

A „FRISSENSÜLT KIRÁLY”

AZ ÓKORI IZRAEL TÖRTÉNETE TÖRTÉNETKRITIKAI ELŐADÁSBAN

GRÜLL TIBOR

Karasszon István:

Izrael története

A kezdetektől Bar-Kochbáig

Új Mandátum Kiadó, Budapest, 2009.

297 oldal, 2380 Ft

(Kréne 10.)

A Károli Gáspár Református Egyetem tanszékvezető egyetemi tanára, az ószövetségi tudományok professzora elsősorban történész- és teológushallgatók számára tette közzé tankönyvét, amely az ókori Izrael történetét foglalja össze a patriarchák korától (i. e. II. évezred vége) a Bar Kochba-felkelésig (i. sz. 132–135). Az alcímben jelzett korszakhatárok ugyanakkor kissé megtévesztőek, mert a szisztematikus áttekintés valójában csak Nagy Heródes uralkodásának végéig (i. e. 4) tart, ezután mindössze hét exkuzusban érint bizonyos újszövetségi témákat (az ún. *testimonium Flavianum*, Jézus születésének és halálának időpontja, a keresztény misszió) és a Iudaea római történetével összefüggő kérdéseket (Nagy Heródes utódai, a zsidó háború, a Bar-Kochba fölkelés [*recte*: Bar Kochba-fölkelés]).

A szerző maga is tisztában van azzal, hogy szinte megoldhatatlan feladatra vállalkozott, hiszen az ókori Izrael története mára nem csupán könyvtárnyi szakirodalommal rendelkezik, hanem egyidejűleg több diszciplína (ségi filológia; teológia; régészet; héber, görög és latin epigráfia stb.) művelését vagy legalább nyomon követését teszi szükségessé; a téma ráadásul olyan súlyos szellemi-ideológiai örökséggel terhelt, amely mellett szinte bármely modern kori történeti téma feldolgozásának nehézségei eltörpülnek. Éppen ezért *akármely* „Izrael története” címen megjelent kötet olvasójának nem árt előzetesen tudatosítania, hogy a mű szerzője – metaforikusan szólva – milyen „kilátópontot” választott magának. Izrael történetét nézhetjük ugyanis a jeruzsálemi Templomhegyről, a samáriai Garizimról, az antiókhiai Mons Silpiusról, vagy akár a római Capitolium ormáról is. A döntés a szerzőé – és az olvasóé, hogy elfogadja-e a tetszőlegesen választott nézőpontok valamelyikét. Karasszon mindjárt az előszavában közölt bibliográfiában elárulja, hogy szellemi kilátópontját az európai történeti bibliakritika (azon belül a dokumentarista hipotézis) hagyománya jelenti. A

betűrend helyett valószínűleg fontossági sorrendbe állított lista élén nem véletlenül áll Julius Wellhausen (1844–1918), akinek 1886-ban megjelent *Prolegomenája* talán a legtöbbször idézett mű az *Izrael történetében*. De előkelő helyen szerepel a listán Albrecht Alt (1883–1956), Gerhard von Rad (1901–1971), Martin Noth (1902–1968), Roland de Vaux (1903–1971), John Bright (1908–1955), valamint az ún. „minimalista iskola” atyamestere, Gösta Ahlström (1918–1992) is.

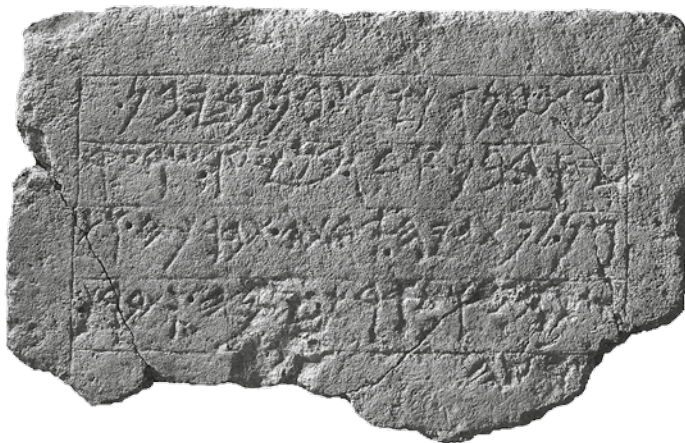
MEG LEHET-E ÍRNI AZ ÓKORI IZRAEL TÖRTÉNETÉT?

A szerző történetfilozófiai felfogására az előszóban tér ki röviden. Több mint egy oldalt szán annak a fontos kérdésnek a tisztázására, hogy „meg lehet-e írni az ókori Izrael történetét” (9–11. old.). Az itt hivatkozott szerzők (J. Bright, M. Noth, J.L. Ska, J. Van Seters, L. Grabbe, P. R. Davies) jellemzően szintén a történetkritikus iskola környekéről valók. Karasszon először is azt javasolja olvasóinak, hogy „tisztázzák, milyen történelmi léptékben kívánnak ismereteket szerezni” (11. old.). Megtudhatjuk, hogy az ókori Izrael történetének „nagy, korszakos kérdéseiben [...] nem nagyon vannak bizonytalanságok”, de „amennyiben egy-két esemény kapcsán akar felvilágosítást nyerni, ha a lépték egy-két év, esetleg évtized, úgy jelentős bizonytalanságokkal kell számolnia” (uo.). Természetesen elképzelhető, hogy bizonyos történeti eseményeket nagy vonalakban ismerünk, de a forráshiány miatt a részleteket illetően „jelentős bizonytalanságokkal” kell számolnunk. Ilyenkor viszont a történész a *végző összképet* illetően sem lehet teljesen biztos a dolgában. Lényegében ugyanezt fogalmazza meg Karasszon akkor, amikor a történeti kutatás kettségére mutat rá. Szerinte létezik egyfelől „a régi dokumentumok és források igazsága” – amely állandó kritikai keresztútban áll –, másfelől a „kollektív igazság”, amely a kijelentések, tettek vagy dokumentumok társadalmi jelentőségével foglalkozik (11–12. old.). Bevallom, van bennem némi tartózkodás az ilyen „kollektív igazságokkal”, és történészként nem is nagyon tudok mit kezdeni velük. Véleményem szerint ugyanis a historiográfia lényegéhez tartozik, hogy újabb és újabb források feltárásával – és persze a már adott források folyamatos elemzésével – felülvizsgálja, s ha kell, újraértelmezi az úgynevezett „kollektív igazságokat”.

Az *Israél története* olvastán az embernek az az érzése támad, hogy a héber Biblia (az Ószövetség) – amely mégiscsak a legfontosabb forrása bármely, Izrael történetét tárgyaló kötetnek – világirodalmi mércével mérve huszadrangú fércmű, amely ugyan azt állítja magáról, hogy a történeti hitelességre is igényt tart, ám minél mélyebbre ásunk benne, annál jobban kiderül róla: szinte semmi sem igaz belőle. A szerzőt ez persze cseppet sem zavarja, hiszen a történeti szkepszis a deklarált kiindulópontja: például

expressis verbis hangsúlyozza, hogy „extrém módon szkeptikus” (50. old.) az egyiptomi fogsággal és az exodusszal kapcsolatban. Ez az extrém elfogultság azután nemegyszer extrém kijelentésekre sarkallja. Szemelgesünk ezekből néhányat taláalomra: Mózes nevű ember nem is létezett, mivel „annyi bizonyos lehet, hogy így, ilyen torz formában, senkit sem hívtak Izraelben” (52. old.); a Szináj-hegyi kinyilatkoztatás azért nem valós esemény, mert

„aligha képzelhető el, hogy ilyen pontos kultikus leírások kísérjenek egy vándorló, nomád népet” (56. old.), egyébként is az egész csupán egy „vulkanikus teofánia” (uo.); a judaizmus „tisztázatlan eredetű vallás” (62. old.); a honfoglalás elején már Simeon és Lévi törzse „gyakorlatilag megszűnt létezni” (58. old.); Sámson nem is bíró volt, hanem egy „szadista ámokfutó” (78. old.); „a cádókiták, tehát a főpapi család, a jebúsi őslakosság papjai köréből kerültek ki” (91. old.); „Jeruzsálem (majd pedig Salamon idejében a jeruzsálemi templom) a Szent Láda díszes sírhelyévé vált, hiszen ezután semmilyen szerepet nem töltött be ez az egykor központi vallásos és katonai objektum” (uo.); „az egész dávidi dinasztia csak a Krónikás idealizáló történetírásában és a vallásos lírában marad meg, a történelemben semmi jelentősége nincs többé” (149. old.); „az egyiptomiakat nem érdekelte Júdea” (153. old.); IV. Antiokhosz Epiphanész judaizmusellenes intézkedéssorozata pedig „inkább vallásreform, semmiként sem vallásüldözés” volt (157. old.); s végül „a történeti valószínűség inkább amellett szól, hogy Jézus Krisztus Názáretben született” (188. old.) stb. Mivel e rövid recenzióban nincs lehetőség e légbőlkapott állítások tételes megvitatására és cáfolatára, tetszőlegesen mutatok be néhányat a szerző módszertani fogásai közül, amelyek nyomán a fenti következtetésekre jutott.



1996-ban Tel Miqne-ben (Ekron) talált királyi építési felirat, i. e. VII. sz.

HÁROM TÖRTÉNETI PÉLDA

Karasszon egyik kedvelt módszere, hogy a bibliai történetekre – még mielőtt tárgyalásukba belemélyedne – ráüti a „problematikus”, „enigmatikus” vagy „homályos” pecsétet. Így aztán az olvasónak esélyt sem ad arra, hogy maga döntse el: elfogadjá-e a minősítést, vagy sem. Jellemző példa a Bar Kochba-felkelés, amelynek okairól mindjárt az elején kijelenti, hogy az „egyrészt világos [...], másrészt azonban vitatott” (219. old.). Megfellebbezhetetlen igazságként tálal évszázados teológiai-ideológiai prekoncepciókat, miközben akárhányszor magát a bibliai textust sem idézi pontosan. Az izraelita honfoglalásról szólva is megfigyelhető a prejudikálás: „a tíz csapás történetisége természetesen a lehető legrosszabb módon áll” (53. old., kiemelés tőlem, G. T.) és „a páskaünnep összekapcsolása az exodusszal késői irodalmi alkotás” (uo.). Végül felte-

szí magának a kérdést: „Mi marad tehát történetileg az exodusz tényéből? Tulajdonképpen nem sok, ám inkább az a csoda, hogy mégis valami!” (54. old.) S hogy mi ez a valami? Az olvasó csodálkozhat, amikor megtudja, hogy *Mózes énekéről* (2Móz 15:1–19) van szó, amelynek ősiségét mindössze a verstagok párhuzamosságának (*parallelismus membrorum*) hiánya bizonyítja. De rögtön még egy meglepő állítás következik: „Nem vitás, hogy nem sokkal az esemény után íródhatott maga az ének.” (uo.) Érthetetlen: egy olyan esemény után, amely nem is létezett? Ráadásul a szerző azt állítja, hogy „meglepő módon az ellenség megnevezése hiányzik: sem a fáraó, sem Egyiptom nem szerepel itt” (uo.). Holott a szövegben szó szerint ez áll: „a fáraónak szekereit és seregét tengerbe vetette, s válogatott harcosai belefúltak a Vörös-tengerbe” (4. vers); illetve „mert bementek a fáraó lovai, szekereivel és lovasaival együtt a tengerbe” (19. vers).

Azzal az állítással is vitatkoznunk kell, hogy a Kivonulás történetében szereplő Baál Cafón és Migdól helységneveket (2Móz 14:2) a történettudománynak sikerült azonosítania (54. old.). Otto Eissfeldtnek az Exodusról írt befolyásos munkája (1932) óta valóban szokás, hogy a Bibliában említett Baál-Cafónt a Földközi-tenger partján fekvő Mons Casiuszal (Ras Qasrun) azonosítsák. Ezzel azonban több probléma van. Az egyik, hogy Izrael fiai nem az északi úton (Hórusz-út) hagyták el Egyiptomot: „amikor elbo-

csátotta a fáraó a népet, nem vitte őket Isten a filiszteusok földje felé, noha közel volt az, mert monda az Isten: netalán mást gondol a nép, ha harcot lát, és visszatér Egyiptomba. Kerülő úton vezette azért Isten a népet, a Vörös-tenger pusztájának útján.” (2Móz 13:18) A Hórusz-út egyiptomi határállomása, Tjaru és Gáza között Gardiner huszonhárom katonai erődöt lokalizált, úgyhogy ez valóban nagyon megerősített katonai területnek számított. A mérvadó kutatók többsége ma egyértelműen elveti Eissfeldt elméletét az „északi útról”. De akkor hol lehetett Baál-Cafón? A sémi név („Észak ura”) minden bizonnyal kanaánita eredetű istenséget jelöl, ráadásul a Biblia sehol sem állítja, hogy az egy hegy lett volna. Baál-Cafont még az egyiptomiak is tisztelték, például Memphisben, „Ptah házában”, amint azt egy késői Ramesszida-papiruszból megtudjuk (*P. Sallier* 4. = *LEM* 89,6–7). Tell ed-Dab’ában a hükszós időkbeli származó pecsétlő került elő, Baál-Cafón, a „hajósok védelmezője” felirattal, vagyis a kanaánita istenséget a Delta-vidéken is ismerték az i. e. II. évezredben, nemcsak a Földközi-tenger partján, ahogy azt Eissfeldt korábban feltételezte. Az Exodusban említett Baál-Cafón tehát nem hegy, hanem inkább templom lehetett, melyet a „hajósok védelmezőjének” is tartott istenségnek szenteltek. (Megjegyzés: az arámi targumokban is mint „bálvány” szerepel.) A *Migdól* héber jelentése ’erőd’ vagy ’torony’, amely kölcsönszóként átment az egyiptomiba is (*mktr*). Hoffmeier szerint az erőd a *P. Anastasi* 5,20-ban említett „Merneptah-erőddel” azonos, amely a Timsah-tó környékén feküdt, de egyelőre még nem tudták azonosítani a régészek.²

Vegyünk most egy példát az intertestamentális korszakból. A disznóhús evésének tilalmáról egy furcsa lábjegyzetet kapunk (257. j.), amely nem veszi tudomásul Israel Finkelstein kutatásairól: a Júdeai-hegyvidék falvaiban kimutatható, hogy az izraeliták már a honfoglalás kori periódusban sem fogyasztottak sertéshúst.³ Karasszon láthatólag óriási *trouville*-nak tartja azt a gondolatát, hogy IV. Antiokhosz nem valásüldözést, hanem *vallásreformot* vezetett be azzal, hogy megtiltotta a zsidóknak a sabbatolást és a körülmétkedést, valamint elrendelte a disznóhús kötelező fogyasztását! (Arról azonban mélyen hallgat, hogy a Templomot is beszennyezte, disznót áldozva benne, és felállítva saját szobrát.) Még elképesztőbb, hogy mindezt egy újszövetségi hellyel (Csel 15) támasztja alá (258. j.), az ún. „jeruzsálemi zsinat” határozatával, amely elrendelte, hogy a *pogány háttérből betérő* keresztényeket ne kötelezzék a mózesi törvények (pl. a körülmétkedés, étkezési szabályok) betartására. Vagyis a jeruzsálemi zsinaton nem arról volt szó, hogy *nem zsidók* elrendelték volna a *zsidóknak*, hogy tilos körülmétkedniük, és kötelezően sertéshúst kell fogyasztaniuk. Épp ellenkezőleg! A források ilyen kicsavarása sajnos mindvégig jellemző a műre. Nem kevésbé jellemzi az, amit elhallgat: IV. Antiokhosz bemutatásakor például teljesen mellőzi Polübioszt, aki – a zsidó forrásokkal egybehangzóan – „örültnek”

(*Epimaneisz*) tartja Antiokhoszt (XXVI. 10). Úgy perze könnyű IV. Antiokhoszról pozitív képet rajzolni, hogy egyes források jelentését eltorzítjuk, más forrásokat pedig elhallgatunk.

De nehogy azt higgyük, hogy Karasszon csak az Ószövetséggel kapcsolatban foglal el kritikus álláspontot. Az evangéliumok szövegeinek történetiségéről is lesújtó véleménnyel van. Jézus születésének Máténál és Lukácsnál olvasható elbeszéléseiben mindössze egy közös pontot talál: Betlehemet – ám ezt is elutasítja, mondván: „minden bizonnyal későbbi, teologizáló állítással van itt dolgunk, s a történeti valószínűség inkább amellel szól, hogy Jézus Krisztus Názáretben született” (188. old.). A konklúzió azonban hibás előfeltevésekre épül, mivel a szerzőnek a római *ensusok*ról szóló gondolatfutama (187–188. old.) történetileg nem állja meg a helyét. Pedig ha egy kicsit alaposabban elmélyedt volna a szakirodalomban, sok tévedéstől megkímélhette volna magát és olvasóit.⁴ Augustus igenis elrendelt – mégpedig három alkalommal (i. e. 28, i. e. 8–7, i. sz. 13–14) – az egész *imperiumra* kiterjedő népszámlálást. Ilyen összeírásokat (*apographé*) egyébként a császárkorban tizennégy évente rendeztek, amint ezt az egyiptomi papiruszok is bizonyítják. A Josephus által említett Quirinus-összeírás valóban i. sz. 6–7-re esett, amikor száműzték Arkhelaoszt, bár arra nincs történeti bizonyíték, hogy egy-egy provincia alapításakor a rómaiak automatikusan *apographét* tartottak. Ha viszont Jézus születése az i. e. 8–7-es összbirodalmi népszámlálásra esett (amit kliens-királyságokban is megtartottak: példa erre Kommagéné esete), azt is bizonyítanunk kell, hogy Quirinus ekkor *is* legatus volt Szíriában. Az úgynevezett *titulus Tiburtinus* (*CIL* XIV 3613 = *ILS* 918) körül zajló több évszázados vita azonban épp erről szól, amelyben legutóbb a kitűnő magyar epigráfus, Alföldy Géza is hallatta hangját.⁵ Summa summarum: sem azt nem kell feltételeznünk, hogy Máté „gorombán keverte a Heródéseket” (189. old.), amikor Heródes (Antipasz) helyett (Nagy) Heródes uralkodására tette Jézus születését; sem pedig Lukácsot elmarasztalnunk abban, hogy a Quirinus syriai legatus által elrendelt lokális népszámlálást – amelyről Josephus is tudósít – összekeverte egy (Karasszon szerint sosem

1 ■ *Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel of the Pentateuch*. Trans. J. W. Ethridge. Ktav, New York, 1968. 485. old. Elképzelhető, hogy a Jebel Abu Hassában (a Keserű-tavak déli csücskénél) Jean Clédat által feltárt erődfített szentély azonos Baál-Cefonnal, l. J. K. Hoffmeier: *Israel in Egypt*. Oxford University Press, New York – Oxford, 1996. 191. old.

2 ■ Hoffmeier: *i. m.* 189. old.

3 ■ Erről a szerző magyarul is megjelent művében is olvashatunk: l. Finkelstein – N. A. Silberman: *Biblia és régészet. Az ókori Izrael történelmének két arca*. GoldBook, Bp., 2001. 131. old.: „ez az egyetlen nyoma a Jordántól nyugatra élő felföldi falusiak jellegzetes, közös identitásának”.

4 ■ A. Aichinger: *Zwei Arten des Provinzialcensus? Überlegungen zu neupublizierten israelitischen Papyrusfunden*. *Chiron* 22 (1922), 35–45. old.; T. Corbishley: *Quirinus and the Census: A Restudy of Evidence*. *Klio*, 29 (1936), 81–93. old.; H. Braunert: *Der römische Provinzialcensus und der Schätzungsbericht*

létezett) Augustus alatti összbirodalmi népszámlálással. Így végső soron semmi alapja nincs annak a feltételezésnek, hogy Jézus Krisztus i. sz. 7-ben Názáretben látta meg a napvilágot.

HIÁNYZÓ ADATOK

A szerző gyakorta mondvcasinált „problémákat” tár fel a Biblia szövegében, minden ok nélkül kétségbe vonva annak történeti referencialitását, miközben nemegyszer nem ismer – vagy elhallgat – olyan adatokat, amelyek ennek az ellenkezőjét bizonyítják. Az általa alapul vett teológiai szakirodalomban túltengenek a XIX–XX. századi történeti-kritikai iskola mértékadó opusai, miközben az archeológiai adatok zömét Roland de Vaux rég elavult munkáiból és jellemzően a „minimalistáktól” meríti. (Kíváncsi volnék például arra, milyen összefoglalást tud nyújtani Roland de Vaux „az elmúlt évtizedek kutatásáról” [44. old.], tekintve, hogy e dominikánus tudós halála óta csaknem negyven év telt el.) Az izraeli régészeti kutatásokat – ha egyáltalán – legfeljebb olyan, a Biblia történeti hitelessége iránt bevallottan szkeptikus tudósok képviselik, mint Israel Finkelstein vagy David Ussishkin – tisztelet a ritka kivételeknek.

E rövid recenzióban ezekről is csak utalásszerűen tudok megemlékezni. A nomád törzsek egyiptomi betelepülésével kapcsolatban nem hivatkozik a nagyon ismert Beni Haszán-i sírfelírra, rajta egy ázsiai (*ʿ3mw = amu*) karaván Egyiptomba érkezésével. A XII. dinasztia idejéből származó falfestmény egy Hu-Szebeh nevű tisztviselő sírjában található, amely



Nomád sémiták egy csoportjának Egyiptomba érkezése, falfestmény III. Hnumhotep nomoszkormányzó sírjában, Beni Hasan, i. e. 1890 körül

megemlíti a *Retenu* (Palesztina) ellen folytatott hadjáratot, és név szerint Sikem (*skmm*) ostromát. A festmény datálása II. Szenusert uralkodásának hatodik éve (i. e. 1890).

A „hükszoszokkal” (N. B. a magyar ókortörténet-írásban bevettebb a *hükszósoszok* írásmód) kapcsolatban előbb elfogadja azt a feltevést, hogy bukásuk után Izrael fiainak nehezebb lett a sorsuk (vö. 2Móz 1:8), de aztán mégsem tartja ezt „szerencsés történeti hipotézisnek” (52. old.). Hogy miért? „Mert ijesztően

keveset tudunk a hükszósokról.” Természetesen ez akár igaz is lehet, hiszen minden tudásunk részleges; de máris megkérdőjeleződik e kijelentés, ha észrevesszük, hogy bizonyos forrásokat szándékoltnan figyelmen kívül hagy a szerző. A bő lére eresztett 52. végjegyzetből is az derül ki, mintha a hükszósokat pusztán Manethón találta volna ki. Eközben az avariszi feltárásokról, a hükszós-skarabeuszokról és Jahmesz „viharsztéljéről” nem

is történik említés.⁶

Az Exodusszal kapcsolatban aligha lehet nem említeni az 1896 óta ismert Merneptah/Merenptah-sztélét, Karasszon mégis megette: mindössze az 56. jegyzetben hivatkozik rá néhány mondatban. Az i. e. 1209-ben felállított sztélén olvasható a legkorábbi, Biblián kívüli utalás Izraelre mint kollektív entitásra: „Izrael elpusztított, magja nincs.” A szakirodalomban konszenzus uralkodik abban a kérdésben, hogy az „Izrael” olvasat (*ysry3r/l*) a Bibliában szereplő *Izraelre* mint *népre* utal (a szó mellett egyértelműen az egyiptomi ’nép’ jelentésű determinatívum szerepel). Az a tény, hogy a felirat megkülönbözteti a *városokat* Izrael *népétől*, arra utal, hogy Izrael a kanaáni városállamoktól élesen különböző szocioetnikai entitás volt, s Izraelen belül nem volt olyan város, amelyet érdemes lett volna elpusztítani. Az egyiptomi *pr.t* szó szerinti jelentése ’mag’, amelyet kétféleképpen érthetünk: *vagy de abstracto* „leszármazott, utód, sarj”; *vagy de concreto* „növényi termés” értelemben. Kenneth Kitchen összeszedte a szó előfordulásait a Ramesszida-feliratokról, ahol több esetben a szöveg utal arra, hogy a „mag” tűz által lett elpusztítva: „Városaik hamuvá lettek, elpusztultak, elhagytak, magjuk nincs többé” (III. Ramszesz második líbiai háborúja); „Most öfélése lerombolta Ardata városát, termésével együtt. Valamennyi szép fáját kivágta” (III. Thotmesz 5. hadjárata); „Megérkezés Kádes városába. Lerombolása.

des Lukas-Evangeliums. *Historia*, 6 (1957), 192–214. old.; T. P. Wiseman: The Census in the First Century B. C. *JRS*, 59 (1969) 59–75. old.; H. M. Cotton: The Roman Census in the Papyri from the Judaeen Desert and the Egyptian *kat’ oikian apographé*. In: L. H. Schiffman (ed.): *Semitic Papyrology in Context*. (Culture and History of the Ancient Near East 14.) Brill, Leiden–Boston, 2003.

5 ■ Alföldy Géza: *Titulus Tiburtinus*. A legtöbbet vitott római felirat problémái. *Antik Tanulmányok*, 42 (1998), 117–128. old.

6 ■ M. Bietak: *Avaris, the Capital of the Hyksos. Recent Excavations at Tell el-Dab’a*. British Museum, London, 1996.; D. B. Redford: The Hyksos in History and Tradition. *Orientalia*, 39 (1997), 1–52. old.; E. D. Oren (ed.): *The Hyksos, New Historical and Archaeological Perspectives*. University of Pennsylvania, Philadelphia, 1997.; C. Booth: *The Hyksos Period in Egypt*. Princes Risborough, Shire, 2005 – hogy csak néhány fontosabb művet soroljak.

A fák kidőlnek, levágatják a termés” (uő, 6. hadjárat). Az ellenség termésének elpusztítása tehát része volt az egyiptomi hadi taktikának, és ebből Kitchen arra következtet, hogy a Merneptah által elpusztított „Izrael népe” is legalább részben letelepedett, földművelő életmódot folytatott.⁷

A jahwizmusra utaló legkorábbi emlék III. Aménphisz Szolebben (Szudán) emelt Ámon-templomában található (i. e. 1400 k.), ahol egy felirat a „sasziú Ithau”-t (*t3 š3sw jh3w*) említi. Ez még a patriarchák korának történetisége iránt bevallottan szkeptikus Donald B. Redford számára is meggyőző bizonyíték a „jahwizmus” korai eredetére: „Fél évszázadon át általánosan elfogadott volt, hogy itt a *tetragrammaton* szerepel: YHVH, Izrael Istenének neve; és ha ez a helyzet – minthogy kétségtelenül ez –, a szövegrész igen értékes jelzése annak, hogy egy enklávén, amely ezt az istent tisztelte, hol tartózkodott az i. e. XV. század végén.” Mivel a lista végig transzjordániai helyneveket sorol fel, így a *saszu* törzsek őshazája is ez a vidék volt – Edóm és Móáb –, és a jahwizmus is innen eredeztethető.⁸

A filiszteusokkal kapcsolatban nagyon hiányzik az ekroni felirat értelmezése, amely sok nyelvi és kultúr-történeti érdekességet is rejt magában:

„A templom, [melyet] ő épített, ’kyš, Padi fia,

Ysd fia, Ada fia, Ya’ir fia, Ekron királya,

Ptgyh-nek, hölgyének, [aki] áldja meg őt, és

védelmezze őt, hosszabbítsa meg napjait, és áld-

ja meg

az ő földjét.”

Az i. e. VII. századi szöveg Ikausnak, Padi fiának dedikációs felirata, akit asszír és babilóni forrásokból is ismerünk. Elődeinek neve itt tűnik fel először, érdekes, hogy valamennyien sémita nevet viselnek.⁹

Mind a főszövegből, mind a jegyzetekből hiányzik az utalás a Tel Dan-i sztélére, amely mára elismerten annak bizonyítékává vált, hogy a júdeai királyok „Dávid házából” való származtatását még az asszírok, illetve a damaszkuszi arámiak is elismerték.¹⁰

Furcsa, hogy Salamon ecjón-geberi flottabázisát minden további nélkül történetinek fogadja el (holott ennek helyét még nem sikerült a régészeknek meggyőzően lokalizálniuk¹¹), ugyanakkor Ófírral kapcsolatban kételkedik, hogy „ténylegesen történeti helyről van-e szó, vagy csupán szimbólumról” (97. old.), miközben Ófir nevű földrajzi hely létezését már egy epigráfiai lelet is bizonyítja.¹²

C. E. Carter 1999-es kötete nyomán mindössze a perza kori pénzék jelenlétére hívja fel a figyelmet, de egyáltalában nem, vagy csak említésképp szól a korszak más fontos régészeti, papirologiai és epigráfiai leleteiről.¹³

Maszadával kapcsolatban olvashatjuk a 273. jegyzetben: „Megközelíteni igen nehéz ezt a hatalmas sziklát [...] ma is csak egy svájci drótkötélpálya segítségével mehetnek föl a látogatók. Ez utóbbi tény magyarázza, hogy miért csak 1963–1965 között kerülhetett sor Maszada föltárására Y. Yadin vezetésével.” (274.

old.) Először is azt kell pontosítanunk, hogy az ún. „Kígyóösvényen” ma is bárki fel és le tud menni Maszadára, ha jó erőben van. Másodszor pedig azt, hogy az első drótkötélpálya csak 1971-ben készült el Maszadán. Yadinék bizony a fellegvár nyugati oldalán magasodó ostromrampán cipelték fel naponta a vizet, az élelemet és a kutatáshoz szükséges felszerelést, amint arról bárki meggyőződhet, aki belelapoz a régész erről írt népszerűsítő könyvébe (amelyre Karasszon maga is hivatkozik). Ugyancsak nem felel meg a valóságnak a következő állítás: „Az ásatások során nyilván látható volt a zélóták jelenléte a végső vereség során, tömegsír jelzi, hogy a zsidó Maszada vége tragikus volt a Zsidó Háborúban.” (Uo.) Köztudott, hogy Yadin alig fél-száz holttestet talált – az ezer helyett – a fellegvárban, „tömegsírról” tehát egyáltalán nem beszélhetünk.¹⁴

ELKERÜLT KÉRDÉSEK

A kötetben számos, igen fontos és Izrael története szempontjából alapvető kérdést még csak meg sem említett Karasszon. A nyilvánvaló *lacunák* közül is felsorolok néhányat: a környező népek áttekintésekor a filiszteusok, edómiak, móábiak, ammoniak és ará-mok (*sic!*) kerülnek terítékre, de a bibliaismerő olvasó joggal hiányolhatja például a Kanaán kifejezés értelmezését, vagy a főníciaiak, amurrúk/emoreusok, arabok tárgyalását.

A Szináj-hegyi kinyilatkoztatás *lényege* teljességgel kimaradt a kötetből; a Sátorszentélyre és a Szövetség Ládájára is csak elvétve történik utalás, így az sem érthető, miért mondja a Templomról, hogy a „Szent Lada díszes sírhelyévé vált” (91. old.). A Templom nemhogy *sírhely* nem volt a Szövetség Ládája számára, hanem az évenkénti engesztelés biztosította a Szövetség Népeinek fennmaradását, legalábbis ebben a(z) (üdv)történeti korszakban. Az a megállá-

7 ■ Az összefoglalás alapja: Michael G. Hasel: Israel in the Merneptah Stela. *BASOR*, 296 (1994), 45–61. old. (teljes bibliográfiával).

8 ■ L. D. B. Redford: *Egypt, Canaan and Israel In Ancient Times*. Princeton University Press, Princeton, 1992. 272–273. old.: „For half a century it has been generally admitted that we have here the *tetragrammaton*, the name of the Israelite god, »Yahweh«; and if this be the case, as it undoubtedly is, the passage constitutes a most precious indication of the whereabouts during the late fifteenth century B.C. of an enclave revering this god.”

9 ■ S. Gitin – T. Dothan: A Royal Dedicatory Inscription from Ekron. *IEJ*, 47 (1997), 1–16. old.

10 ■ A. Biran – J. Naveh: An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan. *IEJ*, 43 (1993), 81–98. old.; uők: The Tel Dan Inscription: A New Fragment. *IEJ*, 45 (1995), 1–18. old.; G. Athas: *The Tel Dan Inscription: A Reappraisal and a New Interpretation*. (JSOT 360) Sheffield Academic Press, Sheffield, 2003.; M. J. Suriano: The Apology of Hazael: A Literary and Historical Analysis of the Tel Dan Inscription. *JNES*, 66 (2007), 163–176. old. (Egyesek Hazael, mások Ben-Hadad damaszkuszi uralkodó idejére teszik a feliratot.)

11 ■ Eción-Gebert F. Frank német régész azonosította Tell el-Kheleifeh-el. Nelson Glueck itt végzett ásatásai után bizonyítottak vették a tell azonosságát, ám a leletek csak az i. e. 8–4. század között mutattak folyamatos lakottságot, holott Salamon (1Kir 9:26–29) is itt rendezte be flottabázisát, I. N. Glueck: Tell el-Kheleifeh Inscriptions. In: H. Goedicke (ed.): *Near Eastern Stu-*

pítás sem igaz, hogy a Frigyláda „nemsokára” eltűnt, mivel a Biblia még Jósias király alatt is említést tesz róla (2Kron 35:3).

A királyságnak nem említi teológiai alapjait (5Móz 17:14–24), létrejöttének konkrét körülményeit, Sámuel mint törvényadó-prófeta szerepét (1Sám 8:4–19). A Dávid birodalmával kapcsolatban lépten-nyomon használt „mozaik-állam” kifejezést (pl. 92–93. és 96. old.) Karasszon a német szakirodalomból emelte át. Inkább az angolszász szakirodalomban – már-már azok között, akik egyáltalán elfogadják az Egységes Királyság létét – elterjedt elképzelés szerint Dávid királysága nem „mozaik-állam” volt, hanem a függési viszony három típusát valósította meg: a) „magterület” (*core-land*), vagyis az egymás között szövetségre lépett, államalkotó izraelita törzsek településterülete; b) katonailag meghódított vazallus államok (pl. Edóm, Móáb, Ammon); c) meghódított adófizetők (Filisztea, Hámát). Egyébként a történelemben szinte minden birodalom nagyjából hasonló módon épült fel. Dávid királyságával kapcsolatban az a teológiai összefüggés sem elhanyagolható, hogy az Örökkévaló *ezt* a hatalmas kiterjedésű birodalmat – amely sem korábban, sem később nem valószínűleg Izrael történetében – ígérte oda Ábrahámnak és leszármazottainak (1Móz 15:18).



1993/94-ben Tel Danban felfedezett arámi nyelvű sztélé, amely a damaszkuszi király győzelmét hirdeti a „Dávid házából” való júdeai király felett, i. e. IX–VIII. század

Jeruzsálem őslakóiról, a jebúsziakról sem történeti feljegyzések, sem régészeti leletek nem adnak hírt. Ennek ellenére a kötet történeti evidenciaként kezeli, hogy a Templomhegyen „jebúszai oltár állott, sőt talán templom is” (92. old.). Karasszon szerint „a salomoni templom minden bizonnyal ennek továbbfejlesztése volt csupán” (uo.). Ha az ember hátralapoz az itt megadott 120. jegyzethez, ott *mindössze* Konrad Rupprecht evangélikus teológus (a karlsruhei Petrusgemeinde 1991-ben elhunyt lelkésze) egy 1977-ben megjelent kötetére talál hivatkozást, holott köztudott, hogy a jeruzsálemi Templom kérdésköre könyvtárnyi szakirodalmat szült az elmúlt évszázadokban! Egyébként Rupprecht elméletével kapcsolatban most csak hadd idézzem a jeruzsálemi Templom ügyében szintén meglehetősen szkeptikusnak számító Israel Finkelsteint (a tel-avivi egyetem professzorát, a bronz- és vaskori régészet világszerte elismert szakértőjét): „Sem régészeti, sem a szöveg alapján nem lehet eldönteni, hogy a jeruzsálemi

Templom a X. században épült, mint azt a Deuteronomiumi Történetíró állítja; vagy egy korábbi templomot renováltak a X. században; vagy a Templom a későbbiekben épült.”¹⁵ Azon már nem is csodálkozhatunk, hogy Rupprecht elmélete később már történeti evidenciaként tér vissza: „A templom természetesen nem lehetett teljesen új épület (lásd fentebb), hiszen egy régi – jebúszai – szentély helyén épült.” (99. old.) Ezt azonban semmilyen történeti tény nem támasztja alá!

A perzsa időkorszakban, miközben Karasszon a pap-ság szerepének növekedéséről szól, egyetlen szót sem ejt a Második Templom felépítéséről, amely mégiscsak a perzsa időkorszak vallástörténetileg legnagyobb jelentőségű eseménye volt!

Nem világos, hogy Nagy Sándor közel-keleti vilámháborúja kapcsán miért Zak 9:1–8-at idézi, amikor a *locus classicus* ezzel kapcsolatban Dán 8:5–9. A dánieli *translatio imperii* sémáját még csak meg sem említi, holott a zsidók számára a hellenisztikus kortól kezdve ez jelentette a történeti gondolkodás keretét.

A Ptolemaida-korszak lényegét túlzó általánosítás úgy összefoglalni, hogy „az egyiptomiakat nem érdekelte Júdea” (153. old.), és mindezt a Zénón-archívumra hivatkozva. Hiszen épp Zénón útja bizonyítja, hogy Júdea gazdasági szempontból mennyire fontos volt Egyiptomnak; sőt talán megkockáztathatjuk, vallási-kulturális értelemben is, mivel a Pto-

dies in Honor of William Foxwell Albright. Johns Hopkins Press, Baltimore, 1971. 225–242. old.; G. D. Pratico: Nelson Glueck's 1938–1940 Excavations at Tell el-Kheleifeh: A Reappraisal. *BASOR*, 259 (1985), 1–32. old.; uő: Where is Ezion-Geber? A Reappraisal of the Site Archaeologist Nelson Glueck Identified as King Solomon's Red Sea Port. *BAR*, 12 (1986), 24–35. old. 12 ■ A Tel Qasile-i osztrakon, melyet B. Mazar publikált (Two Hebrew Ostraca from Tel Qasile. *JNES*, 10 [1951], 266–267. old.). A kérdésről bővebben: M. Görg: Ofir und Punt. *Biblische Notizen*, 82 (1996), 5–8. old.; G. Rachet: L'Ophir et les flottes de Salomon. *Cahiers du Cercle Ernest Renan*, 245 (2009), 55–71. old.; E. Lipiński: L'or d'Ophir. *Studia Phoenicia*, 9 (1992), 205–214. old.

13 ■ E. M. Yamauchi: *Persia and the Bible*. Eerdmans, Grand Rapids, 1990.; O. Lipschits – M. Oeming (eds.): *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Eisenbrauns, Winona Lake, 2006.; J. L. Berquist (ed.): *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period*. Brill, Leiden, 2008.

14 ■ A kérdésről legutóbb I. Gábor György: A történelem újra-élesztése – egy modern mítosz születése. In: uő: *A diadalívén innen és túl*. Akadémiai, Bp., 2009. 258–306. old.

15 ■ I. Finkelstein: The Rise of Jerusalem and Judah: The Missing Link. In: A.G. Vaughn – A.E. Killebrew (eds.): *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*. (Symposium Series 18.) Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003. 98. (A jeruzsálemi Templomra vonatkozó szakirodalom ismertetése természetesen nem feladata ennek a recenzióknak.)

lemaidák ajándékokkal gyarapították a Templomot; megengedték a leontopoliszi zsidó szentély felépítését, és Alexandriában megszülethetett a Tóra első görög fordítása, a *Szeptuaginta*.

A hellenisztikus korszak tárgyalásakor Karasszon ki sem tér a főpapság helyzetére, a három *hairezisz* eredetére (farizeusok, szaddukeusok, esszénusok), nem is szólva a qumráni tekercsekről.

A Makkabeus-háborúkkal kapcsolatban (159–164. old.) nem világos, miért csak az 1–2 Makk könyveket idézi, és a korszak legfontosabb forrását, Flavius Josephust miért nem? Az is feltűnő, hogy mihelyt a Biblián kívüli témákat érint, sokkal kevésbé kritikus a forrásaival. A korszak áttekintéséből egyébiránt hiányoznak a régészeti források és számos fontos szakirodalom (pl. Tcherikover, Lieberman, Bickerman, Gruen).

A Haszoneusok korszakának csak a végével foglalkozik (164–169. old.), miközben alapvető történeti kérdéseket meg sem kísérel tisztázni. Így nem említi, hogy a papi családból származó Haszoneusok felvették a királyi és főpapi címet, ami mélyen megosztotta Izrael társadalmát: a „Cádókiták” ugyanis vitatták az Áronita papság előjogait, a királyi címre pedig eleve csak a Júda törzséből származók lehettek jogosultak. Az egész korszak bemutatása száraz, felületes, és a sok információ között épp a lényeg sikkad el: az uralkodóház legitimációs problémái, a vallási pártok viszálykodása, a felfokozott messiásvárás légköre és az egyiptomi „ellentemplom” Leontopoliszban, amit épphogy csak megemlít (172. old.). Ugyancsak hiányolható az áttekintésből a Marészában 2006-ban felfedezett Héliodorosz-sztélé, amely mára a Makkabeus-felkelést közvetlenül megelőző Szeleukida-korszak legfontosabb epigráfiai forrásává vált.¹⁶

TANULSÁG HELYETT...

Az *Izrael története* fő része 179 oldalt tesz ki, a jellemzően 4–6 oldalas fejezetekhez legalább féloldali ajánlott irodalom járul, és mindezt megfejeleli hatvanoldali végjegyzet (222–282. old.). Úgy számolom, hogy ezzel nagyjából a kötet felét a „tudományos apparátus” teszi ki, ám ez mégis meglehetősen. Az ajánló bibliográfiából ugyanis sokszor a nemzetközi szakirodalom legalapvetőbb (és főként kurrens) munkái hiányoznak – miközben a *Protestáns Szemlé*-ben az adott témában megjelent cikkeket a bibliográfia rendre felsorolja. A nagy múltú és nemzetközi hírű magyarországi *Judenwissenschaft* pedig mintha nem is létezett volna... Bár az egyes részletkérdésekhez tartozó szakirodalom is helyet kap a lábjegyzetekben, azok akárhányszor kisebb exkurzusokká válnak (pl. a hükszósokról: 52 j., Nagy Sándorról: 245. j.) – minden szakirodalmi hivatkozás nélkül, s ráadásul némely alkalommal olyan stílusban, amely semmiképp sem való komoly történeti munkához (például Heródes házasságairól, 270. j.).

A kötetnek nem ártott volna a komoly szerkesztői munka sem. Akkor talán ki lehetett volna küszöbölni

a szövegben lépten-nyomon felbukkanó, zavaró hibákat. Ezek között vannak egyszerű helyesírási hibák: a *lagidák*, *ptolemaioszok*, *szeleukidák* nevét például nagybetűvel kellene írni, mint ahogy a Habsburgokat vagy a Tudorokat sem írjuk kicsivel. Nem érthető, miért ír *Zeus Olümpioszt*: vagyis egyszer miért *s*, másszor miért *sz*? (154. old.); a *hippodróm* pedig rövid *o*-val írandó (167. old.). Ha az elavult, modoros és a magyarból régestelen rég kikopott *grammateüs* írásmódot használja (152. old.), miért nem ír mindjárt *Zeüszt* is? Az *oktroyált* (163. old.) írásmódja is szokatlan, ha nem nyomdahiányról van szó. A *Pompeius*, *Scaurus* és más hasonló, kiejtett végződésű idegen szavakhoz nem kötőjellel, hanem közvetlenül illesztjük a ragokat (172. old.). Durva stilisztikai hiba a „menekvést kért” (169. old.); vagy „a zsidók *jóteszését* azzal is megakarta nyerni” (177. old.) kifejezések használata, az utóbbi nyilván a „tetszését” és a „jóakarát” szavak kontaminációjával jött létre. Ebben a mondatban: „milyen volt az egyiptomi tartózkodása Izraelnek” (62. old.), rossz a szórend, helyesen: „milyen volt Izrael egyiptomi tartózkodása?” Komoly tudományos műben így nem hivatkozhatunk: „mindenki mondja ma már a tudományos életben” (74. old.). Kedvencem mégis Dávid, a „frissensült király” (167. old.) – nyilván az *újdonsült* helyett.

Összegezve az eddigieket: jó volna végre tudomásul venni, hogy a Bibliának és Bibliában foglalt történelemnek nem csak a történeti-kritikai alapú *tudományos* megközelítésmódja létezik. A mainstream akadémiai kutatás nem hajlandó elismerni, hogy a „történeti-kritika kritikájára” éppúgy szükség van, mint az áltudományos handabandázás elleni küzdelemre. A történetírásnak szüntelenül reflektálnia kell önmagára, máskülönben elveszítheti a lába alól a talajt. Az *Izrael története* című művet ilyennek érzem: egy zárt, belterjes világ kifejeződésének, amely saját ósűl nem Ábrahámot, Mózeszt és Jézust, hanem Julius Wellhausent, Gerhard von Radot és Martin Nothot választotta. Ez a szellemi örökség pedig követelőző és kirekesztő: a „teljességet” akarja megragadni, miközben rendre önellentmondásba kerül a részleteket illetően; és semmi másról nem akar tudomást venni, csak ami őt igazolja. Ez pedig aligha nevezhető klasszikus értelemben vett tudománynak. □

16 ■ H. M. Cotton – M. Wörrle: Seleukos IV to Heliodoros. A New Dossier of Royal Correspondence from Israel. *ZPE*, 159 (2007), 191–205. old.; D. Gera: Olympiodoros, Heliodoros and the Temples of KolliD Syria and Phoiniké. *ZPE*, 169 (2009), 125–155. old.; Grüll T.: The Date and Circumstances of the Heliodoros Affair. *Acta Classica*, 2010 (előkészületben).