvard University Press, 1973.
- Cross, Frank Moore, „An Inscribed Arrowhead of the Eleventh Century BCE in the Bible Lands Museum in Jerusalem”, *Eretz Israel* 23 (1992) 21–26.
- Cross, Frank Moore, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995³.
- Crowfoot, John W. – Crowfoot, Grace M. – Kenyon, Kathleen et al. (szerk.), *Samaria-Sebaste III: The Objects. The Objects from Samaria*, London, Palestine Exploration Fund, 1957.

- Cussini, Eleonora, „The Career of Some Elephantine and Murašu Scribes”, in Botta, A. F. (szerk.), *In the Shadow of Bezalel: Aramaic, Biblical and Ancient Near East Studies in Honor of Bezalel Porten* (Culture and History of the Ancient Near East 60), Leiden, Brill, 2013, 39–52.
- Csabai Ágnes, *Izrael és Egyiptom kapcsolatának nyomai az Ószövetségben. Anat istennő Szíria-Palesztina területén és Egyiptomban*, (kiadatlan PhD disszertáció KRE HDI), Budapest, 2017.
- Csabai Ágnes, „Jezábel halála. Hnum contra Jahve – az egyiptomi–zsidó konfliktus Elephantiné szigetén”, *Theologiai Szemle* 62 (2019) 204–218.
- Dahood, Michael, *Psalms I–III*. (Anchor Bible 16; 17; 17A), Garden City, Doubleday, 1966; 1968; 1970.
- Dalley, Stephanie. „Foreign Chariotry and Cavalry in the Armies of Tiglath-pileser III and Sargon II”, *Iraq* 47 (1985) 31–48.
- Dalley, Stephanie, „Yahweh in Hamath in the 8th Century BC: Cuniform Material and Historical Deductions”, *Vetus Testamentum* 60 (1990) 21–32.
- Dalley, Stephanie, „Yabâ and Atalya and the Foreign Policy of Late Assyrian Kings”, *State Archives of Assyria Bulletin* 12 (1998) 83–98.
- Dalman, Gustav, „Ein neu gefundenes Jahvebild”, *Palästina Jahrbuch* 2 (1906) 44–50.
- Dar, Shimon, *Landscape and Patter. An Archaeological Survey of Samaria 800 B.C.E. – 636 C.E.* Vol. 2. (BAR International Series 308), Oxford, BAR, 1996.
- Darby, Erin, *Interpreting Judean Pillar Figurines: Gender and Empire in Judean Apotropaic Ritual* (Forschungen zum Alten Testament 69), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.
- Davies, Graham, *Ancient Hebrew Inscriptions Vol. 2. Corpus and Concordance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Davies, Philip R., „Hasidim in the Maccabean Period”, *Journal of Jewish Studies* 28 (1977) 127–140.
- Davies, Philip R., *In Search of Ancient Israel: A Study in Biblical Origins* (JSOTSup 148), Sheffield, JSOT Press, 1992.
- Davies, Philip R., *Scribes and Scrolls: The Canonization of the Hebrew Scriptures* (Library of Ancient Israel), Louisville, Westminster/John Knox, 1998.
- Davies, Philip R. „Urban Religion and Rural Religion”, in in Stavrakopoulou Francesca – Barton, John (szerk.), *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, London, T&T Clark, 2010, 104–117.
- Davies, Philip R., „Exile? What Exile, Whose Exile?” in Grabbe, *Leading Captivity Captive*, 128–138.
- Davies, Philip R., „Sect Formation in Early Judaism”, in Chalcraft, D. J. (szerk.), *Sectarianism in Early Judaism. Sociological Advances*, London, Equinox, 2007, 133–155.
- Davis, Andrew R., *Tel Dan in Its Northern Cultic Context*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013.
- Day, Peggy L. „Anat”, in K. Van der Toorn et al. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, Brill, 1999², 62–63.
- Day, John, *Yahweh and the Gods and Goddesses on Canaan* (Journal for the Study of the Old Testament Supplements 265), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.
- De Hemmer Gudme, Anne Katrine, *Before the God in This Place for Good Remembrance. A Comparative Analysis of the Aramaic Votive Inscription from Mount Gerizim* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 441), Berlin, de Gruyter, 2013.
- De Lange, Nicholas, *A zsidó világ atlasza*, Budapest, Helikon – Magyar Könyvklub, 1996.
- De Moor, Johannes Cornelius, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 91), Leuven, Leuven University Press – Peeters, 1990 (1997²).

- De Troyer, Kristin, „The Pronunciation of the Names of God: With Some Notes Regarding nomina sacra”, in Dalferth, U. I. – Stoellger, Ph. (szerk.), *Gott nennen: Gottes Namen und Gott als Name* (Religion in Philosophy and Theology 35), Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, 143–172.
- De Vries, Pieter, *The Kābôd of Yhwh in the Book of Ezekiel* (Studia Semitica Neerlandica 65), Leiden, Brill, 2015
- Declaissé-Walford, Nancy L., „Psalm 145: All Flesh Will Bless God’s Holy Name”, *Catholic Biblical Quarterly* 74 (2012) 55–66.
- Del Olmo Lete, Gregorio, *Canaanite Religion: According to the Linguistical Texts of Ugarit*, Bethesda, CDL, 1999.
- Delcor, Matthias, „Le temple d’Onias en Egypte”, *Revue Bibilique* 75 (1968) 188–203.
- Delorme, Jean-Philippe, „בית ישראל, in Ezekiel: Identity Construction and the Exilic Period”, *Journal of Biblical Literature* 138 (2019) 121–141.
- Deutsch, Celia, „The Therapeutae, Text Work, Ritual, and Mystical Experience”, in De Conick, A.D. (szerk.), *Paradise Now: Essays on Jewish and Christian Mysticism* (SBL Symposium Series 11), Atlanta, SBL, 2006, 287–312.
- Dever, William G., „Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el-Kôm”, *Hebrew Union College Annual* 40–41 (1969–70) 139–189.
- Dever, William G., *What Did the Biblical Writers Know? & When Did They Know It?*, Grand Rapids, Eerdmans, 2001.
- Dever, William G., *Did God Have a Wife? – Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2005.
- Dever, William, *Beyond the Texts. An Archaeological Portrait of Ancient Izrael and Judah*, Atlanta: Society of Biblical Literature Press, 2017.
- Dezső Tamás, „A Reconstruction of the Army of Sargon II (721–705 BC) Based on the Nimrud Horse Lists”, *State Archives of Assyria Bulletin* 15 (2006) 93–140.
- Dezső Tamás, *The Assyrian Army. Vol. II. Recruitment and Logistics* (Antiqua et Orientalia 6), Budapest, ELTE, 2012.
- Di Lella, Alexander A., „The Original Hebrew Text and Ancient Versions”, in Uő., *The Wisdom of Ben Sira* (Anchor Bible 39), New York, Doubleday, 1987, 50–62.
- Diesel, Anja Angela, „Ich bin Jahwe“. *Der Aufstieg der Ich-bin-Jahwe-Aussage zum Schlüsselwort des alttestamentlichen Monotheismus* (Wissenschaftliche Monograpien zum Alten und Neuen Testament 110), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2006.
- Dijkstra, Meindert, „I have Blessed you by YHWH of Samaria and his Asherah: Texts with Religious Elements from the Soil Archive of Ancient Israel”, in Becking, B. et al. (szerk.), *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneratrimon for the Goddess Asherah* (The Biblical Seminar 77), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, 17–44.
- DiTommaso, Lorenzo, *The Dead Sea New Jerusalem Text: Contents and Contexts* (Texts and Studies in Ancient Judaism 110), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2005.
- Doering, Lutz, „Jeremiah and the ‘Diaspora Letters’ in Ancient Judaism: Epistolary Communication with the Golah as Medium for Dealing with the Present”, in De Troyer, K. – Lange, A. (szerk.), *Reading the present in the Qumran library: the perception of the contemporary by means of scriptural interpretations* (SBL Symposium Series 30), Atlanta, SBL 2005, 43–72.
- Dohmen, Christoph, *Exodus 19–40* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg, Herder, 2004.
- Donceel, Robert – Donceel-Voût, Pauline, „The Archaeology of Khirbet Qumran”, in Wise, M. O. et al. (szerk.), *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects*, New York, New York Academy of Sciences, 1994, 1–38.

- Donner, Herbert, „Hier sind deine Götter, Israel,” in *Wort und Geschichte. Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag* (Alter Orient und Altes Testament 18), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1973, 45–50.
- Doran, Robert, *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees* (), Washington, The Catholic Biblical Association, 1981.
- Doran, Robert, *2 Maccabees. A Critical Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, Fortress Press, 2012.
- Douma, Jochem, *A Tízparancsolat*, Budapest, Iránytű, 1994.
- Dörömbözi János (szerk.), *Apokrif levelek. Apokrif iratok*, Budapest, Telosz, 1999, 5–43.
- Duhaime, Jean, „Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran”, *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987) 32–56.
- Dumermuth, Fritz, „Zur deuteronomischen Kulttheologie und ihre Voraussetzungen”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 70 (1958) 59–98.
- Dušek, Jan, *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et ls Samarie vers 450–332 av. J.–C.* (Studies of the Culture and History of the Ancient Near East 30), Leiden, Brill, 2007.
- Dušek, Jan, „Ruling of Inscriptions in Hellenistic Samaria”, *Maarav* 14 (2007) 43–65.
- Dušek, Jan, „Again on Samaritan Governors and Coins in the Persian Period. A Rejoinder to Edward Lipiński and Michał Marciak”, in Frey J. et al. (szerk.), *Die Samaritaner und die Bibel – The Samaritans and the Bible* (Studia Samaritana 7), Berlin, de Gruyter, 2012, 119–155.
- Dušek, Jan, *Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes* (Culture and History of the Ancient Near East 54), Leiden, Brill, 2012.
- Edel, Elmar, „Die Ortsnamenlisten in den Tempeln von Aksha, Amarah und Soleb im Sudan”, *Biblische Notizen* 11 (1980) 63–79.
- Edelman, Diana V., „Tracking Observance of the Aniconic Tradition Through Numismatics”, in Uő. (szerk.), *The Triumph of Elohim. From Yahwism to Judaism* (Contributions to Biblical Theology 13), Kampen, Pharos, 1995, 183–225.
- Edelman, Diana V., *The Origin of the Second Temple. Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*, London, Equinox, 2006.
- Edelman, Diana, „Cultic Sites and Complexes Beyond the Jerusalem Temple”, in Stavrakopoulou Francesca – Barton, John (szerk.), *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, London, T&T Clark, 2010. 82–103.
- Edward Wente, *Letters from Ancient Egypt* (SBL Writings from the Ancient World 1), Atlanta, Scholar Press, 1990, 98–110.
- Egeresi László Sándor, „A dáni óarám felirat”, in Tenke, S. – Karasszon, I. (szerk.), *„Fölbuzog szívem szép beszédre”: tanulmányok dr. Tóth Kálmán tiszteletére 80. születésnapja alkalmából*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, 1997, 43–60.
- Egeresi László Sándor, „Adalék az északi királyság történelméhez az újabb móábi szövegek kapcsán”, in Egeresi L. S. – Kókai-Nagy V. (szerk.), *Adalékok Izrael történetéhez. Ünnepi kötet Karasszon István 65. születésnapja alkalmából*, Komárom, Selye János Egyetem, 2020, 141–162.
- Ego, Beate, „The Temple as a Place of Worship and the God of Heaven in 2 Maccabees,” in Xeravits G. G. – Zsengellér J. – Balla I. (szerk.), *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature* (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2016/2017), Berlin, de Gruyter, 2017, 167–179.
- Elayi, Josette, *Sargon II, King of Assyria* (SBL Archaeology and Biblical Studies 22), Atlanta, SBL, 2017, 46–50.

- Emerton, James A., „New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntilet ‘Ajrud”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 94 (1982) 1–20.
- Eph‘al, Israel, „The Samaritan(s) in the Assyrian Sources”, in Cogan, M. – Eph‘al, I. (szerk.), *Ah, Assyria...: Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor* (Scripta Hierosolymata), Jerusalem, Magnes, 1991, 36–45.
- Ephal, Israel, „Dor”, in Stern, E. (szerk.), *New Encyclopedia of the Archaeological Excavations in the Holy Land 5. Supplementary Volume*, Jerusalem – Washington, Israel Exploration Society – Biblical Archaeological Society, 2008, 1695–1703.
- Erichsen, Wolja, *Papyrus Harris I: hieroglyphische Transkription*, Bibliotheca Ægyptiaca 5, Brussel, Association égyptologique Reine Élisabeth, 1933.
- Eshel, Hanan – Misgav, Hagai, „A Fourth Century B.C.E. Document from Ketef Yeriho”, *Israel Exploration Journal* 38 (1988) 158–176.
- Eshel, Hanan, „Wādi ed-Dāliyah Papyrus 14 and the Samaritan Temple”, *Zion* 61 (1996) 125–136. (héber).
- Eshel, Hanan, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmoneans*, Cambridge – Jerusalem, Eerdmans – Yad Ben Zvi Press, 2008.
- Evans, John F., *You Shall Know that I Am Yahweh: An Inner-Biblical Interpretation of Ezekiel’s Recognition Formula* (Bulletin for Biblical Research Supplement 25), Winona Lake, Eisenbrauns, 2019.
- Falk, Daniel K., „Text and Ritual in the Dead Sea Scrolls”, in Nihan Ch. – Rhyder, J. (szerk.), *Text and Ritual in the Pentateuch. A Systematic and Comparative Approach*, Penn State University Press, 2021, 280–311.
- Faust, Avraham, „Farmsteads in Western Samaria’s Foothills: A Reexamination”, in Maier A. M. – De Miroschedji P. (szerk.), *„I Will Speak the Riddles of Ancient Times” (Abiah chidot minei-kedem – Ps. 78:2b): Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2006, 477–504.
- Faust, Avraham, „Settlement Dynamics and Demographic Fluctuations in Judah from the Late Iron Age to the Hellenistic Period and the Archaeology of Persian Period *Yehud*”, in Levin Y. (szerk.), *A Time of Change: Judah and its Neighbors in the Persian and Early Hellenistic Period* (Library of Second Temple Studies, 65), London, T. & T. Clark, 2007, 22–51.
- Faust, Avraham, „Settlement, Economy, and Demography under Assyrian Rule. The Territories of the Former Kingdom of Israel as a Test Case”, *Journal of the American Oriental Society* 135 (2015) 765–789.
- Feldman, Ariel, *The Rewritten Joshua Scrolls from Qumran* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 438), Berlin, de Gruyter, 2014.
- Ferguson, Everett, *A kereszténység bölcsője* (ford: Zsengellér József), Budapest, Osiris, 1999.
- Finkel, Irvin, „The Cyrus Cylinder: the Babilonian Perspective”, in Finkel, I. (szerk.), *The Cyrus Cylinder. The King of Persia’s Proclamation from Ancient Babylon*, London, I.B. Tauris, 2013, 4–34.
- Finkelstein, Israel – Piasezky, Eli, „The Iron Age Chronology Debate: Is the Gap Narrowing?” *Near Eastern Archaeology* 74 (2011) 50–54.
- Finkelstein, Israel – Silberman, Neil Asher, *The Bible Unearthed: Archaeology’s New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York, The Free Press, 2001.
- Finkelstein, Israel – Singer-Avitz, Lily, „Reevaluating Bethel”, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 125 (2009) 33–48.
- Finkelstein, Israel „The Archaeology of the Days of Manasseh”, in Coogan, M. D. et al. (szerk.), *Scripture and Other Artifacts: Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, Louisville, Westminster John Knox, 1994, 169–187.

- Finkelstein, Israel, „Omride Architecture”, *Zeitschrift für Deutschen Palästina Vereins* 116 (2000) 114–138.
- Finkelstein, Israel et al., *Mediggo IV: The 1998–2002 Season*, Tel Aviv, Institute of Archaeology, Tel Aviv University, 2006.
- Finkelstein, Israel, „The Great Wall of Tell en-Nasbeh (Mizpah), The First Fortifications in Judah and 1 Kings 15:16–22”, *Vetus Testamentum* 62 (2012) 14–28.
- Finkelstein, Israel, *The Forgotten Kingdom. The Archaeology and History of Northern Israel*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013.
- Finkielsztejn, Gerald, „More Evidence on John Hyrcanus I’s Conquest: Lead Weights and Rhodian Amphora Stamps”, *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 16 (1998) 33–63.
- Fischer–Bovet, Christelle, *Army and Society in Ptolemaic Egypt* (Armies of the Ancient World), Cambridge, University Press, 2014.
- Fischer-Elfert, Hans-Werner, *Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I: Textzusammenstellung*, Kleine Ägyptische Texte 7, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992².
- Fitzmyer, Joseph, „Aramaic Epistolography”, *Semeia* 22 (1981) 25–57.
- Fitzpatrick-McKinley, Anne, „Preserving the Cult of YHWH in Judean Garrisons. Continuity from Pharaonic to Ptolemaic Times”, in Baden, J. et al. (szerk.), *Sybil, Scriptures, and Scrolls. John Collins at Seventy, Vol. 1.* (Journal for the Study of Judaism Supplements 175), Leiden–Boston, Brill, 2017, 375–408.
- Fleming, Daniel E., *Yahweh before Israel. Glimpses of History in a Divine Name*, Cambridge, University Press, 2021.
- Frahm, Eckart, „Samaria, Hamath, and Assyria’s Conquests in the Levant in the Late 720s BCE: The Testimony of Sargon II’s Inscriptions”, in Hasegawa, S. et al. (szerk.), *The Last Days of the Kingdom of Israel*, (Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 511), Berlin, de Gruyter, 2019, 55–86.
- Frame, Grant, *The Royal Inscriptions of Sargon II, King of Assyria (721–715 BC)* (Royal Inscriptions of the Neo Assyrian Period 2), University Park, Eisenbrauns, 2021.
- Fraser, M. Peter, *Ptolemaic Alexandria. Vol 1–3.*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- Frei, Peter, „Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich”, in Frei, P. – Koch, K. (szerk.), *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (Orbis et Biblicus Orientalis 55), Fribourg, Universitätsverlag, 1984, 8–131.
- Frei, Peter, „Die persische Reichsautorisation: Ein Überblick”, *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 1 (1995) 1–35.
- Frevel, Christian, *Geschichte Israels* (Studienbücher Theologie), Stuttgart, Kohlhammer, 2018².
- Frevel, Christian, „When and from Where Did YHWH Emerge? Some Reflections on Early Yahwism in Israel and Judah”, *Entangled Religions* 12 (2021) 1–32. kül. 13–14. (er.ceres.rub.de; file:///C:/Users/user/Downloads/tjuczzyk,+Frevel_Emergence_proof_FINAL_v2-2.pdf).
- Frey, Jörg, „Temple and Rival Temple – The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis”, in Ego, B. et al. (szerk.), *Gemeinde ohne Tempel, Community without Temple* (Wissenschaftliche Untersuchungen zur Neuen Testament 118), Tübingen, Mohr Siebeck 1999, 171–203.
- Fried, Lisbeth S., „A Silver Coin of Yoḥannan Hakkôhên”, *Transeuphratène* 26 (2003) 65–85.
- Fritz, Volkmar, *Tempel und Zelt*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1977.
- Fröhlich Ida – Dobos Károly Dániel, *Henok könyvei* (Ószövetségi Apokrifek 1), Piliscsaba, PPKÉ BTK, 2009.

- Fröhlich Ida, „Le genre littéraire des Pesharim de Qumrân”, *Revue Qumran* 47 (1986) 383–398.
- Fröhlich Ida, *A qumráni szövegek magyarul* (Studia Orientalis 5), Piliscsaba – Budapest, PPKTBTK – Szent István Társulat, 2000.
- Fröhlich Ida, „Világi hatalom és vallási közösségek a Makkabeus felkelés után”, in Benyik, Gy. (szerk.), *Világi közösség, vallási közösség* (Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2003), Szeged, JATE Press, 2004, 95–106.
- Fröhlich, Ida, „Enoch and Jubilees”, in Boccaccini, G. (szerk.), *Enoch and Qumran Origins: New Lights on a Forgotten Connection*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, 141–147.
- Fröhlich Ida, „'Invoke at Any Time': Apotropaic Texts and Belief in Demons in the Literature of the Qumran Community”, *Biblische Notizen* 137 (2008) 41–74.
- Fröhlich Ida, „Teológia és démonhit a qumráni közösség irodalmában”, in Pócs É. (szerk.), *Démonok, látók, szentek: Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*, Budapest, Balassi, 2008, 28–50.
- Fuchs, Andreas, *Die Inschriften Sargon II. aus Khorsabad*, Göttingen, Cuvillier Verlag, 1993.
- Fuchs, Andreas, *Die Annalen des Jahres 711 v. Chr. nach Prismenfragmenten aus Ninive und Assur* (State Archives of Assyria Studies 8), Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1998.
- Gadd, Cyril J., „Inscribed Prisms of Sargon II from Nimrud”, *Iraq* 16 (1954) 173–201.
- Gane, Roy, „The Role of Assyria in the Ancient Near East During the Reign of Manasseh”, *Andrews University Seminary Studies* 35 (1997) 21–32.
- Ganor, Saar – Kreimerman, Igor, „An Eight-Century B.C.E. Gate Shrine at Tel Lachis, Israel”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 381 (2019) 211–236.
- García Martínez, Florentino, „The Origins of the Essene Movement and of the Qumran Scrolls”, in García Martínez, F. –Trebbola-Barrea J. (szerk.), *People of the Dead Sea Scrolls*, Leiden, Brill, 1995, 77–96.
- García Martínez, Florentino, „Priestly Functions in a Community without Temple”, in Ego, B. et al. (szerk.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple* (Wissenschaftliche Untersuchungen zur Neuen Testament 118), Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, 303–319.
- García Martínez, Florentino, „Rethinking the Bible. Sixty Years of Dead Sea Scrolls Research and Beyond”, in Popović, M. (szerk.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism* (Journal for the Study of Judaism Supplements 141), Leiden, Brill 2010, 19–36.
- Gardiner, Alan, *Egypt of the Pharaohs*, Oxford, Oxford University Press, 1964.
- Garfinkel, Yosef – Golub, Mitka R. – Misgav, Haggai – Ganor, Saar, „The 'Išba'al Inscription from Khirbet Qeiyafa”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 373 (2015) 217–233.
- Garfinkel, Yosef, et al. „Cultic Precinct Near the Southern Gate in Khirbet Qeiyafa”, *Qadmoniot* 149 (2015) 2–13 (héber).
- Gärtner, Bertil, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament: A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament*, Cambridge, University Press, 1965.
- Gera, Dov, „On the Credibility of the History of the Tobiads (Josephus, Antiquities 12, 156–222, 228–36)”, in Kasher, A. et al. (szerk.), *Greece and Rome in Eretz Israel: Collected Essays*, Jerusalem, Yad Izhak Ben-Zvi – Israel Exploration Society, 1990, 21–38.
- Gera, Dov, „Olympiodoros, Heliodoros, and the Temples of Koilē Syria and Phoinikē”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 169 (2009) 125–155.
- Gerstenberger, Erhard S., *Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 8), Stuttgart, Kohlhammer, 2005.
- Gesenius, Wilhelm, *De pentateuchi samaritani origine. Indole et auctoritate: commentatio philologico-critica*, Halle, Rengerianae, 1815.

- Gesenius, Wilhem, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (reprint), Berlin, Springen, 1962.
- Ghirshman, Roman, *Az Ókori Irán. Médek, perzsák, pártusok*, Budapest, Gondolat, 1985.
- Gibson, John C. L., *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. Vol. I. Hebrew Inscriptions*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- Gilula, Mordechai, „ליהוה שמרון ולאשרתו”, *Shnaton* 3 (1978-79) 129–137.
- Gitler, Haim – Lemaire, André, „Phoenicia and Palestine in the Persian Period”, in Alfaro, C. – Burnett, A. (szerk.), *A Survey of Numismatic Research 1996-2001*, Madrid, 2003, 151–175.
- Giveon, Raphael, „Toponymes ouest-asiatiques à Soleb”, *Vetus Testamentum* 14 (1964) 239–255.
- Giveon, Raphael, „The Shosu of Egyptian Sources and the Exodus”, in *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies / היהדות למדעי העולמי* . Vol. I., Jerusalem, World Union of Jewish Studies, 1965, 193–196.
- Giveon, Raphael, „The Shosu of the Late XXth Dynasty”, *Journal. of the American Research Center in Egypt* 8 (1969–1970) 51–53.
- Giveon, Raphael, *Les Bédouins Shosou des documents égyptiens* (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 18), Leiden, Brill, 1971.
- Glassner, Jean-Jacques, *Mesopotamian Chronicles* (Writings from the Ancient World 19), Atlanta, SBL, 2004.
- Glissmann, Volker, *Out of Exile, not out of Babylon: The Diaspora Theology of the Golah*, Mzuzu (Malájjia), Mzuni Press, 2019.
- Gmirkin, Russel E., *Beroruss and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament 433), New York – London, T&T Clark, 2006.
- Goedicke, Hans, „Papyrus Anastasi VI 51-61”, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 14 (1987) 83–98.
- Goering, Greg, *Wisdom's Root Revealed: Ben Sira and the Election of Israel* (Journal for the Studies of Judaism Supplements 139), Leiden, Brill, 2009.
- Goitein, Shlomo D. „Yhwh the Passionate. The Monotheistic Meaning and Origin of the Name Yhwh”, *Vetus Testamentum* 6 (1956) 1–9.
- Golb, Norman, *Who Wrote the Dead Sea Scrolls?* New York, Scribner, 1995
- Goldstein, Jonathan A., *I Maccabees* (Anchor Bible 41), Garden City, Doubleday, 1976.
- Golub, Mitka R. – Zilberg, Peter „From Jerusalem to Āl-Yāhūdu. Judean Onomastic Trends from the Beginning of the Babylonian Diaspora”, *Journal of Ancient Judaism*, 9 (2019) 312–324.
- Golub, Mitka R., „The Distribution of Personal Names in the Land of Israel and Transjordan during the Iron II Period”, *Journal of the American Oriental Society* 134 (2014) 621–642.
- Golub, Mitka R., „Personal Names in Judah in the Iron Age II.” *Journal of Semitic Studies* 62 (2017) 19–58.
- Golub, Mitka R, *Onomasticon.net: Personal Names from the Iron II Southern Levant*, 2021. (<http://www.onomasticon.net>).
- González-Salineró, Raúl, *Military Service and the Integration of Jews into the Roman Empire* (The Brill Reference Library of Judaism 72), Leiden, Brill, 2022.
- Gordon, H. Cyrus, *Ugaritic Manual*, *Annalecta Orientalia* 36, Rome, Pontificium Institutum Biblicum, 1955.
- Gordon, H. Cyrus, „The Origin of the Jews in Elephantine”, *Journal of Near Eastern Studies* 14 (1955) 56–58.
- Görg, Manfred, „Thuthmoses III und die ššw Region”, *Journal of Near Eastern Studies* 38 (1979) 199–202.

- Görgey Etelka (szerk.), *Törpék az óriások vállán. Válogatott Misna-traktátusok*, Sárospatak, SRTA, 2010.
- Grabbe, Lester L. „Reconstucting History from the Book of Ezra”, in Davies Ph. R. (szerk.), *Second Temple Studies. 1. Pesrian Period* (Journal for the Study of the Old Testament Supplements 117), Sheffield, Academic Press, 1991.
- Grabbe, Lester L. „Betwixt and Between. The Samaritans in the Hasmonean Period”, *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 32 (1993) 334–347.
- Grabbe, Lester L. *Leading Captivity Captive. „The Exile” as History and Ideology*, (Journal for the Studies of the Old Testament Supplements 278), Sheffield, Academic Press, 1998.
- Grabbe, Lester L., „Israel’s Reality after the Exile”, Becking, B. – Korpel, M. (szerk.), *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times* (Oudtestamentische Studiën 42), Leiden, Brill, 1999, 25–32.
- Grabbe, Lester, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. Volume 1. Yehud: A History of the Persian Province of Judah* (Journal for the Study of Pseudepigrapha Supplements 47), London, T&T Clark 2004.
- Grabbe, Lester L., „The Kingdom of Israel from Omri to the Fall of Samaria: If We Only Had the Bible...”, in Grabbe, L. L. (szerk.), *Ahab Agonistes. The Rise and Fall of the Omri Dynasty* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 421), London, T&T Clark, 2007, 54–99.
- Grabbe, Lester L., „’Many Nations Will Be Joined to YHWH in That Day’: The Question of YHWH Outside Judah”, in Stavrakopoulou, F. – Barton, J. (szerk.), *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, London, T&T Clark, 2010, 175–187.
- Grabbe, Lester L. „Hyparchs, Oikonomoi and Mafiosi: The Government of Judah in the Ptolemaid”, in Grabbe, L. L. – Lipschits, O. (szerk.), *Judah Between East and West, The Transition from Persian to Greek Rule (ca. 400-200 BCE)*, London, Bloombury, 2013, 76–77.
- Grabbe, Lester L., „The Reality of the Return: The Biblical Picture Versus Historical Reconstruction”, in Stöckl, J. – Waerzeggers, K. (szerk.), *Exile and Return. The Babylonian Context* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 478), Berlin, de Gruyter, 2015, 292–307.
- Graham, M. Patrick, „The Discovery and Reconstruction of the Mesha Inscription”, in Dearman, A. (ed.), *Studies in the Mesha Inscription and Moab* (Archaeology and Biblical Studies 2), Atlanta, Scholar Press, 1989, 41–92.
- Grandet, Pierre, *Le papyrus Harris I (BM 9999) 1–2* (Bibliothèque d'Étude 109/1–2), Cairo, Institut français de l’archéologie orientale, 1994.
- Granerød, Gard, *Dimensions of Yahwism in the Persian Period. Studies in the Religion and Society of the Judean Community at Elephantine* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 488), Berlin, de Gruyter, 2016.
- Grassi, Guilia F., „Bemerkungen zu Ostrakon Clermont-Ganneau J8 (175–185) aus Elephantine”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 129 (2017) 84–97.
- Grätz, Sebastian, „The Adversaries in Ezra / Nehemiah: Fictitious or Real?”, in Albertz, R. – Wohrle J. (szerk.), *Between Cooperation and Hostility: Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction with Foreign Powers* (Journal of Ancient Judaism Supplements 11) Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 2013, 73–88.
- Gray, John, „The God Yw in the Religion of Canaan”, *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 12 (1953) 278–283.
- Grayson, A. Kirk, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (Texts from Cuneiform Sources 5), Locust Valley, Augustin, 1975.
- Grayson, A. Kirk, *Assyrian Rulers of the First Millenium BC II. (858–745)* (RIMA 3), Toronto, University of Toronto Press, 1996.

- Grdseloff, Bernard, *Les Débuts du culte de Rechef en Égypte*, Caire, IFAO, 1942.
- Grdseloff, Bernard, „Édôm, d'après les sources égyptiennes”, *Revue de l'histoire juive en Égypte* 1 (1947) 69–99.
- Greenberg, *Ezekiel 1–20* (Anchor Bible 22), Garden City, Doubleday, 1983.
- Grelot, Pierre, *Documents araméens d'Égypte, Introduction, traduction, présentation. Littératures anciennes du Proche-Orient* (Littératures anciennes du Proche Orient 5), Paris, Cerf, 1972.
- Griffith, Francis Llewellyn 1909. *Catalogue of the Demotic Papyri, Rylands Library III*. Manchester. (<https://www.escholar.manchester.ac.uk/api/datastream?publicationPid=uk-ac-man-scw:4o994&datastreamId=FULL-TEXT.PDF> letöltés: 2021. 03. 19.).
- Gropp, Douglas M., *Wadi Daliyeh II. The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh* (Discovery in the Judean Desert 28), Oxford, Clarendon Press, 2001.
- Grüen, Erich, „Jews, Greeks, and Romans in the Third Sibylline Oracle”, in Goodman M. (szerk.), *Jews in a Graeco-Roman World*. Oxford, Oxford University Press, 1998, 15–36.
- Gunkel, Hermann, *Israel und Babylonien: Der Einfluss Babylonien auf die israelitische Religion*, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1903.
- Haag, Ernst, „שבֿטֿ šabbāt,” in *Theological Dictionary of the Old Testament* Vol. 14, 387–397.
- Haag, Ernst, *Das Hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopedie 9), Stuttgart, Kohlhammer, 2003.
- Hacham, Noach – Ilan, Tal, *Corpus Papyrorum Judaicarum Vol. IV.*, Berlin, de Gruyter, 2020.
- Hachman, Noah, „Sanctity and the Attitude towards the Temple in Hellenistic Judaism”, in Schwartz, D. R. – Weiss, Z. (szerk.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism Before and After the Destruction of the Second Temple* (Ancient Judaism and Early Christianity 78.), Leiden, Brill, 2011, 155–180.
- Hahn István, „Az elephantinei papiruszokból”, Harmatta J. (szerk.), *Ókori keleti történeti chrestomathia*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1965, 329–330.
- Hahn István (ford.), Josephus Flavius, *Apíón ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról* (Prométheusz Könyvek 5), Budapest, Helikon, 1984.
- Halpern, Baruch, *Jerusalem and the Lineages, in the Seventh Century BCE: Kinship and the Rise of Individual Moral Liability*, Sheffield, JSOT Press, 1993, 60.
- Haran, Menahem, *Temples and Temple Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Oxford, University Press, 1979.
- Harmatta János (ford.), „II. (Nagy) Kyros agyaghenger-felirata”, in Uő. (szerk.), *Ókori Keleti történeti chrestomathia*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1965, 307–308.
- Harmatta János (szerk.), *Ókori keleti történeti chrestomathia*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1965.
- Harmatta János, „Modélés littéraires de l'édit babylonien de Cyrus”, *Acta Iranica* 1 (1974) 29–44.
- Hata, Gohei, „Where is the Temple Site of Onias IV in Egypt”, in Pastor, J. et al. (szerk.), *Flavius Josephus; Interpretation and History* (Journal for the Study of Judaism Supplements 146), Leiden, Brill, 2011, 177–191.
- Hays, B. Christopher, *The Origins of Isaiah 24–27. Josiah's Festival Scroll for the Fall of Assyria*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- Heckl, Raik, „The Composition of Ezra-Nehemiah as a Testimony for the Competition Between the Temples in Jerusalem and on Mount Gerizim in the Early Years of the Seleucid Rule over Judah”, in Kartveit, M. – Knoppers, G. N. (szerk.), *The Bible, Qumran, and the Samaritans* (Studia Samaritana 10) Berlin, de Gruyter, 2018, 115–132.

- Hempel, Charlotte, „The *Treatise on the Two Spirits* and the Literary History of the *Rule of the Community*”, in Xeravits G. G. (szerk.), *Dualism in Qumran* (The Library of Second Temple Studies 76), London, Equinox, 2010, 102–120.
- Hengel, Martin, *Judaism and Hellenism. Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period. Vol.1.* London, SCM Press, 1974.
- Hengel, Martin, „Proseuche and Synagoge: Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina”, in Gutmann, J. (szerk.), *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology, and Architecture*, New York, Ktav, 1975, 26–54.
- Hengel, Martin, „Qumran and Hellenism”, in Collins, J. J. – Kugler, R. A. (szerk.), *Religion in the Dead Sea Scrolls* (Studies in the Dead Scrolls and Related Literature), Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2000, 46–56.
- Hensel, Benedikt, *Die Vertauschung des Erstgeburtssegens in der Genesis: Eine Analyse der narrativ-theologischen Grundstruktur des ersten Buches der Tora* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 423), Berlin, de Gruyter, 2011.
- Hensel, Benedikt, *Juda und Samaria zum Verhältnis zweier nach-exilischer Jehwismen* (Forschungen zum Alten Testament 110), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016.
- Hensel, Benedikt, „The Chronicler’s Polemics towards the Samaritan YHWH-Worshippers: A Fresh Approach”, in Dušek, J. (szerk.), *The Samaritans in Historical, Cultural and Linguistic Perspectives* (Studia Samaritana 11), Berlin, de Gruyter, 2018, 35–47.
- Hensel, Benedikt, „Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: State of the Field, Desiderata, and Research Perspectives in a Necessary Debate on the Formative Period of Judaism(s)”, in Hensel, B. et al. (szerk.), *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible. Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions* (Forschungen zum Alten Testament 120), Tübingen, Mohr Siebeck, 2020, 1–46.
- Herzog, Ze’ev et al., „The Stratigraphy of Beer-Sheba and the Location of the Sanctuary”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 225 (1977) 49–58.
- Herzog, Ze’ev, „Arad (Place)”, Furey C. M. et al. (szerk.), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online: Anim – Atheism*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2010. <https://doi.org/10.1515/EBR.aradplace>. (Letöltés 2022.01.31).
- Herzog, Zeev, „Perspectives of Southern Israel’s Cult Centralization: Arad and Beersheba”, in Kratz, R. G. – Spieckermann, H. (szerk.), *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 405), Berlin, de Gruyter, 2010, 169–199.
- Hess, Richard S., „The Divine Name in Late Bronze Age Sources?” *Ugarit Forschung* 23 (1991) 181–188.
- Hess, Richard S. *Israelite Religions. An Archaeological and Biblical Survey*, Grand Rapids, Baker Academic, 2007.
- Hilprecht, Hermann V. – Clay, Albert T., *Business Documents of Murashû Sons of Nippur Dated in the Reign of Artaxerxes I. (464-424 B. C.)*, Philadelphia, Philadelphia University Press, 2017.
- Hjelm, Ingrid, *The Samaritans in Early Judaism. A Literary Analysis* (Journal for the Studies of the Old Testament Supplements 303), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.
- Hodossy-Takács Előd, *Moáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédságában* (Kréne 9), Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2008.
- Hodossy-Takács Előd, „Hatalomgyakorlás és annak visszhangja. Esettanulmány az Omri dinasztijáról”, in Simon T. L. (szerk.), *Utolérnek téged a szavak. A hetvenéves Sulyok Elemér köszöntése*, Pannonhalma, Pannonhalmi Főapátság, 2011, 132–143.
- Hodossy-Takács Előd, „Júdaiak Babilonban”, in Bodó S. – Horsai E. (szerk.), „Hiszek az Igediadalmas erejében!” *Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából*, Debrecen, DRHE, 2020, 135–146.

- Hoffmeier, James – Davis, W. Thomas – Hummel, Rexine, „New Archaeological Evidence for Ancient Bedouin (Shasu) on Egypt’s Eastern Frontier at Tell el-Borg”, *Ägypten und Levante/Egypt and Levant* 26 (2016) 285–311.
- Hoglund, Kenneth G., *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestina and the Missions of Ezra and Nehemiah* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 125), Atlanta, Scholar Press, 1992.
- Holladay, Carl R., *Fragments from Hellenistic Jewish Authors, 1: Historians*, (SBL Texts and Translations 20), Chico, 1983.
- 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.
- Holm, Tawny L., „Nanay and Her Lover: An Aramaic Sacred Marriage Text from Egypt”, *Journal for Near Eastern Studies* 76 (2017) 1–37.
- Hong, Koog P., „The Euphemism for the Ineffable Name of God and Its Early Evidence in Chronicles”, *Journal for the Study of the Old Testament* 37 (2013) 473–484.
- Honigman, Sylvie, „Jewish Communities of Hellenistic Egypt: Different Responses to Different Environments”, in Levine, L. I. – Schwartz, D. R. (szerk.), *Jewish Identities in Antiquity: Studies in Memory of Menahem Stern* (Texts and Studies in Ancient Judaism 130), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 117–135.
- Honigman, Sylvie, „Introduction”, in Honigman, S. et al. (szerk.), *Times of Transition. Judea in the Early Hellenistic Period* (Mosaics: Studies on Ancient Israel 1), University Park, Eisenbaruns, 2021, 1–15.
- Hoover, Oliver D., „The Seleucid Coinage of John Hyrcanus I: The Transformation of a Dynastic Symbol in Hellenistic Judaea”, *American Journal of Numismatics* 15 (2003) 29–39.
- Horbury, William – Noy, David, *Jewish Inscriptions of Graeco–Roman Egypt*, Cambridge, University Press, 1992.
- Horgan, Maurya P., *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 8), Washington, CBA, 1979.
- Horowitz, Wayne – Oshima, Takayoshi, *Cuneiform in Canaan. Cuneiform Sources from the Land of Israel in Ancient Times*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 2006.
- Huehnergard, John – Pat-El, Na’ama, „Introduction to the Semitic Languages and Their History”, in Uő. (szerk.), *The Semitic Languages*, London – New York, Routledge, 2019², 1–22.
- Ilan, Tal, „The House of Onias”, in Ilan, T. – Noam, V. (szerk.), *Josephus and the Rabbis*, Jeruzsálem, Yad Ben Zvi Press, 2017, 197–230 (héber).
- Jacobs, Deborah, *The Images of Space in the Third Sibylline Oracle*, (kiadatlan PhD disszertáció), Berlin, Humboldt University, 2012 (<https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/17584/jacobs.pdf?sequence=1> meglejtés: 2022.10.10.).
- Jagersma, , Hans, *Izráel története 1. Az ószövetségi korban*, Budapest, magánkiadás, 1991.
- Jagersma, Henk, *Izrael története 2. Nagy Sándortól Bar Kochbáig*, Budapest, magánkiadás, 1991.
- Jahn, Leopold G., *Der griechische Text des Buches Ezechiel nach dem Kölner Teil des Papyrus 967* (Papyrologische Texte und Abhandlungen 15), Bonn 1972. Facsimile online kiadása: <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/ifa/NRWakademie/papyrologie/Ezechiel/bildereze.html>.
- Janowski, Brend, *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen–Vluyn, Neukirchener Verlag, 1993.
- Jaroš, Karl, *Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel*, Fribourg, Verlag Schweitzerisches Katholisches Bibelwerk, 1982.

- Jassen, Alex P., „Religion in the Dead Sea Scrolls”, *Religion Compass* 1 (2007) 1–25.
- Jenkins, Allan K., „Hezekiah’s Fourteenth Year: A New Interpretation of 2 Kings xviii 13–xix 37”, *Vetus Testamentum* 26 (1976) 284–298.
- Jenni, Ernst – Westermann, Claus (szerk.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II.*, München—Zürich, Kaiser, 1976.
- Joannès, F. – Lemaire, André, „Trois tablettes cunéiformes à onomastique ouest-sémitique (collection Sh. Moussaïeff)”, *Transeuphrates* 17 (1999) 17–34.
- Johnson, Douglas L. *The Nature of Nomadism*, Chicago, University of Chicago, 1969.
- Jordaan, Pierre – Coetzer, Eugene, „Investigating the Communicative Strategy in 2Maccabees 3: Six Scenes which Influence the Reader Throughout the Narrative”, *Harvard Theological Studies* 72 (2016) 1–6.
- Jordaan, Pierre, „The Temple in 2Maccabees—Dynamics and Episodes”, *Journal for Semitics* 24 (2015) 1–14.
- Joyce, Paul M. — Rom-Shiloni, Dalit (szerk.), *The God Ezekiel Creates* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies), London–New York, Bloomsbury T&T Clarck, 2015.
- Jursa, Michael, „Eine Familie von Königskaufleuten jüdischer Herkunft”, *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* (2007/2) 23.
- Kahn, Daniel, „The Assyrian Invasions of Egypt (673–663 B.C.) and the Final Expulsion of the Kushites”, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 34 (2006) 251–267.
- Kákósy László (ford.), „Uđahorresnet életrajza”, in Harmatta J. (szerk.), *Ókori keleti történeti chrestomatia*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1965, 325–327.
- Kalmin, Richard, „Jewish Sources in the Second Temple Period in Rabbinic Compilations of Late Antiquity”, in Schäfer, P. (szerk.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture III* (Texts and Studies in Ancient Judaism 93), Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, 17–53.
- Karasszon István, „A Karmel-hegyi Illés és Izráel története”, *Theologiai Szemle* (1983) 26, 150–155 = in Karasszon I., *Az Ószövetség fényei. Veterotestamentica* (Protestáns Művelődés Magyarországon 10), Budapest, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, 2002, 72–87.
- Karasszon István, „A III. és IX. parancsolat”, *Theologiai Szemle* 35 (1992) 194–197.
- Karasszon István, *Az óizraeli vallás* (Budapesti Református Teológiai Akadémia Bibliái és Judaisztikai Kutatóintézete 6), Budapest, Budapesti Református Teológiai Akadémia, 1994.
- Karasszon István, „Egységes-e Ezékiel könyve?” in Uő., *Az Ószövetség varázsa* (Kréne 3), Budapest, Új Mandátum Kiadó, 2004, 100–117.
- Karasszon István, „Tényleg megőrült Antiókhosz Epiphánész?” in Uő. *Az Ószövetség varázsa* (Kréne 3), Budapest, Új Mandátum, 2004, 180–198.
- Karasszon István, *Izráel története a kezdetektől Bar Kochbáig* (Kréne 10), Budapest, Új Mandátum Kiadó, 2009.
- Karasszon István, „Vallás és politika az Ószövetség korában”, in Uő., *Az ószövetségi teológia történetéhez* (Károli Könyvek Monográfiák), Budapest, KRE–L’Harmattan, 2020, 189–202.
- Kartveit Magnar, *The Origin of the Samaritans* (Vetus Testamentum Supplements 128), Leiden, Brill, 2009.
- Kasher, Ariyeh, „First Military Units in Ptolemaic Egypt”, *Journal for the Study of Judaism* 9 (1978) 57–67.
- Kasher, Ariyeh, *Jews and Hellenistic Cities in Eretz Israel*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1990.
- Kasher, Ariyeh, „The Jewish *politeuma* in Alexandria: A Pattern of Jewish Communal Life in the Greco-Roman Diaspora”, in Rozen, M. (szerk.), *Homelands and Diasporas: Greek, Jews and Their Migrations* (International Library of Migration Studies 2), London, I. B.

- Tauris, 2008, 109–125.
- Kató Szabolcs Ferenc, „Jetró: Midián és Jhwh papja?“, in Kiss G. (szerk.), *Fiatal Kutatók és Doktoranduszok IX. Nemzetközi Teológus-Konferenciája 2019*, Budapest, 2020, 203–212.
- Kaufmann Yehezkel, *The Religion of Israel From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, London, Allen and Unwin, 1960.
- Keck, Elisabeth, *The Glory of Yahweh, Name Theology, and Ezekiel's Understanding of Divine Presence* (Kiadatlan PhD disszertáció), Botson College, 2011.
- Keel, Othmar – Uehlinger, Christoph, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographische Quellen* (Questiones Disputatae 134), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1993.
- Keil, Volkmar, „Onias III. – Märtyrer oder Tempelgründer?“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 97 (1985) 221–233.
- Kelle E. Brad, „What's in a Name? Neo-Assyrian Designations for the Northern Kingdom and Their Implications for Israelite History and Biblical Interpretation“, *Journal of Biblical Literature* 121 (2002) 639–666.
- Kelso, James L., *Excavation of Bethel (1934-1960)* (The Annual of the American Schools of Oriental Research 39), Cambridge, University Press, 1968.
- Kennedy, Titus, „The Land of the š3sw (Nomads) of yhw3 at Soleb“, *Journal of Nubian Studies* 6 (2019) 175–192.
- Khazanov, Anatoly, M., *Nomads and the Outside World*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1994.
- Kieweler, Hans V., „Garizim. Geschichte eines heiligen Berges“, in Kieweler, H. G. – Loader, J. A. (szerk.), *Vielseitigkeit des Alten Testaments: Festschrift für Georg Sauer zum 70. Geburtstag* (Wiener Alttestamentliche Studien 1), Frankfurt a. M., Peter Lang, 1999, 181–206.
- Kisilevitz, Shua, „The Iron IIA Judahite Temple at Tel Moza 1“, *Tel Aviv* 42 (2015) 147–164.
- Kisilevitz, Shua – Lipschits, Oded, „Another Temple in Judah. The Tale of Tel Moza“, *Biblical Archaeological Review* 46 (2021) 40–49.
- Kitchen, Kenneth A., *Ramesside Inscriptions: Translated & Annotated: Translations*, Oxford, Blackwell Publishers, 1979.
- Kleiman, Sabine, „The Iron IIB Gate Shrine at Lachis: An Alternative Interpretation“, *Tel Aviv* 47 (2020) 55–64.
- Kletter, Raz, *Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Ashera* (BAR International Series 636), Oxford, Hadrian Book, 1996.
- Kmoskó Mihály, „Az elephantinei zsidó-arámi papyrusok“, *Religio* 67 (1908) 199–200.212–214.234–236.248–250.
- Knauf, Ernst Axel – Guillaume, Philippe, *A History of Biblical Israel. The fate of the tribes and kingdoms from Mernephtah to Bar Kochba* (Worlds of the Ancient Near East and Mediterranean), Sheffield, Equinox Publishing, 2016.
- Knauf, Ernst A., „Yahwe“, *Vetus Testamentum* 34 (1984) 467–472.
- Knauf, Ernst A., „Alter und Herkunft der edomitischen Königliste Gen. 36,31-39“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 97 (1985) 249–250.
- Knauf, Ernst Axel „Elephantine und das vorbiblische Judentum“, Kratz, G. (szerk.): *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden*. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 22), Gütersloh, Gütersloher Verlag, 2001, 179–188.
- Knauf, Ernst Axel, „701: Sennacherib at the Berezina“, in Grabbe, L. L. (szerk.), *“Like a Bird in a Cage”: The Invasion of Sennacherib in 701 BCE* (Journal for the Study of the Old Testament Supplements 363), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2003, 141–149.

- Knoppers, Gary N., *1 Chronicles 1–9* (Anchor Bible 12), New York, Doubleday, 2004.
- Knoppers, Gary N., *1 Chronicles 10–29* (Anchor Bible 12A), New York, Doubleday, 2004.
- Knoppers, Gary N., „Mt. Gerizim and Mt. Zion: A Study in the Early History of the Samaritans and Jews”, *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 34 (2005) 309–338.
- Knoppers, Gary N., „Did Jacob Become Judah?”, in Zsengeller J. (szerk.), *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics* (Studia Samaritana 6), Berlin, de Gruyter, 2011, 39–67.
- Knoppers, Gary N., *Jews and Samaritans. The Origin and History of Their Early Relations*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Knoppers, Gary N., „Were the Jerusalem and Mt. Gerizim Temples the Economic Epicenters of Their Provinces? Assessing the Textual, Archaeological, and Epigraphic Evidence”, in Uő., *Judah and Samaria in Postmonarchic Times* (Forschungen zum Alten Testament 129), Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, 153–175.
- Knowles, Melody D., *Centrality Practiced: Jerusalem in the Religious Practice of Yehud and the Diaspora in the Persian Period* (Archaeology and Biblical Studies 16), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2006.
- Koch, Klaus, „The Language of Prophecy: Thoughts on the Macrosyntax of the *dēbar* YHWH”, in Sun, H. T. C. – Eades, K. L. (szerk.), *Problems in Biblical Theology. Essays in Honor of Rolf Knierim*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997, 210–221.
- Kohn, Sámuel, „Samareitikon und Septuaginta”, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 38 (1894) 1–7, 49–67.
- Komoróczy Géza (ford.), „Az Újbabylóni Birodalom”, in Harmatta J. (szerk.), *Ókori keleti történeti chrestomatia*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1965, 217–237.
- Komoróczy Géza (ford.), „Aššurahiddina trónralépte és hadjáratai”, in Harmatta J. (szerk.), *Ókori Keleti történeti chrestomatia*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1965, 177–183.
- Komoróczy Géza (ford.), „Aššurbānapli u. Rassam-cylindere”, in Harmatta J. (szerk.), *Ókori Keleti történeti chrestomatia*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1965, 196–214.
- Komoróczy Géza, „Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Illés próféta és Izrael politikája az i.e. 9. században”, in Uő. *Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Az értelmiség felelőssége az ókori Keleten*, Budapest, Századvég, 1992, 183–198.
- Komoróczy Géza, „Zsidóváros, valahol Babylóniában (Postscriptum)”, in Uő., *Történelem a próféták kezében. A Bibliáról*, Budapest: Ab Ovo, 2019, 269 – 293.
- Koncz-Vágási Katalin, „Templomteológia és a jeruzsálemi Templom dicsősége”, in Uő., *Haggeus Próféta és Haggeus könyve* (Acta. Debreceni teológiai tanulmányok 15), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2021.
- Kottsieper, Ingo, „Die Religionspolitik der Achämeniden und die Juden von Elephantine”, in Kratz, R. G. (szerk.), *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 22), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2002.
- Kottsieper, Ingo, „The Tel Dan Inscription (KAI 310) and the Political Relations between Aram-Damascus and Israel in the First Half of the First Millennium BCE”, in Grabbe, L. L. (szerk.), *Ahab Agonistes. The Rise and Fall of the Omri Dynasty* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 421), London, T&T Clark, 2007, 104–134.
- Köckert, Matthias, *Die Zehn Gebote*, München, Beck, 2007.
- Köckert, Matthias, „YHWH in the Norden and Southern Kingdom”, in Kratz, R. G. – Spieckermann, H. (szerk.), *One God – One Cult – One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 405), Berlin, de Gruyter, 2010, 364–376.
- Köszeghy Miklós, *Cseréplevelek. Héber feliratok a fogság előtti Palesztinából* (Kréne 2), Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2003.

- Kőszeghy Miklós, „Áháb utolsó háborúja (Rámót-Gileád)”, *Ókor* 9 (2010) 19–26.
- Kőszeghy Miklós, „Padi, Akisch, Sanherib, Hizqiyya und die Inschrift von Tel-Miqne / Eqron”, in Czerovszki M. – Nagyillés J. (szerk.), *Corollarium: Tanulmányok a hatvanöt éves Tar Ibolya tiszteletére*, Szeged, SZTE Klasszika-Filológiai Tanszék, 2010, 135–144.
- Kőszeghy, Miklós, *Föld alatti Izrael. Az Ószövetség világának anyagi kultúrája* (Sapientia Hittudományi Főiskola Bibliatudományi Tanszékének Kiadványai 12), Budapest, Sapientia Főiskola – L’Harmattan, 2014.
- Kőszeghy Miklós, „Dávid, egy sosem volt város sosem élt királya?”, *Collegium Doctorum* 18 (2022) 16–24.
- Kraabel, A.Thomas, „New Evidence of the Samaritan Diaspora has been Found on Delos”, *Biblical Archaeologist* 55 (1984) 44–46.
- Kraeling, Emil G., *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B. C. from the Jewish Colony of Elephantine*, New Haven, Yale University Press, 1953.
- Kraemer, Ross S., *When Aseneth Met Joseph: A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Kratz, Reinhard G., „Der Brief des Jeremia”, in Steck, O.H. et al (szerk.), *Das Buch Baruch, Der Brief des Jeremia, Zusätze zur Ester und Daniel* (ATD Apokryphen 5), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 86.
- Kratz, Reinhard G., „Statthalter, Hohepriester und Schreiber im perserzeitlichen Juda”, in Uő. (szerk.), *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels* (Forschungen zum Alten Testament 42), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, 93–119.
- Kratz, Reinhard G., „The Legal Status of the Pentateuch between Elephantine and Qumran”, in Knoppers, G. N. – Levison, B. M. (szerk.), *The Pentateuch as Torah. New Models for understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2007, 77–103.
- Kratz, Reinhard G., „Judean Ambassadors and the Making of Jewish Identity”, in Lipschits, O. et al. (szerk.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2011, 421–444.
- Kratz, Reinhard, *Historical and Biblical Israel: The History, Tradition and Archives of Israel and Judah*, Oxford, University Press, 2015.
- Krauss, Rolf – Warburton, David A., „Chronological Table for the Dynastic Period”, in Hornung, E. et al. (szerk.), *Ancient Egyptian Chronology*, Handbook of Oriental Studies, Leiden, Brill, 2006, 490–495.
- Kugel, James, *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- Kugler, Robert A., „Making All Experience Religious: The Hegemony of Ritual at Qumran”, *Journal for the Study of Judaism* 33 (2002) 131–152.
- Kustár Zoltán, *A héber Ószövetség szövege. A masszoréta szöveghagyományozás és annak megjelenése a Biblia Hebraicában*, Budapest, Kálvin, 2010.
- Kustár Zoltán, „Az írópróféták korának lezáródása Izráelben”, in Uő. (szerk.) *Inspiráció a bibliai hagyományban. Both Antal konferencia 2022*, Debrecen, Both Antal alapítván – DRE, 2023 (megejelnés alatt).
- Lambert, W. G., „A Document from a Community of Exiles in Babylonia”, in Lubetski M. (szerk.), *New Seals and Inscriptions, Hebrew, Idumean, and Cuneiform* (Hebrew Bible Monographs 8), Sheffield, Sheffield Phoenix, 2007, 201–205.
- Landau, Yohanan H., „A Greek Inscription Found Near Hefzibah”, *Israel Exploration Journal* 16 (1966) 54–70.
- Lange, Armin, „The False Prophets Who Arose against God (4Q339 1)”, in Berthelot, K.–Stökl, Ben Ezra D. (szerk.), *Aramaica Qumranica: Proceedings of the Conference on the*

- Aramaic Texts from Qumran in Aix-en-Provence 30 June - 2 July 2008* (Aramaica Qumranica 1), Leiden, Brill, 2010, 205–224.
- Lauinger, Jacob – Batiuk, Stephen, „A Stele of Sargon II at Tell Tayinat”, *Zeitschrift für Assyriologie* 105 (2015) 54–68.
- Leichty, Erla, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC)* (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period Vol. 4), Winona Lake, Eisenbrauns, 2011.
- Leith, Mary J. W., *Wadi Daliyeh I. The Seal Impressions*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Leith, Mary, J. W., „Religious Continuity in Israel/Samaria: Numismatic Evidence”, in Frevel, Ch. et. al. (szerk.), *A „Religious Revolution” in Yehud. The Material Culture of the Persian Period as a Test Case* (Orbis et Biblicus Orientalis 267), Fribourg – Göttingen, Academic Press Fribourg – Vandenhoeck, 2014, 267–304.
- Lemaire, André, „Prières en temps de crise: Les inscriptions de Khirbet Beit Lei”, *Revue Biblique* 83 (1976) 558–568.
- Lemaire, André, „Les inscriptions de Khirbet elQôm et l’Ashérah de Yhwh”, *Revue Biblique* 84 (1977) 595–608.
- Lemaire, André, *Inscriptions hebraïques, Tome I: Les ostraca*. (Littératures anciennes du Proche-Orient, 9), Paris: Cerf, 1977.
- Lemaire, André, *Les écoles et la formation de la Bible dans l’ancien Israël* (Orbis Biblicus et Orientalis 39), Fribourg–Göttingen, 1981.
- Lemaire, André, „House of David, Restored in Moabite Inscription. A New Restoration of a Famous Inscription Reveals Another Mention of the House of David in the Ninth Century B.C.E.”, *Biblical Archaeology Review* 20 (1994) 30–37.
- Lemairé, André, „Judean Identity in Elephantine: Everyday Life according to the Ostraca”, in Lipschits, O. et al. (szerk.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2011, 365–373.
- Lemche, Niels Peter, *The Israelites in History and Tradition* (Library of Ancient Israel), Louisville – London, Westminster John Knox – SPCK, 1998.
- Letter, Raz, *The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Leuchter, Mark, *The Levites and the Boundaries of Israelite Identity*, Oxford, University Press, 2017.
- Leuenberger, Martin, „YHWH’s Provenance from the South”, in Oorshot, J. – Witte, M. (szerk.), *Origins of Yahwism* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 484), Berlin, de Gruyter, 2017, 157–179.
- Levin, Yigal, „Judea, Samaria and Idumea: Three Models of Ethnicity and Administration in the Persian Period”, in Ro, J. U. (szerk.), *From Judah to Judaea. Socio-Economic Structures and Processes in the Persian Period*, Sheffield, Phoenix Press, 2012, 4–53.
- Levine, Lee I. „Josephus’ Description of the Jerusalem Temple: ‘War’, Antiquities’, and Other Sources”, in Parente, F. – Sievers, J. (szerk.), *Josephus & the History of Greco–Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*, Leiden, Brill, 1994, 233–246.
- Levy, E. Thomas – Russel, B. Adams – Muniz, Adolfo, „Archaeology and the Shasu Nomads: Recent Excavations in the Jabal Hamrat Fidan, Jordan”, in Propp, W. H. C. – Friedman, R. E. (szerk.), *Le-David Maskil: a birthday tribute for David Noel Freedman*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2004, 63–89.
- Levy, E. Thomas, „Pastoral Nomads and Iron Age Metal Production in Ancient Edom”, in Szuchman, J. (szerk.), *Nomads, Tribes, and the State in the Ancient Near East. Cross-Disciplinary Perspectives*, Oriental Institute Seminars 5, Chichago, University Press, 2009, 147–177.

- Liddel Henry G. – Scott D., *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1989. (repr.)
- Liebermann, Rosanne R., „*Hearts of Flesh: Collective Identity and the Body in the Book of Ezekiel* (PhD disszertáció), John Hopkins University, Baltimore, 2019.
- Lim, Thimoty H., „The Qumran Scrolls, Multilingualism and Biblical Interpretation”, in Collins, J. J. – Kugler, R. A. (szerk.). *Religion in the Dead Sea Scrolls* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature), Grand Rapids, Eerdmans 2000, 57–73.
- Lipschits, Oded et al. „The Date of the *lmlk* and 'Private' Stamp Impressions: A Fresh Look”, *Tel Aviv* 37 (2010) 3–32.
- Lipschits, Oded et al., *What Are the Stones Whispering? Ramat Rahel: 3,000 Years of Forgotten History*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2016.
- Lipschits, Oded et al., *Ramat Rahel IV. The Renewed Excavation by the Tel Aviv–Heidelberg Expedition (2005–2010). Stratigraphy and Architecture*, (Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology Monograph Series 39), Tel Aviv, Tel Aviv University, 2020.
- Lipschits, Oded, „Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E.”, in Lipschits, O. – Blenkinsopp, J. (szerk.), *Judea and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2003, 323–376.
- Lipschits, Oded, *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2005.
- Lipschits, Oded, „Achaemenid Imperial Policy. Settlement Processes in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century BCE.”, in Lipschits, O.– Oeming, M. (szerk.), *Judah and the Judeans in the Persian (Achaemenid) Period*, Winona-Lake, Eisenbrauns, 2006, 19–52.
- Lipschits, Oded, „Jerusalem between Two Periods of Greatness: The Size and Status of the City in the Babylonian, Persian and Early Hellenistic Periods”, in Grabbe, L. L. – Lipschits, O. (szerk.), *Judah Between East and West, The Transition from Persian to Greek Rule (ca. 400-200 BCE)*, London, Bloombury, 2013, 163–175.
- Liverani, Mario, *Israel's History and the History of Israel*. London, Equinox, 2005.
- Loud, Gordon, *Megiddo II: Seasons of 1935-39, Texts and Plates* (Oriental Institute Publications 62), Chichago, University of Chicago Press, 1948.
- Lust, Johan L., „Quotation Formulae and Canon in Qumran”, in van der Kooij, Arie – van der Toorn, K. (szerk.), *Canonization and Decanonization* (Studies in the History of Religions 82), Leiden, Brill 1998, 67–77.
- Luukko, Mikko, *The Correspondence of Tiglath-Pileser III and Sargon II from Calah/Nimrud* (State Archives of Assyria, 19), Helsinki, Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2012.
- Macdonald, John, *The Theology of the Samaritans*, Philadelphia, Westminster Press, 1964.
- Machiella, Daniel, „Hyrceanus”, in *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* Vol. 12, Berlin, de Gruyter, 2016, 342–346.
- Mack, Burton L., „Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.21.1 (1984) 227–271.
- MacLaurin, Evan B. C., „The Date of the Foundation of the Jewish Colony at Elephantine”, *Journal of Near Eastern Studies* 27 (1968) 89–96.
- Magen, Yitzhak – Haggai Misgav – Tsafina Levana, *Mount Gerizim Excavations. Vol. I. The Aramaic, Hebrew and Samaritan Inscriptions* (Judea and Samaria Publications 2), Jerusalem, Israel Antiquities Authority, 2004.
- Magen, Yitzhak, „Mount Gerizim. A Tempel City”, *Qadmoniot* 33 (2000) 74–118.
- Magen, Yitzhak, „Dating of the First Phase of the Samaritan Temple at Mount Gerizim in Light of the Archaeological Evidence”, in Lipschits, O. et al (szerk.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2007, 157–211.

- Magen, Yitzhak, *Mount Gerizim Excavations II. A Temple City* (Judea and Samaria Publications 8), Jerusalem, Israel Antiquities Authority, 2008.
- Magness, Jodi, „The Cults of Isis and Kore at Samaria-Sebaste in the Hellenistic and Roman Periods”, *Harvard Theological Review* 94 (2001) 157–177.
- Magness, Jodi, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature), Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2002.
- Main, Emanuelle, „For King Jonathan or Against? The Use of the Bible in 4Q448”, in Stone, M. E. – Chazon, E. G. (szerk.), *Biblical Perspectives: Early Use & Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls* (Studies on the Texts in the Desert of Judah 28), Leiden, Brill, 113–135.
- Malamat, Abraham, „Aspects of the Foreign Policies of David and Solomon”, *Journal for Near Eastern Studies* 22 (1963) 208–233.
- Malamat, Abraham, *Mari and the Early Israelite Experience. Schweich Lectures 1984*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
- Malamat, Abraham, „A Forerunner of Biblical Prophecy: The Mari Documents”, in Miller, P. D. et al (szerk.), *Ancient Israelite Religion. essays in Honor of Frank Moore Cross*, Minneapolis, Fortress Press, 1987, 33–52.
- Maróth Miklós (ford. szerk.), *Baal és Anat. Ugariti eposzok*, Prométheusz könyvek 10, Budapest, Helikon, 1986.
- Mason, Steve, *Flavius Josephus: Translation and Commentary, Vol. 9. Life of Josephus* (Brill Josephus Publications), Leiden, Brill, 2001.
- Mason, Steve, „Did the Essenes Write the Dead Sea Scrolls? Don't Rely on Josephus”, *Biblical Archaeological Review* 34 (2008) 61–65.81.
- Mason, Steve, *Josephus, Judea and Christian Origins. Methods and Categories*, Peabody, Hendrickson, 2009.
- Mayer, Walter, „Sennacherib's Campaign of 701 BCE: The Assyrian View”, in Grabbe, L. L. (szerk.), *“Like a Bird in a Cage”: The Invasion of Sennacherib in 701 BCE*, (Journal for the Study of the Old Testament Supplements 363), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2003, 168–200.
- Mazar, Abraham, „Iron Age Fortresses in the Judean Hills”, *Palestine Exploration Quarterly* 114 (1982) 86–109.
- Mazar, Eliat – Ben-Aire Reut L., „Hebrew Seal Impressions (bullae) from the Ophel, Area A2009”, in Mazar E. (szerk.), *The Ophel Excavations 2009–2013, Vol. II*. Jerusalem, Old City Press, 2018, 247–281.
- McCarter, P. Kyle, „The Religious Reforms of Hezekiah and Josiah”, in Shanks, H. – Meinhardt, J. (szerk.), *Aspects of Monotheism: How God is One*, Washington, Biblical Archaeology Society, 1997, 57–80.
- McDonough, Sean M., *YHWH at Pathmos: Rev 1:4 in Its Hellenistic and Early Jewish Setting* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 107), Tübingen, Mohr Siebeck, 1999.
- McNutt, Paula, *Reconstructing the Society of Ancient Israel* (Library of Ancient Israel), Louisville, Westminster, John Knox, 1999.
- Meerson, M., „One God Supreme: A Case Study of Religious Tolerance and Survival”, *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 7 (2010) 32–50.
- Mendels, Doron, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism, Jewish and Christian Ethnicity in Ancient Palestine*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992.
- Meshel, Zeev – Meyers, Carol, „The Name of God in the Wilderness of Zin”, *Biblical Archaeologist* 39 (1976) 6–10.
- Meshel, Zeev, „Kuntillet 'Ajrud”, *Anchor Bible Dictionary. Vol IV.*, Garden City, Doubleday, 1992, 103–109.

- Meshorer, Ya'akov – Qedar, Shraga, *The Coinage of Samaria in the Fourth Century BCE*, Jerusalem, Numismatic Fine Arts International, 1991.
- Meshorer, Ya'akov – Qedar, Shraga, *Samaritan Coinage*, Jerusalem, The Israel Numismatic Society, 1999.
- Meshorer, Yaakov, *Ancient Jewish Coinage. Vol. I: The Persian Period through the Hasmoneans*, New York, Amphora Books, 1982.
- Mettinger, Tryggve N. D., *In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Name*, Philadelphia, Fortress Press, 1988.
- Mettinger, Tryggve N. D., *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Near Eastern Context* (Catholic Biblical Quarterly TS 42), Stockholm, Almqvits and Wiksell, 1995.
- Mettinger, Tryggve N. D., „Yahweh Zebaoth”, in Toorn, K. van der et al. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, E.J. Brill, 1995, 1730-1740. kol. (1999², 920–924.)
- Middendorp, Theophil, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden, Brill, 1972.
- Mildenberg, Leo, „Money Circulation in Palestine from Artaxerxes II till Ptolemy I. Preliminary Studies of Local Coinage in the Fifth Persian Satrapy”, *Transeuphratène* 7 (1994) 63–71.
- Mildenberg, Leo, „Yehud und smryn. Über das Geld der persischen Provinzen Juda und Samaria im 4. Jahrhundert”, in Cancik, H. et al. (szerk.), *Geschichte–Tradition–Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, Vol. 1. Judentum*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, 119–146.
- Milik, Jozef T., *The Books of Enoch: Aramaic Fragments from Qumran Cave Four*, Oxford, Clarendon, 1976.
- Millard, Alan, *The Eponyms of the Assyrian Empire 910–612 BC*. Helsinki, Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1994.
- Miller J. Maxwell – Hayes, John H., *Az ókori Izrael és Júda története* (Studia Orientalia 2), Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK, 2003.
- Miller, Patrick D. et al. (szerk.), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Minneapolis, Fortress Press, 1987.
- Miller, Patrick D., *The Religion of Ancient Israel* (Library of Ancient Israel), Louisville, Westminster John Knox Press, 2000.
- Misgav, Haggai – Garfinkel, Yosef – Ganor, Sarah, „The Ostrakon”, in Garfinkel, Y. – Ganor, S. (szerk.) *Khirbet Qeiyafa Vol 1.: Excavation Report 2007-2008*, Jerusalem, Israel Antiquities Authority, 2009, 254–255.
- Misgav, Haggai, „Two Notes on the Ostraca from Horvat 'Uza”, *Israel Exploration Journal* 40 (1990) 216–217.
- Mittmann, Siegfried, „A Confessional Inscription from the Year 701 BC Praising the Reign of Yahweh”, *Acta Académica* 21 (1989) 15–38.
- Mittmann-Richter, Ulrike, *Einführung zu den historischen und legendarischen Erzählungen* (Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit VI Sup 1,1), Gütersloh, Gütersloher Verlag, 2000.
- Modrzejewski, Joseph, *The Jews in Egypt from Ramses II to Emperor Hadrian*, Princeton, University Press, 1995² (1997³).
- Montet, Pierre, „Les fouilles de Tanis en 1933 et 1934”, *Kémi* 5 (1935) 1–18.
- Montgomery, James, *The Samaritans, the Earliest Jewish Sect: Their History, Theology and Literature*, Philadelphia, J. C. Winston, 1907.
- Mor, Menahem, „Samaritan History I. The Persian, Hellenistic and Hasmonaean Period”, in Crown, D. (szerk.), *The Samaritans*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989, 1–18.

- Moshe Elat, „The Impact of Tribute and Booty on Countries and People Within the Assyrian Empire”, *Archiv für Orientforschung* 19 (1982) 244–251.
- Mowinckel, Sigmund, *Psalmstudien II: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Kristiania, SNVAO, 1922.
- Mowinckel, Sigmund, „The Name of the God of Moses”, *Hebrew Union College Annual* 32 (1961) 121–133.
- Mulder, Otto, „Worship in the Restored Second Temple in Sirach 50. The Context of the Feast: Yoma or Tamid or Rosh Hashanah?”, in Xeravits, G. – Zsengellér J. – Balla, I. (szerk.), *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature* (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2016/217), Berlin, de Gruyter, 2017, 141–165.
- Muraközi Gyula, „Utószó”: Hérodotosz: *A görög-persza háború* (Bibliotheca classica), Budapest, Európa, 1989, 669–683.
- Murnane, William J. et al (szerk.), *Reliefs and Inscriptions at Karnak, Volume IV: The Battle Reliefs of King Sety I*, Chicago, The Oriental Institute, 1986.
- Murtonen Aimo, *Philological and Literary Treatise on the Old Testament Divine Names* אֱלֹהִים, אֱלֹהִים, אֱלֹהִים, and יהוה (Studia Orientalia 18), Helsinki, Societas Orientalis Fennica, 1952, 49–50. 90–92.
- Müller, Reinhard, „The Origins of YHWH in Light of the Earliest Psalms”, in Oorshot, J. – Witte, M. (szerk.), *Origins of Yahwism* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 484), Berlin, de Gruyter, 2017, 207–238.
- Na’aman, Nadav, „Sennacherib’s ‘Letter to God’ on his Campaign to Judah”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 214 (1974) 25–39.
- Na’aman, Nadav, „Tiglath-Pileser III’s Campaigns against Tyre and Israel (734–732 B.C.E.)”, *Tel Aviv* 22 (1995) 268–278.
- Na’aman, Nadav, „Historical and Literary Notes on the Excavation of Tel Jezreel”, *Tel Aviv* 24 (1997) 122–128.
- Na’aman, Nadav, „Son of Omri Omri: Legitimizing a Loyal Vassal by His Overlord”, *Israel Exploration Journal* 48 (1998) 236–238.
- Na’aman, Nadav, „No Anthropomorphic Graven Image”, *Ugarit Forschungen* 31 (1999) 391–415.
- Na’aman, Nadav, –Zadok, Ran, „Assyrian Deportations to the Province of Samerina in the Light of Two Cuneiform Tablets from Tel Hadid”, *Tel Aviv* 27 (2000) 159–188.
- Na’aman, Nadav, „An Assyrian Residence at Ramat Rahel?”, *Tel Aviv* 28 (2001) 260–281.
- Na’aman, Nadav, „A New Appraisal of the Silver Amulets from Ketef Hinnom”, *Israel Exploration Journal* 61 (2011) 184–195.
- Na’aman, Nadav, „The Inscriptions of Kuntillet ‘Ajrud through the Lens of Historical Research”, *Ugarit Forschungen* 43 (2012) 1–43.
- Na’aman, Nadav, „The Judahite Temple at Tel Moza near Jerusalem: The House of Obed-Edom?”, *Tel Aviv* 44 (2017) 3–13.
- Na’aman, Nadav, „Samaria and Judah in an Early 8th Century Wine List”, *Tel Aviv* 46 (2019) 12–20.
- Naveh, Joseph, „The Excavations at Mesad-Hasavyahu: Preliminary Report”, *IEJ* 12 (1962) 89–113.
- Naveh, Joseph, „Old Hebrew Inscriptions in a Burial Cave”, *Israel Exploration Journal* 13 (1963) 235–256.
- Naveh, Joseph, „The Scripts of Two Ostraca from Elath”, *Bulletin of the American School of Oriental Research* 183 (1966) 27–30.
- Naveh, Joseph, *Early History of the Alphabet*, Jerusalem, Magnes, 1982.

- Naveh, Joseph, „The Inscription from Failaka and the Lapidary Aramaic Script”, *Bulletin of the American School of Oriental Research* 297 (1995) 1–4.
- Naville, Edouard – Griffith, Francis, *The Mound of the Jew and the City of Onias*, London, Egypt Exploration Fund, 1890.
- Nelson, Richard, „Realpolitik in Judah (687-609 B.C.E.)”, in Hallo, W. H. et al. (szerk.), *Scripture in Context II: More Essays on the Comparative Method*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1983, 177–189.
- Netzer, Ehud, „The Hasmonean and Herodian Winter Palace at Jericho”, *Israel Exploration Journal* 25 (1975) 89–100.
- Neusner, Jacob – Chilton, D. Bruce (szerk.), *In Quest of the Historical Pharisees*, Waco, Baylor University Press 2007.
- Neusner, Jacob, *A History of the Jews in Babylonia I: The Parthian Period* (Studia Post-Biblica 9), Leiden, Brill, 1965.
- Neusner, Jacob, *The Way of Torah: An Introduction to Judaism* (Religious Life in History), Belmont, Wadsworth, 1992⁵ (az első kiadás 1970).
- Neusner, Jacob, *Making God's Word Work: A Guide to the Mishnah*, New York, Continuum, 2004.
- Newman, Hillel, *Proximity to Power and Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period. A Review of Lifestyle, Values and Halakhah in the Pharisees, Sadducees, Essenes, and Qumran* (Brill Reference Library of Judaism 25), Leiden, Brill 2006.
- Nielsburg, George W. E. – VanderKam, James C., *1 Enoch 2. Vol. 2. of 1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch* (Hermeneia), Minneapolis, Fortress Press, 2011.
- Niehr, Herbert, *Religionen in Israels Umwelt: Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas* (Neue Echter Bibel 5), Würzburg, Echter Verlag, 1988.
- Nieman, Hermann Michael, Royal Samaria – Capital or Residence? Or: The Foundation of the City of Samaria by Sargon II, in L.L. Grabbe (szerk.), *Ahab Agonistes. The Rise and Fall of the Omri Dynasty* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 421), London, T&T Clark, 2007, 184–207.
- Nihan, Christoph, „The Torah between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua”, in Knoppers, G. N. – Levinson, B. M. (szerk.), *The Pentateuch as Torah. New Models of Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, Eisenbraun, 2007, 187–223.
- Nihan, Christoph – Gonzalez, H., „Competing Attitudes toward Samaria in Chronicles and Second Zechariah”, in Kartveit, M. – Knoppers, G. N. (szerk.), *The Bible, Qumran, and the Samaritans* (Studia Samaritana 10) Berlin, de Gruyter, 2018, 93–114.
- Nikiprowetzky, Valentin, *La troisième Sibylle* (Etudes juives 9), Paris, Mouton, 1970.
- Nissinen, „(How) Does the Book of Ezekiel Reveal Its Babylonian Context?”, *Die Welt des Orients* 45 (2015) 85–98.
- Nissinen, Marti, *Ancient Prophecy: Near Eastern, Biblical, and Greek Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- Nitzan, Bilhah, *Qumran Prayer & Religious Poetry* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 12), Leiden, Brill, 1994.
- Nodet, Etienne, *A Search for the Origins of Judaism. From Joshua to the Mishna* (Journal for the Study of the Old Testament Supplements 248), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.
- Norin, Stig I. L., *Sein Name allein ist hoch: Das Jhw-haltige Suffix althebräischer Personennamen untersucht mit besonderer Berücksichtigung der alttestamentlichen Redaktionsgeschichte* (Coniectanea Biblica: Old Testament Series), Lund, C.W.K. Gleerup, 1986.

- Noth, Martin, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 46), Stuttgart, Kohlhammer, 1928.
- Noth, Martin, *Das System der zwölf Stämme Israels* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 4.1), Stuttgart, Kohlhammer, 1930.
- Noth, Martin, *Geschichte Israels*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1950.
- Oded, Bustenai, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*. Wiesbaden, Reichert, 1979.
- Odelain, Olivier – Séguineau, Raymond, *Dictionary of Proper Names and Places in the Bible*, Garden City, Doubleday, 1981.
- Odell, Margaret S., „You are What You Eat: Ezekiel and the Scroll”, *Journal of Biblical Literature* 117 (1998) 229–248.
- Oeming, Manfred, „Ramat Rahel”, *WibiLex* 2018, 1–21. (<http://www.bibelwissenschaft.de/-stichwort/32510/>).
- Oesterley, William O. E., *Hebrew Religion. Its Origin and Development*, London, SPCK, 1937².
- Olshanetsky, Haggai, „Warriors of Zion. Jewish Soldiers in Hellenistic Armies”, *Ancient Warfare* 9 (2015) 20–24.
- Olyan, Saul, „Ben Sira’s Relationship to the Priesthood”, *Harvard Theological Review* 80 (1987) 261–286.
- Oorshot, Jürgen – Witte, Markus (szerk.), *Origins of Yahwism* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 484), Berlin, De Gruyter, 2017.
- Ornan, Tallay, et al. „’The Lord Will Roar From Zion’ (Amos 1:2): The Lion as a Divine Attribute on a Jerusalem Seal and Other Hebrew Glyptic Finds from The Western Wall Plaza Excavations, Jerusalem”, *’Atiqot* 72 (2012) 1*–13*.
- Ornan, Tallay, „The Drawings from Kuntillet ‘Ajrud Reconsidered”, in Ahituv, S. et al. (szerk.), *To Yahweh Teiman and His Asherah, the Inscription and Drawings from Kuntillet ‘Ajrud*, Jerusalem, Yad Izhak Ben-Zvi, 2015, 44–48 (Héber).
- Otto, Eckart, „Die Rechtshermeneutik des Pentateuch und die achämenidische Rechtsideologie in ihren altorientalischen Kontexten”, in Witte, M. – Fögen, M. T. (szerk.), *Kodifizierung und Legitimierung des Rechts in der Antike und im Alten Orient* (Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 5), Wiesbaden, Harrassowitz, 2005.
- Ottosson, Magnus, *Temples and Cult Places in Palestine*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, 1980.
- Page, Stephanie, „A Stela of Adad-Nirari III and Nergal-Ereš from Tell al Rimah”, *Iraq* 30 (1968) 139–153.
- Page, Stephanie, „Joash and Samaria in a New Stela Excavated at Tell al Rimah, Iraq”, *Vetus Testamentum* 19 (1969) 483–484.
- Parker, Simon B., *Stories in Scripture and Inscriptions: Comparative Studies on Narratives in Northwest Semitic Inscriptions and the Hebrew Bible*, New York, Oxford University Press, 1997.
- Parpola, Simo, *Neo-Assyrian Toponyms* (Alter Orient und Altes Testament 6), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1970.
- Parpola, Simo, *The Correspondence of Sargon II, Part I: Letters from Assyria and the West*, SAA 1. Helsinki, Helsinki University Press, 1987.
- Parry, Donald W., „Notes on Divine Name Avoidance in Scriptural Units of the Legal Texts of Qumran”, in Bernstein, M. et al. (szerk.), *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Cambridge

1995. *Published in Honour of Joseph M. Baumgarten* (Studies on the Texts in the Desert of Judah 23), Leiden, Brill, 1997, 437–449.
- Pearce, Laurie E. – Wunsch, Cornelia, *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer* (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 28), Bethesda, CDL Press, 2014.
- Pearce, Laurie E., „Continuity and Normality in Sources Relating to the Judean Exile”, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 3 (2014) 163–184.
- Pecsuk Ottó, „A deuterokanonikus bibliai könyvek és a hellenisztikus filozófia”, in Xeravits G. – Zsengellér J. (szerk.), *Szövetségek erőterében. A deuterokanonikus irodalom alapvető kérdései* (Deuterocanonica 1), Pápa – Budapest, PRTA – L’Harmattan, 97–113.
- Péntek Dániel, *Alvilágkép a Héber Bibliában. Alvilág-tradíciók a zsoltárköltészetben* (kiadatlan PhD értekezés), Budapest, 2021, 24. 40. (http://real-phd.mtak.hu/1110/1/Pentek_Daniel_disszertacio_watermark.pdf).
- Pentland Mahaffy, John – Smyly, J. G., *The Flinders Petrie Papyri. 3 Vols* (Cambridge Library Collections – Egyptology), Cambridge, University Press, 2013².
- Petrie, William M.F., *Hyksos and Israelite Cities*, London: London Office of School of Archaeology 1906.
- Pfeiffer Henrik, *Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur und theoloiegeschichtlichen Umfeld* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 211), Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 2005.
- Philo: *In Ten Volumes* (and Two Supplementary Volumes): *with an English Translation* (The Loeb Classical Library: Greek Authors 7), London, Heinemann, 1937.
- Pietersma, Albert, „A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint”, in Cook, J. (szerk.), *Bible and Computer. The Stellenbosch AIBI-6 Conference. Proceedings of the Association Internationale Bible et Informatique „From Alpha to Byte” University of Stellenbosch 17-21 July, 2000*, Brill, Leiden, 2002, 337–364.
- Piotrkowski, Meron, *Priests in Exile. The History of the Temple of Onias and Its Community in the Hellenistic Period* (Studia Judaica 106), Berlin, de Gruyter, 2021.
- Porten, Bezalel, *Archives from Elephantine. Life of an Ancient Jewish Military Colony*. Berkeley, University of California Press, 1968.
- Porten, Bezalel, „The Religion of the Jews of Elephantine”, *Journal of Near Eastern Studies* 28 (1969) 116–121.
- Porten, Bezalel – Yardeni, Ada, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt A-D. 1–3*. Jerusalem, Hebrew University, 1986.
- Porten, Bezalel, *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change*, (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 22), Atlanta, SBL, 2011².
- Porzig, Peter, „Thoughts on the Way towards ‘Prolegomena’ to an *Introduction tot he Writings of the Dead Sea Scrolls*: Preliminary Reflections ont he Categorization and Nomenclature of the Dead Sea Scrolls”, in Zsengellér, J. (szerk.), *Understanding Texts in Early judaism. Studies on Biblical, Qumranic, Deuterocanonical and Cognate Literature in Memory of Géza Xeravits* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 48), Berlin, de Gruyter, 2022, 93–106.
- Posener, Geroges, *La première domination perse en Egypte, Recueil d’inscriptions hiéroglyphiques* (Biblioteque des études 11), Kairo, Institut Francais d’Archéologie Orientale, 1936.
- Preuss, Horst Dietrich, „JHWHs Herrlichkeit”, in Uő, *Theologie des Alten Testaments Band 1.*, Stuttgart, Kohlhammer, 1991, 191–194.
- Propp, William, H., *Exodus 19–40* (Anchor Bible 2a), New York, Doubleday, 2006.

- Puech, Emile, „L’Ostrakon de Khirbet Qeiyafa et les débuts de la royauté en Israël”, *Revue Biblique* 117 (2010) 162–184.
- Pummer, Reinhard, „Genesis 34 in Jewish Writings of the Hellenistic and Roman Periods”, *Harvard Theological Studies* 75 (1982) 177–188.
- Pummer, Reinhard, „The Samaritans in Egypt”, in Amphoux Ch.-B. et al. (szerk.), *In Études sémitiques et samaritaines offertes à Jean Margrin* (Histoire du Texte Biblique 4), Lausanne, Éditions du Zebre, 1998, 312–232.
- Pummer, Reinhard, *The Samaritans in Flavius Josephus* (Texts and Studies in Ancient Judaism 129), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.
- Pummer, Reinhardt, „The Samaritans and Their Pentateuch”, in Knoppers, G. N. – Levinson B. M. (szerk.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2007, 237–269.
- Qimron, Elisha, „Note on the List of False Prophets from Qumran”, *Tarbitz* 63 (1994) 273–276.
- Radner, K. „The ‘Lost Tribes of Israel’ in the Context of the Resettlement Programme of the Assyrian Empire”, in Hasegawa, S. et al. (szerk.), *The Last Days of the Kingdom of Israel* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaften 511), Berlin – Boston, de Gruyter, 2019, 101–123.
- Rajak, Tessa, *Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford, University Press, 2008.
- Redford, Donald B., *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Redford, Donald, B., „The So-Called „Codification” of Egyptian Law under Darius I”, in Watts, J. W. (szerk.), *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch* (SBL Symposium Series 17), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2001, 135–157.
- Redford, Donald B., *The Wars in Syria and Palestina of Thutmose III* (Culture and History of the Ancient Near East 16), Leiden, Brill, 2003.
- Redmount, Carol A. – Friedman, Renée F. „Tales of a Delta Site: Preliminary Report on the 1995 Field Season at Tell el-Muqdam”, *Journal of the American Research Center in Egypt* 34 (1997) 57–83.
- Redmount, Carol A. – Friedman, Renée F., *Lions in the Delta, Preliminary Report on the Excavations at Tell el-Muqdam* (Archaeological Resource Facility), University of California, Berkeley. (megjelenés alatt).
- Reich, Ronny, „On Assyrian Presence at Ramat Rahel”, *Tel Aviv* 30 (2003) 124–130.
- Rendtorff, Rolf, „Botenformel und Botenspruch”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 74 (1962) 165–177.
- Renz, Johannes, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*. II/1, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- Renz, Johannes, *Die althebräischen Inschriften. Teil 1. Text und Kommentar* (Handbuch der althebräischen Epigraphik 1), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- Rhyder, Julia „Unity and Hierarchy: North and South in the Priestly Traditions”, in Hensel, B. et al. (szerk.), *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible. Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions* (Forschung zum Alten Testament 120), Tübingen, Mohr Siebeck, 2020, 109–134.
- Richardson, P. – Heuchan, V. „Jewish Voluntary Associations in Egypt and the Roles of Women”, in Kloppenborg, J. S. – Wilson, S. G. (szerk.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London, Routledge, 1996, 226–251.
- Richelle, Matthieu, „A Re-examination of the Reading BT DWD („House of David”) on the Mesha Stele”, *Eretz Israel* 34 (2021) 152–159.

- Richter, Sandra L., *The Deuteronomistic History and the Name Theology: l'šakkēn šēmō šām in the Bible and the Ancient Near East* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 318), Berlin, Walter de Gruyter, 2002.
- Ringgren, Helmer, *The Faith of Qumran: Theology of the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia, Fortress Press, 1963.
- Rinngren, Helmer – Kornfeld, Walter, „שִׁקָּר”, in *Theological Dictionary of the Old Testament* Vol. VI., 1179–1204.
- Robker, Jonathan Miles, *The Jehu Revolution. A Royal Tradition of the Northern Kingdom and Its Ramifications* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 435), Berlin, de Gruyter, 2012.
- Robker, Jonathan Miles, „Die Texttraditionen von 2. Könige 17 als Spiegel der Entwicklung des Verhältnisses von Juden und Samaritanern”, in Hensel, B. et al. (szerk.), *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible. Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions* (Forschungen zum Alten Testament 120), Tübingen, Mohr Siebeck, 2020, 303–324.
- Rohrmoser, Angela, *Götter, Tempel und Kult der judao-aramäer von Elephantine*. (Alter Orient und Altes Testament 396) Münster, Ugarit Verlag, 2014.
- Rollston, Christopher, „The Khirbet Qeiyafa Ostrakon: Methodological Musings and Caveats”, *Tel Aviv* 38 (2011) 67–82.
- Romano, James F., „The Origin of the Bes-Image”, *Bulletin of the Egyptological Seminar* 2 (1980) 39–56.
- Rom-Shiloni, Dalit, *Exclusive Inclusivity: Identity Conflicts between the Exiles and the People Who Remained (6th–5th Centuries BCE)*. (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 543), New York, Bloomsbury T&T Clark, 2013.
- Rom-Shiloni, Dalit M., „The Untold Stories: Al-Yahūdu and or versus Hebrew Bible Babylonian Compositions”, *Die Welt des Orients* 47 (2017) 124–135.
- Rosenberg, Stephen G., „The Jewish Temple of Elephantine”, *Near Eastern Archaeology* 67 (2004) 4–13.
- Rothenberg, Beno, *The Egyptian Mining Temple at Timna*, London, Thames & Hudson, 1988.
- Rothenberg, Beno, „Archaeo-metallurgical Researches in the Southern Arabah 1959–1990. Part 2: Egyptian New Kingdom (Ramesseid) to Early Islam”, *Palestina Exploration Quarterly* 131 (1999) 149–175.
- Royse, James R., „Philo, κόπιος, and the Tetragrammaton”, in Runia, D. T. et al. (szerk.), *Heirs of the Septuagint. Philo, Hellenistic Judaism and Early Christianity. Festschrift for Earle Hilgert* (Brown Judaic Studies 230), Atlanta, 1991, 167–183.
- Rózsa Huba, *Bevezetés az Ószövetség könyveibe* (Szent István kézikönyvek), Budapest, Szent István Társulat, 2016.
- Röllig, Walter, „Bethel”, in K. Van der Toorn et al. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, Brill, 1999², 173–175.
- Römer, Thomas, „Cult Centralization and the Publication of the Torah Between Jerusalem and Samaria”, in Kartveit, M. – Knoppers, G. N. (szerk.), *The Bible, Qumran, and the Samaritans* (Studia Samaritana 10) Berlin, de Gruyter, 2018, 79–92.
- Rösel, Martin, „The Reading and Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch”, *Journal for the Study of the Old Testament* 31 (2007) 411–428.
- Runesson, A. – Binder, D. D. – Olsson, B., *The Ancient Synagogue from Its Origin to 200 C.E.: A Source Book* (Ancient Judaism and Early Christianity 72), Leiden, Brill, 2008.
- Rutledge, Steven H., „The Roman Destruction of Sacred Sites”, *Historia* 56 (2007) 179–195.
- Rüterswörden, Udo, „Die persische Reichsautorisation der Tora: Fact or Fiction?” *Zeitschrift für die altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 1 (1995) 47–61.

- Sacchi, Paolo, *The History of the Second Temple Period* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement 285), Sheffield Academic Press, 2000
- Sachau, Eduard, *Drei aramäische Papyrusurkunde aus Elephantine*, Berlin, G. Reimer, 1908. <https://archive.org/details/dreiaramischepap00sach/mode/2up>
- Sachau, Eduard, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine: Altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jahrhunderts vor Chr.*, Leipzig, Hinrichs, 1911.
- Safrai, Shmuel, „Pilgrimage to Jerusalem at the end of the Second Temple Period”, in Michel, O. (szerk.), *Studies in the Jewish Background of the New Testament*, Assen, Van Gorcum, 1969, 12–21.
- Saggs, Henry W. F., *The Nimrud Letters, 1952* (Cuneiform Texts from Nimrud 5), London, British School of Archaeology in Iraq, 2001.
- Saldarini, Anthony J., *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Edinburgh, T&T Clark, 1988.
- Sanders, Ed P., *Jewish Law From Jesus to the Mishnah*, London, SCM, 1990.
- Sanders, James A., *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs^a)* (Discoveries in the Judaean Desert 4), Oxford, Clarendon, 1965.
- Sanders, Seth L. „When the Personal Became Political: An Onomastic Perspective on the Rise of Yahwism”, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 4 (2015) 78–105.
- Sass, Benjamin, „Arrowheads with Phoenician Inscriptions: If Not Instruments of Belomancy, What?”, in Durand, J.-M. – Jacquet, J.-M. (szerk.), *Magie et divination dans les cultures de l’Orient: Actes du colloque organisé par l’Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, la Société Asiatique et le CNRS (UMR 7192), les 19 et 20 juin 2008*, Paris, J. Maisonneuve, 2010, 61–72.
- Sawah, Firas, „Jerusalem in the Time of the Kingdom of Judah”, in Thompson, L. J. (szerk.), *Jerusalem in Ancient History and Tradition* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 381G), London, T&T Clark, 114–144.
- Schalit, Abraham, „The letter of Antiochus III to Zeuxis regarding the establishment of Jewish military colonies in Phrygia and Lydia”, *JQR* 50 (1960) 289–318.
- Schenck, Kenneth, *Bevezetés Philón életéhez és írásaihoz* (Deuterocanonica 5), Budapest, L’Harmattan, 2010.
- Schenker, Adrian, „Textgeschichtliches zum Samaritanischen Pentateuch und Samareitikon”, in Mor, M. – Reiterer, F. V. (szerk.), *Samaritans: Past and Present: Current Studies* (Studia Samaritana 5), Berlin, de Gruyter, 2010, 105–120.
- Schiffman, Lawrence, H., „Community Without Temple: The Qumran Community’s Withdrawal from the Jerusalem Temple”, in Ego, B. et al. (szerk.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 118), Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, 267–284.
- Schimanowski, Gottfried, *Juden und Nichtjuden in Alexandrien* (IJD Münster Judaistische Studien 18), Berlin, LIT, 2006.
- Schipper, Bernd U., *Israel und Ägypten in der Königzeit. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems* (Orbis Biblicus et Orientalis 170), Freiburg – Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck und Ruprecht, 1999.
- Schmid, Konrad, „The Persian Imperial Authorization as a Historical Problem and as a Biblical Construct: A Plea for Distinctions in the Current Debate”, in Knoppers, G. N. – Levinson B. M. (szerk.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2007, 23–38.
- Schorch, Stefan, „The Samaritan Version of Deuteronomy and the Origin of Deuteronomy”, in Zsengeller, J. (szerk.), *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics* (Studia Samaritana 6), Berlin, de Gruyter, 2011, 23–37.

- Schorch Stefan, „Die prä-samaritanische Fortschreibungen”, in: Bühner, W. (szerk.), *Schriftgelehrte Fortschreibungs- und Auslegungsprozesse. Textarbeit im Pentateuch, in Qumran, Ägypten und Mesopotamien* (Forschungen zur Alten Testament 108), Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, 113–132.
- Schorch, Stefan, „The (so-called) 'Samareitikon': Emergence and Transmission of Greek Versions of the Samaritan Pentateuch in Light of Their Sources”, in Zsengeller, J. (szerk.), *Samaritans Through the Ages* (StSam 11), Berlin, de Gruyter, 2023 (megjelenés alatt).
- Schöpflin, Karin, *Theologie als Biographie im Ezechielbuch* (Forschungen zum Alten Testament 36), Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.
- Schroer, Silvia – Lippke, Florian, „Beobachtungen zu den (spät-)persischen Samaria-Bullen aus dem Wadi ed-Daliyeh: Hellenisches, Persisches und Lokaltraditionen im Grenzgebiet der Provinz Yehûd”, in Frevel, Ch. et. al. (szerk.), *A „Religious Revolution” in Yehud. The Material Culture of the Persian Period as a Test Case* (Orbis et Biblicus Orientalis 267), Fribourg – Göttingen, Academic Press Fribourg – Vandenhoeck & Rupprecht, 2014, 305–390.
- Schuller, Eileen, „Petitionary Prayer and the Religion of Qumran”, in Collins, J. J. – Kugler, R. A. (szerk.), *Religion in the Dead Sea Scrolls* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature), Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2000, 29–45.
- Schuller, Eileen, „Worship Temple and Prayer in the Dead Sea Scrolls”, in Avery-Peck, A. J. et al. (szerk.), *The Judaism of Qumran: A Systematic Reading of the Dead Sea Scroll: Theory of Israel* (Judaism in Late Antiquity 5), Leiden, Brill, 2001, 125–140.
- Schultz, Joseph P., *Judaism and the Gentile Faiths: Comparative Studies in Religion*, Fairleigh, Dickinson University Press, 1981.
- Schürer, Emil, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Band 2., Leipzig, J. C. Hinrichs, 1911.
- Schwartz, Daniel, „Temple or City. What did Hellenistic Jews See in Jerusalem?”, in Poorthuis M. – Safrai S. (szerk.), *The Centrality of Jerusalem. Historical Perspectives*, Kampen, Kok, 1996, 114–127;
- Schwartz, Daniel, *2 Maccabees* (Commentaries on Early Jewish Literature), Berlin, de Gruyter, 2008.
- Schwartz, Seth, „John Hyrcanus I's Destruction of the Gerizim Temple and Judaeo-Samaritan Relations”, *Jewish History* 7 (1993) 9–25.
- Schwartz, Seth, „On the Autonomy of Judea in the Fourth and Third Century B.C.E.”, *Journal of Jewish Studies* 45 (1994) 157–168.
- Schwartz, Seth, „How Many Judaism Were There? A Critique of Neusner and Smith on Definition and Mason and Boyarin on Categorization”, *Journal of Ancient Judaism* 2 (2002) 208–238.
- Scott, Robert B. Y., „The Seal of ŠMRYW”, *Vetus Testamentum* 14 (1964) 108–110.
- SeEVERS, Boyd – Korhonen, Rachel, „Seals in Ancient Israel and the Near East: Their Manufacture, Use, and Apparent Paradox of Pagan Symbolism”, *Near East Archaeological Society Bulletin* 61 (2019) 1–17.
- Shanks, Herschel, „Ivory Pomegranate: Under the Microscope at the Israel Museum”, *Biblical Archaeologist Review* 42 (2016) 57.
- Shaw, Frank, „The Emperor Gaius' Employment of the Divine Name”, *The Studia Philonica Annual* XVII (2005) 33–48.
- Sherwin-White, Susan M. – Kuhrt, Amélie, *From Samarkhand to Sardis. A New Approach to the Seleucid Empire*, Berkeley, University of California Press 1993.
- Siljanen, Esko, *Judeans of Egypt in the Persian Period (539-332 BCE) in Light of the Aramaic Documents*, Helsinki, Helsingin yliopisto, 2017.

- Silverman, Michael H., „Hebrew Name-Types in the Elephantine Documents”, *Orientalia* 39 (1979) 465–491.
- Silverman, Michael H., *Religious Values in the Proper Names at Elephantine* (Alter Orient und Altes Testament 217), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1985.
- Simon L. Zoltán (ford.), „Ariszteász levele Philokratéshez”, in Dörömbözi J. (szerk.), *Apokrif levelek* (Apokrif iratok), Budapest, Telosz, 1999, 5–43.
- Sir Petrie, William Matthew Flinders, *Hyksos and Israelite Cities*, London, British School of Archaeology, 1906.
- Sivan, Daniel, *A Grammar of the Ugaritic Language* (Handbuch der Orientalistik 28), Leiden, Brill, 2001.
- Skehan, Patrick W., „The Divine Name at Qumran, in the Masada Scroll, and in the Septuagint”, *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 13 (1980) 14–44.
- Skehan, Patrick W. – Di Lella, Alexander A., *The Wisdom of Ben Sira* (Anchor Bible 39), New York, Doubleday, 1987.
- Skehan, Patrick W. et al. (szerk.), *Qumran Cave 4, IV*, (Discoveries in the Judean Desert 9), Oxford, Clarendon, 1992.
- Smart, Ninian, *Dimension of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, London, Harper Collins, 1996.
- Smith, Clyde Curra, „Jehu and the Black Obelisk of Shalmaneser III.”, in Merrill, Arthur L. – Overholt, Thomas W., *Scripture in History and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam* (Pittsburgh Theological Monograph Series 17), Pittsburgh, Pickwick Press, 1977, 71–105.
- Smith, Jonathan Z., „Fences and Neighbours”, in Uő., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago, University Press, 1982.
- Smith, Mark S., *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco, Harper & Row, 1990.
- Smith, Mark S., *The Ugaritic Baal Cycle: Volume I. Introduction with Text, translation and Commentary of KTU 1.1–1.2* (Vetus Testamentum Supplements 55), Leiden, Brill, 1994.
- Smith, Mark S., *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, New York – Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Smith, Mark S., „Emergence of Monotheistic Rethoric in Ancient Judah”, in Uő., *Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 149–166.
- Smoak, Jeremy Daniel, *The Priestly Blessing in Inscription and Scripture: The Early History of Numbers 6:24–26*, Oxford, Oxford University Press, 2016
- Soulen, Kendall R., „The Blessing of God's Name”, in van Harn, R. (szerk.), *The Ten Commandments for Jews Christians, and Others*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007, 47–61.
- Stavrakopoulou, Francesca, *King Manasseh and Child Sacrifice: Biblical Distortions of Historical Realities* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 338), Berlin, de Gruyter, 2004.
- Stavrakopoulou, Francesca – Barton John (szerk.), *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, London, T&T Clark, 2010.
- Stegemann, Hartmut, „Religionsgeschichtliche Erwägungen zu den Gottesbezeichnungen in den Qumrantexten”, in Delcor, M. (szerk.), *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 44), Leuven, Peeters 1978, 195–217.
- Stegemann, Hartmut, „The Qumran Essenes: Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Time”, in Treballe–Barrea J. – Vegas Montaner L. (szerk.), *The*

- Madrid Qumran Congress* (Studies in the Texts of the Desert of Judah 11/1), Leiden, Brill, 1992, 83–116.
- Steiner, Richard, *The Aramaic Text in Demotic Script: Text, Translation, and Notes*, 2017, 63–64. (<https://repository.yu.edu/handle/20.500.12202/51>).
- Steinsaltz, Adin, *The Talmud. A Reference Guide* (The Steinsaltz Editios), New York, Random House, 1989.
- Sterling, Gregory, „‘The School of Sacred Laws’: The Social Setting of Philo’s Treatises”, *Vigiliae Christianae* 53 (1999) 148–164.
- Stern, Ephraim, *Archaeology of the Land of the Bible. Vol. 2. The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods, 732–332. BCE.* (Anchor Bible Reference Library) New York, Doubleday, 2001.
- Stern, Menahem, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Vol. I., Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974.
- Stern, Menahem, „The Period of the Second Temple”, in Ben Sasson, H. H. (szerk.), *A History of the Jewish People*, London, Weinfeld and Nicholson, 1985, 185–382.
- Stolper, Matthew W. – Donbaz, Veysel, *Istanbul Murasû Texts* (Publications de l’Institut historique-archeologique neerlandais de Stamboul 79) Istanbul, Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut te Istanbul, 1997.
- Stolper, Matthew W., *Entrepreneurs and Empire: The Murasû Archive and Persian Rule in Babylonia* (Publications de l’Institut historique-archeologique neerlandais de Stamboul 54), Istanbul, Nederlands Historisch-Instituut te Istanbul, 1985.
- Stone, Michael E., „The Book of Enoch and Judaism in the Third Century B.C.E.”, *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978) 479–492.
- Strawn Vrent A., „Whence Leonine Yahweh? Iconography and the History of Israelite Religion”, Nissinen M. – Carter, C. E. (szerk.), *Images and Prophecy in the Ancient Near Eastern Mediterranean* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 233), Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 2009, 51–85.
- Struve, Vaszilij Vasziljevics, „Zur Geschichte der jüdischen Kolonie von Elephantine”, *Bulletin de l’Académie des Sciences de l’URSS série VI.* 20 (1926) 445–454.
- Sukenik, Eliezer L. „Paralipomena Palaestina”, *Journal of the Palestine Oriental Society* 14 (1934) 178–184.
- Suriano, Matthew J., „Tetragrammaton”, in Khan, G. et al. (szerk.), *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics. Vol. 3.*, Leiden, Brill, 2013, 751–755.
- Sweeney, Marvin A., „Ezekiel: Zadokite Priest and Visionary Prophet of the Exile”, in Uó, *Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature* (Forschungen zum Alten Testaments 45), Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, 125–143.
- Sweeney, Marwin, „The Destruction of Jerusalem as Purification in Ezekiel 8–11”, in *Form and Intertextuality in Prohetic and Apocalyptic Literature*, Eugen, Wipf & Stock, 2010, 144–155.
- Szántó Zsuzsanna, *The Jews of Ptolemaic Egypt in the Light of the Papyri* (PhD disszertáció), Budapest, ELTE, 2016. (https://edit.elte.hu/xmlui/bitstream/handle/10831/32977/dissz_-_szanto_zsuzsanna_tortenelemtud.pdf?sequence=1 megtekintés: 2022. 10. 25.).
- Székely István, *A sibyllakönyvek*, Budapest, Atheneum, 1907.
- Tadmor, Hayim, „The Campaigns of Sargon II of Assur. A Chronological-Historical Study”, *Journal of Cuneiform Studies* 12 (1958) 22–40, 77–110.
- Tadmor, Hayyim – Yamada, S. *The Royal Inscriptions of Tiglath-Pileser III (744–727 BC) and Shalmaneser V (726–722 BC), Kings of Assyria* (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 1) Winona Lake, Eisenbrauns, 2011.
- Tal, Abraham, *Tibát Mârqe. The Ark of Marqe. Edition, Translation, Commentary* (Studia Samaritana 9), Berlin, de Gruyter, 2019.

- Tallquist, Knut L., *Neubabylonisches Namenbuch zu den Geschäftsurkunden aus der Zeit des Šamašsumukîn bis Xerxes* (Acta Societatis Scientiarum Fennicae 32), Helsingfors, August Pries 1905.
- Talmon, Shemarjahu, „The Community of the Renewed Covenant: Between Judaism and Christianity”, in Ulrich, E. C. – VanderKam, J. C. (szerk.), *The Community of the Renewed Covenant*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, 3–24.
- Tappy, Ron, „The Final Years of Israelite Samaria: Toward a Dialogue between Texts and Archaeology”, in Crawford–White, Sidney (szerk.), *„Up to the Gates of Ekron”: Essays on the Archaeology and History of the Eastern Mediterranean in Honour of Seymour Gittin*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 2007, 258–279.
- Tarik Meszár, „Az iraki zsidó közösség múltja, jelene és jövője”, *Múlt és Jövő* 33 (2022) 49–60.
- Taylor Glan J., *Yahweh and the Sun: Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel* (Journal for the Study of the Old Testament Supplements 111), Sheffield, Academic Press, 1993.
- Taylor, Joan E. – Davies, Philip, R., „The So Called Therapeutae...”, *Harvard Theological Review* 12 (1998) 37–63.
- Taylor, Joan E., *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo's 'Therapeutae' Reconsidered*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Tcherikover, Viktor. – Fuks, Alexander, *Corpus Papyrorum Judaicarum Vol. I.*, Cambridge, Harvard University Press – Magness Press, 1957.
- Tcherikover, Viktor – Fuks, Alexander – Stern, Menahem, *Corpus Papyrorum Judaicarum Vol. III.*, Cambridge, Harvard University Press – Magness Press, 1964.
- Tcherikover, Victor, „The Tobiads in Light of the Zenon Papyri”, in Stone, M. E. – Satran, D. (szerk.), *Emerging Judaism: Studies on the Fourth and Third Centuries B.C.E.*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, 77–99.
- Thompson, Thomas L., *Early History of the Israelite People From the Written & Archaeological Sources* (Studies in the History of the Ancient Near East 4), Leiden, Brill, 1992.
- Thompson, Thomas L., „Problems of Genre and Historicity with Palestine's Inscriptions”, in Lemaire, A. – Saebo, M. (szerk.), *Congress Volume: Oslo 1998* (VTSup 80), Leiden, Brill, 2000, 321–326.
- Thompson, Thomas L., „A Testimony of the Good King: Reading the Mesha Stele”, in Grabbe, L. L. (szerk.), *Ahab Agonistes. The Rise and Fall of the Omri Dynasty* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 421), London, T&T Clark, 2007, 236–292.
- Tiele, Cornelis P., *Vergelijkende Geschiedenis van der Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten*, Amsterdam, Van Kampen, 1872.
- Tigay, Jeffrey H., *You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew inscriptions* (Harvard Semitic Studies 31), Atlanta, Scholar Press, 1986.
- Tolini, Gauthier, *La Babylonie et l'Iran*, (PhD disszertáció) Paris, Université Paris, 2011.
- Toókos Péter János, *A III. Szibillakönyv. Irodalmi és teológiai bevezetés* (Károli könyvek Monográfia), Budapest, KRE–L'Harmattan, 2020.
- Torrey, Charles C., *Ezra Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 1910.
- Tov, Emanuel – Kraft, Robert A., *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever* (Discoveries in the Judean Desert 8), Oxford, Clarendon Press, 1990.
- Tov, Emanuel, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Assen – Philadelphia, Van Gorcum – Fortress Press, 1992 (2012³).
- Tropper, Josef, „Der Gottesname 'Yahwa'”, *Vetus Testamentum* 51 (2001) 81–106.

- Tropper, Josef, „The Divine Name 'Yahwa'”, in Oorshot, J. – Witte, M. (szerk.), *Origins of Yahwism* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 484), Berlin, de Gruyter, 2017, 13–33.
- Tuffnel, Olga et al., *Lachish (Tell ed Duweir) III: The Iron Age*, London, Oxford University Press, 1953.
- Tuval, Michael, „Doing Without the Temple: Paradigms in Judaic Literature of the Diaspora”, in Schwartz, D. R. – Weiss, Z. (szerk.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism Before and After the Destruction of the Second Temple* (Ancient Judaism and Early Christianity 78.), Leiden, Brill, 2011, 181–239.
- Ussishkin, David, „The Destruction of Lachish by Sennacherib and the Dating of the Royal Judean Storage Jars”, *Tel Aviv* 4 (1977) 28–60.
- Ussishkin, David „Schumacher's Shrine in Building 338 at Megiddo”, *Israel Exploration Journal* 39 (1989) 149–172.
- Ussishkin, David, „Megiddo”, in *Anchor Bible Dictionary* Vol. IV, New York, Doubleday, 1992, 666–679.
- Ussishkin, David, „Lachish”, in Stern, E. (szerk.), *New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land Vol. 3.*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 1993, 897–911.
- Ussishkin, David, „Gate 1567 at Megiddo and the Seal of Shema, Servant of Jeroboam”, in Coogan, M. D. et al. (szerk.), *Scripture and Other Artifacts: Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, Louisville, Westminster John Knox, 1994, 410–428.
- Ussishkin, David – Woodhead, John, *Excavations at Tel Jezreel 1994-1996: Third Report*, Tel Aviv, Tel Aviv University, 1997.
- Ussishkin, David, „Symbols of Conquest in Sennacherib's Reliefs of Lachish – Ipaed Prisoners and Booty”, in Potts, T. F. et al. (szerk.), *Culture Through Objects; Ancient Near Eastern Studies in Honour of P.R.S. Moorey*, Oxford, Oxford University Press, 2003, 207–217.
- Ussishkin, David, *The Renewed Archaeological Excavations at Lachish (1973-1994)*, Volumes I. (Monographs of the Institute of Archaeology Tel Aviv University, 22), Tel Aviv, Tel Aviv University, 2004.
- Ussishkin, David, „Samaria, Jerzeel and Megiddo: Royal Centres of Omri and Ahab,” in L. L. Grabbe (szerk.), *Ahab Agonistes. The Rise and Fall of the Omride Dynasty* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 421), London, T&T Clark, 2007, 293–309.
- Ussishkin, David, „Sennacherib's Campaign to Judah: The Archaeological Perspective with Emphasis on Lachish and Jerusalem”, in Kalimi I. – Richardson, S. (szerk.), *Sennacherib at the Gates of Jerusalem: Story, History and Historiography* (Culture and History of the Ancient Near East 71), Leiden, Brill, 2014, 75–104.
- Ussishkin, David, „Was a 'Gate Shrine' Built at the Level III Inner City Gate of Lachish? A Response to Ganor and Kreimerman”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 385 (2021) 153–170.
- van der Kooij, Arie, „The Canonization of Ancient Books Kept in the Temple of Jerusalem”, in Kooij, van der A. – Toorn, van der K. (szerk.), *Canonization and Decanonization* (Numen Book), Leiden, Brill, 1998, 17–40.
- van der Leeuw, Gerardus, *A vallás fenomenológiája*, Budapest, Osiris, 2001.
- van der Spek, R. Johannes, „Cyrus the Great, Exiles and Foreign Gods: A Comparison of Assyrian and Persian Policies on Subject Nations”, in Kozuh, M. et al. (szerk.), *Extraction & Control: Studies in Honor of Matthew W. Stolper*, Chicago, University Press, 2014, 233–264.

- van der Toorn, Karel, „Anat-Yahu, Some Other Deities, and the Jews of Elephantine”, *Numen* 39 (1992) 80–101.
- van der Toorn, Karel, *Familyreligion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, SHCANE 7, Leiden, Brill, 1996.
- van der Toorn, Karel, “Yahweh”, in Toorn, K. van der et al. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, Brill, 1999, 1711–1730. kol.
- van der Toorn, Karel, „Esem-Bethel and Herem Bethel. New Evidence from Amherst Papyrus 63”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 128 (2016) 668–680.
- van der Toorn, Karel, „Celebrating the New Year with the Israelites: Three Extrabiblical Psalms from Papyrus Amherst 63”, *Journal of Biblical Literature* 136 (2017) 633–649.
- van der Toorn, Karel, „Psalm 20 and Amherst Papyrus 63, XII 11–19: A Case Study of a Text in Transit”, in Greenspahn, F. E. – Rendsburg, G. A. (szerk.), *Le-ma'an Ziony. Essays in Honor of Ziony Zevit* (Cascade Books), Eugene, Wimpf and Stock, 2017, 244–259.
- van der Toorn, Karel, *Papyrus Amherst 63* (Alter Orient und Altes Testament 448), Münster, Ugarit Verlag, 2018.
- van der Toorn, Karel, *Becoming Diaspora Jews. Behind the Story of Elephantine* (The Anchor Yale Reference Library), New Haven – London, Doubleday, 2019.
- van Kooten, George H., „Ancestral, Oracular and Prophetic Authority: 'Scriptural Authority' According to Paul and Philo”, in Popović, M. (szerk.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism* (Journal for the Study of Judaism Supplements 141), Leiden, Brill, 2010, 267–308.
- van Seters, John, „In the Babylonian Exile with J: Between Judgement in Ezekiel and Salvation in Second Isaiah”, in Becking B. – Korpel, M. (szerk.), *The Crisis of Israelite Religion: Transformation and Religious Traditions in Exilic and Post-Exilic Time* (Oudtestamentische Studiën 42), Leiden, Brill, 1999, 71–89.
- VanderKam, James C., *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (CBQ Monograph Series 16), Washington, CBA 1984.
- Vanderkam, James C., „Apocalyptic Tradition in the Dead Sea Scrolls and the Religion of Qumran”, in Collins, J. J. – Kugler, R. A. (szerk.), *Religion in the Dead Sea Scrolls* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature), Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2000, 113–134.
- VanderKam, James C., „Questions of Canon Viewed through the Dead Sea Scrolls”, in McDonald, L. M. – Sanders, J. A. (szerk.), *The Canon Debate*, Peabody, Hendrickson 2002, 91–109.
- VanderKam, James C., *From Joshua to Caiaphas. High Priests after the Exile*, Minneapolis – Assen, Fortress Press – Van Gorcum, 2004.
- Vatke, Wilhelm, *Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt. Band 1: Die Religion des Alten Testaments*, Berlin, K. Bethge, 1835.
- Veltri, Giuseppe, *Libraries, Translations, and 'Canonic' Texts. The Septuagint, Aquila and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions* (Journal for the Study of Judaism Supplements 109), Leiden, Brill, 2006.
- Vér Ádám, „Asszír hatás a jeruzsálemi templom kultuszában?”, in Déri Balázs – Vér Ádám (szerk.), *Religio(nes): Vallás és vallások*, Budapest, ELTE BTK Vallástudományi központ, 2018, 69–76.
- Vér Ádám, „Az 'asszírok tábora' és Jeruzsálem ostroma”, in Kókai Nagy V. (szerk.), *A sokoldalú Josephus. Konferenciakötet*, Komárom, Selye János Egyetem, 2020, 9–25.
- Vér Ádám, „II. (Nagy) Kyros (Círusz/Kuraš) (Kr. e. 559–530)”, *Collegium Doctorum* 18 (2022) 53–72.
- Vermes, Géza, „Essenes and Therapeutai”, *Revue Qumran* 12 (1962) 594–604.

- Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története* (Osiris könyvtár), Budapest, Osiris kiadó, 1998.
- Vincent, Albert, *La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, Paris, Geuthner, 1937.
- Vittman, Günter, *Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend* (Kulturgeschichte der antiken Welt 37), Mainz, von Zabern, 2003.
- von der Alm, Richard, *Theologische Briefe an die Gebildeten der deutschen Nation*, Leipzig, Otto Wigand, 1862.
- von Pilgrim, Cornelius, „Das aramische Quartier im Stadtgebiet der 27. Dynastie“: von Dreyer, G. et al. (szerk.), „*Stadt und Tempel von Elephantine. 28./29./30. Grabungsbericht*“: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institute Abteilung Kairo* 58 (2002) 157–225.
- von Pilgrim, Cornelius, „Tempel des Jahu und 'Strasse des Königs' – ein Konflikt in der späten Perserzeit auf Elephantine“, in Meyer, S. (szerk.), *Egypt, Temple of the Whole World: Studies in Honour of Jan Assmann*. Leiden, Brill, 2003, 303–317.
- Von Soden, Wolfram, „Jahwe, 'er ist, er erweist sich'“, *Die Welt des Orients* 3 (1966) 177–187.
- Vriezen, Karel J. H., „Archaeological Traces of Cult in Ancient Israel“, in Becking, B. et al. (szerk.), *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah* (The Biblical Seminar 77), London, Sheffield Academic Press, 2001, 45–80.
- Waerzeggers, Carolina, „The Carians of Borsippa“, *Iraq* 68 (2006) 1–22.
- Wagenaar, Jan A., *Origin and Transformation of the Ancient Israelite Festival Calendar* (Beihefte zur Zeitschrift für die altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 6), Wiesbaden, Harrassowitz, 2005.
- Wagner, Thomas, *Gottes Herrlichkeit Bedeutung und Verwendung des Begriffs kabod im Alten Testaments* (Vetus Testamentum Supplements 151), Leiden, Brill, 2012.
- Wallenfels, Ronald – Sasson, Jack M., *The Ancient Near East. An Encyclopedia for Students. Vol. IV.*, Princeton, Charles Scribner & Sons, 2000.
- Walsh, Carey E., *The Fruit of the Vine: Viticulture in Ancient Israel* (Harvard Semitic Monographs 60), Winona Lake, Eisenbrauns, 2000.
- Wapnish, Paula – Hesse, Brian, „Faunal Remains from Tel Dan: Perspectives on Animals Production at a Village, Urban and Ritual Center“, *Archaeozoologica* 4 (1991) 9–87.
- Watts, James W., *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorisation of the Pentateuch* (Society of Biblical Literature Seminar Series 17), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2001.
- Weidner, Ernst F., „Joachim, König von Juda in Babylonischen Keilschrifttexten“, in *Mélanges Syriens offerts M.R. Dussaud* (Bibliothèque archéologique et historique 30), Paris, Geuthner, 1939, 923–935.
- Weinberg, Joel P., „Die Agrarverhältnisse in der Bürger-Tempel-Gemeinde der Achämenidenzeit“, *Acta Antiqua* 12 (1974) 1–4.
- Weinberg, Joel P., *The Citizen-Temple-Community* (Journal for the Study of the Old Testament Supplements 151) Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992.
- Weinfeld, Moshe, *The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect*, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1986.
- Weinfeld, Moshe, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992.
- Weippert, Manfred, „Semitistische Nomaden des zweiten Jahrhundert. Über die Ššw der ägyptische Quellen“, *Biblica* 55 (1974) 265–280. 427–433.
- Wellhausen, Julius, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, G. Reimer, 1873.
- White, Lloyd Michael, „The Delos Synagogue Revisited. Recent Fieldwork in the Greco-Roman Diaspora“, *Harvard Theological Review* 80 (1987) 133–160.

- Wieppert, Manfred, „Jahweh und die andere Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinensischen Kontext“, in Uö. *Jahweh und die andere Göttern* (Forschungen zum Alten Testament 18), Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, 35–44.
- Wigand, Ann-Kristin, „Politische Loyalität und religiöse Legitimierung: Überlegungen zur Textpragmatik der aramäischen Achiqar-Komposition“, *Die Welt des Orients* 48 (2018) 128–150.
- Wightman, Gregory J., *Sacred Spaces: Religious Architecture in the Ancient World* (Ancient Near Eastern Studies Supplement 22), Leuven, Peeters, 2007.
- Wilcken, Ulrich, *Urkunden der Ptolemäerzeit (Ältere Funde), II. Band, Papyri aus Oberägypten*, Berlin, Walter de Gruyter, 1937.
- Williams, David S., *The Structure of IMaccabees* (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 31), Washington, The Catholic Biblical Association, 1999.
- Willrich, Hugo, *Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung* Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1895.
- Winckler, Hugo – Strassmaier, Johann N., „The Babylonian Chronicle“, *Zeitschrift für Assyriologie* 2 (1887) 148–168.
- Winckler, Hugo, *Die Keilschrifttexte Sargons nach den Papierabklatschen und Originalen neu herausgegeben*, Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1889.
- Wiseman, Donald J., *Chronicles of the Chaldean Kings (626–556 B.C.) in the British Museum*, London, British Museum, 1956.
- Wiseman, Donald J., *Nebuchadrezzar and Babylon*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- Wright, Benjamin, „Translation Greek in Sirach in Light of the Grandson’s prologue“, in Rey, J-S. – Joosten, J. (szerk.), *The Texts and Versions of the Book of Ben Sira: Transmissions and Interpretations* (Journal for the Study of Judaism Supplements 150), Leiden, Brill, 2011, 75–94.
- Wright, Benjamin, *The Letter of Aristeas*. (Commentary of Early Jewish Literature), Berlin, de Gruyter, 2015.
- Wright, Benjamin, „Ben Sira and Hellenistic Literature in Greek“, in Najman, H. et al. (szerk.), *Tracing Sapiential Traditions in Ancient Judaism* (Journal for the Study of Judaism Supplements 174), Leiden, Brill, 2016, 71–88.
- Wright, Benjamin, „Production of Greek Books in Alexandrian Judaism“, in Honigman, S. et al. (szerk.), *Times of Transition: Judea in the Early Hellenistic Period* (Mosaics 1), Tel Aviv, Institute of Archaeology of Tel Aviv University, 2021, 241–252.
- Wright, Benjamin, „What is in a Name? The Book of Ben Sira and Its Paratexts“, in Zsengellér J. (szerk.), *Understanding Texts in Ancient Judaism*, Berlin, de Gruyter, 2021, 207–222.
- Wright, George E., *The Old Testament against its Environment* (Studies in Biblical Theology 2), London, SCM Press, 1950.
- Wright, George E., *Shechem. The Biography of a Biblical City*, New York, McGraw-Hill, 1965.
- Wright, Jacob L., *Rebuilding Identity: The Nehemiah-Memoir and Its Earliest Readers* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 348) Berlin, de Gruyter, 2004.
- Wunsch, Cornelia, „Glimpses on the Lives of Deportees in Rural Babylonia“, in Berlejung A. – Streck, M. P. (szerk.), *Arameans, Chaldeans, and Arabs in Babylonia and Palestine in the First Millennium B.C.* (Leipziger Altorientalistische Studien 3), Wiesbaden, Harrassowitz, 2013, 247–260.
- Wunsch, Cornelia, *Judeans by the Waters of Babylon: New Historical Evidence in Cuneiform Sources from Rural Babylonia in the Schøyen Collection*. With Contributions by L. E. Pearce (Babylonische Archiv 6), Dresden, ISLET (megjelenés alatt).

- Wyatt, Nicolcas, *Myth of Power: A Study of Royal Power and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition* (Ugaritisch-Biblische Literatur 13), Münster, Ugarit Verlag, 1996.
- Wyatt, Nicolas, *Religious Texts from Ugarit*, London, Bloomsbury – T&T Clark, 2002.
- Wyatt, Nicolas, „Royal Religion in Ancient Judah”, in Stavrakopoulou, Francesca – Barton John (szerk.), *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, London, T&T Clark, 2010, 61–81.
- Xeravits Géza, *A qumráni közösség szentírásértelmezése. Folyamatos peserek* (Acta Theologica Papensia 5), Pápa, PRTA, 2001.
- Xeravits, Géza, *King, Priest, Prophet. Positiv Eschatological Protagonists of the Qumran Library* (Studies on the Texts in the Desert of Judah 47), Leiden, Brill, 2003.
- Xeravits Géza, „Közlemény: A Magyar Hebraisztikai Társaság ajánlása a héber alfabét átírására”, *Studia Biblica Athanasiana* 6 (2003) 139–131.
- Xeravits Géza, *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról* (Simeon Könyvek 2), Pápa – Budapest, L’Harmattan – Pápai Református Teológiai Akadémia, 2008.
- Xeravits Géza, *Könyvtár a pusztában. Bevezetés a holt-tengeri tekercsek nem-bibliai irodalmába* (Deuterocanonica 3), Pápa – Budapest: PRTA – L’Harmattan 2008.
- Xeravits Géza, *A deuterokanonikus könyvek. Bevezetés keletkezés és irodalomtörténetükbe* (Deuterocanonica 4), Pápa – Budapest, PRTA – L’Harmattan, 2008.
- Xeravits Géza, „Egy újabb kísérlet Izrael hellenisztikus kori történetének értelmezésére”, *Sapientiana* (2009) 70–78.
- Xeravits Géza (szerk.), *Dualism in Qumran* (Library of Second Temple Studies 76), London, T&T Clark, 2010.
- Xeravits, Géza, „Temple and Synagogue in Late Antiquity”, in Xeravits G. – Zsengellér J. – Balla I. (szerk.), *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature* (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2016/2017), Berlin, de Gruyter, 2017, 341–364.
- Yadin, Yigael (revised by Qimron, E.), „The Ben Sira Scroll from Masada”, in Talmon, S. (szerk.), *Masada VI: The Yigael Yadin Excavations 1963-1965: Final Report*. Jerusalem, Israel Exploration Society, 1999, 151–231.
- Yahalom-Mack, Naama et al., „The Iron Age IIA ‘Benyaw Inscription’ on a Jar from Tel Abel Beth Maacah”, *Palestine Exploration Quarterly* (2021) 1–23. (<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00310328.2021.1975070>).
- Yon, Jean-Baptiste, „De Marisa à Byblos avec le courrier de Séleucos IV. Quelques données sur Byblos hellénistique”, *Topoi Supplement* 13 (2015) 89–105.
- Yoo Hong Min, *Die Grundschrift des Ezechielbuches und ihre Botschaft* (Forschungen zum Alten Testament 81), Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.
- Younger, K. Lawson, „The Deportation of the Israelites”, *Journal of Biblical Literature* 117 (1998) 201–227.
- Younger, K. Lawson, „Yahweh at Ashkelon and Calah? Yahwistic Names in Neo-Assyrian”, *Vetus Testamentum* 52 (2002) 207–218.
- Younger, K. Lawson, „Recent Study on Sargon II, King of Assyria. Implications for Biblical Studies”, Chavalas, M. W. – Younger, K. L. (szerk.), *Mesopotamia and the Bible: Comparative Explorations*, Grand Rapids, Baker, 2002, 288–329.
- Younger, K. Lawson, *A Political History of the Arameans: From Their Origins to the End of Their Politics* (Archaeology and Biblical Studies 13), Atlanta, SBL Press, 2016.
- Zadok, Ran, *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods According to the Babylonian Sources* (Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel Monograph Series 3), Haifa, University of Haifa, 1979.
- Zadok, Ran, *The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponymy and Prosopography* (Orientalia Lovaniensia Analecta 28), Leuven, Peeters, 1988.

- Zadok, Ran, „Prosopography of Samaria and Edom/Idumea”, *Ugarit Forschung* 30 (1998) 781–828.
- Zadok, Ran „Israelites and Judeans in the Neo-Assyrian Documentation (732–602 B.C.E.): An Overview of the Sources and a Socio-Historical Assessment”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 374 (2015) 159–189.
- Zangenberg, Jürgen, K. „Joseph und Aseneths Ägypten. Oder: Von der Domestikation einer gefährlichen Kultur”, in Rinmuth, E. (szerk.), *Joseph und Aseneth* (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque 15), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 159–186.
- Zenger, Erich et al. (szerk.), *Einleitung in das Alte Testament* (Studiebücher Theologie), Stuttgart, Kohlhammer, 2004.
- Zertal, Abraham, „An Early Iron Age Cultic Site on Mount Ebal: Excavation Seasons 1982–87. Preliminary Report”, *Tel Aviv* 13–14 (1986–87) 105–165.
- Zeral, Adam, „The Pahwah of Samaria (Northern Israel) during the Persian Period”, *Transeuphratène* 3 (1990) 9–30.
- Zertal, Adam, „The Province of Samaria during the Persian and Hellenistic Period”, in Avishur, Y. – Deutch, R. (szerk.), *Michael. Historical, Epigraphical and Biblical Studies in Honor of Prof. Michael Heltzer*, Tel Aviv, Archaeological Centre Publications, 1999, 75–98. (héber).
- Zertal, Adam, „The Province Samaria (Assyrian Samerina) in the Late Iron Age (Iron Age III.)”, in Lipschitz, O. Blenkinsopp, J. (szerk.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2003, 377–412.
- Zertal, Adam, *The Manasseh Hill Country Survey, Volume I: The Shechem Syncline Series*. (Culture and History of the Ancient Near East 21.1), Leiden, Brill, 2004.
- Zertal, Adam – Mirkam, Nivi, *The Manasseh Hill Country Survey, Volume III: From Nahal 'Iron to Nahal Shechem*, (Culture and History of the Ancient Near East 21.3), Leiden, Brill, 2016.
- Zevit, Ziony, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches*, London – New York, Continuum, 2001.
- Zilberg, Peter, „A New Edition of the Tel Keisan Cuneiform Tablet”, *Israel Exploration Journal* 65 (2015) 90–95.
- Zilberg, Peter, „The Assyrian Empire and Judah: Royal Assyrian Archives and Other Historical Documents”, in Ganor S. et al. (szerk.), *From Sha'ar Hagolan to Shaaraim. Essays in Honor of Prof. Yosef Garfinkel*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 2016, 383–406.
- Zimmerli, Walther, *Erkenntnis Gottes in Ezechiel* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 27), Zürich, Zwingli-Verlag, 1954.
- Zimmerli, Walter, „Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung”, in *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris, Bloud & Gay, 1957.
- Zimmerli, Walther, „Ich bin Jahwe”, in Uö., *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (Theologische Bucherei 19), München, Kaiser, 1963, 11–40.
- Zimmerli, Walther, *Ezechiel* (Biblische Kommentar zum Alten Testament XIII/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969.
- Zorn, Jeffrey, R. „Tell en Nasbeh and the Problem of the Material Culture of the Sixth Century”, in Lipschitz, O. – Blenkinsopp, J. (szerk.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2003, 413–447.
- Zuckerman, Sharon, „Ruin Cults at Iron Age I Hazor”, in Finkelstein, I. – Naaman, N. (szerk.), *The Fire Signals of Lakish. Studies in the Archaeology and History of Israel in the Late Bronze Age, Iron Age, and Persian Period in Honor of David Ussishkin*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2011, 387–394.

- Zwickel, Wolfgang, *Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kulturgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas* (Forschungen zum Alten Testament 10), Tübingen, Mohr Siebeck, 1994.
- Zsengellér, József, „Personal Names in the Wadi ed-Daliyeh Papyri”, *Zeitschrift für Althäbraistik* 9 (1996) 182–190.
- Zsengellér József, *Gerizim as Israel. Northern Traditions of the Old Testament and the Early History of the Samaritans* (Utrechtse Theologische Reeks 38), Utrecht, Universiteit Utrecht, 1998.
- Zsengellér, József, „Samaritánusok az ókori zsidó irodalomban”, in Uő., *Az 'igazi' izraeliták. Tanulmányok a samaritánus közösség ókori történetéről és irodalmáról* (Simeon könyvek 3), Pápa, PRTA–L'Harmattan, 2004, 187–242.
- Zsengellér József, *Az igazi izraeliták Tanulmányok a samaritánus közösség ókori történetéről és irodalmáról* (Simeon könyvek 3), Pápa, PRTA, 2004, 14–16.
- Zsengellér József, „A Samaritánus Pentatuchus”, in Uő., *Az „igazi” izraeliták. Tanulmányok a samaritánus közösség ókori történetéről és irodalmáról* (Simeon könyvek 3), Pápa, PRTA, 2004, 57–76.
- Zsengellér József, *Bálám könyve. A Numeri 22–23 hatástörténete* (Questiones Theologiae 3), Budapest, KRE HTK DI – L'Harmattan, 2006.
- Zsengellér József, „Maccabees and Temple Propaganda”, in Xeravits, G. – Zsengellér, J. (szerk.), *The Books of the Maccabees. History, Theology, Ideology* (Journal for the Study of Judaism Supplements 118), Leiden, Brill, 2007, 181–195.
- Zsengellér József, „Does Wisdom Come from the Temple? Ben Sira's Attitude to the Temple of Jerusalem”, in Xeravits G. – Zsengellér J. (szerk.), *Studies in the Book of Ben Sira, Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Hungary, 18-20 May, 2006* (Journal for the Studies of Judaism Supplements 127), Leiden, Brill, 2008, 187–202.
- Zsengellér József, „Kutatási beszámoló az 'északi tradíció' kérdésköréről”, in Schweitzer J. – Zsengellér J. (szerk.), *Hebraisztikai tanulmányok* (Studia Hebraica Hungarica 1), Budapest, L'Harmattan – Magyar Hebraisztikai Társaság, 2009, 91–106.
- Zsengellér József, „Strange Prophet behind the Scenes. Balaam's Anonym Prophecies as Key Texts of the Messianic Ideas and Biblical Interpretation of the Qumran Community”, in Xeravits, G. – Dusek, J. (szerk.), *The Stranger in Ancient and Mediaeval Jewish Tradition*, (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 4), Berlin, de Gruyter, 2010, 160–184.
- Zsengellér József „'Taste of Paradise': Interpretation of Exodus and Manna in the Book of Wisdom”, in Xeravits, G. – Zsengellér J. (szerk.), *Studies in the Book of Wisdom* (Journal for the Study of Judaism Supplements 142), Leiden, Brill, 2010, 197–216.
- Zsengellér, József, „Egytemplomúság – A kultusz helye kizárólagossága Izrael teológiájában és vallásgyakorlatában”, in Uő., *Textus és Kontextus. Az Ószövetség megértésének lehetőségei* (Coram Deo), Budapest, L'Harmattan, 2011, 130–187.
- Zsengellér József, *A kánon többszólamúsága. A Héber Biblia/Ószövetség szöveg- és kánon-története*, Budapest, L'Harmattan – Kálvin, 2014.
- Zsengellér József, „Zsidó irányzatok Dániel könyvének háttérében?”, *Axis* 3 (2014) 39–47.
- Zsengellér, József, „Az emberáldozat formái az ókori Közel-Keleten és azok kiváltása a JHWH-vallásban,” *Orpheus Noster* 6 (2014) 75-90. = in Zsengellér József, *Az emberáldozattól az istennév kimondhatatlanságáig* (Károli Könyvek Tanulmánykötet) Budapest, L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem, 2021, 11–24.
- Zsengellér, József, „Call a Scribe: Amos 7,10-11 and Ancient Near Eastern Prophetic Letters”, in Kókai Nagy, V. – Egeresi, L. S. (szerk.), *Propheten der Epochen = Prophets During the Epochs. Festschrift für István Karasszon zum 60. Geburtstag / Studies in*

- Honour of István Karasszon for his 60th Birthday* (Alter Orient und Altes Testament 426), Münster, Ugarit Verlag, 2015, 71–87.
- Zsengellér József, „The Samaritan Diaspora in Antiquity”, *Acta Antiqua* 56 (2016) 157–175.
- Zsengellér József, „Júda és József – a közös ház lakói a perzsa és hellenisztikus korban”, *Pannonhalmi Szemle* 25 (2017) 5–14. (= in Zsengellér József, *Az emberáldozattól az istennév kimondhatatlanságáig. Vallástörténet és teológia az Ószövetségben* [Károli Könyvek], Budapest, KRE–L’Harmattan, 2021, 51–60).
- 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.
- Zsengellér, József, „Samaritan Persecution in the Hellenistic Period According to Josephus Flavius”, in Allen, N. P. L. – Jordan, P. – Zsengellér, J. (szerk.), *Passion, Persecution and Epiphany in Early Jewish Literature*, London – New York, Routledge, 2020, 235–250.
- Zsengellér József, „A Septuaginta és a Vulgata keletkezéstörténetének párhuzamai”, in Zsengellér J. (szerk.), *A nagy zarándok végleg célhoz ért. Tanulmányok Xeravits Géza emlékére 50. születésnapja alkalmából* (Studia Hebraica Hungarica 7), Budapest, Magyar Hebraisztikai Társaság – L’Harmattan, 2021, 159–172.
- Zsengellér József, „Creatio ex fermento rubro? Az elephentínéi jehudi közösség eredete”, *Ókor* 20 (2021) 11–25.
- Zsengellér József, *Manassé imája. Egy bibliai apokrif karrierje* (Lectio divina), Bakonybél – Budapest, Szent Mauricius Monostor – L’Harmattan, 2021.
- Zsengellér József, „Fate of a Temple: Ruler Contra Deity”, in Allen, Nicholas P. L. – Jordaan, Pierre (szerk.), *Rethoric in 2 Maccabees: Challenging God*, Newcastle, Cambridge Scholars, 2021, 165–189.
- Zsengellér József, „Johannész Hürkanosz a judaizmus atyja. Királyi életrajz vallástörténeti dimenzióban”, *Collegium Doctorum* 18 (2022) 73–89.
- Zsengellér József, „Aháb és az Omri dinasztia: Izráel születése”, *Collegium Doctorum* 18 (2022) 25–41.
- Zsengellér József, „Jewish Troops in Foreign Wars in the Hellenistic Period According to Josephus”, in Kókai Nagy V. (szerk.), *Peace and War in Josephus/Friede und Krieg bei Josephus* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies), Berlin de Gruyter (megjelenés alatt).
- Zsengellér József, „The Identity of ‘Israel’ in the Book of Tobit. How to Create and Ethnos?”, in De Troyer, K. – Reif (Egger-Wenzel) R. (szerk.), *What Makes a People?* (DCLY 2021/22) Berlin, de Gruyter, 2023 (megjelenés alatt).
- Zsengellér József, „Samaritan Hermeneutics”, in Benyik Gy. (szerk.), *Hermeneutics*, (Biblikus konferencia 33), Szeged, GFKTF, 2023 (megjelenés alatt).
- Zsengellér József, „Egy történelmi töredék az asszírkori Izraelből: Amherst Papirusz 63 XVII 1–6”. (előkészületben).