



COLLEGIUM DOCTORUM

Magyar református teológia

18. évfolyam
2022/1.

A Magyarországi Református Egyház
Doktorok Kollégiumának periodikája

Budapest, 2022

Collegium Doctorum
Magyar református teológia

A Magyarországi Református Egyház
Doktorok Kollégiumának periodikája



Felelős kiadó:
Galsi Árpád

Felelős szerkesztő:
Hodossy-Takács Előd, a Doktorok Kollégiumának főtítkára

A felelős szerkesztő munkatársa:
Iszlai Endre, Kókai-Nagy Viktor

Szerkesztőbizottság:
Dienes Dénes (Egyháztörténeti szekció),
Fazakas Sándor (Rendszeres teológiai szekció),
Gaál Sándor (Missziológiai szekció), Karasszon István (Ószövetségi szekció),
Kocsev Miklós (Pasztorálpszichológiai szekció),
Kovács Ábrahám (Vallástudományi szekció), Molnár Pál (Egyházjogi szekció),
Szenczi Árpád (Pedagógiai szekció)

ISSN HU 1787-128X

Olvasószerkesztő:
Lapis József, Homoki Gyula

Szerkesztőség címe:
H–4026 Debrecen, Kálvin tér 16.
E-mail: dc@reformatus.hu ♦ Web: <http://www.dc.reformatus.hu>

Kiadja és terjeszti a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35. ♦ Telefon: +36-1/386-8267, +36-1/386-8277
E-mail: kalvin.kiado@kalvinkiado.hu ♦ Web: <http://www.kalvinkiado.hu>

Technikai szerkesztés:
M. Szabó Monika

Készítette: Kapitális Kft., Debrecen
Felelős vezető: Kapusi József

TARTALOM

♦ Hodossy-Takács Előd és Kókai-Nagy Viktor: Lectori salutem!	5
---	---

TANULMÁNYOK

♦ Karasszon István: Éljen a király! Szempontok a hatalom gyakorlásához az ókori Izraelben	7
♦ Kőszeghy Miklós: Dávid: egy sosem volt város sosem élt királya?	16
♦ Zsengellér József: Aháb és az Omri-dinasztia: Izrael születése	25
♦ Hodossy-Takács Előd: Családi ügyek és egy dinasztia végnapjai	42
♦ Vér Ádám: II. (Nagy) Kyros (Círusz/Kuraš) (Kr. e. 559–530)	53
♦ Zsengellér József: Johannész Hürkanosz a judaizmus atyja? „Királyi” életrajz vallástörténeti dimenzióban	73
♦ Pecsuk Ottó: A Nero-féle keresztényüldözés történeti kérdéseire	90
♦ Kókai-Nagy Viktor: Nerva törvénymódosítása és annak hatása	103
♦ Czeglédi Péter Pál: Az eltűnő férfiszépség nyomában – szép királyok a Bibliában	113
♦ Németh Áron: A Zsoltárok könyve Dávid-portréja	125
♦ Szegvári Zoltán: Dávid örökében. Egy ószövetségi uralkodói modell a bizánci utódállamokban 1204 után	138

RECENZIO

♦ Németh Áron – Siba Balázs–Szabóné László Lilla–Kaszó Gyula (szerk.): Hitben növekedni – Ősi gyökerek és új hajtások – <i>Tanulmánykötet</i> <i>Németh Dávid hatvanötödik születésnapjára</i>	146
--	-----

SZERZŐK	151
---------------	-----

LECTORI SALUTEM!

Folyóiratunk ez alkalommal rendkívüli számmal jelentkezik. A most közölt írások mindegyike biblikus témájú, és az uralkodás, hatalomgyakorlás kérdésköreit vizsgálja. Az ókori Izrael birodalmak felemelkedését és süllyedését szenvedte el, voltak nagyhatású uralkodói, államiságának sikeres és kudarcba torkolló korszakai. Uralkodókról, uralkodásról és hatalomgyakorlásról beszélni természetesen csak szelektív módon lehet, ennek ellenére bízunk abban, hogy az itt olvasható tanulmányok élővé tehetik a történelem lapjain betűkbe merevedett alakokat, és közelebb visznek bennünket a Biblia üzenetének megértéséhez.

Ezekben a napokban szomszédunkban háború dúl, a hírek szembenállásról, véres harcokról, válságról, menekültekről, érdekszférákról és nagyhatalmi szempontokról szólnak. Szomorú aktualitás ez – amikor elkezdtünk dolgozni jelen folyóiratszámunkon, még nem sejtettük, mi következik. Az Izrael történetére hatást gyakorló uralkodók hosszú históriája ma a magyar teológusokat is a birodalmak peremén boldogulni próbáló kis népek küzdelmeire, próbálkozásaira, reménységére emlékezteti. Bízunk benne, hogy ez a majdnem tutatnyi tanulmány a szűk szakmai közvéleményen kívül is kedvező fogadtatásra talál. Ezért a folyóiratszám bemutatására a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszéke megszervezte a Doktorok Kollégiuma Ó- és Újszövetségi Szekciójának együttes évközi ülését, erre az egész napos konferenciára más területek képviselői is meghívást kaptak. Túl a koronavírus-járvány ötödik hullámán első alkalommal találkozunk ebben a körben – már majdnem azt hittük, hogy az élet folytatódik ott, ahol 2020-ban megszakadt. De az élet most sem tűnik normálisnak. Ez viszont egy újabb ok arra, hogy a Szentírás felé fordítsuk tekintetünket.

Így kívánnak áldást az olvasóknak a szám szerkesztői,

Hodossy-Takács Előd és Kókai-Nagy Viktor

KARASSZON ISTVÁN

Éljen a király! Szempontok a hatalom gyakorlásához az ókori Izraelben

E lőször talán mindenkit meglepett, később azonban természetesnek tűnt, ha René Girard azt a nézetet vallotta 1972-ben,¹ hogy a társadalmak szervezésének, jelesen a vallásoknak nem céljuk az, hogy kiiktassák az erőszakot; inkább az, hogy kanalizálják, kontrollálják az erő és erőszak megnyilvánulásait, s ezáltal a társadalom szervezettségét garantálják. Természetesen jelen rövid írásunk célja nem az, hogy kultúrantropológiai kérdésekhez járuljunk hozzá, jöllehet Girard tételét könnyű lenne igazolni az Ószövetség szövegéből. „Abban az időben nem volt király Izraelben, mindenki azt csinálta, ami neki tetszett.” (Bír 17,6) A deuteronomisztikus formula nyilván azt sugallja kortársaknak, de az utókornak is, hogy központi hatalom híján kaotikussá válik a társadalom élete, s ez a kontrollált és kiszámítható erő szükséges a rend fenntartásához – még akkor is, ha a hivatalban levő király messze van a tökéletességtől. Most azonban inkább arra kell koncentrálnunk, hogy a központi hatalom kialakulásában és működésében is jelentős eltérések vannak – röviden: király és király között különbség van! Csupán rövid oldalpillantással legyünk az európai analógiákra: a középkorban kialakuló országok és központi hatalmak vezetői sem azonos jellegűek! Nem fogjuk most megvizsgálni, hogy miért választófejedelem áll az egyik német tartomány élén, s miért király a másik esetben; mitől nagyhercegség egy ország, s mitől királyság a másik; milyen különbség van például a kasztíliai királyság és a II. Fülöp alatt létrejött egységes Spanyolország királysága között – csupán arra utalunk, hogy ez Európán belül is eléggé sokrétű. Miért lett volna ez másként az ókori Keleten?

Abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy a mezopotámiai birodalmak kialakulását, az ottani központi irányítás megjelenését, illetve megnyilvánu-

¹ GIRARD: Le violence et le sacré.

lási formáikat már elég alaposan vizsgálták szakkollégák. Analógiásan tehát sok mindent feltételezhetünk, s párhuzamokat kereshetünk ószövetségi szövegekben a mezopotámiai folyamatokhoz.² Persze, mindennek bizonyító ereje nem kötelező érvényű, mégis a folyamatok megértéséhez támpontul szolgálhat! S bár az írásos anyag Mezopotámiában se bővelkedik, ha a történelem kezdetére akarunk visszanyúlni, indirekt módon (főként az archeológiai emlékek segítségével) valamilyen elképzelésünk lehet, hogy az ókori Keleten hogyan alakult ki a letelepedett társadalom kultúrája. Az egyes kisebb települések lakosai között szükségszerűen kommunikáció alakult ki, értve ezen mind a megtermelt javak kicserélését, mind pedig a közös feladatok együttes ellátását, s ennek során nyilvánultak meg olyan különbségek, amelyek aztán a kommunikáció módját is meghatározták. Hogy konkrétabbak legyünk: mind Mezopotámiában, mind pedig Szíria-Palesztina területén a családi gazdálkodás volt a jellemző³ („household family”), s bár ezeknek mindegyike kvázi önállóságot élvezett, mégis voltak családok, amelyek nagyobbak voltak tagjaik számát tekintve, illetve voltak gazdagabbak, amelyek aztán területüket tovább tudták növelni. Ugyanebből fakadóan összeütközések is létrejöttek, de számunkra itt inkább az az érdekes, hogy ez a különbség bár érvényre juthatott a kommunikációban, mégsem kellett erőszakot szüljön: egyes családok kiemelkedtek s vezető szerephez jutottak egy-egy kisebb településen. Folyamatosan, de elkerülhetetlenül létrejött a *chiefdom*, ami abban különbözik a nomád sejk pozíciójától, hogy örökletes – már amennyire az utódok alkalmassak a vezető szerep betöltésére, s ez a modell hosszú ideig fenn tud maradni, amennyiben a kommunikáció zavartalan módját biztosítja a településen lakók számára. Persze, mindez megváltozik az urbanizáció pillanatában! M. Liverani a Kr. e. IV. évezred közepére teszi az első „urban revolution” megtörténtét.⁴ A változást az tette szükségessé, hogy a kommunikáció módja is más lett: ezúttal a város és a hozzá tartozó mezőgazdasági háttér közötti kommunikációról beszélhetünk. Liverani teóriáját megismételve: a mezőgazdasági többlet felhasználása közös érdeket szolgált, úgy mint irrigációs rendszer kiépítését, közös védelmet vagy a termelésben használatos eszközök gyártását, s mindez létrehozta a városi elitet. Persze, jól tesszük, ha nem európai

² Főként a D. C. Snell által kiadott kötetre támaszkodunk itt (SNELL: A Companion to the Ancient Near East). Ennek főleg első nagy fejezete tartalmaz olyan tanulmányokat, amelyek szempontjaik szerint fölhasználhatók: „The Shape of the Ancient Near East”. Lásd LIVERANI: Historical Overview, 3–19; MCMAHON: From Sedentism to State, 20–33; CHAVALAS: The Age of Empires, 34–47; BEAULIEU: World Hegemony, 48–61.

³ Természetesen ennek szociológiai vizsgálata érdekes lenne, de jelen összefüggésünkben túl messze vezetne. Lásd J. D. Schloen vonatkozó tanulmányát (SCHLOEN: The House of the Father). Izraelre nézve bőséges anyagot tár elénk YASUR-LANDAU–EBELING–MAZOW: Household Archaeology.

⁴ Magyar nyelven hasznos olvasmány LEICK: Mezopotámia.

szempont szerint nézzük itt a város és falu kettősségét: sok esetben „dimorf” életmódról beszélhetünk, tehát a városlakó is részt vett a termelésben, így maga is termelte azt a többletet, ami a központi adminisztráció számára forrást jelentett.⁵ A mi szempontunkból azonban az az érdekes, hogy így áll elő az a városállamrendszer, amely például Szíria-Palesztina területén az Izrael megjelenése előtti időkben jellemző volt. Nyilvánvaló, hogy az így létrejött regionális királyság egészen más természetű, mint a *chiefdom* rendszerében kiemelkedő vezető – bárhogya is nevezzük a központi vezetés élén levő személyt! A városállam élén levő király hivatala is örökletes, de itt nem az számít, hogy a társadalom többi tagjához képest mennyire volt képes a király többet termelni, s ennek révén kiemelkedni, hanem az, hogy a létrejött hatalmi struktúrát mennyire volt képes kezelni. A kommunikáció kiterjedésével azonban ez a regionális királyság is megváltozott: Mezopotámiában általában a délen létrejött városi kultúra, illetve a Zagrosz-hegység területén élő települések közötti árucseré-forgalom hozta létre a mezopotámiai birodalmakat. Természetesen itt már a déli városállamok vallásának is jelentős szerepe volt, de nyilván bizonyos erő kellett ahhoz, hogy ilyen távolságban is tudják biztosítani a kereskedelem zavartalan folyását. Arról vita folyik, hogy az új típusú királyság megjelenésében mekkora volt I. Sarrukín szerepe a Kr. e. 23. században; némelyek vélelmezik, hogy már korábban megvoltak a feltételek, ismét mások azt sugallják, hogy inkább csak I. Sarrukín utóda, Naram-Szín birodalomépítő munkája stabilizálta a helyzetet. Viszont Sarrukín már jóformán az egész teremtett (értsd: akkor ismert) világ királyának tartotta magát, amit azzal indokolt, hogy miután anyja egy sásból készült kosárban a folyóba tette, később pedig Akki a vízből kihúzta, s kertésszé tette, Istár istennő bele-szeretett. Királyságának így univerzális jellege van! Hogy miként történt ez az ókori love story, nem is érdekes kutatnunk: annyi bizonyos, hogy I. Sarrukín hozta létre a világtörténelemben először azt a többesres hadsereget, amely számára biztosította, hogy ő *sarru kissati* = az egész föld királya, a négy égtáj királya, a királyok királya. Tegyük mármost zárójelbe azt a nagyon fontos kérdést, hogy a hadsereg hogyan biztosítja a kommunikációt a birodalom távoli területei között, ne is foglalkozzunk azzal, hogy mindez hogyan változik meg az Újasszír Birodalom egyes uralkodói alatt,⁶ csak egy dologra kell most figyelni: arra, hogy egy *chiefdom* királya, egy városállam királya, illetve az asszír nagykirály messze nem ugyanolyan személy! Mindegyik egy-egy politikai egység vezetője, de a politikai egység annyira eltér, hogy szinte bánjuk

⁵ Izraelre nézve beszédes itt KÖSZEGHY: Keine Stadt lebt für sich allein.

⁶ A kérdéssel foglalkozó nemzetközi irodalom hatalmas. Itt most csak utaljunk arra, hogy magyarul is van egy olyan mű, amely az Újasszír Birodalom birodalmi politikájával és belső kommunikációjával foglalkozik – VÉR: Az Újasszír Birodalom keleti tartományai. Bibliai tudósoknak is hasznos tudnia, hogy milyen birodalomirányítási technikák voltak ismeretesek a bibliai korban.

a vezetőt ugyanazzal a szóval illetni. És nem is ugyanazt a szót használjuk: a héber *melek* és az akkád *sarru* nem ugyanaz!⁷

Érdemes mindezek hátterén újraolvasni már jól ismert héber szövegeket is! A Bír 6–9. fejezetéről már eddig is tudtuk, hogy összetett egység, de talán jól látszik a fentiek fényében, hogy Gedeon és Abímelek uralkodása két különböző típusú hivatalt mutat. A szöveg ugyan határozottan állítja, hogy Gedeon nem volt király, de azt is állítja, hogy királlyá akarták választani, s csak egy bizonyos késői teokratikus gondolat volt az, amivel Gedeon visszatartja a királyságot (Bír 8,23: „Az Úr uralkodjék rajtatok!”). A Bír 8,24–27 azonban már váddal is illeti Gedeont – és ez éppen az a vád, amiben később a királyok részesülnek a deuteronomiumi történetírásban. A szöveg tehát nem beszél királyról, de királyt ír körül! Az elhívástörténetben azt olvassuk ugyan, hogy Gedeon önmagát Manassé legkisebb nemzetségéből valónak tekinteti, s a családon belül is ő a legkisebb (Bír 6,15) – ez azonban igen erősen a deuteronomisztikus kiválasztás-teológiát tükrözi. Maradjunk annyiban, hogy vagyoni helyzete ma már nehezen térképezhető fel, de annyi bizonyos, hogy önállóan gazdálkodott, tehát azért a legkisebb mégis talán túlzás. Tekintélye viszont akkora, hogy hadba szólítja törzsét, sőt még a környékbeli törzsekre is kihat szava (Bír 6,35). Hogy milyen történeti értéket tulajdonítunk a Bír 6,9–14-nek, az idegen katona álmának, az persze vitás lehet, de a szöveg mindenképpen úgy tudja, hogy még az ellenséges táborban is ismerték őt. S ami talán a legfontosabb: Gedeon szerepe nem ér véget a győztes csatával. Hosszan üldözi a midjanitákat, s ellenőrzése alá vonja a szélesebb területet. Persze, az elbeszélések történeti értékéről hosszasan lehetne vitatkozni, ám ez most nem célunk: az a cél, hogy a fentiek tükrében próbáljuk megérteni a szociológiai folyamatot, úgy, amint azt a szöveg elénk adja! Adva van egy nagycsalád egy törzs kebelében, melynek egyik tagja kiemelkedik; s bizonyos egy külső veszély az, ami az egységes vezetést provokálja a törzs részéről, de ennek során egy bizonyos személy vezető szerephez jut, amely vezető szerep hosszabb távon is megmarad. Klasszikusan egy *chiefdom* vezetőjét láthatjuk benne; s talán az sem véletlen, hogy Gedeonnal kapcsolatban előfordul a királyság is (amit a vezető elutasít, mint láttuk, teológiai indoklással). Nyilván egyfajta királyságról van itt szó, még ha a hivatalos inaugurációs folyamat nem is szerepel az elbeszélésben. *Mutatis mutandis* hasonlókat láthatunk más esetek

⁷ Jegyezzük meg: már csak lexikográfiaiailag sem! Az akkád *sarru* etimológiaiailag rokon szava megtalálható a héberben is (nem csak a bibliai héberben!), de a *sar* elsősorban katonai vezető jelöl, másodsorban pedig egy (főként asszír vagy babiloni fennhatóság alatt álló) térség politikai vezetőjét. Átvitt értelemben aztán vonatkoztatják kiemelkedő vallásos személyre is (angyal). – Ezzel szemben a *melek* (vagy *malik*) egy adott térség lakosai közül vezetőként kiemelkedő személyt jelent. E. A. Knauf epés megjegyzése szerint: Kurdisztánban ma minden falusi bírót *malik*nak szólítanak.

ben is: Jefte példája annyiban különbözik csupán, hogy ott az elbeszélés még egy pikantériát is tartalmaz, nevezetesen azt, hogy a kiemelkedő család tagjai magát Jeftét elűzik.⁸ Ám a törzset ismét külső fenyegetés éri, s az ammóniak legyőzésére a család többi tagja alkalmatlan – ekkor hívják vissza Jeftét, s ígérik neki oda a „kisbíra” hivatalát (amiről tudjuk, hogy egyfajta királyság, csak nem az egész ország, hanem egy törzs felett). A győzelem meghozza Jefte nek az elismerést, és megmarad hivatalában a győzelem után is. Hasonlít az elbeszélés abban is, hogy a kiemelkedő *chiefdom* a szomszédok féltékenységet is kiváltja: a Bír 8,1–3 és a 12,2–7 az efraimiak féltékenységet dokumentálja; ezt nagyvonalúan kezeli még Gedeon, de Jefte már érvényesíti megnövekedett hatalmát a sibbole-történet szerint. – Hasonlóképpen azt kell mondanunk, hogy Saul királysága mögött is ilyen szociológiai folyamatokat láthatunk. Saul maga is egy a gazdálkodó nagycsaládok között (az elveszett számár keresése nyilván világosan bizonyítja ezt). Talán azonban annyi különbséget láthatunk, hogy ő már joggal számol a törzsek szolidaritásával, amikor megindítja az el-lentámadást az ammóniak ellen, s fölszabadítja Jábés-Gileádot. Az ő esetében is megmarad a központi hatalom, s bár nehezen tudjuk uralmát pontosítani, Gibeában udvart is tart (hogy ez mennyire azonos a kiásott *tell el-fül* romjaival, az kérdéses). Viszont tény, hogy állandóan harcban állt, így uralkodásának mibenléte már nehezen rekonstruálható.

Visszatérve a Gedeon-történetekre: feltűnő, hogy mennyire eltér a Bír 9–10. fejezet az előző három résztől! Ugyan a két történet össze van kapcsolva azáltal, hogy a szöveg azonosítja Gedeont és Jerubbaalt, Abímelek apját, de ez nyilván késői konstrukció.⁹ Nem vidék, hanem város az, ahol ezúttal királyt választanak – az akklamáció tényét közli a Bír 9,6 a transzcendens erővel felruházott sikemi tölgyfa mellett. Akik pedig királyt választanak, azok nem a nagycsaládok, hanem – ahogy a Bír 9,2 mondja – „Sikem polgárai”, *ba^{ca}lé s^ekem*. A király megválasztása pedig nem azáltal történik, hogy valamilyen fenyegetéssel vagy egyéb problémával szembesülve Abímelek jobban látta volna el feladatát, mint bárki más. Nem; egyszerűen hatalomtechnikai úton jut a királysághoz, egyrészt a választók meggyőzése révén, másrészt pe-

⁸ Nyilvánvaló, hogy nem egyszerű szöveg a Bír 11–12 sem, de most csak arra a szociológiai képre koncentrálunk, amit a szöveg elibénk tár. A többször átértelmezett szöveg analíziséhez vö. BAUKS: Jephthas Tochter.

⁹ A 2Sám 11,21 indirekt bizonyítékát adja annak, hogy két tradíció összedolgozásáról van szó Gedeon és Jerubbaal személyének azonosításával. Az ammóniak elleni harc során utal Dávid Abímelek halálára: „Ki ütötte agyon Abímeleket, Jerubbeset fiát? Egy asszony dobott rá a várfalról egy malomkövet, és ezért halt meg Tébécben.” Jerubbaal nevéből a Baal teofór elemet a beset (=szégyen) helyettesíti, de nyilván ugyanarról a névről van szó. A város, a halál neve is megegyezik – csak arról nincs szó, hogy Jerubbeset azonos lenne Gedeonnal! Ettől még ugyan ismerhette a szerző Gedeon tradícióját is, viszont a kettő kombinálását még biztosan nem.

dig puccsal, hiszen az összes többi trónpretendenst gyilkosság révén iktatja ki. Hogy tulajdonképpen milyen volt a király uralkodása, az kevésbé derül ki; csak annyit láthatunk biztonsággal, hogy az erőszak, a hatalomért való küzdelem állandó lett – erre utal Ebed fia, Gaal története.¹⁰ Az is bizonyosnak látszik, hogy Sikem erőszakos uralma a környezetre is kiterjedt, s nyilván a terjeszkedés jegyében hadakozott Abímelek Tébéc ellen, ahol végül is dics-telen halállal halt meg: egy asszony zúzta szét fejét egy kézimalom kövével. Az mindenesetre igen valószínű, hogy Sikem és Abímelek történetében valami hasonlót láthatunk, mint amit az Amárna-levelek leírnak a palesztinai városállamok királyainak egymás ellen folyó harcai során. A királyt joggal hívják immár *melek*nek, hiszen itt egy városállam a politikum, amelynek elitje (a *b^{ec}*álím) választja meg vezetőjét.¹¹

Harmadik kategóriánk az ókori Kelet modelljeivel kapcsolatban a birodalom alapító királya volt – nyilván itt csak Dávid jöhet számításba! Ez azonban nem így van; azt mindenképpen figyelembe kell vennünk, hogy az izraeli királyság már egy megszűnt városállamrendszer romjain alapult. Dávid királysága talán annyiban hasonlít az ókori keleti modellekhez, amennyiben nem egyszerűen a szomszéd térség elfoglalása volt a célja Dávidnak, hanem a környező királyságokat sorban hódította meg, hogy ezeket vagy adófizető vazallusává tegye, vagy perszonálunióként e királyságoknak is ő legyen a feje. Júda után Izrael jött, majd Ammón királyi koronáját is fejére tette, de leigázta Móábot és Arámot is, legyőzte Filiszteát – tehát tényleg birodalom állt elő. Természetes, hogy ehhez neki is hadseregére volt szüksége, mint ahogy I. Sarrukín esetében említettük; a lépték azonban mindent elmond: nem többezres hadról beszélhetünk, hanem (a 2Sám 15,18 alapján) 600 krétiről és plétiről. A térség nagyságrendje alapján: ez lehet reális szám! Dávid királyságának kialakulása és a

¹⁰ Sajnos nem igazán vagyunk jól informálva a késő bronzkori palesztinai városállamok életéről, mégis az a benyomásunk támadhat, hogy a városállamok közötti hatalmi harc és katonai konfrontáció is a rendszerbe kódolt jelenség volt – bizonynyal állandó kísérője volt a városok életének. Minden városállam abban volt érdekelt, hogy minél jobban kiterjessze vidéki hátterét, s ez szükségszerűvé tette az összeütközést a szomszédokkal. – Amint Gedeon és Jefe példája mutatja: ott is voltak összeütközések, de ez inkább a vezető szerep, illetve a féltékenység miatt történt. A hatalmi struktúra nyilván egészen más a *chiefdom* esetében.

¹¹ Mindennek háttérén érdekes olvasnunk a Kr. e. 8. századból származó próféta kritikát a Hós 7. fejezetében. A királyi udvar kaotikus viszonyairól szólva Hóseás ugyanazt a szociológiai képet vetíti elénk, mint amit megszoktunk az I. Jeroboám utáni északi királyok esetében: katonakirályok váltják egymást, s a hadsereg mindenkor parancsnoka puccsal dönti meg elődje trónját – hogy aztán a trónon ő maga is bevárja a következő hadvezér gyilkos árulását. Zimri például az 1Kir 16,15 szerint mindössze hét napig volt király. A hatalom gyakorlása ezek szerint kizárólag a hadi erősségtől függött – ilyen szempontból talán inkább tekinthetők az északi királyok a sikemi hagyomány örökösének, mint Saul utódainak, hiszen Saulnak volt ellensége bőven, de nem hátulról támadták őt meg honfitársai. Úgy tűnik, ez a jellegzetesség megmaradt mindvégig az északi királyságban.

kialakult „mini nagyhatalom” (Komoróczy Géza találó kifejezése!) működése azonban jelentősen eltért a megszokott birodalmakétól. Dávid nem királyi családba született; ilyen szempontból inkább a *chiefdom* vezetőjéhez kellene hasonlítania. Arról ugyan tudunk, hogy ifjúkorában pásztorkodott, de nem ilyen minőségében emelkedett ki a többi gazdálkodó közül. S bár az 1Sám 17 neki tulajdonítja Góliát legyőzését (aminek történeti körülményei sokszor vitatottak), politikai sikert mégsem ennek révén ért el: inkább a zsoldoskatoná, majd zsoldosvezér funkció az, amelynek során először önállósulnia sikerült, majd pedig (nyilván adó ellenében védelmet nyújtva) saját politikumot hozott létre, s ezért választották királlyá Hebrónban. Igaz, hogy nem mindenki örült a Dávid által nyújtott védelemnek; az 1Sám 25-ben Nábál éppenséggel nem – mégis talán ez lehetett a kivétel. Általában Dávid többet nyert békével, mint háborúval, még ha hadvezér volt is. Az északi királyság nem háború révén lett birtoka, hanem Saul családjának az alkalmatlansága után maguk az északiak választják őt királlyá a 2Sám 5 szerint. Hogy a háttérben esetleg intrikált Dávid, az itt állhat zárójelben; a végeredmény az, hogy Izrael összes véneivel szövetséget köt Dávid, nem pedig leigázza őket. Tény, hogy ezután a filiszteusokat hadi értelemben kell megverni; hasonlóképpen az ammóniakat is, bár ott is megjegyzendő, hogy először diplomáciai kísérleteket tesz Dávid (2Sám 10), s háborúra csak ennek sikertelensége után kerül sor. A cóbai arám királyságot is katonailag teszi vazallusává az új birodalom¹² – ami így valóban hasonlít a mezopotámiai birodalmakra, de hát a lépték jóval kisebb! A méretekre jellemző a siker feldolgozása is: Dávid nem épít fővárost; Jeruzsálemet elfoglalja ugyan, de feltételezhetőleg sok őslakost is meghagy a városban. Nem egy központi vezérlésű ideológia, hanem a törzsektől való függetlenség a célja! A templomépítés majd Salamonra marad, ami szintén egy birodalmi lét kifejezője lesz. S hogy az intézményes kiépülés messze nem emlékeztet minket a mezopotámiai birodalmakra, arra talán legjobb példa Absolon lázadása (2Sám 15 sköv): a hebróni lázadás váratlanul éri a Jeruzsálemben tartózkodó Dávidot, s az egész királyság látszólag összeomlik, egyetlen szempillantás alatt. Dávid nagyságára vall, hogy rögtön vissza tud vedleni egy szabadcsapat vezetőjévé: a pusztába menekül a krétiakkal és plétiekkal, majd személyes baráti kapcsolatait felhasználva lesz úrrá a váratlan veszélyen. Királysága tehát nem kiépített intézményrendszeren nyugodott, hanem a király személyén keresztül futó szövevényes kapcsolatrendszeren: a *peer-polity interaction* jellemezte¹³ ezt a királyságot! Mondhatnánk azt, hogy Dávid királysága újítás volt

¹² Korábban azt a véleményt fogalmaztam meg, hogy Dávid tervszerűen hajtotta végre a birodalom tervezését, ami hosszú távon is fenntarthatónak bizonyult vö. KARASSZON: Ammon und Moab, 439–447.

¹³ Lásd itt ASH: David, Solomon and Egypt, 71–72; P. S. Ash szerint azok az archeológiai bizonyítékok, amelyek Palesztinában a Vaskor IIA idejében a városok megerősödését mutatják, elégtelenek arra, hogy centralizált hatalmat feltételezzünk mögöttük.

a maga korában – én inkább azt mondanám, hogy rendkívül okos válogatás volt a már meglévő eszközök és módszerek között.

Csak egy rövid szó erejéig jusson szóhoz az is, hogy a birodalom királysága is előfordul! Az 1Móz 14 legalábbis négy birodalom négy királyát említi: Amráfelt Sineárból, Arjót Ellászárból, Kedorláómert Élámból, illetve Tidált Góimból. Csak találgatni tudjuk, hogy kikről lehet szó... Amráfel neve talán Hammurabinak felel meg, Arjók esetleg egy Máriban uralkodó Arriwuk királyra utal, a Kedorláómer egy élami névre hasonlít, Tidal esetleg utalás a Tudhalia hettita királynévre.¹⁴ Négy birodalomról van tehát szó, de ezek különböző korokból származnak. S hogy hogyan uralkodtak e királyok, a szövegből nem derül ki; csak annyi látható, hogy a kisebb palesztinai város-államok fölött volt hatalmuk, s meg is verik ezeket. Ábrahám azonban Lót kedvéért szembeszáll e birodalmakkal, s királyait is megveri – ezek szerint Ábrahám is királyként áll itt előttünk? Annyi bizonyos, hogy a szöveg talán a történeti realitásokon túl is hangsúlyozza Ábrahám történeti fontosságát... Ami számunkra azonban ennél is érdekesebb, az Ábrahám és Melkisédek találkozása: Melkisédek kenyeret és bort visz Ábrahámnak (1Móz 14,18) – tehát elismeri fennhatóságát. Majd a 20. versben azt olvassuk, hogy Ábrahám tizedet fizet neki – tehát ő ismeri el Melkisédek fennhatóságát! Miről van itt szó? Csupán udvariaskodás, hogy mindketten a másikat nevezik uruknak? A kérdést azért nehéz eldönteni, mert Melkisédek az Ószövetségben egyebütt nem fordul elő, csak a Zsolt 110,4-ben – ott azonban pontosan úgy, mint itt szerepel: papkirályként. „Megesküdött az Úr, nem bánja meg: Pap vagy te örökké, Melkisédek módján.” A megszólított ezúttal nem egy áronita pap, hanem egy dávidi király. A kutatók azonban egyetértenek abban, hogy a Zsolt 110,4 késői szöveg, amely a makkabeusok uralkodását akarta legitimálni: ők ugyan papok voltak (ároniták, ámde nem cádókiták), így nem lehettek dáviditák, júdaiak.¹⁵ A papkirály szerepe rájuk illik, nem az izraeli királyság korára. Ezzel a királysággal tehát egy másik tanulmányban kell foglalkoznunk!

Felhasznált irodalom

- ♦ ASH, P. S.: *David, Solomon and Egypt. A Reassessment*, Sheffield, Academic Press, 1999.
- ♦ BAUKS, M.: *Jephtas Tochter. Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29–40*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.

¹⁴ Az újabb irodalomkritikai és redakciókritikai vizsgálatokhoz lásd ZIEMER: Abram – Abaham.

¹⁵ Lásd itt SAUR: Die Königspsalmen.

- ◆ BEAULIEU, P. A.: World Hegemony, in Snell, D. C. (ed.): *A Companion to the Ancient Near East*, Oxford, Blackwell, 2007, 48–61.
- ◆ CHAVALAS, M.: The Age of Empires, in Snell, D. C. (ed.): *A Companion to the Ancient Near East*, Oxford, Blackwell, 2007, 34–47.
- ◆ GIRARD, R.: *Le violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- ◆ KARASSZON I.: Ammon und Moab. Erwägungen zu Davids dynastischer Politik, in Dietrich, W. (Hg.): *The Books of Samuel. Stories – History – Reception History*, Leuven–Paris–Bristol, Peeters, 2016, 439–447.
- ◆ KŐSZEGHY M.: *Keine Stadt lebt für sich allein. Jerusalem und seine Umgebung vor dem babylonischen Exil*, Münster, Ugarit–Verlag, 2015.
- ◆ LEICK, G.: *Mezopotámia. A városok evolúciója* (Eredeti címe: Mesopotamia. The Invention of the City, 2001), Debrecen, Gold Book, 2004.
- ◆ LIVERANI, M.: Historical Overview, in Snell, D. C. (ed.): *A Companion to the Ancient Near East*, Oxford, Blackwell, 2007, 3–19.
- ◆ MCMAHON, A.: From Sedentism to State, in Snell, D. C. (ed.): *A Companion to the Ancient Near East*, Oxford, Blackwell, 2007, 20–33.
- ◆ SAUR, M.: *Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie*, Berlin–New York, de Gruyter, 2004.
- ◆ SCHLOEN, J. D.: *The House of the Father as Fact and Symbol. Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2001.
- ◆ SNELL, D. C. (ed.): *A Companion to the Ancient Near East*, Oxford, Blackwell, 2007.
- ◆ VÉR Á.: *Az Újasszír Birodalom keleti tartományai*, Pécs–Budapest, PTE–L'Harmattan, 2018.
- ◆ YASUR-LANDAU, A.–EBELING, J. R.–MAZOW LAURA, B.: *Household Archaeology in Ancient Israel and Beyond*, Leiden–Boston, Brill, 2011.
- ◆ ZIEMER, B.: *Abram – Abaham. Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 14, 15 und 17*, Berlin–New York, de Gruyter, 2005.

Dávid: egy sosem volt város sosem élt királya?

1. Célok

Portrét írni egy ószövetségi uralkodóról meglehetősen kockázatos vállalkozás. Ez még egy olyan, jól dokumentálható asszír uralkodóra nézve is igaz, mint például Szín-ahhé-eriba, akiről hatalmas mennyiségű és változatos műfajú szövegek egész sora¹ mellett régészeti leletek tömegét² is birtokoljuk. De ha a portrén a személyiség egyes legalapvetőbb jegyeit értjük, vagy akár a termetet, hajszínt és ehhez hasonlókat, akkor természetesen az asszír nagykirály esetében is nagy bajba kerülnénk. Csak azt állíthatnánk valamilyen bizonyossággal, hogy bodorított, dús szakálla feltehetően fikció.

Jelen rövid írásunkkal nem is egy ilyen értelemben vett portré elkészítése a célunk. Ehelyett mintegy kerülőúton szeretnénk közel jutni Dávid alakjához. Persze, eközben már mindent régen tudni vélünk: Betlehem, pásztorfiú, zeneterapeuta, Góliát, Mikál, Abigail, Betsabe, birodalom, védelmi pénz, Jóáb, Absalom – de minek is folytatnánk? Hiszen mindenki ismeri a bibliai elbeszéléseknek azt a lenyűgöző füzérét, amelyet Dávid alakja köré font a hagyomány. Értelmetlen volna újra elbeszélni a dávidi karrier állomásait, hiszen a legjobb esetben is fényévekkel maradnánk el a bibliai verzió színvonala mögött. Ehelyett inkább száraz forráselemzést szeretnénk végezni, megpróbálni valamit megtudni azokról a forrásokról, amelyek talán megengedik, hogy egy-egy pillantást vessünk a mindenki által ismert bibliai elbeszélések díszletei mögé. És bátran ígérhetjük, hogy száraz lesz, senki ne várjon olyan izgalmakat, mintha Stefan Heym híres könyvét³ olvasná. Ezen belül a címhez igazodva két pontot szeretnénk alaposabban szemügyre venni. Az első Dávid Jeruzsálemének kutatásához kapcsolódik, s vizsgálata során megpróbáljuk összegezni, milyen tudással rendelkezünk a Szent Városról a Kr. e. 10. században.

¹ Lásd többek közt feliratainak modern kiadását GRAYSON–NOVOTNY: *The Royal Inscriptions of Sennacherib*, illetve a levelezés tekintetében LANFRANCHI–PARPOLA: *The Correspondence of Sargon II*.

² Példaként csak a ninivei Párja nincs palotát említjük. Erről lásd RUSSEL: *Sennacherib's palace*. Gondoljuk csak meg: mit nem adnánk azért, ha valaki tényleg megtalálná Dávid jeruzsálemi palotáját! (Az időről időre megtalált verziókat most hagyjuk.)

³ Az író 1972-ben megjelent, *Der König-David Bericht: Roman* című munkájára gondolunk, amely Görög Livia fordításában idehaza több kiadásban is megjelent.

A második Dávid történeti verifikálhatóságával foglalkozik, különös tekintettel a bibliai szövegek datálásának kérdésére.

2. Jeruzsálem a vaskor I idején

Jeruzsálem történetének megírása a vaskor I idején és a vaskor II elején ugyanazokkal vagy talán még nagyobb nehézségekkel kénytelen szembenézni, mint a korábbi korszakokat illetően. Márpedig a város gyakorta olvasható ószövetségi megjelölése (*ʾyr-dwd* – Dávid városa) a maga gyakoriságával és szilárdságával önmagában is mutatja, milyen szoros a kapcsolat Dávid és a Szent Város közt.

Magából a városból a Kr. e. 10. századból gyakorlatilag nem találtak értékelhető leletet. (Magunk nagyon fontos distinkciónak érezzük, bár nem szándékunk a *theory of lost papyri* gondolati modelljéhez csatlakozni: *nem találtak leletet*, s ez mérhetetlenül mást jelent, mintha azt mondanánk, hogy *nincs lelet*.) A leletek szegénységét természetesen nem a régésszerencse forgandóságával akarjuk magyarázni. Okként sorolhatjuk fel a város hosszú, máig tartó és igencsak változatos történetét. Azt senki sem vitatja, hogy a jeruzsálemi délkeleti domb a kőrézkor óta lakott terület. Ennek oka minden valószínűség szerint a Gihón-forrás közelsége, mert ez szolgáltatja a megélhetéshez szükséges vizet, a csapadék e tekintetben legfeljebb marginális szerepet játszik.⁴ A domb másfelől jól védhető, csak észak, a(z ekkor még a salamoni templom nélküli) Templomhegy felől lehet viszonylag könnyen megközelíteni, minden más oldalról rendkívül meredeken lejt. Nyugat felől a Tyropoion-völgyből, kelet felől pedig a Qidron-völgyből igen nehéz feljutni a délkeleti dombra. A teraszos lejtőkre épített házak egy ostrom során, ha lerombolják őket, belezuhannak az alattuk húzódó teraszon futó utca házaiba. Így egyfelől csökken az adott helyen megtalálható régészeti anyag, másfelől az egy szinttel lejjebb futó utca házai is jelentős mértékben károsodnak.⁵ Azt sem szabad elfelednünk, hogy a számos újjáépítés alkalmával a munka mindig a korábbi réteg elplanírozásával kezdődött, ami finoman szólva nem tett jót a régészeti kutatás lehetőségeinek.⁶ De azt is figyelembe kell vennünk, hogy a 19. század közepe

⁴ Nem a csapadék mennyisége jelenti a fő gondot, az Jeruzsálemben olykor több, mint amennyi egy kissé átlag alatti évben a magyar Alföld bizonyos részeinek jut. A gondot a csapadék szeszélyes eloszlásából következő hosszú és teljesen csapadékmentes nyár jelenti. A klimatikus viszonyokról lásd ZWICKEL: Einführung, 82–85.

⁵ A folyamatról lásd GROOT–BERNICK–GREENBERG: Excavations at the City of David, 141–142.

⁶ Különösen igaz ez a bizánci korra (vö. GROOT–BERNICK–GREENBERG: Excavations at the City of David, 142).

táján fellendülő régészeti tevékenység meg sem közelítette a mai feltárások technikai színvonalát, így azt kell gondolnunk, hogy sok megmaradt emléket egyenesen a korai feltárások tettek tönkre. Mindez természetesen nem teszi nem létezővé a leletek hiányát. Ám arra talán elegendő, hogy lássuk: miért kockázatos ebben a helyzetben azzal érvelni, hogy Jeruzsálem a Kr. e. 10. században vagy nem létezett, vagy legfeljebb néhány apró kunyhóból állott csupán.⁷

A nem vagy alig létező Jeruzsálemmel kapcsolatos álláspontot azonban nem csupán a fentebb vázolt érvekkel lehet megkérdőjelezni. Léteznek pozitív megfontolások a város területéről, illetve a város agglomerációjából is.

Ami a város területét illeti, mára egyértelművé vált, hogy a Gihón-forrás nem maradt erődítetlenül. A fontos vízelőhelyet a középső bronzkorban épített masszív torony védte, amely összeköttetésben állt a városfallal.⁸ A kerámiaanyag tanúbizonysága szerint ez az erődítés a késői bronzkorban, sőt azt követően is használatban maradt. Ezen logikai alapon sincs mit csodálkoznunk, hiszen egy ilyen műszaki megoldás nélkül értelmét veszítette volna a Siloah-alagút megépítése.

A város agglomerációjának vizsgálata során egy korábbi munkánkban már igyekeztünk bemutatni, hogy a Jeruzsálem környékén fekvő települési hálózat alapvetően érthetetlen, ha nem hiszünk egy központi település, jelen esetben Jeruzsálem létében.⁹ A teljesség igénye nélkül két településtípust szeretnénk röviden megemlíteni. A déli szektorban helyezkedik el Hīrbeter-Rās¹⁰ (koord. 16735 12850), amelynek kezdetei a vaskor II letelejére, esetleg valamivel még korábbra nyúlnak vissza. A bennünket érdeklő korban, illetve annál csak valamivel később 16 borsajtó üzemelt a viszonylag kis méretű telepen. Ekkora mennyiséget nyilván egy közeli, nagyobb, jó jövedelmi viszonyokkal rendelkező településen lehetett csak eladni. Ilyen pedig a környéken alighanem csak egy volt, Jeruzsálem. Kicsit eltérő képet mutat Bēt-Šafāfē¹¹ (koord. 16905 12814), mert itt a település méretéhez képest túlságosan nagy borrháztározási kapacitás mellett *lmlk*-pecsénnyomatok is előkerültek. Hīrbeter-Rās talán egy magánkézben levő, nagyobb méretű farm volt, Bēt-Šafāfē ezzel szemben esetleg egy királyi szőlőbirtok központjaként működhetett – egyébként ugyancsak a vaskor II letelejétől, esetleg valamivel korábbtól fogva. A mező-

⁷ E másik, a magunktól eltérő véleményhez lásd első megközelítésben FINKELSTEIN–SILBERMAN: Keine Posaunen vor Jericho, 149–151.

⁸ A feltárásokról remek térkép segítségével (is) referál REICH: Excavating the City of David, 252–261.

⁹ KŐSZEGHY: Keine Stadt lebt für sich allein.

¹⁰ Első tájékozódásként: Hadashot Arkheologiyot 61–62, 1977, 30–31.

¹¹ Első tájékozódásként lásd FEIG: Jerusalem, 100; Uő.: New Discoveries, 6.

gazdasági és katonai funkció ötvözésére szolgálhat példaként Gilō¹² (koord. 16781 12647), amely őrtoronyként egyfelől katonai feladatokat látott el, de itt raktározhatták a környékbeli paraszti gazdaságok terményeit is. Utolsóként említhetjük Tell el-Fül-t¹³ (koord. 17195 13670), amely ugyan feltehetően nem azonos a Bibliából ismert Gibeával, Saul rezidenciájával,¹⁴ de erődként már a vaskor legelején is igen fontos szerepet játszott Jeruzsálem nyugati védelmi rendszerének tagjaként.

Ismételten ki kell jelentenünk: nem tagadhatjuk, hogy a Kr. e. 10. századi Jeruzsálemből alig vannak régészeti leleteink. Ám a fentiekből reményeink szerint kiderült, hogy a város létét tagadni módszertani szempontból legalábbis kockázatos. Ha mégis ezt próbálnánk tenni, akkor meg kellene magyaráznunk a semmi köré szerveződő agglomeráció jelentőségét, valamint a nem létező városhoz kapcsolódó masszív torony létét a Gihón-forrás körül, ez pedig eléggé reménytelen vállalkozás volna.

3. Dávid történetisége

A Tel-Danban¹⁵ talált felirat¹⁶ napvilágra kerülése óta nincs értelme kétségbe vonni, hogy egy Dávid nevű férfiú valamikor a felirat földbe kerülése előtt egy Júda nevű állam uralkodója volt.¹⁷ Amíg nem kerül elő hasonló jelentőségű felirat Dáviddal kapcsolatban, addig nem várhatjuk a héber vagy arámi nyelvű, levantei epigráfiától, hogy különösebb újdonságot hoz felszínre Isai fiáról. Ám Tel-Dan jelentősége talán önmagán túlmutat, hiszen azt sugallja, hogy ha Dávid nem mindenestől kitalált személy, akkor érdemes újra átgondolni az Ószövetség róla szóló, elbeszélő szövegeit. Nyilván nem abban a reményben, hogy a Dáviddal kapcsolatos valamennyi részlet történettudományi validálására sort lehet keríteni, inkább egyfajta arkhimédészi biztos alappontként tekinthetünk a felíratra. Mert az már most biztonsággal kijelenthető, hogy nem egy sosem élt mesehősről, hanem egy valós történeti személyről próbálunk érvényes kijelentéseket tenni.

¹² Első tájékoztatóként MAZAR: Iron Age Fortresses; Uő.: Iron Age I and II Towers. A torony a középső-bronzkorban épült, a késői bronzkor végén lerombolták, de nagyon hamar, feltehetően már a vaskor I folyamán újjáépítették.

¹³ Első tájékoztatóként lásd LAPP: Art. Fül, Tell-el, 445.

¹⁴ Az azonosítás problémáiról lásd KŐSZEGHY: Keine Stadt lebt für sich allein, 74–75.

¹⁵ Tel Danhoz első tájékoztatóként BIRAN: Biblical Dan.

¹⁶ A felirat irodalma mára parttalanra duzzadt, így itt csak az editoprincepsre, valamint a témával foglalkozó magyar nyelvű szakirodalomra szeretnénk utalni: BIRAN–NAVEH: An Aramaic Stele Fragment; Uő.: The Tel Dan Inscription; EGERESI: A dáni óarám felirat.

¹⁷ A felirat súlypontja nem Dávid, hanem az Omri-dinasztia bukásának a kora. Ebben a tekintetben a kutatói álláspontok távolról sem ennyire szilárdak.

A Dávidról és Salamonról szóló szövegek mai alakjának kialakításában köztudomásúan jelentős szerepe volt a deuteronomiumi gondolkörnek, amely végül e szövegeket és hőseiket is a Deuteronomisztikus Történeti Mű részévé tette. Az újabb kutatásban azonban felmerült egy olyan hipotézis, amelynek segítségével más szemszögből (is) lehet szemlélni azt a hosszú folyamatot, amelynek során létrejött mindaz, amit ma olvashatunk Dávidról, ha felütjük az Ószövetség lapjait. Egyre szilárdabb meggyőződésünk, hogy ez a hipotézis a legjobb azok közül, amelyeket az ószövetségi bibliatudomány ma kínálni képes, ezért modellként és gondolkodási keretként egyaránt használni fogjuk.

Walter Dietrich joggal feltételezi, hogy a deuteronomisztikus redaktorok Dávid és Salamon vonatkozásában már írott formában is készen találhatták nyersanyaguk egy igen jelentős részét. Létezett ugyanis egy, a korai királyság időszakát tárgyaló elbeszélő mű (*Erzählwerk über die frühe Königszeit*¹⁸), amelynek tartalma és szöveganyaga két módon is meghatározható. Vagy arról van szó, hogy ez a mű valamilyen formában tárgyalta mindazt, amiről az Ószövetség az 1Sám 1 és az 1Kir 2 közt tudósít, de az is elképzelhető – igaz, Dietrich szerint ez nem annyira valószínű¹⁹ –, hogy a kompozíció csak az 1Sám 9 anyagánál kezdődött. Megfontolandó érv a hosszabb kompozíció feltételezése mellett, hogy több történet e tágasabb horizonton mozogva jut el a kezdettől a megoldásig.²⁰ Ez az elbeszélő kompozíció – így Dietrich – maga sem egységes, s ezt a Dávid–Betsabe–Salamon-történeten véli a leginkább megmutathatónak.²¹ Itt ugyanis egy szikár, tényszerűségében brutális alap-történetet egy későbbi redaktor olyan megjegyzésekkel látott el, amelyek Dávidot legalább valamelyest kedvezőbb színben tüntették fel, mindenesetre elkerülve az olcsó propagandát.²²

A mű intenciója azonban Dietrich modellje szerint ennél nagyobb ívű lehetett. Hiszen Saultól Dávidig, majd Salamonig egyfajta ívet lehetett felvázolni, amely személyekbe sűrítve egy valós történeti folyamatot jelenített meg.

¹⁸ DIETRICH: Die frühe Königszeit in Israel, 259; A kompozíciót jelen írásunkban Udvari Elbeszélő Műnek nevezzük.

¹⁹ I. m., 259–260.

²⁰ I. m., 260; Talán legmeggyőzőbb példája a frigyládáról szóló történet, amely az 1Sám 4-ben kezdődik, de aztán búvópatakként itt-ott előbukkanva csak az 1Kir 8-ban ér véget, ahol arról olvasunk, hogy Salamon elhelyezi a ládát a Szentek Szentjében.

²¹ DIETRICH: Die frühe Königszeit in Israel, 261–262.

²² Dávid bűnét nem takargatta a redaktor, de például Dávid gyászával vagy a gyermek életéért folytatott küzdelemnek is felfogható bűnjével enyhíthetett valamennyit Dávid megítélésén. Alighanem ez az a pont, ahol az Udvari Elbeszélő Mű döntően különbözik a Hattusili apológiája néven számontartott hettita kompozíciótól. Ennek befolyásával a korábbi kutatás gyakorta számolt, ha Dávid történeteinek ókori keleti párhuzamait kereste. A szöveget nem hettita eredetiben tanulmányoztuk. Első tájékozódásként lásd OTTEN: Die Apologie Hattusilis III szövegkiadását.

Saul benjáminita, tehát északi származású, s a királyság vele, azaz északon, Izraelben kezdődik. Ám a hatalom végül délre száll, hiszen Dávid és Salamon is júdai származásúak.²³ Fájdalmas folyamat a személyek és az államok szintjén egyaránt, telve kegyetlenséggel, gyilkossággal és hazugságokkal. Pontosan olyan, mint minden folyamat, amit a politika irányít. S talán így érthető, hogy a kompozíció valamilyen módon kötődött az északi országrész Kr. e. 722-ben bekövetkezett bukásához, hiszen ezt követően a súlypont végleg áthelyeződött az egyedülként megmaradt Júdára.²⁴

Ha pedig az Udvari Elbeszélő Művet a továbbiakban használni szeretnénk, akkor itt kell felhívunk a figyelmet Dietrich egy másik, a forrás értékelése szempontjából igen fontos megállapítására. Szerinte – s e véleményt szívesen osztjuk – a mű messze több mint olcsó propagandairat.²⁵ Voltaképp minden szereplőjét ambivalens módon állítja elének, mindenkiben találunk olyan tulajdonságot, amely miatt azonosulni tudunk vele, de olyat is, ami kifejezetten taszít.²⁶ És ez nemcsak Dávid, hanem csaknem valamennyi szereplő esetében így van – talán elegendő, ha itt csak Saulra, Izrael első, tragikus sorsú királyára utalunk, akinek jellemében oly sok, egymásnak ellentmondó elem keveredik.

Ez a kompozíció, amelynek létezését valószínűnek, Dietrich általi jellemzését pedig meggyőzőnek tartjuk, természetesen nem kortársi beszámoló. Végso formáját tekintve alighanem Kr. e. 8. századi, de nyilván ennél régebbi anyagot is tartalmaz. Ám kortársi anyagnak talán csak egy-két helyen lelhetjük nyomát. Praedeuteronomisztikus anyaggal van tehát dolgunk, és talán hiba lenne lebecsülni a másfél évszázaddal korábbi keletkezés jelentőségét.

Dietrich meggyőzően mutatja ki, hogy milyen elemekből táplálkozott ez a kompozíció, s hogy milyen jellegű forrásokat használtak fel létrehozásakor.²⁷ Feltehetően bekerültek az anyagba eredetileg önálló szövegek. Ilyen lehetett például Dávid Jónátán halálakor elmondott siratóéneke (2Sám 1,19–27) vagy akár a Dávid háborúit felsoroló lista (2Sám 8). Ezek mellett kidolgozott elbeszélések is bekerültek az Udvari Elbeszélő Műbe, ráadásul ezek egymás melletti helye sem a véletlen műve. Az 1Sám 25-ben olvasható történet, amelynek során Dávid megszerzi Nábál javait és feleségét, Abigailt, bizonyosan egy ilyen történet. De igen érdekes, ahogyan egymás párhuzamaként egymáshoz igen

²³ DIETRICH: Die frühe Königszeit in Israel, 267.

²⁴ Így DIETRICH: Die frühe Königszeit in Israel, 267; valamint HENTSCHEL: Die Samuelbücher, 236–237.

²⁵ DIETRICH: David, 34.

²⁶ Vö. DIETRICH: David, 2006, 36–37; W. Dietrich megfogalmazása Dávid negatív oldaláról, pedig neki a mű szerint rengeteg rokonszenves tulajdonsága is van, annyira találó, hogy érdemes szó szerint idézni: „David [...] der brutal egoistische und gewissenlos opportunistische Gewaltmensch”.

²⁷ Az alábbiakban DIETRICH (David, 40–64) adatait használom.

közel helyezkedik el a 2Sám 11 és a 2Sám 13. Az elsőben, Betsabe története kapcsán előttünk áll a vágyait megzabolázni képtelen apa, Dávid, a másikban a fiú, Amnon, aki ugyanúgy képtelen erre. Az anyagba elbeszélésfüzerek is bekerültek, ilyenek tarthatjuk a Saul-ház felemelkedéséről és bukásáról szóló anyagot éppen úgy, mint a frigyládáról szóló szövegeket, amelyek egészen hosszan húzódnak végig Sámuel két könyvén – itt-ott felbukkanva, majd újra eltűnve a kíváncsi szemek előtt.

Miután a mű elkészült, kiegészítéseket is csatoltak hozzá. Ilyen a dávidi dinasztia örök isteni támogatását tartalmazó híres szöveg, a 2Sám 7,²⁸ vagy Nátán feddő próféciája, amelyet Dávidnak mondott a Betsabe-incidens után. Végül meg kell említeni, hogy a 2Sám 21–24 mindenestől későbbi függeléknek tekintendő – természetesen csak az Udvari Elbeszélő Mű felől nézve.²⁹ Bizonyos értelemben ugyanez vonatkozik az 1Kir 1–2 anyagára is, amely Salamon trónra kerülését s Dávid utolsó intelmeit tartalmazza.

A fentieket sem túl, sem lebecsülni nem volna helyes. Nem arról van szó ugyanis, hogy egy, a történeteknél valamivel vagy akár sokkal későbbi anyag teljesen használhatatlan volna a történeti rekonstrukció során.³⁰ Mindössze annyit szerettünk volna észrevételezni, hogy a Dávidról szóló bibliai források közül nagy mennyiségű anyag lényegesen régebbi, mint a DtrH vagy a deuteronomiumi szövegállomány bármely más rétege. Illetve, ami talán még fontosabb, ezt az anyagot nem szövegtöredékek konglomerátumaként, hanem megszerkesztett kompozícióként érdemes elképzelnünk. Olyannak, amelynek kettős célja lehetett: egyfelől megőrizni az emlékezetben a pásztorfiúból királlyá lett Dávid életének legfontosabb mozzanatait, másfelől pedig valamilyen módon reflektálni Izrael bukására, amelynek következtében Júda vált a zsidóság egyetlen államává.

²⁸ A fejezet keltezése körül sok a vita. W. DIETRICH a fogság idejére (David, 55–56), M. PIETSCH Jósiás korára gondol („Dieser ist der Spross Davids...”, 15–18).

²⁹ Lásd ehhez BRUEGGEMANN: 2Sam 21–24.

³⁰ Álláspontunk megvilágítására vegyünk egy példát az ókori Róma történetéből! Közismert tény, hogy a Caesar felemelkedése és az augustusi hatalomátvétel közt eltelt jó egy emberöltőnyi időszak politikai történetéről szinte nincs olyan forrás a birtokunkban, amelyre mint kortársi anyagra jó lelkiismerettel támaszkodhatnánk. Appianos ugyan Kr. e. 36-ig folyamatosan ábrázolja a korszak belpolitikai eseményeit, ám munkája csaknem kétszáz esztendő távolából tekint vissza az eseményekre. Ez a távolság csaknem a kétszerese annak az időnek, amely Manasse kora és a DtrH elkészülte közt eltelt – a korábbra datálható Udvari Elbeszélő Műről nem is szólva. De említhetnénk Cassius Dio monumentális alkotását is, ám itt már kétszázötven évnyi feledést kellett leküzdeni. Amikor pedig mégis kortársi anyagot birtoklunk, akkor sem lesz feltétlenül könnyebb a történeti rekonstrukció. Ha ugyanis a kortárs Cicero leveleire, vagy politikai beszédeire gondolunk, nos, az eseményekben való személyes érintettség ebben az esetben nyilván nem kedvezett a történeti objektivitásnak.

4. Összegzés

E rövid írás végén szeretnénk összegezni, hogy megállapításainkat mire tartjuk elegendőnek, és – ami legalább ilyen fontos – mire nem.

Elsőként szeretnénk leszögezni, hogy Izrael történetének rekonstruálását csakis a bibliai, a Biblián kívüli szöveges és a régészeti források együttes felhasználásával tartjuk megoldhatónak. Másodsorban: ha ezt komolyan akarjuk érvényesíteni, akkor minden forrást egyenlő mértékű kritikával kell szemlélünk. A bibliafóbia, amely a bibliai adatokat a legnagyobb szkepszissel, a Biblián kívülieket (az asszír feliratoktól kezdve egészen Josephusig) a minimális kritika nélkül kezeli, ugyanúgy tévútra vezet, mint a naiv biblicizmus.

A szó megszokott értelmében vett portrét Dávidról nem (vagy inkább: Dávidról sem?) írhatunk a források jelenlegi mennyiségét és minőségét tekintve. Ám ha valaki mégis ilyesmire vágyik, akkor a leghelyesebb mégiscsak az, ha felüti a Bibliát. Mert ott minden és mindenki előkerül, akár láthatjuk ezeket, illetve őket a történettudomány eszközeinek segítségével, akár nem. S valljuk meg, igen jó történetekben bukkannak elő: Betlehem, a pásztorfiú, a zenetrapeuta, Góliát, Mikál, Abigail, Betsabe, a birodalom, a védelmi pénz, Jóáb, Absalom és nem is folytatom.

Felhasznált irodalom

- ♦ BIRAN, A.–NAVEH, J.: An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan, in *Israel Exploration Journal* 43 (1993), 81–98.
- ♦ BIRAN, A.–NAVEH, J.: The Tel Dan Inscription: A New Fragment, in *Israel Exploration Journal* 45 (1995), 1–18.
- ♦ BIRAN, A.: *Biblical Dan*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 1994.
- ♦ BRUEGGEMANN, W.: 2Sam 21–24. An Appendix of Deconstruction, in *Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988), 383–397.
- ♦ DIETRICH, W.: *David. Herrscher mit Harfe*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2006.
- ♦ DIETRICH, W.: *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart, Kohlhammer, 1997.
- ♦ EGERESI L. S.: A dáni óarám felirat, avagy sziklára vagy homokra épült dávidi dinasztia?, in Karasszon I.–Tenke S. (szerk.): „Fölbuzog szívem szép beszédre.” *Tanulmányok D. Dr. Tóth Kálmán tiszteletére 80. születésnapja alkalmából*, Budapest, KRE HTK, 1997, 43–60.
- ♦ FEIG, N.: Jerusalem, Bet Šafafa, in *Excavations and Surveys in Israel* 14 (1994), 99–102.

- ◆ FEIG, N.: New Discoveries in the Rephaim Valley, Jerusalem, in *Palestine Exploration Quarterly* 128 (1996), 63–67.
- ◆ FINKELSTEIN, I.–SILBERMAN, N. A.: *Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel*, München, C. H. Beck Verlag, 2003.
- ◆ GRAYSON, A. K.–NOVOTNY, J.: *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704-691 BC)*, Vol. 1, Winona Lake, Eisenbrauns, 2012.
- ◆ GROOT De, A.–BERNICK-GREENBERG, H.: *Excavations at the City of David 1978–1985. Directed by Yigael Shiloh*, Vol. 7/A: Area E: Stratigraphy and Architecture, Jerusalem, Institute of Archeology, 2012.
- ◆ ḤADASHOT ARKHEOLOGIYOT —EXCAVATIONS AND SURVEYS IN ISRAEL, 61–62, 1977.
- ◆ HENTSCHEL, G.: Die Samuelbücher, in Zenger, E. et al. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008, 230–239.
- ◆ KŐSZEGHY M.: *Keine Stadt lebt für sich allein. Jerusalem und seine Umgebung vor dem babylonischen Exil*, Münster, Ugarit Verlag, 2015.
- ◆ LANFRANCHI, G. B.–PARPOLA, S.: *The Correspondence of Sargon II*, Part II: Letters from the Northern and Northeastern Provinces, Helsinki, Neo-Assyrian Text Corpus Projekt, 1990.
- ◆ LAPP, P.: Art. Fül, Tell-el, in STERN, E. (ed.): *New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Vol. 2, Jerusalem, Israel Exploration Society, 1993, 445–448.
- ◆ MAZAR, A.: Iron Age Fortresses in the Judean Hills, in *Palestine Exploration Quarterly* 114, (1981), 87–109.
- ◆ MAZAR, A.: Iron Age I and II Towers at Giloh and the Israelite Settlement, in *Israel Exploration Journal* 40 (1991), 77–101.
- ◆ OTTEN, H.: *Die Apologie Hattusilis III. Das Bild der Überlieferung*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1981.
- ◆ PIETSCH, M.: „Dieser ist der Spross Davids...“ *Studien zur Rezeptionsgeschichte der Nathanverheissung im alttestamentlichen, zwischentestamentlichen und neutestamentlichen Schrifttum*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2003.
- ◆ REICH, R.: *Excavating the City of David. Where Jerusalem's history began*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 2011.
- ◆ RUSSEL, J. M.: *Sennacherib's palace without Rival at Nineveh*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- ◆ ZWICKEL, W.: *Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

Aháb és az Omri-dinasztia: Izráel születése

Aháb és apja, Omri az első két bibliai király, akikről korabeli írásos dokumentumok maradtak fenn. Az asszír szövegek magát az általunk Izraelnek, azaz északi királyságnak nevezett politikai egységet *bit humria* (Omri háza) néven emlegetik még jóval a dinasztia kihalása után is.¹ Ez a dinasztia nem csupán Izráel, illetve Júda történetében játszott fontos szerepet, de nemzetközi politikai viszonylatban is elhíresült. Ehhez képest a róluk szóló bibliai híradás nemhogy visszafogottnak, de kifejezetten ellenségesnek, elítélőnek nevezhető. Aháb és az Omri-uralkodóház bemutatását ennek az ambivalenciának a láttatásával és magyarázatával végezzük el, két irányból, elsőként a bibliai, majd a történeti szempontok felől közelítve.²

A bibliai Aháb és az Omri-dinasztia – irodalmi és teológiai elemzés

A bibliai történetírás a Királyok első és második könyvében emlékezik meg az Omri-dinasztiáról, 16 fejezetben (1Kir 16,15–2Kir 10,17). A szöveg kanonikus formája nem egységes, hanem különböző korokból származó, eltérő típusú hagyományokat dolgoz egybe.³ John Collins az egész 1Kir 17–2Kir 9 szakaszt a Királyok könyveinek annalsztikus beszámolóitól eltérő narratívának tekinti, melyek központi alakjai próféták.⁴ Véleménye szerint a történetek északi eredetűek még a Jósiás reformját megelőző időszakból.⁵ Georg Hentschel és Rózsa Huba a részletekbe belemenve taglalják az egyes kis egységek határait, melyek jól mutatják a szakasznak vagy része-

¹ Az első III. Szalmanasszár fekete obeliszkje Kr. e. 841-ből, az utolsó II. Szargon feliratai Kr. e. 720-ból. Részletesen lásd EPHAL: The 'Samaritan(s)', 36–45; KELLE: What is a Name, 639–666.

² Az Omri-dinasztia összehangolt bemutatását adja HODOSSY-TAKÁCS: Hatalomgyakorlás és annak visszhangja. Korábban, kifejezetten Illés szerepére koncentrálna ugyanezt mondja KARASSZON: A Karmel-hegyi Illés, és KOMORÓCZY: Bezárkózás a nemzeti hagyományba, akinek utolsó mondata a rendszerváltáskori és a mai politikai viták egyik állásfoglalása.

³ RÓZSA: Bevezetés, 334–337; COLLINS: Introduction, 272.

⁴ COLLINS: Introduction, 277. A fejezet alcímében jelzi: „Tales of Prophets”.

⁵ I. m., 281.

inek többszörös szerkesztettségét.⁶ A fogság utáni deuteronomisztikus és poszt-deuteronomisztikus szerkesztések jelentik a legjelentősebb és majdnem véglegesnek mondható változat kialakulását.⁷ A LXX eltérései, különösen a 22. fejezetben, a szöveg véglegesülésének további kitolódását mutatják. Az omrida uralkodók sematikus bemutatása a következő részletekben jelenik meg: Omri 16,23–28; Aháb 16,29–31; 22,39–40; Ahazjá 22,52–54; 2Kir 1,1.18; Jórám 2Kir 3,1–3; 9,14–26; Ataljá 8,26; 11,1–3.16. A leszármazáson és feltételezett uralkodási időn túl a visszatérő negatív összegzés, a Jeroboám vétkének követése szerepel mindegyikükénél. Történetük forrásaként az „Izrael királyainak történetéről szóló könyvet” adja meg a szöveg. De igazán érdekesnek az ígérkezik, ami a sematikus szakaszon kívül szerepel.

Aháb és az Omri-dinasztia történetírási adatai

A Királyok könyvéből arról értesülünk, hogy Omri tizenkét éves uralkodásának felét a korábbi központban, Tircában töltötte, majd új fővárost alapított. Egyetlen fiaként és így utódaként is Aháb szerepel a 16,25-ben.⁸

Ahábról tudunk meg a legtöbbet Izrael és Júda királyai közül. Életkoráról ugyan nincs adat, de uralkodásának tartamát 22 évben adja meg a szöveg, amit Ászá és Josafát júdai királyokkal párhuzamosan töltött (1Kir 16,29; 22).⁹ Fontos életrajzi adatnak számít házassága, ami láthatóan politikai céllal kötöttetett a szidóni királynak, Etbaálnak a lányával, Jezábellel (1Kir 16,31). Aháb építkezéseit is megörökíti a bibliai szöveg: olvasunk samáriai templomépítéséről (1Kir 16,32–33), Jerikó újjáépítéséről (1Kir 16,34), jezréeli elefántcsont-palota és több város megépítéséről is (1Kir 22,39). Háborúiban komoly, népéért felelősséget vállaló, jó stratégaként jelenik meg (1Kir 20 és 22), aminek révén biztosítja határait észak felé az arám Ben Hadad legyőzésével, dél felé a Júda királyával kötött szövetség és lányának beházasítása révén (2Kir 8,18), kelet felé pedig Moáb leigázásával (2Kir 1,1; 3,5). A nép jólétéről is igyekszik személyesen gondoskodni a nagy országos szárazság idején (1Kir 17,3–6). Talán nem véletlen, hogy mindezek nyomán igen kiterjedt, jelentős családot láttat a szöveg, amikor hetven fiáról számol be (2Kir 10,1). Sőt egyik lánya, Ataljá révén, akit a júdai Josafát fia, Jórám vett el, a júdai uralkodócsaládnak is részévé lett. Mi több, Ataljá fia halála után önállóan is uralkodott Júdában. Így

⁶ HENTSCHEL: Die Königbücher, 240–247; RÓZSA: Bevezetés, 338–341. De az aktuális kommentárok is részletezik a redakciótörténetet.

⁷ Lásd KRATZ: Die Komposition, 169–171, 219–225.

⁸ A szakaszhoz lásd COGAN: 1 Kings, 415–420.

⁹ A királyok kronológiája a reformáció kora óta teológus disputák, szakdolgozatok, disszertációk témája. Vö. THIELE: The Mysterious Numbers.

a בֵּית אֶחָזָב (= Aháb uralkodóháza) kifejezés jogosan illeti meg,¹⁰ még akkor is, ha apja, Omri alapította azt. Halála is békésnek tűnik, mivel a 1Kir 22,40 a „pihenni tért őseihez” kifejezéssel búcsúzik alakjától.¹¹ Az alapadatokból ki-
rajzolódó eme pozitív uralkodói képpel szemben a szakasz többi része révén egy egészen más Ahábot és uralkodócsaládot ismerhetünk meg.

Irodalmi és teológiai koncepciók az Aháb-ábrázolás mögött

A Nábót szőlője epizódban szinte feltűnés nélkül, nagyon finoman és aprólékos nyelvi játékok révén Ahábról egy ironikus, szatirikus, már-már nevetséges képet fest a szerző vagy szerkesztő, miközben maga a történet az Aháb és felesége által elkövetett királyi zsarnokoskodással szembeni halálosan komoly polémia. A módszert nevezhetjük akár feketehumornak is.¹² Itt egyrészt becenevekkel (*Kosenamen*) van dolgunk:¹³ אֶחָזָב azt jelenti: 'az apa testvére', ami az atyai örökségért küzdő Nábóttal szemben akár diszkvalifikáló is lehetne.¹⁴ Ugyanakkor a kéréssel szemben mégiscsak jogosnak tűnik éppen Nábót érvelése, amikor azt mondja, hogy ez az 'atyi öröksége': נַחֲלַת אָבִי (*nahalatabotaj*), amit egyfajta „név-midrásnak” is tarthatunk.¹⁵ De a Nábót és Jezábel nevekben is nevetségessé válik a követeléssel fellépő fél. Nábót nevének jelentése Noth szerint 'növekedik', míg Jezábel (אֵיזֶבֶל) egyik patrónusa Beliál (בְּלִיעַל), ami összetételként azt jelenti, 'növekedés nélküli'.¹⁶ Miközben Nábót a földet a fiainak akarta megtartani örökségül (1Kir 21,3), addig Aháb isteni ítéletet hagyott a fiainak örökségül (1Kir 21,20–22). Jezábel fellépése, hogy a király nevében írt a király tudtával, szövegpárhuzamot (*intertextuality*) mutat Eszter könyvével, ahol Hámán játszik el hasonló szerepet, és él vissza a bizalommal (Esz 3,10–12). Mindkét helyen feltétel nélkül elfogadják a levél tartalmát a címzettek, de mindketten el is nyerik méltó büntetésüket: a halált. Az Aháb sorsát meghirdető szöveg elég drasztikus: „Levágom Ahábnak *amije a falra pisil* (מִשְׁתַּיִן בְּקִיר) foglyot és szabadot Izraelben.” (1Kir 21,21). Ma megrökönyödünk ezen, akkor természetesen jelentette az utódok nélküli kiirtást, hiszen öt másik ítéletes szöveg is hozza még ezt a kifejezést a Kirá-

¹⁰ Ez a kifejezés tizennyolcszor fordul elő a Bibliában, a Királyok és Krónikák könyvein kívül a Mik 6,16-ban is. Vö. LOCKSHIN: Ahab, 617.

¹¹ Ahábról részletesen lásd COGAN: 1 Kings, 420–424.

¹² PAYNTER: Ahab, 452, 454–455.

¹³ NOTH: Die israelitischen Personernamen, 221–222.

¹⁴ Egyes kommentátorok szerint Aháb rokona volt Nábótnak, és halála után ő örökölte a birtokait – COGAN: 1 Kings, 408.

¹⁵ ZAKOVITCH: The Tale of Naboth's Vineyard, 387.

¹⁶ PAYNTER: Ahab, 457.

lyok könyvében, köztük az ezzel párhuzamos Elizeusi mondat (2Kir 9,8).¹⁷ Paynter szerint kétféle értelmezése is lehet, egyrészt valóban a férfitódok megölése, vagy szó szerint értve a kiherélése. Az eredmény mindkét esetben az utódnélküliség.¹⁸ Ehhez kapcsolódva feltételezi Paynter azt is, hogy Jezábel azon sorsa, hogy a koponyája és a lábai mellett csak a kézfejei maradtak meg, felidézheti az olvasóban a Deut 25,11–12-t (*intertextuality*), ahol az előírás azt mondja, ha két viaskodó férfi nemi szervét véletlenül megérinti valamelyikük felesége, annak a nőnek a kezét le kell vágni.¹⁹ Akár fekete humorként is felfoghatjuk, hogy az Ahábot figurálisan vagy szó szerint kiherélő Jezábelnek a kézfeje magában hevert a maradványai között. Végül az utolsó, kicsit összetett kép Aháb „demachósítását” tárja elénk. Kérésének visszautasítása után mint egy gyerek duzzogva hazament, és befordult a fal felé (1Kir 21,4; רָב= ’elkeseredve’). A Nábótnak tett ajánlatát sokkal visszafogottabban mondja el Jezábelnek, eltagadva, hogy egy jobb telket ajánlott fel neki cserébe, mintha félne a nő reakciójától.²⁰ Jezábel felháborodott kiáltása nem a szokásos igelalakot és szórendet tartalmazza, ezért több fordítása is lehetséges (1Kir 21,7):

Izrael valamiféle királya, cselekedj! (NJB)

Hát nem te uralkodsz most Izraelben? (RÚF)

Itt az idő, hogy megmutasd magad királyként Izraelben! (TNK)

Te fogod gyakorolni a királyságot Izraelben. (Cogan 2001, 475)

Paynter, Walsh megoldását támogatva, a fiát tutujgató mama szavaiként parafrázeálja: „Ne sírj, a Mami majd mindent rendbe hoz.”²¹ Végül Jezábel nem mondja el eljárásának a részleteit Ahábnak, mindössze annyit, hogy „nem él már Nábót, hanem meghalt” (1Kir 21,15). A történet szerint tehát a nadrágot egyértelműen Jezábel hordja a családban, sőt az országban is. Kicsit olyan ez, mint a Bálám perikópában a szamaras epizód, amelynek egyik fontos szerepe Bálám lejáratása²² – itt Ahábot járhatja le a történet.

Az első teológiai koncepció a prófétai anyaghoz kapcsolódik. Bár a Királyok könyveiben itt találjuk ezt a prófétai anyagot a legnagyobb koncentrációban, de végighúzódik rajta már a Sámuel könyveivel kezdve. Frank Moore Cross irodalmi felvetése nyomán a *korlátozott monarchia* teológiai modelljét látjuk megbújni mögötte. Lényege szerint Izráel valódi uralkodója maga Isten, aki a prófétákon keresztül gyakorolja hatalmát a királyok felett. A kivá-

¹⁷ 1Sam 25,22.34; 1Kir 14,10; 16,11; 2Kir 9,8. A koncepcióról lásd SCHORCH: Euphemismen.

¹⁸ PAYNTER: Ahab, 259–261.

¹⁹ I. m., 461–462.

²⁰ ZAKOVITCH: The Tale of Naboth's Vineyard, 386.

²¹ PAYNTER: Ahab, 464.

²² ZSENGELLÉR: Bálám könyve.

lasztott uralkodónak a próféta által meghirdetett királyság (dinasztia) addig marad birtokában, amíg vétkei miatt egy próféta ítélethirdetés nyomán azt Isten vissza nem vonja.²³ Aháb (és uralkodóháza) életének leírt történeteiben a próféták jelölik ki az uralkodó királyi lépéseit: a szárazság és eső tekintetében Illés instruálja (1Kir 17,1; 18,1–2.41–45); egy ismeretlen próféta Ben Haddaddal vívott háborúit irányítja (1Kir 22,13–14.22.35–43); Illés a Nábót szőlője miatt halálos ítéletet hirdet felette, de végül alázata miatt kegyelmet nyer (1Kir 21,17–29);²⁴ Mikájehú, Cidkijjá és még sok próféta a Rámót-Gileáért folytatott háborújában tanácsolja, illetve hirdeti meg a halálát (1Kir 22,1–28). Elizeus tanácsolja Jórámot a Moáb elleni háborúban (2Kir 3,11–20) és az arámoktól szenvedett ostrom alatt (2Kir 6,31–7,2); Elizeus tanítványa felkeni Jéhút királlyá (2Kir 9,1–10). Ebben a hagyományban negatív megítélés alá esik Aháb, mégis engedelmessége saját életét és dinasztiáját is meghosszabbítja. Ugyanakkor ebben a próféta hagyományban jelenik meg a bűn – bűntetés, megbánás – megbocsátás folyamatában az ún. *megfizetés teológia* is.²⁵

A második nagy teológiai koncepció, ami Aháb negatív megítélését hozza, a *deuteronomisztikus kultuszcentralizáció*, amely a júdai szerzők, szerkesztők Jeruzsálem-orientáltságában, a jósiási reformban gyökerezik. A koncepció lényege az, hogy a JHVH-vallás kultuszi központja a júdai Jeruzsálemben van (2Kir 23; Deut 12,1–7), megőrzésének záloga pedig a dávidi királyi ház (Zsolt 89; 132).²⁶ Ez a koncepció eleve kizárja azt, hogy legitim legyen egy nem dávidi uralkodó, egy nem jeruzsálemi központú JHVH-vallású ország és egy olyan JHVH-kultusz, amelynek nem a jeruzsálemi templom a központja. A sematikus uralkodóbemutatóknak ez az első mondata az északi királyok esetében, ahogyan Ahábnál is látjuk: „folytatta Jeroboámnak, a Nébát fiának a vétkeit”. Annak a Jeroboámnak, akit az 1Kir 12 szerint nemcsak az északi területek önálló királyának választottak, de aki a dáni és bételi templomok megépítésével vallásilag is elszakadt Jeruzsálemtől. Ahábnak tehát esélye sincs jónak lenni egy ilyen teológiai értékrenddel megfogalmazott történeti beszámolóban.

A harmadik teológiai koncepció a kizárólagos JHVH-tisztelet, ami az előző folytatásaként ott szenved csorbát, hogy felesége révén Aháb „a Baalt kezdte tisztelni és imádni” (1Kir 16,31). A samáriai templomépítés, Baál-oltár- és Asérá-szoborállítás, illetve a JHVH-próféták Jezábel általi kiirtása a szerzők monoteista irányultságú teológiájával homlokegyenest ellenkezik. Így Illés sommás ítélete sem lehet más, minthogy Aháb és atyjának uralkodóháza „Izrael megrontója”, „és te a Baalokat követed” (1Kir 18,18). A Kármel-hegyi is-

²³ Részletesen lásd ZSENGELLÉR: Sámuel próféta.

²⁴ A megkegyelmezés leírása nagyon hasonlít ahhoz, ahogyan a 2Kir 20,1–11-ben Ézsaiás meghirdeti Ezékiás halálát és imádsága nyomán a gyógyulását.

²⁵ VON RAD: Az Ószövetség teológiája, 266–275.

²⁶ CHILDS: Introduction, 292–293.

tenítéletben pedig Illés bebizonyítja Ahábnak, hogy JHVH nagyobb Baálnál, válaszul lemészárolva 400 Baál-prófétát (1Kir 18,40). Ahábnak, utódainak és Jezábelnek a Baál-tisztelete és (a *cuius regio eius religio* már ekkor is működő elve alapján) az ország népének „félrevezetése” miatt kell vesznie: „így állok bosszút” (2Kir 9,7–8). Ami meg is történik Ahábbal az 1Kir 22,34–38 véres harctéri forgatagában.

Mindezek alapján, a pozitív történetírási adatok ellenére – ahogyan Israel Finkelstein fogalmaz – Aháb lett a *par excellence* gonosz király a bibliai történetírásban.²⁷

A bibliai Aháb továbbélése a korai zsidó és rabbinikus irodalomban – Wirkungsgeschichte (hatástörténet)

A bibliai történethez hasonlóan, annak újraírása során Josephus Flavius szintén Ahábnak szenteli a leghosszabb bemutatást Izráel és Júda királyai között (*Ant* 8.13–14), ami ráadásul dupla olyan hosszú, mint maga a rá vonatkozó bibliai szakasz.²⁸ Az átstrukturált újraírás első felében több sommás negatív megállapítást tesz Ahábról: elődeinek „minden néven nevezhető gyálatosságukat még fokozottabb mértékben üzte. Valamennyi gazságukat és aljasságukat utánozta.”; „...más szörnyűségeket is eszelt ki”; „...túlszárnyalta valamennyi elődjét istentelenségben és gonoszságban” (*Ant* 8.13.1).²⁹ A továbbiakban azonban egyre inkább tompítja ezt a negatív képet. Josephus expressis verbis kimondja, hogy Aháb Jezábeltől tanulta el „az ő bálványainak imádását”, sőt a Baál-templomot és -oltárt szerinte a királyné állította, ezzel némileg mentesítve Ahábot. (*Ant* 8.13.1) Hasonlóan jobban kiemeli Jezábel elvetemültségét a Nábót szőlője ügyében, ezzel tovább csökkentve Aháb ártételes érintettségét.³⁰ A bibliai megalázkodáshoz képest Josephus kétszer is megemlíti, hogy Aháb „szégyellte magát” bűnössége miatt, és „megvallotta bűneit” (*Ant* 8.13.8). Ben Hadad életben tartása során pedig az 1Kir 20,31 általánosító mondatát a könyörületes izraeli királyokról Ahábra aktualizálja:

²⁷ A Krónikák könyveiben olvasható párhuzamos feldolgozásban (2Krón 18–22) Aháb és „Aháb háza” szintén kétféle, részben pozitív, részben negatív megközelítésben jelenik meg. Ő a mitikus szimbóluma a végzetes sorsú vétkezőknek, aki bár JHVH hívő, mégis „gyűlöli JHVH-t” (2Krón 19,2). Részletesebben lásd: BEN ZVI: The House of Omri.

²⁸ Ennek csak részben az az oka, hogy Josephus a hosszabb LXX szövegváltozatot is használta. Vö. FELDMAN: Studies, 273–290, 273.

²⁹ A felhasznált magyar fordítást Révay József készítette (FLAVIUS, Josephus: *A zsidók története*, Budapest, Renaissance, 1946). Ez az egyetlen kiadás, amely a teljes művet közli. A későbbiek a szocialista cenzúra miatt kihagyják az első 10 fejezetet, mely a bibliai szöveget fedi le. Sajnos a rendszerváltást követő kiadások átvették ezt a rossz gyakorlatot.

³⁰ Josephus szerint nem kettő, hanem három hamis tanút állítat Jezábel Nábót ellen.

„az izraeliták királya jóindulatú és szerény ember” (*Ant* 8.14.4). Végül a halálát okozó csata előtti próféta vitában Josephus beilleszt egy olyan elemet, amely felmenti Ahábot a hamis győzelmi próféciák elfogadásának ódiума alól. Cidkijjá utal az 1Kir 13 történéseire, hogy Jeroboám kinyújtott keze megbénult, s ha az övé is így jár, amikor meg akarja ütni Mikájehút, akkor igaza van a vereségét és halálát jövendőlkő Mikájehúnak. Mivel ez nem történt meg, Aháb joggal gondolhatta hamisnak Mikájehú szavait.³¹

Az Ahábról szóló megállapítások valóságtartalmának igazolásához Josephus történelmi párhuzamot is hoz Aháb uralkodásához, amit Menandrosz görög történetírónál talált, aki Etbaál tíruszi király uralkodásának idejére tesz egy egyéves szárazságot (*Ant* 8.13.2).

Louis Feldman szerint Josephus Aháb leírását arra is felhasználja, hogy a háborúi során mutatott könyörület, hősies és diplomatikus magatartásával pozitív választ adhasson a zsidó háborút követően megfogalmazott vádakra, miszerint a zsidók könyörtelenek, és gyűlölik az egész emberiséget.³²

A rabbinikus irodalom is kétpólusú képet alkot Ahábról. A Misna Szanhedrin 10:2 szerint:

שְׁלֹשָׁה מְלָכִים וְאַרְבָּעָה הָדִיּוֹטוֹת אֵין לָהֶם חֵלֶק לְעוֹלָם הַבָּא.

שְׁלֹשָׁה מְלָכִים, יִרְבָּעָם, אַחָב, וּמְנַשֶּׁה ...

Három király és négy egyszerű [ember] nem részesül az eljövendő világban.
A három király: Jeroboám, Aháb és Manassé. ...³³

A királyok felsorolásából Rabbi Jehuda (bar Ilaj) Manassét bűnbánata alapján kiveszi a sorból, így a Jeruzsálemtől elszakadó Jeroboám mellett Aháb az, akit annyira elvetemültnek és gonosznak tartanak, hogy tagadják üdvözlését.

Ezt a gondolatot viszi tovább a Talmud Szanhedrin 102b. Itt Rabbi Johanan szerint Jeroboám legnagyobb bűne volt akkora, mint Aháb legkisebb vétke. Okát az 1Kir 21,21 szövegében látja kimondva („Kiirtom Izráelből Aháb férfitódait, apraját-nagyját”), melyben az „apraját” (עַצוֹר) erre a világra vonatkoztatják, a „nagyját” (עֶזְרָב) pedig az eljövendő világra. De már neve alapján is negatív értékítéletre determinálja a Talmud:

³¹ A beillesztett történet az 1Kir 13-nak az igaz és hamis prófécia megítélésére vonatkozó további történeteit is implikálja (Vö. ZSENGELLÉR: *Propheta prophetae lupus*).

³² FELDMAN: *Studies*, 289. Kevésbé részletes elemzést ad Josephus Aháb portréjáról BEGG: *The Death of King Ahab*.

³³ A rabbinikus szövegek online kiadásai közül a legjobban használható a <https://www.sefaria.org>.

אחאב אב לשמים אב לעבודת כוכבים

Aháb [nevének jelentése:] a menny testvére [és] a bálványimádás atyja.

A két szójáték alátámasztásául idézi a Péld 17,17b-t („testvérré [אח] a nyomorúságban válik”) és a Zsolt 103,13-t („amilyen irgalmas az apa [אב] fiához”), melyek eredetileg pozitív üzenetet hordoznak, de Aháb életének kontextusában valóban negatív felhangot nyernek.

Bár Rabbi Johanan megállapítja, hogy nincs olyan hely Izraelben, ahová Aháb ne állított volna fel bálványokat, később egyre pozitívabb megállapításokat olvashatunk róla, mint például hogy uralkodásának 22 éve a héber ábécé 22 betűjének megfelelően adódott, ami Aháb Tóra-tiszteletét jelzi. Ahogyan az is, hogy nem adta oda Ben Hadadnak azt, „ami csak kedves a számodra” (1Kir 20,6c), vagyis a Tórát. Azt is tartja róla ez a hagyomány, hogy a tanulás nagybecsüléseként jelentős vagyonából nagylelkűen támogatta a bölcseket, amiért is bűneinek a fele eltöröltetett. A *Tanhuma* (29) úgy tartja, hogy Aháb elmélyült a tanulásban. A *Pirké Rabbi Eleázár* (42) pedig már egyenesen a helyes bűnbánók példaképeként beszél róla.³⁴

A történeti Aháb és az Omri-dinasztia – történeti és vallástörténeti elemzés

A régészeti feltárások során előkerült szöveges leletek, majd az ásatások tárgyi felfedezései egészen más képet tárnak elénk, mint a Királyok könyveinek teológusai.

A kerámia, illetve radiokarbon alapú datálások szerint is a vaskor IIA szakaszában, Kr. e. 884–842 között élhetett az Omri-ház négy királya, Omri, Aháb, Ahazjá és Jórám.³⁵ 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.³⁶ Ez látható a másik párhuzamosan felépült erődváros, Jezréel,³⁷

³⁴ A rabbinikus hagyomány kiértékeléséhez lásd FELDMAN: *Studies*, 274–275; WALDMAN: *Ahab*, 41–47; LOCKSHIN: *Ahab*, 620.

³⁵ FINKELSTEIN: *The Forgotten Kingdom*, 83.

³⁶ NIEMAN (*Royal Samaria*) szerint Samária az asszír hódításig csupán egy kicsiny adminisztratív központ volt. Ezzel szemben USSISHKIN (*Samaria, Jerzeel and Megiddo*, 294–298) és FINKELSTEIN (*The Forgotten Kingdom*, 87–94) jelentős erődítményként határozza meg a többszintes várat.

³⁷ ALT (*Die Stadtstaat Samaria*) szerint Omri egy kánaáni–izraeli dualista rendszer részeként két fővárost hozott létre. Vö. JAGERSMA: *Izrael története*, 109–110; KARASSZON: *Izrael története*, 109–110. De kritikusan elemzi KARASSZON: *A Karmel-hegyi Illés*, 76.

illetve Hácór és Gézer esetében is, ahol hatkamrás kapuk és nagyméretű faragott kövekből készült épületek, hasonló oszlopfődíszítések kerültek elő.³⁸

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. Mesa-sztélén olvasható³⁹:

עמרי מלך ישראל ויענו את מאב ימן רבנ

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

וירש עמרי את [כל אר]צ מהדבא וישב בה ימה וחצי ימי בנה ארבענ שת

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

Mesa 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 Mesa visszahódítja az elfoglalt területeket. Amennyiben a בנה valóban a fiára utal, akkor Aháb, ha általában leszármazottra, 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 Aháb legalább a Golán-fennsíktól a Zered patakig ellenőrzése alatt tartotta a Királyok útja nevű kereskedelmi és hadi utat.⁴⁰ Izrael Aháb idejében tehát egy kb. 100–120 km-es sávban uralta a Földközi-tenger és a sivatag közötti területet, kontroll alatt tartva mindkét nemzetközileg jelentős kereskedelmi és hadi utat: a Jezréel völgyön is áthaladó *via marist* és a transzjordániai Királyok útját. Ezzel Izrael a környék egyik meghatározó államává vált, hasonlóan a szintén ekkor megerősödött északi szomszéd, damaszkuszi arámi királysághoz.⁴¹

Az 1993-ban Dánban megtalált Hazaél damaszkuszi arámi király által emelt győzelmi felirat ugyan a város és a térség Kr. e. 835 körüli elfoglalását volt hivatott megörökíteni,⁴² de beszámol arról is, hogy:

³⁸ USSISHKIN–WOODHEAD: Excavations at Tel Jezreel 1994–1996, 12–23; FINKELSTEIN: The Forgotten Kingdom, 103–105. Megiddó az omridák uralkodásának második felében vagy azt követően, a Jéhu-dinasztia alatt épül ki újra komoly erődített várossá.

³⁹ A szöveg magyar fordításához és elemzéséhez lásd HODOSSY-TAKÁCS: Moáb, 119–148.

⁴⁰ MILLER–HAYES (Az ókori Izrael és Júda története, 254) szerint csak az Arnontól északra fekvő területeket foglalta el Izrael.

⁴¹ Karasszon szerint „ha Omri nem jön, bizonyosan Mesának hívták volna az új mozaik állam királyát” – Izrael története, 109.

⁴² BIRAN–NAVEH: An Aramaic Stele Fragment; Magyarul EGERESI: A dáni óarám felirat; KOTTSIEPER: The Tel Dan Inscription.

ויעל מלכי[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 (*bétdavid*) királyáról beszél úgy, mint akiket Hazaél ölt meg ebben a csatában, az említett korábbi izraeli király Aháb kell, hogy legyen. Következésképpen Aháb Moáb mellett a damaszkuszi arámi ország egy részét is elfoglalta.⁴³

Arámmal együtt jelent meg Aháb egy másik korabeli feliraton, amit az újasszír birodalom terjeszkedésének elindítója, III. Sulmanu-asaridú 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 történő összecsapását örököltette meg. Ennek a 12 királyból álló összefogásnak a tagjaként olvasunk az izraeli Ahábról (*^mA-ha-ab-bu KUR Sir-la-a-a*), aki 2000 harci szekérrel és 10 000 gyalogosával az egyik legnagyobb, de mindenképpen a legerősebb csapatot biztosította.⁴⁴ 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.⁴⁵ A koalíció kisebb-nagyobb módosulásokkal még évtizedekig fennállt, és visszatartotta a nagyobb mértékű asszír előretörést a Kelet-Mediterráneumban. Aháb részvétele ebben a háborúban Izrael sikere is volt egyben.⁴⁶ Az, hogy a 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 JHVH Aháb révén szabadította-e meg népét az idegen elnyomóktól. A jelenséget nevezhetjük Jan Assmann szóhasználatával a kulturális emlékezet szelekciójának⁴⁷ vagy az „uralom és a felejtés szövetségének”,⁴⁸ de mai szóhasználatlaltal akár az ókori *cancel culture* részének.

⁴³ KOTTSIEPER (The 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, a szöveg eleje Ahábról szól, ha csak a קדם jelentésén változtatunk, attól még lehet az izraeli király Aháb.

⁴⁴ GRAYSON: Assyrian Rulers, 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.

⁴⁵ KŐSZEGHY: Áháb utolsó háborúja, 23–24; HODOSSY-TAKÁCS: Hatalomgyakorlás és annak visszhangja, 134.

⁴⁶ A vonatkozó feliratokat összegyűjtve és kielemezve lásd in GRABBE: The Kingdom of Israel, 74–76.

⁴⁷ „A kulturális emlékezet szempontjából csak az emlékezetes, nem a tényleges történelem számít.” ASSMANN: A kulturális emlékezet, 53:

⁴⁸ I. m., 72–73.

Jöllehet a jelentősebb városokat a korszak adminisztratív központjaiként is definiálhatjuk, ennek ellenére az omridák, így Aháb uralkodásának idejéről nem maradtak fenn izraeli írásos emlékek. A jól ismert samáriai osztrakonok már a Jéhu dinasztia rendszerező hálózatát láttatják. Ez nem jelenti azt, hogy nem is léteztek, hiszen az államszervezet nélkülözhetetlen eszköze az írásos adminisztráció, ahogyan a rendszeres, gyakorta nagyobb távolságokat átvé-
lő kereskedelem is igényli az írásbeliséget. Nemzetközi jellegű kereskedelem nyomai a tárgyi leletekben feltűnnek, ilyenek például a jelentős számú fönici-
ai elefántcsont faragványok, melyek használati tárgyként és bútorok díszítő-
elemeként is funkcionáltak.⁴⁹ Jelenlétük komoly gazdagságról árulkodik, ami az építkezések és az ütőképes hadsereg felállításának is az alapját jelentették. Ugyanakkor a gazdasági növekedés arra is utal, hogy Aháb uralkodása idején viszonylag kevés háborús konfliktus lehetett.⁵⁰ A Tel Dán-i felirat tanúsága szerint Aháb utódai már nem voltak képesek fenntartani az egyensúlyt a térségben, és Hazaél damaszkuszi arámi király elfoglalta Izrael Jezreél völgyétől északra eső részét, ezzel dominánssá válva a szíro-föníciai területen.⁵¹

Vallási helyzet az Omri-dinasztia idején

Aháb vallásosságáról a bibliai történet nem sok jót mond el. Pedig a feliratok tanúsága szerint is a gyerekeinek jahvista nevet ad (Ahazjá, Jórám, Ataljá), ami nem a gyerekei vallásosságát, hanem a nevet adó szülő vallási orientációját mutatja, vagyis esetünkben Ahábét.⁵² A Mesa felirat szerint két olyan moábi város is volt, melyekben Izrael kultuszhelyeket alakított ki. Az egyik Atarót, ahol „*dwdh* oltárát”⁵³ állították fel (12. sor), a másik Nébó, ahol pedig JHVH „edényei” (17–18. sor)⁵⁴ alkották az izraeliek által behozott kultusz említésre méltó tárgyait. Bár mindkét kifejezés problémás, ez utóbbi jelen-
ti számunkra az eddigi legkorábbi eredeti említését a tetragrammatonnak. Ugyanakkor egyértelművé teszi, hogy Omri, illetve fia, Aháb számára Izrael egyik hivatalos vallása bizonyosan a JHVH-tisztelet volt. Az Aháb, illetve az Omri-dinasztia által kontrollált izraeli területen Ziony Zevit a Baál, Él, Mót,

⁴⁹ USSISHKIN: Samaria, Jerzeel and Megiddo, 298.

⁵⁰ KOTTSIEPER: The Tel Dan Inscription, 121; KNAUF–GUILLAUME: A History of Biblical Israel, 91–93.

⁵¹ FINKELSTEIN: The Forgotten Kingdom.

⁵² Erre a jelenségre már Komoróczy G. is felhívta a figyelmet. KOMORÓCZY: Bezárkózás a nemzeti hagyományba, 185–186.

⁵³ A kutatók egy része Dód-nak olvasva JHVH-vel azonosítja. De van, aki Dávidra gondol. A kifejezés részleteit lásd magyarul in HODOSSY-TAKÁCS: Moáb, 145, 67. lábj.

⁵⁴ KÖCKERT: YHWH in the Northern and Southern Kingdom, 364–365.

Dagan, Gád, Semes és Anat istenek neveit viselő településeket azonosított, melyek közül a leggyakoribb névösszetevő Baál volt,⁵⁵ de például Jezréel esetében az építtető omrida király nevezi el Élről az új várost. A Samáriában, Dánban és Hácóban feltárt templomépületek maradványai között nem találtak olyan tárgyakat vagy szövegeket, melyek a templomban tisztelt istenségre adatot szolgáltatott volna.⁵⁶ Jezréelben viszont nem találtak templomot ebből a korszakból, Megiddóban ezzel szemben három különböző típusú (nyilvános, házi) szentély is előkerült.⁵⁷ Kisebb településeken, mint Taanakh és a Bét-Sean melletti Tel Amal, kis helyi szentélyeket tártak fel.⁵⁸ Kérdéses viszont a templomok, illetve házi szentélyek isteneinek identitása.

Amennyiben a bibliai szövegeket is bevonjuk a vallási kép megrajzolásába, akkor Samáriában Baálnak és Aserának is tulajdoníthatunk templomot (1Kir 16,32–33), a királyság területén pedig más isteneket is tiszteltek templomaikban (1Kir 19,2). Illés és Elizeus próféta működésében a jahvizmus egyik erőteljes, akár ortodoxnak is nevezhető vonalát definiálhatjuk, ami szembe került a Baált és Aserát tisztelőket támogató Jezábellet (1Kir 18,4). Az 1Kir 19-ben felvázolt, ún. Kármel-hegyi istenítélet történetében a Baál-tisztelet és a JHVH-tisztelet összecsapását láthatjuk, melynek eredményeképpen a popularitás szintjén JHVH győzedelmeskedik.⁵⁹ De a történet egyik fontos mozzanatára hadd hívjam fel a figyelmet. Illés hathatós közreműködésével likvidálnak számos Baál-papot és -prófétát. Az elbeszélés szerint azonban Aserá-papok és -próféták is jelen voltak az eseményen, az ő sorsukról hallgat a szöveg. Amennyiben a történet mögötti rivalizálásra tekintünk, akkor ennek a jelenségnek a hátterében JHVH térnyerése és Baál panteonban betöltött helyének elfoglalása is áll, isteni párja, Aserá átvételével egyetemben. Ennek eredményét látjuk majd a Kr. e. 9–8. század fordulójáról származó Kuntillet Adzsrudban megtalált áldásszövegekben, ahol a *samáriai JHVH* és párja, Aserá (ליהוה שמרון ולאשרתה) szerepelnek.⁶⁰

Az Omri-dinasztia idején tehát Izrael vallási berendezkedését politeizmusnak definiálhatjuk, melyben két fő istenség, Baál és JHVH játszanak kiemelkedő szerepet. Lassanként azonban Aháb jahvizmusa a JHVH-próféták

⁵⁵ ZEVIT: The Religions of Ancient Israel, 648–49.

⁵⁶ I. m., 234; KÖCKERT: YHWH in the Northern and Southern Kingdom, 364–376.

⁵⁷ FINKELSTEIN: The Forgotten Kingdom, 117.

⁵⁸ Az izraeli kultuszi épületekről részletesen lásd: ZEVIT: The Religions of Ancient Israel, 153–266; EDELMAN: Cultic Sites.

⁵⁹ ALBERTZ: Religionsgeschichte Israels, 226–244; MILLER: The Religion of Ancient Israel, 28–29; LEMAIRE: The Birth of Monotheism, 49–55.

⁶⁰ ZSENGELLÉR: Jahve Somron és Jahve Cebaot; KŐSZEGHY: Cseréplevelek, 120–138; DIJKSTRA: I Have Blessed You. De lásd LEMAIRE: The Birth of Monotheism, 57–62.

hathatós közreműködésével dominánssá válik,⁶¹ amit jelez, hogy az elfoglalt moábi területeken az izraeliek csak JHVH-templomokat alakítottak ki. Az Omri-ház leköszöntekor pedig már *samáriai JHVH*-ról beszélnek, vagyis akár az ország, akár a főváros és így az uralkodóház vallási preferenciája a jahvizmus lett.

Összegzés

Az Ahábról alkotható kép Janus-arcú, attól függ, honnan nézzük, lesz megnyerő, sőt heroikus, vagy visszataszító, sőt megvetendő. A korabeli írásos és tárgyi emlékek alapján az Omri-dinasztia (Aháb háza) Izráel első jelentős, dinasztikus királyságát hozta létre, megépítve az új fővárost, Samáriát, és dominánssá téve az új hitet, JHVH tiszteletét. Negatív képét a korabeli kulturális emlékezet írónoki tradíciók által programozott felejtése, az ókori *cancel culture* festi meg. Aháb és uralkodóházának évezredes megítélése a bibliai történetírás teológiai szempontjainak esett tehát áldozatul, mely a fogság utáni (perzsa és hellenisztikus kori) jeruzsálemi ortodox jahvizmus felől a JHVH-hit gyűlölőjét (2Krón 19,2), üldözőjét látta benne. Az élet pikantériája, vagy inkább az Úristen humora, hogy az egész későbbi júdai királyi uralkodóház Aháb leszármazottja, mégpedig a lánya, Ataljá révén, akinek a híres jeruzsálemi király, Joás az unokája volt.

Felhasznált irodalom

- ♦ ALBERTZ, R.: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1992.
- ♦ ALT, A.: *Die Stadtstaat Samaria*, Berlin, AkademieVerlag, 1954
- ♦ ASSMANN, J.: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban* (Eredeti címe: *Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und Politische Identität in Frühen Hochkulturen*, 1992), Budapest, Atlantisz, 1999.
- ♦ BEGG, Ch.: The Death of King Ahab According to Josepus, in *Antonianum* 64 (1989), 225–245.

⁶¹ Az Aháb által, vagyis a hivatalosnak tekinthető és a próféták által képviselt jahvizmus eltérő lehetett (polijahvizmus). Vö. MILLER: *The Religion of Ancient Israel*, 47–62, 179–180; HODOSSY-TAKÁCS: *Hatalomgyakorlás és annak visszhangja*, 142.

- ♦ BEN ZVI, E.: The House of Omri/Ahab in the Book of the Chronicles, in Grabbe L. L. (szerk.), *Ahab Agonistes. The Rise and Fall of the Omri Dynasty*, London: T&T Clark, 2007, 41–53.
- ♦ BIRAN, A.–NAVEH, J.: An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan, in *Israel Exploration Journal* 43 (1993), 81–98.
- ♦ CHILDS, B. S.: *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London, SCM Press, 1979
- ♦ COGAN, M.: *1. Kings. New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Yale University Press, 2001.
- ♦ COLLINS, J. J.: *Introduction to the Hebrew Bible and Deuterocanonical Books*, Minneapolis, Fortress Press, 2014.
- ♦ DIJKSTRA, M.: I Have Blessed You by the YHWH of Samaria and His Asherah. Texts with Religious Elements from the Soil Archive of Ancient Israel, in Becking, B. et al. (ed.): *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, Sheffield–London, Academic Press–T&T Clark, 2001, 17–44.
- ♦ EDELMAN, D.: Cultic Sites and Complexes Beyond the Jerusalem Temple, in Stavrakopoulou, F.–Barton, J. (ed.): *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, London, T&T Clark, 2010, 82–101.
- ♦ EGERESI L. S.: A dáni óarám felirat, in Tenke S.–Karasszon I. (szerk.): „Fölbuzog szívem szép beszédre”. *Tanulmányok dr. Tóth Kálmán tiszteletére 80. születésnapja alkalmából*, Budapest, KRE HTK, 1997, 43–60.
- ♦ EPHAL, I.: The 'Samaritan(s)' in the Neo-Assyrian Sources, in Cogan, M.–Uő. (ed.): *Ah Assyria. Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*, Jerusalem, Magness Press, 1991, 36–45.
- ♦ FELDMAN, L. H.: *Studies in Josephus's Rewritten Bible*, Leiden, Brill, 1998.
- ♦ FINKELSTEIN, I.: *The Forgotten Kingdom. The Archaeology and History of Northern Israel*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013.
- ♦ FULTON, D. N.: Ahab (King of Israel) I., in Klauk, H. et al (ed.): *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Vol. 1: Hebrew Bible/Old Testament, Berlin–New York, de Gruyter, 2009, 616–619.
- ♦ GRABBE, L. L.: The Kingdom of Israel from Omri to the Fall of Samaria: If We Only Had the Bible..., in Uő. (ed.): *Ahab Agonistes. The Rise and Fall of the Omri Dynasty*, London, T&T Clark, 2007, 54–99.
- ♦ GRAYSON, A. K.: *Assyrian Rulers of the First Millenium BC II. (858–745)*, Toronto, University of Toronto Press, 1996.
- ♦ HENTSCHEL, G.: Die Königbücher, in Zenger, E. et al. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 2004, 239–248.
- ♦ HODOSSY-TAKÁCS E.: 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 E.: *Moáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédságában*, Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2008
 - ♦ JAGERSMA, H.: *Izráel története az ószövetségi korban* (Eredeti címe: *Geschiedenis van Israël in het oudtestamentische tijdvak*, 1979), Budapest, Magánkiadás, 1991.
 - ♦ KARASSZON I.: *Izráel története a kezdetektől Bar Kochbáig*, Budapest, Új Mandátum Kiadó, 2009.
 - ♦ KARASSZON I.: A Karmel-hegyi Illés és Izráel története, in *Theologiai Szemle* 26 (1983), 150–155. (= in Uő.: *Az Ószövetség fényei*, Budapest, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, 2002, 72–87).
 - ♦ KELLE, B. E.: What is a Name. Neo-Assyrian Designations for the Northern Kingdom and Their Implication for Israelite History and Biblical Interpretation, in *Journal of Biblical Literature* 124 (2002), 639–666.
 - ♦ KNAUF, E. A.–GUILLAUME, Ph.: *A History of Biblical Israel. The Fate of the Tribes and Kingdoms from Merneptah to Bar Kochba*, Sheffield–Bristol, Equinox, 2016.
 - ♦ KOMORÓCZY, G.: „Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Izrael politikája az i.e. 9. században,” in Uő., *Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Az értelmiség felelőssége az ókori Keleten. Tanulmányok ókori keleti szövegek megértéséhez*, Budapest, Osiris Kiadó, 1992, 168–181. (= in Uő.: *Történelem a próféták kezében. A Bibliáról*, Budapest, Ab Ovo, 2019, 126–139.)
 - ♦ KOTTSIEPER, I.: 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. (ed.): *Ahab Agonistes. The Rise and Fall of the Omri Dynasty*, London, T&T Clark, 2007, 104–134.
 - ♦ KÖCKERT, M.: YHWH in the Northern and Southern Kingdom, in Kratz, R. G.–Spickermann, H. (ed.): *One God – One Clut – One Nation. Archaeological and Biblical Perspective*, Berlin, de Gruyter, 2010, 357–394.
 - ♦ KÖSZEGHY M.: Áháb utolsó háborúja (Rámót-Gileád), in *Ókor* 9 (2010), 19–26.
 - ♦ KÖSZEGHY M.: *Cseréplevelek. Héber feliratok a fogság előtti Palesztinából*, Budapest, Új Mandátum Kiadó, 2003.
 - ♦ KRATZ, R. G.: *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 2000.
 - ♦ LEMAIRE, A.: *The Birth of Monotheism. The Rise and Disappearance of Yahwism*, Washington, Biblical Archaeological Society, 2007.
 - ♦ LOCKSHIN, M.: Ahab (King of Israel) II. Judaism, in Klauk, H. et al (ed.): *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Vol. 1: Hebrew Bible/Old Testament, Berlin–New York, de Gruyter, 2009, 619–620.

- ♦ MILLER, J. M.–HAYES, J. H.: *Az ókori Izrael és Júda története* (Eredeti címe: *A History of Ancient Israel and Judah*, 1986), Piliscsaba, PPKE BTK, 2003.
- ♦ MILLER, P. D.: *The Religion of Ancient Israel*, Louisville–London, Westminster John Knox Press–SPCK, 2000.
- ♦ NIEMAN, H. M.: Royal Samaria – Capital or Residence? Or: The Foundation of the City of Samaria by Sargon II, in Grabbe, L. L. (ed.): *Ahab Agonistes. The Rise and Fall of the Omri Dynasty*, London, T&T Clark, 2007, 184–207.
- ♦ NOTH, M.: *Die israelitischen Personernamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart, Kohlhammer, 1928.
- ♦ PAYNTER, H.: Ahab – Heedless Father, Sullen Son: Humour and Intertextuality in 1 Kings 21, in *Journal for the Study of the Old Testament* 41 (2017), 451–474.
- ♦ RÓZSA H.: *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*, Budapest, Szent István Társulat, 2016.
- ♦ SCHORCH, S.: *Euphemismen in der Hebräischen Bibel*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.
- ♦ THIELE, E. R.: *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, Michigan, Grand Rapids, 1965.
- ♦ USSISHKIN, D.: Samaria, Jerzeel and Megiddo: Royal Centres of Omri and Ahab, in Grabbe, L. L. (ed.), *Ahab Agonistes. The Rise and Fall of the Omride Dynasty*, London, T&T Clark, 2007, 293–309.
- ♦ USSISHKIN, D.–WOODHEAD, J.: Excavations at Tel Jezreel 1994–1996: Third Preliminary Report, in *Tel Aviv* 24 (1997) 6–72.
- ♦ VON RAD, G.: *Az Ószövetség teológiája*, 1. kötet: Izráel történeti hagyományainak teológiája (Eredeti címe: *Theologie des alten Testaments*, Band 1, 1957), Budapest, Osiris, 2000.
- ♦ WALDMAN, N. M.: Ahab in Bible and Talmud, in *Judaism* 37 (1988), 41–47.
- ♦ ZAKOVITCH, Y.: The Tale of Naboth's Vineyard, in Weiss, M. (ed.): *The Bible from Within: The Method of Total Interpretation*, Jerusalem, Magnes Press, 1984, 379–405.
- ♦ ZEVIT, Z.: *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London–New York, Continuum, 2001.
- ♦ ZSENGELLÉR J.: Jahve Somron és Jahve Cebaot, in Tenke S.–Karasszon I. (szerk.): *„Fölbuzog szívem szép beszédre”. Tanulmányok dr. Tóth Kálmán tiszteletére 80. születésnapja alkalmából*, Budapest, KRE HTK, 1997, 231–238. (= in Uő.: *Textus és Kontextus. Az Ószövetség megértésének lehetőségei*, Budapest, L'Harmattan, 2011, 105–111.)
- ♦ ZSENGELLÉR J.: *Bálám könyve I. A Numeri 22–24 ókori hatástörténete* (Questiones Theologiae 3), Budapest, KRE HTK Doktori Iskola–L'Harmattan, 2006.

- ♦ ZSENGELLÉR J.: Propheta prophetae lupus, avagy azért a próféta is ember. Isten embereinek konfliktusai az Ószövetség lapjain, in *Studia Biblica Athanasiana* 8 (2005), 13–32. (= in Uő.: *Textus és Kontextus. Az Ószövetség megértésének lehetőségei*, Budapest, L'Harmattan, 88–104.)
- ♦ ZSENGELLÉR J.: Sámuel próféta és a korlátozott monarchia elmélete, in *Studia Biblica Athanasiana* 5 (2002), 25–32. (= in Uő.: *Textus és Kontextus. Az Ószövetség megértésének lehetőségei*, Budapest, L'Harmattan, 2011, 75–81.)

Családi ügyek és egy dinasztia végnapjai

Ez az írás a Kr. e. 6. századba, a babiloni fogság korába vezet. A század első másfél évtizedében Júda a megmaradásért küzdött, majd a babiloni hadsereg és hatalmi gépezet kíméletlen előrenyomulásával meghódította, kifosztotta és lerombolta Jeruzsálemet, a Dávid-házi királyok székhelyét. Eközben az utolsó uralkodókról meglehetősen bőséges adatokat közölnek bibliai, illetve helyel-közzel még Biblián kívüli források is. Néhány évtized elteltével a történelem kereké újabb fordulatot vett, és elérkezett a leggyakrabban csak visszatérés korának nevezett időszak, amikor kisebb-nagyobb zsidó csoportok tették meg az utat Mezopotámiából Palesztina felé.

Számos tanulmány és monográfia foglalkozik ezzel az időszakkal. Ez a mostani írás kísérlet a jeruzsálemi királyi udvar személyes, családi konfliktusainak vizsgálatára, Jójákín király szemszögéből. Élmények, bonyolult kapcsolati háló, eltérő politikai felfogás, a babiloni erőviszonyok ellentmondásos megítélése: mindezek nem csupán a fiatalon hatalomra jutó király sorsát és a pusztulófélben lévő királyság végnapjait határozták meg, hanem még az újjászervezés idejét élő Jehud esetében is hatottak.

Egy leendő király gyermekkori emlékei

Jójákín, Júda királya 615 körül látta meg a napvilágot.¹ Ekkor még élt a híres nagypapa, aki Jósiás néven uralkodott Jeruzsálemben, és ekkortájt épp nagy álmokat dédelgetett: a küszöbön állt az Újasszír Birodalom összeomlása, amiből ő, Júda hegyvidékének ura, remélt némi kézzelfogható hasznot, netán egy kis területi növekedést. Érthető ez a szándék, hisz Júdát Izraeltől földrajzi értelemben semmi nem választja el, tehát a határ északabbra tolása számára veszélytelen gyarapodásnak tűnhetett. Sajnos ezt az akkoriban regnáló fáraó másképp gondolta. Jósiás találkozása II. Nékóval, Egyiptom terjeszkedési ambíciókat dédelgető uralkodójával előbbi számára tragikusnak bizonyult: „Megölte őt (Nékó Jósiást) Megiddónál, ahogy meglátta” (2Kir 23,29). Talán hadszíntéren ütköztek össze, esetleg a fáraó egyszerűen csak ítéletet tartott felette? Nem világos ezen a helyen, viszont 2Krón 35,20–24 egyértelműen

¹ 597-ben, tizennyolc évesen lépett trónra.

csatában szerzett sérülésként írja le Jósias halálos sebét. Kár, hogy az álruhát viselő, harci kocsián véletlenszerűen nyíllal eltalált király képe túlságosan ismerős 1Kir 22,29–37-ből!² De bármi is történt Megiddónál,³ a lényeg, hogy Jósias álma semmivé lett, és a király halálával elkezdődött Júda történetének az ún. babiloni fogsághoz vezető korszaka.

Jóaház, Jósias közvetlen utóda Egyiptomba került, helyette Eljakim léphetett trónra, Jójákím néven, természetesen vazallusként (2Kir 23,34). Történetünk szálai ezen a ponton tovább bonyolódnak, hisz Jójákím a fáraó akaratóból lett király, viszont hamarosan már egy új úrnak, Nebukadneccár babiloni királynak tartozott engedelmességgel. Nem meglepő: a terjeszkedés gondolatával kacérkodó, viszont világpolitikai mérlegen súlytalan palesztinai kis királyságok uralkodóinak ismét rá kellett döbbsenni, hogy a nagyok kártyaasztalánál nekik nem feltétlenül osztanak lapot. Az Újasszír Birodalom semmivé lett, ami a gyarapodás lehetőségét kínálta a világpolitikai játszmaiban mérhető erővel rendelkező fáraónak és a felemelkedő babiloni hatalomnak. Az ő szemszögükből a palesztinai térség ütközőállam, a legjobb esetben (egyiptomi megközelítésben) a késő bronzkori, újbirodalmi hegemoniaövezet rég elvesztett darabja. Ezek a királyságok egymás után hódoltak be, legtöbbjük soha többé nem jelent meg a történelem színpadán. A hatodik század a Babiloni Birodalom felemelkedését és bukását hozta el a Közel-Keleten.⁴

Ideje visszatérnünk 615-be, mikor jelen írásunk főszereplője meglátta a napvilágot. Gyermekek- és kamaszkora minden bizonnyal kalandosabban telt, mint szeretne volna, mindezeket az eseményeket testközelből nézhette végig. Nyilván emlékezett nagypapájára, Jósiasra, a reformok királyára, aki kreatív módon ötvözte vallási és politikai tetteit – bár talán helyesebb így fogalmazni: ügyesen öltöztette vallási köntösbe azt, amit politikailag fontosnak tartott, Bétel oltárának és Samária városai áldozóhalmainak megtisztítása (2Kir 23,15.19)⁵ nyilván eladhatóbb igény volt, mint terjeszkedési szándékot bejelenteni a korábbi asszír provincia, Samária kárára, vagy büntetésként törnizni ezen a területen.⁶ De ne legyünk igazságtalanok a királlyal, mi a héber Bibliában történelmi tettek hangsúlyait ismerjük meg, és ezeket is néhány

² Ott: Izrael királyának ütközete az arám csapatokkal.

³ AHLSTRÖM: *The History of Ancient Palestine*, 779. 2Krón-ban említett harc valójában fiktívnek tűnik, TALSHIR: *The Three Deaths of Josiah*, 217, 219. A király haláláról szóló tradíciókhoz újabban lásd DELAMARTER: *The death of Josiah in scripture and tradition* elemzését.

⁴ A folyamatról számtalan hosszabb-rövidebb összefoglalást találunk, az újabbak közül tömör összefoglalást ad BEAULIEU: *A History of Babylon*, 227–237.

⁵ Ennek értékelése teológiai (és történetmondás-technikai) szempontból legújabbban MATTHEWS: *Josiah at Bethel*.

⁶ AHLSTRÖM: *The History of Ancient Palestine*, 764–765.

elkötelezett írnok előadásában, ahogy ők az eseményeket értékelték. Egyes elemek elhalványultak, mások felerősödtek, a júdai politikai viszonyok alakulásának jelentős része pedig sajátos szűrőn át jutott el hozzánk. A beszámoló fókuszába, amit ettől kezdve nyugodtan nevezhetünk bizonyágtételnek is, a kortárs világ szempontjából marginális jelentőségű események kerültek, nagyhatalmi szempontból ilyen mellékszöveg lehetett például Jójákin nagyapjának kultuszreformja (622).

609-ben, nagyapja halálakor Jójákin még kisgyerek volt, de a gyászt, nagybátyja trónra lépését és Egyiptomba hurcolását, majd apja megkoronázását közről nézhette végig. Emlékezhetett a Megiddóból érkező, a halott királyt szállító kocsira, de azokra az egyiptomi tisztviselőkre is, akik megjelentek Jeruzsálemben ezekben a napokban. Ennek részletei a bibliai szerzők számára mellékesek, viszont ezek az élmények egy gyermek lelkébe valósággal beleéghetnek. A történetíró nem pszichológus, így ez a szempont az utókor számára rejtve marad.

Ejtsünk pár szót a nagyapa után az édesapáról is – mi juthatott el Jójákinhoz róla, Jójákímről? Értesült vajon arról az engesztelhetetlen gyűlöletről, ami apja felé áradt, és aminek a próféta így adott hangot:

Szemed és szíved nem törődik mással, csak a magad hasznával. Kiontod az ártatlanok véré, elnyomsz és sanyargatsz másokat! Azért ezt mondja az Úr Jójákímről, Jósiás fiáról, Júda királyáról: Nem fogják így elsiratni: Jaj, bátyám! Jaj, öcsém! Így sem siratják el: Jaj, uram! Jaj, felség! Úgy temetik el, mint egy szamarat; kivonszolja, kidobják Jeruzsálem kapuin. (Jer 22,17–19)

Vajon tisztában volt vele, hogy a palota építése, melynek folyosóin ő gyermekként szaladgált, és kamaszként barátai nyomába eredt, a város lakóinak haragját váltotta ki? A próféta szó erre is kitért:

Jaj annak, aki nem igaz úton építi a házát, és törvénytelen módon a felső szobáit, felebarátját ingyen dolgoztatja, és a bérét nem adja meg neki, de ezt mondja: Hatalmas palotát építetek, tágas felső szobákat! Ablakokat vágat rá, cédrusfával burkolja, és vörösre festeti! Attól lesz király, hogy halmozod a cédrust? (Jer 22,13–15)

Jójákím tettei mély nyomot hagytak Jeremiás könyvében. Ő volt az, aki a tűz mellett melegegdeden akkurátusan felvagdosta és tűzre vetette a próféta szavait tartalmazó tekercset, melyeket ezután Báruknak fáradságos munkával kellett újraírni (Jer 36). Az ő engesztelhetetlen haragja vezetett Úrijá próféta kivégzéséhez (Jer 26,20–23) is, és akkor még nem beszéltünk az egyiptomiaknak fizetendő hadisarc miatt bevezetett általános adóztatásról (2Kir 23,35). Nem

lehetett népszerű ez sem.⁷ Mit érzékelt mindebből a gyermek, a kamasz? Talán feltűnt neki, valamikor tizenkét éves kora körül, hogy az eddigi egyiptomi tisztviselők helyett új idegenek tünedeztek fel a palota környékén, míg az előbbiek végleg elpárologtak.⁸ Három évig nem történt semmi érdekes. A babiloniakat megszokták, az egyiptomiakat elfelejtették. De három év elteltével apja, Jójákím, elkövette élete tévedését, hátat fordított Nebukadneccárnak, a babiloni királynak. Jójákín szempontjából nincs különösebb jelentősége annak, hogy apja miért ragadtatta erre magát,⁹ de ez a lépés számára is sorsfordítónak bizonyult.

Fiú az apja után

Jójákím halálakor fia tizennyolc éves volt. Bármennyire is figyelünk a bibliai szövegre, az 598/597-es esztendőkre ellentmondásos leírásai néhány meghatározó kérdésre nem adnak választ. Jójákím meghalt, helyét fia, Jójákín foglalta el, őt viszont kisvártatva deportálta a babiloni király. Talán az lenne a legszerencsésebb, ha csak ennyit mondanánk, és a folytatásra koncentrálnánk: a fiatal király, Dávid dinasztijának utolsó, megkérdőjelezhetetlenül trónra lépő tagja fogságba került, évtizedeket töltött idegenben, soha többé nem látta ősei földjét. Eközben pedig megszületett a babiloni diaszpóra.

Az ellentmondásokat a fiatal király szemszögéből nézve kulcskérdés az apja halála. Jójákím uralkodásáról keveset beszél a héber Biblia, csak azt tudjuk biztosan, hogy

1. a fáraó ültette trónra,
2. hamarosan (de nem tudjuk, mikor) babiloni vazallussá vált,
3. három évvel később fellázadt Nebukadneccár ellen,
4. ezért a babiloni sereg megtorlásával kellett szembenéznie.

Ezeken kívül van néhány személyes adatunk, tudjuk, hogy 25 évesen lépett trónra, és nem élte meg a negyvenéves kort. A nyolc versből összesen másfél

⁷ DERBY: The tragic king, 181.

⁸ A babiloni hegemonia a térségben 605, a karkemisi ütközet nyomán alakult ki. Ekkor Jójákín mintegy tízesztendőss lehetett. A babiloni krónika szerint a király első és ötödik uralkodási éve között (605–601) minden évben vezetett hadjáratot, ezt a sorozatot egy kudarcba fulladt Egyiptom elleni támadás zárta le. Ezt követően – ahogy erre I. Eph'al felhívja a figyelmet – Nebukadneccár igazán nagyhatású katonai eredményeket többé nem ért el, birodalmát nem növelte tovább (EPH'AL: Nebuchadnezzar the Warrior, 180–182).

⁹ Talán a babiloni sereg egyiptomi kudarcából következtetett arra a jeruzsálemi udvar, hogy a térségben ismét egyiptomi előretörésre kell számítani. Júda földrajzi fekvéséből következik, hogy a két birodalom közötti határvillongás számukra új (illetve régi-új) urak megjelenését eredményezte. Jeruzsálem ostroma a Babiloni Krónikában: ANET, 564.

(2Kir 24,1–2a) tartalmaz értékelhető történeti adatot, a többi vagy sematikus megjegyzés (az uralkodást nyitó és záró szokásos formula, 23,36 és 24,5–6) vagy teológiai kiszólás (23,37; 24,2b–4). Történeti információként tehát csak a három évig tartó vazallusi státusz utáni lázadást kezelhetjük, valamint a megtorló hadjárat után ellene intézett támadást. Ebben a környező népek csapatai is aktív szerepet vállaltak, a szöveg arám, móábi és ammóni csapatokat nevesít.

A király haláláról nehezen kibogozható, egymásnak ellentmondó hagyományok szólnak. 2Kir 24,6-ból („Azután Jójákím pihenni tért őseihez; utána a fia, Jójákín lett a király.”) indul ki a szakirodalom jelentős része. A szöveg nem bocsátkozik további részletekbe, de számontartunk egy bővebb szövegvariánst,¹⁰ az itt szereplő kiegészítés szerint a királyt az Uzzá-kertben temették el, vagyis Manassé és Ámón közelében volt nyughelye.¹¹ Ebből egy jól értelmezhető királyi haláleset képe bontakozik ki, ami sajnálatos módon, a királyság és az uralkodó fia szempontjából egyaránt kellemetlen időpontban, az ostromlott városban következett be. Jeruzsálemi király, aki bár a lehető legalkalmatlanabb pillanatban, de természetes halállal költözik a holtak hazájába, majd a családi sírboltba kerül: egy irigylésre méltó élet tökéletes lezárása.

Ezzel szemben 2Krón 36,6 Jójákím uralkodásának leírását lekerekíti, de nem tartalmaz adatot haláláról. Jójákím, így a Krónikás, Babilonba került, fogságba.¹² Ez már kellemetlenebb vég, különösen annak tűnik a deportált lázadók Asszíriában és Babilóniában alkalmazott büntetési tételeinek ismeretében. Nem kell alámerülnünk a horrorban, mivel a szöveg nem beszél erről, de érdemes megjegyezni: a mezopotámiai uralkodók szokincseben ritkán bukkant fel a kegyelem, a megbocsátás vagy a nagyvonalúság, ha esküszegő helyi elitekről volt szó.¹³ Mivel Jójákín fogságáról megkérdőjelezhetetlenek bibliai és Biblián kívüli adataink (lásd lentebb), az is nyilvánvaló, hogy ha 2Krón 36 hagyománya pontos, akkor ő, a fiú, közvetlen közletről szemlélte apja agóniáját. Lehangelő gondolat.

Jeremiás fentebb idézett prófécijában (Jer 22,18–19) költői képekkel, túlozva ennél is sötétebb képet fest. Ez a jövődőlés jeruzsálembeli halált hirdet,

¹⁰ LXX Luciani. Lucianus 312-ben halt mártírhálált. Munkájáról Euszébiosz egyháztörténete és Hieronimusz (Jeromos) is megemlékezett PETERS: Septuagint, 1099.

¹¹ Vö. 2Kir 21,18.26.

¹² A „pihenni tért őseihez” formulát a Krónikás Manassé után egyetlen esetben sem alkalmazza, talán azért, mert őt követően Júda egyetlen királya sem halt meg csendben, palotája békéjében: 2Krón leírásában Ámón merénylet áldozata lett, Jósiás csatában esett el, Jóáházt Egyiptomba, Jójákímot Babilonba hurcolták, de halálukról nincs szó, ahogy Jójákín és Cidkijjá haláláról sincs.

¹³ A példás büntetés bemutatása az elrettentés fontos eszköze is volt, ezért néhány kutató Cidkijjá szenvedésének leírását (gyermekai lemészárlását kellett végignéznie, majd megvakították, 2Kir 25,7) is propagandaeszköznek tartja (PAKKALA: Zedekiah's fate, 444–445).

de ilyen temetést, a végtisztesség megadásának teljes hiányát egy király esetében nehéz elképzelni, még ostrom alatt is.¹⁴ Ezt egészíti ki Flavius Josephus leírása, szerinte Jójákimot Nebukadnecár parancsára Jeruzsálemben ölték meg, és tetemét temetés nélkül lökték a falakon kívülre (Ant 10.6.3). Ez a megjegyzés olyan, mintha szándékosan beteljesedettnek akarta volna feltüntetni az idézett próféciát. Néhány kutató alternatívát kínál ehhez a két hagyományhoz, szerintük a királyt nem kivégezték, hanem merénylet áldozata lett Jeruzsálemben, és erre utal Jeremiás próféciája.¹⁵ Egyik variációba sem kellemes belegondolni Jójákín szemszögéből.

Végül előttünk áll Ezékiel igehirdetésének részlete (19,2–9). A szöveg Júda két királyáról mint két oroszlánkölyökről szól, egyikük Egyiptomba került, helyette az oroszlán másik kölyke került trónra, rettegett király lett,

járt-kelt az oroszlánok között, ifjú oroszlán lett belőle; megtanult zsákmányt ejteni, embert is evett. Lerontotta palotáikat, romhalmazzá tette városaikat, rettegett az egész ország hangos ordításától. De összefogtak ellene a környező tartományok népei; kivetették rá hálójukat, foglyul ejtették vermükben. Láncra verve ketrecbe zárták, és elvitték Babilónia királyához, elvitték a börtönbe, hogy ne hallják többé a hangját Izráel hegyein. (Ez 19,6–9)

Ez a szöveg, ha megszemélyesítjük az oroszlánkölyköket, tökéletesen illik az Egyiptomba deportált Jóházra és (Babilonba hurcolása esetén) Jójákímmra, aki lázadásra vetemedett. Csak az a kérdés, hogy szabad-e megszemélyesíteni a szakasz szereplőit? Erről több szerző is tartózkodóan nyilatkozik, szerintük ez a rész Dávid pusztuló dinasztiája felett mondott siratóénekeknek tekintendő,¹⁶ és ebből adódóan a megszemélyesítés nem szerencsés, mások számára viszont ez nem okoz problémát, még ha a személy megtalálását kísérik is kérdőjelek.¹⁷ A négy említett hagyomány (valamint a szövegvariáns és a késői, Biblián kívüli utalás) áttekintése nyomán Jójákím haláláról csak az biztos, hogy bekövetkezett... A részleteket homály fedi. 2Kir sematikus megjegyzésének, a Krónikás és Ezékiel deportációt emlegető hagyományának vagy Jeremiás fenyegető jóvendülésének adunk nagyobb hitelt? Ez döntés kérdése, viszont az biztos, hogy a fiú, Jójákím mindenképp nehéz helyzetbe került a felnőttkor küszöbén. Ha a király különösebb gyalázat, elhurcolás, merénylet, kivégzés nélkül halt meg, akkor a tizennyolc éves fiatalembert megkoronázták, mintha nem is gyülekeztek volna ellenséges csapatok a falak tövében, ő pedig uralkodásának három hónapját az elkerülhetetlen vég elodázásával töltötte,

¹⁴ Szamar-temetés: oximoron. A szamarakat nem temetik el – ALLEN: Jeremiah, 251.

¹⁵ LUNDBOM: Jeremiah 21–36, 145.

¹⁶ PETERSEN: Ezekiel, 1250; BOWEN: Ezekiel, 110; Lásd még KARASSZON: Ezekiel, 812.

¹⁷ BOWEN: Ezekiel, 110.

míg meghozta az egyetlen logikusnak ható, viszont nyilván felfoghatatlanul nehéz döntést, és megadta magát. Az összes többi forгатókönyv lehangolóbb ennél.

Király idegenben

Jójákín sorsának további alakulásáról hézagos, de főbb vonalaiban elég jól követhető kép rajzolódik ki előttünk. 2Kir 24,8 közli, hogy három hónapot töltött a trónon Jeruzsálemben királyként, majd

kiment Babilónia királyához anyjával, udvari embereivel, parancsnokaival és főembereivel együtt. Babilónia király a uralkodásának nyolcadik esztendejében elfogatta őt. [...] (és) fogságba vitte Jójákint Babilóniába. A király anyját meg a király feleségeit, főembereit és az ország előkelőit is fogságba vitte Jeruzsálemből Babilóniába. (2Kir 24,12.15)

Megtörtént a behódolás.¹⁸ Ennek pozitív eredményeként a várost megté-
pázta ugyan az ostrom és a rákövetkező hadisarc, de az állam intézményrend-
szerét nem érte végzetes csapás. Az elhurcolt királyt házon belül pótolták, a
trónon továbbra is Dávid-házi király ült, maradtak tisztségviselők az ügyek
intézéséhez. 2Kir 24,16 állítása szerint minden meghatározó, valamirevaló
városlakó (כָּל-אַנְשֵׁי הָעִיר) fogságba került már ekkor, de furcsamód épp Júda
történetének további alakulása cáfolja meg ezt; pár évvel később a királyság
még belefolyt a nemzetközi ügyekbe, majd egy darabig képes volt tartani ma-
gát az újabb büntetőhadjárat idején. Júda Jójákín elhurcolásakor még nem
semmisült meg.

„Babilónia király a azután Mattanját, Jójákín nagybátyját tette meg helyette
királynak, és a nevét Cidkijjára változtatta.” (2Kir 24,17). Ezzel a mondattal
kezdődik Júda utolsó királyának története, már amennyiben hajlandók va-
gyunk őt tényleg királynak tekinteni. Meghatározó kortársainak jelentős ré-
sze, a babiloni foglyok közössége mintha nem vett volna róla tudomást, és
továbbra is Jójákínra tekintett legitim uralkodóként. Ezékiel próféta a maga
sajátosan precíz kronológiájában hivatkozik rá (1,2),¹⁹ Cidkijjá nevét viszont
meg sem említi.²⁰ Ez Jójákín köreiben hízelgőnek tűnhetett, de a hatalmától
megfosztott király nem sokra ment vele. Igaz, a babiloni uralkodó kénysze-

¹⁸ BAKON: Zerubbabel, 148. Zerubbabelre előretétele emeli ki ennek jelentőségét. Lásd még ALBERTZ: Israel in Exile, 9, 53–54. A király elfogásáról és a hadisarcról beszámol a babiloni krónika is, lásd COS 1:468.

¹⁹ FINEGAN: The chronology of Ezekiel, 62–64 (Ezékiel kronológiai kérdéseihez máig irányt mutató összefoglalás); KARASSZON: Ezékiel, 796.

²⁰ Ez 17,12–21 a név kimondása nélkül írja le Cidkijját. PETERSEN: Ezekiel, 1247; BOWEN: Ezekiel, 96–99; KARASSZON: Ezékiel, 810.

rűen élvezett vendégszeretete mellett lehetett élni, de a trónjától megfosztott király méltósága, rangja nehezen értelmezhető. Ebből az időszakból rendelkezünk érdekes adatokkal, Jójákínra vonatkozóan Nebukadneccár palotakörzetéből előkerült néhány szöveg érdemel figyelmet, ezek a számára (és kísérete néhány tagjának) kiutalandó fejadagokról szólnak, a szövegek jól ismertek.²¹

Cidkijjá királyi címmel rendelkezett, ennek emlékezetben tartásáról különösen Jeremiás próféta gondoskodott (az összes Cidkijjá-utalás mintegy 80%-a, vagyis félszáz hivatkozás Jeremiás könyvében maradt ránk); de a babiloni diaszpóra szemében ő nem volt több Jójákín helyébe furakodott trónbitorlónál.²² Vazallus, a nagyhatalom kegyéből regnáló királyként feladata a babiloni érdekek maximális érvényesülésének biztosítása volt, helyesebben lett volna, a központtól távol, a végeken,²³ a Via Maris egy fontos pontján.

Cidkijjá három alkalommal hívta fel magára a babiloni udvar figyelmét. Először megkísérelt a térség diplomáciai kulcsfigurájának szerepében tetszelegni, másodszor igyekezett megnyugtatni az emiatt felkorbácsolódott nagyhatalmi kedélyeket, harmadszor pedig meggondolatlan lázadásával államára húzta a babiloni megtorló gépezetet. Jójákín életére mindhárom eset hatással volt; ne feledjük: ő Júda reprezentatív alakja karnyújtásnyira a babiloni palotától. Ha most nem kizárólag a politikatörténeti, hanem a családi összefüggésekre is figyelünk, mindezek egyetlen kérdés köré rendezhetők el: hogyan hatottak Cidkijjá lépései Jójákínra, és viszont? A kulcs az 594-es esztendő, amikor Babilonban egy helyi lázadás tört ki,²⁴ és (feltételezhetően ennek levezése nyomán) néhány júdai foglyot is kivégeztek.²⁵ Ezután került sor a térség fenyegetett kisállamainak (Ammón, Móáb, Edóm, Tírusz, Szidón) találkozójára, amelyhez kapcsolódóan a Jójákín és más elhurcoltak hazatérésének reménye is fellángolt.²⁶ A két esemény nyilván szorosan összefügg, a babiloni történések táplálták a hamisnak bizonyuló jeruzsálemi és a száműzöttek közt is jelenlévő reményeket. A családi szál itt válik izgalmassá: vajon mi járt Jójákín, és mi Cidkijjá fejében? Ugyanabban nem reménykedhettek, hisz Jójákín esetleges visszatérése Cidkijjá számára biztos bukás, viszont Jójákín egyetlen esélye Cidkijjá kudarca és – babiloniak általi – példás megbüntetése lett volna! Erre minden esély megvolt a sikertelen kisállami csúcstalálkozót

²¹ KOMORÓCZY: A babilóni fogság, 229. A négy vonatkozó agyagtábla közül egynek ismert a keletkezése: 592. A szövegek: ANET 308; ALBERTZ: Israel in Exile, 73.

²² KARASSZON: Ezékiel, 796.

²³ ALBERTZ: Israel in Exile, 54.

²⁴ I. m., 98.

²⁵ Jer 29,22 szerint Ahábot, Kólájá fiát és Cidkijját, Maaszéjá fiát. Ők feltételezhetően túlzott lelkesedéssel adtak hangot véleményüknek, hogy mindez Babilon bukásának előjele (AHLSTRÖM: The History of Ancient Palestine, 791).

²⁶ Jer 27,1–11; 28,1–4.10–11; 29,1–9.20–29 – ODED: Judah and the Exile, 471. Lásd még BRIGHT: Jeremiah, 195–212 – az 594-es év eseményeivel összefüggő jeremiási szakaszokról.

követő babiloni követjárás idején, amikor Cidkijjá személyesen vagy küldöttsége útján (Jer 51,59)²⁷ igyekezett biztosítani Nebukadneccárt hűségéről. Sikerrel járt, és ez Jójákín reményének szertefoszlását jelentette. Egyébként a visszatérő király reménye nem volt alaptalan. A babiloniak, hasonlóan az asszírokhoz, azért is tartottak fogva egy-két tagot a királyi családokból, hogy szükség esetén visszaküldhessék őket leváltani az esetleg engedetlenné, lázadóvá váló helyi királyt. Ilyen helyzetben a hazaküldött feladata volt biztosítani a központ érdekeinek maradéktalan érvényesülését.²⁸

Ezután eltelt néhány békeév, majd következett Cidkijjá lázadása és a tragikus vég, Jeruzsálem lerombolása, amikor „sűrű felhőt borított haragjában az Úr Sionnak leányára!” (Jsír 2,1, Károli). 592-ben, a már említett fejadagutalás szerint Jójákín viszonylagos szabadságot élvezett, a Királyok második könyvének záró perikópája viszont csak 562-re teszi szabadulását (2Kir 25,27–30; Jer 52,31–34). Lehet, a bűn családon belül nyerte el büntetését: Jójákín elhurcolása után viszonylagos szabadságot élvezett, majd ő mint a lázadó tartomány királya, akinek apja és nagybátyja is semmibe vette korábbi esküjét, Jeruzsálem pusztulásakor börtönbe (בֵּית כְּלָא) került. Két és fél évtized elteltével rendeződött sorsa, de visszatéréséről ekkor sem eshetett szó. Ha ez a rekonstrukció helyes, Cidkijjá nemcsak országát, de rokonságát is magával rántotta. Szomorú végjáték.

597-et követően tehát egy évtizeden át két emberre is Júda királyaként tekintettek, igaz, nem pont ugyanazok. A Júdában élők, és ami ennél fontosabb, Nebukadneccár udvara Cidkijját tekintette Júda uralkodójának, a Babilonba deportált foglyok azon része, mely a korábbi jeruzsálemi elitből került ki,²⁹ viszont változatlanul Jójákínt tüntette ki ezzel a címmel. A séma tehát egyszerűnek tűnik, Jóház után újabb detronizált királlyal kell számolni, ezúttal Babilonban, valamint egy regnáló uralkodóval Jeruzsálemben. Azonban talán mégsem ilyen egyszerű a helyzet: Jeruzsálemben is voltak, akik Jójákínt távollévő, de tényleges, jogos királyként tartották számon, az ő szemükben Cidkijjá valamiféle ideiglenes régens lehetett, aki Jójákín visszatértéig viszi az ügyeket. Babilonban, Nebukadneccár udvarában és Jójákín kísértében pedig akadtak olyanok, akik Cidkijjá kiszámíthatatlansága miatt szintén biztosra vették, hogy az alig-király, a háromhónapos regnálás után elhurcolt Jójákín hamarosan visszatérhet. Cidkijjá lázadása mögött talán a személyes indíték

²⁷ MT és LXX olvasata eltér, MT szerint Cidkijjá maga ment Babilonba kíséretével, LXX ezt nem állítja, lásd LUNDBOM: Jeremiah 37–52, 506–507; AHLSTRÖM: The History of Ancient Palestine, 792.

²⁸ ALBERTZ: Israel in Exile, 61; KOMORÓCZY: A babilóni fogság, 228–229.

²⁹ A diaszpóra nem volt egységes, Babilonban csak a foglyok csekély része élt, a többség mezőgazdasági és más fizikai munkát végzett a központtól távolabbi településeken. Részletesen lásd HODOSSY-TAKÁCS: Júdaiak Babilonban.

is ott motoszkált, talán tartott tőle, a babiloni urak előbb-utóbb lecserélik őt, és Jójákín visszatér. A lázadás leverése azonban nem egyszerűen személyes bukást eredményezett, hanem Júda királyságának megsemmisülését hozta el, és minden reménykedőnek csalódnia kellett.

A Deuteronomista nem tudta elképzelni a jövőt a Dávid-ház nélkül.³⁰ Ehhez viszont, igaz, évtizedekkel a bukás után, Jójákint rehabilitálni kellett. Cidkijjá lázadása nyomán a család egyik ágát egyszerűen lemészárolták a babiloniak, Cidkijjá fiainak felkoncolásával a család egyik ágának magva szakadt.³¹ Jójákín rehabilitálásakor viszont elhangzik a kulcsszó: „Evil-Meróda, Babilónia királya [...] megkegyelmezett Jójákín júdai királynak, [...] és székét följebb tétette a többi király székénél” (2Kir 25,28). Dávid sarja ismét trónra ülhetett, tehát a remény joggal él!³² Igaz, nem Jeruzsálemben, hanem csak Babilonban. Fájdalmas különbség, viszont ha perspektivikusan gondolkozunk, ez inkább csak földrajzi kérdés.

Felhasznált irodalom

- ♦ AHLSTRÖM, G. W.: *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.
- ♦ ALBERTZ, R.: *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.*, Atlanta, SBL, 2003.
- ♦ ALLEN, L. C.: *Jeremiah. A Commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2008.
- ♦ BAKON, S.: Zerubbabel, in *Jewish Bible Quarterly* 18 (1990), 148–156.
- ♦ BEAULIEU, P.-A.: *A History of Babylon 2200 BC – AD 75*, Hoboken, John Wiley & Sons Ltd., 2018.
- ♦ BOWEN, N. R.: *Ezekiel*, Nashville, Abingdon Press, 2010.
- ♦ BRIGHT, J.: *Jeremiah. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, ²1979.
- ♦ DELAMARTER, S.: The death of Josiah in scripture and tradition: wrestling with the problem of evil?, in *Vetus Testamentum* 54 (2004), 29–60.
- ♦ DERBY, J.: The tragic king, in *Jewish Bible Quarterly* 29 (2001), 180–185.
- ♦ EPH'AL, I.: Nebuchadnezzar the Warrior. Remarks on his Military Achievements, in *Israel Exploration Journal* 53 (2003), 178–191.
- ♦ FINEGAN, J.: The chronology of Ezekiel, in *Journal of Biblical Literature* 69 (1950), 61–66.

³⁰ JANZEN: Trauma and the Failure of History, 65. Teológiai kérdés ez, a dávidi szövetség miatt a jövőnek is a Dávid-házra kellett épülni – lásd még Uő.: An Ambiguous Ending.

³¹ PAKKALA: Zedekiah's fate, 449.

³² LEVENSON: The last four verses in Kings, 356–358.

- ♦ HODOSSY-TAKÁCS E.: Júdaiak Babilonban, in Bodó S.–Horsai E. (szerk.): „Hiszek az Ige diadalmas erejében!” *Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából*, Debrecen, DRHE, 2020, 135–146.
- ♦ JANZEN, D.: An Ambiguous Ending. Dynastic Punishment in Kings and the Fate of the Davidides in 2 Kings 25.27–30, in *Journal for the Study of the Old Testament* 33 (2008), 39–58.
- ♦ JANZEN, D.: *Trauma and the Failure of History. Kings, Lamentations, and the Destruction of Jerusalem*, Atlanta, SBL, 2019.
- ♦ KARASSZON D.: Ezékiel könyvének magyarázata, in [szerk. nélkül] *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, 2. kötet: Az Ószövetség könyveinek magyarázata. Zsoltárok könyve–Malakiás, Budapest, Kálvin János Kiadó, ²1995, 794–839.
- ♦ KOMORÓCZY G.: A babilóni fogság. Egyéni és közösségi stratégiák az identitás megőrzésére kisebbségi helyzetben, in Uő: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*, Budapest, Osiris, 1995, 210–278.
- ♦ LEVENSON, J. D.: The last four verses in Kings, in *Journal of Biblical Literature* 103 (1984), 353–361.
- ♦ LUNDBOM, J. R.: *Jeremiah 21–36. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 2004.
- ♦ LUNDBOM, J. R.: *Jeremiah 37–52. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 2004.
- ♦ MATTHEWS, V. H.: Josiah at Bethel and the “Monument” to the Unnamed Prophet from Judah, in *Biblical Theology Bulletin* 50 (2020), 200–206.
- ♦ PETERS, M. K. H.: Septuagint, in Freedman, D. N.: *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5: O–Sh, New York, Doubleday, 1992, 1093–1104.
- ♦ PETERSEN, D. L.: Ezekiel, in Meeks, W. A. (ed.): *The Harper Collins Study Bible*, New York, Harper Collins, 1993, 1222–1301.
- ♦ ODED, B.: Judah and the Exile, in Miller, J. M.–Hayes, J. H. (ed.): *Israelite & Judean History*, London: SCM Press, 1990, 435–488.
- ♦ PAKKALA, J.: Zedekiah’s fate and the dynastic succession, in *Journal of Biblical Literature* 125 (2006), 443–452.
- ♦ TALSHIR, Z.: The Three Deaths of Josiah and the Strata of Biblical Historiography (2 Kings XXIII 29–30; 2 Chronicles XXXV 20–5; 1 Esdras I 23–31), in *Vetus Testamentum* 46 (1996), 213–236.

Rövidítések

- ♦ ANET: PRITCHARD, J. B. (ed.): *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton, Princeton University Press, ²1955.
- ♦ COS: HALLO, W. W.–YOUNGER, L. (ed.): *The Context of Scripture*, Vols. 1–4., Leiden, Brill, 2003–2016.

II. (Nagy) Kyros (Círusz/Kuraš) (Kr. e. 559–530)

Bár a Kyros uralkodása idején kialakult hatalmas birodalom félezer éven keresztül meghatározta az ismert világ (*oikymené*) történelmét, viszonylag kevés történeti adattal rendelkezünk személyéről, nem csodálkozhatunk tehát, hogy alakja köré a legendák sűrű hálója von burkot. Kitett gyermek, aki a semmiből érkezvén mindent meghódít. Igazságos, szerény, megbocsátó, s ami tán a legfontosabb: az istenek kiválasztottja. Hogyan is lehetne másként? Hiszen húsz év leforgása alatt (Kr. e. 550–530) a perzsa seregek elfoglalták Médiát, Lydiát, az Újbabiloni Birodalmat, bekebelezték az Iráni Fennsík területét, és megalapozták a perzsa hódítást Közép-Ázsia irányába, lerakván így az alapját egy korábban sosem látott méretű és tartósságú világbirodalomnak.

A történész is ezekre a kérdésekre keresi a választ: hogyan sikerülhetett mindez, jószerivel a semmiből kiindulva ilyen rövid idő alatt, illetve honnan volt meg a technológiai és intellektuális háttér mindehhez?

A görög historiográfia e kérdésekre meglehetősen egyszerű megoldást kínál. Minden, ami perzsa, eredetileg méd volt. Ráadásul a méd javak és szokások átvétele rontotta meg a szilaj és férfias perzsákat, ez tehát a perzsa dekadencia oka. A klasszikus auktorok elbeszélései szerint a méd akkulturáció olyan sikeres volt, hogy az öltözködéstől kezdve az építészetten át, a hadseregvezet felépítésén keresztül az udvari szokásokig és az elit neveléséig bezárólag mindent a médektől vettek át a perzsák.¹

Az elmúlt száz évben alig került elő új forrás Kyros uralkodására vonatkozóan, mely azonban mégis a történeti kutatások fókuszában áll, sőt, az elmúlt évtizedekben az ókortudomány egyik legtöbbet tárgyalt témájává vált, hiszen Pierre Briant szavaival élve

„minden történeti reflexió annak belátására vezet minket, hogy II. Kyros felemelkedése nemcsak kezdőpontja az első olyan területi birodalom létrejöttének, amely politikai egységbe olvasztotta az Égeikumtól az Indusig érő hatalmas területet, de ugyanakkor egy olyan hosszú fejlődési folyamat eredménye is volt egyben, melyre vonatkozóan csupán töredékes, hiányos és elszórt információkkal rendelkezünk”²

¹ Vö. BRIANT: From Cyrus to Alexander, 14–15.

² I. m., 13.

Ez a történelmi belátás pedig teljes mértékben ellentmond a perzsa propaganda, a görög auktorok és a korai modern történetírás szemléletének, ugyanakkor jelzi, hogy az ennek alátámasztására felhasználható források önmagukban nem kínálnak teljes történetet, filológiai és régészeti aprómunkák sokaságára van szükség egy új narratíva kialakításához. Jelen tanulmányomban megpróbálom bemutatni azokat a kérdésköröket és vitákat, amelyek új eredményeket, sokszor paradigmátikus változásokat hoztak Kyros uralkodásának történelmi értékelésében.

Kyros korai évei a klasszikus auktorok műveiben

Hérodotos beszámolója a perzsák Kyros uralkodása előtti történetéről (I. 107–130) tulajdonképpen nem más, mint Kyros születésének, kiválasztottságának, megmenekülésének és hatalomra kerülésének legendája. Röviden összefoglalva, a médek királya, Astyagés jósálmot látott: a lánya, Mandané testéből fakadó forrás egész Ázsiát elborítja. Ettől az álmotól tartva házassította rangon alul a lányát, egy Kambysés nevű perzsához adta (I. 107). Kicsit később a király ismét álmot látott: a lánya öléből kihajtó szőlőtőke beárnyékolja egész Ázsiát. Ekkor dönt úgy, hogy a csecsemőt egyik főemberével, Harpagossal megöleti (I. 108). Harpagos tudván, hogy Astyagésnek nincs fia, és a jövődó méd uralkodó minden bizonnyal Mandané valamelyik rokona lesz (I. 109), úgy dönt, hogy nem ő maga öli meg az időközben megszületett Kyrozt, hanem a csecsemőt egy gulyásra bízva azzal, hogy tegye ki a gyermeket a vadonban. A gulyás átveszi az újszülöttet, hazatérve azonban megtudja, hogy távolléte alatt felesége halott gyermeket hozott a világra, ezért úgy döntenek, hogy a halva született gyermeket teszik ki a vadonban, Kyrozt pedig felnevelik. A gulyás fiaként felcseperedő Kyros persze kitűnik kortársai közül, játékaik közben királlyá választják, s ő csakugyan pontosan úgy viselkedik, ahogy egy jó királynak viselkednie kell. Ez hamar konfliktushoz vezet az egyik méd előkelő csemetéjével, ami miatt a gulyást és gyermekét a király elé citálják. Itt kiderül minden, de Astyagés úgy gondolja, ha a gyerekek játékaik során már egyszer királlyá választották Kyrozt, az álom jóslata immáron beteljesedett, nem kell megölnie unokáját, inkább a szülei után küldi őt a perzsákhoz. Nem bocsát meg azonban a parancsát megszegő Harpagosnak, akit lakomára hív, ahol saját megölt gyermekének húsát szolgálják fel neki (I. 119). Harpagos innentől kezdve mindent megtesz, hogy a méd előkelőket titkon Astyagés ellen fordítsa, és ráveszi az időközben a perzsák királyává lett Kyrozt is, hogy lázadjon fel a méd uralom ellen. Astyagés tudomást szerez Kyros és a perzsák lázadásáról, egybehívja a méd sereget, és Harpagost nevezi ki annak vezérének (I. 127). Innentől pedig könnyen kitalálható, hogy Harpagos

a teljes méd sereggel Kyros oldalára áll (I. 128), együtt elfoglalják Ekbatánát, és megdöntik a méd királyságot. Kyros átveszi a hatalmat, s innentől kezdve a perzsák uralkodnak Ázsiában. Kyros eredettörténetének több variációja is megtalálható a klasszikus auktoroknál.³

A Kyros tényleges hatalomra kerülése után 100–150 évvel készült görög elbeszélések különbözőségük ellenére is számos közös vonást tartalmaznak: kiinduló pontként mindegyik feltételezi egy az ókori Keleten hegemon helyzetben lévő méd állam meglétét. Feltételezik, hogy a perzsák a médek vazallusai voltak. Kyros személye egyszerre kapcsolódott a méd királyi családhoz és volt teljesen kívülálló, gyermekkori „kalandjai” – jósalom, kitett gyermek, állatok által táplált csecsemő – pedig a világ összes mitológiájában jól ismert toposzok, talán éppen ismerős mivoltuk által növelve a történetek hitelességét. A görög forrásokban szereplő információk közül több is alátámasztást nyert a 19–20. században előkerült ékírásos forrásokban szereplő adatokkal, ezért a modern történetírás sokáig a görög auktorok által felvázolt történet minden elemét elfogadta. E narratíva egyik sarokköve az egymást követő birodalmak történeti koncepciója.

A görög-római történeti hagyományban és Dániel könyvében is megjelenik a birodalmak egymás utániségének gondolata, az ún. *translatio imperii*.⁴ Hérodotos (I. 95 és 130) és Ktésias (*FGrH* 688 F 1,5) kifejezetten említik az Asszír, Méd, Perzsa Birodalom sort, akik egész Ázsia felett uralkodtak, történelemfelfogásuk középpontjában ezeknek a világbirodalmaknak a sorsa áll. Dániel könyvének 2. és 7. fejezetében szereplő álomfejtések is ennek a hatalomváltás koncepciónak a lenyomatai, Komoróczy Géza szavaival: „Dániel birodalom-jelképei szerint a történelem nem más, mint az egymást felváltó birodalmak sora. A jelképeknek Dániel próféta a szimbólumokhoz fűzött magyarázatában *expressis verbis* ezt az értelmezést adja.”⁵

A klasszikus auktorok beszámolóí a Méd „Birodalomról” azonban nem reálisak, a legtöbb állításuk tarthatatlan az ókori keleti források tükrében.⁶ A történeti irodalom jelenlegi állása szerint egy Ekbatana (ma Hamadan) központú jelentősebb királysággal számolhatunk, mely az Urartu, Elám és a Kaszpi-tenger közötti területek felett gyakorolt hatalmat, tehát ellenőriz-

³ A klasszikus auktorok Kyros korai éveire vonatkozó beszámolóíhoz jó áttekintést nyújt BROSIUS: *The Persian Empire*, 5–7; és KUERT: *The Persian Empire*, 90–98.

⁴ A *translatio imperii* kérdését alaposan járja körül KOMORÓCZY: *Arany fej, agyaglabú szobron*, 108–110; és a téma gazdag irodalmát sorolja fel a 154. oldalon. A téma újabb összefoglalását adja WIESHÖFER: *The Medes and the Idea of the Succession*.

⁵ KOMORÓCZY: *Arany fej, agyaglabú szobron*, 110; Dan 2,38: „te vagy az aranyfej!”, mondja Dániel Nebukadnecárnak.

⁶ LANFRANCHI–ROAF–ROLLINGER: *Continuity of Empire*; VÉR: *Az Újasszír Birodalom keleti tartományai*, 72–87.

te a Középső-Zagrosz vidékét és az Iráni-fennsík északi részét. A királyság kialakulásában minden bizonnyal fontos szerepet játszott az asszírok iráni terjeszkedésével megjelenő adózási és katonaállítási kényszer, és hogy a Középső-Zagrosz vidékén a korszak legfejlettebb adminisztrációjával bíró Asszír Birodalom tartományokat alakított ki, továbbá hogy a birodalmi adminisztráció szimbiotikus kapcsolatot alakított ki a helyi előkelőkkel, az ún. *bēl ālikkal*.⁷ Giovanni Lanfranchi fogalmazta meg legutóbb azt a feltételezést, hogy Umakištar minden bizonnyal asszír vazallus volt, ugyanúgy, ahogy a vele szövetségre lépő babiloni lázadó, Nabû-apal-ušur is.⁸ Az asszír magterület pusztulását tehát nem külső inváziós erők, hanem az asszír hadsereg két függetlenségre törekvő helyi vezetőjének csapatai okozták. Az egyikük a több évezredes múltra visszatekintő Babilónia városias civilizációjára és ennek adminisztratív hagyományára támaszkodva tovább tudta vinni az Asszír Birodalom programját, másikuk viszont az asszír fővárosok kifosztása után nem volt képes tartós területi birodalmat létrehozni.⁹

Kyros családja és korai évei az ókori keleti forrásokban

A fent megfogalmazott történeti paradigmaváltásból szükségszerűen következik, hogy ha Kyros leszármazásáról kívánunk megtudni valamit, akkor az ókori keleti források felé kell fordulnunk. A legelső ékirásos szöveg, amit a 19. században megfejtettek I. Dareios (Kr. e. 522–486) behisztuni felirata,¹⁰ amely a Nagy Khorászán út mentén három nyelven (óperzsa, elámi, akkád) örökítette meg a király hatalomra kerülését. Volt mit elmesélnie, hiszen máig tisztázatlan körülmények között szerezte meg a perzsa trónt, és uralkodásának első két évében folyamatosan háborúzott, hogy egyben tartsa a Kyros és Kambyzés által létrehozott birodalmat. A közvetíteni kívánt politikai üzenet legfontosabb része azonban nem a győztes háborúk elbeszélése, hanem az, hogy a geneológia eszközével bizonyítsa legitim trónigényét. Darieos ugyanis nem volt Kyros leszármazottja, sőt tágabb családjának sem volt tagja. Feliratában így fogalmaz:

⁷ VÉR: Az Újasszír Birodalom keleti tartományai, 98–112, 183–189; Uő.: The Local Elite.

⁸ LANFRANCHI: Training for Empire.

⁹ TUPLIN: Medes in Media; WATERS: Cyrus and the Medes; Uő.: Notes on the Medes; ROLLINGER: Das medische Königtum; Uő.: The Medes of the 7th and 6th c. BCE; Uő.: The Median Dilemma, 339–340, 345.

¹⁰ SCHMITT: Die altpersischen Inschriften, 36–96; Magyarul Harmatta János fordításában: ÓKTCH, 311–322 (VIII. 4a).

DB 2§ Kinyilvánítja Dārayavauš (Dareios) király: Az én apám Vištāspa (Hystaspés), Vištāspa apja Aršāma (Arsamés), Aršāma apja Ariyāramna (Ariaramnés), Ariyāramna apja Caišpiš (Teispés), Caišpiš apja Haxāmaniš (Akhaemenés).

3§ Kinyilvánítja Dārayavauš király: Ezért neveznek bennünket Haxāmaniš leszármazottainak. Régtől fogva derekak vagyunk. Nemzetségünk régtől fogva király volt.

4§ Kinyilvánítja Dārayavauš király: Nyolcan a nemzetségünkől korábban királyok voltak, én vagyok a kilencedik. Két ágon kilencen vagyunk királyok.

Dareios szokatlanul hosszan ismertetett családfájában öt generációt halad visszafelé, nem szerepelnek azonban a felmenői között a Perzsa Birodalom korábbi királyai, csupán érintőlegesen: „Két ágon kilencen vagyunk királyok” – ez a szám csak Kyros és Kambysés beszámításával jön ki, és a „két ág” finom utalás arra, hogy ő maga nem leszármazottja a birodalom korábbi királyainak. A behisztuni felirat szövegezése olyannyira tendenciózus, és a propaganda eszközeivel annyira erősen törekszik Dareios trónigényének jogosságát alátámasztani, hogy Kyros családi hátterének megismerésére nemigen alkalmas.

Az egyetlen szöveg, amelyben Kyros felmenőiről találunk információkat, a Babilon elfoglalása (Kr. e. 539) után készült akkád nyelvű felirat (Kyros agyaghenger-felirata¹¹), s ebben az alábbiak szerepelnek Kyros leszármazásával kapcsolatban:

²⁰Én vagyok Kuraš (Kyros), a mindenség királya, a nagy király, erős király, Babilon királya, Šumer és Akkád királya, a négy világtáj királya, ²¹fia Kambuzianak (Kambysés), a nagy királynak, Anšan királyának, unokája Kurašnak (Kyros) a nagy királynak, Anšan királyának, dédunokája (vagy leszármazottja) Šišpišnek (Teispés), a nagy királynak, Anšan királyának.

A feliratban Kyros tehát három felmenőjét nevezi meg, saját magát az asz-szír-babiloni hagyománynak megfelelő címekkel illeti, ősei pedig valamennyien Anšan királyai voltak. Teispés – I. Kyros – (I.) Kambysés – II. (Nagy) Kyros (Kr. e. 559–530) – (II.) Kambysés (Kr. e. 530–522), ez volna hát a Teispida dinasztia, amelyet az újabb szakirodalom már rendszerint megkülönböztet az Óperzsa Birodalom másik uralkodócsaládjától, az I. Dareiosszal induló Akhaemenida dinasztiától.¹²

¹¹ Legfontosabb kiadásai és fordításai: SCHAUDIG: Die Inschriften Nabonids von Babylon, 550–556 és fig. 58–59; FINKEL: Appendix; SCHAUDIG: The Text of the Cyrus Cylinder.

¹² E megkülönböztetést először WATERS (Cyrus and the Achaemenids) és POTTS (Cyrus the Great) vetette fel – legalábbis e jelentős tanulmányok megjelenése óta használja ezt a megnevezést viszonylag konzekvensen a szakirodalom.

A persepelisi erőd archívumából került elő az I. Dareios 13–28. uralkodási éve közé keltezhető PF 694 számú tábla, amelyen a király által kiutalt gabona-fejadagok szerepelnek. A tábla érdekessége, hogy több helyen is szerepel rajta egy pecséthenger-lenyomat (PFS 93*), amelynek van egy rövid elámi nyelvű felirata is: „Kuraš, Anšanból, Šeišbeš fia”¹³ – Tehát az anšani Kyros, Teispés fia.



1. kép. Az anšani Kyros, Teispés fiának pecséthenger-lenyomata (PFS 93*)¹⁴

Maga a pecséthenger sokkal korábban készült, mint az agyagtábla, amelyen lenyomata fennmaradt. Az újasszír ábrázolóművészettel mutatott ikonográfiai párhuzamok alapján Mark Garrison előbbi a Kr. e. 7. század második felére keltezi, s bár a pecséthenger-felirata elámi, úgy véli, nem szúzai termék, hanem keletebbre, a mai Fársz tartomány vidékén készíthették.¹⁵ Az ellenségét lóhátról legázoló alakot a pecséthenger feliratában szereplő Kyrosszal azonosíthatjuk, aki minden bizonnyal a Perzsa Birodalmat megalapító névrokonának nagyapja volt.

Van még egy forrás, amely Kyros családjával talán kapcsolatba hozható. Aššur-bān-apli (Kr. e. 668–631) két feliratában is említ egy érdekes epizódot. Az asszír király egy tízéves háború lezárásaként Kr. e. 644/643-ban véghezvitt utolsó csapásával Elám fővárosát, Szúzáat is elpusztította. Valamikor ezt követően meghódoló követség érkezett hozzá az Elámtól keletre fekvő Parsumaš országából:

Kuraš, Parsumaš királya értesülván Elám felett aratott diadalomról és azokról a tettekről, amelyeket Aššur, Bēl és Nabû – a nagy istenek – segedelmével vittem véghez ott, s hogy Elám egészét özönvízként taroltam le, Arukkut, idősebb fiát,

¹³ GARRISON: The Seal of »Kuraš the Anzanite, Son of Šešpeš«, 377, 2. láb.: [D¹⁵] ʾku-raš₂ / ^{Aš}an-za- / an-x- / ra DUMU / še-iš-be- / ʾiš¹-na.

¹⁴ A jelenleg elérhető legjobb rajz a lenyomatról: GARRISON: The Seal of »Kuraš the Anzanite, Son of Šešpeš«, 376 (ezt hozza WATERS: Ancient Persia, 37).

¹⁵ GARRISON: The Seal of »Kuraš the Anzanite, Son of Šešpeš«, 400.

hogy engem szolgáljon, adójával együtt fővárosomba, Ninivébe küldte, uralma-
mért könyörgött.¹⁶

Az asszír királyfeliratok tanúsága szerint tehát, feltehetően Kr. e. 641 és 639 között Parsumaš ország királya, Kuraš elküldte fiát Ninivébe, hogy az asszír udvarban szolgáljon. De vajon azonos-e ez a Kuraš az agyaghenger-feliraton és a persepolisi pecséthenger-lenyomaton megjelenő Kurašsal, II. (Nagy) Kyros nagypapjával? A történelmi értékelések visszafogottak e kérdésben. Pierre Briant elsősorban kronológiai problémát említ.¹⁷ Mások szerint nem bizonyítható, hogy Parsumaš azonos volna Anšannal, és a két azonos nevű uralkodót (az anšani és a parsumaši Kurašt) két különböző ország királyának vélik.¹⁸ S bár Matt Waters szerint a Parsumaš és Anšan nevek ugyanazt az államot jelölik,¹⁹ és úgy fogalmaz, hogy

„[a] modern szakirodalomban általánosan elfogadott, hogy Nagy Kyros nagyapja (akkád szövegekben Kuraš), akit Kyros »Anšan királyának« nevez agyaghenger-feliratában, azonos személy Kyrosszal, Perzsia (akkád szövegekben Parsumaš) királyával, aki valamikor a Kr. e. 640-es évek végén követséget küld Aššur-bān-aplihoz”,²⁰

ő maga mégis inkább úgy tartja, hogy ez az azonosítás csábító lehetőség ugyan, de még nem tisztázott.²¹ Jelen tanulmány szerzője nem tudja eldönteni ezt a kérdést, de fontosnak tartja megjegyezni, hogy Mark Garrison a persepolisi pecsétlenyomat (amely az anšani Kurašt ábrázolja) ikonográfiai elemzésekor nagyon erős asszír hatást feltételez,²² a tárgy elkészültét pedig a Kr. e. 7. század második felére keltezi, s mindez nagyon is egybeesik azzal, hogy a parsumaši Kuraš, behódolva a nagyhatalomnak, Kr. e. 640 körül egyik fiát az asszír udvarba küldi.

Az előző bekezdésekben többször előforduló történelmi toponímák – Elám, Anšan, Parsumaš – talán némi magyarázatra szorulnak, s mivel kulcsszerepet kapnak a perzsa ethnogenezis vitájában, érdemesnek tűnik alaposabban is körül járni e fogalmakat.

¹⁶ H prizma, vi 7'–13' sorok (*RINAP* 5/1, no. 12). A szerző fordítása. Harmatta János korábbi fordítását lásd: ÓKTCh, 315, VIII/1. A másik szöveg: Ištar-templom Felirat, 114–117 sorok (*RINAP* 5/1, no. 23).

¹⁷ BRIANT: From Cyrus to Alexander, 18; Ha Kr. e. 639-ben a nagypapa már Parsumaš királya, unokája pedig Kr. e. 559-ben lép trónra, I. Kyros és fia, I. Kambysés uralkodásának együttes ideje legalább 80 év kell legyen.

¹⁸ POTTS: Cyrus the Great, 16–22; Ebben követi őt HENKELMAN: Cyrus the Persian, 596–604.

¹⁹ WATERS: Cyrus and the Achaemenids, 94–95; Uő.: Parsumaš.

²⁰ WATERS: Ancient Persia, 35.

²¹ I. m., 37.

²² GARRISON: The Seal of »Kuraš the Anzanite, Son of Šešpeš«, 390–399.

Elám – Anšan – Parsumaš

A Kr. e. III. évezredtől ismert a mezopotámiai szövegekből Elám állama, mely a mai Délnyugat-Irán két tartománya, Húvizstán és Fársz területén fektült. A lapos, a tengerszint felett mindössze 80 méteren elterülő Húvizstáni-síkság központja Szúza, a másik, hegyvidéki, 1600 méter magasan fekvő országrész központja Anšan (Tal-i Malyan) volt.²³ A Kr. e. 8–7. században Elám aktívan részt vett Mezopotámia politikai eseményeiben, az Újasszír Birodalom babilóniai terjeszkedésének igyekezett minden erejével útját állni – gyakran sikerrel.²⁴

Kr. e. 708-ban megjelenik az asszír forrásokban egy Parsumaš nevű terület (ez a mai Fársz) (SAA 15, no. 129), mely soha nem tartozott az Asszír Birodalomhoz, általában Elám szövetségeseként szerepel.²⁵ Ekkor az Elám és Asszíria közötti ütközőállam, Ellipi trónharcaiban a két nagyhatalom fegyveres segítséget nyújtott a rivális trónkövetelőknek.²⁶ A levél tanúsága szerint Elám Parsumaš területéről gyűjtött csapatokat az ellipi beavatkozáshoz. Kr. e. 691-ben a Halulê-folyó menti csata leírásában²⁷ ismét Elám szövetségeseként bukkan fel Parsumaš, s ez ugyanaz a terület, ahonnan Kr. e. 639-ben Kuraš király legidősebb fia, Arukku túszként érkezik Aššur-bân-aplihoz Ninivébe, a persepolsi erőd archívumának szövegeiben ez a vidék szerepel Parsipként,²⁸ és Dareios felirataiban ez lesz majd Pârša.

A már említett királyfelirat a Halulê-folyó menti csatában az elámiak oldalán harcolók között azonban nem csupán Parsumašt említi meg, hanem Anšant, Ellipit és Pašerut is. Ez egyrészt arra világít rá, hogy Elám ekkor számos vazallusállammal rendelkezett, s befolyása elért a későbbi perzsa magterületre is, másrészt arra, hogy az asszírok ekkor Parsumašt és Anšant külön entitásként kezelték. Kérdés, hogy ez a későbbi korszakokban is két külön politikai entitás meglétét jelenti-e.²⁹ Elképzelhető, hogy a Kr. e. 7. század végére Parsumaš ország központjává az évezredes múlta visszatekintő Anšan városa vált.

²³ POTTS: The Archaeology of Elam; ÁLVAREZ-MON: Elamite Traditions.

²⁴ WATERS: A Survey of Neo-Elamite History.

²⁵ E Parsumaš és Fársz azonosításához lásd ROLLINGER: Zur Lokalisation von Parsu(m)a(š).

²⁶ Az ellipi trónharcok elemzését lásd SAA 15, xxix–xxx.

²⁷ RINAP 3/1, nos. 22 (v 43), 23 (v 35), 34 (44), 35 (rev. 40').

²⁸ HENKELMAN: Cyrus the Persian, 604–606.

²⁹ Wouter Henkelman és Daniel Potts szerint igen (lásd 18. láb.), Anšan és Parsumaš Kyros korában is külön államalakulat. Matt Waters munkáiban végig Anšan és Parsumaš azonos-sága mellett érvel (lásd 19. láb.).

Kik a perzsák? Az iráni–elámi akkulturáció

A tanulmány bevezetőjében feltett kérdésekre – miszerint hogyan sikerülhetett a semmiből érkező Kyrosnak 20 év alatt meghódítania a Közel-Kelet nagyobb részét, illetve honnan volt meg a technológiai és intellektuális háttere a hódításhoz és a birodalom kormányzásához – eddig csupán negatív választ adtunk: biztosnak tűnik, hogy nem a Méd „Birodalom” erőforrásainak és tapasztalatának kiaknázásából.

A válasz persze kézenfekvő, a szomszédos Elám volt az az évezredes kultúrában gyökerező városias civilizáció, amelynek gazdag írásbelisége, saját kifinomult adminisztratív hagyománya volt, így alkalmas lehetett a Kr. e. I. évezred elején érkező iráni népesség akkulturációjára. Azonban Aššur-bān-apli utolsó, Kr. e. 644/643. évi Elám elleni hadjáratának leírása az ország teljes elpusztításáról tudósított: a királyfeliratok tanúsága szerint az asszírok nem csupán a főváros, Szúza, de az összes jelentősebb település elpusztítására is vették a fáradságot, s mindezt olyan brutális részletességgel írták le, ami miatt sokáig tényként kezelték a történések: Kr. e. 644 körül Elám elpusztult.

Pierre de Miroscheidji ásatásai azonban Szúza feltárása során a régészeti leletanyagot Újelámi I. (kb. Kr. e. 1000–725/700) és Újelámi II. (kb. Kr. e. 725/700–520) rétegekre tudta elkülöníteni.³⁰ Az írott források újraértelmezésével pedig világossá vált, hogy az asszír pusztítás után is létezett egy életképes, Szúza központú elámi állam.

A Babiloni Krónika Kr. e. 626. évi bejegyzésében arról ad hírt, hogy függetlenségét Asszíriával szemben frissen kikiáltó Nabû-apal-ušur babiloni király visszavítette Szúzába az addig Uruk városában tárolt elámi kultuszszobrokat.³¹ Mivel nem rendelkezünk olyan információval, amely szerint Babilon akár ekkor, akár később kiterjesztette volna hatalmát Szúzára,³² valószínűnek tűnik, hogy a babiloni király tetteivel az asszír csapásból ébredező elámi államot kívánta megnyerni szövetségeseül.

A szúza akropoliszon talált archívum elámi nyelvű adminisztratív szövegeit a Kr. e. 585–550 közötti időszakra lehet keltezni.³³ A 298 tábla alapján Szúza ebben az időszakban egy nagy forgalmú kereskedelmi és adminisztratív központ volt, igen kiterjedt, sajátosan elámi írásbeliséggel.³⁴

³⁰ MIROSCHIEDJI: Fouilles du chantier.

³¹ GRAYSON: Assyrian and Babylonian Chronicles 2, 16–17; GLASSNER: Mesopotamian Chronicles, no. 21.

³² Ennek lehetőségét kizárja POTTS: The Archaeology of Elam, 289–294 (a korábbi vita irodalmát lásd ott).

³³ VALLAT: Nouvelle analyse, 389; TAVERNIER: Some Thoughts on Neo-Elamite Chronology, 30–32; és ÁLVAREZ-MON: Elamite Traditions, 391 – némileg későbbre, Kr. e. 575–525 keltezik a szövegeket.

³⁴ Ez nem csupán az elámi nyelv használatára, jelhasználatban pedig a logogrammak elterjedésére vonatkozik, de például abban is megmutatkozik, hogy a mezopotámiai hagyomány-

A Kr. e. I. évezredi elámi szövegek nyelvészeti elemzését az elámi királyfeliratok kronológiájának pontosítása érdekében először François Vallat végezte el.³⁵ A legtöbb feliratot hátrahagyó Te(m)pti-Huban-Inšušinak szövegeiben Vallat számos olyan filológiai jellegzetességet vélt felfedezni, amelyek az imént említett szűzai Akropolisz-táblák szövegeit jellemzik (pl. logogrammák használata), s ezek alapján az újelámi feliratok belső kronológiáját radikálisan újraalkotta, a feliratok jelentős részét az asszír pusztítás utáni korszakra datálta.³⁶

A régészeti anyag is az asszír pusztítás korlátozott voltára és gyors regenerációra engednek következtetni. Az elámi gliptika ugrásszerű fejlődésére utalva a Kr. e. 625–585 közötti korszakra több művészettörténész „elámi reneszánszról” beszél.³⁷ Elisabeth Carter terepbejárásai alapján az asszír csapás nem érte el Húzisztán és Fársz határterületét, és a Rám Hormuz síkságon két olyan nagyobb, városias települést (Tepe Bormí és Tal-i Gazír) is azonosított, amelyekben folyamatos volt a megtelepedés a Kr. e. II. évezred közepétől a hellenisztikus korig.³⁸ Ez a vidék minden bizonnyal kulcsfontosságú lehetett az elámi és iráni kultúrák közötti interakcióban.³⁹

A következő jelentős szövegmennyiséget a persepolisi erőd archívuma adja. Az archívum szövegei Kr. e. 509 és 493 közé keltezhetők, többségükben adminisztratív táblákról van szó.⁴⁰ Fontos kiemelnünk, hogy még I. Dareios uralma alatt is a magterület (Fársz) adminisztrációjának nyelve az elámi volt.⁴¹ A persepolisi erőd archívumából előkerült szövegekben 26 nép nevét rögzítették, de ezek között nem szerepel az elámi, a „mi” konzekvensen a perzsát jelenti. Az írások közül azonban többen is nagyon magas szinten használták az elámi nyelvet, a szövegekben fellelhető névanyag 10%-a elámi nyelvi háttérrel bír, és több elámi istenség kultuszának állami finanszírozásáról értesülünk – miközben az „idegen” istenek nem részesültek állami támogatásban –, az elámi istenségek ezek szerint „sajátuk” számítottak. A szövegek alapján úgy tűnik, hogy nincs külön pantheonja az iráni és az elámi istenségeknek,

tól eltérően az elámi írások a téglalap alapú táblákon a hosszanti oldal mentén írták végig a sorokat. Ez a jellegzetesség később a persepolisi adminisztratív szövegekben is megjelenik.

³⁵ VALLAT: *Nouvelle analyse*; és Uő.: *Buchbesprechung* von M. W. Waters.

³⁶ TAVERNIER (Some Thoughts on Neo-Elamite Chronology, 39) már Kr. e. 550 és 530 között adja meg Te(m)pti-Huban-Inšušinak uralkodását. A témához lásd továbbá HENKELMAN: *Persians, Medes and Elamites*; és TAVERNIER: *Some Thoughts on Neo-Elamite Chronology*; az érvek aprólékos kifejtésével és bőséges további irodalommal.

³⁷ AMIET: *La glyptique de la fin de l'Élam*; Álvarez-Mon: *Elamite Traditions*, 363.

³⁸ CARTER: *Bridging the Gap*.

³⁹ HENKELMAN: *Persians, Medes and Elamites*, 185.

⁴⁰ A persepolisi erőd archívumának elemzését mértékadó monográfiájában Wouter HENKELMAN végezte el (*The Other Gods*).

⁴¹ HENKELMAN: *Cyrus the Persian*, 585.

a perzsa pantheonban ez a két elem egyesült. Az elámi nyelvet anyanyelvi szinten használó írnokok azonban kisebbségben voltak, a persepolisí táblák többségét olyan, iráni nevet viselő írnokok szövegezték, akik második nyelvként tanulták az elámit, annak morfológiáját és szintaxisát lépten-nyomon áthágták, ha tetszik, új dialektust hozva létre, az Akhaimenida elámit – ez vált a perzsa magterület adminisztrációjának nyelvévé.⁴²

A fentiek alapján Fársz területén a perzsa nép ethnogeneziséről beszélhetünk.⁴³ Az iráni és elámi kultúrák ötvözte hozta létre azt a sajátos elegyet, amely a megfelelő történelmi pillanatban lehetővé tette Kyros számára az ismert világ meghódítását.

Kyros háborúi

Bár a világtörténelem egyik legnagyobb hódítójáról van szó, Kyros háborúinak számbavétele előtt meg kell jegyeznünk, hogy e hadjáratok kronológiájáról és pontos útvonaláról meglepően kevés információval rendelkezünk. Ez egyrészt annak köszönhető, hogy a Teispida király feliratában a babiloni hagyományt követve nem számolt be hadi tetteiről, másrészt a klasszikus auktorok beszámolóí elsősorban e harcok legendás vagy leleményes epizódjait állítják elbeszélésük fókuszába, és sokkal jobban érdekli őket egy kétértelmű jóslat vagy egy ostromlott város védelmét biztosító folyó elterelése, mint a hadjárat útvonala.

A rekonstrukcióhoz felhasználható forrásaink legfontosabbika a Babiloni Krónika, azon belül is az ún. Nabû-na'îd Krónika, mely a Kyrosszal kortárs babiloni királyról kapta a nevét, s az eseményeket annak bukásáig, Kr. e. 539-ig tárgyalja. A szöveg azonban nem magában áll, hanem egy héttagú sorozat részét képezi,⁴⁴ mely krónikák eredetileg valószínűleg többé-kevésbé végig lefedték a Kr. e. 747 és 539 közötti időszakot. Sajnos a sorozat legtöbb tagjából – így a Nabû-na'îd Krónikából is – csupán egyetlen kézirat áll rendelkezésünkre, ezért ha ezeken a több részükön is romlott állapotban fennmaradt táblákon a szöveg egy szakasza kitörött, nincs párhuzamos szövegünk, amiből a kitörést rekonstruálni tudnánk. Jelen állapotban tehát közel sem teljes a számunkra hagyományozott krónika, például a Nabû-na'îd Krónika szövegét tartalmazó nagyméretű agyagtábla (BM 35382) bal fele teljesen hiányzik. Megjegyzendő továbbá, hogy e krónikasorozat rendkívül egységes képet mutat mind az írásképet, mind a szakkifejezések lexikonát illetően, s mindebből

⁴² I. m., 586–588.

⁴³ ÁLVAREZ-MON: *Elamite Traditions*, 399 (a korábbi irodalommal).

⁴⁴ GRAYSON: *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Nos. 1–7.

azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a rendelkezésre álló feljegyzéseket Kr. e. 539-et követően, tehát már a perzsa uralom idején foglalták egységes szövegbe. Ez felveti annak kérdését, hogy a végleges formába öntés során vajon történt-e változtatás a szövegezésben, meg kívánt-e felelni az aktuális politikai hatalom igényeinek az írrok? Az a tény, hogy a Nabû-na'id Krónika többször említi Kyros haditetteit, mint a babiloni királyét, illetve hogy utóbbi személye szinte végig negatív színben tűnik fel, mindenesetre óvatosságra kell intse az olvasót.

Feltehetően Kr. e. 550-ről az alábbi bejegyzés olvasható a Krónikában:⁴⁵

ⁱⁱ ¹[Hatodik év, ... Ištumeğu (Astyagés) mozgó]sította seregét, és Kuraš (Kyros), Anšan királya ellen vonult, hogy legyőzze (öt).

²Serege fellázadt Ištumeğu ellen, elfogták őt, és [átadták] Kurašnak.

³Kuraš Agamtanuba (Ekbatana), a királyi városba <vonult>. Ezüstöt, aranyat, (minden) értéket és vagyont,

⁴amit zsákmányként Agamtanuból elhozott, Anšanba vitt. A sereg javait [...]

A korábbi évekről nagyon töredékes információk maradtak csak meg a táblán, nem tudhatjuk tehát, hogy milyen előzménye volt ennek a konfliktusnak. Mivel a korábbi bejegyzéseknél és itt is kitörött a dátum formula, csak onnan következtethetünk, hogy Nabû-na'id uralkodásának hatodik évére keltezhető ez az esemény, hogy a végig jó állapotban megmaradt következő szakasza a király hetedik éve, ám egyáltalán nem biztos, hogy minden évről készült feljegyzés.

A krónika bejegyzése sok tekintetben összecseng a klasszikus auktorok beszámolóival: Astyagés megtámadta Kyrost, a méd sereg fellázadt, és átállt a perzsa király oldalára, Ekbatana volt a fővárosa Astyagés királyságának, ahonnan Kyros elvitte a kincstárat.

A Babiloni Krónika következő Kyrost említő bejegyzése Nabû-na'id 9. uralkodási évére, Kr. e. 547-re esik.⁴⁶

ⁱⁱ ¹⁵Nisannu (I.) hónapban Kuraš, Parsu királya mozgósította seregét.

¹⁶Arbéla alatt átkelt a Tigrisen. Ijjār (II.) hónapban KUR. ʾX.X.ʾ-[X] [ellen vonult].

¹⁷Megölte királyát, elvitte vagyonát, saját helyőrségét telepítette oda.

¹⁸Ezután a király és a helyőrség ott maradt.

A második sor második felében megjelenik Kyros hadjáratának célpontja, és éppen a legfontosabb szakaszon (ahol az ország neve szerepel) nagyon

⁴⁵ I. m., 105–106, Chronicle 7; GLASSNER: Mesopotamian Chronicles, 234, Nr. 26.

⁴⁶ GRAYSON: Assyrian and Babylonian Chronicles, 105–106; GLASSNER: Mesopotamian Chronicles, 236–237.

töredékes a szöveg. A hérodotosi elbeszélés ismert volt a szöveggel foglalkozó assziriológusok számára is – Ekbatana elfoglalása után Kyros a lyd Kroisos ellen harcolt, és elfoglalta annak fővárosát, Sardeist (I. 76–84) –, és ez meglátszik a szöveghely rekonstrukciójára tett javaslatokon is. A sor végén még tisztán kivehető egy KUR (𐎵) jel – a mezopotámiai ékírásban ez a determinatívuma az országnévnek, tehát ez a jel arra utal, hogy az utána következő név egy ország neve. Ez után egy vagy két ékjel töredéke látható, a sor vége pedig teljesen kitört, de az ige a Krónika szövegének standardizált volta miatt könnyen kitalálható: vonult. De mi lehet a hadjárat célja? A táblával foglalkozó filológusok sokáig Lydiát gondolták kézenfekvőnek, ami akkádul Luddu,⁴⁷ ugyanakkor a táblát legutóbb kollacionáló Joachim Oelsner csupán egy U₂ (𐎶) jelet tartott kivehetőnek.⁴⁸

Ha hátrébb lépünk egyet az ékírási filológia problémáitól, és egyben próbáljuk meg a szakaszt értelmezni, rögtön feltűnhet, hogy Arbéla és Lydia nagyon messze esik egymástól,⁴⁹ és a Luddu hadjárat cél rekonstruálásával valami olyasmi állítást kapunk, mintha egy 19. századi krónikás azt írná: „Napóleon Köln alatt átkelt a Rajnán, majd elfoglalta Moszkvát.” Valószínűbbnek tűnik tehát, hogy Oelsner javaslatát elfogadva egy U-val kezdődő országot teszünk meg célországnak, s ez esetben kézenfekvő volna feltételezni, hogy Kyros Kr. e. 547-ben az Arbélához sokkal közelebb fekvő Urartut⁵⁰ hódította meg, megnyitva ezáltal az utat Anatólia belső és nyugati fele irányába, és nem Lydiát foglalta el ekkor.⁵¹ Természetesen uralkodása során Kyros elfoglalta Lydiát – hadvezérei pedig hódoltatták Ióniát –, ám hogy erre mikor került sor, nem tudjuk.

Kyros következő, jól datálható hadjárata Babilónia meghódítása volt, amelyről a Babiloni Krónika ezt írja:

iii.5'–18' [A 17. évben, Nisannu (I.) hónapban] Nabû [elment] Borsippából és részt vett [Bél] felvonulásában. [Bél kiment a városból.] Tebet hónapban a király belépett az Eturkalama templomba. A templomban bor libatiót hajtott végre [...] Bél kiment a városból. Az újévi fesztivál (*akitu*) a hagyományoknak megfelelően zajlott. [...] hónapban [...] és Marad város istenei, Zababa isten és Kiš városának többi istene, Ninlil [és] Hursag-kalama város többi [istene] beléptek Babilonba.

⁴⁷ GRAYSON: Assyrian and Babylonian Chronicles, 107 egy LU (𐎡𐎢) és egy UD (𐎠𐎥) jel töredékeit, Glassner 2004, 236 LU₂ (𐎡𐎢𐎶) és egy U₂ (𐎶), viszont 261, 43. j. már csupán egy LU₂ (𐎡𐎢𐎶) jelet tartott kivehetőnek.

⁴⁸ OELSNER: Review, 378–379.

⁴⁹ Mivel Killikia ekkor még Babilónia kezén volt, egy esetleges hadjáratához csak az Anatólia belsejében futó útvonalakat használhatta volna, így a táv kb. 2000 km.

⁵⁰ Babiloni szövegben Uraštu, mindig U₂ jellel írva.

⁵¹ Vö. ROLLINGER: The Median »Empire«; ROLLINGER–KELLNER: Once More the Nabonidus Chronicle.

Elul hónap végéig Akkád istenei [...] Isin városától északra és délre (lit. „*a felsőbb és az alsóbb folyásról*”) beléptek Babilonba. Borsippa, Kutha és Sippar városok istenei nem mentek (Babilonba). Tašritu (VII.) hónapban Kuraš megütközött Akkád seregével Opis (Upû) városánál a Tigris folyó partján, Akkád hadinépe vereséget szenvedett. Felkoncolta és lemészárolta a (város) lakosságát. 14-én harc nélkül foglalta el Sippar városát. Nabû-na'id elmenekült. 16-án Ugbaru, a gutiumi helytartó Kuraš seregével harc nélkül bevonult Babilon városába. Később előkerült Nabû-na'id és Babilonba vitték. A hónap végéig a gutiumi pajzshordozók körbevették az Esagila templom kapuit, de a kultusz nem szakadt meg sem az Esagilában, sem más templomokban, és egyetlen ünnep sem maradt el. Arahsamnu (VIII.) hónap harmadik napján Kuraš bevonult Babilonba. A [...] megtöltötték előtte. Béke volt a városban, és Kuraš egész Babilóniában békét hirdetett. Gubarut kinevezte a helytartók helytartójának. Kislimu (IX.) és Addaru (XII.) között azok az istenek, akiket Nabû-na'id Babilonba vitetett, visszatértek szentélyeikbe. Arahsamnu (VIII.) hónap 11. napjának éjjelén Ugbaru meghalt. [...] hónapban a királyné meghalt. Addaru (XII.) hónap 27. napjától Nisannu (I.) hónap 3. napjáig gyász volt Akkádban. Minden lakos eltakarta a fejét. (Nissanu) negyedikén Kambuzia, Kuraš fia belépett az Eningidar-kalammasummu templomba, Nabû jogar-hivatalnokától (megkapta⁵²) az ország jogarát. Kuraš elámi viseletben lépett be (a templomba), (és) megérintette Nabû kezét. Lándzsákat és tegezeket vitt a koronaherceggel az udvarra. Nabû templomából visszatért(ek³) az Esagilába. Bêlnek és [...] fiának (mutatott be) italáldozatot.⁵²

A két nagyhatalom, Babilónia és Perzsia összezsapásának elkerülhetetlensége feltehetően egy ideje már minden kortárs szemlélő számára világos volt. A történeti szakirodalom gyakran Nabû-na'id szemére veti, hogy uralkodása második szakaszában tíz évet töltött Arábiában (Kr. e. 553–543), a Téma-oázisban, éppen akkor, amikor Ekbatana elfoglalása nyomán egy fenyegető új nagyhatalom született Babilónia szomszédjában. Továbbá azt is, hogy éppen ebben az időszakban jutott eszébe, hogy kiélje vallási hóbortjait, és Marduk istennek a pantheonban betöltött vezető szerepét megkérdőjelezve a harráni Sîn holdisten kultuszát erősítse – vallási szempontok mentén megosztva ezzel birodalmát, és maga ellen hangolva Babilon népét. Babilon bukása felől nézvést e kritikák érthetőek, azonban nehezen elképzelhető, hogy Nabû-na'id az arábiai terjeszkedéssel és a birodalmában rendkívül népszerű Holdisten promótálásával ne éppen Babilónia erejét kívánta volna növelni a Kyrosszal szembeni harcra készülvén⁵³ – tudjuk, sikertelenül. Szintén a háborús elő-

⁵² Az utolsó négy sor Andrew George pontosított olvasata alapján (Studies in Cultic Topography, 379–380). Vö. KUHR: The Persian Empire, 51, 53.

⁵³ Nabû-na'id uralkodásához az alapvető monográfia máig BEAULIEU: The Reign of Nabonidus. Rövid, ám annál informatívabb újabb összefoglaláshoz lásd Frauke Weiershäuser és Jamie Novotny tanulmányát: RINBE 2, 3–13. A Témában feltárt babiloni feliratokról lásd EICHMAN–SCHAUDIG–HAUSLEITER: Archaeology and Epigraphy at Tayma.

készületek részének tekinthetjük, hogy a Krónika szövege szerint a vidéki kultuszközpontokból a fővárosba szállították az istenszobrokat.

A perzsa támadás gyors volt, néhány hét alatt romba döntötte a Babiloni Birodalmat. Kyros feltehetően a Nagy Khorászan úton kelt át a Zagroszon, majd a Dijálá völgyében vonult dél felé – éppen azon a területen, aminek babiloni helytartója, Ugbaru már a perzsák oldalán harcolt –, a Tigris keleti partján. Opisnál döntő ütközetet vívtak a seregek, a legyőzött város lakosságát pedig a perzsák lemészárolták. E brutális tettel minden további ellenállást letörtek, Kr. e. 539. október 10-én harc nélkül foglalták el Sippart, majd két nappal később Ugbaru a perzsa csapatok élén bemasírozott Babilonba, és a város stratégiai fontos pontjain saját embereit állomásoztatta. Nabû-na'îd elfogása után, október 29-én ünnepélyes keretek között maga Kyros is bevonult a fővárosba. Babilónia és az Euphrátésen túli területek irányításával Gubarut bízta meg, aki még Kambyzés uralkodása idején is betöltötte ezt a hivatalt.⁵⁴ Ugbaru tábornok és a királyné halála miatt gyászhetet tartottak az év végén, majd a Krónika szövegének utolsó jelenetében Kambyésést apja jelenlétében beiktatják babiloni koronahercegnek az újévi *akîtu*-ünnepség során.

Kyros és az istenek hazaengedése

A babiloni trónra lépő Kyrosnak komoly legitimációs problémával kellett szembenéznie: ő maga idegen volt, a legitim királyt pedig erővel fosztotta meg hatalmától. Kyros agyaghenger-felirata⁵⁵ azzal a céllal íródott, hogy megindokolja, miért vesztette el a korábbi babiloni király a hatalmát, s miért legitim Kyros uralkodása. A szöveg válasza az, hogy Nabû-na'îd számos alkalommal vétett Babilon kiváltságai, a kultuszok hagyománya, s így maga a főisten, Marduk ellen. Az istenség elfordult tőle, kiválasztotta Kyrost, hogy megdöntse a bűnös király hatalmát, és számára kedves uralmat gyakoroljon Babilóniában. Ez az érvelés nagyon is a mezopotámiai hagyományban gyökerezik, számos példát találhatunk rá a babiloni és asszír uzurpációk történetében.⁵⁶

A Kyrosról szóló bibliai szövegek⁵⁷ pontosan ezt az uralkodói propagandát ismétlik meg, csak ezekben természetesen nem Marduk, hanem Izrael istene választotta ki a perzsa királyt, hogy akaratának eszköze és beteljesítője

⁵⁴ SAN NICOLÒ: Beiträge, 56, 61–62.

⁵⁵ A felirat kiadásait lásd a 11. lábjegyzetben.

⁵⁶ Nabû-na'îd trónra lépésekor elődjét, Lâ-abâši-Mardukotvádolta meg hasonlóan (Babilon sztélé IV: 37'–42' sorok; SCHAUDIG: Die Inschriften Nabonids von Babylon, 517). II. Šarrukîn érvelése az uzurpációját illetően ugyanezt a gondolatmenetet követi („Assur charter” RINAP 2, no. 89, 32–34. sorok).

⁵⁷ 2Krón 36,22–23; Ézs 44–45; Ezsd 1–6.

legyen. Lester Grabbe sarkos megfogalmazása⁵⁸ szerint, ha ma kerülnének elő a régiségpiacon olyan „perzsa dokumentumok”, amelyek Ezra könyvében találhatóak, minden bizonnyal azon nyomban hellenisztikus kori hamisítványoknak minősítenék őket. A zsidó nép számára óriási változást hozott a perzsa uralom időszaka, hiszen Dareios uralkodása idején újra felépíthették a Templomot, és a Perzsa Birodalmon belül némi autonómiával is rendelkeztek Jehud tartomány keretei között, de az a fajta kiváltságos helyzet vagy állami támogatás, amiről e bibliai helyek hírt adnak, inkább csupán kegyes hagyomány. Szokás a perzsák uralmához a helyi kultuszokkal és vallásgyakorlással szembeni toleranciát különleges értéként felhozni,⁵⁹ azonban ez mind az asszírokra, mind a babiloniakra igaz volt, az ezzel szembemenő állítások leginkább a perzsa propagandának tudhatók be.⁶⁰

Felhasznált irodalom

- ♦ ÁLVAREZ-MON, J.: Elamite Traditions, in Jacobs, B.–Rollinger, R. (ed.): *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*, Hoboken, Wiley Blackwell, 2021, 389–401.
- ♦ AMIET, P.: La glyptique de la fin de l'Élam, in *Arts Asiatiques* 28 (1973), 3–45.
- ♦ BEAULIEU, P.-A.: *The Reign of Nabonidus, King of Babylon 556–539 B.C.*, New Haven–Lodon, Yale University Press, 1989.
- ♦ BLENKINSOPP, J.: The Mission of Udjahorresnet and Those of Ezra and Nehemiah, in: *Journal of Biblical Literature* 106 (1987), 409–421.
- ♦ BRIANT, P.: *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2002.
- ♦ BROSIUS, M.: *The Persian Empire from Cyrus II to Artaxerxes I.*, Kingston upon Thames, LACTOR, 2000.
- ♦ CARTER, E.: Bridging the Gap between the Elamites and the Persians in Southeastern Khuzistan, in Sancisi-Weerdenburg, H.–Kuhrt, A.–Roots, M. C. (ed.): *Continuity and Change*, Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1994, 65–95.
- ♦ EICHMAN, R.–SCHAUDIG, H.–HAUSLEITER, A.: Archaeology and Epigraphy at Tayma (Saudi Arabia), in *Arabian Archaeology and Epigraphy* 17 (2006), 163–176.

⁵⁸ GRABBE: The »Persian Documents«, 531.

⁵⁹ VAUX: The Decrees of Cyrus, 77–78; BLENKINSOPP: The Mission of Udjahorresnet, 413.

⁶⁰ Újabban Bert VAN DER SPEK (Cyrus the Great) mutatta ki, hogy a perzsa uralkodók politikájukban teljes mértékben a korábbi asszír és babiloni gyakorlatot követték (a téma korábbi irodalmát lásd ott).

- ♦ FINKEL, I.: Appendix: Transliteration of the Cyrus Cylinder Text, in Uő. (ed.): *The Cyrus Cylinder. The King of Persia's Proclamation from Ancient Babylon*, London, Tauris, 2013, 129–135.
- ♦ GARRISON, M. B.: The Seal of »Kuraš the Anzanite, Son of Šešpeš« (Teispes), PFS 93*: Susa – Anšan – Persepolis, in Álvarez-Mon, J.–Garrison, M. B. (ed.): *Elam and Persia*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2011, 75–405.
- ♦ GEORGE, A.: Studies in Cultic Topography and Ideology, in *Bibliotheca Orientalis* 53 (1996), 365–395.
- ♦ GLASSNER, J.-J.: *Mesopotamian Chronicles*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2004.
- ♦ GRABBE, L. L.: The »Persian Documents« in the Book of Ezra: Are They Authentic?, in Lipschits, O.–Oeming, M. (ed.): *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2006, 531–570.
- ♦ GRAYSON, A. K.: *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Locust Valley, J. J. Augustin Publisher, 1975.
- ♦ HENKELMAN, W. F. M.: Persians, Medes and Elamites: Acculturation in the Neo-Elamite Period, in Lanfranchi, G. B.–Roaf, M.–Rollinger, R. (ed.): *Continuity of Empire (?) Assyria, Media, Persia*, Padova, S.a.r.g.o.n., 2003, 181–231.
- ♦ HENKELMAN, W. F. M.: *The Other Gods Who Are: Studies in Elamite-Iranian Acculturation Based on the Persepolis Fortification Texts*, Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2008.
- ♦ HENKELMAN, W. F. M.: Cyrus the Persian and Darius the Elamite: A Case of Mistaken Identity, in Rollinger, R.–Truschnegg, B.–Bichler, R. (ed.): *Herodot und das Persische Weltreich / Herodotus and the Persian Empire*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2011, 577–634.
- ♦ KOMORÓCZY G.: Arany fej, agyaglábú szobron. Az asszír világbirodalom széthullása, in Uő.: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*, Budapest, Osiris, ²1995, 100–167.
- ♦ KUHRT, A.: *The Persian Empire. A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*, London–New York, Routledge, 2007.
- ♦ LANFRANCHI, G. B.–ROAF, M.–ROLLINGER, R. (ed.): *Continuity of Empire (?) Assyria, Media, Persia*. Padova: S.a.r.g.o.n., 2003.
- ♦ LANFRANCHI, G. B.: Training for Empire. The Assyrian Pressure on Western Iran (9th–7th century BCE), in Daryaei, T.–Rollinger, R. (ed.): *Iran and its Histories: From the Beginnings through the Achaemenid Empire*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2021, 133–148.
- ♦ MIROSCHEIDJI, P. de (1981): Observations dans les couches néo-élamites au nord-ouest du tell de la Ville Royale à Suse, in *Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran* 12 (1981), 143–167.

- ♦ MIROSCHEIDJI, P. de: Fouilles du chantier Ville Royale II à Suse (1975–1977). I: Niveaux élamites, in *Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran* 12 (1981), 9–136.
- ♦ OELSNER, J.: Review: R. Rollinger, Herodots babylonischer Logos, in *Archiv für Orientforschung* 46–47 (1999–2000), 373–380.
- ♦ POTTS, D. T.: Cyrus the Great and the Kingdom of Anshan, in Curtis, V. S.–Stewart, S. (ed.): *Birth of the Persian Empire*, London–New York, Tauris, 2005, 7–28.
- ♦ POTTS, D. T.: *The Archaeology of Elam*, Cambridge, CUP, 1999.
- ♦ ROLLINGER, R.: Zur Lokalisation von Parsu(m)a(š) in der Färs und zu einigen Fragen der frühen persischen Geschichte, in *Zeitschrift für Assyriologie* 89 (1999), 115–139.
- ♦ ROLLINGER, R.: The Median »Empire«, the End of Urartu and Cyrus the Great's Campaign in 547 B. C. (Nabonidus Chronicle II 16), in *Ancient West & East* 7 (2008), 51–65.
- ♦ ROLLINGER, R.: Das medische Königtum und die medische Suprematie im sechsten Jahrhundert v. Chr., in Lanfranchi, G. B.–Rollinger, R. (ed.): *Concepts of Kingship in Antiquity*, Padova, S.a.r.g.o.n., 2010, 63–85.
- ♦ ROLLINGER, R.–KELLNER, A.: Once More the Nabonidus Chronicle (BM 35382) and Cyrus's Campaign in 547 BC, in *Ancient West & East* 18 (2019), 153–176.
- ♦ ROLLINGER, R.: The Medes of the 7th and 6th c. BCE: A Short-term Empire or rather a Shorted Term Confederacy?, in Uő.–Degen, J.–Gehler, M. (ed.): *Short-termed Empires in World History*, Wiesbaden, Springer, 2020, 187–211.
- ♦ ROLLINGER, R.: The Median Dilemma, in Jacobs, B.–Uő. (ed.): *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*, Hoboken, Wiley Blackwell, 2021, 337–348.
- ♦ SAN NICOLÒ, M.: *Beiträge zu einer Prosopographie neubabylonischer Beamten der Zivil- und Tempelverwaltung*, München, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1941.
- ♦ SCHAUDIG, H.: *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften: Textausgabe und Grammatik*, Münster, Ugarit-Verlag, 2001.
- ♦ SCHAUDIG, H.: The Text of the Cyrus Cylinder, in Shayegan, M. R. (ed.): *Cyrus the Great: Life and Lore*, Cambridge, Harvard University Press, 2019, 16–25.
- ♦ SCHMITT, R.: *Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden. Editio minor mit deutscher Übersetzung*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2009.
- ♦ TAVERNIER, J.: Some Thoughts on Neo-Elamite Chronology, in *Achaemenid Research on Texts and Archaeology* 003 (2004).

- ♦ TUPLIN, Ch.: Medes in Media, Mesopotamia, and Anatolia: Empire, Hegemony, Domination or Illusion?, in *Ancient West & East* 3 (2005), 229–251.
- ♦ VALLAT, F.: Nouvelle analyse des inscriptions Néo-Élamites, in Gasche, H.–Hrouda, B. (ed.): *Collectanae Orientalia. Histoire, arts de l'espace et industrie de la terre. Études offertes en hommage à Agnès Spycket*, Neuchâtel–Paris, Recherches et Publications, 1996, 385–395.
- ♦ VALLAT, F.: Buchbesprechung von M. W. Waters, *A Survey of Neo-Elamite History*, in *Orientalistische Literaturzeitung* 97 (2002), 372–376.
- ♦ VAN DER SPEK, R. J.: Cyrus the Great, Exiles, and Foreign Gods: A Comparison of Assyrian and Persian Policies on Subject Nations, in Kozuh, M. et al. (ed.): *Extraction & Control: Studies in Honor of Matthew W. Stolper*, Chicago, The University of Chicago Press, 2014, 233–264.
- ♦ VAUX, R. de: The Decrees of Cyrus and Darius on the Rebuilding of the Temple, in [szerk. nélkül] *Bible and the Ancient Near East*, London, Darton, Longman & Todd, 1971, 29–57.
- ♦ VÉR Á.: *Az Újasszír Birodalom keleti tartományai*, Budapest–Pécs, L'Harmattan Kiadó–Pécsi Tudományegyetem Ókortörténeti Tanszék, 2018.
- ♦ VÉR Á.: The Local Elite and the Assyrian Administration in the Neo-Assyrian Provinces in the Zagros, in Gavagnin, K.–Parlermo, R. (ed.): *Broadening Horizons 5: Civilizations in Contact*, Vol. 2: Imperial Connections, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2020, 217–228.
- ♦ WATERS, M.: *A Survey of Neo-Elamite History*, Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2000.
- ♦ WATERS, M.: Cyrus and the Achaemenids, in *Iran* 42 (2004), 91–102.
- ♦ WATERS, M.: Cyrus and the Medes, in Curtis, J.–Simpson, St. J. (ed.): *The World of Achaemenid Persia: History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East*, London, Tauris, 2010, 63–71.
- ♦ WATERS, M.: Notes on the Medes and Their »Empire« from Jer 25:25 to Hdt 1.134, in Frame, G. et al. (ed.): *A Common Cultural Heritage: Studies on Mesopotamia and the Biblical World in Honor of Barry I. Eihler*, Bethesda, CDL Press, 2011, 243–253.
- ♦ WATERS, M.: Parsumaš, Anšan, and Cyrus, in Álvarez-Mon, J.–Garrison, M. B. (ed.): *Elam and Persia*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2011, 285–296.
- ♦ WATERS, M.: *Ancient Persia: A Concise History of the Achaemenid Empire, 550–330 BCE*, Cambridge, CUP, 2014.
- ♦ WIESEHÖFER, J.: The Medes and the Idea of the Succession of Empires in Antiquity, in Lanfranchi, G. B.–Roaf, M.–Rollinger, R. (ed.): *Continuity of Empire (?) Assyria, Media, Persia*, Padova, S.a.r.g.o.n., 2003, 391–396.

Forrásművek

- ♦ EKI = KÖNIG, F. W.: *Die elamischen Königsinschriften*, Graz, szerzői kiadás, 1965.
- ♦ FGrH = JACOBY, F.: *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Berlin–Leiden, Brill, 1923–1958.
- ♦ HÉRODOTOS: *A görög–perzsa háború* (ford. Muraközi Gy.), Budapest, Osiris, 2000.
- ♦ ÓKTCh = HARMATTA, J. (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomatia*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1965.
- ♦ RINAP 3/1 = GRAYSON, A. K.–NOVOTNY, J.: *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704–681 BC)*, Part 1., Winona Lake, Eisenbrauns, 2012.
- ♦ RINAP 5/1 = NOVOTNY, J.–JEFFERS, J.: *The Royal Inscriptions of Ashurbanipal (668–631 BC), Assur-etal-ilāni (630–627 BC), and Sîn-šarra-ikškun (626–612 BC), Kings of Assyria*, Part 1., Winona Lake, Eisenbrauns, 2018.
- ♦ RINBE 2 = WEIERSHÄUSER, F.–NOVOTNY, J.: *The Royal Inscriptions of Amēl-Marduk (561–560 BC), Neriglissar (559–556 BC), and Nabonidus (555–539 BC), Kings of Babylon*, University Park, Eisenbrauns, 2020.
- ♦ SAA 15 = FUCHS, A.–PARPOLA, S.: *The Correspondence of Sargon II: Letters from Babylonia and the Eastern Provinces*, Helsinki, Helsinki University Press, 2001.

Johannész Hürkanosz a judaizmus atyja? „Királyi” életrajz vallástörténeti dimenzióban

Johannész Hürkanosz nem bibliai uralkodó, a szó zsidó és protestáns értelmében, vagyis személye nem szerepel a kanonikus Héber Biblia lapjain. A katolikus szentírási kánonban is mindössze két helyen olvasunk róla: az 1Makk 13,53-ben, illetve a 16. fejezetben. Mégis, amint látni fogjuk, meghatározó hatással volt a zsidóság történetének és vallásának, valamint a Szentírás szövegének alakulására.

Johanen ben Simeon (יהנן בן שמעון) néven valamikor Kr. e. 166 körül látott napvilágot abban a később *hasmoneus* jelzőt viselő családban, melynek hősi-es fellépése a Szeleukida IV. Antiókhosz Epiphanésszel szemben elindította a Makkabeus-felkelést. A felkelés irányítását az azt kirobbantó Matattjától hamar megörököelve, őt fia közül először Júdas hadvezérként, utána Jonatán már főpapként is, végül pedig Simon ezeken túl fejedelemlékként is vezette a *Iudaea* hüparkhia területén¹ hitükért és szabadságukért küzdő Jahve-hívőket. A Kr. e. 140 körül politikai vezetővé is vált Simon három fiát, Matattját, Júdást és Johanant szintén bevonta a harcokba, és hamar vezetőkké is váltak. Johanen életére ezen a ponton kezdenek reflektálni a források.

1. Élete (kb. Kr. e. 166–104)

Az 1Makk 13,53 szolgáltatja az első adatot Johananról, melyet a Szeleukida időszámítás szerinti 171. évre, vagyis Kr. e. 141-re tesz (1Makk 13,51):

Amikor Simon látta, hogy fia, János immár érett férfivá lett, az összes harci egységek parancsnokává tette meg őt. Gézerben telepedett le.

Amennyiben az adat és a megállapítás helyes, Johanannak ekkor már legalább 20–25 évesnek kellett lennie, így feltehetően a felkelés kitörését követő években, Kr. e. 166 után született. Johanant rendkívül rátermett vezetőként ábrázolja, mint aki a sereg élén haladva vezeti katonáit, részletes haditervet

¹ Már a Ptolemaiosz-uralkodók idején úgy osztották fel a korábbi perzsa tartomány, Abar-Nahara satrapia területét, hogy a városok és környezetük toparkhiákat, több toparkhia pedig hüparkhiákat alkotott. A hüparkhiákból állt össze a tartomány.

készít a túlerőben lévő ellenséggel szemben, akiket a csatatéren elért győzelmet követően is üldöz és megsemmisít (1Makk 16,4–10). A fent idézett megjegyzéssel a 13 fejezet szövege már elővételezi a 16. fejezet második felében leírtakat, miszerint testvérei halála miatt Johanan lesz a következő katonai vezető is. Mindezeknél fontosabb azonban az az információ, hogy Johanan Gézerben (Gezara) telepszik le, és az lesz a főhadiszállása. Innen indul a csatákba (1Makk 16,1), és itt próbálják meg törbe csalni is (1Makk 16,19–23).

Ez utóbbi eset az 1Makk beszámolójának a vége az egész Makkabeus-felkelésről és Johananról is, viszont Josephus éppen ezzel az epizóddal indítja el a Johananról szóló beszámolóját (Ant 13.7.4). Érdemes összevetni a két ábrázolást. Az 1Makk hősként mutatja Johantant ebben a helyzetben is, aki értesülve apja és testvérei meggyilkolásáról és az ellene tervezett merényletről, nagyon felháborodott, majd elfogta és kivégeztette az ellene küldött embereket. Ezzel szemben Josephus beszámolójában a hírt hallva „bemenekült a városba, ahol a nép védelme alá helyezte magát”. Ez a nem túl bátor viselkedés lesz így az *entré* a josephusi elbeszélésben. Fontos különbség még a két irodalmi forrás között, hogy az 1Makk végig a görög Ἰωάννης elnevezést használja Johananra, míg Josephus éppen ebben a bemutató szakaszban mondja, hogy „Ἰωάννης a Ὑρκανὸς nevet viselte”, és innentől csak ezt a megnevezést használja rá, ami ezért Johanan általános megnevezése lett a szakirodalomban, így ezt használjuk mi is.

Nézzük azt a politikai helyzetet, melyben Hürkanosz kénytelen volt átvenni apjától a Makkabeus-felkelés irányítását. Madártávlatból szemlélve Simon megszilárdította a testvérei által kivívott függetlenséget, és Kr. e. 140-ben elnyerte a fővezér mellé a főpapság és a fejedelem címeket is (ἀρχιερεὺς, στρατηγός és ἐθνάρχης: 1Makk 14,47). A függetlenség azonban csupán egy szép álom, a békés uralkodás pedig tiszavirág-életű állapot volt. Mind külső, mind belső ellenállással találkozott. VII. Antiókhosz Szidétész, II. Demetriosz fia megerősítette hatalmát a lázadó Trüfónnal szemben, és ezt követően megmásította a korábban Simonnal kötött egyezségét, aminek értelmében adómentességet és politikai függetlenséget biztosított a Hasmoneus uralkodónak. Most vissza akarta állítani a korábbi vazallusi viszonyokat és katonai felügyeletet is, ami újabb háborúhoz vezetett, melybe már a fenti történet szerint Hürkanosz is involválódott. Mindeközben Simon veje, a Jerikó vidékét felügyelő Ptolemaiosz törbe csalta apósát és két fiát, majd miután megölte őket, igényt formált Simon pozíciójára. Vagyis nem béke és nem összetartás jellemezte a Hürkanosz által megörökölt politikai helyzetet Kr. e. 135/134-ben.²

² A dátum bizonytalanságáról lásd ATKINSON: A History of the Hasmonean State, 51–53.

Simon feleségének és fiainak, vagyis Hürkanosz anyjának és testvéreinek a halálát eltérő módon örökítette meg az 1Makk 16,14–17 és az Ant 13.8.1,³ így az már csak Josephus beszámolójában maradt fenn, hogy nem sikerült Ptolemaioszt likvidálni, vagyis a belső ellenlábás továbbra is fenyegetést jelentett. VII. Antiókhosz ugyanakkor döntésre akarta vinni a dolgot és megtorolni a korábbi fiaskót, így már komolyabb sereggel érkezve elfoglalta a Makkabeusok által ellenőrzött területeket. Hürkanosz Jeruzsálembe húzódott vissza, amit ostrom alá vett Antiókhosz. A hosszú ostrom miatt kiéheztetett védőknek sikerült egyességet kötniük az ostromlókkal, akik jelentős adóteher megfizetése, a városfal részleges lerombolása, a szír katonai felügyelet elfogadása és túsok biztosítása után felhagytak a város támadásával (Ant 13.8.2–3).⁴ Az emberek életének és bizonyos pozícióknak (főpapság) a megtartása a Makkabeus-szabadságharc vívmányainak feladásával járt. Ugyan Jeruzsálembe nem került idegen katonaság, de a Szeleukidák uralmát ismételten el kellett ismerni, vagyis Júdea újra vazallussá vált, bár saját zsoldoshadsereget szervezhetett:

Hürkanosz kinyitotta Dávid sírját – aki életében gazdagabb volt minden királynál –, és kivett belőle három ezer ezüst talentumot. Ezen a pénzen idegen zsoldosokat fogadott: ő volt az első zsidó uralkodó, aki ezt megtette. (Ant 13.8.3)⁵

Hürkanosz csatlakozni volt kénytelen a pártusok elleni hadjáratához, melyben a kezdeti sikerek része lett a Kaszpi-tenger déli karéja mentén fekvő Hürkániában fogvatartott II. Demetriosz szabadon bocsátása.⁶ Hogy ennek mi köze lehetett Hürkanoszhoz, nem tudjuk, de görög neve (Johannész Hürkanosz) mindenképpen a tartományhoz és ehhez a háborúhoz kapcsolódik. A Szeleukida király halálhíre már ismét Judeában érte (Ant 13.9.1). Ugyan a josephusi rövid beszámoló összesűríti Hürkanosz szinte összes harci tevékenységét – ami mai tudásunk szerint más sorrendben zajlott⁷ –, azt jól rögzíti és láttatja, hogy a VII. Antiókhosz 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

³ Josephus leírása a kor mártírtörténeteinek sorába illeszkedik. Vö. VAN HENTEN: *The Maccabean Martyrs*; Uő.: *Martyrs, Religion and Politics*.

⁴ A túsok között volt Hürkanosz testvére is (Ant 13.8.3.). Feltételezhető, hogy az ostrom feladásában Antiókhoszt Hürkanosz tárgyalásai mellett a rómaiak közbeavatkozása is motiválta (RAJAK: *Roman Intervention*, 65–81).

⁵ Vö. Bell 1.2.5.

⁶ GIRSHMAN: *Az ókori Irán*, 222; Vö. Ant 13.8.4.

⁷ ATKINSON: *A History of the Hasmonean State*, 68. A Josephus által felsorolt városok régészeti feltárásának leletei alapján látható, hogy egészen Kr. e. 112/111-ig folyamatosan működtek, és csak ekkor következett be végleges elpusztításuk vagy elfoglalásuk és újjáépítésük.

visszafoglalja az apja és nagybátyjai által már birtokolt területeket Jeruzsálem körül, de fokozatosan terjeszkedni is képes volt. Ő is szövetséget kötött a rómaiakkal (Ant 13.9.2), amivel az egyre erősödő nyugati nagyhatalom kontrollja alá helyezte a Szeleukidákkal fennálló status quót, bár ennek gyakorlati hasznáról nincs pontos adatunk.⁸ Másrészt a II. Demetrius restaurációs politikájával szembeszálló ptolemaioszi Egyiptom és az általa támogatott rivális Alexander Zabina oldalára kerülve Hürkanosz magáénak tudhatta VIII. majd IX. Ptolemaiosz jóindulatát is.⁹

Josephus leírása alapján a korábbi, Makkabeusok által kontrollált területet, ami nagyjából Judeát jelentette, Hürkanosz hamar visszafoglalta, és a Szeleukidák több mint egy évtizedig eltartó trónviszálya miatt békességben és prosperitásban élhetett ezen a területen a zsidó közösség,¹⁰ Hürkanosz szuverén uralma alatt. A Makkabeus-felkelés kezdete óta először élt huza-mosabb ideig békében és függetlenségben a zsidóság, amit jól mutat az is, hogy Hürkanosz, elsőként a Makkabeusok/Hasmoneusok közül, saját pénzt is veretett.¹¹ Kr. e. 113 után, egy újabb Szeleukida válság idején zsoldoshadserege segítségével a korábbi felszabadító háborúkhöz képest hódító hadjáratokat is elindított.¹² 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, melynek felszabadítására ugyan IX. Antiókhosz később küldött további seregeket is, ám azokat Hürkanosz fiainak csapatai megfutamították Kr. e. 108-ban. Josephus szerint Hürkanosz Samária elfoglalását „ezzel nem érte be, hanem földig romboltatta és romjaira rávezette a hegyi patakokat” (Ant 13.10.3).¹³ A hellenista adminisztráció által felosztott közigazgatási rendszerben Judoa mellett találjuk Samaria, Idumea hűparchiákat, melyek a fogság előtti Júda és Izrael területéhez tartoztak. Hürkanosz ilyen irányú hódításaival a korábbi dávidi/salamoni Izrael helyreállításának irányába indult el.

De Hürkanosz nem csak harci és politikai tevékenységet folytatott. Uralma alatt újjáépítette Jeruzsálem falait az Antiókhosz-féle ostromot követően.

⁸ ATKINSON: A History of the Hasmonean State, 60–61.

⁹ STERN: The Period of the Second Temple, 218.

¹⁰ „A testvérháború ideje alatt elég ideje volt Judea felvirágoztatására, úgy, hogy vagyona hihetetlenül megnövekedett.” Ant 13.10.1.

¹¹ HOOVER: The Seleucid Coinage, 29–39.

¹² IX. Antiókhosz Küzikenosz Kr. e. 115-ben trónkövetelőként lépett fel.

¹³ 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.

Felépítette a Jeruzsálemtől északra fekvő Barisz erődjét és a júdai pusztában Qumrántól délnyugatra található Hürkania erődjét, amit feltehetően önmagáról nevezett el (Bell 5.259. 356; 6.169).¹⁴

Akár építkezéseit, akár politikai céljait végül majd utódai teljesítik be, akik tőle egy egységes és gazdaságilag is stabil országot vehettek át Kr. e. 104-ben bekövetkezett halálakor.¹⁵ Ő volt az első Makkabeus, aki természetes halállal halt meg.

2. Hürkanosz valláspolitikája

A főpapság mint eszköz és pozíció

Josephus igen kegyesnek mutatja be Hürkanoszt. Már az első 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 Antiókhosz Szidétész-féle jeruzsálemi ostrom során hétnapos fegyverszünetet kért a teljes sátoros ünnep (*szukkót*) idejére (Ant 13.8.2), illetve nem kísérté 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, „Hürkanosz főpap”-ként hivatkozik rá. Sőt vallási tekintélyét két törénettel tovább is emeli:

...ekkor állítólag valami csodálatos dolog történt Hürkanosz főpappal; tudniillik, maga Isten szólott hozzá. Ugyanis azon a napon, amikor a Küzikoszi Antiókhossal harcoltak, a főpap, mikor egyedül bemutatta az áldozatot a templomban, hangot hallott, amely közölte vele, hogy Antiókhoszt ebben a pillanatban győzték le a fiai. Nemsokára kijött a templomból, és közölte a néppel, hogy mi történt vele; és ez csakugyan beteljesedett. (Ant 13.10.3)

Isten három nagy kegyelemre méltatta: uralkodója lett népének, viselte a főpapi méltóságot, és megkapta a próféta adományát. Tudniillik Isten állandóan megsegítette és megáldotta azzal a tehetséggel, hogy előre látta a jövőt és előre hirdette is; így például megjövendölte, hogy két idősebb fia nem sokáig marad kormányon. (Ant 13.10.7)

¹⁴ MACHIELLA: Hyrcanus, 345.

¹⁵ Ehhez lásd SAFRAI: Das jüdische Volk, 17; és HAAG: Das Hellenistische Zeitalter, 94.

Tehát Hürkanosz nem egyszerűen főpap, de próféta is volt egyben, ami azért érdekes, mert a Kr. e. 6. század végétől ritka, kivételes jelenséggé vált a prófétaság. Mindez azonban a Kr. u. 1. század végéről visszatekintő Josephus számára,¹⁶ aki saját magát is prófétának tartotta, nem jelentett problémát, ám Hürkanosz kortársainak annál inkább.

Amikor Hürkanosz nagybátyja, a Makkabeus Jonatán Kr. e. 152-ben támogatásért cserébe a Szeleukida Alexander Bálasztól elkérte és megkapta a főpapi címet (1Makk 10,18.20; Ant 13.45), ezzel a nem főpapi vonalba tartozó Hasmonaeus család megtörte az eredeti áronita, illetve cádókita vérvonalat,¹⁷ ami a tradicionális jahvisták rosszallását váltotta ki. Elképzelhető, hogy ez volt az egyik ok, ami miatt egy közösség szakított a jeruzsálemi kultusszal, és kivonult a Holt-tenger menti pusztába Qumránba, önálló vallási irányzatot létrehozva.¹⁸ Feltehetően Jonatán az a közösség korai szövegeiben szereplő „gonosz főpap”, akivel szemben fogalmazódnak a közösség bizonyos apologetikus iratai.¹⁹ Hürkanosz, aki apjától megörökölte a főpapi tiszteletet, 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 szövegyűjteményként is értelmezhető a szöveg,²⁰ 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, 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 bajj] 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)²¹

¹⁶ Hürkanosz prófétaságát a rabbinikus források is felemlégetik, ahogyan az olvasható a Toszefta Szóta 13,5–6 szakaszában, ahol Hürkanosz Simon ha Caddik főpappal párhuzamosan szerepel mint prófétai képességű főpap. A rabbinikus szöveg nem vitatja el Hürkanosz főpapságát sem! A szöveget lásd https://www.sefaria.org/Tosefta_Sotah.13.7?lang=bi.

¹⁷ Már az „őszövétségi korban” is problémát jelentett a különböző papi családok vetélkedése, amit éppen az áronita főpapi családot leváltó cádókita főpapi vonal ábrázol a legjobban.

¹⁸ AMUSZIN: A Holt-tengeri tekercsek és a Qumráni közösség, 229–231; VERMES: A qumráni közösség, 185–186; XERAVITS: Könyvtár a pusztában, 177–189.

¹⁹ VERMES: A qumráni közösség, 32, 185–187.

²⁰ I. m., 116–117; XERAVITS: Könyvtár a pusztában, 78–80; ZSENGELLÉR: Bálám könyve, 64–66; Uő.: Strange Prophet, 170–172.

²¹ A magyar fordításhoz lásd még FRÖHLICH: A Qumráni szövegek magyarul, 360.

Hanan Eshel szerint az egész 4QTestimonia Hürkanoszról szól, hiszen ő, aki főpap volt, és prófétai képességeket is tulajdonítottak neki, egy téli palotát épített Jerikóban,²² 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.²³ Ez a „Józsue peser” később belekerült egy másik qumráni Józsue-szövegbe is, az úgynevezett újraírt vagy apokrif Józsue-tekerésre (4Q379 22 7–15).²⁴ A 4QTestimonia szövegét negatív hangvétele alapján úgy értelmezhetjük, hogy prófétának senki sem tarthatja magát a messiási korszak előtt, amikor is eljön az igaz próféta, aki mindent kijelent (Deut 18). Ezért beteljesedett rajta Józsue átka, amit a Jerikót felépítőről mondott (Józs 6,26). Ezt a negatív hagyományt viszi tovább Armin Lange szerint a 4Q339, vagyis a hamis prófétákról szóló Heródes-kori lista. A4Q175-nél is rövidebb szöveg 9 sort tesz ki, amin a tórai és prófétai szövegek hamis prófétái szerepelnek. A 9. sor ugyan töredékes, a sor végén megmaradó pár betű (עון[....]) helyreállításához kézenfekvő megoldás a עון [יהונן בן שמן], vagyis Johanan, Simeon fia.²⁵ Olyan prófétákkal helyezi egy szintre ez a szöveg Hürkanoszt, mint Bálám ben Beór (Num 22–24), a bételi öreg (1Kir 13,11–31), Cidkijjá ben Hananjá (1Kir 22,1–28), Aháb ben Kolájá (Jer 29,21–24), Cidkijjá ben Maaszéj (Jer 29,21–24) a nehelámi Semájá (Jer 29,24–32) és Hananjá ben Azzur (Jer 28,1), akiknek tevékenységét a bibliai szöveg negatívan értékeli, tehát hamis próféták. Hürkanosz főpapságával kapcsolatban Josephusnál fennmaradt egy másik, erőteljesebben negatív értéktételező hagyomány. Az Ant 13.10.5 szerint a farizeusok közül támadt az a vád, hogy Hürkanosz fattyú, mivel anyja Szeleukida fogságban volt a megszületése előtt, így esetleg már ott megerőszakolták (vö. Lev 21,14–15). Ha ez igaz, akkor alkalmatlan a főpapságra, és le kellene mondania.²⁶ Maga Josephus kommentálja a szerinte elhangzottakról, hogy hazugság. A történetnek azonban két fontos aspektusát kell kiemelni.

Egyrészt rámutat Hürkanosz uralkodási kereteire. Korábban már említett kegyességének egyik forrásaként jelenik meg Josephusnál a farizeusokkal

²² NETZER: The Hasmonean and Herodian Winter Palaces, 89–100; Uő.: Hasmonean and Herodian Palaces, 1–49.

²³ ESHEL: The Dead Sea Scrolls, 63–89. Az alapgondolatot már Otto Betz, William Brownlee és Jean Starcky is megfogalmazták, de nem tudták megfelelően igazolni, ez csak Eshelnek sikerült, aki hat érvet sorolt fel (I. m., 83–85).

²⁴ Bár ezt a szöveget nem feltétlenül tekintik a qumráni közösség saját szövegének – FELDMAN: The Rewritten Joshua Scrolls, 121–125.

²⁵ Lásd QIMRON: Note on the List of False Prophets, 273–276; ESHEL: The Dead Sea Scrolls, 89–90; illetve részletesebben LANGE: The False Prophets, 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.

²⁶ Később ugyanezt a vádat felhozták Alexandrosz Jannaj ellen is. Lásd Ant 13.13.5. és a Babiloni Talmud *Kiddusin* 66a.

való kapcsolata: „Hürkanosz is a tanítványuk volt és nagyon szerették.” (Ant 13.10.5). 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 וחברה יודים (*Johanan 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 (הַכְּרִי)²⁷ támogatásával. Erről ugyan többet nem tudunk meg, viszont az aktuális történet azt mutatja, hogy Hürkanosz uralkodása során megjelenik a farizeus irányzat úgy is mint politikai párt és mint meghatározó vallási irányzat.

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 szadduceusok támogatását és elsőségét deklarálja, ami a farizeusok által korábban bevezetett vallásgyakorlatnak egy szigorúbbal való felváltását is jelenti egyben.²⁸ Josephus e döntés eredményeként leírja, bár igen szűkszavúan, a nép lázadását, illetve hogy Hürkanosz hamar felülkerekedett ezen (Ant 13.10.7), pedig ez az esemény igen jelentős változás a Hasmoneus politikában,²⁹ ami a következő fél évszázadra meghatározta azt. Kérdés ugyan, hogy ennek a hagyománynak milyen valóságalapja lehet,³⁰ azt mindenesetre jól kihangsúlyozza, hogy Hürkanosz uralkodásában a főpapi és az uralkodói pozíció nagyon szorosan összekapcsolódott. Mégis, fia, Arisztobulosz hatalomgyakorlásának első lépése az volt, hogy királlyá koronáztatta magát,³¹ ami arra utal, hogy már Hürkanosz is de facto papkirályként vezette az országot.

²⁷ CLINES: Dictionary of Classical Hebrew, 155–156.

²⁸ „...elszakadt a farizeusoktól és a szadduceusokhoz csatlakozott; kihirdette, hogy azok a szabályok, amelyeket a farizeusok a népnek adtak, érvénytelenek, sőt büntetéssel is sújtotta azokat, akik e szabályokat követték.” (Ant 13.10.6).

²⁹ MASON: *Josephus*, 199–200.

³⁰ A farizeusokkal való szakítás csak a Zsidók történetében szerepel, és önálló egységként szűrja be a Zsidó háborúban megírt „lázaadás” szövegbe (Bell 1,67–69) – MASON: *Josephus*, 216. Az egész szakasz részletes elemzését lásd MASON: *Josephus*, 213–245.

³¹ Strabón *Geographika*, C762 (=16.2.40) szerint Alexander Jannáj volt az első, aki királynak tartotta magát.

A zsidó vallás 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. Antiókhosznak: „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.³² Ennek megfelelően indította el a Makkabeus-felkelés harmadik fázisát, a hódító hadjáratokat.³³

A déli irányba folytatott terjeszkedés alapvetően a korábbi júdai területek visszahódítása volt, ugyanakkor az ekkor már idumeusok, vagyis a korábbi edomiták leszármazottai által lakott terület megszállása is egyben.³⁴ Teológiaiilag az alapgondolaton, vagyis az egyfajta második honfoglaláson túl, de akár azzal párhuzamosan Malakiás és Abdiás próféta szavai is jelentős inspirációt nyújthattak. Mégis a teológiai negatívum mellett a réalpolitika is szerepet játszott Hürkanosz hódításában, mivel Judea lakossága nem volt olyan nagy, hogy a megszállt területeket be tudta volna telepíteni velük, így a terület kézbe tartásához és műveléséhez, belakásához a meglévő lakosságra nagyjából egészében szüksége volt. Ezért azzal az ajánlattal állt elő, hogy

...megengedte, hogy országukban maradjanak, ha rendszeresítik a körülmetélkedést, és hajlandók a zsidó törvények szerint élni. Csakugyan ezek annyira szerették hazájukat, hogy elfogadták a körülmetélkedést és a zsidók többi szokását is, és ettől az időtől fogva maguk is zsidókká lettek. (Ant 13.9.1)

A terület elfoglalásával így a területen lakók is zsidókká váltak. Nyilván voltak olyanok, akik inkább elmenekültek a halál vagy a körülmetélkedés opciója elől, mégis a szöveg arról árulkodik, hogy javarészüik behódolt.³⁵ Mi több, idővel valóban zsidónak tekintették magukat (Bell 4.270–280), ahogyan Heródes is ennek köszönhetette, hogy aspirálhatott a jeruzsálemi trónra. Még akkor is, ha a betérteket a született zsidók viszont alacsonyabb rendűnek

³² STERN: The Period of the Second Temple, 218.

³³ A hódítások területi meghatározása, illetve a határok kijelölésének vagy kijelölhetőségének a kérdéséhez lásd MENDELS: The Rise and Fall of Jewish Nationalism, 81–105.

³⁴ 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 D. Mendels megjegyzi, hogy ebben a korban számoltak ezzel az etnikai határral (MENDELS: The Rise and Fall of Jewish Nationalism, 86).

³⁵ Strabón *Geographica*, C760 (=16.2.34) szerint: „Az idumaiosok tulajdonképpen nabateusok, akik egy lázadás következtében onnan kiűzetve átmentek az iudaiosokhoz, s azoknak a törvényei szerint, velük egy közösségben élnek.”

tartották (Ant 14.403).³⁶ Ez volt az első eset, hogy a zsidóság erőszakos úton igyekezett a vallását terjeszteni.

Az északi irányba történő terjeszkedés egyik célja a hellenista területek (tengerparti városok és Samária toparchia) 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 közösség (a későbbi samaritánusok) Sikem központú területének integrálása volt. 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 Tórát.³⁷ Ezért kérdéses, hogy Hürkanosz hadjárata Sikem és környéke ellen milyen megfontolásból indult.³⁸ A josephusi beszámoló ellentmondásos, mert túl azon, hogy a két szövegben eltérő városok mellett beszél Sikem és Garizim (Γαριζειν/Αργαρίτειν) bevételéről, magyarázat nélkül hozzájuk csatolja magát a garizimi közösséget is, a 2Kir 17,24 alapján rájuk alkalmazott „kurai” kifejezést használva:

Így foglalta el Medaba és Samária, továbbá Sikem és Garizin városokat, a környező városokkal együtt, és a kuthaiosokat (Χουθαίοι). (Bell 1.62–63)

Elfoglalta Szamogát és a szomszédos helységeket, továbbá Sikemet, és Garizimot, és a kurai népet (Χουθαίος γένος). (Ant 13.254–256)

Josephus nem említi fegyveres üldözést a samaritánusok által lakott területen, de nem ad 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.³⁹ A régészeti leletek alapján a samaritánus népesség területe, a Garizim-hegy és Sikem környéke kivételével lakott és szinte érintetlen maradt a Hasmoneus korszak idején.⁴⁰ Seth Schwartz és Jonathan Bourgel szerint Hürkanosz nem üldözte

³⁶ A zsidóságban történő betérés jelenségét prozelitizmusnak nevezzük, erről részletesebben lásd SAFRAI: Das jüdische Volk, 25–30.

³⁷ HENSEL: Juda und Samaria, 170–194; NIHAN: The Torah between Samaria and Judah.

³⁸ Részletes elemzését lásd in ZSENGELLÉR: Samaritan Persecution, 241–244.

³⁹ Josephus korában a jeruzsálemi templom lerombolását követően logikus, de legalábbis érthető lehetne azt kiemelni, hogy hasonló történt a rokon jahvistákkal, de, ahogyan R. Pummer megjegyezte, „nem lenne helyes, ha kárörömöt érzékeltetne az ő balszerencsájük miatt” (PUMMER: The Samaritans, 208).

⁴⁰ MAGEN: Mount Gerizim Excavations, 97–205; BARAG: New Evidence, 1–12; FINKIELSZTEJN: More Evidence on John Hyrcanus's Conquest; Eltérő véleményekhez lásd PUMMER: The Samaritans, 204–205, 208; és BOURGEL: The Destruction of the Samaritan Temple, 500, 504–505.

a samaritánusokat, inkább szerette volna vallásilag betagozni őket a jeruzsálemi papság és a jeruzsálemi templom joghatósága alá.⁴¹ 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 samaritánusok – mivel körül voltak metélve, és ugyanazt a Tórát követték, mint a judeaiak⁴² – 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 azt is, hogy majd templom nélkül hovatarozásuk lassan, de biztosan meggyengülhet. Épp az ellenkezőjét érte el Hürkanosz, mert bár lehet, hogy néhány samaritánus, főként területük déli részéről csatlakozott a jeruzsálemi közösséghez, legtöbbjük hűséges maradt a Garizimhoz, és elkezdtek újrafogalmazni saját teológiájukat, hogy jobban meg lehessen különböztetni a jeruzsálemi tradíciótól. A garizimi templom lerombolása szakította szét végleg az északi és déli jahvistákat, és ettől kezdve nevezzük a garizimi közösséget samaritánusoknak.⁴³

A zsidó vallás terjesztése II: teológiai változások és templompropaganda

A garizimi közösség 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 judeaiak. A Jubileumok könyve, Lévi testamentuma és Judit könyve dicsérik Simeont és Lévít azért, hogy megölték a sikemieket a Gen 34 történetében.⁴⁴ 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

⁴¹ 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 hasonlóan írt.

⁴² A hellenizmus megjelenésével a két csoport közötti ellentétek erősödhetek, amit jól jelez Ben Szira 50,25–26. verseinek elutasító hangvétele – lásd ZSENGELLÉR: Gerizim as Israel, 159–161; HENSEL: Juda und Samaria, 258–261.

⁴³ ZSENGELLÉR: Gerizim as Israel. Josephus feldolgozásának részletesebb elemzését lásd ZSENGELLÉR: Samaritan Persecution.

⁴⁴ PUMMER: Genesis 34 in Jewish Writings; ZSENGELLÉR: Gerizim as Israel, 165–167; KARTVEIT: The Origin of the Samaritans, 109–202; HENSEL: Von 'Israeliten' zu 'Ausländern', 475–493.

teológiai revíziója, és az így kialakuló maszoréta szövegforma stabilizációja.⁴⁵ Ennek a folyamatnak a részeként fogalmazzák át a 2Kir 17,24–41 szakaszát, amelynek negatív konnotációjú része lett a samaritánusok elnevezése: שומרונים (2Kir 17,29).⁴⁶ A Deut 27,4–5 oltáráépítési parancsában a Garizimot Ebálra változtatták. A Deuteronomiumnak az egyetlen legitim szenthelyre vonatkozó visszatérő kifejezése is megváltozott: a korábbi „az a hely, melyet kiválasztott (בְּחָר) az Úr” helyett „az a hely, melyet majd kiválaszt (יִבְחָר) az Úr” lett, ami az áldás hegyének nevezett Garizimról a Dávid által alapított Jeruzsálemre helyezi át a hangsúlyt.⁴⁷ 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 mono-templizmus⁴⁸ megvalósításában Hürkanosz nem állt meg itt.

A Makkabeusok első könyvének utolsó versei Hürkanosz életével érnek véget, következésképpen uralkodása idején készült, s a benne megfogalmazott teológiai koncepció hozzá köthető. Az első fejezet a templom megszenteltetéséről szól; a 2–4. fejezetek a megtisztításáról és helyreállításáról, újrászenteléséről; az 5–16. fejezetek pedig a vallási restauráció által inspirált felszabadításról és az új papság szolgálatba állásáról.⁴⁹ A Makkabeus/Hasmoneus papság legitimációját a könyv Fineás (Pinhász) buzgóságában találja meg, akit a Makkabeusok „atyánk”-nak 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.⁵⁰

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. Óniás főpap által alapított leontopoliszi JHWH-templom,⁵¹

⁴⁵ LANGE: From Literature to Scripture.

⁴⁶ ROBKER: Die Texttraditionen von 2. Könige 17.

⁴⁷ SCHENKER (Textgeschichtliches zum Samaritanischen Pentateuch) a maszorétánál korábbi szövegtanúk alapján bizonyította a samaritánus szöveg elsőségét. ATKINSON: A History of the Hasmonean State, 77–78.

⁴⁸ A monotemplizmus felfogásának definícióját adom in ZSENGELLÉR: Egytemplomúság.

⁴⁹ A könyvhöz lásd HAAG: Das Hellenistische Zeitalter, 142–152; WILLIAMS: The Structure of 1Maccabees, 16–39.

⁵⁰ ZSENGELLÉR: Maccabees and Temple Propaganda, 187–194.

⁵¹ Vö. XERAVITS: Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról, 61–64; ZSENGELLÉR: Egytemplomúság, 177–180.

ami a jeruzsálemi riválisának számított. A Makkabeusok második könyve, amelynek középpontjában szintén a jeruzsálemi templom egyedülisége áll, a Makkabeus felkelésnek csupán az első fázisát, a templom helyreállítását, újraszentelését és Júdás harcait írja le, így sokkal nagyobb hangsúly helyeződik a templomra.⁵² 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,⁵³ 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, magáévá tette a Hürkanosz és utódai által propagált monotemplizmus eszméjét. Nem találunk utalást szövegekben sem a leontopoliszi, sem más, a jeruzsálemin kívüli templomra. Koruk Ptolemaida királyaival együtt támogatták Hürkanoszt és a további jeruzsálemi Hasmoneus uralkodókat.

A 2Makkabeusok még egy vonatkozását kell megemlíteni. Ez az első zsidó irat, melyben a Ἰουδαϊσμός (judaizmus) kifejezés megjelenik (2Makk 2,21; 8,1, és 14,38), és egyben azt példázza, miként kell élni és akár meg is halni a „zsidó életmódot”.⁵⁴ A könyv és annak propagálói ezzel a zsidóság történetének nem biblikus alapjait vetették meg, melyek a mai napig meghatározzák gondolkodását.

3. Johannész Hürkanosz az uralkodó

Az ókori Izrael történetében a hellenisztikus-római kor hozza el azt az ideális állapotot, amit a bibliai történetek (vissza)tükröznek, úgy földrajzi kiterjedése, mint politikai önállósága és biblikus vallásossága terén. Mind-ebben meghatározó szerepet játszott Johannész Hürkanosz, aki ugyan titu-

⁵² DORAN: Temple Propaganda; ZSENGELLÉR: Maccabees and Temple Propaganda, 181–187.

⁵³ Az eredeti lombsátrak ünnepe Tisriben tartandó. Mivel ekkor még nem volt neve a Hanukkának, Kiszlévben tartandó lombsátrak ünnepének titulálja a szerző. Vö. 1Makk 10,6–7 (SCHWARTZ: 2 Maccabees, 143).

⁵⁴ A kifejezés a hellénizmus, a hellén életmód ellenpárjaként jelenik meg a szövegben – SCHWARTZ: 2 Maccabees, 173.

lusa tekintetében nem volt király (βασιλεύς) – a szövegek főpapi pozíciójára teszik a hangsúlyt –, mégis tevékenysége alapján valódi király volt. Ellentmondásos személyiség. Az egyik oldalon látjuk azt, ahogyan mind katonai lépései, mind politikai ambíciói szempontjából egyértelműen a hellenisztikus világ felé nyit, másik oldalról azonban a zsidóság önazonosságának megalakítójává válik. Visszahódítja a fogság előtti Júda teljes területét és a fogság előtti Izrael területének jórészét. 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 vezető testületet. Integrálja ebbe a vezetésbe az ekkorra kialakult és a vallási életben aktívan működő csoportokat, irányzatokat, a farizeusokat és a szadduceusokat, akik ezzel hivatalosan is színre lépnek a történelemben. Főpapsága vagy inkább papkirály mivolta révén a jeruzsálemi templom teológiailag az egyetlen legitim JHWH-templommá válik, a zsidóság lelki, politikai és szellemi központjává, melynek teológusai elkezdik rögzíteni a meglévő szent szövegek később maszorétának nevezett szövegformáját. Mindezek véghezvitele alapján Hürkanoszt a judaizmus atyjának nevezhetjük.

Felhasznált irodalom

- ♦ AMUSZIN, I. D.: *A Holt-tengeri tekercsek és a Qumráni közösség* (Eredeti címe: Кумранская община, 1983), Budapest, Gondolat, 1986.
- ♦ ATKINSON, K.: *A History of the Hasmonean State. Josephus and Beyond*, London, Bloomsbury T&T Clark, 2016
- ♦ BARAG, D.: New Evidence on the Foreign Policy of John Hyrcanus I., in *Israel Numismatic Journal* 12 (1992–1993), 1–12.
- ♦ BAUMBACH, G.: Der sadduzäische Konservatismus, in Maier, J.–Schreiner, J. (Hg.): *Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung*, Gütersloh–Würtzburg, Echter Verlag, 1973, 201–213.
- ♦ BOURGEL, J.: The Destruction of the Samaritan Temple by John Hyrcanus: A Reconsideration, in *Journal for Biblical Literature* 135 (2016), 499–517.
- ♦ CLINES, D.: *Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. 3: ט–צ, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.
- ♦ DORAN, R.: *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees*, Washington, The Catholic Biblical Association, 1981.
- ♦ ESHEL, H.: *The Dead Sea Scrolls and the Hasmoneans*, Cambridge–Jerusalem, Eerdmans–Yad Ben Zvi Press, 2008.
- ♦ FELDMAN, A.: *The Rewritten Joshua Scrolls from Qumran*, Berlin, de Gruyter, 2014.

- ♦ FINKIELSZTEJN, G.: More Evidence on John Hyrcanus's Conquest: Lead Weights and Rhodian Amphora Stamps, in *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 16 (1998), 33–63.
- ♦ FRÖHLICH I.: *A Qumráni szövegek magyarul*, Piliscsaba, PPKE, 2000.
- ♦ GIRSHMAN, R.: *Az ókori Irán. Médek, perzsák, pártusok* (Eredeti címe: *Iran: Protoiranier, Meder, Achämeniden*, 1964), Budapest, Gondolat, 1985.
- ♦ HAAG, E.: *Das Hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart, Kohlhammer, 2003.
- ♦ HENSEL, B.: Von 'Israeliten' zu 'Ausländern': Zur Entwicklung anti-samaritanischer Polemik ab der hasmonaischen Zeit, in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaften* 126 (2014), 475–493.
- ♦ HENSEL, B.: *Juda und Samaria. Zum Verhältnis zweier nach-exilischer Jahwismen*, Tübingen, Morh Siebeck, 2016.
- ♦ HOOVER, O. D.: The Seleucid Coinage of John Hyrcanus I: The Transformation of a Dynastic Symbol in Hellenistic Judaea, in *American Journal of Numismatics* 15 (2003), 29–39.
- ♦ KARTVEIT, M.: *The Origin of the Samaritans*, Leiden, Brill, 2009.
- ♦ LANGE, A.: „The False Prophets Who Arose Against God” (4Q339 1), in Berthelot, K.–Stökl, Ben Ezra D. (ed.): *Aramaica Qumranica: Proceedings of the Conference on the Aramaic Texts from Qumran in Aix-en-Provence 30 June - 2 July 2008*, Leiden, Brill, 2010, 205–224.
- ♦ LANGE, A.: From Literature to Scripture: The Unity and Plurality of the Hebrew Scriptures in Light of the Qumran Library, in Helmer, Ch.–Landmesser, Ch. (ed.): *One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological and Philosophical Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2004, 51–107.
- ♦ MACHIELLA, D.: Hyrcanus, in Furey, C. M. et al. (ed.): *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Vol. 12: Ho Tsun Shen – Insult, Berlin, de Gruyter, 2016, 342–346.
- ♦ MAGEN, Y.: *Mount Gerizim Excavations, Vol. 2: A Temple City*, Jerusalem, Israel Antiquities Authority, 2008.
- ♦ MASON, S.: *Josephus, Judea and Christian Origins. Methods and Categories*, Peabody, Hendrickson, 2009.
- ♦ MENDELS, D.: *The Rise and Fall of Jewish Nationalism. Jewish and Christian Ethnicity in Ancient Palestine*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992.
- ♦ NETZER, E.: The Hasmonean and Herodian Winter Palaces at Jericho, in *Israel Exploration Journal* 25 (1975), 89–100.
- ♦ NETZER, E.: *Hasmonean and Herodian Palaces at Jericho*, Vol. 1: Stratigraphy and Architecture, Jerusalem, Israel Exploration Society, 2001.
- ♦ NIHAN, Ch.: The Torah between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim Deuteronomy and Joshua, in Knoppers, G. N.–Levinson, B. M. (ed.):

- The Pentateuch as Torah. New Models of Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, Eisenbraun, 2007, 187–223.
- ♦ PUMMER, R.: Genesis 34 in Jewish Writings of the Hellenistic and Roman Periods, in *Harvard Theological Studies* 75 (1982), 177–188.
 - ♦ PUMMER, R.: *The Samaritans in Flavius Josephus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.
 - ♦ QIMRON, E.: Note on the List of False Prophets from Qumran, in *Tarbitz* 63 (1994), 273–276.
 - ♦ RAJAK, T.: Roman Intervention in a Seleucid Siege of Jerusalem?, *Greek Roman and Byzantine Studies* 22 (1981), 65–81.
 - ♦ ROBKER, J. M.: Die Texttraditionen von 2. Könige 17 als Spiegel der Entwicklung des Verhältnisses von Juden und Samaritanern, in Hensel, B.–Nocquet, D.–Adamczewski, B. (ed.): *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible. Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020, 303–324.
 - ♦ SAFRAI, Sh.: *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978.
 - ♦ SCHENKER, A.: Textgeschichtliches zum Samaritanischen Pentateuch und Samareitikon, in Mor, M.–Reiterer, F. V. (ed.): *Samaritans: Past and Present: Current Studies*, Berlin, de Gruyter, 2010, 105–120.
 - ♦ SCHWARTZ, S.: John Hyrcanus I's Destruction of the Gerizim Temple and Judaeo-Samaritan Relations, in *Jewish History* 7 (1993), 9–25.
 - ♦ SCHWARTZ, D. R.: *2 Maccabees*, Berlin, de Gruyter, 2008.
 - ♦ STERN, M.: The Period of the Second Temple, in Ben Sasson, H. H. (ed.): *A History of the Jewish People*, London, Weinfeld and Nicholson, 1985, 185–382.
 - ♦ STRABÓN: *Geographica*, Budapest, Gondolat, 1977.
 - ♦ VAN HENTEN, J. W.: Martyrs, Religion and Politics, in Allen, N. P. L.–Jordan, P.–Zsengellér J. (ed.): *Passion, Persecution and Epiphany in Early Jewish Literature*, London–New York, Routledge, 2020.
 - ♦ VAN HENTEN, J. W.: *The Maccabean Martyrs As Saviours of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees*, Leiden, Brill, 1997.
 - ♦ VERMES Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története*, Budapest, Osiris, 1998.
 - ♦ WILLIAMS, D. S.: *The Structure of 1 Maccabees*, Washington, The Catholic Biblical Association, 1999.
 - ♦ XERAVITS G.: *Tanulmányok az ókori Izrael kultuszáról*, Pápa, PRTA, 2004.
 - ♦ XERAVITS G.: *Könyvtár a pusztában. Bevezetés a holt-tengeri tekercsek nem-bibliai irodalmába*, Pápa–Budapest, PRTA–L'Harmattan, 2008.
 - ♦ ZSENGELLÉR J.: *Gerizim as Israel. Northern Tradition of the Old Testament and the Early History of the Samaritans*, Utrecht, Universiteit Utrecht, 1998.

- ♦ ZSENGELLÉR J.: *Bálám könyve I. A Numeri 22–24 ókori hatástörténete*, Budapest, KRE HDI–L'Harmattan, 2006.
- ♦ ZSENGELLÉR J.: Maccabees and Temple Propaganda, in Xeravits G.–Uő. (ed.): *The Books of the Maccabees. History, Theology, Ideology*, Leiden, Brill, 2007, 181–195.
- ♦ ZSENGELLÉR J.: 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. (ed.): *The Stranger in Ancient and Mediaeval Jewish Tradition*, Berlin, de Gruyter, 2010, 160–184.
- ♦ ZSENGELLÉR J.: Egytemplomúság – A kultushely kizárólagossága Izrael teológiájában és vallásgyakorlatában, in Uő.: *Textus és Kontextus. Az Ószövetség megértésének lehetőségei*, Budapest, L'Harmattan, 2011, 130–187.
- ♦ ZSENGELLÉR J.: Samaritan Persecution in the Hellenistic Period According to Josephus Flavius, in Allen, N. P. L.–Jordan, P.–Uő. (ed.): *Passion, Persecution and Epiphany in Early Jewish Literature*, London–New York, Routledge, 2020, 235–250.



Hürkanosz érméjének felirata: „Jehohanan a főpap és a júdaiak gyűlése”

A Nero-féle keresztényüldözés történeti kérdéseihez

A probléma

A császárkori Róma legnagyobb történetírója a 2. század első évtizedeiben *Annales* című írásában örököltette meg Nero uralkodását, benne a Róma nagyobb részét elpusztító tűzvész (Kr. u. 64 július) történetét, és ennek mintegy függelékeként azt az eseménysort, amely az első keresztényüldözésként vonult be az egyháztörténelembe (*Annales* 15.38–44). Tacitus azonban nem egy egyháztörténeti esemény krónikájának szánta a leírását, pusztán azt a folyamatot akarta ábrázolni, ahogy Nero császár egyre inkább elidegenedett a néptől, és ennek a következményeit. Végül már a feltehetően gondatlanságból keletkezett tűzvész miatt is őt okolták, és azt rebesgették, hogy szándékosan gyújtatta fel a várost. Nero ezt a folyamatot akarta megállítani, és bűnbakokat keresett, akiket megvádolhatott a gyújtogatással. Tacitus szerint ezek a római keresztények lettek. Őket a köznép már egyébként is megvetette „embergyűlöletük” miatt. A tacitusi beszámolót mindig is nagy érdeklődés övezte, de az elmúlt években több tanulmány is napvilágot látott, amely nem csupán megkérdőjelezte a keresztényüldözés történeti hitelességét, de bizonyos értelemben a keresztényüldözés fogalmát is igyekezett tendenciózusnak beállítani, és szinte felcserélni az „üldöző” és „áldozat” szerepeket. E munkák némelyikében úgy tűnik, hogy az államvallássá vált kereszténység türelmetlenül eltüntetni igyekezett az antik vallásosság nyomait, és fabrikált magának egy hazug múltat, amelyben az üldözött és áldozat szerepét osztotta magára. Ezek az írások nyilván ebben a szellemben állnak témánkhoz, és szkeptikusan (keresztény interpolációként?) olvassák Tacitus beszámolóját. A legnagyobb feltűnést azonban Bernard D. Shaw princetoni klasszikus filológus 2015-ös tanulmánya keltette, aki alapjaiban kérdőjelezte meg a tacitusi beszámoló hitelességét.¹

Kétségtelen tény, hogy a Tacitust megelőző, a tűzvésszel nagyjából kortárs római szerzők (például Josephus,² Seneca, Juvenalis vagy Martialis) nem em-

¹ SHAW: The Myth of the Neronian Persecution.

² Josephus Kr. u. 64-ben követségben járt Rómában, és feltehetően hosszabb időt töltött ott, későbbi műveiben mégsem említi sem a tűzvészt, sem Nero lehetséges bűnrészességét a gyújtogatásban (vö. DEN HOLLANDER: Josephus, 306).

lítik a Nero alatti katasztrófát, csupán az idősebb Plinius utal rá, amikor egy ritka fafajtáról beszél, amely Caecina Largus kertjében állt, és elpusztult a tűzben (*Naturalis Historia* 17.5). Később, a 2. vagy 3. században azonban már megemlékeznek róla. De egyedül Tacitus kapcsolja össze a tűzvészt és az azt követő keresztényüldözést. Ezt a kapcsolatot sem Suetonius, sem a későbbi Dio Cassius nem említi. Ennek a szerzők irodalmi és retorikai szándékától függően természetesen számos oka lehet, így a hallgatásuk nem perdőntő. Ennél érdekesebb azonban, hogy a legkorábbi keresztyén hagyományok sem foglalkoznak Nero kapcsán a tűzvésszel, vagy azzal, hogy Nero vádjai alól tisztázzák a keresztyéneket.³ Ennek a különös hallgatásnak a magyarázata-képpen már Gibbon nagy történelmi művében, a 18. század végén megjelenik a feltételezés, hogy Tacitus beszámolója nem megbízható, és valójában nem a keresztyének voltak a tűzvész utáni megtorlás valódi célpontjai, hanem egy gauloniták nevű zsidó csoport (akiket Tacitus a hasonló elnevezés miatt összetévesztett a galileiaiak szektájával).⁴ Későbbi szerzők⁵ ezt a gondolatot továbbfejlesztették, és egy 4. századi keresztyén interpolációt láttak az elbeszélésben. Ezt a javaslatot azonban a mai mérvadó Nero-biográfusok és Tacitus-szakértők többségében⁶ cáfolják, és megerősítik, hogy a beszámoló szövege autentikus, és magán viseli a tacitusi stílus minden fontosabb jellemvonását. Kétséges továbbá, hogy a 300-as évek vége előtt⁷ egy keresztyén másoló miért hamisított volna olyan tacitusi szöveget, amely római szemszögből nézve éppenséggel negatív képet fest a keresztyénekről. E logikai kételyek ellenére, amint már említettük, újabban ismét megjelent a kutatásban a tacitusi beszámoló hitelességének megkérdőjelezése.

1. A tűzvész

A Kr. u. 64 nyarán kitört tűzvész kiterjedésében és pusztításában is nagyobb volt, mint bármely korábbi és későbbi hasonló esemény Rómában. Tacitus szerint a tűzvész Róma 14 kerületéből 10-et érintett, ebből hármat teljesen elpusztított. A Palatinus-domb keleti oldalán, a Circus Maximust kiszolgáló üzletekben kezdődött, és onnan terjedt át az Esquilinusra, majd tovább. A sikeres oltást akadályozták a tulajdonaikat féltők és a zűrzavart kihasználó fosztogatók. A Rómához közel eső tengerparti Antiumban időző

³ CINEIRA: La persecución neroniana, 9.

⁴ GIBBON: The Decline and Fall of the Roman Empire, 326–327.

⁵ Mint például R. Carrier. A részletes bibliográfiát lásd CINEIRA: La persecución neroniana, 10.

⁶ CINEIRA (La persecución neroniana, 9, 7. láb.) részletesen elemzi E. Köstermann, R. E. van Voorst, F. Arnold és mások erre vonatkozó kijelentéseit.

⁷ Ekkor ugyanis a keresztyén író, Sulpicius Severus már idézi.

Nero akkor tért vissza Rómába, amikor már a palotáját fenyegették a lángok. A tűz megkímélte a Mars-mezőt, ezért ideiglenesen ott szállásolták el a hajléktalanná vált embereket. Nero a környező településekről hozatott búzát, és igyekezett alacsonyan tartani az árát. A személyi áldozatok számáról nem tudunk. Nero a tűz után azonnal hozzáfogott a drága és kiterjedt újjáépítésbe. Különösen népszerűtlenné tette azonban az intézkedéseit az új palotája, a Domus Aurea megépítése miatti telekkisajátítás. Az árak emelkedése és a rendelkezésre álló szálláshelyek számának csökkenése főként a szegényeket sújtotta. A tűz negatív gazdasági hatása összeadódott az ekkor zajló britanniai és párthus hadjárat költségeivel, és fokozta az általános elégedetlenséget. Nem meglepő Tacitus szerint, hogy különféle összeesküvés-elméletek kaptak szárnyra, ilyen volt Neróval kapcsolatosan a gyújtogatás vádja. Azt beszélték, hogy miközben Róma lángolt, ő a saját palotája színpadján Trója pusztulásáról énekelt. Azokról, akik így vagy úgy a zűrzavarban akadályozták az oltási munkálatokat, elterjedt a hír, hogy a császár ügynökei. Suetonius *A Caesarok élete* című művében megemlíti, hogy Neróról úgy tudták az emberek, hogy Nereopolis néven új várost akart alapítani, és a terepet a tűzvészszel akarta megtisztítani (Nero, 55). Nero több föltanú előtt is arra panaszkodott, hogy sérti az esztétikai érzékét Róma sűrű beépítettsége és rendezetlen utcaképe. A híreket nemcsak a köznép terjesztette, hanem Nero ellenzéke is igyekezett meglovagolni. Piso összeesküvésére a tűzvész után néhány héttel derült fény, és amikor az egyik tribunust kivallatták, azt vetette Nero szemére, hogy mint anya- és feleséggyilkost, komédiást és gyújtogatót a katonái nem tudták tovább tisztelni (Annales 67). Nero szerepe a tűzvészben ezután olyanmódon közhellyé vált, hogy a 2. század elején már Suetonius és Dio Cassius is tényként kezelik. Tacitus nyitva hagyja a kérdést, és bizonyíték hiányában jelzi, hogy a tűzvész okának többféle értelmezése létezik a történetírók között (Annales 15.38).⁸ Ha a kevés rendelkezésre álló információt elfogulatlanul értékeljük, eléggé valószínűtlen, hogy a császárt tartsuk a tűzvész okozójának. Kétségtelen, hogy Nero nem viselkedett örült gyújtogatóként: igyekezett elhárítani magáról a gyanút, és különféle népszerűség-növelő intézkedésekbe kezdett, például élelmiszeret osztott, a későbbi városi tüzeket megakadályozó vagy megnehezítő építkezésekbe fogott, áldozatokat mutatott be az isteneknek, és csak végső intézkedésként kezdte el gyújtogatással vádolni a nép körében ekkor már ismert és megvetett keresztényeket (*vulgus Chrestianos appellabat*).

⁸ P. S. Uriel ezeket négy alapelethezősre vezeti vissza: 1. véletlen, 2. Nero parancsa, 3. a Piso-összeesküvés, 4. a keresztény közösség (vö. CINEIRA: La persecución neroniana, 14).

2. Az üldözés

Tacitus évkönyvének ez a szakasza Kr. u. 110–120 között keletkezett, és lehetséges forrásai között Cluvius Rufus, Fabius Rusticus és az idősebb Plinius műveit szokták említeni, de persze adódik a lehetőség, hogy felhasználta a római senatus hivatalos feljegyzéseit is, mint műve más részeinek megírásakor.⁹ A keresztényekkel kapcsolatos információkat ugyanakkor szerezhetette barátjától, az ifjabb Pliniustól, de első kézből is, hiszen 112–113 körül maga is proconsulként szolgált Kis-Ázsiában, ahol virágzó keresztény közösségekkel találkozhatott.¹⁰

Tacitus nem beszél arról, hogy mennyi idő telt el a tűzvész kitörése és a keresztények elleni intézkedések között, valamint az eljárás pontos jogi kereteit sem írja le, így a történészek feltételezésekbe bocsátkoznak azzal kapcsolatban, ki folytathatta le az eljárást a gyanúsítottakkal szemben.¹¹ Azt sem írja le, hogy milyen jellegű vádemelés történt a keresztények ellen: vallási vagy civil büntetőeljárás, esetleg egy speciális császári parancs alapján jártak el a vádolók?¹² Nem ismerjük ezeket a részleteket, amelyek közelebb vihetnének az események jobb megértéséhez.

Vajon miként kerültek éppen a keresztények Nero látókörébe, amikor bűnbakokat keresett? Talán a keresztények „idegen” jellege játszhatott ebben szerepet?¹³ Róma etnikai szempontból teljesen színes képet mutatott akkoriban, és a legkülönbözőbb keleti vagy nyugati bevándorló csoportok között a keresztények aligha hívhatták fel magukra a figyelmet azzal, hogy nem voltak eléggé „rómaiak”. Valószínűbb, hogy a keresztényekkel szemben megnyilvánuló ellenszenv, amelyről Tacitus (Annales 15.44.4)¹⁴ mellett Suetonius (Nero 16) és más római szerzők¹⁵ is említést tesznek, szerepet játszott a kiválasztásukban. Ezzel a feltételezéssel szemben áll a kérdés, hogy mennyire lehetett szem előtt az első keresztény csoport, amely akkoriban talán ha néhány száz, esetleg ezer főt¹⁶ tett ki Rómában. Beszélhetünk ekkoriban egy valódi negatív „imázsról” (*odium humani generis*, embergyűlölet), amely élénken élt

⁹ Vö. POTTER: Tacitus' Sources.

¹⁰ WOODMAN: The Cambridge Companion to Tacitus, 331.

¹¹ Szóba jöhet a feltételezett bünténnyel való tematikus kapcsolata miatt a *praefectus vigilum* (aki a *vigilek*, vagyis a tűzoltók parancsnoka volt), illetve a város általános biztonságaért felelő *praefectus praetorio*, aki akkoriban Nero egyik kedvenc bizalmasa, Ofonius Tigellinus volt, lásd ÜRÖGDI: Nero, 163.

¹² CINEIRA: La persecución neroniana, 18.

¹³ I. m., 17.

¹⁴ Tacitus a zsidókra is használja: *Historiae* 5.5.1

¹⁵ PLINIUS MINOR: *Epistulae* 10.96 (itt érdemes Traianus válaszát is olvasni, amelyben a császár adottnak veszi a keresztények bűnösségét). Lásd még COOK: Roman Attitudes, 62–68.

¹⁶ HURTADO: Destroyer of the Gods, 3.

a rómaiak fejében? Vagy ezt a jellemzést inkább a 2. századi Tacitus anakronisztikus érvelésének kell tulajdonítanunk?

Többen¹⁷ azt is megkockáztatják, hogy talán nem volt egészen légből kapott Nero vádja a keresztények bűnösségét illetően. Elképzelhetőnek tartják, hogy egyes szélsőségesen apokaliptikus meggyőződésű keresztények valóban részt vehettek a gyújtogatásban: Isten ítéletét sietteték a bűnös város, Babilon/Róma felett, és miután elfogták őket, a kínvallatás hatására felhívták a figyelmet „veszélyes” hitvilágukra, így magukkal rántva ártatlan, „moderált” hittestvéreiket is. Ennek a magyarázatnak a magam részéről nem sok történeti alapját látom. Ebben a korai időszakban, egészen a konstantini fordulatig (amely után a hatalmi-politikai szempontok már valóban felülírták a hitbeli megfontolásokat) a keresztények semmi jelét sem adták agresszív viselkedésnek. A Jelenések könyvében megjelenő agresszív képek és ítéletes látomások Gerd Theißen¹⁸ szerint éppen a pszichológiai hajtóerői lehettek az erőszakról való teljes lemondás őskeresztyén ethosának.

A korai kereszttyén forrásokban (pl. 1Kel 5,2) megjelenik annak a lehetősége is, hogy a keresztények kiválasztására a zsidó közösség sugalmazására (tulajdonképpen „irigységből”, *dia zélon*)¹⁹ kerülhetett sor, akár a zsidósággal szimpatizáló, Josephus Flavius által istenfélőnek nevezett Poppaea Sabina (vö. Ant 20.8.11), akár mások révén. Ezt a feltételezést a modern szakirodalom is feleleveníti,²⁰ azzal érvelve, hogy a zsidóságnak érdekében állhatott megszabadulni attól a feszültségtől és veszélyforrástól, amit a soraikban élő Krisztus-követők jelentettek. Talán még élénken élt a 49-es Claudius-féle *edictum* tapasztalata, és a zsidóság vezetői nem akartak megkockáztatni még egy vallási alapú zavargást és az azt követő állami megtorlást. Annak a lehetőségét sem zárják ki egyesek, hogy esetleg a kereszttyén közösségen belüli feljelentések vezettek a megtorláshoz.²¹ Ez nem túl valószínű, hiszen bármilyen keserű tanbeli viták is lehettek a kereszttyén közösségen belül, egy esetleges feljelentő nem feltételelezhette, hogy a hatóság különbséget tud tenni a büntetés kiszabásánál ilyen vagy olyan kereszttyén alcsoportok között.

A Tacitustól független, vele egykorú vagy későbbi források közül Suetonius és Dio Cassius is említi a tűzvészt Nero uralkodása alatt, de az ehhez kapcsolódó keresztényüldözésről nem szólnak. Ugyanígy hallgat az esetről az újabban Galba uralkodásának idejére datált névtelen (korábban Senecával

¹⁷ LAMPE: From Paul to Valentinus, 47. Hasonlóan vélekedik még C. Pascal, L. Hermann és J. H. Bishop. Bővebb irodalomhoz lásd CINEIRA: La persecución neroniana, 20.

¹⁸ THEIßEN: Az első kereszttyének vallása, 318–322.

¹⁹ Lásd ehhez a 21. jegyzetet.

²⁰ CINEIRA: La persecución neroniana, 22.

²¹ Az 1Kel 5.2kk *dia zélon* kifejezéséből kiindulva sejtik a feljelentések mögött az egymással ellenségeskedő keresztényeket. Lásd ehhez CULLMANN: Peter, 91–110.

azonosított) szerző tollából származó *fabula praetexta*, az *Octavia*.²² Állítólag a Nero által 65-ben megöletett költő, Lucanus is írt egy költeményt Róma leégéséről, ez azonban csak utalásokban maradt fenn, egy 6. századi grammatikus művében. Nem tudjuk, hogy Lucanus valóban vádolta-e Nerót a tűzvész előidézésével, de az biztos, hogy a költeményt sikeresen eltűntették az utókor elől. A Lucanusszal történtek fényében nem zárhatjuk ki, hogy a költő Nero útjában állt. Statius szintén utal a tűzvészre a Lucanus emlékére írt versében (*Silvae* 2.7), amelyért szerinte is Nerót terheli a felelősség, de a keresztényeket és üldöztetésüket ő sem említi.

3. A keresztény források

A tűz és a keresztényüldözés összekapcsolásának hiánya még feltűnőbb a korai keresztény forrásokban. A 4. századi Suplicius Severus tulajdonképpen Tacitus beszámolóját ismétli meg *Chronica* című művében. Őt és az apokrif Pál- és Seneca-levelezést leszámítva senki sem tesz említést erről a legkorábbi keresztény martiriumról. Tertullianus, Lactantius, Eusebius és Jeromos is egyházüldözőnek tekintik Nerót, de nem a tűzvésszel összefüggésben. Péter és Pál apostolok halálát hagyományosan Nero alatti martiriumnak tartották, ugyanakkor különös, hogy míg Eusebius egyháztörténetének egyik fontos fókuszai a martiriumelbeszélések, az „apostolfejedelmek” halála kapcsán elhallgatja a kivégzésük körülményeit, inkább csak a szavahihető tanúkat sorolja fel (lásd Egyháztörténet 2.25).

A Jelenések könyvének szerzője felhasználja a Neróval kapcsolatos keresztény mondát (*Nero redivivus*), és többször (13,1–18 és 17,9–11) is utal arra az apokaliptikus alakra, aki a sátán hatalmával kápráztatja el a világot, és a hívek életére tör. A fenevad száma a 666, és ennek legmeggyőzőbb magyarázata a héber gematria alapján az, hogy a „Neron Qesar” szavakat jelenti.²³ A múlt–jelen–jövő viszonyrendszer nem világos ezekben az apokaliptikus-prófétai szakaszokban, így azt sem tudhatjuk, hogy (1.) a valódi Neróra történik-e utalás, vagy (2.) inkább az ő „reinkarnációjára”, a szerzővel kortárs Domitianusra, akinek egyházüldözése és önistenítése Nerót idézi, esetleg (3.) egy majdan eljövendő, a nerói és domitianusi példákat felelevenítő uralkodóra. A keresztény hívek szenvedéseinek és üldöztetésének leírása nem tartalmaz semmilyen történetileg beazonosítható részletet a Jel-ben.

Kelemen első levelét már korábban említettük (5.2kk). Péter és Pál apostolok dicséretét zengi, akik a gyűlölködő ellenségeskedés (*dia zelon kai phtonon*)

²² FERRI: *Octavia*, 5–30.

²³ Biblia magyarázó jegyzetekkel, 1631.

miatt jutottak mártírsorsra. Az ő példájuk után megemlíti azt a sok-sok keresztyén szentet (*poly pléthos eklektón*), akiket ugyanezért a hűségért és ugyanezzel a gyűlölettel küldtek halálba: a legválogatottabb módokon, mitológiai alakoknak (*danaides kai dirkai*) beöltöztetve lelték a halálukat, vadállatok által szétmancangolva. Ez a feljegyzés emlékeztet Tacitus beszámolójára, amelyben egyes keresztyéneket állatbőrökbe varrva kutyákkal tépettek szét.²⁴ De Kelemen levele a hasonlóságok ellenére sem tesz explicit említést tűzvészről vagy gyújtogatás miatti hamis vádakról.

A 2. század végére vagy talán a 3. század elejére datált²⁵ apokrif Pál cselekedetei rögzítik az apostol mártíromságának történetét is. Ebben Nero féltékennyé válik Jézus Krisztus királyi hatalmára, amelyet Pál apostol sikeresen hirdet a római katonák között. Ezért Nero előbb megöleti a megtérteket, majd Pált is lefejezteti. A megölt apostol azonban szellemként visszatér, és ítéletet mond Nero felett, aki félelmében elengedi a többi bebörtönzöttet. Említhetjük még a Péter aktát is, amelyben Nero azért ítéli el Agrippa nevű prefectusát, mert az nem adott neki lehetőséget Péter megkínzására, amikor idejekorán fejfelé keresztre feszítette. A nyilvánvalóan fiktív elbeszélések nem sok hihető történeti adalékkal egészítik ki az egyébként egyöntetű keresztyén hagyományt, amely szerint Pál és Péter Nero idején haltak mártírhálált.

Szárdiszi Melitón 170 körül dedikálta Marcus Aurelius császárnak *Apologia* című művét, amelyben Nerót mint az első egyházüldözött említi, aki gonosz emberekre hallgatva hazugságokat fogadott el és terjesztett a keresztyénekről. A mű csupán részleteiben maradt fenn Eusebius Egyháztörténetében (4.26.9).

Hasonlóképpen, mintegy 20 évvel később Tertullianus is úgy beszél Neróról, mint akinek olyan ízlése és erkölcei voltak, hogy a keresztyének iránti gyűlölete tulajdonképpen dicséretnek is felfogható (Apologeticum 5.3). A valentiniánusok ellen írt *Scorpiace* (211) című művében Péter és Pál apostolok kapcsán említi ismét Nerót, az első egyházüldözött, akinek uralma alatt mártírhálált haltak az apostolok, forrásaként pedig a „császárok életrajzát” (*vitae Caesarum*) adja meg. Nero később, a 4. és 5. században is állandó szereplője Lactantius, Orosius, Sulpicius Severus és Eusebius egyházüldözöket felsoroló listáinak.

Lactantius *De mortibus persecutorum* című művében (2.5–7) azért is feltűnő a 64-es tűzvész említésének hiánya, mert e műve megírása előtt csak néhány évvel korábban (303-ban) büntette meg Galerius és Diocletianus a

²⁴ Érdekes, hogy SHAW (The Myth of the Neronian Persecution, 85) és CINEIRA (La persecución neroniana, 37) sem lát hasonlóságot a két leírás között.

²⁵ ELLIOTT: The Apocryphal New Testament, 350.

keresztyéneket Nicomedia feltételezett felgyújtásáért.²⁶ Részletesen leírja, hogyan próbálta Nero elpusztítani az apostolok igehirdetésére épült egyházat, hogyan nyerte el ezért szinte azonnal a büntetését, és hogyan táplálta hirtelen bukása azt a hiedelmet, hogy az utolsó időkben egyfajta antikrisztusként visszatér (*Nero redivivus*). De a tűzvészről Lactantius sem tesz említést.

Az első keresztény szerző, aki mind a tűzvészt (*Historiae* 7.7.4–7), mind pedig a keresztényüldözést (*Historiae* 7.7.10) megemlíti Nero uralma kapcsán, Augustinus tanítványa, az 5. században élt hispániai születésű Orosius. De még ő sem kapcsolja össze a kettőt ok-okozatilag, hanem úgy beszél róluk, mintha mindkettő Nero gonoszságának külön-külön jele vagy bizonyítéka lenne. Ahogy említettük, Eusebius (*Egyháztörténet* 2.25.4–5) sem kapcsolja össze a tűzvészt és az egyházüldözést. Ez először az apokrif Seneca–Pál-levelezésben történik meg. Ennek az írásnak azonban mind az autentikussága kizárható, mind pedig a datálása rendkívül bizonytalan, talán 4. századi, talán későbbi.²⁷

A keresztény források áttekintése után elmondhatjuk, hogy Péter és Pál apostolok valószínűleg Nero uralma alatt haltak mártírhálált.²⁸ Ennek szigorúan történeti értelemben véve nincs bizonyítéka, sem cáfolata. A szinte egybehangzó martirológiai hagyomány mellett azonban feltűnő, hogy az apostolok halálához nem kapcsolták hozzá a tűzvészt, pedig ez logikusnak tűnne, főleg, ha akkoriban tömegesen végeztek ki keresztényeket.

4. A Nero-féle egyházüldözés mítosza?

B. Shaw *A Nero-féle üldözés mítosza* című dolgozatában úgy vélte, hogy az *Annales*ben leírt keresztényüldözés nem történt meg, az Tacitus kitalációja. Amellett érvel, hogy csak Tacitus elbeszélése vagy az arra támaszkodó későbbi történetírók szólnak a római tűzvészhez kapcsolódó keresztényüldözésről, és nincs ezzel kapcsolatban megdönthetetlen történeti bizonyítékunk vagy kortárs forrásunk. Vagyis a források elégtelen volta miatt valószínűbb, hogy az esemény nem történt meg, mint az, hogy igen. Valljuk meg, ez a következtetés nem túl hízogó a nagy történetíróval kapcsolatban, akit pedig alapos és megfontolt forráskezelése, történetírói pontossága vagy más írói-történetírói erényei²⁹ miatt minden kutató nagyra értékeli. Mivel Tacitus kortársai

²⁶ CINEIRA: La persecución neroniana, 32.

²⁷ ELLIOTT: The Apocryphal New Testament, 547.

²⁸ Shaw mindkét apostolfejedelem, de különösen Péter római halálát mítosznak tekinti. Ehhez vö. KIRSCHBAUM: Az apostolfejedelmek sírjai.

²⁹ Adamik T. a szakirodalom áttekintése után arra a következtetésre jut, hogy Tacitus történetírói munkássága nem ítéhető meg a mai „objektív történetírás” mérlegén (amelyet B.

hallgatnak a keresztények meggyanúsításáról és üldözéséről, B. Shaw hihetetlennek tartja, hogy minden úgy történt, amint Tacitus leírja. Ez azonban *argumentum e silentio*, és mint ilyen, a hallgatás okának értelmezésétől függ a meggyőző ereje. Shaw-nak ez azonban csak az egyik érve. A másik az, hogy anakronizmus keresztényeket (*Chrestiani*) említeni a Nero-korabeli Rómában. Bár a nevet említi az ApCsel 11,26 és Péter első levele (4,16), de ezek Shaw szerint olyan források, amelyeket az 1. század végén írtak, és Antiókhiai Ignác is csak a 2. század közepén használja ezt a megnevezést. Shaw szerint a *Chrestianus* vagy *Chrestiani*³⁰ melléknév az első század végi, második század eleji római hivatalnoki nyelvezetet és problémakört jelzi, ekkoriban találkoztak ugyanis nagyobb számban a tartományi tisztségviselők a keresztényekkel szembeni feljelentésekkel (amint erről Plinius Minor Traianusszal folytatott levelezése árulkodik). Valljuk meg, Shaw második érve is problematikus, hiszen egyrészt az ApCsel és az 1Pt késői datálásától függ (ami többségi, de korántsem eldöntött izagógikai vélemény),³¹ másrészt ellentmond annak a tacitusi megjegyzésnek, hogy a római köznép ekkoriban már keresztény néven ismerte (*quos ...vulgus Chrestianos appellabat*) a római lakosok egy csoportját. Tacitus nyugodtan írhatta volna azt is egyszerűen, hogy „keresztények”, de valamiért mégis fontosnak tartotta megjegyezni, hogy már akkoriban így nevezte őket a tömeg. Ezt a világos írói szándékot kérdőjelezi meg, illetve értelmezi anakronizmusnak Shaw. Ő úgy képzei el a tacitusi beszámoló keletkezéstörténetét, hogy valóban lehetett 64-ben egy olyan csoport, amelyet Nero megvádolt a gyújtogatással, de ezeket Tacitus kezdetben nem azonosította a keresztényekkel. A *Historiae* megírása után azonban részben saját, részben barátja, az ifjabb Plinius provinciai tapasztalatai alapján megismerkedett a felforgatással vádolt keresztényekkel és azzal a pletykával, hogy azok első üldözője Nero császár volt. Így azután bennük azonosította a 64-es üldözött csoportot. Vagyis Shaw szerint a történet abban a formában, ahogy Tacitus lejegyzí az *Annales* 15. könyvében, tulajdonképpen a saját elképzelése, történetírói invenciója vagy hazugsága volt. Tacitus invenciózus történetét

Shaw is számon szeretne kérni rajta). Tacitus nem krónikás, hanem korrajzot ad, korhangulatot fest, illetve jó és rossz embertípusokat és uralkodói modelleket ábrázol, főként azért, hogy tanítsa művelt kortársait. Eközben a forrásait szinte másodlagosnak tekinti, illetve alárendeli ennek a művészi koncepciónak, lásd ADAMIK: Római irodalom, 600–608.

³⁰ Az e/i váltakozása sem a görögben, sem a latinban nem meglepő. A feltételezhetően eredeti változat (*Chrestiani*) melletti érvekhez és a változtatás okaihoz lásd ZARA: The Chrestianos Issue; FODOR a Claudius-féle edictum „Chrestus” név említése kapcsán értekezik a problémáról (A Chrestus-kérdés).

³¹ A pro és kontra érveket részletesen ismerteti D. A. Carson és D. J. Moo, és az ApCsel esetében a 63–79 közötti időszakra, az 1Pt esetében pedig a 63 körüli keletkezés mellett teszi le a voksát. Természetesen ezek a dátumok feltételezik, hogy az ApCsel-t Lukács, az 1Pt-t Péter írta (CARSON–MOO: Bevezetés az Újszövetségbe, 282kk, 624kk).

szerinte két egymástól független fejlemény tette lehetővé: egyrészt az egyre gazdagodó Nero-mitológia, amely mind sötétebb képet festett az egykori császárról, és lassanként nem csak örültet, hanem egyfajta transzcendens gonoszt formált belőle (különösen a Kr. u. 70 utáni zsidó és keresztény forrásokban). Másrészt pedig az a keresztény martirológiai hagyomány, amely Péter és Pál vértanúságát Nero korához és az általa végrehajtott egyházüldözéshez kapcsolta. Shaw szerint azonban Tacitus kellett ahhoz, hogy ezek a folyamatok az *Annales* lapjain összekapcsolódjanak a 64-es tűzvész és az azt követő keresztényüldözés leírásával.

Shaw tézisére többen is válaszoltak az elmúlt években. Birgit van der Lans és Jan N. Bremmer³² azzal magyarázzák a többi kortárs forrás hallgatását a keresztényüldözésről, hogy őket csak és szinte kizárólag Nero bűnösségének bizonyítása érdekelte, és ebben mellékvágány lett volna behozni Nero figyelemelterelésnek szánt gatzetteit a keresztényekkel szemben, akiknek egyébként sem volt jó sajtójuk a 2. századi római szerzők között. Ugyanakkor, ha nem lett volna keresztényüldözés Nero alatt, akkor igencsak nehéz helyzetben lennénk, ha meg kellene magyaráznunk, miért is alakult ki a sziklaszilárd meggyőződés a keresztény hagyományban arról, hogy Nero volt az első keresztényüldöző császár.

Christopher P. Jones³³ is reagált Shaw tézisére. Ő azt kifogásolta, hogy Shaw úgy kérdőjelezi meg Tacitus történeti szavahihetőségét, hogy csupán feltetelezéseket állít azzal szemben. Miközben az ApCsel-t mint forrást a „keresztények” megnevezés 1. századi használatára nézve – késői keletkezésére hivatkozva – értéktelennek tartja, messzemenő következtetéseket von le abból, hogy az ApCsel-ben felbukkanó „zugügység” Tertullus és a farizeusok „nazarénusként” hivatkoznak Jézus követőire Pál ügyében. Azt állítani, hogy az 1. század közepén nem létezhetett egy olyan jól definiálható, önálló csoportidentitással rendelkező közösség Rómában, amelyet „keresztényként” Nero üldözhetett volna, azt jelenti, hogy teljesen figyelmen kívül hagyjuk az ApCsel-t és az újszövetségi leveleket, főleg Pál Római levelét. Jones azt is kifogásolja, hogy Shaw a Péter és Pál római martiriumával kapcsolatos történeti bizonytalanságokat bizonyítéknak tekinti a tűzvész utáni üldözés tagadásában is. Jones helyesen mutat rá, hogy senki sem állította: Péter és Pál apostolok is a nagy tűzvész utáni üldözés áldozatai voltak. A két ügy tehát nem együtt áll vagy bukik. Attól, hogy a közbeszédben a két téma gyakran összecsúszik, a velük kapcsolatos történeti bizonytalanságok nem erősítik fel egymást.

³² VAN DER LANS–BREMNER: Tacitus and the Persecution of the Christians.

³³ JONES: The Historicity of the Neronian Persecution.

Érdekes, hogy a Jones által felhozott kritikai megállapításokra válaszul³⁴ Shaw kissé átfogalmazta a tézisé, és azt állította, hogy valójában őt nem is a keresztények megbüntetésének történetisége érdekelte, hanem az, hogy tekinthető-e a Nero-féle pogrom hivatalos állami keresztényüldözésnek, és mint ilyen, az első volt-e? Annak, aki a vitát a kezdetektől figyelemmel kísérte, úgy tűnhet, mintha Shaw menet közben új és kevésbé támadható megfogalmazást keresett volna a tézisének.

Összefoglalás³⁵

Shaw kérdésfeltevése kétségtelenül annyiban jogos, hogy a tacitusi beszámoló (szándékosan) homályban hagy egy sor részletet azzal kapcsolatban, hogy mi és miért történt a keresztényekkel Kr. u. 64-ben Rómában, a tűzvész követő hónapokban. Amint láthattuk, a többi auctor hallgatása a két dolog (tűzvész és üldözés) együttes megtörténtét illetően további spekulációkra adhat okot, de ezek nem igazán vezetnek sehová. Nagyon sok oka lehetett annak, hogy egy literátus római a 2. században Nero uralkodása kapcsán miért nem látta fontosnak megemlíteni a keresztényeket és az őket ért atrocitásokat. Az *argumentum e silentio* kétségkívül érdekes, de meglehetősen manipulatív eszköz tud lenni a kutatók kezében. Amit tudunk, azt Tacitustól tudjuk, és az ő motivációi már nem igazán kutathatók ennyi idő távlatából. Ugyanakkor a legbölcsebben akkor járunk el, ha az általa feljegyzett eseménysort nem kérdőjelezzük meg addig, amíg arra nyomós indokot nem találunk. Így marad a hagyományos elképzelés arról, hogy a római keresztényeket elsőként 64-ben érte méltánytalan és erőszakos üldözés a császári hatóságok részéről. Ennek oka nem a bűnösségük volt (erre utal Tacitus szóhasználata: *sub didit³⁶ reos*), vagyis felesleges arról spekulálnunk, milyen köze lehetett a gyűjtogatásnak a keresztény végidő-váradalmakhoz. Kétségtelen, hogy a zsidósággal kapcsolatos negatív közhangulat és megítélés a keresztényeket illetően még rosszabb volt, hiszen minél önállóbb identitással rendelkeztek, annál kevésbé védte őket a zsidóság antikvitásának nemes hagyománya. Jelentéktelenségük azonban részben a vesztüket is okozta: Nero joggal remélhette, hogy az elpusztításukkal semmilyen komoly érdeksérelmet nem okoz senkinek, és még magát is felmentheti a gyűjtogatás vádja alól. Különös módon a keresztényeknek még ez után is évtizedekig sikerült megőrizniük azt a „lowprofile”-t, amely miatt más római aucto-
rok nem látták fontosnak, hogy megörökítsék

³⁴ SHAW: Response to Christopher Jones.

³⁵ A kérdésről egy korábbi munkámban már részletesebben kifejtettem a véleményemet – PECSUK: Pál és a rómaiak, 66–72.

³⁶ A *sub do* tacitusi használatához vö. JONES: The Historicity of the Neronian Persecution, 148.

őket. Pál apostol 56–57-ben, vagyis a tűzvész előtt 6–7 évvel, már a Római levélben (13. rész) figyelmeztette őket, hogy ne hívják fel magukra a hatóságok figyelmét engedetlenségükkel, még kevésbé a haragjukat ellenállásukkal. Ha lehet, inkább semmivel. Ebben is prófétának bizonyult.

Felhasznált irodalom

- ♦ ADAMIK T.: *Római irodalom. A kezdetektől a nyugatrómai birodalom bukásáig*, Pozsony, Kalligram, 2009.
- ♦ *Biblia magyarázó jegyzetekkel*, Revideált új fordítás (RÚF 2014), Budapest, Magyar Bibliatársulat–Kálvin Kiadó, 2018.
- ♦ CARSON, D. A.–MOO, D. J.: *Bevezetés az Újszövetségbe* (Eredeti címe: An Introduction to the New Testament, 2004), Budapest, KIA, 2007.
- ♦ CINEIRA, D. Á.: La persecución neroniana de los cristianos tras el incendio de Roma (Tácito, *Anales* XV), in *Salmanticensis* 66 (2019), 7–50.
- ♦ COOK, J. G.: *Roman Attitudes Toward the Christians. From Claudius to Hadrian*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.
- ♦ CULLMANN, O.: *Peter. Disciple, Apostle, Martyr*, London, SCM, 1962.
- ♦ DEN HOLLANDER, W.: *Josephus, the Emperors, and the City of Rome. From Hostage to Historian*, Leiden, Brill, 2014.
- ♦ ELLIOTT, J. K. (ed.): *The Apocryphal New Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- ♦ Ferri, R. (ed.): *Octavia. A Play Attributed to Seneca*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- ♦ FODOR K. D.: A Chrestus-kérdés, in *Orpheus Noster* 6 (2014), 72–84.
- ♦ GIBBON, E.: *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Middlesex, Penguin Books, 1985.
- ♦ HURTADO, L. W.: *Destroyer of the Gods. Early Christian Distinctiveness in the Roman World*, Waco, Baylor University Press, 2016.
- ♦ JONES, Ch. P.: The Historicity of the Neronian Persecution. A Response to Brent Shaw, in *New Testament Studies* 63 (2017), 146–152.
- ♦ KIRSCHBAUM, E.: *Az apostolfejedelmek sírjai. Szent Péter és Szent Pál Rómában*, (Eredeti címe: Die Gräber der Apostelfürsten: St. Peter und St. Paul in Rom, 1975) Budapest, Szent István Társulat, 1987.
- ♦ LAMPE, P.: *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*, Minneapolis, Fortress Press, 2003.
- ♦ PECSUK O.: *Pál és a rómaiak*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009.
- ♦ POTTER, D. S.: Tacitus' Sources, in Pagán, V. E. (ed.): *A Companion to Tacitus*, Malden–Oxford, Blackwell, 2012, 125–140.
- ♦ SHAW, B. D.: Response to Christopher Jones. The Historicity of the Neronian Persecution, in *New Testament Studies* 64 (2018), 231–242.

- ♦ SHAW, B. D.: The Myth of the Neronian Persecution, in *Journal of Roman Studies* 105 (2015), 73–100.
- ♦ THEIßEN, G.: *Az első keresztyének vallása* (Eredeti címe: Die Religion der ersten Christen, 2000), Budapest, Kálvin Kiadó, 2001.
- ♦ ÜRÖGDI Gy.: *Nero*, Budapest, Gondolat, 1977.
- ♦ VAN DER LANS, B.–BREMME, J. N.: Tacitus and the Persecution of the Christians. An Invention of Tradition?, in *Eirene* 53 (2017), 299–331.
- ♦ WOODMAN, A. J. (ed.): *The Cambridge Companion to Tacitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- ♦ ZARA, E. (2009): The Chrestianos Issue in Tacitus Reinvestigated, elérhető: <http://www.textexcavation.com/documents/zaratacituschrestianos.pdf>, letöltés dátuma: 2022. január 16.

Nerva törvénymódosítása és annak hatása

N*erva Caesar Augustus* (96. szeptember–98. január) nem tartozik a legismertebb és a legnagyobb hatású római császárok közé. Alig másfél évig uralkodott, és noha igazán nagy történelmi tettet nem hajtott végre, meglepően sok törvényt alkotott, illetve módosított uralkodása alatt. Tanulmányunkban törvénymódosításai egyikével, a *fiscus Iudaicusszal*, illetve ennek hatásával fogunk foglalkozni, miután bemutattuk, miként nyerte el *Marcus Cocceius Nerva* (30–98) a császári címet.

1. A történelmi körülmények

A Flavius-ház (69–96) utolsó császára, *Domitianus* uralkodásának merénylet vetett véget, és mivel két adoptált fia még kiskorú,¹ ezért új császárt választ a szenátus. Persze ennyire egyszerűnek csak a történelemkönyvekben tűnik ez a váltás. Nyilvánvalóan nyomós ok kellett ahhoz, hogy az istenként tisztelt császár ellen összeesküdjenek „barátai és felszabadított rabszolgái” (Suet. Dom. 14),² arról nem is szólva, hogy gondos előkészületeket kellett tenniük, ha nem akarták, hogy a birodalom anarchiába zuhanjon, mint harminc éve, amikor *Nero*, a Julius–Claudius-ház utolsó császára vetett véget életének. Ugyanakkor gyorsan is kellett cselekedniük, hogy ne legyen megakadályozható az összeesküvés.³

Domitianus nem volt túl népszerű a szenátus körében,⁴ halálhírére hallván ujjongtak, a nép pedig közömbösen fogadta (Suet. Dom. 23). Nem pusztán azért, mert az isteneknek kijáró tiszteletet már életében megkövetelte ma-

¹ Jegyezzük meg, hogy Domitianus felesége, aki feltehetően szintén részt vett az összeesküvésben (vö. Suet. Dom. 14), de legalábbis tudott róla, és kiváló stratégia volt, gyakorolhatta volna addig a hatalmat, amíg valamelyik fia trónra léphet – lásd GRAINGER: *Nerva and the Roman Succession Crisis*, 67k; vö. továbbá COLLINS: *The Palace Revolution*, 83–87.

² Az eseményről két forrásunk van: SÜETONIUS: *Domitianus* 16k; és DIO CASSIUS: *Róma története* 67,14–18.

³ A krimibe illő puccshoz részletesen lásd COLLINS: *The Palace Revolution*.

⁴ Ez a kijelentés annyiban mindenképpen pontosításra szorul, hogy a szenátus ekkor 535 főből állt, de közülük csak kevesen rendelkeztek valódi hatalommal, éppen a császár legszűkebb köre, akiknek tervük végrehajtásához segítőkre is szükségük volt – lásd COLLINS: *The Palace Revolution*, 78–80.

gának, hanem sokkal inkább azért, mert nem átalotta rátenni a kezét gazdag családok magánvagyonára sem.⁵ Az egész birodalomban, de különösen Rómában besúgóhálózatot hozott létre, és noha az ősi erkölcsök védelmezőjeként tüntette fel magát, de csupán az erőszak és a rettegés miatt engedelmeskedtek alattvalói, s nem bölcs belátásból. Sok ártatlan ember ítéltetett el (vö. Suet. Dom. 10–11). Nyilván nem véletlen, hogy halála után *damnatio memoriae*re ítélik: „végül elrendelték, hogy feliratait mindenünnen kaparják ki, és még az emlékét is töröljék el teljesen” (Suet. Dom. 23).

Nervát már Nero elismerésben részesítette, majd miután átvészelte a „négy császár” évét, mindhárom Flavius alatt szolgált. Kétszer töltötte be a *consuli* tisztséget, másodszor 90-ben, vagyis Domitianus bizalmát is élvezte. Személyében tehát egy meglehetősen alkalmazkodóképes, dörzsölt politikust tisztelelhetünk.⁶ Éppen ezért nem megalapozatlan, ha azt feltételezzük, hogy több szenátorral együtt maga is részt vett az összeesküvésben, és nem érte váratlanul, hogy már másnap reggel császárrá választották.⁷ Mindazonáltal számos, első pillantásra jobb jelölt is akadhatott volna a posztra. Mégis Nerva lett a befutó, amire tapasztaltsága és összeköttetései mellett különösen a kora tette őt alkalmassá. Megválasztása idején 66 éves. Mindenki számára egyértelmű, hogy sokáig nem fogja viselni a császári babérkoszorút. Mivel pedig utóddal nem rendelkezett, ezért nem kellett tartani egy új dinasztiától sem – éppen elég volt Rómának kettő ezekből. Nerva adoptálással helyezi hatalomba utódát, *Trajanust*. Ez az új utódlási forma mindazonáltal csak addig működött, amíg nem volt az aktuális császárnak egy örökösnek megnevezhető utóda.⁸ Az adoptálás ugyanakkor lehetővé tette, hogy megfelelő utódot nevezzen meg a császár, elkerülve ezzel a későbbi kellemetlenségeket.

Kiváló politikai múltja ellenére két hatalmas hiányossága volt az új uralkodónak: teljes járatlansága a katonáskodásban és a provinciák irányításában. Ezért nem volt mindegy, mikor történik a császár erőszakos elmozdítása, és túl sok időt sem vehetett igénybe a merénylet megszervezése, hiszen tartani lehetett attól, hogy a katonaság közbeavatkozik, vagy fellázad az új császár ellen. A főváros legfontosabb katonai erejét képviselő császári testőrség,⁹

⁵ „Elevenek és holtak javait egyre-másra, bárkinek a feljelentésére, bármilyen vádra lefoglalták” (Suetonius: Domitianus 12).

⁶ Nerva pályafutásához lásd Schipp: Die Adoptievkaiser, 56k; Collins: The Palace Revolution, 93–101; és Murison: M. Cocceius Nerva.

⁷ Részletesen lásd Garinger: Nerva and the Roman Succession Crisis, 4–21.

⁸ Ezt az időszakot az adoptáló császárok korának nevezi a német szakirodalom, amely a Severusok idejéig tartott – a témához bővebben Schipp: Die Adoptievkaiser, 43–52; Kienast: Nerva und das Kaisertum Trajans, 51–55.

⁹ Nem csak ez az egy katonai erő volt a fővárosban, de a többi – az adatok alapján – nem vett részt az összeesküvésben, és ellene sem tett semmit – Garinger: Nerva and the Roman Succession Crisis, 17k.

pontosabban annak két parancsnoka közül az egyik a merényletet szervező szenátorok mellé állt¹⁰ – az ő közreműködése nélkül nem sikerülhetett volna a terv. Mindazonáltal továbbra is veszélyt jelenthetett a légiónak beavatkozása – ahogyan az Vespasianus megválasztásakor történt. Különösen a Rómához közel állomásozó csapatok jelentettek veszélyt az instabil helyzetben. Így egyáltalán nem volt mellékes a Pannoniában állomásozó légiónak reakciója, hiszen 96-ban ez volt a legnagyobb csapattest a teljes birodalomban. *Pompeius Longinus* parancsnok döntés előtt állt. Vagy folytatja a megkezdett hadműveleteket, vagy elindul Rómába átvenni a hatalmat, ezzel viszont megnyitva annak a lehetőségét, hogy a barbárok bemasíroznak a birodalom területére, és/vagy polgárháborúba sodorja Rómát. Hogy döntésének hátterében bölcsessége állt vagy az idő rövidsége, esetleg a már megkezdett hadmozdulatok, nem tudható, de elfogadta a szenátus választását.¹¹ A katonaság bizalmának elnyerését szolgálta, hogy Nerva röviddel trónra lépése után, még 96-ban, a hős veteránt, *Lucius Verginius Rufus* kinevezi szenátorrá, Trajanust pedig Germánia provincia helytartójává,¹² majd utóbbit alig később (97) utódjaként jelöli meg.¹³ Feltehetően ez a döntés a szenátorok érdekeit is szolgálta, akik így megfelelő jelöltet találtak azokkal szemben, akik esetleg megszerezni tervezték a trónt Nerva halála után.

Ahogyan utaltunk fentebb rá, Nerva számos új törvényt alkotott,¹⁴ és reformált meg régieket rövid uralkodása alatt. Pontosított bizonyos adókat, illetve változtatott rajtuk (örökösödési adó, zsidókra és provinciákra kirótt adó stb.), és az adók beszedését a *praetorok*nak adta át. Alapítványokat hozott létre az árva gyermekek ellátására (*alimentatio*), temetések finanszírozására (*funeraticum*), intézkedéseket hozott az itáliai gazdák támogatására. Összesen két épület építését fejezte be, ezek közül az egyik egy magtár volt, hogy

¹⁰ Ez persze nem jelentette azt, hogy a becsületükön ne esett volna csorba. Ezért az új császárt arra kényszerítik 97-ben, hogy adja ki nekik a merényletöt. Két személyt szolgált ki nekik, Domitianus egykori szabadosát és a korábbi testőrparancsnokot – lásd COLLINS: *The Palace Revolution*, 87–89; továbbá GARINGER: *Nerva and the Roman Succession Crisis*, 19, 94–96.

¹¹ Domitianus uralkodása alatt különösen fontossá vált a Rajna–Duna-hadszínter. Halála évében Pannoniában hat légiónak állomásozott. További jelentős erő volt Britanniában (3 légiónak) és Szíria területén (szintén 6 légiónak, de három parancsnok alá osztva) – lásd ehhez GARINGER: *Nerva and the Roman Succession Crisis*, 22–25, 31k, 34–36.

¹² Ennek és az erről hírt adó CONCORDIA EXERCITUUM érdemének jelentőségéhez lásd ELKINS: *The Image of Political Power*, 25k, 42–51; lásd továbbá SCHOTTER: *The Principate of Nerva*, 223–226.

¹³ Részletesen ehhez GARINGER: *Nerva and the Roman Succession Crisis*, 90k; arról pedig, hogy miért éppen Trajanus, lásd i. m., 96–102; továbbá KINEAST: *Nerva und das Kaisertum Trajans*.

¹⁴ Részletesen GARINGER: *Nerva and the Roman Succession Crisis*, 52–65.

biztosítsa Róma gabonaellátását és segítse a rászorulókat.¹⁵ Ezek az intézkedések alapvetően Rómára és Itáliára vonatkoztak. Ugyanakkor új *coloniákat* alapított, és számos településnek *municipium* rangot¹⁶ adott. Törekedett a provinciák lakóinak romanizálására, és kiterjesztette a római polgárjogot is.

2. A *fiscus Iudaicus* szabályozása és ennek következménye

A *fiscus Iudaicus* néven¹⁷ ismertté vált adónemet *Vespasianus* vezette be, az ugyancsak általa bevezetett *fiscus Alexandrinus* és *fiscus Asiaticus* mintájára,¹⁸ a zsidó háború után: „Minden zsidóra, bárhol lakott, évi két drachma fejadót vetett ki, amelyet – éppúgy, mint régen a jeruzsálemi templom javára – most a Capitolium javára kellett megfizetniük” (Bel. 7,218 [Zsid. háb. 515]). Dio Cassius ezt annyiban pontosítja, hogy ez azokra vonatkozott, akik továbbra is ősi szokásaik szerint élnek (vö. Hist. 65,7). Fontos látnunk, hogy a zsidóság itt egyértelműen a származást, etnikumot és nem a lakhelyet jelöli: mindenki adóköteles, aki a zsidó néphez tartozik, és követi ősi szokásait.¹⁹ Az adót a többi adótól elválasztva gyűjtötték a speciálisan ezzel a feladattal megbízott adószedők, akik egy önálló szervezeti egység megbízottjai voltak.²⁰ Ez azért szokatlan, mert általában az adók helyhez, és nem származáshoz kötöttek voltak, viszont mintát ehhez éppen a jeruzsálemi Templomnak fizetett adó szolgáltatott, amire Josephus is utal; okot pedig az üres kincstár,²¹ illetve

¹⁵ Vö. ELKINS: The Image of Political Power, 54–59, 73.

¹⁶ A municipiumok teljes római polgárjoggal és önkormányzattal rendelkeztek, de ezeket, elterően a coloniáktól, a terület őslakosai lakták.

¹⁷ „A *fiscus* nem maga az adó, hanem egy pénztár vagy kincstár, amely bizonyos birodalmi bevételeket és kiadásokat kezel, míg a *Iudaici* egy genitivusban álló főnév, amely vagy Júdeára vagy a zsidókra utal.” – ELKINS: The Image of Political Power, 86. Ez az adó nem az államkincstár bevétele volt, hanem a császári kincstáré – GRÜLL: A Római Birodalom gazdasága, 335.

¹⁸ A példát Tiberius szolgáltatta, aki „Gallia Lugdunensis tartomány adó- és vámbevételeinek kezelésére felállította a *fiscus Gallicust*. [...] Ilyen módon a császári adminisztráció közvetlen ellenőrzése alá vonta a két legnagyobb jövedelmet biztosító provinciát.” – GRÜLL: A Római Birodalom gazdasága, 336.

¹⁹ A zsidó adó beszédéről tanúskodnak az egyiptomi Edfuban (Apollinopolis Magna) talált leletek (Nos. 160–229), melyek többsége a Flaviusok korából származik (lásd CPJud II, 108–177). Az adó elnevezése Domitianus uralkodásának 12. évétől (88/89) bizonyosan megváltozik, ami vélhetően az adó jellegének megváltozását jelzi, talán ekkortól már nem a Jupiter templom felújítására fordították (i. m., 112k). W. Clarysse úgy véli, Tebtunisben is erre az adóra vonatkozó listákat találtak, amelyek utalhatnak Domitianus szigorításának következményeire is, lásd CLARYSSE: Identifying Jews and Christians, 92–96.

²⁰ Lásd CPJud II, 115k.

²¹ Vespasianus ki is terjesztette az adót a zsidó nőkre és gyermekekre (3 és 60/62 éves kor között), valamint a rabszolgákra (utánuk zsidó gazdájuk fizette) és felszabadítottakra is

a Flaviusoknak hatalmuk megszilárdításához szükséges propagandájuk: győztes hadjárat a Róma ellen lázadó zsidók felett.²² Domitianus is tovább éltette és táplálta ezt a propagandát egészen addig, amíg saját hadi sikerekkel nem büszkélkedhetett.²³ A kiadások megnövekedése miatt pedig (építkezések, játékok, hadiköltségek) „kivételes szigorúsággal hajtatta be a zsidóadót”, attól is beszedve, aki „ugyan nem vallotta magát zsidónak, de zsidó módjára élt” vagy eltitkolta származását, így kerülve el az adózást (Suet. Dom. 12).²⁴ Az első kategória utalhat pogányokra (istenfélők) és pogánykeresztyénekre, akik kapcsolatban álltak a zsidósággal. A második aposztata zsidókra, illetve zsidókeresztyénekre.²⁵ Ezen személyek beazonosításában a besúgók kiépített rendszerére („bárminek a feljelentésére” – Suet. Dom. 12) támaszkodhatott a hatóság. Dio Cassius szintén Domitianushoz kapcsolódóan megjegyzi, ha egy pogány csatlakozott a zsidósághoz, az egyet jelentett az ateizmussal (ἄθεότης). Ha pedig valakit ezzel vádoltak, azt kivégezték és/vagy megfosztották vagyonától (lásd Hist. 67.14).²⁶ „Az ateizmus vádja aligha lehetett formális, mivel ilyen vád nem létezett a római jogban, bár jól tükrözheti Domitianusnak a hagyományos római vallás fenntartása iránti jól igazolt ragaszkodását.”²⁷ Ezeknek

(CPJud II, 114). A Templom-adót csak a 20–50 év közötti férfiak fizették. Az adózók beazonosításához pedig feltehetően a helyi zsinagógák névjegyzékét használták – GÜNTHER: Der fiscus Iudaicus, 11; HEEMSTRA: The Fiscus Judaicus, 189; S. Cohen ezzel szemben kétli, hogy lettek volna ilyen listák, lásd COHEN: Those Who Say They are Jews and Are Not, 23–25.

²² Vö. KÓKAI-NAGY: Öszvérhajcsárból császár, 256–258; továbbá DAVIS: The Fiscus Iudaicus, 68–74.

²³ Vö. GOODMAN: The Fiscus Iudaicus, 171; GÜNTHER: Der fiscus Iudaicus, 11.

²⁴ Talán a Domitianus által alkalmazott szigor és a besúgók intézménye jelenik meg Lukács több adózáshoz kapcsolódó kijelentésében (lásd GUIJARRO: Does Luke's Gospel Reflect...?). Valamint a fiscus Iudaicusra vonatkozó utalásokat találhatunk a Jelenések könyvében, a Zsidókhoz írt levélben és János evangéliumában is – részletesen HEEMSTRA: The Fiscus Judaicus, 103–198; továbbá DAVIS: The Fiscus Iudaicus, 77–79.

²⁵ Lásd KERESZTES: The Jews, the Christians and Emperor Domitian, 2k; ELKINS: The Image of Political Power, 84k; részletesen HEEMSTRA: The Fiscus Judaicus, 32–66; Uő.: The Interpretation and Wider Context of Nerva's Fiscus Iudaicus, 190k.

²⁶ Több ilyen esetre is utal Dio Cassius, valamint megnevezi Flavius Clemenst, akiről Suetonius is említést tesz (Domitianus 15). Goodman nem gondolja elfogadhatónak, hogy vagyonelkobzásra csak a fontos „nem zsidókat” ítélték, míg a kevésbé fontos „nem zsidókra” csupán a különadót vetették volna ki (GOODMAN: The Fiscus Iudaicus, 169), az adó kiterjesztése nem a pogányokra vonatkozott, hanem azokra a zsidókra, akik titkolták a származásukat (GOODMAN: Nerva, the Fiscus Iudaicus and Jewish Identity, 41). Ezzel szemben P. Keresztes meggyőzően érvel ezen személyek pogány származása mellett (The Jews, the Christians and Emperor Domitian, 8–14). Arra, hogy Flavius Clemens keresztyén lett volna, csak később Eusebius utal, de nincs okunk megkérdőjelezni, hogy Domitianus rendelete nyomán fokozódott a keresztyénekre gyakorolt nyomás – lásd HEEMSTRA: The Interpretation and Wider Context of Nerva's Fiscus Iudaicus, 192.

²⁷ GOODMAN: The Fiscus Iudaicus, 174; vö. KERESZTES: The Jews, the Christians and Emperor Domitian, 6k.

a személyeknek az ateizmushoz és a zsidósághoz kapcsolása azt jelentette, hogy az állam ellenségei. A leírásokból ugyanakkor sejthető, valójában a vagyon megszerzése és a politikai ellenfelekkel való leszámolás, valamint az adóbevételek növelése lehetett a valódi cél, és „a zsidó életvitel gyakorlása” csak ürügy. Ugyanakkor azt is egyértelművé teszi számunkra, hogy kizárólag a zsidó szokások betartása tette beazonosíthatóvá ezeket a személyeket, vagy az, hogy kikkel mutatkoztak.²⁸ Ez a módszer viszont bárkit gyanússá és gyanúsítottá tehetett. Noha biztosan nem tudható, mekkora hatása volt ennek a római társadalomra, de vélhetően nagy volt a felháborodás – ezt valószínűsíti, hogy Nerva rögtön uralkodása elején megváltoztatja elődje rendelkezését.

Nerva módosítja a törvényt, pontosítva azon személyek körét, akik a *fiscus Iudaicus* megfizetésére kötelezhetőek voltak.²⁹ Erre utal a császár uralkodása alatt több alkalommal is kiadásra kerülő érme felirata *Fisci Iudaici Calumnia Sublata* (a zsidópénztár gázsága elvételét)³⁰. Dio Cassius arról számol be (vö. Hist. 68.1), hogy az új császár felszámolta a besúgóhálózatot (a rabszolgákat és szabadosokat kivégeztette, akik gazdáikat vádolták), az így elítélteket szabadon bocsátja, és a száműzetésben levőket hazahívja. Többé ilyen vádak alapján nem lehet senkit elítélni felségárulásért vagy azért, mert zsidó. Valamint elrendelte, hogy a vitás kérdésekben a *procurator* helyett a *praetor* járjon el. Míg az adók beszedéséért korábban felelős procuratorok saját kincstárukat gyarapították, ha bűnösnek találták a vádlottat, a változtatás tisztességebb eljárást tett lehetővé, mivel „a praetori bíróság nagyobb valószínűséggel volt igazságos, vagy talán jobban reagált a közvélemény nyomásra, és így az adófizetőket részesítette előnyben.”³¹

Roppant izgalmas, hogy Nerva törvénymódosítását, illetve ennek hatását hogyan értékeli a kutatók. Van, aki úgy véli, Nerva ezzel elődje zsidóság-

²⁸ Azért csak ezek alapján lehetett beazonosítani őket, mert egyetlen korabeli pogány szerző sem utal bármilyen külső jegyre (pl. ruházat, hajviselet, beszéd, név stb.), ami megkülönböztethetővé tette volna őket a diaszpórákban (ez még a körülmételésről sem volt elmondható, mivel ez nem csak a zsidókra volt jellemző, noha velük azonosították) – részletesen a témához lást COHEN: *Those Who Say They are Jews and Are Not*.

²⁹ GOODMAN: *Nerva, the Fiscus Iudaicus and Jewish Identity*, 198; M. Goodman azt is elképzelhetőnek tartja, hogy Nerva ideiglenesen meg is szüntette az adót (vö. Uő.: *The Fiscus Iudaicus*, 176; Uő.: *The Meaning of 'Fisci Iudaici Calumnia Sublata'*, 81–89; hasonlóan RICHARDSON–SHUKSTER: *Barnabas, Nerva, and the Yavnean Rabbis*, 42–44), de érveik nem meggyőzőek – vö. HEEMSTRA: *The Fiscus Iudaicus*, 19–20, 73k; Uő.: *The Interpretation and Wider Context of Nerva's Fiscus Iudaicus*, 193; ELKINS: *The Image of Political Power*, 86k.

³⁰ Grüll T. fordítása (A Római Birodalom gazdasága, 337). Legalább három alkalommal verték újra az érmét. Ez praktikusán Nerva teljes uralkodását lefedi (GÜNTHER: *Der fiscus Iudaicus*, 10), hiszen összesen hat érmekibocsátásáról tudunk (vö. SCHOTTER: *The Principate of Nerva*, 217k; ELKINS: *The Image of Political Power*, 16–23).

³¹ GRAINGER: *Nerva and the Roman Succession Crisis*, 53; vö. továbbá ELKINS: *The Image of Political Power*, 87.

ellenes politikáján kívánt volna változtatni. Számára már nem volt lényeges a zsidóság feletti győzelem érdemének hangsúlyozása, ami a Flaviusok uralmát támogatta. A kiadott érme arra utalna, hogy az új uralkodó szakított a korábbi rezsim gyakorlatával, és immáron csak azok tartoznak az adózók körébe, akik önként vállalják zsidó etnikumukat.³² Más úgy gondolja, az adott történelmi szituációban, amikor az új császárnak meg kellett szilárdítania a hatalmát, kizártnak tekinthető, hogy a zsidóság jogi helyzetének a rendezése ennyire fontos lett volna. Inkább a besúgóhálózat felszámolását és a sokakat megbotránkoztató ítéletek semmisé tételeét propagálja az érme. Nerva reformja és az érme felirata nem szociálpolitikai vagy vallási motivációra utal, hanem csupán azt a jó hírt kívánta megosztani, hogy a besúgóhálózaton alapuló, igaztalan vádak alapján (*calumnia*) működő vagyonekobbzás és a felső réteget megalázó eljárásrend, ami Domitianus alatt működött, nincs többé. Az érme ezt a politikai üzenetet kívánta népszerűsíteni.³³ Noha a rendelkezés az egész birodalomra kiterjedt, elsődleges címzettje mégis Róma előkelő polgárai voltak.³⁴ Ez a fajta szabadság, igazságosság és méltányosság pedig Nerva védjegyévé vált,³⁵ amivel igyekezett alátámasztani hatalomra kerülésének jogoságát, még ha ehhez meg is kellett ölni a korábbi császárt.

Az intézkedés hatásának tekinthető, vélik többen, hogy ettől kezdve az adó kizárólag azokra vonatkozott, akik felvállaltan/nyilvánosan zsidó módon éltek, tehát nem a nemzeti hovatartozás volt a döntő, hanem a kultusz/vallás gyakorlása. Vagyis ekkor történik meg a zsidóság jogi státusza meghatározásának harmonizálása a római jogalkotás és a zsidóság részéről, kirajzolódik a nép és a vallás külön kategóriája.³⁶ Ez a jogi lépés pedig döntően hozzájárult ahhoz, hogy zsidóság és (zsidó)keresztyénség szétváljanak egymástól. „A római hatóságoknak 96-tól vált lehetségessé felismerni a keresztyéneket, akik noha kizárólagos monoteisták voltak, de nem fizették a zsidó adót.”³⁷ Nerva rendelete tehát erőteljesen hozzájárult ahhoz, hogy a zsidókat a késő ókorban

³² Vö. GOODMAN: *The Fiscus Judaicus*, 175k; Uő.: *Nerva, the Fiscus Judaicus and Jewish Identity*, 41k; Hasonlóan THOMPSON: *Domitian and the Jewish Tax*.

³³ Lásd ehhez GÜNTHER: *Der fiscus Judaicus*, 13; továbbá Uő.: *Der fiscus Judaicus als Forschungskonstrukt*, 132k. Hasonló következtetésre jut P. Keresztes is (*The Jews, the Christians and Emperor Domitian*, 13k), kiegészítve azzal, hogy Nerva rendelete azokat a pogányokat is védte, akik zsidó módon éltek, mert innentől nem vádolhatták őket ateizmussal (i. m., 6k).

³⁴ Vö. ELKINS: *The Image of Political Power*, 87.

³⁵ Részletesen lásd ELKINS: *The Image of Political Power*, 102–136; továbbá SCHOTTER: *The Principate of Nerva*, 218–221.

³⁶ Részletesen HEEMSTRA: *The Fiscus Judaicus*, 67–84; Uő.: *The Interpretation and Wider Context of Nerva's Fiscus Judaicus*, 194–196; bizonyos fenntartásokkal, de N. T. Elkins is elfogadja ezt az álláspontot (*The Image of Political Power*, 88).

³⁷ HEEMSTRA: *The Fiscus Judaicus*, 196.

inkább vallásként, mint nemzetként kezelték. „Nem tűnik véletlennek, hogy a zsidók és keresztyének egyértelmű megkülönböztetése a 96 utáni pogány római szövegekben jelenik meg. [...] Kr. u. 96 után tehát az adó szempontjából a zsidókat vallásuk alapján határozta meg a római állam.”³⁸ A rómaiak részéről a vallás fogalmának bevezetésével nyilván egyértelműbb lett a zsidók és keresztyének csoportjának meghatározása. A zsidók részéről abból a szempontból nem történt változás, hogy a vallásukat elhagyókat korábban sem tekintették a néphez tartozónak, viszont örömmel fogadták azokat, akik közösséget vállaltak velük, akár a nyilvánosság előtt is. A vallás fogalma viszont leginkább a keresztyénség számára volt lényegbevágó, hiszen több népből kerültek ki tagjai, és alkottak egy új, a népek felett álló egységet.

Összefoglalás

A források szűkössége miatt már csak sejthető, mit jelentett Nerva adómódosítása Róma polgárainak, a zsidóknak, illetve a keresztyéneknek. Mindazonáltal az tűnik valószínűbbnek, hogy a császár ezzel nem a zsidósághoz, mint sokkal inkább a zsidó életvitellel megvádoltakhoz fűződő visszaélésekre reagált. Ugyanakkor kétségtelen tény, hogy a visszaélések rávilágítottak egy olyan lehetőségre, ami csak a zsidóság kapcsán volt izgalmas, jelesül hogy a nép és a kultusz gyakorlása elválhatnak egymástól, hiszen ez a politeizmus világában természetes volt. Ez pedig egyértelműen hatást gyakorolt a keresztyénség meghatározására is, amely noha monoteista és így kizárólagos vallás volt, ámde a kezdet kezdetétől népi hovatartozástól függetlenül hívott meg mindenkit a közösségbe. A közösségek külső megítélése, valamint önértelmezése pedig bizonyosan közrejátszott a zsidóság és a (zsidó)keresztyénség végső szétválásában, amelynek legkorábbi tanúja a Barnabás-levél.³⁹ Kijelenthető tehát, hogy noha Nerva törvénymódosításának a célja vélhetően a visszaélések megszüntetése volt, hatását tekintve hozzájárult a zsidó és keresztyén öntudat formálódásához, illetve e két csoport jogi megítélésének átalakulásához is.

³⁸ GOODMAN: *Diaspora Reactions to the Destruction of the Temple*, 33–34; vö. továbbá Uő.: *Nerva, the Fiscus Judaicus and Jewish Identity*, 43k.

³⁹ A Barnabás levél keletkezési idejét általában 70 és 135 közé helyezik, de találkozunk olyan véleménnyel is, amelyik éppen Nerva uralkodásához köti, például RICHARDSON–SHUKSTER: *Barnabas, Nerva, and the Yavnean Rabbis*; lásd továbbá DAVIS: *The Fiscus Judaicus*, 76k.

Felhasznált irodalom

- ♦ CLARYSSE, W.: Identifying Jews and Christians. The Evidence of Papyri, in Lanfranchi, P.–Verheyden, J. (ed.): *Jews and Christians in Antiquity*, Leuven–Paris–Bristol, Peeters, 2018, 81–100.
- ♦ COHEN, S. J. D.: “Those Who Say They are Jews and Are Not”. How Do You Know a Jew in Antiquity When You See One?, in Uő.–Frerichs, E. S. (ed.): *Diasporas in Antiquity*, Atlanta, Scholar Press, 1993, 1–45.
- ♦ COLLINS, A. W.: The Palace Revolution. The Assassination of Domitian and the Accession of Nerva, in *Phoenix* 63 (2009), 73–106.
- ♦ DAVIS, Th. W.: The *Fiscus Iudaicus* and the New Testament, in Averbeck, R. E.–Yonger, K. L. Jr. (ed.): „An Excellent Fortress for His Armies, a Refuge for the People” *Egyptological, Archaeological, and Biblical Studies in Honor of James K. Hoffmeier*, Pennsylvania, Eisenbrauns, 2020, 67–79.
- ♦ ELKINS, N. T.: *The Image of Political Power in Reign of Nerva, AD 96–98*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- ♦ GOODMAN, M.: Nerva, the Fiscus Judaicus and Jewish Identity, in *Journal of Roman Studies* 79 (1989), 40–44.
- ♦ GOODMAN, M.: Diaspora Reactions to the Destruction of the Temple, in Dunn, J. D. G. (ed.): *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, Michigan–Cambridge, Eerdmans Publishing Company, 1999, 27–38.
- ♦ GOODMAN, M.: The Fiscus Iudaicus and Gentile Attitudes to Judaism in Flavian Rome, in Edmondson, J.–Mason, S.–Rives, J. (ed.): *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 167–177.
- ♦ GOODMAN, M.: The Meaning of ‘Fisci Iudaici Calumnia Sublata’ on the Coinage of Nerva, in Cohen, S. J. D.–Schwartz, J. J. (ed.): *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism. Louis H. Feldman Jubilee Volume*, Leiden–Boston, Brill, 2006, 81–89.
- ♦ GRAINGER, J. D.: *Nerva and the Roman Succession Crisis of AD 96–99*, London–New York, Routledge, 2003.
- ♦ GRÜLL T.: *A Római Birodalom gazdasága*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2017.
- ♦ GUIJARRO, S.: Does Luke’s Gospel Reflect the Abusive Practises Associated with the Fiscus Iudaicus?, in *Academia Letters*, 2021. Elérhető: <https://doi.org/10.20935/AL1991>, letöltés dátuma: 2021. november 5.
- ♦ GÜNTHER, S.: Der *fiscus Iudaicus* als Forschungskonstrukt, in *Japan Studies in Calssical Antiquity* 2 (2014), 123–136.
- ♦ GÜNTHER, S.: Der *fiscus Iudaicus* zwischen Domitian und Nerva, in *Nu-mismatisches Nachrichtenblatt* 63 (2014), 10–13.
- ♦ HEEMSTRA, M.: *The Fiscus Iudaicus and the Parting of the Ways*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.

- ♦ HEEMSTRA, M.: The Interpretation and Wider Context of Nerva's Fiscus Iudaicus Sestertius, in Jacobson, D. M.–Kokkinos, N. (ed.): *Judea and Rome in Coins 65 BCE–135 CE*, London, Spink, 2012, 187–201.
- ♦ KERESZTES, P.: The Jews, the Christians and Emperor Domitian, in *Vigiliae Christianae* 27 (1973), 1–28.
- ♦ KIENAST, D.: Nerva und das Kaisertum Trajans, in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 17 (1968), 51–71.
- ♦ KÓKAI-NAGY V.: Öszvérhajcsárból császár, avagy az uralkodó istensége mint a politikai propaganda része, in Egeresi L. S.–Kókai-Nagy V. (szerk.): *Adalékok Izrael történetéhez. Ünnepi kötet Karasszon István 65. születésnapja alkalmából*, Komárom, Selye János Egyetem, 2020, 274–263.
- ♦ MURISON, Ch. L.: M. Cocceius Nerva and the Flavians, in *Transactions of the American Philological Association (1974–2014)* 133 (2003), 147–157.
- ♦ RICHARDSON, P.–SHUKSTER, M. B.: Barnabas, Nerva, and the Yavnean Rabbis, in *The Journal of Theological Studies* 34 (1983), 31–55.
- ♦ SCHIPP, O.: *Die Adoptivkaiser*, Darmstadt, WBG, 2011.
- ♦ SCHOTTER, D. C. A.: The Principate of Nerva. Some Observations on the Coin Evidence, in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 32 (1983), 215–226.
- ♦ THOMPSON, L. A.: Domitian and the Jewish Tax, in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 31 (1982), 329–342.

Forrásművek

- ♦ CPJud: TCHERIKOVER, V. A.–FUKS, A. (ed.): *Corpus Papyrorum Judaicarum*, Vol. II., Cambridge, Harvard University Press, 1960.
- ♦ DIO CASSIUS: *Róma története*, elérhető: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/e/roman/texts/cassius_dio/home.html letöltés dátuma: 2021. november 2.
- ♦ FLAVIUS, Josephus: *A zsidó háború* (ford. Révay J.), Budapest, Talantum, 1999.
- ♦ GAIUS SUETONIUS: *A caesarok élete* (ford. Kis F.), Budapest, Helikon, 1975.

Az eltűnő férfiszépség nyomában – szép királyok a Bibliában

1. Bevezetés

Jelen tanulmány az izraeli királyok testképével, valamint az ehhez szorosan kapcsolódó férfiszépséggel foglalkozik. Feltételezem, hogy a testi szépség megőrkítése nem csupán mellékes megjegyzés, hanem olyan fontos információ, amely az adott narratívát előre viszi. A szépségnek a Bibliában is következményei vannak. Akárcsak *Csehov puskája*, amely az utolsó felvonásban biztosan elsül, úgy a bibliai szépség is olyan jelenség, amely később erőteljesen alakítja az eseményeket.

A Bibliában található női szépséggel, nőiességgel és a nők helyzetével a királyi udvarban magyar biblikus kutatók már behatóan foglalkoztak.¹ A férfiszépség kérdése azonban eddig nem képezte magyar nyelvű kutatás tárgyát. A nemzetközi irodalom sem különösebben gazdag ebben a kérdésben, ám az utóbbi időben egyértelműen mutatkoznak a fellendülés jelei.²

Munkámmal a magyar nyelvű kutatás hiányát igyekszem pótolni a bibliai férfiszépséggel kapcsolatban.

2. A szépség héber fogalma

Előjáróban néhány megjegyzést kell tegyünk a szépség bibliai fogalmáról. A szépséggel kapcsolatban leggyakrabban használt héber kifejezés a יָפֶה, amely egyaránt jelzi a női és a férfiszépséget, de utalhat tárgyak és teremtmények szépségére is.³

Ha megnézzük a szó előfordulásait, akkor azt találjuk, hogy nem kizárólagosan, de túlnyomórészt szexuális töltetű a kifejezés. Az 1Móz 12,11.14 esetében Sára a fáraó udvarában testi szépségével kelti fel az uralkodó figyelmét,

¹ JENEINÉ HURJA: Az anyakirálynő fogalma; KARASSZON: Királyi nők az ókori Izraelben; KÖSZEGHY: Az örök Éva nyomában; BRENNER: Viccesnek tartod?.

² HADDOX: Masculinity Studies; NISSINEN: Relative Masculinities; CREANGA: Men and Masculinity. O. Creanga neve, úgy gondolom, hogy meghatározó lesz a jövő kutatásában, számomra úgy tűnik, hogy D. Clines után ő viszi tovább a kortárs tudományos munka összefogását a kérdésben.

³ PENCHANSKY: Beauty, Power, and Attraction, 53.

Lea és Ráhel történetében szintén kulcsszerepet játszik a szexualitás és a kifejezés maga is (1Móz 29,17). József szintén szépségével kelti fel Potifár feleségének figyelmét (1Móz 39,6). Az 5Móz 21,11, úgy tűnik, hogy szintén szexuális töltetű, hiszen a harctéri nemi erőszakot próbálja valamelyest törvényi keretek közé szorítani. Abigail esetében az okosság kiegészül szépséggel, ami nyilván tovább fokozta Dávid érdeklődését. Támárnál a szépsége nemi erőszakba torkollik (2Sám 13,1), Absolonnal kapcsolatban és gyermekei esetében is olvassunk róla (2Sám 14,25.27). A sunémi Abiság történetében a nemiség szintén nagy jelentőségű (1Kir 1,3.4). Ahogy Eszter és a királyi hárem esetében is adja magát ez az értelmezés (Eszter 2,4), de nyilván Jób lányainak az attraktivitása is ebbe az irányba mutat (Jób 42,15). A Példabeszédekben említett ízléstelen asszony mögött is talán az ízléstelen kéjelgés állhat (Péld 11,22). A Préd 5,18 élvezetre való biztatása mögött sem nehéz felfedezni a szexualitást. Az Énekek énekében 14 alkalommal előforduló fogalmat pedig nyugodtan értelmezhetjük a szexualitással összekapcsolva. A prófétai irodalom igehelyei növényi buja termékenységhöz kapcsolódnak (Jer 11,6 Ez 31,3.9), míg az Ez 33,32 a szép hangot pajzán dalok éneklésével kapcsolja össze.

A szexualitást feltételező környezeten kívül feltűnik néhány egyéb helyen is a kifejezés. Az 1Móz 41,2.4-ben a Nílusból feljövő szép tehenekkel kapcsolatban, viszont itt talán gyanakodhatunk a szépre mint a „termékeny” burkolt kifejezésére. Illetve a Zsolt 48,2-t említhetjük, ahol a Jeruzsálem fölé emelkedő Sion hegyet érthetjük rajta.

Természetesen nehezen lehet már visszafejteni a kifejezés teljes értelmét, hiszen pontosan nem tudjuk, mit és milyen árnyalattal értettek rajta az ókorban. Annyit azonban mindenképpen elmondhatunk, hogy az emberi szépség bibliai említése nem a belső lelki szépséget ragadja meg elsősorban, hanem kimondottan a testit. Ennek a testi szépségnek a megragadását és kifejezését nem tekintették bűnnek, hanem természetesen következik a héber gondolkodásból.

Az emberi szépséggel kapcsolatban hat területet emelhetünk ki, amelyek igazán jelentőségteljesek: a szemek, a bőr, a haj, a hibátlanság, a magasság, valamint ide sorolható még a fiatalság is.⁴ Úgy tűnik, ezek voltak az ókori izraeli ember számára a testi szépség igazi fokmérői. Ezek a területek azonban egyetlenegyszer sem jelennek meg teljes részletességgel. A héber szöveg nem a 21. században megszokott módon tárja eléink az emberi szépséget. Nincsenek részletes beszámolóink arról – ellentétben a modern irodalom és filmművészet alkotásainak egy részével –, hogy milyen haját, szemet, alakot találtak szépnek a bibliai korban.⁵

⁴ I. m., 56. Férfi és női szépség különválasztásával kapcsolatban lásd AV10Z: The Motif of Beauty, 344.

⁵ HUBBARD: The Eyes Have It, 61.

A szépséggel ellentétes kifejezésről csak korlátozottan beszélhetünk a Szentírás lapjain. Az egyik legikonikusabb hely a szenvedő szolga leírása. „Nem volt neki szép alakja, amiben gyönyörködhettünk volna, sem olyan külseje, amiért kedvelhettük volna” (Ézs 53,2).

A szó eredeti értelmében azonban itt sem csúnyáról olvasunk, sokkal inkább kevésbé vonzóról.⁶ Ahogy azt majd később látni fogjuk, Saul, Dávid és Absolon szépsége embereket vonzott köréjük és melléjük. Attraktívak voltak, míg a szenvedő szolga inkább a megütközés és a taszítás tárgya, semmint a csábításé.

A héber szöveg tehát nem ismeri a csúnya kifejezést abban az értelemben, ahogy azt mi használjuk. A Biblia nem nevez senkit sem csúnya embernek; ha esetleg mi csúnyának nevezzük, akkor azt a 21. századi elképzeléseink szerint gondoljuk, és erre a szöveg sehol sem utal.

A teremtet világ jelenségeire használt szép kifejezést egyetlenegyszer sem találjuk Istenre vonatkoztatva, még metaforikusan vagy akár kultuszához kapcsolódóan sem.⁷ Isten szépsége minőségileg és mennyiségileg különbözik az ember szépségétől. Az Isten szépségét leíró fogalmak szemantikai mezeje más, mint az emberi szépséget tárgyalóké, így ezek feldolgozása nem lehet tárgya jelen dolgozatnak. Annyit azonban érdemes megjegyezzünk, hogy két alapvető kategória van, amelyek esszenciálisan különböznek egymástól. Az első kategória a Felséges szépsége, míg a második az emberek szépsége.⁸ Az emberhez hasonló fizikai szépség hiányának ellenére D. Clines mégis úgy látja, hogy Izrael Istene tulajdonképpen egyfajta izraeli férfimodellül szolgált. A férfi Istenben tökéletesen desztillálódnak azok a jegyek, amelyeknek jelen kellett lenniük egy idealizált izraeli férfiban. „Héber kultúra férfiaságról alkotott fogalma: erős (végtelen ereje van), gyilkos természetű (a vízőöntől kezdődően), nőtlen (csak szent férfiak járulhatnak a színe elé), szép (fenséges értelmében), és meggyőző (képes folyamatosan a nyelvvel kifejezni önmagát).⁹

A női szépségre a Szentírás lapjain értelemszerűen sokkal több utalás történik, mint a férfiszépségre. Érthető ez, hiszen a szövegek lejegyzői férfiak voltak, akik nagyobb érdeklődéssel fordultak a női nem felé.

Ennek ellenére a férfiszépségről is szót ejtenek. Vannak férfiak, akiket a Szentírás szépnek nevez, szépségük pedig nem átvitt értelemben értendő, hanem testi és fizikális értelemben. Ezek a férfiak kivétel nélkül királyi udvarokhoz kapcsolódnak, legnagyobb részük pedig a Sámuel és Királyok könyvében

⁶ PENCHANSKY: Beauty, Power, and Attraction, 51; HUBBARD: The Eyes Have It, 62.

⁷ PENCHANSKY: Beauty, Power, and Attraction, 53.

⁸ I. m., 52–53.

⁹ CLINES: Interested Parties, 3.

szerepel.¹⁰ A szépség és a hatalom összekapcsolódik a Szentírás lapjain, éppen ezért a szépség fontos kelléke a királyság történeteinek.¹¹

A férfiszépség tárgyalása során három kísértésnek kell ellenálljunk. Először is nagy a csábítás arra, hogy a 21. századi férfiideált vetítsük a Szentírás lapjaira. Másodszor annak, hogy a Szentírás szövegén belül egy egységes férfi-képet vizionáljunk. Egyetérthetünk azzal a megállapítással, hogy a férfiasság minden esetben végső soron társadalmi konstrukció. Egy adott társadalom, szerzői kör dönt arról, hogy mit tekint egy férfi vagy éppen nő esetében az ideálnak. Ennek pedig természetesen csupán egyetlen eleme a testi szépség, érdemes ezzel kapcsolatban Dávid Saul udvarában történő bemutatására visszagondoljunk. „Ekkor megszólalt az egyik legény, és ezt mondta: Én láttam a betlehem-i Isai egyik fiát, aki tud lanton játszani; derék férfi, harcra termett, okos beszédű, daliás ember, és vele van az Úr” (1Sám 16,18). Ebben a felsorolásban Dávid kiállása csupán egyetlen dolog az említésre méltóak közül.¹² Harmadszor pedig ellen kell álljunk annak a sajátos politikai narratívának, amely – véleményem szerint – a nyugati kutatás egy részét meghatározza. A férfiasság és nőiesség ideája nyilvánvalóan társadalmi konstrukció, ám az Írás egyetlenegyszer sem beszél arról, hogy a férfi és a nő a maga nemiségében és szexualitásában társadalmi konstrukció lenne.

3. Szép férfiak az Ószövetségben

3.1. József és Dániel

A Sámuel és a Királyok könyvein kívül József és Dániel esetében olvasunk még férfiszépségről. Habár ők maguk nem voltak izraeli uralkodók, de magas társadalmi pozíciót töltöttek be, és életük is a királyi udvar környezetében bontakozik ki.

József az 1Móz 39,6 tanúsága szerint szép termetű és arcú volt, Dániel esetében pedig arról kapunk tájékoztatást, hogy Nabukodonozor hadjárata során elhurcolt fiataloknak bizonyos követelményeknek meg kellett felelniük, hogy az udvarban szolgáljanak: „akiknek semmiféle fogyatékoságuk nincs, hanem szépek, fogékonyak minden bölcsességre, műveltek, járatosak a tudományban” (Dán1,4).

A fogyatékoság hiánya és a szépség összekapcsolódik, akárcsak majd Absolon esetében. A testi fogyatékoságtól való mentesség az egyik feltétele

¹⁰ AULD: I & II Samuel, 102–103.

¹¹ PENCHANSKY: Beauty, Power, and Attraction, 49.

¹² CLINES: The Most High Male, 216.

a szolgálatnak, ezen felül még szépnek is kellett lenni, ami ezen a ponton egyértelműen valami többet takar, minthogy testileg ép valaki.

Látható ezekből a helyekből, hogy a testi szépség és a királyi, főúri udvartartás szorosan összekapcsolódott. Az uralkodóknak és a nemeseknek érdekében állt, hogy szép nőkkel és férfiakkal vegyék körbe magukat.¹³

Érdekes módon József és Dániel esetében is fontos történetet mozgató szál a szépség. Józsefet Potifár felesége ostromolja szerelmével, ami végül a börtönbe juttatja. Dánielnél talán kevésbé egyértelmű, de ott megjelenik a szépséghez kapcsolódó bonyodalom. Aspenaz udvarmestert a foglyok oktatásával és ápolásával bízta meg Nabukodonozor, mivel a foglyok három év felkészítés után állhatnak csak a király szolgálatába. Addigra kell testileg és szellemileg alkalmassá válniuk. Dániel nem akarja beszennyezni a testét a tisztátalan étellekkel, ezzel pedig szépségét sodorja veszélybe. A bibliai beszámolóból úgy tűnik, hogy Nabukodonozor udvarában a XXI. századi soványságeszmény nem aratott volna osztatlan sikert.¹⁴

3.2. Saul

Saul Izrael első királyához méltó módon jelenik meg a Szentírás lapjain. Először is egy tehetős ember gyermeke,¹⁵ majd azt is megtudjuk, hogy rendkívüli szépség birtokában volt. „Volt neki egy Saul nevű fia. Szép ifjú volt, nem volt nála szebb Izrael fiai között; egy fejjel magasodott ki az egész nép közül.” (1Sám 9,2) Saul szépsége különösen szembetűnő a nép többi tagjához viszonyítva – ez a motívum talán nem véletlen, hogy visszaköszön Absolon 2Sám 14,25–26-ban található leírásában.

A szépséghez itt a különleges testmagasság társul, a szöveg tulajdonképpen azt mondja, hogy a nép egésze Saul válláig ért.¹⁶ Az új király megjelenésében is alkalmasnak bizonyul az uralkodásra. Ezt húzza alá a Saul királyválasztásához kapcsolódó másik sámueli beszámoló is az 1Sám 10,23-24-ben. „Akkor érte futottak, és előhozták onnan. És amikor odaállt a nép közé, egy fejjel ki-magaslott az egész nép közül. Akkor Sámuel ezt mondta a népnek: Látjátok,

¹³ DiPALMA: *Masculinities in the Court Tales of Daniel*, 70–75.

¹⁴ Dán 1,9–10: „Isten az udvarmestert jóindulatra és szeretetre indította Dániel iránt, de azért ezt mondta az udvarmester Dánielnek: Félek az én uramtól, a királytól, mert ő rendelkezett így az ételetekről és az italokról. Mi lesz, ha azt látja, hogy ti soványabbak vagytok, mint a veletek egykorú ifjak? Még bajba kerülök miattatok a királynál!”

¹⁵ A tehetős kifejezést nemcsak a vagyon értelmében fordíthatjuk, hanem érthetünk rajta tehetséges és sikeres harcost is. Lásd KLEIN: 1 Samuel, 280. Ez az értelmezés talán jobban is kapcsolódik Saul különleges magasságához, hiszen egy harcedzett veterán különleges testi adottságokkal megáldott fiaként ismerhetjük meg őt.

¹⁶ ALTER: *The David Story*, 46.

hogy kit választott az Úr! Hiszen nincs hozzá hasonló az egész nép között! Ekkor ujjongásban tört ki az egész nép, és ezt kiabálták: Éljen a király!” Saul rendkívüli termetét itt még Sámuel is hangsúlyozza a népnek, aki ebben az isteni kiválasztás rendkívüliségét véli felismerni. Dávid később kibontakozó történetéből azonban jól tudjuk, hogy Sámuel megítélése nem feltétlenül metszette Isten akaratát.

Saul termete és szépsége azonban túlmutat önmagán. Véleményem szerint olyan irodalmi eszköz, amely Dávid másfajta szépségét akarja hangsúlyozni. Sőt! Saul úgy ábrázolja a szöveg, hogy a történet későbbi kibontakozása során borús előjellként gondolunk vissza rendkívüli testalkatára.¹⁷ A szerző talán tudatosan olyan asszociációkba kényszerít bennünket, amelyek olyan személyekkel kapcsolják össze Saul, akiket Isten elutasított, lásd Eliáb, vagy teljességgel negatív szereplők, mint például Góliát.¹⁸

3.3. Dávid

Dávid szépségével kapcsolatban két történetet kell kiemelnünk. Az egyik Dávid felkenésének leírása az 1Sám 16,6-13-ban, míg a másik a Góliáttal folytatott párharca a 1Sám 17-ben.

3.3.1. 1Sám 16

Az Isai házába érkező Sámuel először Eliábbal találkozik, akiről rögtön azt gondolja, hogy őt választotta az Úr királynak. Sámuel Eliáb termete ragadja meg, akárcsak Saul esetében, ám most már tudjuk, hogy a délceg termet nem feltétlenül jelent jót.¹⁹ „De az Úr ezt mondta Sámuelnek: Ne tekints a megjelenésére, se természetes növéseire, mert én megvetem őt. Mert nem az a fontos, amit lát az ember. Az ember azt nézi, ami a szeme előtt van, de az Úr azt nézi, ami a szívben van.” (1Sám 16,7)

A 7. vers záró sorai után egy olyan felkentére számítanánk, akiben a belső értékek dominálnak. Ehhez képest – szinte ellentmondásosan – arról olvassunk, hogy Dávid külső megjelenése volt az igazán rendkívüli.²⁰ „Ő pedig pirosposzgás, szép szemű és jó megjelenésű volt.” (1Sám 16,12)

¹⁷ BODNER: 1 Samuel, 79.

¹⁸ Ebbe az irányba mutat R. ALTER is (The David Story, 46).

¹⁹ I. m., 97. Az is elképzelhető, hogy ez a kritikus megjegyzés inkább Saul házára, mint Eliábra vonatkozott valójában. Az elutasítást kifejező ige szerepel Saul elvetésének leírásában is. Lásd: KLEIN: 1 Samuel, 305, 430.

²⁰ MACWILLIAM: Ideologies of Male Beauty, 277.

Többféle gondolat merülhet fel bennünk ezek fényében. Eliáb megjelenése délcegebb és királyibb – ami egyértelműen a hatalmat és erőt szimbolizálhatta a férfi kortársai felé –, míg Dávid megjelenése kevésbé illik egy jövőbeni uralkodóhoz, ugyanakkor rendkívül jó fizikai adottságokkal bír. Ez talán látszólagos ellentmondás, de mindenképpen így kell értsük a 7. vers záró sorait. Ezek fényében helyesebb talán Dávidban egy olyan szép férfit elképzeljünk, aki külső tulajdonságai alapján mégis alkalmatlannak látszott a királyi feladatokra.

Góliát későbbi szavai és viselkedése is ebbe az irányba mutat. Megvetéssel tekint Dávidra, mert azt nézi, ami a szem előtt van. Talán egy jóképű, ámde törékeny fiatalembert látott, aki nem képes megvívni vele?

Dávid külső megjelenésével kapcsolatban a pirosposzgássága adhat okot talányra. Mit jelenthetett ez? Talán Ézsau vörösségéhez kapcsolódik, amiről az 1Móz 25,25-ben olvashatunk? Ezzel kapcsolatban rengeteget spekulálhatunk, ám valószínűleg a fogalom jelentését már nem fogjuk tudni pontosan visszaadni. Jelezheti ez Dávid fiatalságát, de egészséges napbarnított voltára is utalhat, hiszen kint dolgozott a legelőn a nyáj körül. De ennek az ellenkezőjét is jelentheti. Pirosposzgássága a keleti ember olíva komplexitású bőrével ellentétben talán valamilyen világosabb tónust jelenthetett, ami kiemelte őt, és különlegessé tette a többiekkel szemben.²¹ A világosabb komplexitás a kevesebb mezei munkának is megfeleltethető, tehát felsőbb társadalmi státuszra utal, míg a barnább, feketébb (Énekek 1,5) pedig a mezőn dolgozók alacsonyabb társadalmi státuszára.²² Bárhogyan is legyen, Dávid bőrének tónusa olyan volt, ami megkülönböztette őt a társaitól. A szép szem pedig a 2. részben tárgyalt fogalmi mezőbe helyezi Dávid szépségét. Tekintete talán inkább volt attraktív, mint hadvezérhez illően marcona.

Alapvetően Eliáb és Dávid is szép emberek voltak, de nyilvánvaló, hogy szépségük másképpen nyilvánult meg. Érdemesebb Saul és Eliábot összevetni a narratívában, mintsem Dávidot Eliábbal. Saul és Eliáb azok a férfiak, akik testileg, fizikai erejüket tekintve minden további nélkül alkalmasnak tűnnek a kormányzásra. Ha úgy tetszik, harcos hadvezérek. Dávid szépsége nem kizárólag természetben és testi erejében rejlett, hanem pirosposzgás voltában, szép szemében és megjelenésében. Ha úgy tetszik, ezek azok a vonások, amelyeket kevésbé tarthattak fontosnak a férfiak egy másik férfi esetében.

3.3.2. 1Sám 17

Ebbe az irányba vezet bennünket Dávid és Góliát története is. Saul és Eliáb rendkívüli termete és az ehhez kapcsolódó kritika itt is bűvópatakszerűen visszaköszön. A filiszteusok csatasoraiból kiemelkedő természetes vitéz ellen

²¹ PENCHANSKY: Beauty, Power, and Attraction, 55–56.

²² I. m., 57.

nyilván az izraeliek csatasorából egy fejfel kiemelkedő Saulnak vagy a narratívában hozzá hasonló Eliábnak kellene kiállnia.²³ Vitézségük és fizikai erejük nem ér semmit, hiszen gyáván visszahúzódnak.

Dávidnak kell közbelépnie. Testi adottságai alapján azonban a vitéz Góliát gúnyolja őt. „Amikor a filiszteus rátekintett, megvetően nézett Dávidra, mert fiatal volt, pirosposzgás és jó megjelenésű.” (1Sám 17,42) A fiatalsággal kapcsolatos megvetés érthető egy harcedzett veterán részéről, de a pirosposzgassággal és jó megjelenéssel kapcsolatos ellenérzés magyarázatra szorul. Góliát a klasszikus, izmos és harcedzett férfi archetípusa, Dávid pedig ennek nyilván az ellentéte. Nem csúnya, csak máshogyan szép. Pontosan ez a máshogyan szépség az, ami Góliát gúnyát kiváltja, és talán ott munkál a bátyjai és Saul kételkedése mögött is. A közkeletű vélekedéssel ellentétben Dávid itt nem gyermek, hanem olyan fiatalember, aki képes a harcra. A Saul vértjében való forgolódás sem a vért mérete miatt nem megy neki, hanem annak szokatlansága miatt. Dávid rendkívül racionális módon átlátja, hogy a számára ismeretlen hadi eszközöket nem élesben, a harcmezőn kell kipróbálni.

Ha mai képpel akarnánk ezt illusztrálni, akkor Góliát a ketrecharcos rosszfiú, aki az élő fába is beleköt, míg Dávid a törekeny, mégis sármos színész. Férfiak mind a ketten, a maguk nemében szépek mind a ketten, a nők szívét pedig különböző okok miatt, de mind a ketten megdobogtatják.²⁴ (Lásd a Góliáthoz hasonló Sámson karakterét.) Alapvetően azonban összebékíthetetlenek ők egymással.²⁵

Talán nem véletlen, hogy Saul daliás fizikuma inkább a királyt választó harcosokat mozgatta meg, míg a nők szívét Dávid fiatalsága, pirosposzgassága és jó megjelenése hozta lázba.²⁶ Ez pedig egyenesen vezet bennünket Dávid és Saul konfliktusának gyökeréig.²⁷

²³ „Saul minden tekintetben éppen olyan királynak tűnik, akit a nép az 1Sám 8,20-ban kíván magának: »bíraskodjék fölöttünk, ő vonuljon előttünk, és vezesse harcainkat!«. Saul és Dávid összehasonlítását továbbgondolva nyilvánvaló, hogy Dávid kisleány szépsége szemben áll a klasszikus férfiideállal. Góliát Saul felnagyított verziójaként, akárcsak Saul maga, vereséget szenved, míg Dávid győz. Ez Saul előtt is világossá válik a 16. fejezet végén és természetesen Góliát legyőzésében.” MACWILLIAM: *Ideologies of Male Beauty*, 278.

²⁴ Dávid külseje és személyisége minden bizonnyal valóban vonzotta az izraeli nők tekintetét. A frigyláda Jeruzsálembé történő szállításának ikonikus történetében 2Sám 6,20–23 Míkal féltékenységről tájékoztat, hiszen Dávid hiányos öltözetben táncolt az Úr ládája előtt. De talán a Saul felbosszantó asszonyi körtánc mögött sem kizárólag a hadi sikereket kell keressük (1Sám 18,6–7)!

²⁵ Ezt azonban nem szabad végletesen értelmezzük. Az „izmos macsó” bibliai archetípusa egyértelműen a fentebb már említett Sámson. A tragikus karakter minden negatívuma ellenére végső soron mégis egy pozitív hős, s mint ilyen, kritika sohasem éri őt rendkívüli testi ereje miatt.

²⁶ ALTER: *The David Story*, 97.

²⁷ STERNBERG: *The Poetics of Biblical Narrative*, 356.

3.4. Absolon

Dávid királyságának egyik nagy krízise fia, Absolon lázadása. Absolonnal kapcsolatban az Írás hangsúlyosan beszél a szépségéről. „Egész Izráelben nem volt olyan szép ember, akit annyira dicsértek volna, mint Absolon. Nem volt benne semmi hiba tetőtől talpig. És amikor levágatta a haját – időnként ugyanis levágatta, mert olyan nehéz volt a haja, hogy le kellett vágatnia –, kétszáz sekel volt hajának a súlya, a királyi súlymérték szerint.” 2Sám 14,25–26.

Absolon kivételes szépsége nyilván nem ártott a 2Sám 15-ben leírt lázadás előkészítésében. A jó megjelenésű, közvetlen és mindent megígérő királyfi nem csoda, ha ellopta a nép szívét (2Sám 15,6), akárcsak apja tette annak idején.²⁸ Absolon esetében azonban kettős hatásra figyelhetünk fel. Termete leírása alapján Saulhoz kapcsolhatjuk, míg hajának említését inkább Dávid pirosposzgasságához vagy szemének szépségéhez köthetjük.²⁹

Ironikus módon Absolon halálában a testi szépség is kulcsszerepet játszott, a 2Sám 18,9 tanúsága szerint pontosan a hajánál fogva akadt fel arra a tölgyfára, amelyen később leszúróják.

3.5. Adónijjá

Absolon lázadásához hasonló eseményekről számol be az Írás Adónijjá esetében. „Adónijjá Haggít fia elbizakodottan ezt mondta: Én leszek a király! És szerzett magának harci kocsikat, lovasokat és ötven férfit, akik előtte futottak. Apja azonban soha életében nem vetette a szemére, hogy miért tesz ilyet. Absolon után szülte őt anyja, és ő is igen szép ember volt.” (1Kir 1,5–6) Sternberg Adónijját Absolon halvány másolatának tartja, karaktere és szerepe közel sincs annyira kidolgozva, mint testvére.³⁰

3.6. Salamon

Adónijjá félresikerült trónbitorlása után a hatalom Betsabé és Nátán hatás közreműködése nyomán Salamonhoz kerül. Salamon esetében azonban nem olvasunk arról, hogy szép lett volna. Ez pedig beszédes lehet. Valami úgy tűnik, hogy megszakad.

²⁸ I. m., 280.

²⁹ I. m., 359.

³⁰ I. m., 355.

A szépség pedig egyértelműen olyan jegyként kerül bemutatásra, amely öröklődik. Betsabé szép asszony volt a 2Sám 11,2 tanúsága szerint. „Egy-szer estefelé, amikor Dávid fölkelt a fekhelyéről, és a királyi palota tetején sétált, meglátott a tetőről egy asszonyt, aki éppen fürdött. Az asszony igen szép volt.” (2Sám 11,2) Dávid szépségéről pedig már hosszan értekeztünk. Azt gondolom, hogy elgondolkodtató, hogy Dávid és Betsabé gyermekéről egyetlenegyszer sem olvassuk azt, hogy szép lett volna.

Salamon nőkhöz fűződő viszonya, vagy helyesebben mondva annak hiánya is elgondolkodtató. „Óriási különbség, mivel Salamon életéből egyetlen olyan elbeszélést sem ismerünk, amely egy nőhöz fűződő kapcsolatát mesélné el. Mintha a fiú visszafogottsága éles kontrasztot képezne az apa mentalitásával.”³¹ Salamon hatalmas háremét is problematikus lenne ellenállhatatlan szépségének betudni, inkább a királyi propagandához és a külpolitikához, mintsem a férfiúi szépségéhez volt köze.³²

4. Összefoglalás

Salamonnal a király vagy éppen a trónbitorló fizikai szépségének leírása eltűnik a beszámolókból. Természetesen nem jelenti mindez azt, hogy ne lettek volna továbbra is szép királyok Izraelben. Mi lehet mégis ennek az oka?

Két megoldást látok. Először is a történetekből kitűnik, hogy a szépség végső soron nemcsak isteni ajándék – amivel egyes esetekben azért lehet jól is élni –, hanem potenciális kísértés, ami visszaélésre és fölfuvalkodottságra adhat okot. A szépség ebben az olvasatban nem semleges érték, hanem leginkább ambivalens, ami adott esetben akár veszélyessé is válhat.

Másodszor, pontosan ezért egyfajta hangsúlyeltolódást figyelhetünk meg. A férfiak és a nők fizikai szépsége kettéválik. A király szépségében egyre inkább YHWH-hoz közelít, akinek a szépsége átvitt értelemben jelenik meg. Hasonlóan, a király életében is a szépség forrása a belső lelki attitűd lesz,³³ míg a fizikai szépség a nőkhöz kapcsolódik inkább, akiknek a bájai minden bizonnyal folyamatosan ámulatba ejtették a férfi írók szívét.³⁴

³¹ KŐSZEGHY: Salamon, avagy a történet vége, 119.

³² I. m., 120.

³³ Meglátásom szerint ennek a véleménynek a szabatos bizonyítása lehet egy következő tanulmány tárgya.

³⁴ MACWILLIAM: Ideologies of Male Beauty, 268.

Felhasznált irodalom

- ♦ ALTER, R.: *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, New York, W. W. Norton & Company Inc., 1999.
- ♦ AULD, G.: *I & II Samuel*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2011.
- ♦ AVIOZ, M.: The Motif of Beauty in the Books of Samuel and Kings, in *Vetus Testamentum* 59 (2009), 341–359.
- ♦ BODNER, K.: *1 Samuel. A Narrative Commentary*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2009.
- ♦ BRENNER A.: Viccesnek tartod? Kisebb-nagyobb különbségek a Biblia női alakjainak ábrázolásánál Josephus Flavius a Zsidók Története 1-8-ban, in *Studia Biblica Athanasiana* 19 (2018), 69–84.
- ♦ CLINES, D.: *Interested Parties. The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995.
- ♦ CLINES, D.: The Most High Male: Divine Masculinity in the Bible, in Creangă, O. (ed.): *Hebrew Masculinities Anew*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2019, 61–82.
- ♦ CREANGA, O.: *Men and Masculinity in the Hebrew Bible and Beyond*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2010.
- ♦ DIPALMA, B. C.: *Masculinities in the Court Tales of Daniel*, New York, Routledge, 2018.
- ♦ HADDOX, S. E.: Masculinity Studies of the Hebrew Bible. The First Two Decades, in *Currents in Biblical Research* 2 (2016), 176–206.
- ♦ HUBBARD, R. L.: The Eyes Have It. Theological Reflections of Human Beauty, in *Ex Audit* 13 (1997), 57–73.
- ♦ JENEINÉ HURJA B. V.: Az anyakirálynő fogalma és státusza az ókori Izraelben, in *Collegium Doctorum* 13 (2017), 177–188.
- ♦ KARASSZON I.: Királyi nők az ókori Izraelben, in *Teológiai Fórum* 7 (2013), 4–15.
- ♦ KLEIN, R. W.: *1 Samuel*, Grand Rapids, Zondervan Academic, 2018.
- ♦ KŐSZEGHY M.: *Dávid*, Budapest, Új Mondátum Könyvkiadó, 2001.
- ♦ KŐSZEGHY M.: *Salamon, avagy a történet vége*, Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2005.
- ♦ KŐSZEGHY M.: Az örök Éva nyomában női szerepek az Ószövetség világában, in *Studia Biblica Athanasiana* 19 (2018), 3–16.
- ♦ MACWILLIAM, S.: Ideologies of Male Beauty and the Hebrew Bible, in *Biblical Interpretation* 17 (2009), 265–287.
- ♦ NISSINEN, M.: Relative Masculinities in the Hebrew Bible/Old Testament, in Zsolnay, I. (ed.): *Being a Man. Negotiating Ancient Constructs of Masculinity*, New York, Routledge, 2017, 221–246.

- ♦ PENCHANSKY, D.: Beauty, Power, and Attraction. Aesthetics and the Hebrew Bible, in Bautch, R. J.–Racine, J-F. (ed.): *Beauty and the Bible*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, 47–65.
- ♦ SMIT, P-B.: *Masculinity and the Bible. Survey, Models and Perspectives*, Leiden–London, Brill, 2017.
- ♦ STERNBERG, M.: *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

A Zsoltárok könyve Dávid-portréja*

A tudomány máig lezáratlan kérdését a történeti Dávidról Walter Dietrich így fogalmazza meg találóan: *Sein oder Schein*?¹ Tény vagy tü-nemény? A történeti Dávid ugyanis nem hozzáférhető, legalábbis archeológiai és historiográfiai úton egyelőre nem jutottunk el egy konkrét történelmi személy jól megrajzolható portréjáig.² Az irodalmi-teológiai port-rék azonban teljes mértékben hozzáférhetőek a bibliai szövegek exegézisé-n, bibliai-teológiai elemzésén keresztül. Irodalmi Dávid-képet – mely nyilván magán viselheti a történeti Dávid vonásait is – többet is fel tudunk mutatni. Ilyen például a deuteronomista és a krónikás ábrázolás, valamint a Zsoltárok könyve Dávid-portréja.

1. Dávid neve a zsoltárookban

Dávid nevének előfordulásait a Zsoltárok könyvében alapvetően két kate-góriába sorolhatjuk. Dávid neve egyrészt a zsoltárkorpuszokon kívüli pró-zai szövegrészekben fordul elő, mindenekelőtt olyan metaszóvegekben, mint amilyenek a szekunder feliratok, egy esetben pedig a záró kolofon. Másrészt a költeményeken belül, a zsoltárszóveg részeként.

Az előbbi eset igen gyakori. A 150 zsoltárból 73 tartalmazza Dávid ne-vét, általában egy 7-prepozíciós rövid formulában, vagy műfaji megjelöléssel, előadói instrukcióval kibővített formában. Funkcióját tekintve ezzel rokon a Zsolt 72,20 megjegyzése, mely szintén kívül esik a zsoltárkorpuszon, és pró-zai formában utal az adott költemény és a megelőző zsoltárcsoport(ok) dávidi „szerzőség”-ére.³ Külön kategóriát képez a feliratokon belül az a 13 zsoltárfel-irat, melyek Dávid nevének említése mellett élettörténetének egy-egy mozzana-tát is megadják: Zsolt 3,1; 7,1; 18,1; 34,1; 51,1; 52,2; 54,2; 56,1; 57,1; 59,1; 60,1;

* דָּוִד. Édesapámnak áldáskívánással 65. születésnapja alkalmából.

¹ DIETRICH: Der historische David, 108–117.

² A történeti rekonstrukció lehetőségeihez és korlátaihoz összefoglalóan lásd KÖSZEGHY: Dávid.

³ אָדָם-7-formula értelmezését tekintve még nem beszélhetünk teljesen lezárt vitáról, vélhetően a formula jelentésváltozáson is áteshetett a szerkesztési folyamat során, lásd SEYBOLD: David als Psalmsänger, 66–70.

63,1; 142,1. A felsorolásból jól látszik, hogy ilyen típusú feliratok a II. zsoltárkönyvben koncentrálnak leginkább, s valószínűleg innen is ered ez a szerkesztői eljárás.⁴ A III–V. zsoltárkönyvből egyetlen kivétellel (Zsolt 142,1) teljesen hiányoznak a biografizáló feliratok, a III–IV. zsoltárkönyvben Dávid említése a feliratokban általában is visszafogottabb.⁵

A fentebb említett második csoportba hat zsoltár tartozik, ezekben tehát a zsoltárkorpuszon belül, a költemények részeként találkozunk Dávid nevének említésével: Zsolt 18,51; 78,70; 89,3.20.35.49; 122,5; 132,10.11.17; 144,10. Több közülük ún. királyzsoltár, illetve közös vonásuk a történeti érdeklődés.

A statisztika némileg eltérő a Zsoltárok könyve görög fordításában, a Septuagintában, ahol a dávidizálás fokozódását érhetjük tetten. A masszoréta szöveg több dávidi felirat nélküli zsoltára nyer ilyen kiegészítést a Septuagintában: Zsolt 32; 42; 70; 90; 92–98; 103;136. Ezen felül a Septuaginta Zsoltárkönyve tartalmaz egy 151. zsoltárt is dávidi felirattal. Az életrajzi elemekkel bővített dávidi feliratok száma is nagyobb a görög Pszaltériumban, ahol a Zsolt 26; 96; 142; 143 és 151 is kap biográfiai kiegészítést.⁶

A dávidizálás folyamatának egy jelentős állomása a 11QPs^a zsoltárkönyve (ca. Kr. u. 1. sz.), amelyben Dávid személye még erősebb hangsúlyt kap. A 9 nem kanonikus költemény között 4 dávidi zsoltárt találunk: „Dávid utolsó szavai” (=2Sám 23,1–7); „Dávid szerzeményei”; Zsolt 151A és Zsolt 151B.⁷ Ezen felül itt is láthatunk pótlólagos dávidi feliratokat (Zsolt 104; 123).

A zsoltárok dávidizálása egy összetett és részleteit tekintve vitatott folyamat,⁸ de a legtöbben egyetértenek abban, hogy Dávid egyrészt mint tekintély hitelesíti a Zsoltárok könyvét, másrészt, mint identifikációs és identitásérősítő figura, az imádkozó ember paradigmájaként válik fontossá a személyes és közösségi kegyességben.

2. A Zsoltárok könyve Dávid-portréja

Nemcsak Dávidnak vannak zsoltárai, hanem a zsoltároknak is van egy Dávidja. Ez a Dávid-portré kommunikál a Dávid-tradíció egyéb irodalmi lecsapódásaival. A következő néhány szempont ennek főbb sajátosságait veszi sorra.

⁴ SÜSSENBACH: Der elohistische Psalter, 69; HOSSFELD: David als exemplarischer Mensch, 250; WEBER: An dem Tag, 288.

⁵ DECLAISSE-WALFORD: The Meta-Narrative of the Psalter, 367.

⁶ RAMANTSWANA: David of the Psalters, 442.

⁷ I. m., 447.

⁸ A leginkább meghatározó monográfia a témában KLEER: Der liebliche Sänger; valamint lásd még SEYBOLD: Dimensionen und Intentionen, 309–328; Magyar nyelven lásd ZSÍROS: A Dávid-i zsoltárok szerzősége; újabban CZIGLÁNYI: Történeti feliratok.

2.1. Szelektív biográfia a menekülő Dávidról

A biográfiai feliratok döntően az uralkodása előtti Dávid alakját jelenítik meg. A feliratok szerkesztői tehát szelektálnak, noha minden bizonnyal ismerik a *vita David* egészét. A szelekció általában is jellemző arra, ahogyan a Zsoltárok könyve Izráel történetéhez viszonyul. Az ún. történeti zsoltárok szerzői például döntően Izráel korai történetére, annak válogatott eseményeire fókuszálnak. Ezeket a történéseket paradigmaként kezelik, amikor a múlt bizonyos eseményei a jelen szempontjából is relevánsak, identifikációs potenciállal bírnak.⁹ Ennek analógiájára azt feltételezhetjük, hogy a zsoltárredaktorok, akik a biografizáló feliratokat utólag beillesztették, ugyanilyen céllal szelektálnak a Dávid-történet eseményei közül. A feliratokban a dávidi életút sikerei és áldásai jórészt érdektelenek,¹⁰ a szelekció során a menekülés, üldözöttség kerül középpontba, mert ezeket az életeseményeket tartják paradigmaticusnak a zsoltárszerkesztők. Míg tehát bizonyos (nem paradigmaticus) események teljesen kimaradtak, addig Dávid gáti tartózkodása kétszer is helyet kapott a feliratokban (Zsolt 34,1; 56,1).¹¹ A még uralkodásának megkezdése előtt álló vagy az uralkodóként megkérdőjelezett, üldözött, otthon-talan, szenvedő, ellenségei gúnyolódásának kitett Dávid alakja azonosulási lehetőséget kínált a reményvesztett, identitását kereső (fogságkori és azutáni) gyülekezet számára. Ezzel együtt Isai fia,¹² aki a dávidi zsoltárfeliratok és a Zsolt 72,20 értelmében ezeket a zsoltárokat egykor imádkozta, meghallgatást nyert és megmenekült, tehát mindazok, akik utána mondják ezeket az imákat, számíthatnak a meghallgattatásra.¹³ A szelekció a paradigmaticus eseményekre koncentrál, de feltételezi az olvasónál a teljes Dávid-életrajz ismeretét, a biográfiai mozaikok így előhívják a történet tágabb összefüggéseit is.¹⁴ Az imádkozó a dávidi zsoltárokon keresztül behelyezkedik Isai fiának felemelkedéstörténetébe, és már láthatja is maga előtt a személyes és kollektív felvirágzást, mert az üldözött Dávid egyúttal a megmentett Dávid is (vö. Zsolt 18).

⁹ GÄRTNER: Die Geschichtspsalmen, 10–15; NÉMETH: Történelem zsoltárhangra, 312–317.

¹⁰ Vö. JOHNSON: David in Distress, 140. A recepciótörténet ezt később kiigazítja: például a Zsolt 143^{LXX} és a Zsolt 151 pótolja a Góliát-történetet, utóbbi Dávid felkenésének történetét is.

¹¹ Használóan ZENGER–HOSSFELD: Das Buch der Psalmen, 454; DIETRICH: Samuel, 596.

¹² A יְהוֹנָדָב -formula szintén erősen kötődik az uralkodása előtti Dávidhoz, és jellemzően Dávid ellenfeleinek szájából hangzik el, összefüggésben királyságának el nem ismerésével, személyének kiiktatásával. A formula az élete végén visszatekintő Dávidhoz kötődik még irodalmilag (2Sám 23,1–7; 11QP^a), lásd WHITELAM: Jesse, 772; RÖSEL: Die messianische Redaktion, 55; NÉMETH: Királyok zsoltára, 181.

¹³ RÖSEL: Die messianische Redaktion, 171; WEBER: An dem Tag, 291; NÉMETH: Királyok zsoltára, 182.

¹⁴ Vö. BOTHA: Annotated History, 609, 615.

Childs és Slomovic felvetése¹⁵ nyomán a biografizáló zsoltárfeliratok előállítását többen a midrások módszerével kötik össze, melyben nyelvi és tematikus analógiák teremtik meg a kapcsolatot a narratíva és a költemények között. Így az I–II. zsoltárkönyv feliratai nem töredékes Dávid-életrajzzá állnak össze, hanem egy Dávid–Absolon-midrássá és egy Dávid–Saul-midrássá.¹⁶ A feliratok tehát a zsoltárok értelmezéstörténetének egy korai szakaszába engednek bepillantani, amikor Izráel történetének olyan eseményeit adják meg, amelyekből kiindulva a zsoltár üzenete (még inkább) érthetővé és applikálhatóvá válik.¹⁷

A királyi Dáviddal való azonosulást sem zárja ki a Zsoltárok könyve, így például a Zsolt 18 elmondásán keresztül Dávid király győzelmeiből és megmeneküléséből meríthet az imádkozó. Máshol ez sokkal indirektebb módon, például biografizáló feliratok nélküli „dávidi” királyzsoltárokon (Zsolt 101; 144) keresztül érvényesül. A királyi Dávid elsősorban a kegyesség követhető és követendő példája, vagy dinasztiaalapító király, akinek uralkodói háza reménységpotenciál az izráeli jövővárásban.

2.2. A „trónkövetelő” Dávid legitimációja

Az előbb említett szelekcióhoz szorosan kapcsolódik a legitimáció kérdése. Dávid felemelkedésének története egyesek szerint apológia,¹⁸ amely védelmébe veszi a törvényen kívüli, az ellenséggel lepaktáló dezertőrt, és magyarázni igyekszik, miként került trónra Saul fia helyett Isai fia. A kétséget kizáró módon legitim ókori uralkodók esetében nincs szükség „felemelkedéstörténet”-re, nincs szükség az uralom apologetikus igazolására. Abban az esetben találkozhatunk hasonlóval, ha a trónörökösök közül nem a legidősebb ragadja magához a hatalmat (lásd pl. Salamon, Kilamuwa, Észarhaddón), vagy ha a királyi házon kívüli trónbitorló jut uralomra (lásd pl. Szargón akkád király).¹⁹

Az ókori uralkodók mindenekelőtt a mandátumuk isteni eredete és az istenséggel való rendezett kapcsolatuk által nyernek legitimitást.²⁰ A deuteronomista elbeszélés a maga eszközeivel igyekszik beépíteni ezt az aspektust is Dávid felemelkedésének történetébe, amikor Isai legkisebb fiának megnyerő külsejéről, istenadta tehetségéről, próféta általi felkenéséről olvasunk, vagy

¹⁵ CHILDS: Psalm Titles, 137–150; SLOMOVIC: Toward an Understanding, 350–380.

¹⁶ CZIGLÁNYI: Történeti feliratok, 9; JOHNSON: David in Distress, 12; WEBER: An dem Tag, 290–292, 295–297.

¹⁷ Lásd KRAUS: Psalmen 1–59, 160; hasonlóan CHILDS: Psalm Titles, 143; MAYS: The David of the Psalms, 152.

¹⁸ MCCARTER: The Apology of David, 489–504; MCKENZIE: King David, 32.

¹⁹ DIETRICH: König David, 7; hasonlóan MCKENZIE: King David, 32; KÖSZEGHY: Dávid, 54–58.

²⁰ DIETRICH: König David, 10–11.

amikor szinte refrénként tér vissza, hogy „az Úr Dáviddal volt” (1Sám 16,18; 17,37; 18,12.14.28; 20,13; 2Sám 5,10).²¹ Dávid tetteit is részben az igazolja, hogy előtte megkérdezi az Urat (1Sám 23,2.4.10–12; 30,8; 2Sám 2,1; 5,19.23).²² Dávid utódainak majd a dinasztiaígéret jelenti a megingathatatlan legitimációs bázist (2Sám 7,8–16), ezzel összefüggésben hosszabb imádság is elhangzik Dávid szájából (2Sám 7,18b–19).

A kutatásban talán eddig kevesebb figyelmet kapott, hogy a Zsoltárok könyvének biografizáló feliratain keresztül a Pszaltérium lényegében folytatja ezt a legitimizáló tendenciát, különösen ott, ahol a történeti elbeszélés megmaradt a profán síkon. Így például az 1Sám 23,14–28 szerint, amikor az ifiek ki akarják Saulnak szolgálatni Dávidot, ő ügyességének és jól informáltságának köszönhetően kitér üldözője elől. A leírás nagy részletességgel közli a keresés és menekülés technikai részleteit, a „ravasz” (עָרַם) Dávid megmenekülésnek azonban nincs kimondott teológiai dimenziója. Amikor a Zsolt 54 elé ez a biográfiai epizód kerül feliratként, akkor mintegy pótlólag megszólal a „kegyes” Dávid, imájával megadva a történet teológiai mélységét. Az 1Sám 21,11–16 Dávidnak egy erősen megkérdőjelezhető döntését örökíti meg, amikor Saul elől Gát királyához menekül. Míg a történet teljesen kihagyja az Istennel való kapcsolatot, és ezáltal felmerülhet, hogy Dávid Istennek nem tetsző dolgot tesz a Gátba való meneküléssel, addig az 56. zsoltár azt hangsúlyozza, hogy Dávidot az Istenben való bizalma, az Isten jelenlétében való bizonyossága engedi erre a döntésre. Dávid nem saját leleményessége (lásd a bolondság tettetése), hanem Isten segítsége révén menekül meg.²³ A Zsolt 34 felirata szintén a gáti eseményekre utal vissza,²⁴ ahol az imádkozó Dávid mint igaz (צַדִּיק) jelenik meg. Az 1Sám 19,11–17 történeti beszámolója szerint is Dávidot saját lélekjelenléte, ügyessége, feleségének segítő, találékony közreműködése menti meg. Az 59. zsoltár biografizáló felirata erre a jelenetre utal vissza, de a feliratot követő zsoltárkorpusz szerint Dávid megmentője Isten.²⁵

Ahol a történeti elbeszélés túlságosan megmarad profán szinten, és Dávidot mint talpraesett, ravasz *self-made man* ábrázolja, ott a zsoltárfeliratokon keresztül a redaktorok bekapcsolnak a történetbe egy vallási-teológiai szintet. Míg a narratíva azt fogalmazza meg több ízben, hogy Isten Dáviddal volt, addig a Zsoltárok könyve azzal egészíti ki a portrét, hogy Dávid pedig Istennel volt, őt kereste nehéz helyzeteiben, tőle várt megmentést.

²¹ SEILER: Aufstiegserzählung.

²² A Sámuel-könyvek egyéb dávidi imádságaihoz, esküihez és áldásmondásaihoz lásd KIPFER: David, 174–175.

²³ HOSSFELD–ZINGER: Psalmen 51–100, 112; vö. BOTHA: Annotated History, 612.

²⁴ A Zsolt 34 felirata Gát királyát nem Ákísnak, hanem Abímeleknek nevezi, mely problematikához lásd pl. CHILDS: Psalm Titles, 144–155; BOTHA: Annotated History, 605.

²⁵ HOSSFELD–ZINGER: Psalmen 51–100, 146–147.

A Zsoltárok könyve nemcsak Dávid személye, hanem Dávid háza legitimitásának is többször hangot ad. Ezek az utalások nem a zsoltárfeliratokban találhatók, hanem azokban a zsoltárkorpuszokban, melyek Dávidnak és házának kiválasztottságát tematizálják (lásd fentebb), és a panaszokhoz kapcsolt feliratoknál jóval optimistább képet kínálnak Dávidról. Ezek a zsoltárok a fogság utáni korban tesznek kísérletet arra, hogy restaurációs, (proto-)messiási, demokratizáló és teokratikus elképzelések diskurzusában továbbvigyék a dinasztiaigéretet.²⁶

3.3. A Dávid-ábrázolás autobiográfiai jellege

A Zsoltárok könyve Dávid-portréjának egy további sajátossága, hogy a dávidi feliratok és az egyéni zsoltárok együttesen autobiográfiai jelleget kölcsönöznek a Dávid-ábrázolásnak. Míg a történeti könyvek beszámolóí egy külső elbeszélő szemszögéből ábrázolják Dávidot, addig a Zsoltárok könyve Dávid „önéletrajzi kommentárjává”²⁷ válik adott életszituációkban.

A kritikai Öszövetség-tudományt történeti megközelítésben is érdekli, hogy ki az imádkozó „én”, kicsoda az egyéni zsoltárok mögötti individuum,²⁸ irodalmi szinten azonban a feliratok többnyire Dávidot engedik beazonosítani.²⁹ A Sámuel-könyvek deuteronomista redakciójában a 2Sám 22 (vö. Zsolt 18) éneke és Dávid utolsó szavai (2Sám 23) képviselik ezt az autobiográfiai jelleget, a Sámuel-könyvekben ezeken túl csak elszórtan és szüksézáván beszél magáról a főszereplő.³⁰

A narratíva olykor említés tesz Dávid érzelmeiről is: 3-3 alkalommal olvassunk Dávid félelméről (1Sám 21,13; 2Sám 6,9; 19,1), illetve haragjáról (2Sám 6,8; 12,5; 13,21), több alkalommal a szomorúság, a gyász manifesztációról.³¹ A zsoltárok azonban Dávid érzelmvilágának ábrázolásánál szükségszerűen többletet kínálnak a történeti beszámolókhöz képest.³² Dávid félelmének explicit említése az 1Sám 21,13-ban³³ az Ákíssal való találkozáshoz kötődik. Az eseményt két zsoltár is felidézi feliratában, közülük a Zsolt 56 kor-

²⁶ Ehhez a Zsolt 132 kapcsán lásd pl. KUSTÁR: Indulj el, Uram, 55–79.

²⁷ HOSSFELD: David als exemplarischer Mensch, 250.

²⁸ A témához összefoglalóan lásd például CROFT: The Identity of the Individual.

²⁹ HOSSFELD: David als exemplarischer Mensch, 249.

³⁰ Ezekhez lásd KIPFER: David, 170–178.

³¹ I. m., 163.

³² CHILDS: Psalm Titles, 149.

³³ Egyesek az 1Sám 21,13-et tartják az egyetlen olyan helynek, amely explicit módon említi Dávid félelmét, így például CHILDS: Psalm Titles, 144; RENDTORFF: The Psalms of David, 57; JOHNSON: David in Distress, 74. A Sara Kipfer által felsorolt további két hely (2Sám 6,9; 19,1) valóban kérdéses.

pusza éppen a narratíva Dávid félelmére vonatkozó szűkszavú megállapítását explikálja, betekintést adva abba, hogyan Dávid a saját félelemét kezeli (Zsolt 56,5, vö. Zsolt 34,5).³⁴ Hasonló jelenséget tapasztalunk, amikor a 2Sám 12,13 kétszavas bűnvallása a Zsolt 51-ben egy részletes, önreflexív bűnvalló imává, a bűn természetén való teológiai elmélkedéssé szélesedik.³⁵ Mindezzel kapcsolatban Sara Kipfer egy ambivalens jelenséget figyel meg: Dávid gondolatainak, érzéseinek részletezése a zsoltárokból nemcsak Dávid egyéniségét hozza sokkal erősebben felszínre, hanem mindig több és több kapcsolódási pontot hoz létre az olvasók számára, ezzel pedig Dávid végsősoron nem egyedibb, hanem általánosabb lesz, nem individuum, hanem ideál.³⁶

A zsoltárok autobiográfiai jellege, mely szerint Dávid önmagáról, gondolatairól, tapasztalatairól is ír, nem párhuzam nélküli az ókorban vagy az Ószövetségben. Yee V. Koh a Prédikátor könyvét „királyi önéletrajzként” definiálja, összevetve a bibliai könyvet az egyiptomi, akkád, nyugat-sémi és asszír paralellekkel. A szerző a Zsolt 37-et is példaként hozza, ahol a zsoltáros saját megfigyeléseire, élettapasztalatára építi tanítását (Zsolt 37,35–36: „...láttam... kerestem”).³⁷

A bibliai zsoltárok autobiografikus jellege inspirálóan hatott a második templom zsoltárköltészetére is. A későbbi, nem kanonikus zsoltároknál (pl. Zsolt 151) önálló műfajként találkozunk a jelenséggel.³⁸

2.4. Dávidi szerepek

Dávid többféle szerepet „magára vállal” a történeti elbeszélés tanúsága szerint, többek között pásztor, lantos, hadvezér, de legfőképpen király. A fentiekben már utaltunk rá, hogy a biografizáló feliratok nem a királyt, hanem a még királysága előtt álló, üldözői elől menekülő Dávidot helyezik előtérbe.³⁹ Királyi minőségben leginkább a zsoltárkorpuszokon belül, a kiválasztottság és a dinasztiaígéret kapcsán találkozunk Dáviddal (Zsolt 18; 78; 89; 132; 144), illetve ezt az asszociációs lehetőséget kínálják olyan további királyzsoltárok is, melyek beleértett szerzőként Dávidot nevezik meg (Zsolt 20; 21; 72; 101).⁴⁰

Dávid költői-zenei affinitása a (pre)deuteronomista Dávid-történetekben nem játszik kiemelt szerepet: olvashatunk egyrészt arról, hogy Saulnak hár-

³⁴ CHILDS: Psalm Titles, 144.

³⁵ BODNER–JOHNSON: David, 137.

³⁶ KIPFER: David, 180.

³⁷ KOH: Royal Autobiography, 148.

³⁸ FLUSSER: Psalms, Hymns and Prayers, 562.

³⁹ VÖ. RENDTORFF: The Psalms of David, 63.

⁴⁰ Hasonlón MAYS: The David of the Psalms, 153; SEYBOLD: Dimensionen und Intentionen, 310–312.

fázik (1Sám 16,18.23; 18,10; 19,9), két további alkalommal gyászéneket mond (2Sám 1,17–27; 3,33–34).⁴¹ Később a Krónikákban Dávid már nem mint ifjú lantos vagy halottsirató,⁴² hanem mint a jeruzsálemi templomi kultusz megalapítója áll előttünk.⁴³ A fentiek alapján nem tudható biztosan, hogy a történeti Dávid szerzett-e gyászénekeket, tudott-e hangszeren játszani, eközben énekelt-e, de nem is zárható ki, hogy mindez történelmi realitás.⁴⁴ Az viszont tény, hogy a דוד feliratok a Zsoltárok könyve végső szövegében Dávid összes egyéb szerepe fölé emelik a zsoltárköltést. A zsoltárok dávidizálása tehát Dávid poetizálásához vezetett.⁴⁵

Dávid szerepei közül a későbbi recepcióban is nagyon meghatározó a zsoltárszerzői szerepkör. A Septuagintában és a qumráni Zsoltárkönyvben is megfigyelhető a dávidizálás fokozódása és énekszerzői, költői szerepének egyértelmű hangsúlyozása.⁴⁶ A 11QPs^a tekercsben a „Dávid szerzeményei” című qumráni költemény (Kr. u. 1. sz.) ennek a szerepnek és portrénak a legmarkánsabb képviselője, de a Zsolt 151,2 is említést tesz erről.⁴⁷

A zsoltárok műfaji változatossága és a dávidi feliratok műfajra vonatkozó megjegyzései miatt Dávid egészen új szerepekben is feltűnik. A 34. zsoltár Dávidja például egy bölcs tanító, ez explicit módon is megjelenik a 11QPs^a 27:2–11-ben.⁴⁸ Ugyanitt kiderül, hogy Dávid Istentől kapott prófécia által (בנבואה) szerezte műveit, tehát Qumránban már kvázi prófétaként tekintettek Dávidra, zsoltárait pedig próféciákként.⁴⁹ Ez a szerepkör ismét túlmutat a történeti beszámolókon, amelyek csak Dávid utolsó szavaiban utalnak implicit prófétai szerepre (2Sám 23,2).

2.5. Kronológiát felülíró teológia

Az Ószövetség történeti könyvei, ha nem is teljesen feszesen, de időrendben ábrázolják az eseményeket. A Zsoltárok könyve ezzel szemben úgy sorol

⁴¹ RENDTORFF: The Psalms of David, 54. Az idézett gyászénekek – szemben a zsoltárokkal – teljesen profán jellegűek, nincs egyértelmű teológiai dimenziójuk, így SEYBOLD: David als Psalmsänger, 62.

⁴² A 2Sám 22–23 költői szövegei meg sem jelennek a Krónikákban.

⁴³ KUSTÁR: A Krónikák könyve, 33–34; vö. Sir 47,7–8; Ant 7.12.3[305].

⁴⁴ Lásd SEYBOLD: David als Psalmsänger, 60, 63; hasonlóan ZSÍROS: A Dávid-i zsoltárok szerzősége, 35–39; KŐSZEGHY: Dávid, 60–62.

⁴⁵ ZENGER–HOSSFELD: Das Buch der Psalmen, 437.

⁴⁶ Hasonlóan SEYBOLD: Dimensionen und Intentionen, 309.

⁴⁷ I. m., 312–313.

⁴⁸ Lásd RAMANTSWANA: David of the Psalters, 448, aki, összehasonlítva a számadatokat, kimutatja, hogy Salamon 4005 szerzeményéhez képest a „qumráni Dávid” 4050 művet produkált (i. m., 448–449.). A költemény eredeti szövegét lásd FLINT: The Dead Sea Psalms Scrolls, 334.

⁴⁹ FLINT: The Prophet David, 158–167; SEYBOLD: David als Psalmsänger, 73.

jeleneteket Dávid élettörténetéből, hogy a teológiai cél felülírja a kronológiai rendet,⁵⁰ a történetet elliptikusan és analeptikusan közli, ilyen értelemben anakronisztikus.

A Zsolt 51–72* részgyűjteményének keretzsoltárai a Salamon születése körüli eseményektől (Zsolt 51) Salamon trónra lépéséig (Zsolt 72) rajzolják meg a történeti-életrajzi ívet.⁵¹ A keretzsoltárok közötti Zsolt 52,2; 54,2; 56,1; 57,1; 59,1 biografizáló feliratai kronológiai értelemben nem illeszkednek maradéktalanul a kerethez. Ezekben a költeményekben a dávidizálás és a biografizálás a trónra lépése előtti Dáviddal azonosítja az ártatlanul szenvedőt, aki Saul elől menekül.⁵² Az 51. zsoltár felirata azonban jelentősen korrigálja ezt a képet, amikor a kronológiai rendet felborítva Dávid király uralkodásának idejét eleveníti fel.⁵³ Dávid már mint király öleti meg Uriást Betsabé megszerzéséért, ezzel életének morális mélypontjára süllyed, majd ezt követően válik Saul (!) által üldözötté és megvetetté a kontextusunk értelmében. Az üldözött Dávid ábrázolása így elszakad Saul engedetlenségének kázusától, Dávid menekülésének új kontextusa és tulajdonképpeni előzménye a Betsabé-ügy lesz.⁵⁴ Az 51. zsoltárban bűnbánatot tartó, majd a következő feliratokban üldözöttként megjelenő Dávid alakjában nem az ellenség miatt szenvedő igazat, hanem a saját vétkei miatt gyötrődő bűnöst kell tehát látnunk.

Anakronisztikus az is, hogy a Dávid–Absolon-midrás (Zsolt 3–7) megelőzi a Dávid–Saul-midrászt (Zsolt 52–59). A két történetet összeköti a menekülés, bujdosás motívuma. A trónkövetelés miatti nehézségeket Dávid mindkét térfélről megtapasztalja. A Zsoltárok könyve sorrendje szerint előbb szembesül azzal, hogy tőle követelik a trónt, és emiatt élete veszélybe kerül, és ezután „döbben rá”, hogy egykor ő maga is trónkövetelő volt Saullal szemben.⁵⁵

3. Következtetések

A Zsoltárok könyvében nemcsak mennyiségileg, de minőségileg is jelentősek a Dávidra való utalások. A zsoltárkorpuszokon belüli említésekkel folyamatosan foglalkozik a kommentárirodalom, de a dávidi feliratok tekintetében maradtak még adósságok. A szekunder feliratok irodalomkritikai negligálá-

⁵⁰ Hasonlóan JANOWSKI: Die Hindin der Morgenröte, 314–315.

⁵¹ KLEER: Der liebliche Sänger, 84, 120; HÄNER: David als Vorbeter, 27; NÉMETH: Királyok zsoltára, 182. A 72. zsoltár דָּוִדִּים felirata nem szerzői megjelölésként, hanem dedikációként értendő, ehhez bővebben lásd NÉMETH: Királyok zsoltára, 180–181.

⁵² SÜSSENBACH: Der elohistische Psalter, 73–74; HOSSFELD: David als exemplarischer Mensch, 250–251.

⁵³ SÜSSENBACH: Der elohistische Psalter, 97; HÄNER: David als Vorbeter, 17.

⁵⁴ HÄNER: David als Vorbeter, 24–25.

⁵⁵ Hasonlóan KIPFER: David, 180.

sának korszakán túljutva fontos fejlemény a zsoltárkutatásban a redaktori szándék és a kanonikus összefüggések előtérbe kerülése a feliratok megítélésénél. Ezen a módszertani talajon állva a Zsoltárok könyve Dávid-képének és a deuteronomista ábrázolásnak az egybevetése az alábbi következtetésekre vezetett:

1. A zsoltárfeliratok egy erősen szelektív Dávid-biográfiát közvetítenek, ahol a válogatás legfőbb szempontja az életrajzi események paradigmaticus jellege. Dávid életrajzából az a fontos, ami mások számára újra átélhető.
2. A történeti beszámolóban minden igyekezet ellenére maradtak hiátusok Dávid legitimációját illetően, mely alapján inkább ravasznak, mintsem kegyesnek látjuk Dávidot. A biografizált zsoltárok nem egyszer ezeket a hiátusokat töltik ki, teológiai szintre emelve a profán történetet. Dávid egyetlen döntéséből sem hagyta ki Istent.
3. Az individuális Dávid-zsoltárokon keresztül a deuteronomista elbeszélés dávidi életrajza autobiográfiai kiegészítést nyer a Zsoltárok könyvében. A zsoltárok nem egyszerűen Dávidról szólnak, hanem azokon keresztül maga Dávid szól, és osztja meg gondolatait, érzelmeit, hitvallását.
4. A történeti Dávidról nem sokat tudhatunk, de az irodalmi Dávid igen komplex személyiség, aki sokféle szerepben feltűnik. A történeti narratíván túlmutatva a Zsoltárok könyve a feliratain keresztül messzemenően hangsúlyozza Dávid költői-zenei affinitását, de megjelenik a bölcs tanító szerepköre is, ugyanakkor viszonylag keveset foglalkozik királyi szerepével. Dávid királyi szerepköre azokban a zsoltárokból hangsúlyos, ahol nem a felirat, hanem a zsoltárkorpusz említi a nevét.
5. A Zsoltárok könyve a Dávid-életrajz kronológiáját felülírva mutat rá olyan ok-okozati összefüggésekre, melyek nem a história, hanem a teológia szintjén válnak csak értelmezhetővé.

Felhasznált irodalom

- ♦ BODNER, K.–JOHNSON, B. J. M.: David. Kaleidoscope of a King, in Uő. (ed.): *Characters and Characterization in the Book of Samuel*, London–New York, T&T Clark, 2020, 121–138.
- ♦ BOTHA, Ph. J.: Annotated History. The Implications of Reading Psalm 34 in Conjunction with 1 Samuel 21–26 and Vice Versa, in *Old Testament Essays* 21 (2008), 593–617.
- ♦ CHILDS, B. S.: Psalm Titles and Midrashic Exegesis, in *Journal of Semitic Studies* 16 (1971), 137–150.
- ♦ CROFT, S. J. L.: *The Identity of the Individual in the Psalms*, Sheffield, JSOT Press, 1987.

- ♦ CZIGLÁNYI Zs.: Történeti feliratok a Zsoltárok könyvében, in *Teológia* 33 (1999), 6–13.
- ♦ DECLAISSE-WALFORD, N. L.: The Meta-Narrative of the Psalter, in Brown, W. P. (ed.): *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford–New York, Oxford University Press, 2014, 373–376.
- ♦ DIETRICH, W.: König David. Biblisches Bild eines Herrschers im altorientalischen Kontext, in Uő.–Herkommer, H. (Hg.): *König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*, Fribourg–Stuttgart, Universitätsverlag Freiburg–Kohlhammer, 2003, 3–31.
- ♦ DIETRICH, W.: Der historische David – Sein oder Schein?, in *Biblica* 84 (2003), 108–117.
- ♦ DIETRICH, W.: *Samuel*. Teilband 2: *1 Samuel 13–26*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Theologie, 2015.
- ♦ FLINT, P. W.: *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*, Leiden–New York–Köln, Brill, 1997.
- ♦ FLINT, P. W.: The Prophet David at Qumran, in Henze, M. (ed.): *Biblical Interpretation at Qumran*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, 158–167.
- ♦ FLUSSER, D.: Psalms, Hymns and Prayers, in Stone, M. E. (ed.): *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*, Volume 2: *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Van Gorcum, Fortress Press, 1984, 551–577.
- ♦ GÄRTNER, J.: *Die Geschichtpsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.
- ♦ HÄNER, T.: David als Vorbeter. Psalm 51 im Kontext des Psalters, in Helms, D.–Körndle, F.–Sedlmeier, F. (Hg.): *Miserere mei, Deus. Psalm 51 in Bibel und Liturgie*, in *Musik und Literatur*, Würzburg, Echter Verlag, 2015, 11–31.
- ♦ HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E. (Hg.): *Psalmen 51–100*, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2000.
- ♦ HOSSFELD, F.-L.: David als exemplarischer Mensch. Literarische Biographie und Anthropologie am Beispiel Davids, in Frevel, Chr. (Hg.): *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament*, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2010, 243–255.
- ♦ JANOWSKI, B.: „Die Hindin der Morgenröte” (Ps 22,1). Ein Beitrag zum Verständnis der Psalmenüberschriften, in Uő. (Hg.): *Das hörende Herz*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, 293–344.
- ♦ JOHNSON, V. L.: *David in Distress. His Portrait Through the Historical Psalms*, New York–London, T&T Clark, 2009.
- ♦ KIPFER, S.: David – „Individualität” Einer literarischen Figur in 1Sam 16 – 1Kön 2, in van Oorschot, J.–Wagner, A. (Hg.): *Individualität und Selbst-*

- reflexion in den Literaturen des Alten Testaments*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2017, 149–181.
- ◆ KLEER, M.: „Der liebliche Sänger der Psalmen Israels”. *Untersuchungen zu David als Dichter und Beter*, Bodenheim, Philo, 1996.
 - ◆ KOH, Y. V.: *Royal Autobiography in the Book of Qoheleth*, Berlin–New York, de Gruyter, 2006.
 - ◆ KSZEGHY M.: *Dvid. „Tud lantot pengetni, harcra termett s vele van az r”*, Budapest, j Mandtum, 2001.
 - ◆ KRAUS, H.-J.: *Psalmen 1–59*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1989.
 - ◆ KUSTR Z.: *A Krnikk könyve. A m elallsa, tanítása szvegllomnynak és kanonikus forrásainak szinopszisa*, Debrecen, DRHE, 2002.
 - ◆ KUSTÁR Z.: „Indulj el, Uram, nyugalmad helyére!” A 132. zsoltár magyarázata, in Zsengellér J. (szerk.): *A nagy zrndok végleg célhoz rt. Tanulmányok Xeravits Géza emlékére 50. születésnapja alkalmából*, Budapest, MHT–L’Harmattan, 2021, 55–79.
 - ◆ MAYS, J. L.: The David of the Psalms, in *Interpretation* 40 (1986), 143–155.
 - ◆ MCCARTER, P. K.: The Apology of David, in *Journal of Biblical Literature* 99 (1980), 489–504.
 - ◆ MCKENZIE, S. L.: *King David. A Biography*, Oxford–New York, Oxford University Press, 2000.
 - ◆ NÉMETH .: „Királyok zsoltára, zsoltárok királya” A 72. zsoltár elallsa s teológiája a Zsoltárok könyve redakciójnak tükrében, Kolozsvr, Exit Kiadó, 2018.
 - ◆ NÉMETH .: Történelem zsoltrangra. Izráel története s a Zsoltrok könyve, in Egeresi L. S.–Kkai-Nagy V. (szerk.): *Adalkok Izrael történetéhez. nnepi kötet Karasszon Istvn 65. születésnapja alkalmbl*, Komrom, SJE RTK–KRE HTK, 2020, 295–323.
 - ◆ RAMANTSWANA, H.: David of the Psalters, in *Old Testament Essays* 24 (2011), 431–463.
 - ◆ RENDTORFF, R.: The Psalms of David: David in the Psalms, in Flint, P. W.–Miller, P. D. (ed.): *The Book of Psalms. Composition and Reception*, Leiden–Boston, Brill, 2005, 53–64.
 - ◆ RÖSEL, Ch.: *Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zu Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2–89**, Stuttgart, Calwer Verlag, 1999.
 - ◆ SEILER, Stefan: Aufstiegserzhlung, in Bauks, M.–Koenen, K. (Hg.): *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. Alttestamentlicher Teil*, elérhet: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11440/>, letöltés dtuma: 2021. december 6.
 - ◆ SEYBOLD, K.: David als Psalmsänger in der Bibel. Entstehung einer Symbolfigur, in U. (Hg.): *Studien zur Sprache und Stil der Psalmen*, Berlin–New York, de Gruyter, 2010, 59–76.

- ♦ SEYBOLD, K.: Dimensionen und Intentionen der Davidisierung der Psalmen. Die Rolle Davids nach den Psalmen überschrieben und nach dem Septuagintapsalm 151, in Uő. (Hg.): *Studien zur Sprache und Stil der Psalmen*, Berlin–New York, de Gruyter, 2010, 309–328.
- ♦ SLOMOVIC, E.: Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms, in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 91 (1979), 350–380.
- ♦ SÜSSENBACH, C.: *Der elohistische Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42–83*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.
- ♦ WEBER, B.: „An dem Tag, als JHWH ihn rettete aus der Hand aller seiner Feinde und aus der Hand Sauls“ (Ps 18,1). Erwägungen zur Anordnung der biographischen Angaben zu David im Psalter, in *Vetus Testamentum* 64 (2014), 284–304.
- ♦ WHITELAM, K. W.: Jesse, in *The Anchor Bible Dictionary* 3 (1992), 772–773.
- ♦ ZENGER, E.–HOSSFELD, F.-L.: Das Buch der Psalmen, in Zenger, E.–Frevel, Ch. et al. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 2016, 431–455.
- ♦ ZSÍROS J.: *A Dávid-i zsoltárok szerzősége a Zsoltárok első könyve alapján*, Sárospatak, Fischer, 1930.

Dávid örökében. Egy ószövetségi uralkodói modell a bizánci utódállamokban 1204 után

A Bizánci Birodalom több mint ezer éven át tartó története során mindig a keresztény Római Birodalomként határozta meg magát. Állami ideológiájában hangsúlyos volt a császári hatalom Istentől eredő volta, és ehhez kapcsolódóan a múlt keresztény császárai mellett mindig szerepet kaptak az ószövetségi zsidó királyok is mint uralkodói modellek. Kiemelt szerepet kapott utóbbiak közül Dávid király alakja, akinek hatalomra jutása és eseménydús országlása sokféle uralkodói kihívás és siker számára kínált párhuzamokat. Különös előszeretettel idézték fel példáját a császárról vagy hozzá szóló bizánci szerzők válsághelyzetek idején.¹

A bizánci államnak a negyedik keresztes hadjárat (1202–1204) nyomán bekövetkező szétesése és a katolikus Latin Császárság (1204–1261) létrejötte precedens nélküli válságot, kataklizmát jelentett a bizánci társadalom számára. Így nem meglepő, hogy az újraegyesítésre valós eséllyel bíró utódállamok, Nikaia és Épeiros uralkodói kapcsán mind az állami propagandában, mind az attól független forrásokban gyakoribbá vált a dávidi modell felidézése. A következőkben két kimagaslóan művelt és az általa legitim császárnak elismert személlyel levelezést is folytató bizánci metropolita, Michaél Choniatés és Ióannés Apokaukos egy-egy levele nyomán szemléltetem Dávid király uralkodói modellként történő alkalmazását Bizánc utódállamaiban 1204 után. A forrásrészletek elemzése mellett mindkét esetben röviden vázolom a két szerző életpályáját, valamint a történelmi kontextust is.

Bevezetőm lezárásaként végezetül ejtek néhány szót a terminológiáról. A „latin” jelzőt a korabeli görög nyelv a katolikus nyugati népekhez tartozók összefoglaló megjelöléseként használta, míg az ortodox keresztény görögökre a „római” terminust alkalmazta. A továbbiakban ebben az értelemben használom a két fogalmat, a könnyebbség kedvéért utóbbi szinonimájaként alkalmazva a történetírásban általános elfogadott „bizánci” jelzőt.

Nikaia: Michaél Choniatés és I. Theodóros Laskaris

Mindezek után célszerű egy konkrét forrásrészlet példáján szemléltetni Dávid király mint uralkodói modell használatát Bizáncban, szerzője és a

¹ ANGELOV: Imperial Ideology and Political Thought, 127–130.

történelmi helyzet rövid bemutatását követően. A vizsgált részlet Michaél Choniatés (1138–ca. 1222) egy 1208-ban² írt leveléből származik, amelynek címzettje I. Theodóros Laskaris (1205–1222) nikaiai császár volt. Michaél Choniatés a magyar történelemre nézve is fontos forrásnak számító történetíró és államférfi, Nikétás Choniatés bátyja, polihisztor és 1182–1205 között egyben athéni metropolita is volt. 1205-ben, főegyházmegyéje latin kézre kerülését követően az égei-tengeri Keós szigetére vonult vissza, mivel nem volt hajlandó együttműködni Othon de la Roche (1204–1225) athéni herceg kormányzatával. Ennek ellenére továbbra is a görög nyelvű szellemi élet fontos szereplője maradt. 1218-ban a Thermopylai közelében fekvő ortodox monostorba került, ahol vélhetően 1222-ben hunyt el. Saját idejében Choniatés enciklopédikus műveltsége mellett ismert volt megingathatatlan hűségéről a Bizánci Birodalom eszméjéhez, ahogyan mereven katolikusellenes nézeteiről is.³

A levél a negyedik keresztes hadjárat (1202–1204) utáni, bizánci szemmel áldatlan állapotok között íródott. A keresztesek létrehozták a Latin Császárságot (1204–1261), s ezen állam uralta mind a hajdani bizánci fővárost, Konstantinápolyt, mind Choniatés székhelyét, Athént, Velencével osztozva az egykori görög anyaország nagyobbik részén. Az elfoglalt területeken a helyi görögséget az alávetett népesség szerepébe kényszerítették, míg az ortodox egyházat unióra kötelezték a katolikussal, az ellenszegülő klerikusok pedig gyakran komoly retorziókkal néztek szembe.

Ebben a helyzetben korabeli ortodox görög szemmel a legjelentősebb bizánci utódállam, a Nikaiai Császárság minden katonai sikere komoly reményt jelenthetett. Choniatés így ír a császárnak:

„[Te, I. Theodóros Laskaris] nem csupán Kis-Ázsia szemlélését fogod az itáliaiak számára lehetetlenné tenni, hanem a Városok Királynőjét is meg fogod szabadítani hybrisüktől, s előződ majd őket szent kerületeinkből szerte a mi Jeruzsálemünkben, mint veszett kutyákat, ahogy a jebúsziaikat [előzte] a régiből [Jeruzsálemből] a nagy Dávid.”⁴

² A levél 1208-ra történő keltezése mellett meggyőzően érvel Foteini Kolovou Choniatés leveleinek általa készített kritikai kiadásában – KOLOVOU: Michaelis Choniatae Epistulae, 105–106. A levélrészletet e kritikai kiadás alapján, a saját fordításomban idézem.

³ Michaél Choniatés pályafutásának részletesebb bemutatására nézve lásd pl. ANGOLD: Church and Society, 197–213; KAZHDAN–CUTLER: Michael Choniatés, 427–428; BECK: Kirche und theologische Literatur; WILSON: Scholars of Byzantium, 204–206.

⁴ „μη την Ἀσίαν μόνη νάστιβῃ τοῖς Ἰταλοῖς διατηρῆσαι καὶ πάντῃ ἄβατον, ἀλλὰ καὶ τὴν βασιλίδαν τῶν πόλεων ἀπαλλάξαι τῆς αὐτῶν ὕβρεως καὶ ὡς κύνας λυσσητῆρας ἀπελάσαι τῶν ἱερῶν περιβόλων τῆς καθ’ ἡμᾶς Ἱερουσαλὴμ ὡς τοὺς Ἰερουσαίους ἐκ τῆς ἀρχαιοτέρας ὁ μέγας Δαυὶδ.” (KOLOVOU: Michaelis Choniatae Epistulae, 124.)

Mindenekelőtt fontos megemlíteni, hogy az „itáliaiai” megjelölés használata a nyugatiakra általános gyakorlat volt a görög nyelvű területeken 1204 után, ahogy korábban is bevettnék számított.⁵ Fontosabb azonban ennél az a körülmény, hogy Konstantinápoly új Jeruzsálemként kerül említésre. A császárváros kiemelt helyet foglalt el a bizánci politikai gondolkodásban, s Szűz Mária védelmezte „római új Jeruzsálemként” történő bemutatása a késő ókortól fogva fontos eleme volt birodalmi ideológiájuknak.⁶

A jebúsziakra, a Jeruzsálemet eredetileg lakó kánaánita csoportra és az őket onnan elűző Dávidra (1Krón 11,4–7) tett utalás hasonlóképpen lényeges Choniatés mondanivalója szempontjából. A Nikaiai Császárság hivatalos felfogása a főváros és számos tartomány elvesztését az Ószövetség két fontos történetével, a zsidóság II. Nabú-kudurri-uszur (Kr. e. 605–562, bibliai nevén Nabukodonozor) parancsára történt babiloni fogságba hurcolásával és Dávid király évszázadokkal korábbi uralkodásával igyekezett párhuzamba állítani. E narratíva szerint a negyedik keresztes hadjárat és következményei Isten büntetése voltak a „rómaiak” vétkei miatt, ám Isten, akárcsak egykoron választott népének, úgy nekik is megadja a diadalmas visszatérés lehetőségét. Sőt, mivel a bizánciak az „igaz kereszténységet” vallják, ezért a visszatérésre nem idegen hódító győzelme nyomán kerül majd sor, mint Izráel népének hazatérésére, miután I. (Nagy) Kürosz (Kr. e. 559–530) perzsa király elfoglalta Babilont (Kr. e. 539). A nikaiai állami ideológia szerint ennek inkább Dávid hódításaihoz hasonlóan kellett megtörténnie. Így érthetővé válik, miért kerül Konstantinápoly I. Theodóros Laskaris általi visszavételének és az „itáliaiaiak” kiűzésének reménye párhuzamba Jeruzsálem Dávid király általi bevételével és a jebúsziak elűzésével.⁷

Mindemellett a latinokat veszett kutyákkal is párhuzamba állítja Choniatés, ami ismét mögöttes jelentéssel bír. A bizánci kultúrában a veszett kutya a vallási eltévelyedés szimbóluma volt. Az eretneknek bélyegzett keresztény csoportokat és a nem keresztényeket igen gyakran hasonlították hozzájuk, állítólagos ésszerűtlen és erőszakos gondolkodásukra utalva ezzel.⁸ A negyedik keresztes hadjárat utáni bizánci gondolkodásban a katolikusok legalábbis heterodoxnak számítottak, s rohamosan nyert teret az őket eretneknek bélyegző felfogás, logikussá téve a veszett kutya mint jelkép használatát.

Dávid alakjával kapcsolatban egyben az is releváns, hogy az ortodox teológia Krisztus prefigurációjaként tekint rá, Góliát feletti győzelmét Krisztus

⁵ KALDELLIS: *Hellenism in Byzantium*.

⁶ AHRWEILER: *L'idéologie politique*, 13.

⁷ A nikaiai propaganda ezen vonásának jó összefoglalását nyújtja ANGOLD: *Byzantine 'Nationalism'*, 49–70; Uő.: *Greeks and Latins After 1204*, 63–86.

⁸ SCHMIDT: *Noble Hounds for Aristocrats*, 119–121.

Sátán felett aratott diadalának előképeként értelmezve.⁹ Ennek alapján logikusan adódik a következtetés, hogy mivel a szerző I. Theodórost Dáviddal állítja párhuzamba, s a latinok feletti győzelméről beszél, utóbbiak megfelelőjeként Góliát kínálkozott az iskolázott ortodox keresztény uralkodó mint címzett számára. A bizánci császár ilyen jellegű megfeleltetése Dávid királlyal az Angelos-dinasztia (1185–1204) idején vált bevett gyakorlattá, amikor is a birodalom rohamosan teret veszített a nemzetközi politikai porondon, és egyre súlyosbodó belső instabilitással nézett szembe. Ennek üzenete az kívánt lenni, hogy miként az ószövetségi uralkodó hasonló nehézségeken kerekedett felül, erős államot hagyva utódára, Salamonra, úgy a császár is meg fogja oldani ezeket a problémákat, ismét naggyá téve országát. Michaél Choniatés öccse, Nikétás is alkalmazta ezt a párhuzamot egy I. Theodóros számára írt beszédében, miként már egy a császár apósához, III. Alexioshoz (1195–1203) intézett szónoklatban is megtett ezt.¹⁰

A fentebb idézett levélrészletnek még egy eleméről szükséges feltétlenül szót ejtenünk, mégpedig az „itáliaiak” állítólagos *hybris*éről, amelytől a császár Choniatés reménye szerint meg fogja szabadítani Konstantinápoly városát. A szóhasználat korántsem véletlen. A *hybris* (ὑβρις) az ógörög nyelvből kölcsönzött fogalom, amelynek eredeti jelentése gőg, arrogancia, de már a klasszikus kori Hellásban hordozta az emberi és isteni normákkal is dacolni kész önteltség jelentését is. Erre alapozva a keresztény Bizáncban a szó jelentéshalmazának markáns elemévé vált a lázadás a világ Isten által megszabott rendje ellen.¹¹ Emellett a „római”, azaz bizánci császár szerepének egyik legfontosabb eleme volt a Teremtés isteni rendjének őrzése.¹²

Ugyanakkor a *hybris* szó egyúttal jogi *terminus technicus*ként is szolgált, meglehetősen tág jelentéstartalommal. *Hybris*nek minősülhetett egy másik személynek szándékosan okozott bármilyen kár. Ez megvalósulhatott szóban (ez nagyjából a mi fogalmaink szerinti becsületsértés és rágalmazás büntetőjogi tényállásainak felelt meg), míg a fizikai sérülés okozása súlyos *hybris*nek minősült. Ugyanakkor a *hybris* nem volt köztörvényes bűncselekmény; a bizánci állam nem üldözte azt hivatalból, a sértettnek kellett eljárást kezdeményeznie a vétkes ellen.¹³ Erre építve a bizánci utódállamok propagandája a Latin Császárság létrehozását és fennállását *hybrisként* értelmezte. Mindezek alapján logikus, hogy Choniatés tollán a Konstantinápolyt uraló latinok vétekesei a *hybris*ben (korabeli bizánci szemmel mind erkölcsi, mind teológiai, mind jogi értelemben), s elsősorban a császártól (aki az isteni rend öröként,

⁹ LOWDEN–IRMSCHER–CUTLER: David, 588–589.

¹⁰ RICKELT: David und die Andersstämmigen, 398–400.

¹¹ FISHER: Hubris, 732.

¹² AHRWEILER: L'idéologie politique, 138–139.

¹³ BURGMANN: Hybris, 959; KASER: Das römische Privatrecht, 439.

legitim joghatóságként és sértett jogi félként lép fel) remélhető az egykori főváros mielőbbi megszabadítása ettől a vétektől.

A levélben kifejezett remény minden valószínűség szerint I. Theodóros Laskaris 1205–1211 között a keresztetek ellen elért katonai sikereire alapult. Jóllehet I. (Flandriai) Henrik latin császár 1205-ben legyőzte I. Theodóros erőit a kis-ázsiai Adramytteion városa mellett, de figyelmét sürgősen a bolgár terjeszkedés megállítása felé kellett fordítania, így győzelmét nem tudta kihasználni. A nikaiai hadsereg gyorsan ellentámadásba lendült, egymás után foglalva el a Márvány-tenger ázsiai partvidékén fekvő keresztet birtokokat. E téren I. Theodóros annyira sikeresnek bizonyult, hogy 1211-re Ázsiában csak Pégai erődtített városa maradt latin kézen. Choniatés reményének így volt alapja, ám hiúnak bizonyult. 1211. október 11-én a bolgár veszélyt már sikerrel elhárító I. Henrik legyőzte I. Theodórost az anatóliai Rhyndakos folyó völgyében, s rövidesen felszámolta az előző hat év valamennyi nikaiai hódítását, amelyet a két császár közötti 1214-es nymphaioni béke szentesített is.¹⁴

Épeiros: Ióánnés Apoakukos és I. Theodóros Komnénos Doukás

A második példa szintén egy metropolita egy császárnak írott leveléből származik, csakhogy ebben az esetben Ióánnés Apokaukos (1155–1233) naupaktosi metropolita I. Theodóros Komnénos Doukásnak (Épeiros uralkodója 1215–1230; 1224-től thessalonikéi császár is egyben) címzett, 1124-ben¹⁵ írt soraiból. Ióánnés Apokaukos a későbbi I. Manuél (1216–1222) pátriárka diákjaként végezte teológiai tanulmányait Konstantinápolyban, majd diakónus lett nagybátyja, Kónstantínos Manassésnaupaktosi metropolita mellett. 1186-ban II. Nikétás Mountanés (1186–1189) pátriárka nótáriusaként ismét a fővárosban említik, ahogy 1193-ban is a pátriárka jegyzőjeként tűnik fel a forrásokban. 1200 körül nyerte el a naupaktosi metropolita címet. A bizánci utódállamként önállósuló Épeiros vezető politikai szereplői közé tartozott, s határozottan képviselte a kormányzat mereven latinellenes álláspontját. 1232-ben lemondott méltóságáról, hogy egyszerű szerzetesként folytassa életét, amivel eltűnik a kútfőkből.¹⁶

¹⁴ PRINZING: Der Brief Kaiser Heinrichs, 409–410.

¹⁵ A levelet Nicholas A. Bees datálta erre az évre a császári cím I. Theodóros Komnénos Doukásra történő alkalmazása s a levél egyes utalásai alapján – BEES: Unedierte Schriftstücke, 216.

¹⁶ MACRIDES: John Apokaukos, 135; ANGOLD: Church and Society, 213–231, 419–425; NICOL: The Despotate of Epirus, 217–221.

A szóban forgó levélben Apokaukos az alábbi buzdítást fogalmazza meg I. Theodóros Komnénos Doukás felé:

„Légy új Dávid az idegen nép számára, tégy katonatáskádba három követ, az egyenlő értékű háromság hatalmát, parittyázd azokat az idegenre, találd vele szégyentelen arcán az isteni rend gyalázóját, végezz vele nyomban, vedd le ró-lunk [a] gyalázatot, mint az [ti. Dávid király] Izrael fiai közül, és táncoljanak miattad szűzi hangok, énekelve, hogy megölt a mi királyunk tízezreket és nem ezreket!”¹⁷

Az eredeti szövegben szereplő ἀλλοφύλος (szó szerint „más törzsbeli”, átvitt értelemben „idegen”, „külföldi”) szó a Septuagintában a zsidóságon kívüli népek megjelölése, melyet különösen gyakran alkalmaz a filiszteusokra (lásd például, a teljesség igénye nélkül, Bír 10, 6–7; 10,11; 13,1; 13,5; 14,2.). Azt, hogy Apokaukos is ezen specifikusabb értelmében használja a szót, az nem csupán abból egyértelmű, hogy urát egy új Dávid szerepének betöltésére buzdítja. Megerősíti ezt az is, hogy arra biztatja, katonatáskájába tegyen három követ (a Szentháromság három tagjának megfeleltetve azokat), s azokkal találja arcon azt, aki Isten nevét gyalázza. Ez a leírás Dávid és Góliát párbaja ótestamentumi leírásának kulcsmozzanatait idézi meg: Dávid öt követ tett pásztortáskájába (1Sám 17,40), Góliát megátkozta isteneivel Dávidot (1Sám 17,43), aki parittyájával homlokra találta őt (1Sám 17,49), majd annak saját kardjával lefejezte az arcra bukott Góliátot (1Sám 17,51). A tánc és diadalittas ének felfestése pedig utalás arra, hogy az Ószövetség szerint Dávid filiszteusok elleni újabb győzelmei után a jeruzsálemi nők táncolva azt énekeltek: „Megölt Saul ezer embert, Dávid pedig tízezer embert!” (1Kir 18,7).

A levél 1224 végére keltezhető, nem sokkal az utánra, hogy új fejezet nyílt Épeiros történelmében. Ebben az évben I. Theodóros Komnénos Doukás visszavette a latinoktól Thessalonikét, az egykori Bizánci Birodalom második legjelentősebb városát, majd pedig császárrá koronáztatta magát Démétrios Chomaténosochridai metropolitával. A császári cím felvétele és a koronázás nyílt szembefordulást jelentett Nikaiával (amely vélhetően csak a közös háttér hiánya miatt nem fajult háborúvá), ahogy a nikaiai császárt, III. Ióánnés Vatatzést (1222–1254) legitimnek elismerő II. Germanos konstantinápolyi pátriárkával, ahogy az ortodox egyház hivatalos álláspontjával is. Az ennek

¹⁷ „γίνουτῶ ἀλλοφύλῳ ἔθνει νέος Δαυὶδ, βάλε ἐν τῷ πολεμικῷ σουκαδδίωτρεῖς λίθους, τῆς ἰσοσθενοῦς τριάδος τὴν δύναμιν, σφενδόνησον αὐτοὺς κατὰ τοῦ ἀλλοφύλου, πληξόντοῦ τον ἐν τῷ ἀναισχύντῳ μετώπῳ, θεοῦπαράταξινὸν ἐιδίζοντα, θανάτωσαν αὐτὸν ἐκ τοῦ παρευθῦ, ἄρονδονειδος ἐξήμῳν, ὡς ἐκεῖνος τῶν νιῶν Ἰσραὴλ, καὶ χορευσάτωσαν ἐπὶ σοι παρθένοι ψυχαί, ἐπάταξεν, ἀναβάλλουσαι, ὀβασιλεὺς ἡμῶν, ἐν μυριάσιν ἀνοὺς ἐν χιλιάσιν” – BEES: Unedierte Schriftstücke, 130.

eredményeként beállt politikai és egyházi szembenállást csak 1233-ban sikerült rendezni, három évvel azután, hogy I. Theodóros Komnénos Doukást Klokotnica (mai település Dél-Bulgáriában ugyanezen a néven) mellett legyőzték, elfogták és megvakították a bolgárok.¹⁸

Összegzés

A fentiek alapján elmondható, hogy mind Michaél Choniátés, mind Ióánnés Apokaukos vizsgált levele kreatív, ám jellegzetes példáival szolgálnak Dávid király mint uralkodói modell alkalmazására az 1204 után létrejött bizánci utódállamokban. Egyben mindkét szerző sorai szoros összefüggést mutatnak a történelmi helyzettel, amelyben íródtak. Legfontosabb hasonlóságuk előbbiek mellett a bizánci állam kataklizma utáni helyreállításába vetett remény megszólaltatása; a bizalom abban, hogy miként Saul gilbóai verségét és halálát (1Sám 31,1–10) követően Dávid felvirágoztatta Izraelt, úgy a támogatott császár is rövidesen helyreállítja majd Bizánc nagyságát. A sors ironiája, hogy mindkét metropolita reménye hiúnak bizonyult. Konstantinápolyt csak 1261-ben vette vissza VIII. Michaél Palaiologos (1259–1282).

Felhasznált irodalom

- ♦ ANGELOV, D.: *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium (1204–1330)*, Cambridge–New York, Cambridge University Press, 2007.
- ♦ ANGOLD, M.: Byzantine 'Nationalism' and the Nicean Empire, in *Byzantine and Modern Greek Studies* 1 (1975), 49–70.
- ♦ ANGOLD, M.: Greeks and Latins After 1204: The Perspective of Exile, in Arbel, B.–Hamilton, B.–Jacoby, D. (ed.): *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean After 1204*, London, Frank Cass, 1989, 63–86.
- ♦ ANGOLD, M.: *Church and Society in Byzantium under the Comneni 1081–1261*, Cambridge, University Press, 1995.
- ♦ AHRWEILER, H.: *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, Paris, Presses universitaires de France, 1975.
- ♦ BECK, H.-G.: *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, Beck, ²1977.
- ♦ BURGMANN, L.: Hybris, in Kazhdan, A.–Talbot, A.-M. (ed.): *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York–Oxford, Oxford University Press, 1991, 959.

¹⁸ KARPOZELOS: Ecclesiastical Controversy, 72–80.

- ♦ FISHER, N. R. E.: Hubris, in Hornblower S.–Spawforth, A. (ed.): *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, University Press, ³2003, 732–733.
- ♦ KALDELLIS, A.: *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge, University Press, 2007.
- ♦ KARPOZELOS, A.: *The Ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicea and the Principality of Epiros (1217–1233)*, Thessalonike, KENTPON BYZANTINQN EPEYNQN, 1973.
- ♦ KASER, M.: *Das römische Privatrecht (2.)*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1971–1975.
- ♦ KAZHDAN, A. P.–CUTLER, A. (1991): Michael Choniates, in Kazhdan, A.–Talbot, A.-M. (ed.): *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York–Oxford, Oxford University Press, 1991, 427–428.
- ♦ LOWDEN, J. H.–IRMSCHER, J.–CUTLER, A. (1991): David, in Kazhdan, A.–Talbot, A.-M. (ed.): *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York–Oxford, Oxford University Press, 1991, 588–589.
- ♦ MACRIDES, R. J. (1991): John Apokaukos, in Kazhdan, A.–Talbot, A.-M. (ed.): *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York–Oxford, Oxford University Press, 1991, 135.
- ♦ NICOL, D. M.: *The Despotate of Epirus*, Oxford, Basil Blackwell, 1957.
- ♦ PRINZING, G.: Der Brief Kaiser Heinrichs von Konstantinopel vom 13. Januar 1212, in *Byzantion* 43 (1973), 395–431.
- ♦ RICKELT, L.: David und die Andersstämmigen (allophyloi). Byzantinische Perspektiven auf die 'Lateiner' im späten 12. und im 13. Jahrhundert, in Lieb, L.–Oschema, K.–Heil, J. (Hg.): *Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter*, Berlin–Boston, de Gruyter, 2015, 392–406.
- ♦ SCHMIDT, T.: Noble Hounds for Aristocrats, Stray Dogs for Heretics, in Schmidt, T.–Pahlitzsch, J. (ed.): *Impious Dogs, Haughty Foxes and Exquisite Fish. Evaluative Perception and Interpretation of Animals in Ancient and Medieval Mediterranean Thought*, Berlin–Boston, de Gruyter, 2019, 105–133.
- ♦ WILSON, N.: *Scholars of Byzantium*, London, Duckworth, ²1996.

Forrásművek

- ♦ BEES, N. A. (Hg.): *Unedierte Schriftstücke aus der Kanzlei des Johannes Apokaukos des Metropolitens von Naupaktos (in Aetolien)*, Belrin–Wilmersdorf, Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher 21, 1971–1974.
- ♦ KOLOVOU, F. (ed.): *Michaelis Choniatae Epistulae*, Berlin–New York, de Gruyter, 2001.

SIBA BALÁZS–SZABÓNÉ LÁSZLÓ LILLA–
KASZÓ GYULA (SZERK.)

Hitben növekedni – Ősi gyökerek és új hajtások *Tanulmánykötet Németh Dávid hatvanötödik születésnapjára*

(Károli Könyvek, Tanulmánykötet)
Budapest, KRE–L'Harmattan, 2021, pp. 325.
ISBN 978-963-414-848-7

A Károli Gáspár Református Egyetem ünnepi kötettel köszöntötte dr. Németh Dávidot hatvanötödik születésnapja alkalmából, s a monográfia 2021 decemberében jelent meg *Hitben növekedni – Ősi gyökerek és új hajtások* címmel. Az ünnepelt a Hittudományi Kar Valláspedagógiai és Pasztorálpszichológiai Tanszékének oktatójaként 1994 óta szolgálja az egyetemet, a jeles születésnapot követően azonban a tanszékvezető egyetemi tanári feladatait átadta, és mint professzor emeritus segíti tovább az egyetem munkáját. A teológiai tudományművelés terén szerzett érdemeit nemcsak olyan kitüntetések jelzik, mint az Aranygyűrűs teológiai doktori cím vagy a Károli Emlékérem és a Magyar Érdemrend tisztikeresztje, hanem szemléletformáló könyvek és tanulmányok, tudóssá lett tanítványok és felkészült lelkipásztorok. A tudományos életút nyilvánvalóan még nem zárult le, és jó reménységgel várhatunk további hozzájárulásokat a pasztorálpszichológia és valláspedagógia területén, de a szép életpálya a hatvanötödik életév betöltésével kétségkívül olyan fordulponthoz ért, ahol jó egy pillanatra megállni, és hálát adni.

Ebben segít az a kötet is, amelyben pályatársak és közvetlen egyetemi munkatársak köszöntik Németh Dávidot. A *Festschrift* Siba Balázs, Szabóné László Lilla és Kaszó Gyula szerkesztésében jelent meg a L'Harmattan Kiadónál a Károli Könyvek sorozat tanulmányköteteként. Összesen huszonnégy szerző írt tanulmányt a kötetbe a teológia különböző területeiről a biblikumtól a rendszeres teológián és filozófián át a gyakorlati teológiáig. Minden tanul-

mány részletes elemzésére e recenzió keretében nem vállalkozunk, de néhány lényegi gondolat kiemelésével igyekszünk képet adni a kötet egészéről.

A szerkesztői Előszót követően három ószövetségi és három újszövetségi tanulmány alkotja az első, biblikus blokkot. Ezt Karasszon István tanulmánya nyitja meg, aki a 103. zsoltárról értekezik (11–20.). Formakritikai megközelítésében a Kr. e. 3. század elejére datált zsoltár egyéni és közösségi vetületeire hívja fel a figyelmet, bemutatva a zsoltárszerző kreatív teológiai és művészi megoldásait. Péntek Dániel Gábor, a kar fiatal tanársegédje szintén a formakritika talaján áll, amikor a bűnbánati imádságok jellegzetességeivel, a műfaj kialakulásában szerepet játszó ószövetségi motívumokkal foglalkozik (21–32.). Egeresi László Sándor Ruth könyvének egyik korai fordításáról és értelmezéséről, a Ruth Targumról írt tanulmányt (33–49.). Ebben közli az arámi szöveg saját magyar fordítását, miközben nemcsak ennek a konkrét targumnak a sajátosságait ismerteti, hanem általános áttekintés is ad a korai arámi bibliafordításokról.

Az újszövetségesek sorát Balla Péter kezdi meg a tanítványok értetlenségének evangéliumi motívumát vizsgálva Márknál (51–59.). Tézise szerint az evangélium célja nem csupán az, hogy Jézust mint Isten fiát bemutassa, hanem hogy azt a jézusi türelmet is illusztrálja, amely során a mindenkori (értetlenkedő) tanítványok eljuthatnak az Emberfia szenvedésének megértésére. Pecsuk Ottó és Pataki András a páli teológiával foglalkoznak írásaikban, jellegzetes kulcsfogalmakat állítva a vizsgálódás fókuszába. Pecsuk Ottó a lelkiismeret (*syneidésis*) fogalom páli használatát mutatja be a Korinthusi levelek, a Római levél és a pásztori levelek kontextusában, kitekintve az értelmezéstörténet újabb kori dilemmaíra (61–76.). Pataki András egy fogalom-pár felől közelíti meg a páli teológiát, amikor a *psychikos* és *pneumatikos* kifejezések kapcsán teszi fel a kutatás aktuális kérdéseit, majd fogalmazza meg saját válaszát az első Korinthusi levél alapján (77–91.).

A kötet egy következő egysége egyháztörténeti, filozófiai és rendszeres teológiai megközelítéseket tartalmaz. Lányi Gábor angol nyelvű tanulmányt közöl (magyar nyelvű összefoglalóval) Bakócz Tamás esztergomi bíboros-érseknek a Dózsa-féle parasztfelkelésben betöltött szerepéről (93–110.). Ezt követően Augustinus etikai és politikai gondolkodásába pillanthatunk bele Kendeffy Gábor írásán keresztül (111–126.). Az egyházatya néhány szövegének tükrében a közösség(iség) ambivalenciáját figyelhetjük meg, mely szerint a bűneset utáni ember sokszor a rosszhoz alkalmazkodva, illetve azt a cselekvésébe beépítve tehet jót. A közösségiség ily módon gyakran cinkosságba hajlik. Pethő Sándor filozófiai írásának kiindulási kérdése: „Van-e egy elemeire bontott, dekonstruált világban jogosultsága annak, hogy az utópiáról bármit is mondjunk?” (127.). A tanulmány egy részletesen kifejtett igenlő válasz a kér-

désre, melyben a szerző a társadalmi utópiák keletkezésének, túlélésének és mozgósító erejének megértéséhez ad támpontokat, definíciókat, megközelítési alternatívákat (127–140.). Békési Sándor a „tapasztalat” fogalmának körbejárására vállalkozik (141–162.). A filozófia- és teológiatörténeti, valamint bibliai fogalomhasználat felvázolása után a közvetlen és közvetett tapasztalat különbözőségéről, majd e kettő egységéről olvashatunk rendszeres teológiai megközelítésben.

Nem meglepő módon a gyakorlati teológusok írásai teszik ki a kötet nagyobbik részét, itt szólalnak meg néhányan a szűkebb tanítványi körből és a nyugat-európai pályatársak közül, akik közvetlenebbül kapcsolódnak Németh Dávid kutatási területeihez, de a gyakorlati teológia egyéb diszciplínáinak képviselői is ebben a blokkban kaptak helyet. Az itt következő írások mintha egy emberi életutat kísérnének végig, a gyermekkortól az aktív éven át az időskorig. Ennek a biográfiai ívnek mintegy prologusa Bölcsföldi András írása, aki három kortárs novellában – ti. Erdős Virág, Véritys Andrea és Demeter Adél-Hajnalka szövegeiben – vizsgálja a „szent” és a „profán” kölcsönhatását, miközben az életünk során magunkkal cipelt „spirituális batyu” tartalmát boncolgatja (163–175.).

Gottfried Adam (Bécs) és Friedrich Schweitzer (Tübingen), a valláspedagógia nemzetközileg elismert szakemberei a gyermek- és ifjúkor témáit jelenítik meg a kötetben. Németh Dávid és Gottfried Adam egy közös érdeklődési területéhez, a gyermekbiblia-kutatáshoz kapcsolódik a „Short History of the Bible” (1807) című miniatűr („hüvelykujjnyi”) képes Bibliát elemző tanulmány (177–188.). A sajátos kiadvány történetét, illusztrációit, koncepcióját, stílusát és teológiai profilját bemutató írás külön figyelmet szentel az 1828-as bécsi kiadásnak. Friedrich Schweitzer a következő fejezetben már az ifjúkorra tekint. Az életkorhoz kapcsolódó (isten)hit témájának elméleti és gyakorlati kérdéseit járja körül, bemutatva a legújabb empirikus kutatások eredményeit. Ezek a mérési eredmények sokrétűek, részben ellentmondások is, ami utalhat a fiatalok istenhitének belső feszültségeire. A szerző nem marad adós a valláspedagógia és hitoktatás számára levonható következtetésekkel sem (189–200.). Ezeknél a német nyelvű tanulmányoknál, ahogyan később Christoph Morgenthaler írásánál is, magyar nyelvű összefoglalások segítik az olvasót.

Pap Ferenc egy egészen más módszerrel, de szintén a vallásos nevelés ifjúkori kérdéseivel foglalkozik (201–220.). A megközelítése liturgiátörténeti, témája pedig a konfirmáció. A szerző primer levéltári források, nevezetesen Báthori Gábor 1816–1819 közötti *canonica visitatio*jának dokumentumai alapján tárja fel a Dunamelléki Egyházkerület 19. század eleji konfirmációs gyakorlatát.

A biográfiai vonalon továbbhaladva jutunk el a felnőtt és önálló hithez. Hogy a (mai) valóságban hogyan történik ez az útkeresés, a felnőtt önálló hitre való eljutás, és ehhez a folyamathoz mivel járul hozzá a gyakorlati teológiai önértelmezés, abban Kocsev Miklós ad eligazítást (221–234.). Siba Balázs, a kötet egyik szerkesztője és Németh Dávid közvetlen tanszéki munkatársa egy sok szempontból érzékeny (olykor túlfeszített, máskor tabuizált) témát vállal fel, amikor a férfiségről és nőiségről, az intimitásról és az egészséges szexuális nevelésről osztja meg gondolatait (235–250.). Tanulmányában a szexualitásnak arra a tágabb értelmezési lehetőségére világít rá, amely szerint a férfi és nő akkor is szexuális lény, amikor nem élnek házasságban, amikor nincs szó nemi együttlétről, pusztán a biológiai nem(iség) tudatos megéléséről a mindennapi társas kapcsolatainkban.

Literáty Zoltán az 1Kor 9,14–18 szakaszából kiindulva foglalkozik a pénz és a prédikálás kapcsolatával (251–254.). A rövid exegetikai fejtegetés példaként állítja a mai prédikátorok elé Pálnak azt a döntését, hogy életvitelszerűen, lelki, testi, társadalmi és filozófiai értelemben is osztozik a kereszt erőtlenségében. A következő tanulmány ugyan nem speciálisan gyakorlati teológiai szakembertől származik, annyiban mégis érintkezik a homiletika területével, hogy egy homília(sorozat) áll a középpontjában (255–269.). A közelebbről megvizsgált szöveg Chrysostomos 26. János-homíliája, amelyet a tanulmány szerzője, Hanula Gergely saját fordításban közöl. E szöveg megközelítésének szempontja, hogy megvizsgálja: az anthiokhiai egyházatya homíliái milyen módon szolgáltak eszközül a lelkek vezetésére és a beteg életek gyógyítására.

A gyógyítás kulcsszava vezet át a következő tanulmányhoz, amelyet Szabóné László Lilla, a kötet szerkesztőjeként is közreműködő másik közvetlen tanszéki munkatárs jegyez. A betegség és gyógyítás témájára való általános rápillantást követően a biblikus alapoktól indulva a korai keresztyénség szemléletén át jutunk el korunk lelkigondozói koncepcióihoz (271–286.). A keresztyénség gyógyító küldetése szempontjából a szerző kulcsfontosságúnak látja az Isten országa valóságának megélését. A tanulmány így azokat a lelkigondozói megközelítéseket tekinti át vázlatosan, amelyek Isten országát és annak jelenben megnyilvánuló erőit és lehetőségeit hangsúlyozzák. A lelkigondozás területén maradva Tóth János, a Gyökössy Endre Lelkigondozói és Szupervízori Intézet intézetvezető lelkésze az Érzelem Fókuszú Terápia (EFT) alapjait ismerteti tanulmányában, valamint az ezen belül létrejött „Hold Me Tight (Ölelj át!)” (HMT) kapcsolatépítő kurzus módszertanába ad bepillantást (287–302.).

Az utolsó két tanulmány közös témája az időskor. Christoph Morgenthaler, a Berni Egyetem teológiai fakultásának emeritus professzora a jó halál kérdésével foglalkozik (303–314.), ennek a vizsgálódásnak a hipotetikus keretét a harmadik életkor specifikus gyakorlati teológiájában látja. Tanulmányban

a teológiai felnőttképzés egy konkrét kurzusának ismertetése kínál további impulzusokat a felvetett kérdések megválaszolásához. Hézszer Gábor az élettörténet és kutatástörténet egymásra vetítésével mutatja be az Erikson-házaspár (Erik H. Erikson és Joan Erikson) munkásságának egy szeletét, fókuszban az öregkor spiritualitásával és a gerotranscendence koncepciójával (315–325.).

E két záró tanulmány szépen lekerekíti a kötetet, ugyanakkor több tekintetben nyitva is hagyja azt. Egyrészt azért, mert a köszöntő tanulmányok sorát még ki tudja hány kötetben keresztül lehetne folytatni a testvérintézmények oktatóinak, a lelkész kollégák vagy a tanítványok szélesebb körének megszólalásaival, másrészt azért is feltörhet a lezáratlanság érzése, mert az olvasó szinte várja az ünnepeelt válaszát, gondolatait a felmerült kérdések, elképzelések kapcsán. Sokunk reménye, hogy amiként a mélyen gyökerező, „folyóvíz mellé ültetett fa” is sokáig hozza szebbnél szebb gyümölcseit, úgy legyen alkalmunk még sokáig élvezni Németh Dávid munkásságának újabb hajtásait és terméseit.

A recensens az értékelt könyvvel szemben szükségszerűen objektív kell, hogy maradjon, de a kötetben ünnepeelt személlyel kapcsolatban nyugodtan lehet elfogult is, ezért miután jó szívvel ajánlom a kötetet minden érdeklődőnek, egyúttal Istennek hálát adva, az Ő áldását kérve, köszöntöm fiúi szeretettel az ünnepeletet.

Németh Áron

SZERZŐK

- ◆ CZEGLÉDI PÉTER PÁL (PhD)
református lelkész, Dunaújváros
- ◆ HODOSSY-TAKÁCS ELŐD (PhD, Dr. habil.)
egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- ◆ KARASSZON ISTVÁN (PhD, Dr. habil.)
egyetemi tanár, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar
és Selye János Egyetem Református Teológiai Kar
- ◆ KÓKAI-NAGY VIKTOR (PhD, Dr. habil.)
egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
és Selye János Egyetem Református Teológiai Kar
- ◆ KŐSZEGHY MIKLÓS (PhD, Dr. habil.)
egyetemi tanár, Evangélikus Hittudományi Egyetem;
egyetemi docens, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészeti
és Társadalomtudományi Kar
- ◆ NÉMETH ÁRON (PhD)
egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- ◆ PECSUK OTTÓ (PhD, Dr. habil.)
egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar
- ◆ SZEGVÁRI ZOLTÁN (PhD)
tudományos munkatárs, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi
Főiskola
- ◆ VÉR ÁDÁM (PhD)
egyetemi adjunktus, Eötvös Loránd Tudományegyetem,
Bölcsészettudományi Kar
- ◆ ZSENGELLÉR JÓZSEF (PhD, Dr. habil.)
egyetemi tanár, Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, kutató,
Dunántúli Református Egyházkerület

