

VITA

FRÖHLICH IDA

MEGÁLL AZ IDŐ

Kőszeghy Miklós: *Föld alatti Izrael. Az Ószövetség világának anyagi kultúrája*. Budapest, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, 2014.

Kőszeghy Miklós (a továbbiakban: K. M.) könyvének címe az Ószövetség világa anyagi kultúrájának bemutatását ígéri. A bevezető szövege már oktatási célokra is használható történeti összefoglalót ígér ugyanerről a területről, egy hiányzó tankönyv szerepének betöltését (7. o.).

Az Ószövetség világát jelentő területre két meghatározás is létezik. A szokásos megjelölés az ókori Kanaán/Izrael/Palesztina tágabb földrajzi környezetét – Egyiptom, Szíria, Kis-Ázsia, Mezopotámia – civilizációit jelenti, azokat a kultúrákat, amelyek között az előbbi elhelyezkedett, és amelyekkel folyamatosan kapcsolatban volt. Hagyománya van a fenti területek ókori írásos és tárgyi kultúráit bemutató forrásgyűjteményeknek: a közismerten ANET és ANEP néven ismert ikerkötetek közül az első a szövegeket, a második a régészeti leletekből származó tárgyakat, ábrázolásokat mutatja be. A két kötet több mint hat évtizede – több, terjedelemben egyre növekvő, és újabb tételekkel bővülő kiadásban – jelent meg.¹ A németül olvasók a TUAT (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments) 1982 óta folyamatosan megjelenő sorozatának tematikus kötetei alapján nyerhetnek betekintést az ókori Kelet írásos hagyományába.

A másik értelmezés annak a területnek az anyagi kultúráját jelenti, amely az Ószövetség történeteinek színhelye, és amelyet az ókor különböző időszakaiban különféle elnevezésekkel – Kanaán, Izrael, Palesztina – jelöltek. A könyv erre a szűkebb területre, a bibliai hagyományban „ígéret földje”-ként számon tartott térségre koncentrál, amely az ugyancsak bibliai meghatározás szerint „Dántól Beérsebig”, vagyis nagyjából a Jordán forrásvidékétől a Negeb-sivatag északi részéig terjed, nyugat-keleti határait pedig elméletben a Földközi-tenger és a Jordán jelentik. Ezen a területen jött létre az Izrael (kettészakadása után pedig Izrael és Júda) néven ismert ókori királyság. Az ókori királyságok története azonban különböző módon többször is összekapcsolódott a Jordántól keletre fekvő területekkel. Ennek megfelelően a könyv kiterjed a transzjordániai terüle-

¹ Az első kiadás: J. B. Pritchard: *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*. New Jersey 1950; J. B. Pritchard: *The Ancient Near East in Pictures: Relating to the Old Testament*. New Jersey 1954. A szövegek második kiadása ugyanott jelent meg, 1955-ben; a 3. kiadás 1969-ben jelent meg; a szövegek és képek azóta több újabb kiadásban (1975, 2011) is tanulmányozhatók.

tek tárgyalására is (ld. a Hodossy-Takács Előd által írt 5. fejezetet, *Vaskori királyságok a Jordántól keletre: Ammón, Móáb, Edóm*, 295–331. o.).

A könyv a régészeti korszakok rendjében tárgyalja anyagát. Az 1) *Elöljáróban* (7–8. o.) című részt követő hosszadalmas 2) *Bevezetés* (9–56.o.) után; 3) *A késői bronzkor* (57–70. o.) nyitja meg a korszakok sorát. 4) A leghosszabb *A vaskor* (71–294. o.) című fejezet, amely külön alcímeket viselő négy alfejezetre oszlik: 4.1 *Izrael és a filiszteusok – vaskor I* (71–117. o.); 4.2 *Az egyesült királyság – vaskor II/ A* (118–167. o.); 4.3 *Júda és Izrael – vaskor II/B* (168–251. o.); 4.4 *Két deportálás között – vaskor II/C* (252–294. o.). Mindegyik alfejezet három, egyforma tematikájú részből áll, amelyek a civilizáció anyagi kereteit, a bibliai irodalmat, valamint a történelmi alapvonalakat tárgyalják. A könyv lezárása a már említett ötödik fejezet, amely a *Vaskori királyságok a Jordántól keletre* címet viseli (295–331. o.), és a Jordánon túli területek vaskori anyagát tárgyalja.

Az anyagi forrásokról szóló rész így módon elvben egyharmada lenne a szövegnek – valójában ennél is rövidebb. Nyilvánvaló, hogy a régészeti megközelítéseknek említést kell tenniük a tárgyalt kor írásos forrásairól, ha ezek a régészeti képhez valamilyen módon kapcsolódnak. Kérdés viszont, ha valaki az anyagi források bemutatását ígéri, miért foglalkozik aránytalanul hosszabban a szöveges források tárgyalásával? Felvetődik az a kérdés is, hogy egy régészeti alapú összefoglaló miért kezdi anyagának tárgyalását egy, a területen igen fontos és hosszú időt megélt kultúra, a bronzkor egy részletével, pontosabban annak utolsó, hanyatló szakaszával? A bronzkor anyagi kultúrája összefüggő korszakot jelent, amelyet nemcsak az eszközhasználat jellege, hanem a kor technikai színvonalához és az anyagi kultúrához kapcsolható számos társadalmi jelenség is jellemez. A bronzkor az ókori Közel-Keleten a városok és városállamok virágzásának nagy korszaka. Hanyatlása egyben a II. évezred során kialakult városi kultúra időleges hanyatlását is jelenti.

Régészeti áttekintést ígérő könyvtől ez a megközelítés tehát meglehetősen bizarr, hiszen szakember szerző az anyagi kultúrák egyes korszakait egységekben látja, amelyeknek megvan a maguk fejlődéstörténete. Az olvasó előtt pedig örök titok marad, hogy a bronzkor utolsó szakaszában mihez képest következett be a hanyatlás. A magyarázatot – de nem megoldást – a könyv címe (*Föld alatti Izrael*) adja, melyből kiviláglik, hogy a szerző csak az izraeli állam hagyományosan a korai vaskorra, a Kr. e. II–I. évezredek fordulójára tehető korától kívánja bemutatni a terület régészeti anyagát. Habár Izrael egyetlen külső említése az egyiptomi Merneptah-sztélé szövegében a Kr. e. XIII. sz. végén formálisan még a késő bronzkorra esik, és ekkor jelennek meg a vaskori királyság történetében fontos szerepet játszó filiszteusok is, ezek a jelenségek azonban önmagukban még nem indokolják a felbomló bronzkor részletesebb bemutatását. A másik megkerülhetetlen szempont a régészeti alapú bemutatásnál a régészetnek a terület történetével kapcsolatos írott forrásokhoz való viszonya. Közismertek az ún. bibliai régészet súlyos problémái, amely az írott források alapján, gyakran azok igazolására kívánja használni a régészetet. Az írott források alapján megírható történet és a régészeti kép azonban, legalábbis az államiság előtti kort illetően, nem vágnak egybe. K. M. említi az „új régészet” fontosságát Palesztina vonatkozásában, anélkül, hogy a sokak által sokféle

értelemben használt kifejezést megmagyarázná. Csak feltételezni lehet, hogy az egykori társadalom rekonstrukciójának kísérletét a régészeti leletanyagra mint önálló forráscsoportra alapozó módszerre gondol (32. o.), amely irányba ma az izraeli régészet képviselőinek többsége halad. Természetesen azonban lehetetlen (és nem is érdemes) az írott forrásoktól egészen elszakadni, ám azokat csakis a szövegekkel kapcsolatos kutatások új eredményeinek fényében érdemes kezelni – a szövegek kutatása terén pedig forradalmi változások mentek végbe az utóbbi évtizedekben. K. M. azonban, régészetének szánt összefoglalójában kicsit sem tud távolságot tartani az írott forrásoktól, és a könyv túlnyomó részét az írott hagyomány problémáinak tárgyalása teszi ki.

A régészet és az írott hagyomány kapcsolata a bronzkorral kezdődik: ez az a régészeti korszak, amellyel a bibliai történeti hagyomány legkorábbi eseményeit összekapcsolni szokás. A történeti elbeszéléseknek tekintett bibliai patriarchatörténeteket a régebbi kutatás igyekezett a Kr. e. II. évezred bronzkori háttérében elhelyezni – szívesebben az évezred első felében, de az évezred második felére való datálásra is akad példa.² Ezeket a datálásokat azonban semmi sem igazolja, sőt, a források kutatása során egyre világosabbá válik, hogy a patriarchatörténetek egésze nem illeszthető be a Kr. e. II. évezred történeti háttérébe. Sőt, arra sincs adat, hogy összeállítói egyáltalán történeti dokumentumoknak szánták volna őket.³

Az Izrael történetének rekonstruálásához használatos források ugyanis nem primer írásos dokumentumok, hanem szerkesztett művek. Az ókori keleti történeti visszatekintések mindig etikai alapúak, és nem a történeti események pontos rögzítésének szándékával állították őket össze, hanem okulásul – királyok számára elődeik tetteiről és azok következményeiről, az ószövetségi gyűjtemény esetében pedig egy vallási-erkölcsi alapú közösség identitása megformálásának szándékával. Noha a teremtéssel kezdődő bibliai elbeszélések egymásutánja kronológiai rendet sugall, a királyság előtti kor történetének egészét nem feltétlenül lehet az itt leírt eseményekre építeni. Közismert tény az is, hogy az elbeszéléseket nem lehet a Kr. e. II. évezred régészeti forrásaival összhangba hozni – ez legfeljebb a királyság történetének egy részére igaz. Szembetűnő az ószövetségi források egyes csoportjai közötti különbség is. A Királyok könyvei az eseményeket a párhuzamosan uralkodó júdai és izraeli királyok uralma szerint datálják. Külföldi uralkodók neveit is említik – így, ha távolról sem maradéktalan sikerrel, de a leírt események elhelyezhetők a korszak világpolitikai tablóján. Ezzel szemben a patriarchatörténetek vándorló hősei nemigen lépnek ki családjuk köréből. A kortársaikként említett személyek nevei, még ha történetiek is, nem helyezhetők el koherens módon az elbeszélések történeti tablójában, az eseményeket pedig csak a főszereplők életkorával datálják.

² A történeteket a Kr. e. XVIII. századra datálta nézetekre sokáig döntő befolyást gyakorolt John Bright, akinek könyve magyarul is megjelent: *J. Bright: Izrael története*, Budapest 1983. Az elbeszélések háttérét az évezred második felének viszonyaiban látta pl. *R. de Vaux: Histoire d'Israël: Les Patriarches hébreux et l'histoire*. In: *Bible et Orient*. Paris 1967, 175–185.

³ A Krónikák könyve pl. ismeri a hagyományukat, amelyet genealógiai listák formájában tárgyal, történeti elbeszélését azonban csak a királyság korában, Saul említésével, de gyakorlatilag Dávid uralkodásával kezdi. A prófétai hagyomány patriarchákkal kapcsolatos említései is rendre a fogság utáni korra datálhatók.

A Kanaán területén a Kr. e. II. évezredben virágzó városi kultúra képe csak egy-egy városnév röpke említésének erejéig tűnik fel ezekben az elbeszélésekben. Akad viszont jó néhány anakronizmus, amelyek a történetek kései megfogalmazására utalnak. A háziasított tevék említése, vagy a makpélai barlang megvásárlását megelőző, újbabilóni kori formákat és árakat tükröző alku nem helyezhetők el bronzkori keretben. A „káldeus Ur” városának említése Ábrahámval kapcsolatban (*Gen* 11:28) pedig direkt utalás az újbabilóni kor mezopotámiai hátterére.

A királyságot megelőző kor hagyományának történetiségével kapcsolatban tehát a bibliai hagyomány maga sem egységes. A XIX. században kidolgozott wellhausen-i forráselmélet a Genesis-Királyok elbeszéléseinek rendjét egyben történeti kronológiai rendnek vette, és a szöveget alkotó legkorábbi forrásokat (J, E) a királyság kezdeti időszakára, a X–IX. századra datálta, míg az ún. deuteronomiumi (D) forrást 622-re, a szintén Elohim istennevet használó ún. papi forrást (P) pedig a babilóni fogság korára (Kr. e. VI. sz.). Ez a szemlélet ma már a múlté. Martin Noth 1943-as korszakos tanulmánya, amely a nemzeti történetírás kezdetét a deuteronomiumi reform hátterébe helyezte, amikor az asszír fennhatóság alól szabadulni akaró júdai királyság visszatekintett saját történetére, hatalmas folyamatot indított el.⁴ A J és E forrásokról mára kiderült, hogy ezek a legkésőbbiek, és a korai történelemtől szóló hagyományokat valószínűleg később illesztették a királyság hagyománya elé. A világtörténeti és nép-eredet emlékezete megalkotásának ideje a babilóni fogság és a perzsa kor lehetett, amikor a történeti emlékezet többszöri redakcióban alkotta meg identitását a rendelkezésre álló írott dokumentumok alapján, válaszként a környező kultúra kihívásaira. Bizonyos, hogy ebben nemcsak korábbi írott, hanem régi szóbeli hagyományok is szerepet kaptak, arra azonban vajmi kevés esély van, hogy a királyság előtti korról a saját hagyományból származó írott dokumentumok híradásait olvassuk. A történeti emlékezetet és azon keresztül az elbeszéléseket formáló elv alapja pedig az a felismerés volt, amely a babilóni fogságot a júdai királyság népét büneiért sújtó büntetésnek látta, a babilóni királyság bukását követő perzsa uralom idején elnyert visszatérés lehetőségében pedig egy mindenható isten megbocsátásának kegyelmét. Az „ígéret földje” elnyerésének útja – a patriarchatörténetek témája – az egyetlen Istenhez és parancsaihoz való következetes ragaszkodás lehet, amelynek első és legfőbb példája Ábrahám, az „istenbarát”.

K. M. gyakran utal az újabb forráskritika eredményeire, az ezeket figyelembe vevő történeti feldolgozások közül idézi a Miller – Hayes szerzőpáros, sőt, Mario Liverani könyveit is (55. o.).⁵ A három évtizeddel ezelőtt megjelent előbbi könyv „végtelenül óvatos és eklektikus kompromisszumos álláspontja”⁶ végül is arra készíti szerzőit, hogy

⁴ M. Noth: Überlieferungsgeschichtliche Studien I: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament. Halle 1943.

⁵ J. M. Miller – J. H. Hayes: A History of Ancient Israel and Judah. London 1986 (és további kiadások). Magyarul: Az ókori Izrael és Júda története. Ford.: Erdős Ágnes. Piliscsaba 2003; M. Liverani: Israel's History and the History of Israel. London 2005 (a 2003-as olasz kiadás angol fordítása).

⁶ Miller – Hayes: i. m. (5. jegyz.) 76.

a patriarchatörténetek és az egyiptomi kivonulás hagyományának rövid összefoglalása után ne tegyenek kísérletet ezek történeti elhelyezésére. Liverani később megjelent könyve a patriarchatörténeteket könyve végén, a babilóni fogság koránál tárgyalja. Úgy tűnik, K. M. szemléletére az említett szerzők meggondolásai – noha idézi őket – egyáltalán nem hatottak, sem az elismerés, sem a velük való vitatkozás szintjén. Szemlélete alapvetően Wellhausené, akit úgy említ, „mintha ma is ő volna az első számú megcáfoltásra érdemes kutató” (41. o., 41. jegyz.). A történetírás teljes ártértékelését elindító Martin Nothról csak annyit ír, hogy annak XX. sz. derekán megfogalmazott tézise „elavulni látszik”, viszont „nincs olyan átfogó koncepció, mint amely az ő nevéhez fűződik”. A Noth munkája nyomán elindult és máig ható „német iskola” és „amerikai iskola” munkáját a deuteronomiumi történetírásról egyszerűen ignorálja, számos alkalommal ismétli ugyan mantraszerűen, hogy a források összeállításának ideje a babilóni fogság kora volt.⁷ Reményei szerint a bibliai irodalomtörténet területén a közeli jövőben e korszak kutatásaitól várhatók a legnagyobb eredmények (15. o.). Szerencsére ezek az eredmények az elmúlt négy évtizedben már meg is születtek, a wellhauseni rendszer teljes ártértékelésével és a deuteronomiumi történetírás számos kérdésének feldolgozásával. K. M. viszont ezeket nem látszik ismerni, és nem vonja le azokat a következtetéseket, amelyeket a források új datálása implikál – de érvelni sem próbál ellenük. A történeti és kulturális emlékezetre is többször hivatkozik, nem tudni azonban, milyen értelemben használja a kifejezést. Úgy tartja, a leírt korról későbbi reflexiókat tartalmazó forrásokat ez a tulajdonságuk „egyetlen pillanatig sem teszi értéktelenné” (12. o.) – kérdés azonban, milyen értéket képviselnek. Úgy tűnik, a „későbbi időszak szellemtörténetére utaló” forrásokat, amelyek „a kulturális emlékezet hordozói” (12. o.), továbbra is a primer bizonyítás eszközeinek tartja, nem pedig annak, amit valóban jelentenek: az emlékező helyzete által meghatározott szemléletet, a múltnak az emlékezetben való átalakulását, amely olyan, olykor a forrásokat is átalakító jelenségeket is magába foglal, mint az idealizálás, az inverzió, vagy éppen a felejtés.⁸ K. M. ezzel szemben nem lát mást bennük mint régi szóbeli hagyományok hűséges továbbadását és esetleges későbbi csiszolgatását.

Nem tudván szabadulni a wellhauseni történeti sémától, ugyanakkor azonban az új kutatási eredményekre is reflektálni kívánva egy huszárvágással lerövidíti a wellhauseni sémát, és a patriarchatörténeteket a lehető legkésőbbi időre, a bronzkor végének miliőjébe helyezi. Úgy tűnik, ezzel valamiféle, általa vélelmezett vallási elvárásoknak kíván eleget tenni, megkísérelve igazolni a bibliai elbeszélések történeti hitelességét. Holott ez az igény valójában nem létezik, legalábbis nem minden felekezetenél. A katolikus Rózsa Huba által írt bevezető szerint a bibliai corpus szövegeit azért tekintik kinyi-

⁷ Pl. „a bibliai szövegek óriási mennyisége a ... fogság alatt, illetve az ezt követő perzsa korban keletkezett (15. o.); „amikor Izrael történetét a fogság korában/után megírták” (32. o.); „Izrael addigi történetének nagyszabású összefoglalása” „a babilóni fogság kezdete körül” született meg, ismeretlen történészek munkájaként (52. o.).

⁸ Magától értetődően kell ezzel kapcsolatban utalni Jan Assmann magyarul is megjelent, óriási hatást kiváltó könyvére: *J. Assmann: A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest 1999.

latkoztatottaknak, mert mondanivalójuk „a hit és erkölcs mércéjének” tekinthető – és nem azért, mert pontos lenyomatai lennének bizonyos történeti koroknak. A Szentírás különböző műfajú szövegeiben Isten „emberek által emberi módon beszélt” – vagyis ezek kifejezőmódjára, történetére, hagyományozására a más szövegeknél is ismert szabályok érvényesek.⁹ Fölösleges tehát a szövegekhez fundamentalista módon közelíteni, és megkísérelni minden történeti koloritú szöveg narratíváit történeti valóságként igazolni. A fentiek fényében tehát alaptalan K. M. aggodalma azokkal kapcsolatban, akik „féltek a Biblia tekintélyét ettől az eljárástól, a hit elleni kártevő szándékot tulajdonítva annak” (12. o.). A bibliai szövegkritika eredményei alapján történeti megközelítést adó magyar nyelvű irodalomból előzmény nélkülüként tünteti fel Karasszon István 2005-ben megjelent munkáját (40. o.),¹⁰ holott ebben régóta támaszkodhatunk Rózsa Huba *Az Ószövetség keletkezése* című, több kiadást is megért két kötetes bevezetőjére.¹¹

Felvetődhet a kérdés, miért a recenzens hosszas értekezése az írott forrásokról egy régészeti bevezetőt ígérő könyvnél. A könyvben azonban a régészet viszonylag kevés helyet foglal el, és a régészeti kérdéseket a szerző minduntalan kapcsolatba hozza a szöveges forrásokkal. Az ásatási önkéntesek napirendjének részletes ismertetése (36. o.) ugyan a szerző kiváló bennfentességének látszatát kelti, a leletanyag bemutatása azonban már korántsem meggyőző, sok megnyilvánulás tudatlanságot és tájékozatlanságot árul el. Ezekről a szöveg rendjében érdemes szólni.

Az olvasó a könyv elején az ókori Kanaán városi kultúrájában találja magát, jó néhány évszázaddal annak kialakulása után. A könyv településenként tárgyalja azok topográfiai alapszövetét, a leletanyagot, az adott település életét, külkapcsolatait, az etnicitással és demográfiával kapcsolatos és a mindennapi élet kérdéseit. Sajnos, az előzmények nem-ismeretében ez a régészeti kép is olyanná válik, amint az a patriarchatörténetek Kanaán-képében megjelenik: „üres föld”, ahol néhol ugyan feltűnik egy-egy város és uralkodójának neve, de a Kanaán földjén élő városi lakosságról vajmi kevés értesülést kap az olvasó. Holott ehhez kitűnő külső írott források is vannak, egyiptomi királyfeliratok és más források mellett az Amárna-levéltár kanaáni vonatkozású levélanyaga, amely képet ad a bronzkori kanaáni városállamokról, uralkodóikról, a köztük levő kapcsolatokról, és említ egy terminust is, a *habirukat*, legtöbbször az egyes uralkodók zsoldjába fogadott nomád harcosokként. Velük kapcsolatban több mint pongyola az a megállapítás, hogy „a fáraó előtt egymást gyalázó palesztinai királyok minden ellenséget a *habiru* szóval jelölnek” (60. o.). A nyegle kijelentés nemcsak a terminus etimológiának kiterjedt szak-

⁹ Rózsa H.: *Az Ószövetség keletkezése*. Harmadik, átdolgozott és függelékekkel kiegészített kiadás. Budapest 1999, I: 15, 19–20, utóbbi helyen idézi a II. Vatikáni Zsinat által 1965. november 18-án kiadott Dei Verbum című hittani rendelkezést.

¹⁰ Csak találgatni lehet, hogy itt esetleg Karasszon I.: *Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana*. Pápa 2005. című könyvére gondol-e, a fejezetet követő bibliográfia ugyanis a rövidítés feloldását nem tartalmazza, és keresésem a többi fejezet könyvlistáiban is sikertelennek bizonyult.

¹¹ Első kiadása: Rózsa H.: *Az Ószövetség keletkezése*. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe. Budapest 1986. Az újabb kiadásokat (1995, 1999, utánnymás 2002) a szerző mindig újabb eredményekkel és bibliográfiával frissítette (így a most megjelent 2016-os kiadást is).

irodalmát ignorálja, hanem értelmetlen is, hiszen a különböző városállamok királyainak zsoldjában álló harcosok a levélírónak lehettek ugyan ellenségei, az őket alkalmazó királynak azonban semmiképp sem.

A késői bronzkor szentélytípusainak leírása (63–64. o.) nem tartalmazza az ún. „szíriai szentélytípus” példáit, és nem jelzi az ettől eltérő típusokat (pl. a Tel Qászile-i filiszteus szentély) sem. Kétségeket ébresztenek a szerző régészeti anyagismeretével és a terminológiai ismereteivel kapcsolatban az olyan példák, mint a domborzati keresztmetszetet ábrázoló ábra alatt a Palesztina domborzata aláírás (20. o., 1. ábra), vagy a lámpaként bemutatott mécses (67. o.) – az angol „lamp” szóval jelölt tárgynak ugyanis ez a magyar terminusa.

A 4. fejezet *A vaskor* (71–167), amelynek I. szakaszában „nagyjából Kr. e. 1200 és 1000 között két új elem kezdett erőteljes fejlődésbe”, az eltérő etnikai háttérrel rendelkező filiszteus és a K. M. által „izraelitá”-nak nevezett civilizáció.¹² A filiszteus civilizáció, jellegzetes kerámiájuk, használati tárgyaik, díszítő motívumaik alapján régészeti valóban jól elkülöníthető. Temetkezésük is eltér a kanaánitól. A bibliai héberben fennmaradtak bizonyos fegyverek filiszteus eredetű megnevezései is, többek közt a filiszteus hős, Góliát fegyverzetének felsorolásában is (*1Sám* 17:3–9.). Módszertanilag helytelen és megalapozatlan azonban a szöveget részletes leírás híján, pusztán a benne szereplő elnevezések alapján a filiszteus anyagi kultúrát illusztráló forrásnak tekinteni, és óvatos megfogalmazásban bár, de az egyiptomi Medinet Habu-i ábrázolások tolldíszes sisakot és páncélt viselő harcosaival kapcsolatba hozni.¹³

A szerző fellelegetíti azt az igazolhatatlan elméletet, amely szerint a bronzkor végén megjelenő „négyhelyiséges ház” egy, a XII. sz. végén betelepülő, „izraeli” csoporttal lenne összekapcsolható. Voltaképpen ez az elmélet adhatta a könyv címe, „a föld alatti Izrael” ötletét is. Az azonosítás érveire K. M. sem tud semmit hozzátenni, sőt, maga is megállapítja, hogy a galléros peremű edény (és nem hajlított peremű kancsó, ahogyan ő nevezi!) kivételével az edényformák legtöbbször kanaáni edényformák tovább élése (85. o.-tól). Ebben a képben helyezi el a patriarchatörténetek világát, amelyet egy lassanként letelepedő nomád világként határoz meg, amelynek mindennapjait, társadalmi viszonyrendszerét és vallási képzeteit is rekonstruálni lehet – igaz, legfeljebb „a halvány sejtés szintjén” (87. o.). A megállapítás két ellentmondást is tartalmaz. Először is, valamit re-

¹² Az angol nyelvű szakirodalom megnevezése „Israelite”, a németé „israelitisch” – mindkettő fordítása az „izraeli” lehetne. Az „izraelita” a magyarban ugyanis a XIX. században a vallásra használt megnevezés volt, és zavaró ezzel a terminussal ókori kontextusban találkozni.

¹³ A. Yadin: Goliath's Armor and Israelite Collective Memory. *Vetus Testamentum* 54 (2004) 373–395 szerint a párbaj-jelenet nem illik az ókori keleti képbe, az elbeszélés homérosi, görög hatást tükröz. K. Gall- ing: Goliath und seine Rüstung. In: G. W. Anderson (ed.): Volume du Congrès – Genève 1965. Leiden 1966, 150–169 már korábban felhívta a figyelmet a lista égei és levantei elemeinek kombinálására. Mindkét szerző megjegyzi a sémi és nem sémi terminusok együttes jelenlétét. I. Finkelstein: The Philistines in the Bible. A Late-Monarchic Perspective. *Journal for the Study of the Old Testament* 27 (2003) 131–167 a leírást a Medinet Habu-i ábrázolásokkal is összehasonlította; ezeken könnyű fegyverzet ábrázolása látható, amelyhez nem szükséges fegyverhordozó.

konstruálni, vagy a halvány sejtés szintjén gondolkodni róla két különböző dolgot jelent. Másodszor, a patriarchatörténetekben szó sincs városokban való tartós letelepedésről. A történetek háttéréül szolgáló „bezárt nomadizmus” (enclosed nomadism) jelensége történetileg tartós formaként ismert (Jeremiás saját korának nomádjait, a rékábitákat állítja példaként kortársai elé, ld. *Jer* 35). Kis csoportok letelepedését amúgy sem lehet régészetileg igazolni. A patriarcha-kor vallási képzetei rekonstrukciójának kérdése végül is a halvány sejtés javára dől el, viszont az ugyanolyan bizonytalan jogi viszonyokat a szerző biztosan véli rekonstruálni (87. o.). Egészen érthetetlen megállapítások is olvashatók, miszerint a kanaáni kultuszhelyeken „valószínűleg megtaláljuk YHWH-t, Izrael későbbi egyetlen istenét” (89. o.). Sajnos azonban nem találjuk meg, erre egyetlen forrás sem idézhető. Későbbi – egyébként helytálló – megállapítása, amely szerint „az ősatyákról és vallásukról szóló ótestamentumi szövegek túlnyomó többsége a kérdéssel kapcsolatos kései (gyakorta sokkal későbbi), teológiaiilag sokszorosan átformált reflexió”, hiteltelen-né teszi az összes megelőző spekulációt a patriarchák vallásáról és jogrendszeréről.

A *Történelmi alapvonalak* [a vaskorhoz] (103. o.-tól) című rész a kanaáni bronzkori kultúra összeomlásával és a II. évezred végének dokumentált eseményeivel kapcsolatban „e sorok írójának személyes véleménye szerint a vita addig nem is csitul majd el, amíg mindenáron egy okot keresünk”. A határozott véleménnyel kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy a kutatók már régóta nem egyetlen tényezőben látják a jelenségek okát, bár ez sajnos a vitáknak nem vet véget. Félrevezető az az állítás, amely szerint a filiszteus Egron ásatásai „messze vannak a befejezéstől”, hiszen azokat húsz éve lezárták, sőt, az eredményeket is összefoglalóan publikálták; a hajdan szenzációt jelentő királyfeliratot pedig rögtön a megtalálás után közölték.¹⁴ A filiszteusok kultúrájával kapcsolatban egyébként érdemes lett volna röviden kitérni a Saul-történetben is szereplő Bét-Seán filiszteus leleteire is.

Az izraeli honfoglalással kapcsolatban igazolhatatlan az az állítás, miszerint „a honfoglalással kapcsolatos szövegek egy részét is hosszú ideig szóban hagyományozták a lejegyzésük előtt” (109. o.). A szövegekből kirajzolódó különböző modellek azonban végül is nem mondanak ellent a régészeti forrásoknak, és feltételezhető, hogy ezek voltak a modelljei a Kanaán területén megjelenő új politikai formának, az izraeli királyságnak (111–113. o.).

Az *egyesült királyság – vaskor II/A* korszaka azonosítható a szövegekben Dávid és Salamon koraként leírt időszakokkal, melynek anyagi kultúrájáról a szerző szerint „alig tudunk mondani valamit” (118. o.). A bibliai forrásokban erre az időre datált megiddói és gezeri építkezések ugyanis minden bizonnyal egy későbbi korszak emlékei. Így a korszak egyetlen tárgyi emléke a csak leírásból ismert salamoni szentély marad. Közhely-

¹⁴ Az ásatók számos cikkben, valamint a Tel Miqne-Ekron Excavation and Publication Project kötetében folyamatosan publikálták az ásatási eredményeiket: *S. Gitin – T. Dothan – J. Naveh: A Royal Dedicatory Inscription from Ekron. Israel Exploration Journal* 47 (1997) 1–16. Ld. még Tel Miqne-Ekron: Summary of Fourteen Seasons of Excavation 1981–1996 and Bibliography 1982–2012. Principal Investigators and Project Directors: *T. Dothan and S. Gitin*. Jerusalem 2012.

ként szokás emlegetni az épület építészeti rokonságát az észak-szíriai hosszú helyiséges (longroom) szentélyekkel, K. M. azonban a rokonsággal kapcsolatban szkeptikus marad (132. o.). A salamoninál némileg fiatalabb Tell Tayinatot említi (133. o.), a másik közismert párhuzamot, a síriai Ain Dara-i szentélyt nem.¹⁵

A salamoni szentély épületrészeivel és berendezésével kapcsolatban néhány ropant eredeti ötlet olvasható. A szentélyépület bejárata mellett álló, Jákin és Boáz elnevezésű oszlopok „talán füstölőedényeket tarthattak, más gyakorlati funkciót nehéz elképzelni velük kapcsolatban” (130. o.). Rémisztő csak belegondolni is, hogy a 18 könyök (csaknem 9 m) magas kültéri oszlopokon elhelyezett füstölők rendszeres működtetése milyen logisztikai kihívások elé állította a szentély személyzetét. Jó lenne tudni, pontosan mire gondol a szerző, amikor a hatalmas víztartó, az épület közelében elhelyezett ún. bronztenger és az Édenkert gondolatkörének lehetséges összefüggését említi. Nem különösebben precízek a mobil víztartókkal kapcsolatos magyarázatai. Megállapítása szerint a víz szállítására szolgáló bronzkocsik tetején „mosdótálakat vagy valami hasonlót lehetett elhelyezni”. Néhány sorral lejjebb azonban már használatukat a hús megmosásával magyarázza (137. o.). Nem valószínű, hogy ókori szentélyek véres áldozatainak feldolgozásánál a modern konyhatechnológia higiéniai előírásait követték volna. Elfogadhatóbb a hagyományos magyarázat, amely szerint a vizesedények az áldozóhely és talán az áldozatot bemutatók fizikai és rituális megtisztításának céljait szolgálták volna.

A vaskori királyság kezdetére vonatkozó bibliai irodalom áttekintése (147–156. o.) után kerül sor a vaskori történelmi alapvonalak felvázolására (157–167. o.). Történeti összefoglalóban talán nem ártana a királyság történetéről az „igen bonyolult” és „sajátos” kifejezéseknél valamivel konkrétabb jelzőket használni. A térségben élő nomádokat K. M. meglehetősen en bloc azonosítja az arámiakkal, akik szerinte „mindig is ott éltek a mezopotámiai és a síriai civilizáció peremén”, és „időről-időre, itt-ott hatalomhoz jutottak” (160. o.). A Kr. e. XI. században feltűnő arámiak és államaik történetét, az asszír birodalomba való bekebelezésüket azonban ennél pontosabban ismerjük. Az első izraeli uralkodónak tartott Saullal kapcsolatos bibliai értékelést (alkalmatlan személy, szegényes székhellyel Gibeában) nem kellene szó szerint venni (160. o.), hiszen az őt bemutató forrás célja Saulnak a dinasztikus ős, Dávid alakjával való szembeállítás, és kiválasztottsága elvesztésének megindoklása. Jó meglátás viszont a filiszteus–izraeli ellentét háttérében álló gazdasági ellentétek kiemelése, valamint az együttműködés gazdasági érdeke a dombvidék és parti síkság lakói között (162. o.).

A vaskor II/B régészeti világosabb szakaszát jól mutatja be a 4.3 fejezet, *Júda és Izrael – vaskor II/B*. A sűrűbbé váló falurendszert, a települések rendszerét, a négyhelyiséges ház tovább élését a rendelkezésre álló régészeti anyag alapján mutatja be (168–172. o.), továbbá egy sekemi példa alapján egy családi olajsajtoló vállalkozást (ennek forrásáról jó lenne valamilyen referenciát találni). A kor vallásosságával kapcsolatban K. M. a Hirbet el-Qom-ban feltárt sír feliratát idézi, amely szerint a tulajdonos

¹⁵ A 144. o. bibliográfiájában viszont szerepel egy erről szóló tétel: A. A. ‘Assaf: Der Tempel von ‘Ain Dārā. Mainz 1990.

„Jahvénak éppen úgy hálás, mint a kanaáni régióból jól ismert termékenység-istennőnek, Aserának” (173. o.). Az *asérá* szót azonban a sírban talált felirat köznévként, és nem istennévként említi. A terminus használatának számos epigráfiai párhuzama van a korszakból, és ezek – ugyancsak köznévként – nem Aséra istennő (egyáltalán nem világos) alakját idézik, hanem valószínűleg az áldást hozó termékenyítő erőt, esetleg az áldás elnyerésének helyét.¹⁶ Hasonlóképpen téves a szintén a korban gyökerező hátterű aranyborjúról való elmélkedés (174. o.). A pusztai vándorlás hátterébe helyezett aranyborjú-történet az északi izraeli királyság első uralkodója, I. Jerobeám által a bét-éli szentélyben bevezetett Jahve-kultuszt idézi. A lekicsinylő „borjú” elnevezés a kultusz legitimitása ellen irányul. A leírás a valóságon alapul, de a szobor anyagát, méretét és funkcióját illetően torzít. Nem kellene tehát készpénznek venni az aranyból öntött szoborról való közlést – az általában kis méretű kultuszszobrok belseje egyébként bronz volt, csak felületüket díszítette aranyozás.

Hasonló furcsaságok olvashatók a városok világát és a kereskedelmet bemutató részben (175–202. o.). K. M. megfogalmazása szerint „az utak inkább ösvényre hasonlítottak”, amelyek mentén ugyanakkor „katonai táborok” sokaságát említi. Az ismert kereskedelmi utakat, a tengerpart mentén haladó Via Maris-t és a Jordántól keletre haladó Királyok útját (vagy Királyi utat) nehéz ösvényeknek elképzelni. Talán inkább burkolatlan utakról lehet szó, amelyek mentén katonai ellenőrző pontok állhattak – ösvények mentén felállított egész táborok állomásoztatása ugyanis mérhetetlenül megerhelte volna a kincstárat.

A vaskor II. szakasza joggal tekinthető urbanizációs virágkornak (177. o.). A városok szerkezetének ismertetésére Hácór korabeli szakasza szolgál példaként. A város új védőfalát és új típusú kamrás kapuját valószínűleg az Omri-dinasztia legnagyobb uralkodója, Aháb építtette. A palota az asszír foglalás után asszír stílusban épült újra. Hasonló lehetett a története Dór palotájának (181–185. o.). Utóbbi város anyagi kultúrája a bronzkori pusztulás után is kanaáni maradt, benne „a házak formája, eloszlása és a kerámiaanyag is erősen különbözik az Efraim és Júda hegyvidékén feltárt izraelita falvak anyagi kultúrájától”. A város igazi szenzációját az akropolison feltárt elefántcsont faragványok jelentik, ezek a föníciai, szíriai, egyiptomi stílusjegyek keveredését mutatják. A szamáriai elefántcsontok stílusában készült, az asszíriai „Nimrudban talált anyag”-gal (188. o.) kapcsolatban magyarázatra lenne szükség a tárgyak eredetére vonatkozóan.

A másik főváros, Jeruzsálem településén a Kr. e. VIII. sz. végén hirtelen megnő a lakosság – a növekedést talán az északi fővárosból érkező menekültek jelentik. E növekedés tanúja lehet a N. Avigad által feltárt, sokat vitatott városfal is. A Templomdomb DK-i része meredek lejtőjén épült lépcsős struktúra sok kérdést vet fel. Az itt épült házak tisztviselők házai és adminisztratív épületek lehettek – az itt talált pecsétlenyomatok, bullák a Kr. e. VII–VI. századból ismert bibliai neveket tartalmaznak. A város vízellátását biztosító (194. o.) Gíhón-forrásból a VIII. században vezették be azt a

¹⁶ Vö. a szintén nőnemű és szellemi szubsztanciát jelölő *rúa*^b „lélek” terminussal, amely a prófétákhoz eljuttatott isteni kijelentések közvetítője.

csatornát, melynek építését a Siloah-felirat igazolja. A legfontosabb déli város, Lákis/ Tell ed-Duweir (a középső és késői bronzkorban önálló állam központja). A város Kr. e. 701-es asszír ostromát Szín-ahhé-eriba (705–681) korában asszír reliefek ábrázolják, részletesen bemutatva a várost is (198. o.).

A másik déli központ, Berseba (sic!) régi adminisztrációs központ volt, rendezett utcákkal és vízgyűjtő rendszerrel és áldozóhalommal (202. o.). Itt esik szó a kor mindennapi életéről, az étkezésről is. Az áldozati húst üstben főzve készítették el; rostos sütése (204. o.) valószínűtlen, az ezt igazoló leletek hiányoznak. Az egyetlen áldozat, amelynél sütést ír elő a bibliai szabályozás, a pészahi bárány. Ezt, hasonlóan a mai samaritánus szokáshoz, kemencében süthették. Az ecet, amelybe a kenyeret mártották (205. o.) természetesen nem a mai háztartási ecethez hasonló koncentrációjú, hanem annál sokkal gyengébb, kovásszal erjesztett savanykás levest (*hómece*) jelenthetett. A latrinákkal rendelkező településeken uralkodó „rettenetes köztisztaság”-ra (205–206. o.) nincs bizonyíték. A Batseba történetében említett fürdő mindenesetre nem a mai értelemben vett személyes higiénével kapcsolatos, hanem a menstruáció utáni rituális megtisztulást jelenti, a történet is ilyenként utal rá. Személyes higiénével kapcsolatos – igaz, jóval későbbi – adatot közöl a fogság utáni korból származó Énekek éneke, amely a lábmossást napi gyakorlatként említi (ÉÉ 5:3).

Az ókori Kelet vaskori orvostudománya iránt érdeklődő olvasónak nem feltétlenül K. M. könyvét ajánlanám tájékozódásra. A bevezető szavak szerint „Izraelben nem beszélhetünk a kor viszonyai között fejlettnek mondható orvostudományról”, és ezzel állítja szembe Egyiptom és Mezopotámia gazdag hagyománykincsét, „a fejlett anatómiá”-t. Mumifikálási gyakorlatuknak köszönhetően az egyiptomiak az anatómiáról bizonyára jóval többet tudhattak az ókori Kelet más népeinél; az ókori keleti orvostudomány rendszere – amely gyökeresen különbözik mind a hippokratészi, mind a mai orvostudomány rendszerétől – azonban alapvetően nem az anatómiai tudásra épült. A betegségek közül az ókori Izraelben leggyakoribbnak K. M. a „lepra” gyűjtőnéven említett bőrbetegségeket tartja. A gyakori említés azonban nem föltétlen a betegségek gyakoriságát, hanem fontosságukat jelzi. A bőrbetegségek közül ugyanis csak azokat tartják leprának, amelyeknél a bőrből kidudorodó és növekvő foltok hámleválással járnak. Fontosnak pedig azért tarthatták őket, mert ezeket a bőrbetegségeket tisztátalannak tekintették (a halotti, a vér, valamint a nemi szervekből eredő kóros folyás tisztátalanságai mellett). A tisztátalanságok és a „lepra” kérdéseiben eligazodni segítő tengernyi irodalomból (amelyben kiemelkedő jelentőségűek Mary Douglas és Jacob Milgrom munkái) az irodalomjegyzékben egyetlen tétel sem szerepel.¹⁷ Dávid hárfájátékát, amellyel Saul depresszióját kívánta gyógyítani,

¹⁷ A ma már klasszikusnak számító antropológiai megközelítés, *M. Douglas: Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London – Boston 1980 számos újabb kiadásban is olvasható. Jacob Milgrom eredményeinek egyik foglalatla Leviticus-kommentárja: *J. Milgrom: Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York 1991; *Leviticus 17–22. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York 2000; *Leviticus 23–27: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York 2001.

K. M. a közkeletű vélekedéssel egyezően zeneterápiaként említi. Ez a magyarázat általában figyelmen kívül hagyja, hogy a betegség oka a Jahve által küldött „ártó szellem”, és Dávid hárfajátéka voltaképpen ennek elűzését szolgálja, összhangban az ókori keleti „mágikus gyógyítás” gyakorlatával. Az „ártó szellem” kifejezés egyébként a K. M. által javasolt görög eredetű „démon” terminus (207. o., 347. jegyzet) használata nélkül is pontosan kifejezi a lényegét, a szellemi természetű ágensek okozta betegségekről.¹⁸

Nem tudni, miért került a fogság korában és Mezopotámiában működő Ezékiel a fogság előtti izraeli próféták sorába, és egyáltalán, miért tárgya a régészeti tankönyvnek a vizionárius próféta. K. M. idézi az ő látomásait, mint a kóresetet elemző E. C. Broome 1946-os cikkét (208–213. o.),¹⁹ és ennek alapján biztosra veszi, hogy „a prófétának tulajdonított könyv lapjain komoly mentális betegségek jelennek meg” (208. o.). Ezékiel egész működését (csakúgy, mint az ugyancsak a fogság idején keletkezett Ebed-Jahve dalok szerzőjét is) paranormálisnak tartja. Az Ezékiel betegségről és látomásos személyiségéről szóló tézis a későbbi kutatásban nem talált visszhangra. A próféta beszédmódjának a hétköznapiól való eltérése (megjegyzendő: a prófétai közlés módja természeténél fogva nem hétköznapi) hátterében nem egészségügyi okok állnak, hanem egy új kifejezőmód, az apokaliptikus látomási irodalom megjelenése. A transzcendencia, a fényjelenségek közepette kapott isteni kinyilatkoztatás, az égi utazások – egyáltalán, ég és föld kapcsolatának gyökeresen új szemlélete – jellemzik az új kifejezőmódot, melynek ihletője a babilóni fogságban megismert mezopotámiai kinyilatkoztatás-irodalom és az égi utazások irodalmi hagyománya. A kinyilatkoztató diszkurzus megjelenését Ezékiel mellett más, hagyományosan prófétáinak tartott gyűjtemények (pl. Zakariás) és a Henok nevével összekapcsolt kinyilatkoztatási irodalom (Henok első könyve vagy *1Henok*) is igazolják. Valamennyi irat a fogság utáni korból származik.

A *bibliai irodalom* (221–238. o.) című rész a vaskor újabb szakaszának bibliai irodalmát tekinti át. A bibliai jogi szövegeket tartalmazó Szövetség könyve első redakciója K. M. szerint „nagyjából a Kr. e. VIII. sz. táján végbement”, a VII. sz. végére pedig a szöveg már készen állt (222. o.). Ennek lenne beszédes bizonyítéka a Mesad-Hasavjahu (sic! – a helynév fonetikusán Mecad Hasavjahu lenne) kibuc területén talált, a VII. század utolsó harmadából származó osztrakon. A szöveg egy adós panaszát tartalmazza, akinek hitelezője a zálogba vett felsőruhát éjszakára is magánál tartotta. A panasz alapja egybevág az *Ex* 22:25–26-ban megfogalmazott jogszokással, amely szerint a zálogba vett felsőruhát naplementéig vissza kell szolgáltatni tulajdonosának. A szöveg roppant érdekes kortörténeti bizonyíték és forrás egy, az ószövetségi gyűjteményből is ismert szokás meglétére a Kr. e. VII. században. Ennél azonban nem több: arra vonatkozólag, hogy a jogszokást mikor foglalták törvénybe, és főleg, hogy a törvényt tartalmazó cor-pust mikor állították össze, semmit sem mond. Nem bizonyítható segítségével, hogy a

¹⁸ Az ókori keleti betegségfelfogásról, amely a betegség okának rendszerint valamilyen bűnt vagy vétéséget tart, továbbá bizonyos betegségeket egyben tisztátalanságnak tart, kitűnő munka K. Van der Toorn: *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study.* Assen 1985.

¹⁹ E. C. Broome: *Ezekiel's Abnormal Personality.* JBL 65 (1946) 277–292.

Szövetség könyvének első redakciója „a VIII. század táján” készült volna.²⁰ A szombat (*sábbát*) és az akkád *šapattu* kapcsolatáról értekezve K. M. megállapítja, hogy a *šapattu* a teleholdas napokat jelöli, „amikor a Hold éppen kiemelkedett az alvilágból”, és az „alvilági démonok lehetséges beszivárgása miatt” veszélyes volt a helyzet, ezért nem volt érdemes üzletet kötni (224. o.). Az akkád *šab/pattu* valóban a hónap 15. napja volt, holdtölte, amikor bizonyos cselekvések tilosak voltak. Célszerű lett volna ugyanebben a naptárban a „gonosz napok”-at, a hónap tabunapjainak számító 7., 14., 19., 21., és 28. napokat is megemlíteni, amelyeket szintén kapcsolatban hoznak a szombat eredetével. A *šab/pattu* a *sábbát* nevével, a hetes felosztás pedig a *sábbát* periódusaival mutat hasonlóságot; azonban egyik sem tekinthető a szombat közvetlen őseinek.

A *Prófétaság és prófétai művek* c. részben (225–231. o.) a fogság utáni prófécia tér vissza a könyvben. Ennek indoklása, hogy valamennyi prófétai könyv végleges megszerkesztésének ideje a fogság utáni korra tehető, így bármelyik tartalmazhat ebből a korból származó, akár apró részleteket. A teljes egészében a fogság utáni korra datált Habakkuk könyve mellett azonban nem találjuk ott a fogság idejéből vagy a perzsa kor kezdetéből származó, és történeti eseményekre is utaló prófétai könyveket: Ezékielt, Haggájt (Aggeus), Zakariást, Deutero-Jesáját (Izajás, Ézsaiás), Malakiást. K. M. „személyes meggyőződése szerint” Dániel gyűjteményének nincs olyan darabja, amelyet a Kr. e. VI. századnál, azaz a fogság koránál korábbra datálhatnánk. A személyes meggyőződés hangsúlyozása nyugodtan elhagyható, ugyanis szerzőik a gyűjtemény egyetlen darabjait sem kívánják a fogság koránál régebbinek feltüntetni; a gyűjteményt alkotó darabokat a Jeruzsálemet elfoglaló Nebukadnecár (II. Nabú-kudurri-uszur, 605–562) vagy nála későbbi uralkodó idejére datálják.

Az újasszír birodalomnak egyes prófétáknál megjelenő „Ninive, a prostituált” prófétai felidézésében (230–230) a szerző a birodalom halálos, de rendkívül erős vonzerejének képét véli felfedezni. K. M. szerint „a királyfeliratok vérgőzös világa sokáig elhitette a kutatókkal, hogy Asszíria maga volt az öncélú kegyetlenkedés”. A királyi propagandában felerősített asszír kegyetlenség azonban nem volt mítosz, és „az attraktív prostituált ravaszágával” vonzó birodalom képe, a fenyegető, ám kultúrája folytán mégis vonzó nagyhatalom képe valószínűleg nem létezett az izraeli próféták szemében. Legalábbis nem ezt tükrözi a fenyegető nagyhatalom prostituált alakjában való megjelenítése, amely képnek egészen más alapja és háttere van. A várost és országot jelentő főnevek a héberben nőneműek, és ezeket a fogalmakat a prófétai irodalomban mindig nők jelképezik – Hósea próféta házasságtörőként (máshol prostituáltként) ábrázolt felesége a Jahvéhoz hűtlen Izraelt jelképezi. Későbbi korokban nemcsak a hódító Asszíria, hanem Babilón, az Újszövetségben pedig Róma is mint prostituáltak jelennek meg.²¹ A hódí-

²⁰ Hasonló a helyzet a Ketef Hinnomban talált, a Papi áldás szövegét tartalmazó amulettekkel, ld. G. Barkay – A. G. Vaughn – M. J. Lundberg – B. Zuckerman: The Amulets from Ketef Hinnom. A New Edition and Evaluation. BASOR 334 (2004) 41–71.

²¹ Prostitúáltként ábrázolja Jeruzsálemet és Szamariát Ez 17; Babilón parázناسágáról beszél Ez 23; a prostituált alakjában megjelenő Róma pedig Jel 14:8; 17:1–18; 18:1–3, 9–20 tárgya.

tó hatalmak „paráznság”-át, promiszkuitásukat politeisztikus vallásuk jelenti. A bibliai gondolkodás a „bálványimádás”-t rendszeresen azonosítja a „paráznság”-gal (*zenut*). Ezt a bűnt egyébként mindig isteni büntetés követi: a bűnös elveszíti a földet, amelyen lakik. A „parázna Ninive” tehát korántsem az asszír birodalom nyújtotta szexuális kényeztetéseket idézi fel, hanem éppenséggel a birodalomra váró büntetés és pusztulás képét, amely a bálványimádókat sújtja hamarosan – és amely prófétai várakozások be is következtek az asszír birodalom bukásával a Kr. e. VII. sz. végén (230. o.).

A királyság szellemi körképét a bölcsességirodalomról szóló rész lenne hivatott kiegészíteni. A rejtélyes megfontolások alapján egészében a fogság előtti korra datált Zsoltárok gyűjteményében olvasható ún. „királyzsoltárok”-ban megjelenő királyideológiáról sajnos semmi érdemleges nem olvasható (231. o.). A bölcsességirodalom mondanakban megfogalmazott műveiről (Példabeszédek könyve) megtudható, hogy világuk nem vallástalan, de a vallásossághoz „lényegesen lazábban kötődött” (235. o.). Annyiban igaz ez, hogy a vallás gyakorlati megnyilvánulásaihoz, szertartásaihoz nem kötődik – viszont nagyon is kötődik a vallás „láthatatlan” részéhez, annak erkölcsi szemléletéhez. A vallás ugyanis az egész életet átható világszemléletet és etikai elvek rendszerét jelenti. Semmiképp sem alkalmi időtöltés, és szemlélete áthatja a mindennapi életet is; ezért az etika ugyanúgy része a vallásnak, mint a szertartások. A bölcsességi zsoltárokból megjelenő theodicea gondolata, az isteni igazságosságban való reménykedés semmi esetre sem a valláshoz való lényegesen lazább kötődés, hanem éppenséggel a vallás egyik alap-gondolatával való foglalkozás jele.

A vaskor történelmi alapvonalait tárgyaló részben (239–249. o.) a szerző az északi izraeli királyság I. Jerobeám által bevezetett kultuszát mint bikakultuszt jellemzi, amelynek központja Bét-Él volt (240. o.). Ezt azonban még a déli királyságban írt források sem állítják. A lekcinsnylő szóhasználat emlegetett „bétéli borjak” az északi kultikus ikonográfia valamely elemére utalnak (a többiről hallgatván), de sosem állítják, hogy az északi királyságban ne Jahve kultusza folyt volna. Ne feledjük: a jeruzsálemi szentély bronztengere is 12 bika alakján nyugodott – az itteni kultuszt mégsem nevezte soha senki bikakultusznak. Nem lehet tehát egy tendenciózus forrás röpke megjegyzéseire az északi kultusz egészére vonatkozó általánosítást építeni. A fejezet további részei áttekintik a viharos kezdetek után megszilárduló Omri-dinasztia történetét, az arámi államokkal való viszonyt, akikkel összefogásban Kr. e. 853-ban még képesek megállítani az asszír előrenyomulást. A Jéhu-puccs utáni időben az újra megerősödő asszír állam hamarosan egyre nagyobb teret nyer a térségben. A vazallus helyzetben levő Júda Hizqija (Ezekiás) nevű királyának lázadását 701-ben szinte megmagyarázhatatlan megmenekülés követi. Nem ismeretes, milyen szerepe van ebben a különböző tényezőknek (az ellenségnek fizetett hadisarc, területátadás, és az ellenséget sújtó járvány).

A vaskor II/C szakaszával foglalkozó rész (*Két deportálás között – vaskor II/C*, 252–294. o.) egy rövid időszakkal, az asszír és az azt követő babilóni fenyegetés között eltelt korral foglalkozik. A fejezet a civilizáció anyagi kereteinek áttekintésével kezdődik. A hatalmas terasszal rendelkező, monumentális Ramat Rahel-i palota, amelynek alapjai a VII. sz. legvégére mennek vissza, máig megoldatlan rejtélyt jelent a kutatás számára.

A cseréptöredéken fennmaradt ábrázoláson trónon ülő alak – talán király – alakja látható. Y. Aharoni az épületet a júdai királyok nyári rezidenciájának tartotta, amelyet később a babilóni és perzsa helytartók székhelyként használtak. Adminisztratív központ voltát támasztja alá az ott talált számos *yhwd* pecsétnyomat. A fontos leletek között lehetett volna említeni az ión oszlopfejezet eredetét jelentő pálmaleveles „salamoni” oszlopfejeket, melyek legtöbb ismert példája éppen Ramat Rahelből származik (újabbal növelve az épületet övező rejtélyeket). A jeruzsálemi temetkezőhelyek elhelyezkedése (a mai Damaszkuszi-kapu környéke, az Olajfák hegye nyugati lejtője, a mai Szilván területe) jelzik a városnak a korábnál nagyobb kiterjedését. Az ebből a korból származó ún. Aséra-szobrocskák (257. o.) a magán-vallásosság szféráiba engednek bepillantani. Semmilyen bizonyíték nincs ugyan arra, hogy a manapság már csak „oszlop-figurák”-nak (pillar-figurines) néven említett szobrocskáknak köze lett volna Asérához. A Kr. e. X–VI. századból származó, a melleket erősen hangsúlyozó terrakotta szobrocskák jelentősen különböznek azoktól az egészalakos, meztelen istennő-ábrázolásoktól is, amelyeket egyes kutatók ugyancsak Atirattal (Asertuval) kapcsolnak össze.

Az ugyane korszak irodalmáról szóló rész (*A vaskor* 4.4.2 – *A bibliai irodalom*, 261–281. o.) az írás-olvasás ismereteivel foglalkozik. A lakis archívumban és a Ketef Hinnom-ban 1979-ben talált amulettek az ároni áldás (*Num* 6:24–26) szövegét idézik. K. M. ebből ismét azt a következtetést vonja le, hogy az amulettek készítésekor a bibliai szöveg már rögzült (266. o.). A lemezeken olvasható szöveg azonban kisebb eltéréseket mutat a bibliaihoz képest – tehát semmiképpen nem lehet a bibliai szövegből vett idézet. A levonható következtetés annyi, hogy a Kr. e. VII. században (erre az időre datálják a lemezeket) létezett egy áldás-formula, amelynek változatait a lemezekre írták, és hasonló változatok szolgálhattak alapul a bibliai szövegnek. Egyébként K. M. későbbi megjegyzései, amikor „már meglevő, de még nem kanonizálódott bibliai szövegek”-ről ír, éppen ezt támasztják alá – kár, hogy előbb már letette voksát a bibliai szöveg rögzítésének korai dátuma mellett. Ugyane korszak terméke egyes korábbi asszirelles próféciák átszerkesztése és „babilonizálása”, vagyis adaptálásuk az új helyzetre, a Babilónia felől fenyegető veszélyre (274. o.).

A fogságot közvetlenül megelőző korszak történelmi alapvonalainak tárgyalásával (4.4.3 – *Történelmi alapvonalak*, 281–294. o.) zárul is a K. M. által írt rész.

A kötetet záró fejezet a *Vaskori királyságok a Jordántól Keletre: Ammon, Móáb, Edóm* (295. o.) címet viseli. Ez a rész Hodossy Takács Előd munkája, és azt nyújtja, amit ígér: a címben jelzett területek bemutatását a vaskori régészeti leletek alapján, a bibliai említések korrekt használatával, a régészeti anyag jó ismeretével.

A szöveg rendjében nem került sor néhány tévedés, hibás adat helyesbítésére – ezek listáját alább adjuk:

17–18. o.: „a Palesztina név mögött a filiszteus népvét kell sejtenuk” – a név eredete nem sejtés, hanem bizonyosság. A hajdani ellenség nevét Hadrianus császár tudatosan, büntetésül adta a területnek a zsidó Bar Kohba-felkelés leverése után.

29. o.: Etheria, konstantinápolyi apáca beszámolója (381–384) – a latinul író Etheria vagy Egeria nyugat-hispaniai vagy galliai lehetett (ha Konstantinápolyból érke-

zik, bizonyára görögül ír). A lehetséges források között említhető még Szent Jeromos *Onomasticája* és a magyar olvasó számára nem közömbös Pécsváradi Gábor latin útleírása sem, amely *Jeruzsálemi utazás* címen magyarul is megjelent.²²

33. o.: „az ásatás során használt alapelv” – alapelvet követni, nem használni szokás.

43. o.: „Olyan szövegek is előkerültek, amelyeket ugyan ékírással jegyeztek le, ám amelyek esetében az ékjelek egy adott betűt jelenítettek meg” – a jelek mindig hangokat vagy hangsorokat jelölnek, itt tehát helyesen: adott hangot jelölhettek.

74. o.: Asdoda-figura, „nevét onnan kapta, hogy Asdod XIII. rétegből került elő” – a név eredete a lelőhely, Asdod (a rétegnek nincs szerepe a névadásban), a szó alakja pedig a figura nőnemű voltára utal, ezért a fordítás: „Asdod-i nő”.

87. o.: „A mindennapi élet elengedhetetlen része a vallás” – a vallás nem kellék, hanem világszemlélet és életelv, amely áthatja a mindennapi életet is.

89. o.: „a bikaszobor által valamilyen módon befolyásolt falusi kultusz” – kultusz-tárgyak a kultusznak nem befolyásolói.

98. o.: a rögtönzött kompozíciónak tartott Debóra-énekről olvassuk: „A dal nyilván nem írásban született meg, a rögtönzés és a lejegyzés között akár évszázadok is eltelhettek.” A rögtönzött karakterét évszázadokon át megőrző mű a valódi irodalmi csemegék közé tartozik.

99. o.: Jótám meséjéről, amelynek „...eredete nagy valószínűséggel a királyság korának legelejére nyúlik vissza”, és „a dávidi királysággal elégedetlen törzsi szintű hatalmi elit körében fogalmazódhatott meg” – a mese köztudottan deuteronomiumi, tehát késői eredetű.

146. o.: Ziony, Z. 2002 – valójában fordítva: Zevit (családnév), Ziony (személynév).

154. o.: W. Dietrich könyvének címében a hibásan írt részlet helyesen: *Histoire et Loi. Historiographie deutéronomiste et Loi deutéronomique...*

164. o.: „Magát az államot ... kezdték körbefonni a hagyomány dús koloratúrái” – talán nem az államot magát, hanem annak eszméjét fonták körül a koloratúrák.

178. o.: a hácóri sánc építésénél „felvetődik megépítésének technikai, esetleg pénzügyi háttere” – a fontoskodó és modoros szószaporítás a lényegyet takarja el: az, hogy valamit miből és hogyan építettek, az első kérdések közé tartozik.

180. o.: „Kiterjedt vízrendszer” – valójában vízvezeték-rendszer.

184. o.: A huszonöt oszlopos épületet nem lehet egyszerűen istállóknak tartani, „inkább a redisztribúciós rendszerhez tartozó épületeket kell látni bennük” – magyarul tehát raktárakat, magtárakat.

186. o.: Nablus – helyesen: Nablusz (a nevek írása másutt is fonetikus).

193. o.: püthosz – helyesen: pithosz.

195. o.: Nahal Lachish – a többi fonetikusan átírt héber névhez hasonlóan átírva: Nahal Lákis.

198. o. és a továbbiakban: Berseba – helyesen: Beér-seba.

²² Pécsváradi G.: *Jeruzsálemi utazás*. Ford. Holl Béla. Budapest 1983; 2000².

201. o., 327 jegyzet: a héber betűsor (*drk*) fordított sorrendben jelenik meg.

223. o.: *ius thalionis* – helyesen: *ius talionis* (latin *talio*ból).

225. o.: *muḥḥum* – helyesen: *muḥḥum*.

232. o.: „Meggyőződésünk, hogy királyzsoltárok alapvetően akkor születnek, ha egy adott társadalomban van király” – ez valószínűleg személyes meggyőződés nélkül is így van.

250. o.: Egeresi László Sándor neve mellől a bibliográfiában hiányzik a cím.

256. o.: a Garden Tombs (helyesen: Garden Tomb) nem a St. Étienne (= Szent István) kolostor területén, hanem annak szomszédságában, önálló telken található.

279. o.: Fröhlich Ida neve mellől hiányzik az általa szerkesztett kötetben megjelent tanulmány címe.

294. o.: Zeivit – helyesen: Zevit.

A kötethez nincs mutató. A fejezetek és alfejezetek végén található bibliográfiák nem mindig kvadrálnak a megelőző tartalommal, a szövegben idézett művek visszakeresése rendkívül nehézkes.

A bevezetőben olvashatjuk (7. o.), hogy K. M. írása sokáig készült, és utána sokáig hevert az asztalfiókban. Annyira régen azért nem készülhetett, hogy az ANET 1955-ös kiadásánál frissebbet ne lehetett volna a könyvben idézni. Az újabb kiadások fellelhetők minden nagyobb magyarországi könyvtárban és elektronikusan is elérhetők. Nem ismerek olyan történeti munkát az 1970-es évektől kezdve, amely ne a frissített és bővített 1969-es kiadás adatait tartalmazná. Ugyanez érvényes a már idézett Rózsa Huba-féle bevezetőre is, melynek az 1986-os kiadása (45. o.) helyett az 1999-es harmadik kiadását kellene idézni. A német nyelvű irodalom terén Hugo Gressmann tiszteletre méltó, ám mára már elavult 1926-os munkája (116. o.) helyett standard szöveggyűjteményként lehetne idézni a folyamatosan füzetekben megjelenő TUAT vonatkozó köteteit. Az elavult szöveggyűjtemények idézése inkább dezorientálja, mint orientálja az olvasót.

Ugyancsak a bevezetés említi az ókori Közel-Kelet, ezen belül Palesztina történetére vonatkozó magyar nyelvű, tankönyvként is használható kézikönyvek hiányát, és kifejezi egy Izrael történetét tárgyaló nagymonográfia megjelenésével kapcsolatos reményét. A bibliográfiai jegyzékből látható, hogy a Miller – Hayes szerzőpáros tollából magyarul is megjelent monográfia nem ismeretlen K. M. előtt.²³ Ez a világos, kiegyensúlyozott, a szöveges és tárgyi forrásokat és az azokkal kapcsolatos kérdéseket jól ismertető munka, melynek eredetije 1986-ban készült, ma, három évtizeddel a megírása után is frissebb, és főleg autentikusabb K. M. munkájánál, amely szemléletét és forrás-használatát tekintve megáll valahol a hatvanas évek szintjén. Ha pedig a bibliográfiában szintén idézett, ám a szerző által láthatóan nem használt Liverani-könyvet is lefordítjuk, akkor kettő is lesz.

²³ Lásd 5. jegyzet.