DEBRECENI REFORMÁTUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM
DOKTORI ISKOLA

Szőlő és bor az ókori Közel-Keleten és az Ószövetségben

doktori (PhD) értekezés

Készítette:

Paczári András
református lelkész

a hittudományok (ószövetségi tudományok)
tudományágban

Témavezető:

dr. Kustár Zoltán
tanszékvezető egyetemi tanár
DRHE, Ószövetségi Tanszék

Debrecen
2020

„Füvet sarjasztasz az állatoknak,
növényeket a földművelő embernek,
hogy kenyeret termeljen a földből,
és bort, amely felvidítja az ember szívét,
és ragyogóbbá teszi arcát az olajnál…”

Zsolt 104,14–15

Tartalomjegyzék

Előszó ... 4
1. Bevezetés ... 6
1.1. Kutatástörténet ... 6
1.1.1. Az ókori Közel-Kelet szőlő- és borkultúrájának kutatása ... 6
1.1.2. A szőlő és bor ószövetségi jelentőségének kutatása ... 8
1.2. Célkitűzés és metodika ... 13
2. Szőlő- és borkultúra az ókori Közel-Keleten ... 17
2.1. A szőlő- és borkultúra eredete ... 17
2.2. Szőlő- és borkultúra az ókori Mezopotámiában ... 18
2.2.1. A szőlészet és borászat története Mezopotámiában ... 18
2.2.2. Szőlő és bor a mezopotámiai nyelvekben ... 19
2.2.3. A szőlő művelése és felhasználása ... 20
2.2.4. Borkereskedelem és a bor tárolása ... 21
2.2.5. A bor a hétköznapokban és az ünnepeken ... 23
2.2.6. Bor és egyéb alkohol a mezopotámiai kultuszban és mitológiában ... 26
2.2.7. Összegzés ... 29
2.3. Szőlő- és borkultúra az ókori Levantéban ... 29
2.3.1. A szőlészet és borászat története az ókori Levantéban ... 29
2.3.2. A szőlővel és borral kapcsolatos ugariti kifejezések ... 31
2.3.3. A Dél-Levante éghajlati és domborzati adottságai ... 32
2.3.4. Szőlő és bor a kánaáni kultuszban és mitológiában ... 36
2.3.5. Összegzés ... 43
2.4. Szőlő- és borkultúra az ókori Egyiptomban ... 44
2.4.1. A szőlészet és borászat története Egyiptomban ... 44
2.4.2. A szőlő- és bortermelés folyamata ... 46
2.4.3. A bor használata a hétköznapokban ... 50
2.4.4. Bor és egyéb alkohol az egyiptomi kultuszban és mitológiában ... 51
2.4.5. Összegzés ... 55
3. A szőlő és bor az Ószövetségben ... 57
3.1. A szőlő és a bor termelése és felhasználása ... 57
3.1.1. A szőlőtő részei és termése ... 57
3.1.2. A szőlőtermesztés folyamata ... 60
3.1.3. A bor előállítása és tárolása ... 66
3.1.4. A szőlő és a bor mint élelmiszer ... 71
3.2. A szőlészet és borászat társadalmi és gazdasági jelentősége ... 79
3.2.1. Társadalmi igazságosság és a termőföld óvása ... 79
3.2.2. Szőlészet, család és közösség ... 81
3.2.3. A királyság kialakulásának hatásai a mezőgazdaságra és a szőlészetre ... 90
3.3. A szőlő és bor szerepe a kultuszban ... 95

3.3.1. Az áldozati lakomák ... 95
3.3.2. Az italáldozat ... 97
3.3.3. A zsenge bemutatása ... 100
3.3.4. A tized ... 101
3.3.5. A lombsátrak ünnepe ... 102
3.3.6. Az újbor ünnepe ... 103
3.3.7. A *marzéach* ... 104
3.4. A borivás és részegség ószövetségi megítélése ... 109
3.4.1. Az elbeszélésekben ... 109
3.4.2. A törvényben ... 115
3.4.3. A prófétai irodalomban ... 116
3.4.4. A zsoltárokban ... 118
3.4.5. A bölcsességirodalomban ... 119
3.4.6. Összegzés ... 121
3.5. A bortól való tartózkodás az Ószövetségben ... 121
3.5.1. A papokra vonatkozó tilalom ... 121
3.5.2. A názírok fogadalma ... 123
3.5.3. A rékábiak önmegtartóztatása ... 127
3.5.4. Dániel és barátai önmegtartóztatása ... 128
3.5.5. Összegzés ... 129
4. Szőlő és bor mint szimbólum az Ószövetségben ... 131
4.1. A szőlő mint Izráel jelképe ... 131
4.1.1. Ézsaiás könyvében ... 131
4.1.2. Jeremiás könyvében ... 135
4.1.3. Ezékiel könyvében ... 137
4.1.4. Hóseás könyvében ... 142
4.1.5. A Zsoltárok könyvében ... 143
4.1.6. Összegzés ... 146
4.2. A szőlő és bor mint a bőség és termékenység jelképe ... 146
4.2.1. A „tejjel és sziruppal folyó” kifejezés jelentése ... 146
4.2.2. A szőlő és bor mint a termékenység jele a Pentateuchos áldás-szövegeiben ... 149
4.2.3. A szőlő és bor mint a termékenység jele a Pentateuchos törvényeiben ... 151
4.2.4. A szőlő Kánaán kikémlelésének történetében ... 153
4.2.5. A szőlő és bor mint a termékenység jele a történeti könyvekben ... 154
4.2.6. A szőlő és bor hiánya mint a terméketlenség jele a próféták igehirdetésében ... 154
4.2.7. Összegzés ... 159
4.3. A szőlő és bor mint a béke és biztonság jelképe ... 159
4.3.1. A szőlőskertek pusztulása mint a háború következménye ... 160
4.3.2. A szőlő és bor mint a béke és biztonság jelképe ... 165
4.3.3. Összegzés ... 168
4.4. A szőlő és bor mint az üdvkorszak jelképe ... 169
4.4.1. A bor túláradó bősége ... 170
4.4.2. A nagy lakoma ... 171
4.4.3. Összegzés ... 173

4.5. A bor és a részegség mint az ítélet és a harag jelképe ... 173
4.5.1. A prófétai irodalomban ... 173
4.5.2. A Zsoltárok könyvében és Jeremiás siralmaiban ... 179
4.5.3. Összegzés ... 180
4.6. A bor mint a vér jelképe ... 181
4.6.1. A vér mint részegséget okozó ital ... 182
4.6.2. A borsajtó mint a vérontás jelképe ... 184
4.6.3. Összegzés ... 187
4.7. A szőlő és bor mint a bűn és a gonoszság jelképe ... 188
4.7.1. Sodoma és Gomora mérgező szőlője és bora ... 188
4.7.2. Az éretlen szőlő és az elvásott fogak ... 189
4.7.3. Összegzés ... 191
4.8. A szőlő és bor mint a szerelem jelképe ... 191
4.8.1. A bor és részegség mint a testi szerelem jelképe ... 191
4.8.2. A szőlőskert mint a szerelmi együttlét helyszíne ... 194
4.8.3. A szőlőskert mint a nő jelképe ... 195
4.8.4. A szőlő és a bor a női test ábrázolásában ... 198
4.8.5. Összegzés ... 200
5. Összefoglalás ... 201
Rövidítések jegyzéke ... 206
Felhasznált irodalom ... 212
Függelék 1: Magyar nyelvű összefoglaló ... 238
Függelék 2: Angol nyelvű összefoglaló (Summary) ... 243

ELŐSZÓ

A szőlő és bor története a kezdetektől fogva összeforrt az emberi kultúra történetével. A bor ma is meghatározó gazdasági, társadalmi és kulturális tényezőnek számít szerte a világon – így hazánkban is. A szőlő- és borkultúra jelentősége ugyanakkor nem csupán világi szemmel értékelhető, hiszen a Szentírás ó- és újszövetségi könyveiben is fontos szerepet tölt be, és az egyháztörténet során is kiemelkedő jelentőséggel bírt. A bor a keresztyének számára természetesen Jézus utolsó vacsoráján és a gyülekezetek úrvacsorai közösségeiben nyeri el legnagyobb jelentőségét mint Krisztus vérének jelképe. Éppen ennek köszönhető, hogy a keresztyénség terjedése a középkori Európában együtt járt a szőlészet és a borászat terjedésével: A szőlőművelés elsajátításának egyik legfontosabb motivációja számos országban az eucharisztiához szükséges bor előállítása volt.

A bor értéke és pozitív szerepe mellett nem hallgathatók el a borfogyasztással járó veszélyek és árnyoldalak sem. A mértéktelen alkoholfogyasztás súlyos egészségügyi, társadalmi és morális következményekkel jár. Ezek az árnyoldalak már az ókori forrásokban, köztük a Bibliában is megjelennek, és napjainkban is fontos problémát jelentenek. Az egyház története során bizonyos keresztyén közösségek – a fentebb említett pozitív jelentősége ellenére – időről időre gyanakvással tekintettek a borra vagy teljesen elvetették annak fogyasztását, még az úrvacsorában is. A mai keresztyénségen belül is figyelemre méltó különbségek figyelhetők meg a bor megítélésében az egyes felekezetek, kegyességi és teológiai irányzatok között.

Elsősorban éppen a bor kettős és ellentmondásos megítélése motivált arra, hogy doktori dolgozatomban a szőlő és bor témájával foglalkozzam. Az Ószövetség szőlővel és borral kapcsolatos szakaszai bőséges anyagot kínálnak a téma tárgyalásához. Ez az anyag nem csupán terjedelmes, de rendkívül gazdag és sokrétű is. Az ószövetségi iratok szó szerinti és átvitt értelemben is gyakran említik a szőlőt és a bort, illetve a termelésükhöz és felhasználásukhoz kapcsolódó eszközöket, tevékenyégeket és fogalmakat. A szőlő és a bor átvitt értelmű megjelenései gyakran fontos teológiai koncepciókat és üzeneteket közvetítenek. Az Ószövetségben előforduló szimbolikus jelentések jelentős része valamilyen formában az Újszövetségben is megjelenik, így az ószövetségi szimbólumok helyes értelmezése az újszövetségi képek magyarázatához is alapot képezhet. A bor megítélésének kettőssége a szó szerinti és az átvitt értelmű szakaszokban is megfigyelhető. Előbbiekben a bor elsősorban Isten ajándékaként jelenik meg, ugyanakkor nagy hangsúlyt kap a részegséggel és mértéktelenséggel szembeni kritika is. Utóbbi szövegekben a borral kapcsolatos szóképek többek között Isten áldását vagy éppen ítéletét is kifejezhetik. Mindezeken túl, a téma nyelvi szempontból is izgalmas kérdéseket vet fel; elég, ha a szőlőhöz kapcsolódó héber szókincs gazdagságára gondolunk, vagy a bort jelölő számos különböző kifejezésre, amelyek jelentésének pontos meghatározása gyakran fejtörést okoz a fordítóknak és magyarázóknak.

A dolgozat elkészültéért és az idáig vezető útért sokaknak tartozom hálával. A köszönetnyilvánítások sorát hadd kezdjem témavezetőmmel, dr. Kustár Zoltán tanszékvezető egyetemi tanárral. Köszönöm, hogy az egyetemi évek alatt felkeltette az érdeklődésemet az ószövetségi tudományok iránt, és hogy szakdolgozatomat is az ő témavezetése mellett írhattam. Köszönöm, hogy a doktori értekezés megírását is szakmai iránymutatásával, tanácsaival és kritikai észrevételeivel segítette, és mindenben számíthattam a támogatására.

Köszönöm a Debreceni Református Hittudományi Egyetemnek és Doktori Iskolájának a szakmai képzést, a kutatás feltételeinek biztosítását és a partnerkapcsolatokon keresztül a

külföldi ösztöndíjas tanulmányok lehetőségét. 2014-ben három hónapot tölthettem az Protestantse Theologische Universiteit (Amszterdam) falai között az Erasmus program keretében. A 2014/2015-ös tanév tavaszi szemeszterében a Columbia Theological Seminary (Decatur, GA) intézményében tanulhattam a Magyarországi Református Egyház Zsinati Ösztöndíjának köszönhetően. A 2016/2017-es tanévben a Western Theological University (Holland, MI) ThM programjában vehettem részt. Köszönöm az említett intézmények oktatóinak és munkatársainak, hogy az ott töltött hónapok, illetve szemeszterek alatt hozzájárultak a kutatás előrehaladásához. Név szerint is köszönöm dr. Carol M. Bechtelnek (Columbia Theological Seminary), akinek témavezetése mellett az ókori Izráel szőlészetének társadalmi és gazdasági vonatkozásait vizsgálhattam, valamint dr. Gisela Kreglingernek (University of St. Andrews), aki a távolból is vállalta a mentorálást a szőlő és bor ószövetségi jelentőségét kutató irányított kurzus keretében.

Köszönöm doktorandusztársaimnak az építő tanácsokat és baráti asztalközösségeket. Különösen is köszönöm Repelik Gábor barátomnak, hogy saját kutatása során mutatott kitartó munkájával engem is motivált.

Köszönöm szüleimnek, családtagjaimnak, hogy tanulmányaim során mindenben támogattak, és mellettem álltak. Hálásan köszönöm feleségemnek rendkívüli türelmét és megértését, valamint a nehézségeken átlendítő bíztatását és odaadását.

Mindezekkel együtt, elsősorban a Mindenható Istennek adok hálát azért, hogy ez a dolgozat elkészülhetett!

Debrecen, 2019 nyarán

Paczári András

1. BEVEZETÉS

1.1. Kutatástörténet

1.1.1. Az ókori Közel-Kelet szőlő- és borkultúrájának kutatása

Hosszú ideig Henry Lutz 1922-ben megjelent *Viticulture and Brewing in the Ancient Orient* című munkája volt a legjelentősebb összefoglaló mű az ókori Közel-Kelet szőlő- és borkultúrájával kapcsolatban.[1] A mű áttekintést nyújt az ókori Közel-Kelet különböző régióinak és kultúráinak szőlészetéről és borászatáról (1. fejezet), vizsgálja az ókori szőlőtermesztés és borkészítés technikai részleteit (2. fejezet), valamint a sörfőzés gyakorlatát (3. fejezet), végül a bor és a sör hétköznapi és vallásos életben betöltött szerepét tárgyalja (4. fejezet). A könyv publikálása óta eltelt idő hosszúságából természetesen következik, hogy bizonyos állításai az újabb kutatási eredmények fényében meghaladottnak tekinthetőek, viszont a mű még ma is sok szempontból hivatkozási alapnak számít.

A 20. század második felében több tudományos ismeretterjesztő mű is született, amely részben vagy egészében az ókori Közel-Kelet szőlészetét és borászatát tárgyalja.[2] Hugh Johnson 1989-es *The Story of Wine* című könyve, amely magyar nyelven is megjelent, a kezdetektől a legújabb korig tárgyalja a bor történetét, és egy-egy rövid fejezetet szentel a borkultúra eredetének (2. fejezet), illetve az egyiptomi borkultúrának (3. fejezet).[3]

Tim P. H. Unwin 1991-ben publikált monográfiája hasonlóan nagy időintervallumot fed le, de tudományosabb igénnyel ír a szőlészet és borkereskedelem történetéről.[4] A 3. fejezet röviden összefoglalja a szőlészet történetét az ókori Mezopotámiában, Egyiptomban, Szíriában és Anatóliában, valamint rámutat arra, hogy a szőlő és bor milyen szimbolikus és vallási jelentőséggel bírt ezekben a kultúrákban.

Az 1990-es évek közepén két fontos konferenciakötet is megjelent a témával kapcsolatban. Az 1994-ben kiadott *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East* című kötet tanulmányai az ókori közel-keleti társadalmak italozásának közösségi, technikai és vallási vetületeivel foglalkoznak.[5] Kiemelendő Frances Pinnock írása, amely a bankett-motívum megjelenését és fejlődését vizsgálja az ókori mezopotámiai és szíriai művészeti ábrázolásokban,[6] Piotr Michalowski tanulmánya, amely az alkohol szerepét tárgyalja az ókori mezopotámiai vallásban,[7] valamint F. Mario Fales tanulmánya, amely a „nimrúdi borlisták" néven ismert adminisztratív szövegeket elemzi.[8]

Az 1996-ban publikált *The Origins and Ancient History of Wine* című kötet szerzői a borkultúra eredetét és ókori történetét vizsgálják az ókori Közel-Kelet és Mediterránium régióiban.[9] A tanulmányok elsősorban régészeti leletekre és archeokémiai vizsgálatok

---

[1] LUTZ (1922): Viticulture and Brewing.

[2] Lásd pl. SELTMAN, Charles T.: *Wine in the Ancient World*, London, Routledge & Kegan Paul, 1957; HYAMS, Edward: *Dionysus: A Social History of the Wine Vine*, New York, Macmillan, 1965; YOUNGER, William A.: *Gods, Men and Wine*, London, Wine & Food Society, 1965; WEINHOLD, Rudolph: *Vivat Bacchus. Eine Kulturgeschichte des Weines und des Weinbaus*, Leipzig, Edition Leipzig, 1975.

[3] JOHNSON (1989): Story of Wine. Magyar nyelven lásd, uő (2005): Bor története.

[4] UNWIN (1991): Wine and the Vine.

[5] MILANO (1994): Drinking in Ancient Societies.

[6] PINNOCK (1994): Banquet Theme, 15–26.

[7] MICHALOWSKI (1994): Drinking Gods, 27–44.

[8] FALES (1994): Nimrud Wine Lists, 361–380.

[9] MCGOVERN–FLEMING–KATZ (^{2}2005): Origins and Ancient History of Wine.

eredményeire, másodsorban írásos forrásokra támaszkodnak. Az ókori Mezopotámia borkultúrájával Guillarmo Algaze,[10] Marvin A. Powell,[11] Richard L. Zettler és Naomi F. Miller,[12] valamint David Stronach[13] tanulmányai, az ókori Egyiptoméval pedig Thomas G. H. James[14] és Leonard H. Lesko[15] írásai foglalkoznak. Témánk szempontjából fontos még megemlíteni Albert Leonard tanulmányát,[16] aki az úgynevezett „kánaáni korsók" szerepét vizsgálja a késő bronzkor földközi-tengeri borkereskedelmében. A konferenciakötet eredményeit Patrick E. McGovern a 2003-ban megjelent könyvében foglalta össze.[17]

Poo Mu-chou 1995-ben publikált monográfiájában részletesen vizsgálja a bor szerepét az ókori Egyiptom vallási életében, különös tekintettel a boráldozati liturgiákra.[18]

2000-ben jelent meg Paul T. Nicholson és Ian Shaw szerkesztésében az *Ancient Egyptian Materials and Technology* című kötet, amelynek egyik fejezetében Mary Anne Murray, Neil Boulton és Carl Heron az ókori Egyiptom szőlő- és bortermelésének technikai oldalát vizsgálja.[19]

Magyar nyelven Surányi Dezső és Kinan M. Khidhir írt összefoglaló tanulmányt az ókori Mezopotámia szőlő- és borkultúrájáról, amely 2002-ben jelent meg.[20] A tanulmány első fele részletesen foglalkozik a mezopotámiai régió földrajzi és éghajlati adottságaival, és általános áttekintést nyújt az ókori Mezopotámia mezőgazdaságáról is. A cikk második fele főként a szőlőtermesztés és borkészítés technikai részleteire, valamint a bor mindennapi felhasználásának kérdésére fókuszál, de röviden kitér a bor kultikus jelentőségére is.

Gaál Ernő az ókori Egyiptom borkultúrájáról 2005-ben megjelent cikkében éppen fordítottak a hangsúlyok.[21] A cikk elsősorban a bor kultuszban és mitológiában betöltött szerepét vizsgálja, majd röviden összefoglalja az egyiptomi szőlészet és borászat történetét.

Tokics Imre 2018-ban közölt *A régészeti felfedezések eredményei a jajin kutatásban* című tanulmányának első fele a szőlőtermesztés és borkészítés eredetével és ókori közel-keleti elterjedésével foglalkozik, a második fele pedig arra fókuszál, hogy a régészeti leletek milyen információval szolgálnak az ókori Egyiptom szőlő- és borkultúrájával kapcsolatban.[22]

Jelen dolgozat szerzője korábban az ókori Közel-Kelet három nagy régiójának kontextusában tanulmányozta a szőlő és a bor szerepét. A *Szőlő- és borkultúra az ókori Egyiptomban* című tanulmánya 2016-ban jelent meg. Ezt követte 2017-ben a *Szőlő- és borkultúra az ókori Mezopotámiában*, valamint 2018-ban *Az ókori Levante szőlő- és borkultúrája* című írása. Dolgozatunk 2. fejezete jelentős részben a fent említett munkákra épül.

---

[10] ALGAZE (2005): Trade in Greater Mesopotamia, 87–95.
[11] POWELL (2005): Wine and the Vine, 96–124.
[12] ZETTLER–MILLER (2005): Searching for Wine, 125–134.
[13] STRONACH (2005): Wine Bowl, 181–203.
[14] JAMES (2005): Ancient Egypt, 204–221.
[15] LESKO (2005): Egyptian Wine Production, 222–238.
[16] LEONARD (2005): Canaanite Jars, 240–263.
[17] MCGOVERN (^{2}2007): Ancient Wine.
[18] POO (1995): Wine and Wine Offering.
[19] MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 577–608.
[20] SURÁNYI–KHIDHIR (2002): Szőlő- és borkultúra, 383–426.
[21] GAÁL (2005): Óegyiptomi borról, 69–77.
[22] TOKICS (2018): Régészeti felfedezések, 233–249.

1.1.2. A szőlő és bor ószövetségi jelentőségének kutatása

1.1.2.1. A szőlővel és borral kapcsolatos ószövetségi kifejezések tanulmányozása

John P. Brown 1969-ben közölt *The Mediterranean Vocabulary of the Vine* című munkájában az ókori nyelvek szőlővel, borral és bankettekkel kapcsolatos szókincsében felismerhető összefüggéseket, jelentésbeli hasonlóságokat és különbségeket vizsgálja.[23]

Adrianus van Selms az 1974-es *The Etymology of Yayin, 'Wine'* című tanulmányában a יַיִן szó sémi eredete mellett érvel.[24]

A *ThWAT* lexikon számos szócikke tárgyalja valamely szőlővel és borral kapcsolatos ószövetségi kifejezés értelmét és bibliai jelentőségét.[25]

David J. Jordan 2002-ben publikált doktori értekezése az Ószövetség borral kapcsolatos kifejezéseinek szemantikai vizsgálatára épül.[26] Az értekezés első fele olyan kérdéseket tárgyal, mint a szőlő eredete (3. fejezet), a szőlő és a bor helye az ókori Izráel mezőgazdaságában és étrendjében (4. fejezet), valamint a borkészítés technikája (6. fejezet). A dolgozat második fele a borral, szőlővel valamint a borkészítéssel kapcsolatos ószövetségi kifejezések nyelvi elemzését tartalmazza (7–9. fejezet). A vizsgálat tárgyát képező kifejezések listája ugyan nem teljes körű, a kiválasztott szavak elemzése azonban rendkívül alapos.

1.1.2.2. Régészeti és etnoarcheológiai kutatás

George A. Reisner 1924-ben közölte az 1908 és 1910 között megtalált samáriai osztrakonok feliratait, amelyek között számos adminisztratív feljegyzés említi a bort.[27]

Gustaf Dalman és Lucian Turkowsky az etnoarcheológia módszerét alkalmazták, azaz a hagyományos életmódot követő palesztinai beduin csoportok tanulmányozásából származó megfigyeléseket használták analógiaként az ókori szokások és gyakorlatok rekonstruálásához és megértéséhez. Gustaf Dalman az első világháború előtt tanulmányozta a palesztinai beduinok életét. Az *Arbeit und Sitte in Palästina* című hétkötetes művének negyedik része, amely 1935-ben jelent meg, a három legfontosabb élelmiszer, a kenyér, olaj és bor előállításának és felhasználásának kérdésével foglalkozik. A kötet harmadik fejezete tárgyalja a szőlőműveléssel kapcsolatos tevékenységeket, valamint a bor és más szőlőből készült termékek előállításának és felhasználásának kérdését.[28] Lucian Turkowsky 1943 és 1947 között végzett megfigyeléseket a júdai hegyekben gyakorolt mezőgazdasági tevékenységekről. Megfigyeléseit az 1969-ben megjelent *Peasant Agriculture in the Judaean Hills* című tanulmányában foglalja össze, amelyben néhány oldalt szentel a szőlőművelésnek.[29]

Gosta W. Ahlström 1978-ban publikált, *Wine Presses and Cup-Marks of the Jenin-Megiddo Survey* című közleménye az 1969-ben a Jezréel-völgyben végzett ásatások során talált 117 darab, kőzetbe vájt borsajtó, valamint a kisebb mélyedések jelentőségét vizsgálja.[30]

---

[23] BROWN (1969): Vocabulary of the Vine, 146–170.
[24] VAN SELMS (1974): Etymology of Yayin, 76–86.
[25] BOTTERWECK–RINGGREN–FABRY (1973–1994): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. A sorozat angol fordítása: TDOT.
[26] JORDAN (2002): Offering of Wine.
[27] REISNER (1924): Harvard Excavations at Samaria, 227–246. A feliratok egy része magyar fordításban is olvasható, lásd KŐSZEGHY (2003): Cseréplevelek, 145–147.
[28] DALMAN (1934): Arbeit und Sitte IV, 291–413.
[29] TURKOWSKY (1969): Peasant Agriculture, 25–27.
[30] AHLSTRÖM (1978): Wine Presses, 19–49.

Anson F. Rainey 1982-ben megjelent *Wine from the Royal Vineyards* című cikke a királyi boroskorsók feliratain előforduló helységneveket vizsgálja.[31] Szerinte a kérdéses helyek olyan központokat jelöltek, amelyek begyűjtötték a különböző szőlészetekből származó borokat.

Carey E. Walsh és Jeffery R. Zorn 1998-ban közzétett, *New Insights from Old Wine Presses* című tanulmányának első fele bibliai és régészeti források alapján rekonstruálja a vaskori borkészítés folyamatát, a második fele pedig a Tell en-Nesbahban újonnan felfedezett vaskori borsajtók vizsgálatának eredményeiről számol be.[32]

Patrick E. McGovern a már említett, 2003-as könyvében külön fejezetet szentel a Szentföld borkultúrájának.[33] A fejezet túlnyomórészt a régészeti feltárások és archeokémiai vizsgálatok eredményeire épít, ugyanakkor számos ószövetségi szakaszt is idéz.

Matthew J. Suriano 2007-ben megjelent tanulmánya a samáriai osztrakonokon feltűnő *jn jsn* kifejezés lehetséges értelmezését kutatja.[34]

1.1.2.3. A borivás és a részegség ószövetségi megítélésének kutatása

A bor ószövetségi – és bibliai – jelentőségével kapcsolatos kutatás a 19. század második felében és a 20. század elején főként a bor fogyasztásának morális megítélése körül forgott. Számos mű született a mértékletességi mozgalmak[35] szellemiségében, amelyek a bor bibliai elutasítása mellett érveltek. Ezek közé tartozik a Frederic R. Lees és Dawson Burns által 1868-ban publikált *The Temperance Bible Commentary*,[36] a William Patton által 1874-ben publikált *Bible Wines: or, The Laws of Fermentation: And the Wines of the Ancients*,[37] Leon C. Field 1883-as *Oinos. A Discussion of the Bible Wine Question* című munkája.[38] A magyar nyelvű publikációk közül megemlítendő Harsányi Sándor *Legyetek Józanok. A „Bor" szó a Bibliában* című könyve, amely 1914-ben jelent meg.[39] Ezekben a művekben közös, hogy azzal az előfeltevéssel íródtak, hogy a Biblia tiltja az alkoholfogyasztást. Ebből a prekoncepcióból következően a szerzők szőlőléként vagy mustként értelmezik a bort minden olyan esetben, amikor az pozitív színben tűnik fel a bibliai szövegben.

Morris Jastrow 1913-ban megjelent *Wine in the Pentateuchal Codes* című tanulmánya két ellentétes nézetet különböztet meg az ószövetségi tradíción belül a bor megítélésével kapcsolatban.[40] A kettő közül a borral szembeni negatív nézetet tartja az ősibbnek, amely szerinte az emberi kultúra fejlettebb formáinak elutasításával áll összefüggésben. A tanulmány a Pentateuchos törvénygyűjteményeiben igyekszik rámutatni az ősi nézet nyomaira.

---

[31] RAINEY (1982): Royal Vineyards, 57–62.
[32] WALSH–ZORN (1998): Old Wine Presses, 154–161.
[33] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 210–238.
[34] SURIANO (2007): Aged Wine, 27–33.
[35] A 'mértékletességi' jelző egyaránt lefedi azokat, akik fokozott óvatosságra intenek az alkoholfogyasztással kapcsolatban, és azokat, akik a teljes absztinenciát szorgalmazzák. Mivel az itt tárgyalt művek ez utóbbi csoportba tartoznak, a továbbiakban az 'absztinencia-párti' jelzővel hivatkozunk rájuk.
[36] LEES, Frederic R. – BURNS, Dawson.: *The Temperance Bible Commentary*, London, S. W. Partridge, 1868.
[37] PATTON, Williams: *Bible Wines: Or, The Laws of Fermentation and Wines of the Ancients*, New York, National Temperance Society and Publication House, 1874.
[38] FIELD, Leon C.: *Oinos. A Discussion of the Bible Wine Question*, New York – Cincinnati, Philips and Hunt – Walden & Stowe, 1883.
[39] HARSÁNYI Sándor: *Legyetek Józanok. A „Bor" szó a Bibliában*, Homestead, Magánkiadás, 1914.
[40] JASTROW (1913): Wine in the Pentateuchal Codes, 180–192.

Fritz Stolz 1976-ban közölt írásában a részegség és a vallásos élmény összefüggéseit vizsgálja az Ószövetség és más ókori közel-keleti vallásos szövegek alapján.[41] Stolz szerint az Ószövetség ősibb részeiben pozitívabb szemlélet tükröződik az alkoholfogyasztással kapcsolatban, mint a későbbi szövegekben. Szerinte a fogság előtt általános volt az alkohol használata a kultuszban, és csak a fogság után jelent meg a papok borfogyasztásának tilalma.

Az absztinencia-párti irányvonalhoz csatlakozik Robert T. Peachout *The Use of "Wine" in the Old Testament* című, 1979-ben megjelent disszertációja,[42] és Samuele Bacchiocchi *Wine in the Bible* című könyve, amelyet először 1989-ben adtak ki, és amely 2005-ben magyarul is megjelent.[43]

Hamar István *Részeg, részegség, részegítő* című, a KBL-ben megjelent szócikke szerint a mértékletes alkoholfogyasztás természetesnek számított az ókori Izráelben, a mértéktelenséget és a kultikus visszaéléseket azonban tiltja az Ószövetség.[44]

Manfred Oeming שָׁכַר; שֵׁכָר című, a ThWAT-ban közzétett szócikkében szintén azt írja, hogy az alkoholfogyasztás a mindennapok természetes részét képezte, és a bor általános megítélése pozitív volt, ugyanakkor az ószövetségi szerzők ismerték a részegség veszélyeit és kritikával illették a mértéktelenséget.[45]

Manuel Dubach 2009-ben megjelent, *Trunkenheit im Alten Testament: Begrifflichkeit – Zeugnisse – Wertung* című monográfiája az egyik legrészletesebb munka, amely a részegség szerepét vizsgálja az Ószövetségben.[46] A könyv az ivással és részegséggel kapcsolatos héber kifejezések elemzésével kezdődik (2. fejezet). A központi részben a szerző különböző szempontok szerint csoportosítja a részegséggel kapcsolatos ószövetségi szövegeket. Sorra veszi azokat az egyéneket és csoportokat, akik alkoholt fogyasztanak, vagy éppen tartózkodnak attól (4.1. fejezet), vizsgálat alá vonja a részegség lehetséges forrásait, így a bor és részegítő ital mellett a méreg, a vér, az ÚR Lelke és a testi szerelem okozta „részegséget" is elemzi (4.2. fejezet), továbbá tárgyalja a részegségre lehetőséget adó alkalmakat (4.3. fejezet) és a részegség különböző hatásait (4.4. fejezet). Az utolsó fejezet a részegség antropológiai és teológiai értékelését tartalmazza. Dubach szerint a részegséggel kapcsolatos ószövetségi kritika számos esetben nem magát a részegséget bírálja, hanem a társadalmi igazságtalanságok ellen irányul.

Tokics Imre 2018-ban publikált, *Isten áldása az erjedetlen (יַיִן)* című tanulmánya a bor és szőlőlé ószövetségi megítélésével foglalkozik,[47] a 2019-ben közzétett, *A jajin hatása a bibliai kultúrákra és a Tanakh szövegére* című habilitációs értekezése pedig tágabb kontextusban, az ókori Közel-Kelet és a görög-római kultúra összefüggésében is vizsgálja a bor társadalmi és vallási jelentőségét.[48] Mindkét írásban az absztinencia-párti szellemiség tükröződik.

---

[41] STOLZ (1976): Rausch, Religion und Realität, 170–186.
[42] TEACHOUT (1979): Use of „Wine".
[43] BACCHIOCCHI (1989): Wine in the Bible. Magyar nyelven uő (2005): Bor a Bibliában.
[44] HAMAR (1993): Részeg, részegség, részegítő, 432.
[45] OEMING (2006): שָׁכַר, 2–3.
[46] DUBACH (2009): Trunkenheit.
[47] TOKICS (2018): Isten áldása, 517–534.
[48] TOKICS (2019): A jajin hatása.

1.1.2.4. A szőlészet társadalmi és gazdasági vonatkozásaival kapcsolatos kutatás

J. Nigel Graham 1984-es tanulmánya a 2Kir 25,12-ben és a Jer 52,16-ben említett szőlőművesek és földművesek helyzetét, valamint a fogság alatti Júda gazdaságát vizsgálja.[49]

Marvin L. Chaney 1999-ben publikált cikke az Ézs 5,1–7 gazdasági és politikai hátterét vizsgálja. A szerző szerint Ézsaiás a korrupt elitet bírálja, így a költeményben őket, és nem Izráel egész közösségét szólítja meg.[50]

Carey E. Walsh 2000-ben megjelent, *The Fruit of the Vine. Viticulture in Ancient Israel and the Hebrew Bible* című könyve arra fókuszál, hogy a szőlő és a bor milyen szerepet töltött be az ókori izráeliek mindennapjaiban.[51] A szerző az ószövetségi források mellett a régészeti feltárások eredményeire is támaszkodik. Az első fejezet az ókori Közel-Kelet szőlészetének történeti-földrajzi áttekintését tartalmazza. A második rész az ókori Izráel szőlészetének társadalmi aspektusait tárgyalja. A harmadik fejezet a szőlő művelésével kapcsolatos munkálatokat, a negyedik a szőlőskertekhez tartozó felszereléseket tanulmányozza. Az ötödik rész a szüret és a borkészítés folyamatával, valamint a bort jelölő különböző héber kifejezések elemzésével foglalkozik. Az utolsó fejezet a borfogyasztás helyét vizsgálja a mindennapokban és az ünnepeken.

Kőszeghy Miklós 2009-es *Szőlőskertje volt barátomnak* című írása az Ézs 5,1–17-et és a mögötte álló gazdasági és politikai helyzetet elemzi.[52] A tanulmány szerint a terméketlen szőlőskert dalának hátterében a júdai állam gazdaságpolitikai törekvései és a vezető réteg korrupciója áll.

1.1.2.5. A szőlő és a bor szimbolikus jelentőségének kutatása

A *ThWAT* szócikkei számos esetben nagy hangsúlyt fektetnek a kifejezések és fogalmak szimbolikus jelentőségére is. Richard Hentschke például a גֶּפֶן kifejezés szó szerinti értelmezése mellett azt is tárgyalja, hogy a szőlőtő vagy a szőlőskert átvitt értelemben Izráel jelképeként jelenik meg számos ószövetségi szövegben.[53] Hans-Peter Müller כֶּרֶם című szócikkében a szó metaforikus jelentésével kapcsolatban azt emeli ki, hogy az Ószövetség erotikus költészetében a szőlőskert a női testet jelképezi. Müller szerint ebben az összefüggésben kell értelmezni az Izráelt az ÚR szőlőskertjeként leíró képeket is, amelyek tehát egyben az ÚR női partnereként, házastársaként is ábrázolják a népet.[54] Andreas Angerstorfer עֵנָב; אֶשְׁכּוֹל; צִמּוּקִים című szócikke a szőlő termésével kapcsolatos kifejezések ószövetségi előfordulásai közül kifejezetten azokat emeli ki, amelyekben a szőlő jelképes értelemben, például a termékenység jeleként, illetve Izráel vagy a nép ellenségeinek rossz gyümölcseként jelenik meg.[55] A Werner Dommershausen által jegyzett יַיִן szócikk a bor metaforikus használatának tárgyalásakor kiemeli a jelentések kettősségét. A bor pozitív értelemben jelképezheti az örömöt, nyugalmat, szerelmet, valamint a paradicsomi bőséget, ugyanakkor negatív értelemben az ÚR poharának bora az ítéletet szimbolizálja.[56]

---

[49] GRAHAM (1984): Vinedressers and Plowmen, 55–58.
[50] CHANEY (1999): Sour Grapes, 105–122.
[51] WALSH (2000): Fruit of the Vine.
[52] KŐSZEGHY (2009): Szőlőskertje volt barátomnak, 5–15.
[53] HENTSCHKE (1978): גֶּפֶן, 62.
[54] MÜLLER (1995): כֶּרֶם, 324–325.
[55] ANGERSTORFER (2001): עֵנָב, 211–212.
[56] DOMMERSHAUSEN (1990): יַיִן, 64.

Victor H. Matthews 2001-es, *Treading the Wine Press: Actual and Metaphorical Wine and Beer Making in the Ancient Near East* című publikációjának első fele az ókori Közel-Kelet szőlőkultúrájának fejlődését és gazdasági jelentőségét foglalja össze, a második fele pedig a szőlő képének szimbolikus használatát vizsgálja az Ézs 5,1–7 elemzésén keresztül.[57]

David P. Akpunonu 2004-es, *The Vine, Israel and the Church* című könyve a szőlő mint szimbólum egyik legfontosabb bibliai jelentését, azaz a szőlő Isten népével való azonosítását tárgyalja a vonatkozó ó- és újszövetségi szakaszokban. Az első fejezet röviden összefoglalja a szőlő és a hozzá kapcsolódó tevékenységek tényleges és szimbolikus jelentőségét az ókori Izráelben. A második és harmadik fejezetek az Ézs 5,1–7, valamint a 80. zsoltár exegetikai elemezését tartalmazzák. A hatodik fejezet, visszatérve az Ószövetséghez, azt vizsgálja, hogy a szőlő mint Izráel jelképe hogyan jelenik meg bizonyos prófétai szövegekben.

1.1.2.6. Általános összefoglaló tanulmányok

Jack M. Sasson tanulmánya, amely az 1994-es *Drinking in Ancient Societies* című kötetben jelent meg, röviden a bor szó szerinti és jelképes ószövetségi jelentőségével is foglalkozik.[58] A tanulmányhoz tartozó két függelék a szőlővel és borral, valamint az ivással és részegséggel kapcsolatos legfontosabb héber kifejezések jegyzékét tartalmazza.

Lothar Becker 1999-ben publikált monográfiája a teljes Szentírás összefüggésében vizsgálja a szőlő és a bor jelentőségét. Az ószövetségi kontextussal a könyv második fejezete foglalkozik, amely közel 600 szőlővel és borral kapcsolatos ószövetségi szakaszt idéz.[59] A fejezet tárgyalja a szőlő és bor szimbolikus jelentőségét, az ókori Palesztina földrajzi és éghajlati adottságait, valamint a szőlő- és bortermelés folyamatát. Értekezik továbbá a bor szerepéről az étkezésekben, a kultuszban, az orvoslásban és az ünnepeken. Végül vizsgálat alá veszi a részegség kérdését, a bor és a vér kapcsolatát, valamint a bortól való tartózkodás témakörét.

Magen Broshi tanulmánya, amely 2001-ben jelent meg, az ókori Palesztina borkultúrájának számos aspektusát érinti, ám azok részletes kifejtése helyett rövid bekezdéseket szentel az egyes témaköröknek.[60] A tanulmány bibliai és poszt-biblikus forrásokra és régészeti leletekre támaszkodik.

Hodossy-Takács Előd 2015-ben publikált, *Bor, teológia, Szentírás* című cikke az Ó- és az Újszövetség kontextusában vizsgálja a bor jelentőségét.[61] A cikk röviden tárgyalja a szőlő- és bortermelés folyamatát, a bor fogyasztásának kérdését, valamint a bor gyógyászati, kereskedelmi és kultikus jelentőségét.

Gisela H. Kreglinger 2016-os könyvében, amely a bor és a keresztyén spiritualitás kapcsolatát vizsgálja, egy rövid fejezetet szentel a bor ószövetségi szerepének, amelyben nagyrészt Lothar Becker fentebb említett munkájának vonatkozó részeire támaszkodik.[62]

---

[57] MATTHEWS (2001): Treading the Winepress, 19–32.
[58] SASSON (1994): Blood of Grapes, 399–419.
[59] BECKER (1999): Rebe, Rausch und Religion, 94–157.
[60] BROSHI (2001): Wine in Ancient Palestine, 144–172.
[61] HODOSSY-TAKÁCS (2015): Bor, teológia, Szentírás, 13–21.
[62] KREGLINGER (2016): Spiritiality of Wine, 17–30.

1.2. Célkitűzés és metodika

A szőlő és a bor a leggyakrabban előforduló motívumok közé tartoznak a Szentírásban. Az Ószövetség esetében különösen is igaz ez a megállapítás: Szinte nincs olyan könyv a Biblia első részében, amely ne említené valamilyen formában a szőlőt vagy a bort.[63] A szőlővel és borral kapcsolatos szövegek meglehetősen sokszínű képet alkotnak. Bizonyos szövegekben a szőlő és a bor, valamint a hozzájuk kapcsolódó tevékenységek, így a szőlő művelése és betakarítása, a bor előállítása és fogyasztása szó szerint értendők, más szövegekben viszont mindezek jelképként jelennek meg, és önmagukon túlmutató jelentést hordoznak. A bor esetében tovább árnyalja a képet, hogy bizonyos kontextusban pozitív színben tűnik fel, más összefüggésben pedig káros és veszélyes italként beszél róla a Szentírás. Ez a kettős megítélés a borral kapcsolatban a mai társadalomban, sőt a mai keresztyén közösségeken belül is jelen van. A szőlő és a bor gyakori ószövetségi említésének ténye önmagában is indokolja a téma feldolgozását.

Ahogy fentebb, a kutatástörténetről szóló részben is láthattuk, az ókori Izráel szőlő- és borkultúrájának kérdése, illetve a témának az Ószövetségben való megjelenése korábban is számos kutatót foglalkoztatott. Az elmúlt két évtizedben is több olyan fontos tanulmány és monográfia született, amelyek – különböző tudományágak és módszerek bevonásával – általában a kérdéskör egy-egy részterületét vizsgálva járulnak hozzá a téma feltérképezéséhez. A szakirodalom viszonylagos gazdagsága ellenére azonban több tényező is amellett szól, hogy érdemes újra vizsgálat tárgyává tenni a témát. Egyrészt a témával foglalkozó kutatók gyakran csak egy-egy speciális területre fókuszálnak, és kevesen vállalkoznak arra, hogy a kérdéskör teljes spektrumát lefedjék. Magyar nyelven nem is született ilyen átfogó, a szőlő és a bor ószövetségi jelentőségének különböző aspektusait vizsgáló munka. Másrészt a magyar nyelvű teológiai irodalomban megfigyelhető az absztinencia-párti írások túlsúlya, ami indokolttá teszi a szemlélet kritikai felülvizsgálatát. Harmadrészt a magyar bibliafordításokban és exegetikai munkákban nagy a bizonytalanság a szőlészettel és borászattal kapcsolatos fogalmak és eljárások területén, így a dolgozat szeretne hozzájárulni a tisztánlátáshoz és a teljesebb megértéshez. Negyedrészt a magyar nyelvű és a nemzetközi szakirodalomban is megfigyelhető az a tendencia, hogy a kommentárok egy jelentős része gyakran teljesen figyelmen kívül hagyja, vagy legfeljebb marginális megjegyzésekkel magyarázza a szőlő és a bor szerepét egy-egy ószövetségi szakaszban. Ez a jelenség részben érthető, hiszen számos esetben valóban mellékes szerepről van szó, és a kérdés részletes tárgyalása felesleges exkurzusokhoz és a lényeg szem elől tévesztéséhez vezetne. Ugyanakkor a szőlőre és borra vonatkozó utalások sokasága és sokrétűsége miatt érdemes rendszerbe foglalni és csoportosítani ezeket az utalásokat, hogy minél árnyaltabb kép rajzolódjon ki azok jelentőségéről. Ötödrészt a szőlő és a bor szimbolikus jelentésének rendkívüli gazdagságához képest erre az aspektusra méltatlanul kevés figyelmet fordítottak a korábbi kutatásokban. A szőlő és a bor átvitt értelmű használatának vizsgálata azért is szükséges, mert ezek a szimbólumok teológiailag kiemelkedően fontos ószövetségi szakaszokban is előfordulnak, ezért helyes értelmezésük az ószövetségi írásmagyarázat mellett a bibliai teológia terén is komoly felismeréseket ígér.

Dolgozatunk célja először is az, hogy a bibliai régiségtan eszközeivel, a bibliai források, egyéb ókori szövegforrások és régészeti eredmények felhasználásával ismertesse a

[63] Ez alól csak Ruth és Jónás könyve jelentenek kivételt, de a Ruth 2,14 említi az ecetet, ami szőlőből készült termék, továbbá valószínű, hogy a Ruth 3,7 borfogyasztásra utal.

szőlőművelés és borkészítés korabeli technikai részleteit, illetve tisztázza az eszközöket és folyamatokat jelölő fogalmak értelmét, ezáltal segítse a szőlővel és borral kapcsolatos bibliai szövegek értelmének pontos meghatározását. Másodszor célul tűzzük ki a bor fogyasztására és a részegségre vonatkozó bibliai teológiai következtetések levonását. Harmadszor a dolgozat hozzá kíván járulni a szőlő és a bor képét alkalmazó metaforák, allegóriák és hasonlatok értelmének jobb megértéséhez. Ennek érdekében megvizsgáljuk, hogy ezek a motívumok hogyan fejlődtek az ószövetségi tradíción belül, illetve az egyes szövegek között milyen esetleges irodalmi függőség mutatható ki.

A szőlő és bor ószövetségi jelentőségének megértéséhez hozzájárulhat az ókori Közel-Kelet szőlő- és borkultúrájának vizsgálata. Erre vállalkozik a dolgozat 2. fejezete, amely az ókori Mezopotámia, Levante és Egyiptom kultúráiban kutatja a szőlő és a bor szerepét a rendelkezésre álló írott források és régészeti eredmények alapján. A három nagy történelmi földrajzi régiót a szőlő- és borkultúra elterjedésének időrendi sorrendjében tárgyaljuk. A szőlő- és borkultúra eredetét tárgyaló rövid összefoglalás (2.1. alfejezet) után tehát Mezopotámia (2.2. alfejezet) felé fordulunk, mivel a nagy ókori közel-keleti kultúrák közül itt sajátították el először a szőlőművelés és borkészítés tudományát. Levante (2.3. alfejezet) különleges jelentősége abból ered, hogy földrajzi és kulturális értelemben is az ókori Izráel közvetlen környezetéről van szó, aminek köszönhetően a legtöbb párhuzamot szolgáltatja az ószövetségi nép kultúrájával. Egyiptom (2.4. alfejezet) szőlő- és borkultúrájának vizsgálata pedig azért is fontos, mert a sírrajzok által Egyiptomból maradt ránk a legtöbb információ a szőlőtermesztéssel és borkészítéssel kapcsolatos ókori gyakorlatról. Az egyes régiók szőlő- és borkultúráját tárgyaló alfejezetek hasonló felépítést követnek. Mindhárom alfejezet rövid történeti áttekintéssel kezdődik. Ezt követi a szőlőtermesztés és borkészítés folyamatának tárgyalása, amely Levante esetében kimarad, hiszen később, a 3. fejezetben részletesen tárgyaljuk az ókori izráeli gyakorlatot. A következő lépés a bor hétköznapi felhasználásának tárgyalása, végül a bor kultikus és mitologikus jelentőségének vizsgálata következik.

Az Ószövetség szőlővel és borral kapcsolatos szimbólumai mögött rejlő jelentések és teológiai üzenetek értelmezéséhez elengedhetetlen, hogy tanulmányozzuk azokat az ószövetségi szakaszokat, amelyekben a szőlő és a bor, illetve az egyéb, kapcsolódó fogalmak az elsődleges, szó szerinti értelmükben fordulnak elő. Ez a célja a 3. fejezetnek, amely a szőlő- és borkultúra különböző aspektusait vizsgálja az Ószövetség és az ókori Izráel kontextusában. A kutatás elsősorban a bibliai szöveg, másodsorban a régészeti felfedezések vizsgálatán alapul. A 3.1. alfejezet a szőlőtermesztés és borkészítés folyamatát, valamint a szőlő és bor felhasználását tárgyalja. Ebben az alfejezetben tárgyaljuk a szőlővel és borral kapcsolatos héber kifejezések lehetséges értelmezéseit, és ahol lehetséges, meghatározzuk azt a jelentést, amellyel a dolgozat további részeiben dolgozunk. A 3.2. alfejezet a szőlészet és borászat társadalmi és gazdasági vonatkozásait vizsgálja, és többek között arra keresi a választ, hogy a társadalom mely rétegei vettek részt a szőlő- és bortermelésben, illetve a bor élvezetében. A 3.3. alfejezet a szőlő és a bor kultikus jelentőségét vizsgálja, különös tekintettel a bornak az áldozati kultuszban és az ünnepeken betöltött szerepére. A 3.4. alfejezet a borfogyasztás és részegség ószövetségi megítélésével foglalkozik, bemutatja a borral kapcsolatos kettősséget, és igyekszik magyarázatot, illetve feloldást találni a látszólagos ellentmondásokra. A 3.5. alfejezet a borivástól tartózkodó csoportokat és az absztinenciájuk mögött álló okokat mutatja be. A 3. fejezetben csak kivételes esetekben vesszük figyelembe az egyes bibliai szövegek keletkezésének idejét. Rainer Kessler helyesen mutat rá a társadalom „alakjának” tartósságára, és arra, hogy a társadalmi átalakulások csak

lassan mennek végbe. Ezzel indokolja, hogy a társadalomtörténet szempontjából gyakran nincs jelentősége bizonyos események és források pontos datálásának.[64] Ez az érv akkor is megállja a helyét, ha azt vizsgáljuk, hogy a szőlő és a bor milyen szerepet töltött be az ókori Izráel társadalmában. A változás lassúsága különösen is igaz a mezőgazdaság esetében, így a források datálásának jelentősége még inkább relatívvá válik akkor, ha a mezőgazdaságban alkalmazott módszereket, eszközöket és egyéb technikai részleteteket szeretnénk jobban megismerni. A mezőgazdaságban a vaskor évszázadai alatt nem történt jelentős változás, így kijelenthető, hogy az ókori Izráelben a fogság előtt többé-kevésbé ugyanazokkal a módszerekkel művelték a földet és a szőlőskerteket, mint a fogság után. Sőt, a fejlődés ütemének lassúsága miatt lehetséges, hogy – fenntartásokkal ugyan, de – bizonyos mértékben a múlt század elején végzett etnoarcheológiai megfigyelések eredményei is használhatók az ókori technikák rekonstruálásához.[65] A fentiek értelmében a 3. fejezet nem a változások folyamatának minél teljesebb kronológiai bemutatására törekszik, hanem általános képet kíván nyújtani az ószövetségi korról.

A 4. fejezet a szőlő és bor jelképes megjelenésével és a mögöttük álló másodlagos jelentésekkel foglalkozik. A szőlővel és borral kapcsolatos ószövetségi szimbólumok értelmezését nyolc pontban tárgyaljuk. A 4.1. alfejezet a szőlő képét mint Izráel szimbólumát vizsgálja, amely az egyik legfontosabb az Isten és népe közötti kapcsolatot ábrázoló bibliai képek közül. A 4.2. alfejezet a szőlő és a bor képének egyik legősibb jelképes alkalmazását, azaz a bőséggel és termékenységgel való képzettársítását veszi szemügyre. A 4.3. alfejezet a szőlőművelés és borfogyasztás, valamint a béke és biztonság közötti szimbolikus kapcsolatot tanulmányozza. Az utóbbi két témához szorosan kapcsolódik a 4.4. alfejezet, amely azokat az ószövetségi szövegeket elemzi, amelyekben a szőlő és a bor az utolsó idők üdvkorszakának eljövetelét jelzik. A 4.5. alfejezet témája a bor és részegség mint az ÚR haragjának és ítéletének jelképe. A 4.6. alfejezet a bor és a vér közötti asszociáció megjelenéseit tárgyalja. A 4.7. alfejezet azokat az igehelyeket vizsgálja, amelyekben a szőlő vagy a bor a bűn és a gonoszság szimbólumaként jelenik meg. Az utolsó, 4.8. alfejezet azt fejtegeti, hogy a szőlő és a bor, valamint a testi szerelem kapcsolata hogyan jelenik meg az ószövetségi erotikus irodalomban. A 4. fejezetben nagyobb figyelmet fordítunk a bibliai szövegek datálására. A különböző témák esetében a vonatkozó igehelyek exegetikai vizsgálatát többnyire a héber kánon szerinti megjelenésük sorrendjében végezzük el. Ezt követően a fejezetek végén – az egyes szövegek keletkezésének kronológiai sorrendjét figyelembe véve – megvizsgáljuk, hogy a különböző motívumok használata milyen fejlődésen ment keresztül az ószövetségi tradíción belül.

A szőlővel és borral kapcsolatos ószövetségi szimbólumok jelentős részét az intertestamentális és újszövetségi iratok is számos esetben felhasználják és újraértelmezik. Jelen dolgozat nem vállalkozik a szimbólumok fejlődésének követésére az Ószövetség utáni irodalomban, hiszen ez a téma önmagában is annyira gazdag és szerteágazó, hogy vizsgálata önálló kutatást érdemel.

Végezetül álljon itt néhány előzetes megjegyzés a dolgozat által követett formai szempontokat illetően: A bibliai idézetek – amennyiben külön nem tüntetjük fel – a Magyar Bibliatársulat Revideált Újfordítású Bibliájának (2014) fordításán alapulnak, ugyanakkor a szőlővel és borral kapcsolatos fogalmak egységes használatára törekedve olykor a fordítást is ennek megfelelően módosítjuk. A nem kvadrátbetűs héber feliratokat latin betűs átírásban,

[64] KESSLER (2011): Ókori Izráel társadalma, 16.
[65] BOROWSKI (2002): Agriculture, xxi.

Tóth Kálmán *A héber nyelvtan elemi szabályai* című könyvének egyszerűsített átírási szabályai szerint idézzük.[66] Más ókori nyelvek esetében a *ThWAT*-ban található írásmódot követjük.

Az ókori mezopotámiai, ugariti és egyiptomi személy- és földrajzi nevek helyesírásában Leo A. Oppenheim *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization* című munkájának magyar fordítását,[67] Maróth Miklós *Baal és Anat. Ugariti eposzok* című könyvét,[68] valamint Kákosy László *Az ókori Egyiptom története és kultúrája* című művét követjük.[69] A Bibliában is előforduló tulajdonnevek esetében a bibliai írásmódot zárójelben jelezzük. A bibliai szövegek tárgyalásánál értelemszerűen ez utóbbi írásmódot alkalmazzuk. Isten nevét a JHVH tetragrammaton, illetve a magyar bibliafordításokhoz hasonlóan az 'ÚR' név jelöli. Az 'Izráel' név a dolgozatban az egész választott népet, és annak mindkét államát jelöli. Amennyiben kifejezetten az északi királyságról van szó, azt külön jelezzük.

A lábjegyzetek és az irodalomjegyzék formailag a DRHE Ószövetségi Tanszéke által meghatározott szempontokat követik. Ennek megfelelően a nemzetközi folyóiratok és sorozatok címét lehetőség szerint az ^{2}IATG rendszer alapján rövidítjük.[70] A rövidítések teljes jegyzéke a dolgozat végén található.

[66] TÓTH (^{3}2012): Héber nyelvtan, 5.
[67] OPPENHEIM (1982): Ókori Mezopotámia (Gödényi Endre fordítása).
[68] MARÓTH (1986): Baal és Anat.
[69] KÁKOSY (1998): Ókori Egyiptom.
[70] SCHWERTNER (^{2}1992): Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete.

2. SZŐLŐ- ÉS BORKULTÚRA AZ ÓKORI KÖZEL-KELETEN

2.1. A szőlő- és borkultúra eredete

A ma termesztett szőlőfajták túlnyomó többsége ugyanarra az eurázsiai őselődre vezethető vissza, amelyet 'vadszőlő' vagy 'ligeti szőlő' (*vitis sylvestris*) néven ismerünk.[1] A ligeti szőlő ma is terem Dél- és Közép-Európa, Észak-Afrika, valamint Nyugat- és Közép-Ázsia egyes vidékein,[2] egykor azonban még elterjedtebb lehetett.[3] A legkorábbi, szőlőmagokat tartalmazó régészeti leletek egészen a paleolitikumig nyúlnak vissza.[4]

A vadszőlő nemesítéséből született a 'bortermő szőlő' (*vitis vinifera*), amely az egyik legősibb kultúrnövény. Az úgynevezett Nóé-hipotézis szerint a szőlő- és borkultúra kezdete, azaz a szőlő háziasítása visszavezethető egy adott földrajzi helyre és történelmi időpontra.[5] Ez az elmélet nem bizonyított, és lehetséges, hogy több régióban is egymástól függetlenül alakult ki a kultúrszőlő művelése.[6] A szőlő háziasítása legkésőbb a Kr. e. 7. évezredben kezdődhetett, amit a kultúrszőlőre jellemző magleletek bizonyítanak.[7] Mivel a ligeti szőlő termése is alkalmas bor előállítására, feltételezhető, hogy már a szőlő nemesítése és művelése előtt is készítettek bort.[8]

A borkészítést bizonyító legkorábbi régészeti leletek jelenleg a Kr. e. 6000-5800 környékéről származó kerámia-töredékek, amelyek a mai Grúzia területéhez tartozó Gadachrili Gora és Shulaveri Gora lelőhelyeken kerültek elő.[9] Archeokémiai vizsgálatok kimutatták, hogy az edények egykor bort tartalmaztak, azonban azt nem lehet megállapítani, hogy ez a bor vadszőlőből vagy nemesített szőlőből készült-e.[10]

A régészeti leletek megerősítik azon kutatók feltétezését, akik szerint a szőlő- és borkultúra a transz-kaukázusi térségből (a mai Grúzia, Örményország, Irán és Törökország területéről) indult el, és innen terjedt tovább Mezopotámia, Levante és Egyiptom területére.[11] Ez az elmélet érdekes párhuzamot mutat az ószövetségi Nóé-történettel: A bibliai elbeszélés szerint az özönvíz végén a bárka az Ararát-hegyen feneklett meg (1Móz 8,4), amit gyakran a

---

[1] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 1; ZOHARY–HOPF–WEISS (2012): Domestication of Plants, 125.

[2] ZOHARY–HOPF–WEISS (2012): Domestication of Plants, 123.

[3] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 7.

[4] Lásd RENFREW (2006): Palaeoethnobotany, 504, aki szerint a dél-franciaországi Terra-Amata feltárása során kb. Kr. e. 350000-ből származó szőlőmagokat találtak, vö. JOHNSON (2005): Bor története, 13, valamint ZOHARY–HOPF–WEISS (2012): Domestication of Plants, 124, ahol az említett leletek közül a legkorábbiak a Kr. e. 9000–8000 körüli időszakból származnak.

[5] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 16–39.

[6] JORDAN (2002): Offering of Wine, 27.

[7] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 24; JOHNSON (2005): Bor története, 13, vö. ZOHARY–HOPF–WEISS (2012): Domestication of Plants, 125. Korábban a Kr. e. 4. évezred második feléből származó leletek számítottak a legkorábbiaknak, lásd JORDAN (2002): Offering of Wine, 29.

[8] WILSON (2006): Origins of Viticulture, 499.

[9] Lásd MCGOVERN–JALABADZE–BATIUK (2017): Early Neolithic Wine, 1–10. A felfedezés előtt a borkészítés legkorábbi bizonyítékai a Kr. e. 5400-5000 környékéről származó edények voltak, amelyek a mai Irán területén fekvő Hajji Firuz Tepéből kerültek elő, lásd MCGOVERN–HARTUNG–BADLER (1997): Beginnings of Winemaking, 5; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 67–68, vö. ZOHARY–HOPF–WEISS (2012): Domestication of Plants, 125, akik helytelenül a Kr. e. 8. évezredből származó leletekként hivatkoznak Hajji Firuz Tepe edényeire.

[10] MCGOVERN–JALABADZE–BATIUK (2017): Early Neolithic Wine, 7–8.

[11] Így pl. JOHNSON (2005): Bor története, 13; WILSON (2006): Origins of Viticulture, 499; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 16–39; TOKICS (2018): Régészeti felfedezések, 233. Másként ZOHARY–HOPF–WEISS (2012): Domestication of Plants, 126, akik szerint Levante is azok között a térségek között lehet, ahol a szőlőkultúra kialakult.

mai Törökország és Örményország határán fekvő heggyel azonosítanak. A Biblia szerint tehát Nóé azon a környéken ültetett szőlőt és ivott bort először (1Móz 9,21), amely a régészeti leletek alapján a szőlő- és borkultúra bölcsője lehet.

2.2. Szőlő- és borkultúra az ókori Mezopotámiában[12]

2.2.1. A szőlészet és borászat története Mezopotámiában

2.2.1.1. A források csoportosítása

A mezopotámiai szőlőtermesztésre és borkészítésre utaló források és bizonyítékok alapvetően két csoportba sorolhatók: régészeti- és irodalmi forrásokra. Közvetlen régészeti bizonyítékok meglehetősen ritkán kerülnek elő. Ide tartoznak a szőlő magjainak, leveleinek, fás részeinek maradványai, amelyek a szőlőtermesztés elterjedéséről nyújtanak információt, valamint a borsajtók, pincék, tárolóedények és boroscímkék, amelyek azt bizonyítják, hogy készítettek és fogyasztottak bort az adott korban.[13] Az illusztratív régészeti források elérhetőbbek, hiszen jobban kiállják az idő próbáját, ugyanakkor értelmezni is nehezebb őket. Egy művészi ábrázolás jelenléte nem szükségszerűen bizonyítja, hogy az adott helyen termesztettek szőlőt vagy készítettek bort. Ideológiai és vallási szempontból viszont értékes üzenetet hordozhatnak ezek az illusztrációk.[14] A régészeti forrásokhoz tartoznak még azok az agyagtáblák és papiruszok, amelyek feljegyzéseket tartalmaznak a szőlőskertekről, a borospincékről vagy a kereskedelemről.[15] Ilyen például a Kr. e. 3–2. évezredben keletkezett *Urra=hubullu* sumer–akkád szótár fákkal és fás növényekkel foglalkozó része,[16] a Kr. e. 8. századból fennmaradt „nimrúdi (kalhui) borlisták”,[17] vagy a Kr. e. 7. században keletkezett „asszír Ítéletnap könyve”, amely olyan agyagtáblák csoportja, amelyek Harran tartomány összeírásának eredményét rögzítik.[18]

Az irodalmi források közé tartoznak az epikus költemények, mint a *Gilgames-eposz*, amelyek beszélnek a bor vallási jelentőségéről és hétköznapi használatáról is. Ide tartoznak továbbá az ókori szerzők történelmi és földrajzi munkái, mint Hérodotosz *Hisztoriai* vagy Sztrabón *Geógraphika hüpomnémata* című műve, a római szerzők mezőgazdasági munkái, továbbá költemények, vallásos iratok, mint például – bizonyos fenntartásokkal – az ószövetségi Dániel próféta könyve (lásd Dán 5,1–4; 14,3).[19]

2.2.1.2. A szőlészet és borászat rövid története

A vadszőlő Mezopotámia északi részein kb. Kr. e. 5000-4000 körül jelenhetett meg. A déli területeken sohasem volt őshonos, a kultúrszőlőt azonban később itt is megismerték és termesztették.[20] A Kr. e. 4. évezred második felében a gyorsan növekvő dél-mezopotámiai közösségek élénk kereskedelmet folytattak a síkságot körülvevő, nyersanyagban gazdag

---

[12] A fejezet egy korábban már megjelent tanulmányra épül, lásd PACZÁRI (2017): Szőlő- és borkultúra az ókori Mezopotámiában, 36–50.
[13] UNWIN (1991): Wine and the Vine, 50.
[14] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 156.
[15] UNWIN (1991): Wine and the Vine, 49–51.
[16] Lásd POWELL (1987): Tree section, 145–151.
[17] Lásd FALES (1994): Nimrud Wine Lists, 361–380.
[18] Lásd JOHNS (1901): Doomsday Book.
[19] UNWIN (1991): Wine and the Vine, 51.
[20] SURÁNYI–KHIDHIR (2002): Szőlő- és borkultúra, 407.

peremterületekkel. Bizonyára a kereskedelmi kapcsolatok által ismerték meg a szőlőt és a bort.[21]

A Kr. e. 3. évezred kezdetére biztosan kialakultak művelt szőlőskertek Mezopotámia déli részén, pl. Urban, Ninában és Lagasban.[22] A szőlőskertek általában a templomok felügyelete alá tartoztak. A sumer városok viszonylag távol estek a szőlőkultúra eredeti központjától, és a szőlőtermesztés számára ideális éghajlati övezethez képest is túlságosan délre feküdtek, ezért ezen a területen soha nem virágzott a szőlészet. Borkészítésre utaló írásos- és régészeti leletek hiányoznak ebből a korszakból. A bor mint ritka és drága import volt elérhető a kiváltságosok számára.[23]

A Kr. e. 2. évezredben a sumer birodalom bukásával, valamint a babiloniak és az asszírok felemelkedésével a politikai és gazdasági hatalom központja északabbra tevődött át, ami kedvezőbb volt a szőlőtermesztés számára. Az Óbabiloni Birodalom idején a politikai hatalmat az amoriták gyakorolták,[24] akik a fejlett borkultúrával rendelkező Szíriából származtak, és magukkal vitték a szőlészettel kapcsolatos szakértelmüket és a bor iránti szeretetüket is.[25] A fő ital Babilóniában is a sör maradt, de a bor fontos szerepet játszott bizonyos vallási szertartásokban, és az uralkodó elit is fogyasztotta. A szőlőskertek nagy része valószínűleg továbbra is a papság kezében volt.[26]

A Kr. e. 1. évezredre az Újasszír Birodalom felemelkedésével még északabbra helyeződött a hatalom súlypontja (Assur, Kalhu, Ninive), és közelebb került a szőlészet szívét jelentő Kaukázushoz. Az ebből a korból származó bizonyítékok kiterjedt szőlőtermesztésre és borkészítésre utalnak. A birodalom északi részén számos szőlőskert települt. Az „asszír Ítéletnap könyve” több tízezer kert létezését rögzítette.[27] A ninivei bor bizonyos hírnévre tett szert az ókori Közel-Keleten.[28]

A Kr. e. 7. században, az Újbabiloni Birodalom idején ismét délebbre került a központ, ennek köszönhetően a szőlőtermelés visszaesett.[29] A borimport továbbra is folytatódott, a bor azonban azokban az időkben is ritka és drága italnak számított Babilónián belül, amikor olyan kiváló szőlőtermő területek felett is uralmat gyakorolt, mint Levante, Kis-Ázsia vagy Elám.[30]

2.2.2. Szőlő és bor a mezopotámiai nyelvekben

A sumer nyelvben a *gestin* jelölte a szőlőt, ami az ’élet fája’ összetételből alakult ki. A kifejezés egyaránt jelentette a ’szőlő’-t mint növényt, a ’szőlőskert’-et, a ’szőlő’-t mint gyümölcsöt és a ’bor’-t. A sumer szövegekben ezért gyakran nehéz eldönteni, hogy melyik értelemben áll. Egyes szövegek megkülönböztetnek ’friss szőlő’-t és ’mazsolá’-t. Előbbit a *gestin duru*, utóbbit a *gestin hea* kifejezéssel jelölték. A *gestin hea* a ’szőlő’ és a ’nap’ szavakból származó összetétel, amit korábban tévesen ’fehér bor’-nak fordítottak.[31]

---

[21] ALGAZE (2005): Trade in Greater Mesopotamia, 88.95.
[22] SURÁNYI–KHIDHIR (2002): Szőlő- és borkultúra, 409; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 150.
[23] UNWIN (1991): Wine and the Vine, 52; POWELL (2005): Wine and the Vine, 100–101.
[24] OPPENHEIM (1982): Ókori Mezopotámia, 201; HOLLAND (2010): Gods in the Desert, 103.
[25] POWELL (2005): Wine and the Vine, 112.
[26] UNWIN (1991): Wine and the Vine, 52.
[27] JOHNS (1901): Doomsday Book, 21.
[28] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 190.
[29] UNWIN (1991): Wine and the Vine, 54.
[30] POWELL (2005): Wine and the Vine, 101.
[31] I. m., 103–105.

A *gestin*nek megfelelő akkád kifejezés, a *karanu* szintén jelölte a ’szőlő’-t és a ’bor’-t egyaránt. Később a ’szőlőfürt’-re az *ishunnutu* szót használták, megkülönböztetve a *karanu*tól, ami továbbra is ’bor’-t jelentett. A ’szőlő’-re mint növényre a *tillutu* szót alkalmazták az újasszír korban.[32] A héber גֶּפֶן ’szőlőtő’ szóval rokonságban álló akkád *gapnu* és *gupnu* szavak általános értelemben a ’fa’ vagy ’gyümölcstermő fa/bokor’ jelentéssel bírnak, amibe a ’szőlő’ is beletartozik.[33]

Mivel a sör volt a hétköznapi, mindenki számára elérhető alkoholos ital, ezért a Kr. e. 3–2. évezredben a ’sör’-nek megfelelő sumér *kas* és akkád *sikaru* általánosan mindenféle italt jelölt, később pedig az akkád *mu* ’víz’ szó vette át ezt a szerepet.[34]

2.2.3. A szőlő művelése és felhasználása

A szőlő az ókori Mezopotámia négy alapvető gyümölcse közé tartozott a datolyával, az almával és a fügével egyetemben. A Kr. e. 3. évezred végén a gránátalma is csatlakozott ehhez a négyeshez.[35] A szőlőt fallal körülvett kertekben termesztették[36] általában zöldségekkel és gyümölcsfákkal együtt.[37] A fal nem csak a termést védte a tolvajokkal szemben, de a mezőgazdasági eszközök tárolására is alkalmassá tette a kerteket. Mivel a szikes talaj nem kedvez a szőlőtermelésnek, valószínűleg töltések lejtőin alakították ki a kerteket, ahol alacsonyabb volt a sótartalom, és ahol könnyebben meg tudták oldani a lecsapolást és a nyári öntözést.[38] Az öntözést csatornákkal vagy *saduf*fal, a gémeskúthoz hasonló vízkiemelő rendszerrel valósították meg.[39] Északon több csapadék esett, így ott öntözés nélkül is tudtak szőlőt termeszteni. Asszír domborművek alapján megállapítható, hogy Felső-Mezopotámiában a Kr. e. 1. évezredben elterjedt gyakorlat volt, hogy a szőlőt gyümölcsfákra futtatták fel. Gyakran sátorlugasos módszert alkalmaztak, ami magasabb terméshozamot eredményezett, és árnyékot is biztosított a kertekben.[40] A domborműveken az is látható, hogy metszették a szőlőt. Már a Kr. e. 3. évezred eleji ábrázolásokon is megjelenik a bakműveléses tőke, ami ma is a legelterjedtebb művelési mód Irakban. Előfordul azonban olyan illusztráció is, amelyen a szőlő alacsonyan a föld felett terül el, ami szintén széles körben alkalmazott technika napjainkban.[41] A pozitív egyedszelekció gyakorlata sem volt ismeretlen az ókori Mezopotámiában. A legjobb gyümölcsöt adó szőlőtőkéket kiválogatták és külön kertbe ültették.[42] Szín-ahhe-eriba (Szanhérib) királynak is volt ilyen kertje, ahol más országokból származó egzotikus fajták meghonosításával is kísérleteztek.[43]

A szőlészet és a borászat a legtöbb esetben elválaszthatatlan egymástól. A szőlő nemesítésének és a szőlőkultúra terjedésének legfontosabb motivációja és elsőrendű célja a

---

[32] POSTGATE (1987): Notes on Fruit, 130.
[33] HENTSCHKE (1978): גֶּפֶן, 55.
[34] Csakúgy, mint ahogy a ’kenyér’ az étel szinonimájaként szerepelt, lásd MICHALOWSKI (1994): Drinking Gods, 28.
[35] POWELL (2005): Wine and the Vine, 99.
[36] POSTGATE (1987): Notes on Fruit, 122.
[37] SURÁNYI–KHIDHIR (2002): Szőlő- és borkultúra, 410.
[38] LUTZ (1922): Viticulture and Brewing, 37; POWELL (2005): Wine and the Vine, 105.
[39] KÁKOSY (1998): Ókori Egyiptom, 74.180; SURÁNYI–KHIDHIR (2002): Szőlő- és borkultúra, 411.
[40] SURÁNYI–KHIDHIR (2002): Szőlő- és borkultúra, 413; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 192.
[41] ALBENDA (1974): Ashurbanipal’s Garden, 6.
[42] SURÁNYI–KHIDHIR (2002): Szőlő- és borkultúra, 412–415.
[43] LUTZ (1922): Viticulture and Brewing, 38; FORBES (1965): Ancient Technology III, 73; SURÁNYI–KHIDHIR, Szőlő- és borkultúra, 415.

borkészítés volt. Dél-Mezopotámia ebben a tekintetben kivételnek tekinthető. Alkalmanként készíthettek ugyan bort a szőlőből, de feltehetően nem ez volt a jellemző. A szőlészet elsősorban a mazsola készítésére irányult. Ezen kívül édes szirupot is előállítottak a must lassú melegítésével.[44] Az ezt jelző sumer *lal* és akkád *dispu* szavakat gyakran 'méz'-nek fordítják, ez azonban aligha utalhat a hagyományos mézre, mivel nincs utalás méhek tartására Mezopotámiában a Kr. e. 1. évezredig.[45] Egyes források szerint Samas-rása-uszur, Mári helytartója vezette be a méhek tartását a Kr. e. 8. században.[46] Olykor a sörfőzéshez is használtak szőlőt vagy mazsolát. A szőlő héján lévő élesztő elősegítette az erjedést,[47] olykor pedig szőlőszirup hozzáadásával erősítették és édesítették a sört. A Kr. e. 2. évezred elejéről származó sumer *Ninkasi-himnusz* is megörökíti ezt a gyakorlatot:

> „Ninkasi, te tartod két kezedben a cefre üstjét,
> datolya-mézet, mustot bőven csorgatsz belé."[48]

A szőlő egy másik felhasználási módjára utalhat a sumer *bil-la-a-gestin-na*, a 'szőlő vize' kifejezés, ami valószínűleg borecetet jelölt.[49]

Ezzel szemben Asszíriában a borkészítés volt a szőlőtermelés célja. A bor előállításának technikájáról nem maradt fenn olyan részletes dokumentáció, mint Egyiptomban,[50] de feltételezhető, hogy hasonló módszereket alkalmaztak.[51]

2.2.4. Borkereskedelem és a bor tárolása

A Kr. e. 4. évezredben az Uruk-kultúra a Felső-Eufrátesz völgyében, Levante északi és Kis-Ázsia délkeleti részén is képviseltette magát, ahol a szőlő őshonos volt, és korán megismerkedtek a szőlőművelésével és a borkészítéssel. Ezekből a kolóniákból szállíthattak bort az Eufrátesz mentén a dél-mezopotámiai városokba. A 4. évezredből fennmaradt uruki edények, amelyek számos lelőhelyen felbukkantak Mezopotámia peremterületein, alkalmasak lehettek bor szállítására és tárolására. Tartalmuk azonban bizonytalan, tárolhattak bennük sört vagy olajat is.[52] A Kr. e. 3. évezred második feléből származó agyagtáblák bizonyítják, hogy ekkor már a bor is része volt a kereskedelemnek. Ezek szerint a sumer városok a keleti hegyekből importáltak bort, ami valószínűleg a Zagrosz-hegységet jelölte.[53]

A Kr. e. 2. évezred elején az Eufrátesz volt a borkereskedelem fő útvonala. A szállítmányok kiindulópontja főként Karkemis lehetett.[54] A Mári király egyik magas rangú kereskedője, aki Karkemisben képviselte a király érdekeit, rendszeresen küldött borszállítmányt Máriba. Mári királya alkalmanként az aleppói uralkodótól is nagy mennyiségű bort kapott, szintén az Eufráteszen. Ez azonban nem hagyományos értelemben vett kereskedelem által történt, hanem ajándéknak számított, a két uralkodó ugyanis házasság

---

[44] POWELL (2005): Wine and the Vine, 103. Hasonló készítmény előállítása az ókori Izráelben is szokás volt, bővebben lásd a *3.1.4.3. Szőlőből készült egyéb élelmiszerek* című fejezetben (78. oldal).
[45] POWELL (2005): Wine and the Vine, 103–104.
[46] Vö. SURÁNYI–KHIDHIR (2002): Szőlő- és borkultúra, 398.
[47] HORNSEY (2003): History of Beer, 90.
[48] Komoróczy Géza fordítása, lásd KOMORÓCZY (1982): Fénylő ölednek, 119.
[49] POWELL (2005): Wine and the Vine, 104.
[50] Lásd a *2.4.2. A szőlő- és bortermelés folyamata* című fejezetet (46–50. oldal).
[51] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 190.
[52] ALGAZE (2005): Trade in Greater Mesopotamia, 94–95.
[53] UNWIN (1991): Wine and the Vine, 52.
[54] FORBES (1965): Ancient Technology III, 78; CURTIS (2001): Ancient Food Technology, 221.

útján rokonságban állt egymással.[55] A bor nagy részét továbbszállították az Eufrátesz alsóbb részein fekvő városokba.[56] Babilóniában Szippar volt a fő csomópont, ahol a bor belépett a birodalomba, és ahonnan továbbszállították más városokba. A szippari kereskedők követségeket létesítettek a Közép-Eufrátesz fontos városaiban, mint Mári vagy Tirqua. Bár Szippar a Tigrissel is összeköttetésben lehetett csatorna által, a Tigris mentén kevés bor termett ebben az időszakban.[57]

A Kr. e. 1. évezredben tevekaravánok is szállítottak bort, és az import mértéke növekedett. A karavánok elsősorban Damaszkusz felől érkeztek, és többek között tíruszi és helboni bort is szállítottak. A szárazföldi szállítás egyik kulcsa a tömlő használata volt, amit a damaszkuszi kereskedők ismertettek meg a mezopotámiai népekkel. Az Újasszír Birodalom is kereskedelmi kapcsolatban állt Damaszkusszal II. Assur-nászir-apli és III. Sulmánu-asaridu (Salmaneszer) uralkodása idején. Ennek jele például a tízezer tömlő bor feltűnése a kalhui palota avatóünnepségén.[58] A későbbi századokban Asszíria legyőzte Urartut és magába olvasztotta Szíriát és Kánaánt, így ezekből az országokból adóként is érkezett bor a királyi udvarba. II. Nabú-kudurri-uszur (Nebukadneccár) idejében nyolc országból érkezett bor Babilóniába, többek között Szíriából, Kánaánból, az Örmény-felföldről, Médiából és Elámból.[59]

Hérodotosz beszámolója bepillantást enged abba, hogy hogyan történhetett a folyami szállítás a Kr. e. 6. században. Leírása szerint fából és bőrből készült tutajokon, pálmafahordókban szállították a bort.[60] A kereskedők a rakomány kipakolása után szétszedték a tutajt, a fát eladták, a bőrt pedig szamárháton visszavitték. Hérodotosz szerint az Örmény-felföldről érkezett a bor. Nem nevezi meg a folyót, de abban az időben valószínűleg a Tigrisre helyeződött át a borkereskedelem súlypontja.[61] Az importált bor árát megnövelték a hajózással járó költségek, valamint a vám, amit a folyó menti városokban kellett fizetni. Ennek köszönhetően a folyók alsó szakaszán fekvő városokba hatványozottan magasabb áron érkezett a szállítmány.[62]

Korai uruki szövegek említik, hogy Girsuban, Lagas központjában tároltak *gestin*nel teli korsókat.[63] *Gilgames és Huwawa* történetében is feltűnik a borospince: „falhoz szorította őt, mint kígyót a borpincében”.[64]

A Mári királyi palota számos tároló helyiséget és raktárkomplexumot tartalmazott, azonban ezek közül csak háromról bizonyosodott be, hogy bort tároltak bennük.[65] A király által vásárolt vagy ajándékba kapott bort raktárszobában tartották vagy a pincékbe küldték, attól függően, hogy mikor akarták felhasználni. A raktárhelyiségekben valószínűleg ugyanabban az edényben tárolták a bort, amelyben szállították. A korsókat vályogtéglából kirakott téglalap alakú talapzatokra helyezték. Valószínűleg fából készült kereteket is

[55] POWELL (2005): Wine and the Vine, 107, vö. ALGAZE (2005): Trade in Greater Mesopotamia, 94.
[56] CURTIS (2001): Ancient Food Technology, 221.
[57] POWELL (2005): Wine and the Vine, 102.
[58] Lásd a *2.2.5.3. Királyi bankettek* című fejezetben (25. oldal).
[59] POWELL (2005): Wine and the Vine, 101.
[60] A korábbi évszázadokban többnyire agyagedényeket használtak, amik kb. 30 liter bort tudtak tárolni, lásd CURTIS (2001): Ancient Food Technology, 221.
[61] POWELL (2005): Wine and the Vine, 101.
[62] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 171.
[63] Bizonytalan, hogy szőlőre vagy borra vonatkozik-e, lásd MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 150.
[64] Komoróczy Géza fordítása, lásd KOMORÓCZY (1982): Fénylő ölednek, 177.
[65] CURTIS (2001): Ancient Food Technology, 221.

alkalmaztak a korsók stabilizáslására.[66] Zimrilim Tirquában jégvermet is építtetett, igaz, elsősorban sör számára. Nem bizonyítható, hogy bort is tároltak ilyen veremben.[67]

Kalhu észak-nyugati palotájában és Sulmánu-asaridu erődjében is nagy raktárhelyiségeket szenteltek a bornak. Egyes termek 150 hektoliter bor tárolására voltak alkalmasak. A korsókat szintén vályogtégla-alapra helyezték, és tömött sorokban állították egymás mellé őket, szűk közlekedőfolyosókat kialakítva közöttük.[68] A raktárak ellenőrzése és az adminisztráció a *rab ekalli*, a 'palotafelügyelő' feladata volt.[69]

2.2.5. A bor a hétköznapokban és az ünnepeken

2.2.5.1. Bor és társadalom

A társadalom alsóbb rétegei nem, vagy csak ritkán juthattak borhoz. Valószínűleg a legjobb minőségű sör is kevesebbe került, mint a legolcsóbb bor. A különbség arányaiban az idők során is megmaradt. Ur város 3. korszakában például a mazsola ára öt-tízszerese volt az árpa vagy a datolya árának. Nabú-naid korában a bor tizenháromszor drágább volt, mint az árpa és tizenötször drágább, mint a datolya. A bor tehát elsősorban az istenek és uralkodók kiváltsága volt. Bár a szőlőtermesztés terjedésével újabb és újabb rétegek számára vált elérhetővé, sohasem vált a köznép italává, és a legbőségesebb időkben is drága luxuscikknek számított.[70] A mezopotámiai népek italozási kultúráját tükrözi az a görög hagyomány, mely szerint Dionüszosz azért hagyta el Babilóniát, mert annak lakói a sörhöz ragaszkodtak.[71]

A „nimrúdi (kalhui) borlisták" szerint az asszír korszakban a hivatalnokok és a királyi palota személyzete rangjuk szerint fejadagot kaptak a borból.[72] A legnagyobb mennyiséget a király feleségei kapták,[73] de a listákon szerepelnek a nemesek, énekesek, orvosok, jósok és a különböző mesterségek képviselői is.[74] A listákon szereplő adatok értelmezésében nincs konszenzus. Egyes kutatók úgy gondolják, a borlisták rendszeres juttatásra utalnak, a feltüntetett porciót naponta vagy hetente kapták meg a királyi udvarhoz tartozók. Mások szerint a bor elosztása évente egyszer történt, valamelyik ünnephez, például az újév-ünnephez kapcsolódva.[75] Bár a juttatás gyakorisága és a mértékegységek is bizonytalanok, a listákból arra lehet következtetni, hogy a borfogyasztás mértéke még a vezető réteg esetében is meglehetősen alacsony volt.[76]

A királyi hivatalnokok között a korai sumer időktől kezdve fontos pozíció lehetett főpohárnoki tiszt. Feladata valószínűleg nem csak a bor biztosítása volt a király számára, hanem neki kellett előkóstolnia, hogy a királyt megmentse az esetleges mérgezéstől.[77] Ebből fakadóan tehát bizalmi pozícióról van szó. Az egyik legősibb sumer dombormű például Ur-Ninát, a lagasi dinasztia uralkodóját ábrázolja gyerekei és főpohárnoka társaságában. Sarrukín, mielőtt ő maga is uralkodó lett és Agadéban megalapította az első szemita

[66] ZETTLER–MILLER (2005): Searching for Wine, 129–130.
[67] SURÁNYI–KHIDHIR (2002): Szőlő- és borkultúra, 421.
[68] STRONACH (2005): Wine Bowl, 186.
[69] FALES (1994): Nimrud Wine Lists, 361.
[70] POWELL (2005): Wine and the Vine, 101.
[71] LUTZ (1922): Viticulture and Brewing, 37; FORBES (1965): Ancient Technology III, 71.
[72] UNWIN (1991): Wine and the Vine, 53; STRONACH (2005): Wine Bowl, 186.
[73] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 193.
[74] FALES (1994): Nimrud Wine Lists, 371–380.
[75] I. m., 367–370.
[76] POWELL (2005): Wine and the Vine, 122.
[77] STRONACH (2005): Wine Bowl, 200.

dinasztiát, Kis királyának, Ur-Zababának pohárnoka volt. Az asszír nyelvben a *rabsáqéh* szó jelölte a 'főpohárnok'-ot. A tisztség ekkor diplomáciai feladatokkal is együtt járt, ahogy az a 2Kir 18,17-ből is kiderül, hiszen a főpohárnok is tagja volt annak a követségnek, amit Szín-ahhe-eriba (Szanhérib) küldött Jeruzsálembe.[78]

A bor a katonák és a királyi őrség számára is elérhető volt. Egy Kr. e. 8. századi szöveg arról tudósítja az uralkodót, hogy 200 ómer (kb. 20 000 liter) bort különítettek el az őrség részére. A katonák nagy ivók hírében álltak, és ennek következtében gyakran botrányosan viselkedtek. Hősiességük miatt azonban tolerálták a kicsapongásaikat.[79]

2.2.5.2. Italmérés a kocsmákban

A mezopotámiai városokban nyilvános kocsmák üzemeltek, ahol a nép hozzájuthatott az italokhoz. Bár a 'kocsma' sumer neve, a *gestinna* a borra utal, elsősorban sört árusítottak, ezen kívül datolyabor és más erős ital is kapható volt.[80] Az ivók tulajdonosai általában nők voltak, legalábbis az óbabiloni korszak végéig. A kocsma birtoklása viszonylag magas társadalmi státuszt jelentett ebben a korszakban. Ku Baba, Kis III. dinasztiájának alapítója, az első ismert női uralkodó például Kr. e. 2400 körül kocsmatulajdonosból lett királynő.[81] A kocsmák az italmérésen túl helyt adtak a táncnak, éneklésnek, szerencsejátékoknak és a prostitúciónak is. A kocsmárosnők gyakran prostituáltak voltak. (Valószínűleg Ráháb is hasonló státuszt töltött be Jerikóban.)[82] A kocsmák csak az állam engedélyével működhettek, és adót kellett fizetniük.[83] Hammurapi törvénykönyvében négy paragrafus is foglalkozott a kocsmák szabályozásával:[84]

> „108. § Ha egy kocsmárosnő a sör ára fejében gabonát nem fogadott el, ellenben nagy súlyban pénzt fogadott el, s ezenfelül a sör árát a gabona árára csökkentette: erre a kocsmárosnőre bizonyítsanak rá, s azután vessék őt vízbe.
>
> 109. § Ha egy kocsmárosnő, gonosztevők szervezkedvén házában, ezeket a gonosztevőket le nem tartóztatta, és a Palotához nem kísérte be: ez a kocsmárosnő ölessék meg.[85]
>
> 110. § Ha egy *naditum* (vagy) *entum* papnő,[86] aki nem lakik kolostorban, kocsmát nyitott, vagy pedig sörért kocsmába belépett: az ilyen nőszemélyt égessék meg.
>
> 111. § Ha egy kocsmárosnő hatvan *qum pihum*-sört[87] adott hitelbe: aratáskor ötven *qum* árpát kapjon"[88]

---

[78] LUTZ (1922): Viticulture and Brewing, 120–121
[79] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 194.
[80] SURÁNYI–KHIDHIR (2002): Szőlő- és borkultúra, 418.
[81] LUTZ (1922): Viticulture and Brewing, 128; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 151–154.
[82] Vö. Józs 2,1–24.
[83] HORNSEY (2003): History of Beer, 106.
[84] I. m., 112.
[85] Ráháb története ismét jó párhuzamot szolgáltat ehhez a törvényhez, lásd Józs 2,3.
[86] A *naditum* olyan papnő, aki férjhez mehet ugyan, de nem lehet gyermeke. Az *entum* a főpapnői tesztet jelölte, lásd DÁVID (2003): Hammurapi törvénykönyve, 140.145.
[87] A *pihum* valószínűleg a sör vagy a sörösedény minőségét jelölte, lásd i. m., 145.
[88] Dávid Antal fordítása, lásd i. m., 144–145.

2.2.5.3. Királyi bankettek

A királyok gyakran rendeztek lakomákat, amelyeknek szerves része volt az italozás. A sör volt az első számú alkoholos ital, de a bor is fontos szerepet kapott a királyi banketteken. A lakomákat számos domormű megörökítette, szinte mindegyiken az ivás mozzanata látható: férfiak és nők ivókelyhet emelnek a szájukhoz, vagy hosszú, szívószálhoz hasonló csövet tartanak, amely egy nagyobb korsóból áll ki.[89] Ez utóbbi módszer gyakorlását tárgyi leletek is megerősítik. Puabi királynő (Kr. e. 2600 körül) uri sírjában például arannyal, ezüsttel vagy lazúrkővel borított nádszálakat találtak ivóedények mellett.[90] A nagy edények valószínűleg szűretlen árpasört tartalmaztak, amely felszínén úszkált az árpahéj, a kovász és az esetlegesen az ízesítéshez használt fűszerek. A csövek segítségével a bankett résztvevői a zavaros felszíntől nem zavartatva hozzáférhettek az edény alján lévő tisztább italhoz.[91]

A domborművek gyakran ábrázolnak szolgákat is, akik boroskancsóval a kezükben készen állnak arra, hogy újratöltsék a kelyheket. Másik kezükben olykor legyezőt tartanak, hogy elhajtsák a legyeket a vendégek és az italok közeléből. A háttérben a zenészek és táncosok is feltűnnek, akik szórakoztatják a vendégeket.[92]

A lakomák sumér neve *kas-de-a*, ami 'a sör kitöltése' jelentéssel bír (akkád megfelelője: *qeritum*), a mári szövegekben pedig úgy fordul elő, mint *ki-kas-ninda*, aminek szó szerinti jelentése 'a sör és a kenyér helye'.[93] A sör azonban az italok összefoglaló neve is volt, így a bort is magába foglalta, ahogy azt fentebb már megállapítottuk.[94] Korai sumer szövegek gyakran említik, hogy a király sört ivott valamely magas rangú hivatalnok házában, ami formális ajándékozással is együtt járt. Szintén a sumer időszaktól kezdve korsók pecsétjén is visszatér az a jelenet, hogy a pecsét tulajdonosa az uralkodó vagy az istenség előtt áll, aki kelyhet tart a kezében. Az ivóedény az uralkodó szuverenitását és a vazallus hűségét jelképezi.[95]

Sarrukín (Kr. e. 2270–2215), hogy hatalmát megszilárdítsa, több mint ötezer embert részesített abban a megtiszteltetésben, hogy „naponta a király előtt ettek".[96] A Mári archívum egyik levele egy botrányos eseményt rögzít, miszerint Akin-Amar, aki Zimrilim király (Kr. e. 1775–1761) vendégszeretetét élvezte, belerondított a király kelyhébe, miután ivott abból. Ez nem csupán gyalázatos illetlenségnek minősült Akin-Amar részéről, hanem az egész jelképrendszer megfordítása és megsemmisítése is volt.[97] II. Assur-nászir-apli király (Kr. e. 883–859) a kalhui királyi palota felavatására szervezett tíz napos ünnepségen hetvenezer embert látott vendégül. A feljegyzések szerint ünnepségre hatalmas mennyiségű italt biztosítottak: tízezer tömlő bort, tízezer hordó sört és száz hordó különleges, kevert sört.[98] Bél-sar-uszur (Belsaccár, Kr. e. 552–541) egyik bankettjéről Dániel könyve is beszámol, eszerint a király „ezer emberrel együtt itta a bort" (Dán 5,1).[99]

---

[89] PINNOCK (1994): Banquet Theme, 24. Lásd még IPIAO I, 298–299; IV, 636–639.
[90] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 159.
[91] HORNSEY (2003): History of Beer, 86; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 155–156.
[92] STRONACH (2005): Wine Bowl, 197; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 155. Lásd még IPIAO IV, 638–639.
[93] HORNSEY (2003): History of Beer, 108.
[94] Lásd a *2.2.2. Szőlő és bor a mezopotámiai nyelvekben* című fejezetet (19–20. oldal).
[95] MICHALOWSKI (1994): Drinking Gods, 29–31.
[96] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 160.
[97] MICHALOWSKI (1994): Drinking Gods, 36.
[98] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 190.
[99] Bővebben lásd a *3.4. A borivás és részegség ószövetségi megítélése* című fejezetben (112. oldal).

A művészi ábrázolásokon és a szövegekben az alkohol gyakran összefonódik a szexualitással. Egyes képek félreérthetetlen pozícióban ábrázolják a bankett résztvevőit, miközben éppen italoznak. Más esetekben a szexuális utalás kétértelmű és homályos.[100]

2.2.6. Bor és egyéb alkohol a mezopotámiai kultuszban és mitológiában

2.2.6.1. Bor és egyéb alkoholos italok a kultuszban

A szőlőskertek jelentős része a papság kezében volt, és gyakran a templomok szomszédságában feküdtek. A templomok a városállamok központjában álltak. A templomi papság legfontosabb feladata a helyi istenségről való gondoskodás volt. Az istenséget gyakran ember alakú szobor jelképezte, amit naponta öltöztettek, tisztítottak és etettek.[101] Italáldozatként bort,[102] sört és tejet[103] áldoztak nekik, ebben a sorrendben.[104] Az istenség lakomájának „maradékából" a király is részesült.[105]

Hammurapi 110. számú törvénye megtiltotta a papnőknek, hogy kocsmát nyissanak vagy betérjenek egy italra.[106] A törvény megszegése tűz általi halált vont maga után. Ez a büntetés ezen kívül csak a vérfertőzőket sújtotta (157. törvény).[107] A rendelkezés valószínűleg nem a papnők erkölcsi vagy rituális tisztaságának megőrzésére irányult, hanem arra, hogy megakadályozza a templomi bor közönséges árusítását, és védje a bor vallási jelentőségét a sörrel szemben.[108]

A királyi banketteknek profán és vallásos jelentőségük is volt, a két dimenzió nem vált el élesen egymástól. A bankett olykor összekötő kapcsot jelentett az istenség és az isteni uralkodó között. A Sulgi-himnuszban a sumer király elmeséli, hogy sört ivott An templomában, és Inannával ült a banketten, akit az asszonyának nevez.[109] A leírás valószínűleg egy *hieros gamos*t örökít meg. A *hieros gamos*, a 'szent nász' része volt az újév-ünnepnek, melynek során Ur királya és Inanna papnője rituálisan újrajátszotta Dumuzi és Inanna nászát. A szertartás célja a föld termékenységének biztosítása volt.[110]

2.2.6.2. Bor és egyéb alkoholos italok a mezopotámiai mitológiában

A bort ritkasága és értéke miatt is isteni italnak tartották. A vallásos szövegek szerint az istenek is tartottak banketteket. Az első ismert akkád irodalmi szöveg, a Tell Abu Salabikh-ban talált, Kr. e. 2600 körüli időből származó *Samas-himnusz* szerint az Annunaki istenek részt vettek Enki bankettjén, melynek fő eseménye a borivás volt. Az *Eridu-himnusz* szintén

---

[100] MICHALOWSKI (1994): Drinking Gods, 38; PINNOCK (1994): Banquet Theme, 18–19.
[101] OPPENHEIM (1982): Ókori Mezopotámia, 232.
[102] A sumer kontextusban meglehetősen bizonytalan a boráldozat pontos jelentősége. Tim Unwin szerint a bor legalább öt dolgot jelképezett: 1. az isteni folyadékot, 2. az emberáldozatot (mint vérhez hasonló ital), 3. a föld első termését (a kenyérrel együtt), 4. az újjászületést és a termékenységet, 5. a másvilág képzetét és az istenek jelenlétét, lásd UNWIN (1991): Wine and the Vine, 66.
[103] Leo A. Oppenheim szerint kizárólag a reggeli étkezésekhez szolgáltak fel tejet, lásd OPPENHEIM (1982): Ókori Mezopotámia, 242.
[104] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 153. Az italáldozat ikonográfiai ábrázolásaihoz lásd IPIAO I, 309.315.317.353.
[105] OPPENHEIM (1982): Ókori Mezopotámia, 238.
[106] Lásd a *2.2.5.2. Italmérés a kocsmákban* című fejezetet (24. oldal).
[107] DÁVID (2003): Hammurapi törvénykönyve, 145.149.
[108] UNWIN (1991): Wine and the Vine, 52.
[109] MICHALOWSKI (1994): Drinking Gods, 32.
[110] HOLLAND (2010): Gods in the Desert, 119.

tartalmaz egy bankett-jelenetet, amely leírja, hogy az istenségek milyen sorrendben ültek egymás mellett. Az ülésrend az istenek közötti rangsort fejezte ki.[111]

Az ember teremtéséről szóló *Enki és Ninmah* mítoszban, amely a Kr. e. 2. évezred elejéről maradt fenn, szintén fontos szerepet kap az alkohol. Miután az isteni pár megteremtette az embert, ünnepi lakomát szerveztek, és mindketten megittasodtak. Ninmah-t zavarta, hogy Enkivel kell osztozni az ember megalkotásának dicsőségén, ezért eldöntötte, hogy egyedül is teremt embereket. Hét lényt teremtett, akik az istennő részegsége miatt tökéletlenre sikerültek, mindegyikük valamilyen testi vagy szellemi fogyatékossággal bírt.[112]

Szintén a 2. évezred első feléből származik *Inanna* (akkádul Istár) *és Enki* története, amelyben a két istenség, apa és lánya együtt lakomáznak és italoznak. A bor és sör hatása alatt álló Enki egyesével odaadja lányának az isteni hatalmat (*me*) az élet különböző területei felett. Mire kijózanodik, Inanna már elhajózott az isteni hatalommal Urukba. A befejezésben, ami töredékesen maradt fenn, valószínűleg egy harmadik isten közbenjárására kibékülnek egymással.[113]

Az akkádul íródott teremtéstörténet, az *Enuma elis* szerint, amelynek legősibb ismert változata a Kr. e. 9. században íródott, Ansar összehívja az isteneket Ubsukinnába, hogy hűséget fogadjanak Marduknak. Az összegyűlt istenek banketten vesznek részt, amelynek élénk leírását találjuk a költeményben:

„csettintve leültek a lakomához, / haraptak a kenyérből, bort kevertek.
Az édes bor félelmüket elűzte, / gajdoltak, rikkantgattak, úgy vedelték;
torkig teltek borral, szívük szállva szállott – / akkor Mardukot pásztorul fogadták,
a Megmentő sorsát kijelölték.” (Enuma Elis iii. 133–138).[114]

Gestinanna az egyik legősibb sumer istennő, aki a földanya koncepcióból nőtt ki. Kultuszának központja Lagasban volt, itt Ningiszida alvilági isten feleségeként is tisztelték. Nevének jelentése ’a szőlő asszonya’.[115] Ama-Gestinna néven is ismerték, ami ’a szőlő gyökere’ vagy ’a szőlő anyja’ jelentéssel bír. Fontos szerepet játszik testvére, Dumuzi mítoszában. Míg Gestinanna a szőlő és a bor istennője, addig Dumuzi alakja a sörrel kapcsolódik össze. Egy sörfőzdében lakik egy csoport bölcs sörfőző társaságában.[116]

A Kr. e. 2. évezred első feléből származó, Inanna alászállásáról szóló költemény szerint Inanna az alvilágból visszatérve rajtakapja Dumuzit, amint Gestinannával borozott. Haragjában Dumuzit küldi az alvilágba maga helyett. Gestinanna kérésére félévente felválthatja testvérét, így Dumuzi a nyári-, Gestinanna a téli hónapokat tölti az alvilágban.[117] Dumuzi és Gestinanna váltakozó távolléte a tavaszi árpaaratás és az őszi szüret közötti távolságot tükrözi. A templomi szertartás célja az volt, hogy mind az árpa, mind a szőlő bőségesen teremjen, hogy a föld, a nép és a király bővelkedjen.[118]

Gestinanna viszonylag korán elveszítette a szőlőhöz és borhoz kapcsolódó jellegzetességeit, és később úgy tűnt fel, mint Nina, a „vizek istennője”. Ennek oka valószínűleg az, hogy a szőlőművelés nem volt kiterjedt Babilóniában, a víz és az öntözés

---

[111] MICHALOWSKI (1994): Drinking Gods, 32.34; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 158.
[112] KLÍMA (1983): Mezopotámia, 206; MICHALOWSKI (1994): Drinking Gods, 41.
[113] LEICK (1991): Ancient Near Eastern Mythology, 90.
[114] Rákos Sándor fordítása, lásd KOMORÓCZY–RÁKOS (1974): Gilgames, 34–35.
[115] LEICK (1991): Ancient Near Eastern Mythology, 67; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 154.
[116] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 154.
[117] LEICK (1991): Ancient Near Eastern Mythology, 32–33.
[118] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 155.

viszont központi jelentőségű volt.[119] Az „isteni folyadék” koncepciója fontos szerepet játszott az ókori civilizációban, és különböző formákban jelent meg (víz, tej, bor stb.). Az isteni folyadék szorosan kapcsolódott a halál és újjászületés gondolatához, így a termékenység fenntartásához is. Az ember alapvető törekvése az isteni folyadék, vagyis az életet adó isteni erő megszerzése. A legtöbb ilyen szimbólum egyesült a későbbi szőlő- és áldozati bor jelképrendszerében.[120]

Pa-gestin-dug (’jó szőlőszár’) néven egy férfi istenség is feltűnik a mezopotámiai szövegekben. Felesége, Ninkasi a sör istennője volt. A sörkészítés volt az egyetlen mesterség, amelyiknek egy női istenség volt a patrónusa.[121] Pa-gestin-dug és Ninkasi párosítása is a sör és a bor jelentőségét mutatja.[122]

A *Gilgames eposz* egyik részlete szerint a vad, állatias Enkidut egy templomi prostituált, Istár papnője csábítja el és szelídíti meg. A papnő kenyeret és hét korsó sört[123] ad neki, testét pedig olajjal keni meg, amelyek Enkidu előtt korábban ismeretlenek voltak. Ezek hatására Enkidu levetkőzi vad természetét, és emberivé válik (GE 2. i–iii.).[124] A kenyér, a sör és az olaj egyaránt az emberi civilizáció jelképe: a földművelés eredményei, amely által az ember felülemelkedik a természeten. Az alkohol és a szexualitás közötti szoros kapcsolat is tükröződik az elbeszélésben.[125]

Gilgames, miközben az örök élet italát keresi Ut-napistimnél Dilmun földjén, utazása során egy gyönyörű szőlőskertbe érkezik, ahol találkozik Szidurival, a szőlő asszonyával, az „isteni csaplárosnővel”.[126] Lehetséges, hogy Sziduri földje a szőlőkultúra otthonát jelképezi. Egyesek Nyugat-Szíriával azonosítják, mások a Zagrosz-hegységgel. A kocsmárosnő először gyilkosnak hiszi Gilgamest, ezért az ajtót bereteszelve bezárkózik. Ebben a mozzanatban talán Hammurapi 109. számú törvénye tükröződik.[127] Később Sziduri azt tanácsolja Gilgamesnek, hogy az örök élet kutatása helyett inkább élje ki magát a testi örömökben, az evésben, ivásban, ünneplésben és szerelemben:

> „Ó, Gilgames, legyen hát hasad teli, / viduljál nappal és éjszaka,
> ülj naponta örömünnepet, / táncolj, mulass nappal és éjszaka,
> legyen tiszta a ruhád, / megmosott a fejed, fürödjél vízben,
> vedd karodra kisgyermeked, / asszonyod találjon örömet öleden,
> ez az ember rendeltetése.” (GE 10. iii. 6–14).[128]

A történetben ismét a bor és a termékenység közötti összefüggés kiábrázolását láthatjuk.[129]

Gilgames halála után a gyászolók kenyér- és boráldozatot mutatnak be. Ez jól mutatja, hogy a boráldozat a korai időktől kezdve az ókori Mezopotámiában is elterjedt gyakorlat volt.[130]

---

[119] LUTZ (1922): Viticulture and Brewing, 131–132.
[120] UNWIN (1991): Wine and the Vine, 63.
[121] HORNSEY (2003): History of Beer, 89.
[122] LUTZ (1922): Viticulture and Brewing, 132.
[123] Az itt szereplő *sikaru* szót sokan ’bor’-nak fordítják, lásd pl. KOMORÓCZY–RÁKOS (1974): Gilgames, 99–100, a helyes ’sör’ fordításhoz lásd pl. GEORGE (1999): Gilgamesh, 14.
[124] SPEISER (1969): Akkadian Myths and Epics, 76–77.
[125] UNWIN (1991): Wine and the Vine, 66.
[126] LUTZ (1922): Viticulture and Brewing, 131.
[127] SURÁNYI–KHIDHIR (2002): Szőlő- és borkultúra, 418, lásd a *2.2.5.2. Italmérés a kocsmákban* című fejezetben (24. oldal).
[128] Komoróczy Géza fordítása, lásd KOMORÓCZY–RÁKOS (1974): Gilgames, 126.
[129] UNWIN (1991): Wine and the Vine, 65.
[130] I. m., 66.

2.2.7. Összegzés

A kultúrszőlő termesztését a 4-3. évezred környékén tanulták meg Mezopotámia népei a szomszédos hegységek lakóitól. A nagy folyamok mentén felfelé haladva az éghajlati viszonyok egyre jobban kedveztek a szőlőtermesztésnek, így az északi területeken mindig virágzóbb volt a szőlészet, mint a Folyamköz déli részein. A szőlőtermesztés célja sem volt egységes. Míg Felső-Mezopotámiában egyértelműen a borkészítés volt az elsődleges cél, addig Alsó-Mezopotámiában szinte bor nélküli szőlőkultúra alakult ki. A szőlő művelésének módszereire lehet következtetni a fennmaradt művészi illusztrációkból, azonban a bor előállításának módjáról nem beszélnek a források.

Mezopotámia kultúráiban mem vált a bor a hétköznapok és a közemberek italává. A szőlőben gazdag területeken is kimondottan drága italnak számított, így leginkább az uralkodó és a királyi udvar tagjai számára volt elérhető. A királyi lakomákon, nagy ünnepeken a bor is jelen volt, de még az elithez tartozók is sört ittak gyakrabban. A szükséges bor nagy részét a legbőségesebb időkben is kereskedelem útján szerezték be. A nép számára az árpasör jelentette a mindennapi alkoholos italt.

A vallási életben a sör és a bor is fontos szerepet játszott. Értéke és ritkasága miatt a bor nagyobb vallási jelentőséggel bírt, mint a sör. A szőlőskertek nagy része a papság felügyelete alá tartozott, így a templomok számára biztosított volt az áldozatokhoz szükséges bor mennyisége. A mítoszokban a bor és az alkohol általában pozitív kontextusban tűnik fel, jelképezi az isteni jelenlétet, valamint az emberi kultúrát a civilizálatlansággal szemben, ugyanakkor a részegség úgy is feltűnik, mint az isteni hatalom elveszítésének vagy a tökéletlen teremtésnek az oka. Legfontosabb jelentőségük azonban mind a vallási szövegekben, mind a kultuszban a termékenységhez és az újjászületéshez kapcsolódik.

2.3. Szőlő- és borkultúra az ókori Levantéban[131]

2.3.1. A szőlészet és borászat története az ókori Levantéban

Levante[132] északi részén őshonos volt a ligeti szőlő. Libanon területén és Szíria partvidékén ma is terem, egykor pedig még elterjedtebb lehetett. Ezt bizonyítják a Közép-Szíriában (Hamá, Damaszkusz) és a Galileai-tenger délnyugati partján talált szőlőmagok, amelyek még a kerámia előtti időszakból származnak.[133] A levantei szőlészet azonban valószínűleg nem a helyi vadszőlő háziasításával kezdődött, hanem nemesített szőlővesszők betelepítésével, amelyeket Kis-Ázsiából hozhattak. A szőlőművelés jelenlétére utaló legkorábbi, szórványos nyomok a Kr. e. 6. évezred elejéről származnak, az északi Jordán-völgyben fekvő Tell esh-Shunából, karbonizálódott szőlőmagok formájában. Ebben az időben jelent meg először az erjesztett italok készítésére, tárolására és fogyasztására alkalmas kerámia is: agyagkorsók, kupák, tölcsérek és szűrővel ellátott kancsók is fennmaradtak a késői neolitikum és a kalkolitikum korszakából. Egyelőre azonban nem bizonyított, hogy ezekben az edényekben bort is tároltak volna.[134]

---

[131] A fejezet egy korábban már megjelent tanulmányra épül, lásd PACZÁRI (2018): Az ókori Levante szőlő- és borkultúrája, 9–21.

[132] A 'Levante' szót szűkebb értelemben, Szíria-Palesztina területének leírására használjuk. A területet a Földközi-tenger, az Arab-sivatag és Kis-Ázsia határolja, lásd, SURIANO (2014): Historical Geography, 9–10.

[133] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 205.212.

[134] Patrick E. McGovern ide sorolja az ún. köpűket is, amelyeket nevük alapján sokkal inkább a tejiparral hoznak összefüggésbe, de borkészítésre is alkalmasak lehettek, lásd MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 218–220.

A korai bronzkorból (Kr. e. 3500–3000) már több bizonyíték áll rendelkezésre a szőlőművelés meghonosodására. A korszakból származó karbonizált magokat találtak Kánaán déli részén (Jerikó, Lákis, Arad), a Földközi-tenger partvidékén (Gáza) és Transzjordániában (Jawa) is. Jerikóban és a Holt-tenger keleti partján fekvő ókori Numeira környékén továbbá egész mazsolaszemek és szőlőtövek fás részei is fennmaradtak.[135]

A Kr. e. 3. évezred elő felében már Egyiptomban is ismerték a kánaáni bort. Ez bizonyítja, hogy nem csak a szőlőtermelést gyakorolták Levantéban, hanem bort is készítettek, ráadásul a termelés nem csak a helyi igényeket látta el.[136] A korabeli borkészítést alátámasztó régészeti leletek azonban meglehetősen ritkák. Valószínűleg a szőlő préselésére használták azokat a földbe vájt, gipsszel tapasztott medencéket, amelyek Taanachban kerültek elő. Ez a legkorábbi ismert borsajtó maradványa a térségben, keletkezését körülbelül Kr. e. 2700-ra becsülik.[137]

A Kr. e. 2. évezred elejéről származó egyiptomi Szinuhe történet „Jáá földjét", azaz Kánaánt úgy írja le, mint ahol a bor mindennapos ital volt, miközben Egyiptomban luxuscikknek számított.[138] Egyiptom *hükszósz* megszállása alatt (Kr. e. 1750–1550) a szemita származású uralkodók rendszeresen szállíttattak bort Avariszba a Gáza-térségből.[139] Egyiptomi források alapján megállapítható, hogy a kánaáni szőlő-, mazsola- és bortermelés virágzása a Kr. e. 2. évezred második felében is folytatódott.[140]

Ugariti (Rasz-Samra) szövegek tanúsága szerint a késő bronzkorban (Kr. e. 1600–1200) a Földközi-tenger keleti partvidékén is élénk szőlő- és bortermelés, valamint borkereskedelem folyt. Egy tábla például nyolcvanegy szőlőbirtokos nevét tartalmazza, akik mind ugyanahhoz a településhez tartoztak.[141]

Levantéban tehát már Izráel feltűnése előtt is gazdag hagyománya volt a szőlő- és borkultúrának. Ezt az ószövetségi tradíció is megerősíti, jóllehet maguk a bibliai iratok később keletkeztek. A bronzkor miliőjét tükröző ősatya-történetekben is többször előkerül a szőlő és a bor (1Móz 14,18; 27,25; 28,37).[142] A pusztai vándorlás során Mózes által küldött kémek pedig többek között egy szőlővesszőt vittek magukkal Kánaánból, hogy megmutassák a népnek, mennyire termékeny az a föld, amit az ÚR ígért nekik. A vesszőn egyetlen szőlőfürt volt, azonban a fürt nagyságát érzékeltetve a szerző megjegyzi, hogy ketten vitték egy rúdon (4Móz 13,17–24).[143]

A Biblia iratai arra is bőséges bizonyítékot szolgáltatnak, hogy Izráel népe az őslakosok örökségébe lépve elsajátította a szőlő- és a bortermelés technikáját, és az a nép életének meghatározó részévé vált. A vaskorból származó régészeti leletek is a szőlő- és borkultúra virágzásáról tanúskodnak Izráel területén és a filiszteus partvidéken. Az ókori városok közelében több ezer, közvetlenül az alapkőzetbe vájt medencét és kisebb mélyedést fedeztek fel, amelyek borsajtóként funkcionálhattak. A közelükben talált kerámia alapján a vaskorban

---

[135] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 12.
[136] MCGOVERN–HARTUNG–BADLER (1997): Beginnings of Winemaking, 11–12; JOFFE (1998): Alcohol and Social Complexity, 301.
[137] LEONARD (2005): Canaanite Jars, 242. Carrey E. Walsh szerint a medencék Kr. e. 1650–1550 körül keletkezhettek, lásd WALSH (2000): Fruit of the Vine, 15.
[138] Lásd DOBROVITS–KÁKOSY (1963): A paraszt panaszai, 25–26.
[139] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 221.
[140] GOOR (1966): History of the Grape-Vine, 47.
[141] JORDAN (2002): Offering of Wine, 33.
[142] DOMMERSHAUSEN (1990): יַיִן, 60.
[143] Bővebben lásd a *4.2.4. A szőlő Kánaán kikémlelésének történetében* című fejezetet (153–154. oldal).

már biztosan használták őket, de maguk a mélyedések lehetnek korábbiak is, és át is alakíthatták őket az idők során. Az egyik legnagyobb borsajtó- és kerámiagyűjtemény Asdód és Gáza között került a felszínre.[144]

A Kr. e 1. évezred kezdetétől a fóniciai városállamok továbbvitték az ugariti borkultúra hagyományait, és a tengeri kereskedelem révén hozzájárultak ahhoz, hogy az egész Mediterrániumban elterjedjen.[145] A libánoni és helbóni bort az ószövetségi próféták is említik (Hós 14,8; Ez 27,18).

2.3.2. A szőlővel és borral kapcsolatos ugariti kifejezések

Az ugariti nyelv a héberhez hasonlóan a sémi nyelvek nyugati csoportjába tartozik. A nyelvrokonságnak köszönhetően az ugariti szövegekben számos olyan szőlővel és borral kapcsolatos kifejezéssel találkozhatunk, amelyeknek héber változata az Ószövetségben is előfordul.[146]

A *krm* főnév 'szőlőskert'-et jelent (KTU 1.24 R 23; 1.92 V 23),[147] a *šdmt* pedig a mezőgazdasági termelés – többek között a szőlőtermesztés – céljából kiakított 'terasz'-t jelöli (KTU 1.2 i. 43; 1.23 R 10).[148] A *gpn* és *gupana* kifejezések 'szőlőtő'-t vagy'szőlőskert'-et jelentenek (KTU 1.23 R 9–11).[149] A *ġnb* szó a 'szőlő'-re mint gyümölcsre, azaz a szőlőtő termésére vonatkozik (KTU 1.19 i. 42).[150]

A bor jelölésére több kifejezést is találunk az ugariti szövegekben. A leggyakoribb ezek közül a *yn* 'bor' főnév (KTU 1.4 iii. 43; 1.6 i. 10; 1.114 i. 4).[151] A *trṯ* szó 'újbor'[152] vagy 'must'[153] jelentéssel bír, de jelölheti a 'bor'-t általánosabb értelemben (KTU 1.114 i. 4).[154] A *mrṯ* a frissen préselt 'must'-ra vonatkozik (KTU 1.22 i. 20).[155] A *ḥmr* a még erjedésben lévő '(pezsgő) bor'-t jelenti (KTU 1.3 i. 16; 1.23 R 6).[156] A *ḥsp* jelző a 'lefejtett; leszűrt', üledéket nem tartalmazó, tiszta bort jelöli (KTU 1.91:29.36),[157] a *mṣb* pedig 'a pincéből' származó közönséges bort (KTU 1.91:29.31–35).[158] A *msk* jelentése 'kevert bor' vagy 'kevert ital' (KTU 1.19 iv. 61).[159] A *dm ʿṣm* 'fák vére/leve' kifejezés a 'bor' egy költői megnevezése (KTU 1.4 iii. 44; iv. 38).[160]

---

[144] McGovern (2007): Ancient Wine, 215.
[145] Unwin (1991): Wine and the Vine, 60.
[146] Lásd a *3.1. A szőlő és a bor termelése és felhasználása* című fejezetet (57–79. oldal).
[147] Müller (1995): כֶּרֶם, 319; HALOT, 498; DULAT, 451; HALAT, 571.
[148] Így HALOT, 950; DULAT, 799; HALAT, 1326; Stager (1982): East Slope of Jerusalem, 113. Másként Wyatt (2002): Religious Texts, 62, aki szerint a *šdmt* 'inda; kacs' jelentéssel bír.
[149] Hentschke (1978): גֶּפֶן, 56; HALOT, 200; DULAT, 301.
[150] Angerstorfer (2001): עֲנָב, 210; HALOT, 851; DULAT, 318.
[151] Dommershausen (1990): יַיִן, 60; DULAT, 954–956.
[152] HALOT, 1728; DULAT, 867.
[153] HALOT, 1728.
[154] Fleischer (2006): תִּירוֹשׁ, 654. Lásd még Wyatt (2002): Religious Texts from Ugarit, 406, aki a *foaming wine* 'habzó bor' fordítást hozza, ami a még forrásban lévő borra utal. Ugyanakkor Wyatt megjegyzi, hogy a *yn* és a *trṯ* egy általános szópárt alkothat, ahol a jelentéskülönbségnek nincs nagy jelentősége.
[155] DULAT, 571–572.
[156] HALOT, 330. Másként Wyatt (2002): Religious Texts, 71, aki szerint a *ḥmr* a bort tartalmazó 'kád'-at jelöli.
[157] DULAT, 369.
[158] I. m., 577.
[159] I. m., 575.
[160] Smith–Pitard (2009): Baal Cycle II, 417.483. Lásd lentebb, a *2.3.4.4.2. A Baal-ciklus* című fejezetben (41. oldal).

A *š-k-r* gyök jelentése ’részegnek lenni; részeggé válni (lásd KTU 1.114 i. 4).[161] Főnévi alakban a *škr* soha nem fordul elő italként az ugariti szövegekben.[162]

2.3.3. Dél-Levante éghajlati és domborzati adottságai

Mivel a bibliai kor óta jelentős klímaváltozás nem történt,[163] érdemes lehet megvizsgálni az ókori Levante régió éghajlati viszonyait a szőlőtermelés szempontjából. A domborzat többet változott, köszönhetően a természeti tényezőknek (folyók, csapadék, szél), és az emberi beavatkozásnak (teraszosítás, építkezések), a nagy tájegységek azonban megmaradtak.[164]

A szőlőtermelés számára legkedvezőbb klimatikus feltételek a 30–48. szélességi fok között vannak, amelybe Levante teljes területe beleesik. A terület a szubtrópusi száraz- és nedves éghajlati zóna határán fekszik. Ezen az éghajlaton két évszak váltakozik: a téli esős és a nyári száraz. A Földközi-tenger közelsége is befolyásolja az időjárást. Nappal a tenger felől, éjjel pedig a tenger irányába fúj a szél. A szőlő éves szinten 400–800 mm esőt igényel. A mai Palesztinában a csapadékmennyiség átlagosan évi 300–600 mm között ingadozik, de régiónként is jelentősen változik. A hőmérséklet télen 11 °C alatt marad, a leghidegebb szakaszban pedig, ami rövid ideig tart, fagypont körül mozog. A száraz évszak hónapjai alatt szinte egyáltalán nem esik csapadék, és a hőmérséklet is magas. A szőlő jól bírja a szárazságot, ráadásul száraz időszakban kevesebb eséllyel alakul ki rajta penész.[165]

Palesztina domborzata változatos, négy főbb földrajzi egységre osztható: a tengerparti síkságra, a nyugati hegyvidékre, a Jordán-völgyre és a Jordánon túli fennsíkra.

A parti síkság a Földközi-tenger és a nyugati hegyvidék között terül el. Északon a Galileai-hegység, délen a Negev hegységei határolják. A nagyobbrészt összefüggő síkságot északon a Karmel hegység szakítja meg. A Karmeltől északra fekvő Akkó-síkságot főként nehéz, iszapos talaj borítja. Északon a művelhető terület határa jobban megközelíti a sziklás partot, mint délen, ahol a partszakaszt borító homokdűnék elvágják a folyókat a tengertől, amely mocsarasodáshoz vezet.[166]

A Jezréel-völgy az egyetlen sík vidék, amely összeköti a Földközi-tenger partját a Jordán völgyével. A völgy termékeny, üledékes talajjal rendelkezik.[167]

A Karmeltől délre fekvő Sáron-síkság leggyakoribb talajtípusa a rosszul termő, vörös színű *hamra*, amely homokból és agyagból áll.[168] A síkságot két nagyobb, a partvonallal párhuzamosan futó, *kurkar*ból, azaz meszes homokkőből álló gerinc darabolja fel további sávokra.[169] A terület viszonylag sűrű folyóhálózattal rendelkezik, és bőséges, évi 600 mm csapadékot kap. A *kurkar*-gerincek akadályozzák a folyók lefolyását, ami főként északon mocsarasodást okoz.[170] Az ókorban a Sáron jelentős részét erdő borította.[171]

---

[161] DULAT, 804.
[162] Így HOMAN (2004): Beer, Barley, and שֵׁכָר, 29, lásd még DULAT, 804, amely szerint a szó egyfajta ’tárolóedény’-t jelent. Másként OEMING (2006): שֵׁכָר, 1, aki szerint a *škr* a ’sör’-t jelöli.
[163] FRICK (1989): Ecology, Agriculture, 70–71.
[164] JORDAN (2002): Offering of Wine, 37–38.
[165] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 27–30.
[166] AHARONI (1967): Land of the Bible, 21.
[167] I. m., 22; SCHATTNER (2007): Physiography, 111.
[168] SINGER (2007): Soils of Israel, 28.
[169] AHARONI (1967): Land of the Bible, 22; SINGER (2007): Soils of Israel, 23.
[170] SCHATTNER (2007): Physiography, 111.
[171] AHARONI (1967): Land of the Bible, 22.

A Sáron-síkságtól délre terül el a térség egyik legtermékenyebb régiója, a Filiszteus-partvidék. A régió északi részén még főként *hamra* alkotja a talajt, délre haladva azonban egyre gyakoribb a lösz és a nehéz, üledékes talaj keveréke.[172] A jó talaj kedvező csapadékmennyiséggel párosult: a régióban évente 400–500 mm eső esik.[173]

A nyugati hegyvidék legdélebbi részén a Negev hegység helyezkedik el, amely két fő részből áll. A Közép-Negev számos csúcsa eléri a 900 méteres magasságot, némelyik pedig az 1000 métert is meghaladja.[174] Az Észak-Negev ennél alacsonyabb; legmagasabb csúcsai körülbelül 700 méter magasak.[175] A Negev nagy részén száraz az éghajlat. Az éves csapadék 50 és 200 mm közé tehető,[176] az északi részeken pedig ennél valamivel több, akár 250 mm eső is hullhat évente. A régió legtermékenyebb területe a Beérseba-völgy, ahol a vastag löszréteg és a viszonylag nagyobb csapadékmennyiség kedvező feltételeket teremt a mezőgazdaság számára.[177]

A Júdai-hegyvidék három fő tájegységre osztható: a Sefélá dombvidékre, a középső hegyvidékre és a Júdai sivatagra.

A régió nyugati részén a Sefélá átmenetet képez a hegyvidék és a partmenti síkság között. A régiót 300–400 méter magas dombok és széles völgyek alkotják.[178] Jellemzően hordalékos lerakódásból származó, termékeny talajjal rendelkezik.[179]

A középső hegyvidék területének legnagyobb részét a Hebrón-hegység foglalja el. A hegység legmagasabb pontja eléri az 1000 méteres magasságot. Az éghajlati viszonyok átmenetet képeznek a középszáraz és a mediterrán körülmények között. A legdélebbi részeken 300 mm körüli eső esik évente, Hebrón városának környékén már 500 mm, a legmagasabb pontokon pedig 700 mm körüli az éves csapadékmennyiség.[180] Középen a Jeruzsálemi-hegység helyezkedik el, amely átlagosan 150 méterrel alacsonyabb, mint északi és déli szomszédai. Legkiemelkedőbb csúcsai az Olajfák hegye és a Scopus-hegy (826 m). A hegységet számos folyó szeli keresztül, amelyek meredek, V alakú medreket alakítottak ki. A folyók között húzódó hegyoldalak ugyanakkor lankásabbak, és könnyebben művelhetők.[181] A térség legjelentősebb vízgyűjtője a Szórék patak, amely a Földközi-tengerbe ömlik.[182] A középső hegyvidék északi része a Bételi-hegység, amely Baal-Hácórnál éri el legmagasabb pontját (1016 m). A völgyek ismét meredekebbek, a folyók medrei csaknem teljesen keresztülszelik a hegyeket.[183] A hegyvidék legjelentősebb talaja a *terra rosa*, a mediterrán hegységek leggyakoribb talajtípusa.[184] A *terra rosa* főként a Hebrónban fordul elő összefüggően, míg máshol a *rendzina* típusú talajok mellett vagy azokkal keveredve jelenik meg. Mindkét talajtípusra jellemző, hogy a termőréteg sekély, és sok követ tartalmaz. A *terra rosa* talajok jobban melegszenek, ugyanakkor rosszabb a nedvtartó képességük, mint a *rendzina* talajoknak.[185] A szőlőtermesztés számára a *terra rosa* a legkedvezőbb.[186]

---

[172] AHARONI (1967): Land of the Bible, 23.
[173] SCHATTNER (2007): Physiography, 110.
[174] HOPKINS (1985): Highlands of Canaan, 58; SCHATTNER (2007): Physiography, 113.
[175] HOPKINS (1985): Highlands of Canaan, 57.
[176] ASHBEL (2007): Climate, 133.
[177] AHARONI (1967): Land of the Bible, 24; SCHATTNER (2007): Physiography, 114.
[178] HOPKINS (1985): Highlands of Canaan, 62; SCHATTNER (2007): Physiography, 116.
[179] SINGER (2007): Soils of Israel, 26.
[180] SCHATTNER (2007): Physiography, 114.
[181] HOPKINS (1985): Highlands of Canaan, 60.
[182] SCHATTNER (2007): Physiography, 115.
[183] HOPKINS (1985): Highlands of Canaan, 61.
[184] SCHATTNER (2007): Physiography, 114; SINGER (2007): Soils of Israel, 91–92.
[185] SINGER (2007): Soils of Israel, 97–98.

A középső hegyvidéktől keletre fekvő Júdai-sivatag lépcsőzetesen ereszkedik a Holt-tenger medencéje felé. A nyugati magas hegyek feltartóztatják a szelet és az esőfelhőket, ami a régióban szárazságot okoz, ugyanakkor nem beszélhetünk valódi sivatagról. A magasabban fekvő, nyugati részeken évente 400 mm csapadék esik, amely keletre haladva fokozatosan csökken. A legalacsonyabb részeken 100 mm körüli az éves esőmennyiség.[187]

A Samáriai-hegyvidék a Júdai-hegyvidék északi folytatása. A két tájegység között domborzatilag nincs jelentős határvonal. A Samáriai-hegyvidék két fő vonulatból áll. A nyugati a magasabb, ennek része az Ebál (940 m) és a Garizim (881 m). A hegyek számos völgyet és szinte zárt medencét fognak közre, amelyeket a folyók hordalékos talajjal töltöttek fel.[188] A keleti vonulat jellegzetességei a meredek, V alakú völgyek.[189] A hegyoldalakat főként *terra rosa* és *rendzina* talajok borítják. A régióban 700–800 mm az éves csapadékmennyiség.[190]

A Samáriai-hegyvidékhez tartozó, a fő vonulatoktól északnyugatra fekvő hegység három részre osztható. A déli rész, a Manassé-fennsík alacsony, kb. 200 méteres dombokból áll. A középső szakasz, az Umm al-Fahm-fennsík délkeleti irányba fokozatosan lejt, északnyugati irányban pedig élesen ereszkedik a Jezréel-völgybe. A Földközi-tenger partjához közel fekvő Karmel hegység legmagasabb csúcsa 546 méter magas. A hegységben a meredek kanyonok és lankás völgyek váltakoznak. A Manassé-fennsíkon főként *rendzina* típusú talajok dominálnak, a másik két területen a *terra rosa* az uralkodó. A Karmelben a legtöbb a csapadék; mintegy 800 mm, míg a fennsíkokon kb. 500 mm eső esik évente.[191]

A Jezréel-völgytől északra emelkednek a Galileai-hegyvidék vonulatai. A déli és északi régió között jelentős a szintbeli különbség: Alsó-Galilea magassága mindenhol 600 méter alatt marad, míg Felső-Galilea legmagasabb csúcsai az 1200 métert is elérik. Alsó-Galilea középső részen a hegyvonulatok és széles völgyek váltakozása létraszerű mintát rajzol ki. A keleti régiót főként enyhén lejtő fennsíkok alkotják, a nyugati részen pedig a lankás domboldalak dominálnak.[192] Felső-Galilea szerkezetét a környezetükhöz képest kiugróan magas sasbércek sokasága jellemzi. A régió másik jellegzetessége, hogy a keskeny, meredek völgyek gyakran szinte egymással párhuzamosan futnak, egymástól néhány kilométeres távolságra.[193] A Galileai-hegyvidék mindkét nagy régiójában a *terra rosa* és a *rendzina* típusú talajok dominálnak. A *terra rosa* leginkább az északi területen gyakori.[194] Alsó-Galileában az éves csapadékmennyiség 600–700 mm, Felső-Galilea egyes részein pedig 1000 mm eső is hull.[195]

A Jordán-völgy legészakibb része, a Hermon-hegy lábától a Hule-tóig tartó szakasz egy termékeny síkság, amely mintegy 500 méterrel a tengerszint felett helyezkedik el.[196] A Hule-tó környéke az ókorban mocsaras, művelhetetlen terület volt. A Genezáreti-tóig alig 16

---

[186] JORDAN (2002): Offering of Wine, 39.
[187] SCHATTNER (2007): Physiography, 115.
[188] I. m., 116.
[189] HOPKINS (1985): Highlands of Canaan, 64.
[190] SCHATTNER (2007): Physiography, 116.
[191] I. m., 117.
[192] AHARONI (1967): Land of the Bible, 24; HOPKINS (1985): Highlands of Canaan, 68–69; SCHATTNER (2007): Physiography, 119.
[193] SCHATTNER (2007): Physiography, 120.
[194] SINGER (2007): Soils of Israel, 91.
[195] SCHATTNER (2007): Physiography, 120; SINGER (2007): Soils of Israel, 6.
[196] AHARONI (1967): Land of the Bible, 29; SCHATTNER (2007): Physiography, 126.

kilométeren több, mint 200 métert süllyed a Jordán medre, így a folyó esése gyors.[197] A Genezáreti-tó partja és az azt körülvevő meredek hegyoldalak között keskeny síkságok terülnek el, amelyek termékeny, üledékes talajjal rendelkeznek,[198] és mezőgazdasági művelésre alkalmasak.[199] A Genezáreti-tótól délre a Jordán-völgy szélessége mintegy 10 km, a középső részeken 4-5 km, a Holt-tengerhez közeledve pedig 20 km.[200] Északról délre haladva a völgy egyre vadabb, és kevésbé művelhető. A szomszédos hegyvidékekből eredő vizek súlyosan erodálták és terméketlenné tették a partokat. A Jordán partvidéke két oldalt két eltérő magasságú övezetre osztható. Az alsó övezet, a *Zór* a tengerszint alatt 380 méterrel húzódik, azaz alig magasabb, mint a Holt-tenger szintje (-396 m). A néhány száz méter széles, agyagos talajú sáv sűrű bozóttal és erdővel rendelkezik. A felső övezet, az egyenetlen felszínű *Gór* mintegy 50 méterrel magasabban fekszik, mint a *Zór*. Az északi részeken meszes-iszapos, délen meszes-agyagos üledék borítja. A Holt-tengerhez közeledve további két, magasabban fekvő terasz is megkülönböztethető, amelyek között 50–100 méter a szintkülönbség.[201]

A Jordánon túli fennsík keleti határait nem jelzik jól elválasztható domborzati képződmények; a szomszédos Szíriai-sivatagba való átmenet fokozatos. A fennsík legészakibb egysége a Básán, amelynek domborzatát vulkanikus folyamatok alakították, ennek köszönhetően bazalt talaj borítja.[202] A terület három tájegységre osztható. A nyugati rész, a Golán-fennsík több ponton is meghaladja az 1000 méteres magasságot. A keleti rész a térség legmagasabb hegysége, a Haurán, amelynek legnagyobb csúcsa 1800 méter magas. A kettő között terül el a Básán-síkság, amely jóval alacsonyabban fekszik, mint szomszédai. A teljes területre mediterrán éghajlat jellemző. A Golán-fennsík kapja a legtöbb csapadékot, évente mintegy 800 mm-t. A Básán-síkságban ennek a fele az éves csapadékmennyiség.[203]

A Básántól délre helyezkedik el Gileád. A két területet a Jarmuk folyó választja el egymástól. Gileád területét több jelentősebb folyó is keresztülszeli keleti–nyugati irányban, amelyek lankás, teraszos hegyoldalakat fognak közre. Az északi rész kb. 600 méter, a déli régió legmagasabb pontja 1200 méter magas. A térség nagy részét erdő borította.[204] A talajt főként *terra rosa* alkotja. Az éves csapadékmennyiség 500 mm, a magasabb részeken pedig 700 mm is lehet.[205]

Gileádtól délre fekszik a Móáb–Ammón-fennsík, amelyet északon a Jabbók, délen a Zered-patak határol. A meglehetősen homogén fennsík átlagos magassága 1000 méter; az ammóni régió mintegy 200 méterrel magasabb mint a móábi.[206] A két ország között a Arnón patak jelentette a természetes határt. A régióban a *terra rosa* és *rendzina* típusú talajok fordulnak elő a leggyakrabban.[207]

A Jordánon túli fennsík legdélebbi és egyben leghosszabb egysége Edóm területe. A régió átlagos tengerszint feletti magassága 1000 méter felett van. A középső terület a legmagasabb, ahol bizonyos részek 1700 méter fölé magasodnak. Edóm csaknem egészében

---

[197] SCHATTNER (2007): Physiography, 125.
[198] SINGER (2007): Soils of Israel, 151.
[199] AHARONI (1967): Land of the Bible, 30–31; SCHATTNER (2007): Physiography, 125.
[200] SINGER (2007): Soils of Israel, 149.
[201] Uo.
[202] AHARONI (1967): Land of the Bible, 34–35; SCHATTNER (2007): Physiography, 130.
[203] SCHATTNER (2007): Physiography, 130.
[204] AHARONI (1967): Land of the Bible, 35; SCHATTNER (2007): Physiography, 129.
[205] SCHATTNER (2007): Physiography, 129–130.
[206] AHARONI (1967): Land of the Bible, 36; SCHATTNER (2007): Physiography, 129.
[207] SCHATTNER (2007): Physiography, 129.

száraz éghajlatú, de bizonyos részein érezhető a mediterrán hatás. Az északi és középső régiók több csapadékot kapnak, és foltokban termékeny talaj borítja őket. Ezzel szemben a déli terület kifejezetten száraz, és nagyon kevés termőtalajjal rendelkezik.[208]

Az ószövetségi korban Dél-Levante minden régiójában műveltek szőlőt a lakott területeken.[209] A legjelentősebb szőlőtermő területek többnyire a hegyvidékek lankásabb részein helyezkedtek el, így például a Júdai-[210] és a Samáriai- hegyvidék területén,[211] valamint a Jordánon túli fennsíkon.[212] Ugyanakkor a hegyvidékek mellett az olyan síkságokon is virágzott a szőlőkultúra, mint a Jezréel-völgy[213] és a Filiszteus-partvidék,[214] továbbá régészeti leletek bizonyítják, hogy a Jordán völgyében fekvő Jerikó környékén is termesztettek szőlőt.[215] Mindezeken túl a Negev termékenyebb részein[216] és a Holt-tenger nyugati partján fekvő Én-Gedi oázisában[217] is folyt szőlőtermesztés.

2.3.4. Szőlő és bor a kánaáni kultuszban és mitológiában

2.3.4.1. A *marzéach*

A *marzéach* egy társadalmi és vallási intézmény volt a sémi népek körében, amelynek pontos eredete és funkciója bizonytalan.[218] A szó legkorábbi ismert előfordulása Eblához (Tell Mardikh) köthető, ahol két adminisztratív szövegben tűnik fel, amelyeket a Kr. e. 3. évezred második felére datálnak. Ezekből a szövegekből nem sokat lehet megtudni a *marzéach* természetéről, de az egyik szövegből (TM 75.G.1372) kiderül, hogy a szó egy eseményre utal, amely *i-ši* hónapban történt. A másik szöveg (TM 75.G.1443) megnevezi a *marzéach* felügyelőjét (*ugula*), azonban nem lehet eldönteni, hogy a szó itt is eseményt jelöl-e vagy pedig egy csoportot.[219]

A *marzéach* ugariti szövegekben is megjelenik a Kr. e. 13. század környékéről. Kilenc szövegben – melyek részben jogi, részben mitológiai szövegek[220] – összesen tizenötször fordul elő. A jogi szövegekben visszatérő kifejezés a „*marzéach* férfiai”, amely minden bizonnyal egy jogi értelemben körülhatárolható csoportot jelöl. Ez a csoport fontos társadalmi jelentőséggel bírt, tagjai feltehetően vagyonos személyek voltak. Az írásokból kiderül, hogy a *marzéach* férfiai rendelkezhettek ingatlannal, amely örökletes módon a társaság tulajdonában maradt. Több szöveg arra utal, hogy szőlőskert is volt a birtokukban (RS 18.01; KTU 4.399; KTU 4.642).[221] A KTU 3.9 (RS 1957.702) jelzésű szöveg is megnevezi a *marzéach* vezetőjét (*rb*), aki házának egy részét a csoport rendelkezésére bocsátotta. Az épületrész pontos

---

[208] AHARONI (1967): Land of the Bible, 37; SCHATTNER (2007): Physiography, 128.
[209] GOOR (1966): History of the Grape-Vine, 48; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 213.
[210] Lásd RAINEY (1982): Royal Vineyards, 58–59; WALSH–ZORN (1998): Old Wine Presses, 156; FAUST (2003): Farmstead, 92–93, valamint 1Móz 49,11–12; 4Móz 13,23; Bír 14,5; Ézs 1,8.
[211] Lásd DAR (1986): Landscape and Pattern I, 147; FAUST (2003): Farmstead, 94, valamint Bír 9,27; 21,20; Jer 31,5; Mik 1,6.
[212] HENTSCHKE (1978): גֶּפֶן, 55, valamint Ézs 16,7–10; Jer 48,31–33.
[213] Lásd AHLSTRÖM (1978): Wine Presses, 19, valamint 1Kir 21,1.
[214] Lásd MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 215.225, valamint Bír 15,5.
[215] Lásd WALSH (2000): Fruit of the Vine, 12; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 213.
[216] Lásd RAINEY (1982): Royal Vineyards, 60–61.
[217] Lásd GOOR (1966): History of the Grape-Vine, 48; HENTSCHKE (1978): גֶּפֶן, 55, valamint Énekek 1,14.
[218] SMITH (1994): Baal Cycle I, 140; MILLER (2000): Mrzh Text, 52.
[219] MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 9–11.
[220] Lásd a *2.3.4.4.1. Él lakomái* című fejezetet (39–40. oldal).
[221] SPRONK (1986): Beatific Afterlife, 197; MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 35.

funkciója nem világos, de valószínűleg raktárként[222] vagy étkező helyiségként szolgálhatott.[223] A *marzéach* több esetben egy konkrét istenséghez kötődött, akit valószínűleg patrónusuknak tekintettek.[224] Az RS 15.70 jelzésű szöveg például Shatrana, a KTU 4.642 pedig Anat *marzéach*járól emlékezik meg. Az RS 18.01 azt dokumentálja, hogy a hurri Istar szőlőskertjét két település *marzéach*ja között osztották fel. Ez utóbbi dokumentum azt is bizonyítja, hogy a *marzéach* konkrét földrajzi helyhez kötődhetett. Lehetséges, hogy minden településnek megvolt a maga *marzéach*ja.[225] A társaság tagjai kultikus összejöveteleken vettek részt, amelyeknek központi eleme egy lakoma volt, amely által kapcsolatba léptek a patrónus istenséggel. A borfogyasztás fontos szerepet töltött be ezeken a lakomákon (KTU 1.114; KTU 1.22).[226] Klaas Spronk szerint a *marzéach* kapcsolódhatott az őszi újév-ünnephez, de nem zárja ki, hogy más alkalmakon is tartottak összejöveteleket.[227]

Emarban (Tell Meskene) egy Kr. e. 13. századi rituális naptárban (Emar 466) is előfordul a *marzéach*. A naptár a *marzéach* hónapját említi, amiből arra lehet következtetni, hogy egy évente ismétlődő eseményről van szó, amely elég jelentős volt ahhoz, hogy az egész hónap jelölésére szolgáljon. A hónap tizenhetedik napján a *marzéach* férfiai kenyéráldozatot vittek az isteneknek.[228]

Egy transzjordániai, valószínűleg móábi papirusz szerint, ami a Kr. e 6. század körül keletkezett,[229] az istenek igazolják, hogy a *marzéach*, a malomkövek és a ház Sara birtokába tartozik. Ebből a kontextusból úgy tűnik, hogy a *marzéach* egy épületet vagy épületrészt jelöl, azonban nem derül ki, hogy milyen funkciót töltött be.[230]

A *marzéach* valamilyen formáját Izráel népe is dokumentálhatóan átvette. Az Ószövetségben kétszer szerepel a מַרְזֵחַ szó. Az Ámósz 6,1–7 alapján az előkelők mulatságáról van szó, akik elefántcsont ágyakon heverészve zenélnek, lakmároznak, és „kelyhekből isszák a bort” (Ám 6,6). Ámósz egyértelművé teszi, hogy az ÚR nem nézi jó szemmel ezt a gyakorlatot, és a fogság véget vet „a terpeszkedők *marzéach*jának”[231] (Ám 6,7). A Jeremiás 16,5–7 alapján a *marzéach* a halottakhoz és a gyászhoz kötődik. Az ÚR megtiltja a prófétának, hogy bemenjen a „*marzéach* házába.”[232] Bár maga a szó máshol nem szerepel a Héber Bibliában, kutatók számos más ószövetségi szöveget is összefüggésbe hoznak a *marzéach*hal (Hós 4,14–19; 9,1–6; Ézs 5,11–13; 28,1–4.7–8; 56,9–57,3; Ez 8,7–13; 37,17–20).[233]

2.3.4.2. A szüreti szertartás

Egy ugariti kultikus naptár szerint az újév-ünnepet *rs yn*, azaz ’első bor’ hónapban, körülbelül szeptember végén, október elején tartották.[234] Ahogy a hónap neve is mutatja, ebben az

---

[222] Így MILLER (2000): Mrzh Text, 54.
[223] Így MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 22.
[224] SPRONK (1986): Beatific Afterlife, 197; MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 35.
[225] MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 16.
[226] FABRY (1998): מַרְזֵחַ, 11; MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 35.
[227] SPRONK (1986): Beatific Afterlife, 201.
[228] MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 34.
[229] SMITH (1994): Baal Cycle I, 140.
[230] MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 36.
[231] A RÚF szerint „mulatozásának.”
[232] A RÚF szerint „gyászolók házába.”
[233] Bővebben lásd a *3.3.7. A marzéach* című fejezetet (104–109. oldal).
[234] MERLO–XELLA (1999): Rituals, 302.

időben történt a szüret. Az újév-ünnepen állították elő az első bort az új termésből, és áldozták fel Baal tiszteletére, aki győzelmet aratott Mót, a halál felett. Mivel Ugaritban holdnaptárat használtak, az ünnep időpontja ingadozhatott. A szőlő érésétől függően lehetett a hónap elején vagy közepén, szükség esetén pedig szökőhónapot is beiktathattak.[235] A KTU 1.14 szerint a hónap első napján levágtak egy fürt szőlőt és felajánlották Élnek békeáldozatként. A tizenharmadik napon a király rituálisan megtisztította magát, a tizennegyedik napon pedig a templomban meghatározott áldozatokat mutatott be az isteneknek. Ennek részeként tizennégy kancsó bort áldozott a királyi szentélyben.[236]

2.3.4.3 A boráldozatok

Az adminisztratív és kultikus szövegek áldozati listái arról tanúskodnak, hogy gyakran mutattak be bort libációként, azaz italáldozatként az isteneknek, általában más áldozatok kíséretében. A listák sok esetben nem csak az áldozati bor mennyiségét jegyzik meg, hanem a fajtáját is. Külön kifejezéssel jelölik például a jó minőségű, tiszta bort (*ḥsp*) és az átlagos, szűretlen, asztali bort (*mṣb*).[237] Ez azt is mutatja, hogy az átlagos minőségű bor kultikus használata sem volt kizárt. A szövegek gyakran a királyt nevezik meg az áldozat bemutatójaként. A KTU 1.91-ben például ezt találjuk:

„Bor, ami elfogyasztandó
a király áldozatain,
Sapanu áldozatán.
[…] ad tíz mérték bort,
[…] három mérték bort,
[…] tíz korsó *mṣb* bort és két korsó *ḥsp* bort,
[…] két korsó *mṣb* bort.
[…]
Az összes bor: hetvennégy korsó *mṣb* bor
és két korsó *ḥsp* bor egy tételként."[238]

Pontosan nem tudjuk, hogy mi lett az áldozatként bemutatott bor sorsa. Valószínűleg csak egy részét öntötték ki libációként, a többit pedig a papok és az áldozati ünnepség résztvevői fogyasztották el.[239] Ugaritban több áldozati jelenet is fennmaradt kőtáblákon és különböző kerámiákon, amelyek az istenséget és az italáldozat bemutatóját ábrázolják, előbbit ülő, utóbbit álló pozícióban.[240]

Ugariti feltárások során számos ivóedényt és keverőtálat találtak, amelyeket italáldozatok bemutatásánál vagy az áldozati lakomákon használhattak. Ezek nagy része kerámia, de kőből, fémből és csontból készült darabok is vannak közöttük. Jellegzetes eszközök a *rüthon*ok, azaz ivótölcsérek, amelyek felül és alul is rendelkeznek nyílással.[241] Pontos funkciójuk bizonytalan; libációk bemutatására[242] és ivásra[243] is használhatták.

---

[235] MOOR (1987): Anthology, 157.
[236] WYATT (2002): Religious Texts from Ugarit, 352.
[237] Lásd fentebb, a *2.3.2. A szőlővel és borral kapcsolatos ugariti kifejezések* című fejezetben (31. oldal).
[238] Gregorio del Olmo Lete angol fordítása alapján, lásd DEL OLMO LETE (1999): Offering Lists, 306.
[239] LIPINSKI (1988): Clergy of Ugarit, 140–141.
[240] Lásd CORNELIUS (1999): Iconography, 599–601; YON (2006): City of Ugarit, 146–147; CAUBET (2013): Of Banquets, 227–229.
[241] YON (2006): City of Ugarit, 147–151; CAUBET (2013): Of Banquets, 231–234.
[242] YON (2006): City of Ugarit, 151.
[243] CAUBET (2013): Of Banquets, 231.

2.3.4.4. Szőlő és bor az ugariti mitológiai szövegekben

A Biblián kívüli források közül az ugariti ékírásos szövegek szolgáltatják a legtöbb információt az Izráel előtti kánaáni népek vallási elképzeléseiről. Ezekben a szövegekben számos olyan istenség neve szerepel, akiket az ószövetségi iratok is említenek. A fentebb már tárgyalt *marzéach* és a boráldozat aktusa is több ugariti szövegben felbukkan, amelyek ószövetségi jelentőségével a dolgozat később foglalkozik. A vonatkozó ószövetségi szövegek jobb megértése érdekében itt tárgyaljuk azokat az ugariti szövegeket, amelyekben a szőlő és a bor fontos szerepet játszanak.

2.3.4.4.1. Él lakomái

Egyes szövegekben (KTU 1.114; KTU 1.21) Él főisten a *marzéach* vezetője és házigazdája, aki együtt eszik és iszik a többi istenséggel. Ezen szövegek alapján a *marzéach* valószínűleg Él palotájának egyik termére utal, ami otthont adott a lakomáknak.[244] A Rasz-Samrában feltárt „*Rüthon*ok templomát" is azonosítják Él palotájával vagy *marzéach*jával, azonban nem bizonyított, hogy a vallási szövegek erre az épületre utalnak.[245] Él vezető szerepe az isteni *marzéach*ban valószínűsíti, hogy bizonyos földi *marzéach* társaságok őt tekintették a patrónusuknak.[246]

A KTU 1.114 (RS 24.258) szerint Él lakomát tart palotájában az isteneknek. Vadhúst készít nekik, majd borral és újborral kínálja őket:

> „Egyetek, oh, istenek és igyatok.
> Igyatok bort, amíg megelégültök,
> Újbort,[247] amíg lerészegedtek!" (KTU 1.114 i. 3–4).[248]

A költemény folytatásában Él a *marzéach*jában ül, és annyit iszik, hogy végül ő maga is megittasul. Betámolyog az udvarába, ahol Thukamuna és Shunama támogatják őt. Él a saját ürülékében és vizeletében botorkál, végül összeesik, mint a halottak. A folytatás töredékes, de úgy tűnik, hogy Asztarat[249] és Anat elmennek, hogy gyógyírt keressenek. Visszatérve meg is gyógyítják a főistent egy keverékkel, ami kutyaszőrből, olívaolajból és egy beazonosítatlan növény (*pqq*) tetejéből és szárából, más fordítás szerint annak levéből készül. Bizonyos kutatók szerint a kérdéses növény nem más, mint a szőlő,[250] mások azonban nem kísérlik meg a növény azonosítását.[251] A szöveget gyakran a másnaposság elleni gyógymód leírásának tekintik.[252]

---

[244] Így MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 29. Másként POPE (1972): El, 194, aki szerint a *marzéach* Él palotáján kívül volt.

[245] WYATT (2002): Religious Texts from Ugarit, 404.

[246] MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 31.

[247] Nicolas Wyatt fordításában a *foaming wine* 'habzó bor' kifejezés szerepel. Az ugariti *trṯ* szó jelentését lásd a *2.3.2. A szőlővel és borral kapcsolatos ugariti kifejezések* című fejezetben (31. oldal).

[248] Nicolas Wyatt angol fordítása alapján, lásd WYATT (2002): Religious Texts from Ugarit, 405–406.

[249] Ószövetségi megfelelője Astarte, lásd 1Sám 31,10; 1Kir 15,13; 2Krón 15,16.

[250] Így WATSON (1986): Classical Hebrew Poetry, 30; WYATT (2002): Religious Texts from Ugarit, 412–413.

[251] Lásd LEWIS (1997): El's Divine Feast, 194; MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 26.

[252] LEWIS (1997): El's Divine Feast, 193–196; GIBSON (1978): Canaanite Myths and Legends, 202; WYATT (2002): Religious Texts from Ugarit, 404.

Az egyik értelmezés szerint a történet Él bukását vetíti előre, amelynek következtében Baal veszi át a helyét.[253] A másik, ezzel ellentétes és valószínűbb magyarázat szerint a hatalmas étvágy és az ital utáni olthatatlan szomj a nagy hősök ismérve, így Él részegsége az isten hősiességének jele és bizonyítéka.[254]

A *marzéach* többször előfordul a Refaim-szövegekben (KTU 1.20–22), ezért gyakran összefüggésbe hozzák a halottak kultuszával. Ez a kapcsolat azonban vitatott.[255] A Refaim kiléte ugyanis kérdéses: talán valóban a holtak árnyairól van szó, de az is lehet, hogy kisebb istenekről, nagy harcosokról vagy egy törzsi csoport tagjairól.[256] A KTU 1.22 is egy *marzéach*ot ír le, amelyen az istenek naphosszat boroztak. A töredékesen fennmaradt szöveg részletesen foglalkozik a bor minőségével:

„Azon a napon vízzel kevert bort ittak,
Galel országából való fejedelmi bort ittak.
Mámorító, édes libanoni bort ittak.
A bort harmat növelte, Él gondozta.” (KTU 1.22 i. 16–19).[257]

A lakoma egy héten át tartott:

„Egy napot, kettőt lakomáztak az istenek,
Hármat, négy napot, ötöt, hat napot
Lakomáztak az istenek, s itták az italt,
Mit Libanon ad.” (KTU 1.22 i. 20–24).[258]

A mulatozásnak feltehetően az vetett véget, hogy a hetedik napon megjelent Baal, a folytatás azonban nem maradt fenn.[259] Heinz-Josef Fabry szerint elképzelhető, hogy a *marzéach* intézménye nem volt összeegyeztethető a Baal-kultusszal. Ez a körülmény hozzájárulhatott ahhoz, hogy a *marzéach* Izráelben is elterjedt.[260]

2.3.4.4.2. A Baal-ciklus

A Baal-ciklus egy részletében (KTU 1.3), miután Baal legyőzte Jammot, a tengeristent, egy másik istenség[261] látja vendégül Baalt, és egy hatalmas kehelyben szolgálja fel neki a bort. Az italozás zenével párosult, a vendéglátó lanttal és énekszóval szórakoztatta a viharistent:[262]

„Megvendégeli és megitatja, / Poharát kezébe adja,
Korsaját két kezébe. / Hatalmas kupáját félve
Csodálja halandó. Poharát az istennő / Még nem látta, poharát még
Nem látta Asztarat. Ezer / Mérőt fogad be borból,
Tízezret kevernek benne. / Fölállt, zenélt és dalolt,

---

[253] Így Baruch Margalit, Ulf Oldenburg, Johannes C. de Moore, lásd WYATT (2002): Religious Texts from Ugarit, 405. Lásd még SPRONK (1986): Beatific Afterlife, 200, aki szerint Él kiszolgáltatottsága a halottak állapotával hozható összefüggésbe.

[254] WYATT (2002): Religious Texts from Ugarit, 405.

[255] FABRY (1998): מַרְזֵחַ, 12.

[256] LEWIS (1997): Rapiuma, 196.

[257] Az ugariti idézetek itt és a folytatásban – hacsak másként nem jelöljük – Maróth Miklós fordításában szerepelnek, MARÓTH (1986): Baal és Anat, 97.

[258] MARÓTH (1986): Baal és Anat, 97.

[259] LEWIS (1997): Rapiuma, 204.

[260] FABRY (1998): מַרְזֵחַ, 13.

[261] Talán Radaman, lásd WYATT (2002): Religious Texts, 70.

[262] SMITH–PITARD (2009): Baal Cycle II, 107–115.

Lanttal kedves kezében / Énekelt a széphangú ifjú
Baalról…" (KTU 1.3 i. 8–21).[263]

Annak hangsúlyozása, hogy az istennő nem látta vagy láthatta a poharat, talán arra utal, hogy egy olyan szertartás isteni tükörképét látjuk, amiben csak férfiak vehettek részt.[264] Az eposz későbbi részletei azonban azt mutatják, hogy az istennőknek mégis lehetett hozzáférése Baal kelyhéhez. Anat és Asztarat is ezt mondja Baalról, amikor Éllel beszélnek:

„Erős Baal a királyunk, ő a mi bíránk,
Nincs fölötte senki. Ketten[265] korsaját
Idehozzuk, ketten serlegét idetesszük." (KTU 1.3 v. 32–34 par. 1.4 iv. 43–46).[266]

Ezek a megjegyzések megerősítik a kehely rendkívüli méretét, és arra engednek következtetni, hogy ez Baal nagyságát és más istenek feletti tekintélyét jelzi.[267]

Egy későbbi részletben (KTU 1.4 iii. 37–44) Baal és Anat együtt eszik Asztarattal, a tenger istennőjével, és aranykelyhekből isszák a bort. Megkérik az istenanyát, hogy járjon közben férjénél, Élnél Baal palotájának ügyében.[268] Asztarat ezután valóban elmegy Élhez, aki ugyancsak étellel és borral kínálja feleségét:

„Egyél és igyál, egyél
Az asztalról étkeket, a korsókból
Igyál bort, arany pohárból
Fák levét…" (KTU 1.4 iv. 35–38).[269]

Él beleegyezik a kérésbe, és Kászir va Khasziszt bízza meg a palota építésével. A munka megkezdése Baal együtt eszik és iszik Kászir va Khaszisszal, aki a jobbján foglal helyet. A palota elkészülése után pedig Baal egy hatalmas lakomát rendez, ahová meghívja testvéreit, hogy együtt ünnepeljenek vele. A lakomán természetesen borral is kínálja az isteneket:

„Adott a kos-isteneknek bort, / Adott a juh-istennőknek bort,
Adott a bika-isteneknek bort, / Adott a tehén-istennőknek bort,
Adott a trón-isteneknek bort, / Adott a trón-istennőknek bort,
Adott a korsó-isteneknek bort, / Adott a tál-istennőknek bort." (KTU 1.4 vi. 45–55).[270]

Baal követeket küld Móthoz, a halál istenéhez, hogy hatalmát kinyilvánítsa számára. Követei Gepen, a szőlő, és Ugar, a szántóföld istenei. Mót sérelmezi, hogy nem kapott meghívást az ünnepi lakomára, ezért ezt az üzenetet küldi Baalnak:

„Hét adag van a tányéromon, / És Nahar keverte az italomat (poharamat),
Mert Baal nem hívott meg a testvéreimmel, / Hadd sem hívott a rokonaimmal.
De evett a testvéreimmel, / És bort ivott a rokonaimmal.
De elfelejted, Baal, hogy én valóban át tudlak döfni

[263] MARÓTH (1986): Baal és Anat, 12.
[264] SPRONK (1986): Beatific Afterlife, 198; WYATT (2002): Religious Texts, 71; SMITH–PITARD (2009): Baal Cycle II, 110.
[265] Így GIBSON (1978): Canaanite Myths and Legends, 54; MARÓTH (1986): Baal és Anat, 18. Más fordítás szerint 'mi mindannyian', lásd WYATT (2002): Religious Texts, 87; SMITH–PITARD (2009): Baal Cycle II, 327.
[266] MARÓTH (1986): Baal és Anat, 18.
[267] SMITH–PITARD (2009): Baal Cycle II, 356.
[268] SMITH (1997): Baal, 125–126.
[269] MARÓTH (1986): Baal és Anat, 27.
[270] I. m., 31.

[…]
És te valóban le fogsz menni az isteni Mót torkán." (KTU 1.5 i. 20–25.34).[271]

Ez a konfliktus aztán Baal halálához és Mót ideiglenes győzelméhez vezet (lásd KTU 1.5 vi).[272]

2.3.4.4.3. Keret legendája

Él egy látomásban megparancsolja Keret királynak, hogy mutasson be áldozatot Él és Baal számára.

„Önts bort ezüst pohárba,
Mézet színarany pohárba." (KTU 1.14 ii. 15).[273]

Az italáldozatban egyszerre jelenik meg az emberi kultúra és a természet, hiszen a bor az emberi munka gyümölcse, a mézet pedig a vadméhek állítják elő.[274] Keret álmából felébredve teljesíti Él parancsát (KTU 1.14 iii. 55; 1.14 iv. 1).

Amikor Keret feleségül veszi Pabil király lányát, Huraiját, lakomát készít, és meghívja az isteneket. Él pohárral a kezében áldást mond az ifjú párra, amiben sok gyermeket ígér nekik (KTU 1.15 ii. 15–25).[275]

Keret nem teljesít egy Asztaratnak tett fogadalmat, ezért az istennő halálos betegséggel sújtja. Keret újabb lakomát készít, amire az ország előkelőit hívja meg. Huraija Keret parancsára előhozza boruk legjavát, és refrénszerűen hangzik el szájából a meghívás:

„Gyertek inni, lakomára,
Keret urunk áldozatára." (KTU 1.15 iv. 25).[276]

A vendégség hivatalos célja, hogy sirassák a haldokló királyt. Baruch Margalit szerint ez a lakoma is a *marzéach*hal hozható összefüggésbe. Szerinte erre utal a helyszín, amit temetkezési helyként értelmez, és a csak férfiakból álló meghívottak listája is.[277]

Keret betegsége a természet meggyengülését is eredményezi. Az emberek nélkülöznek, a kenyérből, borból és olajból is hiányt szenvednek (KTU 1.16 iii. 15). Mindez jól szemlélteti azt az ókori közel-keleti felfogást, miszerint a király feladata a föld termékenységének biztosítása.[278]

2.3.4.4.4. Akhat legendája

A KTU 1.17 szerint Danil király „gyászban vendégli az isteneket, / gyászban itatja az Ég gyermekeit." (KTU 1.17 i. 13).[279] Egyes értelmezések szerint a király étel- és italáldozatot mutat be az isteneknek.[280] Más interpretáció szerint Danil az istenek eledelét és italát eszi és

---

[271] Nicolas Wyatt angol fordítása alapján, lásd WYATT (2002): Religious Texts, 119–120.
[272] I. m., 125–128.
[273] MARÓTH (1986): Baal és Anat, 71.
[274] Hasonló kettősség figyelhető meg az állatáldozat esetében is, ahol a háziasított bárány és a mezei madár alkot párt, lásd KIM (2011): Incubation, 208.
[275] MARGALIT (1999): Legend of Keret, 223.
[276] MARÓTH (1986): Baal és Anat, 79.
[277] MARGALIT (1999): Legend of Keret, 225.
[278] KIM (2011): Incubation, 211. Lásd még a *3.2.3.1. Szőlészet, királyideológia és politikai hatalom* című fejezetet (90–91. oldal).
[279] MARÓTH (1986): Baal és Anat, 51.
[280] WRIGHT (2001): Ritual in Narrative, 21; WYATT (2002): Religious Texts, 251; KIM (2011): Incubation, 102.

issza.[281] Danil bánatának és a bemutatott áldozatoknak oka, hogy nincs fiúgyermeke, aki utódja lesz, áldoz isteneinek, gondoskodik róla és „kezét fogja, ha borozott, / támogatja, ha eltelt borral.” (KTU 1.17 i. 30–31).[282] A hetedik napon megjelenik Baal, akinek közbenjárására Él fiúval ajándékozza meg Danilt, aki az Akhat nevet kapja.

Később Anat istennő megbízására egy zsoldos katona, Jatpun megöli Akhatot (KTU 1.18 iv.). Pugat, Akhat nővére bosszút forral testvére gyilkosa ellen, és a keresésére indul. Amikor rátalál, Jatpun – valószínűleg ittasan – Anatnak hiszi a lányt. Ráparancsol a lányra, hogy szolgáljon fel neki bort, aki kétszer is inni ad Jatpunnak. Jatpun borozás közben Akhat megölésével henceg (KTU 1.19 iv.). A történet vége nem maradt fenn, de a szöveg valószínűleg azt sugallja, hogy Pugat megmérgezi Jatpunt.[283]

2.3.4.4.5 Nikkal házassága

Jarih isten, az ég fényessége követeket küld Herberhez, a nyár királyához, hogy megkérje lánya, Nikkal kezét. Aranyat, ezüstöt és lazúrköveket ígér Herbernek, Nikkalnak pedig ezt, ígéri:

> „földjét szőlőskertté teszem,
> szerelme földjét gyümölcskertté teszem.” (KTU 1.24 R 23).[284]

Ez az ígéret egyrészt a termékeny házasságra utal,[285] másrészt pedig kifejezi, hogy a férj feladata, hogy gondoskodjon az asszonyáról, mint ahogy a földet, illetve a kertet is gondozza.[286] A történetet valószínűleg menyegzők alkalmával adták elő, hogy ugyanazt az áldást biztosítsák a menyasszonynak, mint amiben Nikkal istennőnek is része volt.[287]

2.3.5. Összegzés

Levante domborzati és éghajlati körülményei kiválóak a szőlő- és bortermelés számára, így nem csoda, hogy a szőlő művelése és a bor fontos szerepet töltött be az itt lakó népek életében.

A vadszőlő őshonosnak számított az ókori Levante területén, a szőlőművelés és bortermelés pedig valószínűleg már a Kr. e. 6. évezred környékén megkezdődött, egy időben a bor tárolására is alkalmas kerámia megjelenésével. A levantei borkultúra már Izráel népének feltűnése előtt is fejlett volt; erről tanúskodnak a régészeti leletek és a Biblián kívüli források.

A bor fontos szerepet töltött be a térség népeinek kultuszában. A *marzéach* intézménye a régió szinte minden kultúrájában bizonyítottan jelen volt. A *marzéach*ról szóló ismereteink hiányosak, és a kialakult kép sokszor még egy nép vagy régió hagyományain belül sem egységes. Ugyanakkor a rendelkezésünkre álló információk alapján úgy tűnik, hogy a *marzéach* egy kultikus természetű intézményt takar, amely a társadalom vezető rétegéhez kötődött, és amelynek egyik legfőbb jellegzetessége egy lakoma volt, amelyen nagy

---

[281] Lásd WYATT (2002): Religious Texts, 251, 7. lábjegyzet; GIBSON (1978): Canaanite Myths and Legends, 103, 1. lábjegyzet.
[282] MARÓTH (1986): Baal és Anat, 52.
[283] WYATT (2002): Religious Texts, 309–312.
[284] MARÓTH (1986): Baal és Anat, 89.
[285] Lásd WYATT (2002): Religious Texts, 338.
[286] MARCUS (1997): Betrothal, 218. A kép ószövetségi párhuzamaihoz lásd a *4.8.3. A szőlőskert mint a nő jelképe* című fejezetet (195–197. oldal).
[287] MARCUS (1997): Betrothal, 215.

mennyiségű bort fogyasztottak. Az ókori Közel-Kelet más népeihez hasonlóan a kánaáni népek kultuszában is gyakori volt a boráldozat.

A mitológiai történetek szereplői is sokszor áldoznak bort az istenek számára, és az is gyakran előfordul, hogy az istenek egymást látják vendégül és egymásnak szolgálnak fel bort. A mértéktelenség sem áll messze az istenektől, amit a szövegek nem tüntetnek fel negatív fényben, de veszélyeit érzékeltetik. A mitológiai történetek bizonyára tükrözik a korabeli kánaáni szokásokat és az uralkodók viselkedését.

2.4. Szőlő- és borkultúra az ókori Egyiptomban[288]

2.4.1. A szőlészet és borászat története Egyiptomban

2.4.1.1. A szőlőtermelésre és a borkészítésre utaló források

A bor fontos szerepet töltött be az egyiptomi halotti kultuszban. Ennek köszönhetően a sírboltokban talált leletek szolgáltatják a legtöbb információt az ókori egyiptomi bortermeléssel kapcsolatban.[289] Ide tartoznak a sírokban talált tárolóedények, melyeknek jelentős része bizonyítottan bort tartalmazott, továbbá az edényeken található címkék és pecsétek, valamint az áldozati listák, amelyekben a bor rendszeresen felbukkanó elem. A legbeszédesebb források azonban minden bizonnyal azok a sírrajzok, amelyek a szőlőművelés és a borkészítés egy-egy jelenetét ábrázolják.[290] Ezekben az illusztrációkban 12 különböző fázist lehet felismerni, bár mind a 12 nem található meg ugyanazon a helyen vagy ugyanabban a történelmi periódusban. A művészi ábrázolások annak ellenére is nagy segítséget jelentenek a korabeli módszerek és praktikák megértésében, hogy gyakran pontatlanok vagy elnagyoltak, és valószínű, hogy a legtöbb esetben a művészek korábbi mintákat másoltak anélkül, hogy személyes tapasztalatuk lett volna a megjelenített folyamatról. A legtöbb lelet az Újbirodalom korából, különösen Théba környékéről származik, de korábbról és más területekről is számos bizonyíték maradt fenn.[291]

2.4.1.2. A szőlészet és a borászat rövid története

Bár a vadszőlő nem volt őshonos Egyiptomban, a szőlőtermelés és a borászat viszonylag korán, legkésőbb az Óbirodalom kezdetére (Kr. e. 2635) bizonyíthatóan meghonosodott.[292] Borkészítésre utaló jelek azonban szórványosan már az I. dinasztia korából is rendelkezésre állnak, főként a boroskorsókon talált pecsétek felirataiban.[293] Ebben az időben jelent meg a feliratokban az első borkészítéssel kapcsolatos hieroglifa, ami feltehetően egy szőlőprést ábrázol.[294] A szőlőtőt jelző hieroglifa és a borra használt ősi egyiptomi kifejezés a II. dinasztiától kezdve fordul elő a forrásokban. Az abüdoszi királysírokban talált boroskorsók alapján megállapítható, hogy az archaikus uralkodók idejében Levante déli részéről nagy

---

[288] A fejezet egy korábban már megjelent tanulmányra épül, lásd PACZÁRI (2016): Szőlő- és borkultúra az ókori Egyiptomban, 63–79.
[289] MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 577.
[290] POO (1995): Wine Offering, 7–11; MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 578.
[291] JAMES (2005): Ancient Egypt, 205.
[292] MCGOVERN–HARTUNG–BADLER (1997): Beginnings of Winemaking, 5; JAMES (2005): Ancient Egypt, 205.
[293] POO (1995): Wine Offering, 5.
[294] MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 577; GAÁL (2005): Óegyiptomi borról, 72.

mennyiségben importáltak bort.[295] A következő fázisban ebből a térségből juthatott el a szőlő Egyiptomba, és valószínűleg a szőlőtermeléshez és borászathoz értő szakemberek és munkások is érkeztek, hogy segítsenek a borkultúra meghonosításában.[296]

Az Óbirodalom (Kr. e. 2635–2155) kezdetére tehát néhány helyen elindult az egyiptomi szőlő- és bortermelés, és természetesen a kánaáni bor importja is folytatódott. Elsősorban a Nílus-delta vidékein termesztettek szőlőt. Az ókori szerzők beszámolói szerint a fáraók korának teljes ideje alatt és a hellén korszakban is jó minőségű bor termett ezeken a területeken.[297] Az Óbirodalom vége felé kialakult gyakorlat szerint a sírokba helyezett áldozati listák helyettesítették a korábban fizikailag eltemetett bort és más javakat.[298] A szőlőbirtokok és a borkészítéshez szükséges eszközök túlnyomó többsége királyi tulajdonban volt.[299] Bár az éghajlati viszonyok nem kedveznek a szőlőtermelésnek Egyiptom déli részén, az Első Átmeneti Kortól (Kr. e. 2155–2040) kezdve felső-egyiptomi borok is megjelennek az áldozati listákon.[300]

A Középbirodalom (Kr. e. 2040–1791) idejében valószínűleg tovább nőtt a szőlőtermő területek száma. A korabeli sírfeliratokon feltűnnek felső-egyiptomi magánbirtokok és oázisok nevei. A Felső-Egyiptomból származó bor a szükséges mennyiségnek csak egy töredékét fedezte, a nagyobb részét továbbra is a Delta-vidékről szerezték be.[301]

Alsó-Egyiptom *hükszósz* megszállása során rendszeresen szállítottak nagy mennyiségű bort Avariszba Kánaán déli részéről.[302] Ez magyarázható egyrészt a sémi nép rokoni kapcsolataival, másrészt a lakosság, és ennek megfelelően a borigény növekedésével. A *hükszósz*ok uralma alatt a helyi bortermelés is fellendült.[303]

A *hükszósz*ok kiűzésével visszaesett a borimport mértéke, a helyi termelés azonban az Újbirodalom korában (Kr. e. 1550–1070) is folytatódott. Egyes feliratok szerint ázsiai hadifoglyokat is, talán *habiru*kat dolgoztattak az ültetvényeken.[304] A fáraó-kori borászat csúcspontját III. Amenhotep (Kr. e. 1392–1355) uralkodásának idején érte el.[305] Bár a ramesszida sírokból ideológiai okokból hiányoznak a szüreti jelenetek,[306] ez nem jelenti a szőlő- és bortermelés visszaszorulását, sőt a korszakban számos új szőlőültetvényt telepítettek szerte az országban.[307]

A Ptolemaiosz korban nagyszámú görög kereskedő telepedett le Egyiptomban, ami kettős következménnyel járt. Egyrészt a szőlészetben való jártasságuk miatt az uralkodók szívesen alkalmaztak görögöket szőlőművesként, másrészt megnövekedett az igény a bor iránt, mivel az egyiptomi köznéptől eltérően a görögök hétköznapi italként fogyasztották.[308]

---

[295] A kor temetkezéséhez lásd BARD (2000): Egyiptomi állam kialakulása, 85–92.

[296] MCGOVERN–HARTUNG–BADLER (1997): Beginnings of Winemaking, 11–12; SHAW (2000) Egyiptom és a külvilág, 337.

[297] Így pl. Nat. Hist. XIV, 4:7; Geóg. XVII, 1:14; Deip. I. 33, d–f, lásd POO (1995): Wine Offering, 17.

[298] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 88, lásd lentebb, a *2.4.4.2. Boráldozati liturgiák* című fejezetben (54. oldal).

[299] Kivételt jelentett Metjen, a IV. dinasztia idején élt hivatalnok, aki számos birtokkal és felszereléssel rendelkezett, lásd JAMES (2005): Ancient Egypt, 212; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 91.

[300] POO (1995): Wine Offering, 17.

[301] I. m., 18.20.

[302] A *hükszósz* megszálláshoz lásd KÁKOSY (1998): Ókori Egyiptom, 128–132; BOURRIAU (2000): Második átmeneti kor, 201–233.

[303] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 109–119.

[304] POO (1995): Wine Offering, 4.

[305] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 121.

[306] POO (1995): Wine Offering, 11.

[307] UNWIN (1991): Wine and the Vine, 56; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 141–147.

[308] POO (1995): Wine Offering, 11.

Ennek következtében jelentős mértékben megnövekedett a szőlőültetvények száma Egyiptom egész területén. Az oázisok különösen nagy jelentőségre tettek szert ebben az időben. Egyiptom görög-római kori templomaiban talált boráldozati liturgiák gyakran említik az oázisokból, különösen Bahariából, Khargeh-ból és Farafrából származó borokat.[309]

2.4.2. A szőlő- és bortermelés folyamata

2.4.2.1. A szőlő művelése

A művészi ábrázolások és írásos bizonyítékok alapján az egyiptomiak mesterségesen kialakított kertekben termesztették a szőlőt, gyakran más növényekkel, gyümölcs- és olajfákkal, virágokkal együtt. A kert közepén gyakran díszmedence állt, és olykor faragott oszlopok is díszítették. A kerteket általában fallal vagy földrakással vették körül.[310] A szőlőt lugasokra futtatták, amik az idők során különböző formában jelentek meg. A legegyszerűbb módszert a két függőleges póznán vízszintesen elhelyezett harmadik rúd jelentette. A Középbirodalom idejére ezt a technikát felváltotta a legyezőszerű lugas használata. A sírrajzok összesen öt különböző módon ábrázolják a lugasokat, azonban kérdés, hogy ez tényleges technikai fejlődést jelöl, vagy csupán a művészi koncepció változását.[311]

Egyes illusztrációk arról tanúskodnak, hogy a szőlőt kézzel öntözték. A szőlő-hieroglifa egy későbbi változata a szőlőtövet valamilyen konténerben ábrázolja, ami egy speciálisan kialakított verem lehetett, és arra szolgált, hogy megtartsa a nedvességet a gyökérzet számára.[312]

A szőlőt vegetatív módon, levágott vesszők ültetésével szaporították. A 20. század eleji Egyiptomban alkalmazott eljárások alapján következtethetünk további részletekre az ókori szőlőskertek művelésével kapcsolatban. A legtöbb munkálatra a téli hónapokban szokott sor kerülni, amikor a szőlő nyugalmi állapotban van. A szaporítást február-március környékén végzik, az új tőkéket pedig általában két-három év után februárban szokták átültetni. Az új ültetvények három éven belül gyümölcsöt hoznak. Januárban és februárban metszik a szőlőt, hogy kordában tartsák a növekedését és biztosítsák az egyenletes termést. Ugyancsak a téli hónapokban ásással lazítják meg a talajt a gyökérzet körül, hogy több nedvességet és trágyát kapjon. Római források szerint az ókorban állati ürüléket és a csatornákból nyert iszapot használtak a trágyázáshoz.[313]

2.4.2.2. Szüret

A szüret az egyik leggyakrabban előforduló jelenet a sírrajzok között. A képek általában férfi szüretelőket ábrázolnak térdelő vagy álló pozícióban, de ritkán nők és gyerekek is feltűnnek. A fürtöket kézzel, kés használata nélkül szedték le.[314] A leszedett szőlőt kosárba gyűjtötték, amit a vállukon, fejükön vagy járom segítségével vittek el a taposókádig. A kosarakat olykor

---

[309] I. m., 20.
[310] REDFORD (2001): Ancient Egypt I, 43.
[311] MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 583–584.
[312] JAMES (2005): Ancient Egypt, 205; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 86, vö. MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 583.
[313] MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 584–585.
[314] JAMES (2005): Ancient Egypt, 213.

pálma- vagy szőlőlevéllel takarták le, feltehetően azért, hogy védjék a szőlőt az erős napfénytől. Egyes rajzok szerint a szüret idején a lombozatot is megritkították.[315]

2.4.2.3. Taposás

A szüret során begyűjtött szőlőt taposókádba tették, hogy néhány férfi taposással összetörje a szemeket.[316] Ez volt a leghatékonyabb módszer anélkül, hogy nagy mennyiségű mag is összetört volna. A kád anyagát nem lehet biztosan megállapítani. Valószínűleg vályogból készítették, és gipszvakolattal vonták be.[317] A kádakban általában kettő-öt ember fért el a sírokban ábrázolt jelenetek alapján. A rajzok szerint a taposókádak bizonyos fejlődésen mentek keresztül az idők során. Az Ó- és Középbirodalom idején sekélyebb kádakat használtak. A taposók egy keresztben elhelyezett rúdba kapaszkodhattak, ami a taposókád két oldalából kiálló függőleges rudakra volt erősítve. Az Újbirodalomban használt kádak mélyebbek voltak, a taposók pedig nem a keresztrúdba kapaszkodtak, hanem az arról lelógó kötelekbe. További újítás volt, hogy a kádból gyakran kifolyócső vezette ki a kipréselt mustot a tárolóedényekbe. A munkát gyakran zenészek játéka, éneklése, esetleg ütemes dobolása vagy tapsolása kísérte, valószínűleg azért, hogy a munkások egymással összhangban, ritmusra tapossák a szőlőt.[318]

2.4.2.4. Préselés, erjesztés

A taposás során körülbelül a szőlő levének kétharmadát sikerült kinyerni. A maradékot a sírrajzok szerint egy zsák segítségével préselték ki.[319] Ugyanezt a technikát alkalmazták olaj és más növényi eredetű levek sajtolásához. A zsák valószínűleg lenvászonból[320] vagy gyékényből[321] készült, aminek mindkét végéhez egy-egy botot erősítettek.[322] A két botot ellentétes irányba csavarták, a kipréselt levet pedig egy edénybe gyűjtötték. A sírokban ábrázolt jelenetekben ezt a munkát általában öten végezték: két-két férfi csavarta a botot, egy pedig középen ügyelt a zsák feszességére. Az ötödik embert gyakran kifacsart, lehetetlen pózban ábrázolják, ami utalhat az általa végzett munka rendkívüli nehézségére, de lehet, hogy inkább a művészi ábrázolás korlátairól van szó. A Középbirodalom idejéből származó sírrajzokon feltűnik egy újítás, miszerint a zsák egyik szélét egy kerethez rögzítették, és csak a másik végét csavarták. Az Újbirodalom-kori rajzok szerint pedig a zsák minden oldalról kerethez volt rögzítve, és mindkét végén, a kereten kívül csatlakozott hozzá rúd.[323]

A kipréselt must erjedése hamar megkezdődik a szőlő héján található borélesztő hatására. A taposás és préselés folyamata más-más minőségű mustot eredményez, de nincs információ arról, hogy a különböző fázisokban nyert mustot összekeverték-e, vagy külön

---

[315] MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 585.
[316] POO (1995): Wine Offering, 8; GAÁL (2005): Óegyiptomi borról, 75.
[317] JAMES (2005): Ancient Egypt, 214.
[318] MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 586–587; GAÁL (2005): Óegyiptomi borról, 75; LESKO (2005): Egyptian Wine Production, 224.
[319] MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 588; JAMES (2005): Ancient Egypt, 214–215; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 90; GAÁL (2005): Óegyiptomi borról, 75.
[320] JAMES (2005): Ancient Egypt, 214.
[321] DAVID (2003): Élet, 425.
[322] LESKO (2005): Egyptian Wine Production, 224.
[323] MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 588–589.

tárolóedényben erjesztették.[324] Az Ó- és Középbirodalom sírrajzai nem ábrázolják az erjesztés folyamatát, de néhány Újbirodalom-kori illusztráción látható, amint az erjedő bor kicsordul a korsó peremén.[325]

2.4.2.5. A korsók megtöltése, lezárása és címkézése

Az erjesztés és a bor tárolása agyagedényekben történt. Az úgynevezett kánaáni típusú korsót használták leggyakrabban, ami először a levantei térséggel folytatott kereskedelem során került Egyiptomba, majd később helyben is előállították. Az Abüdoszban, I. Skorpió király sírjában talált korsók tojásdad alakúak voltak, kör alakú vagy enyhén lapított talppal rendelkeztek. A korsók között volt egy- és kétfülű, illetve markolat nélküli is. A szájuk átmérője sem volt egységes. Átlagosan hat-hét liter bort vagy más folyadékot tudtak tárolni.[326] A késő-bronzkori korsók már hosszúkásabb nyakkal, keskeny szájjal és csúcsos talppal bírtak. Általában két füllel is ellátták őket. Körülbelül 30 liter volt az űrtartalmuk. A hegyes talp erősebb volt, mint a korábbi, lapított változat, és mintegy harmadik markolatként is szolgált a szállításkor.[327] A korsók megtöltésének folyamatát számos sírrajz megörökítette. Ezek szerint a mustot kisebb edényekkel merték bele a nagy korsókba. A kis edények többféle formában és méretben feltűnnek az ábrázolásokon. Olykor kiöntőnyílással is rendelkeztek.[328]

A megtöltött korsókat néhány napon belül le kellett zárni, hogy elkerüljék az ecetesedést. A lezárás két fázisban történt. Az első réteg általában nádból, szalmából és agyagból készült, de előfordult, hogy cserépdarabokat, leveleket vagy sarat használtak az edény szájának eltömítéséhez. Ez a réteg elsősorban azt a célt szolgálta, hogy a következő fázisban, a végső lezárás során ne szennyeződjön be a bor, ugyanakkor fél-áteresztőként szolgált a bor erjedésének késői szakaszában. A második, végső lezárás során sárból pecsétet nyomtak a korsó szájára. A pecsét kézzel vagy öntőformával készült. Háromféle pecsétforma terjedt el: a sapka-, a kupola- és a cilinderszerű. Ez utóbbi volt a leggyakoribb. Olykor a záró pecsétbe vagy a korsó nyakába lyukat ütöttek. Ennek valószínűleg az volt az oka, hogy a fermentáció még nem fejeződött be a lezárás pillanatában, és ki kellett engedni az erjedés során termelődött szén-dioxidot.[329]

A borokat gyakran látták el jelöléssel a pecséten vagy a tárolóedényen. Az archaikus korban gyakran csak az aktuálisan uralkodó királyt azonosították, vagy a záró pecsétbe vésett *szereh*-téglalappal,[330] vagy a korsó falára írt uralkodási dátummal. Olykor más jelölések is feltűntek a címkéken, pl. a szőlő-hieroglifa vagy a bor származási helye.[331] Az Újbirodalom idején még részletesebben megjelölték a korsókat. A korszakból származó címkék a fentieken túl olyan információkat is tartalmaznak, mint a szőlőültetvény helye és tulajdonosa, a borász

---

[324] POO (1995): Wine Offering, 8; MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 590; GAÁL (2005): Óegyiptomi borról, 75.

[325] MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 590.

[326] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 92–95.

[327] MCGOVERN (1997): Egypt's Golden Age, 73; MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 594.

[328] MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 593.

[329] MCGOVERN (1997): Egypt's Golden Age, 73; MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 594; GAÁL (2005): Óegyiptomi borról, 76.

[330] A *szereh* a palota homlokzatát jelképező téglalap, amelybe a Hórusz-nevet, a királyok első nevét írták. A téglalap tetején általában a Hórusz-sólyom állt, lásd KÁKOSY (1998): Ókori Egyiptom, 47.

[331] JAMES (2005): Ancient Egypt, 206–207.

neve vagy a bor minősége.[332] Egyes korsókra azt is ráírták, hogy milyen célra fogják felhasználni a bort, pl. áldozatnak, adónak vagy ünnepekre szánják.[333]

2.4.2.6. A bor keverése

Az Újbirodalom idejéből származó boroskorsók címkéin és más feljegyzésekben is előkerülnek olyan kifejezések, amelyek 'kevert bor'-t jelölnek, azonban nem egyértelmű, hogy pontosan mit takarnak ezek a megjelölés.[334] Utalhatnak a különböző évjáratú borok vagy a préselés egyes fázisaiban nyert mustfajták vegyítésére, az eltérő szőlőfajtákból, esetleg más gyümölcsökből nyert must keverésére vagy a vízzel való hígításra. Valószínűleg olykor lótusszal és mandragógával keverték a bort, hogy fokozzák bódító hatását.[335] Egy XX. dinasztiabeli sírrajz megörökítette a bor keverésének mozzanatát. Egy díszes emelvényen több korsó áll. Egy férfi valamilyen folyadékot tölt az egyik korsóba egy kisebb edényből. Egy másik férfi a különböző korsók tartalmát szívócsövek segítségével egy alacsonyabban elhelyezett nagy, kétfülű serlegbe vezeti. A bor keverésére szolgáló edény alakja ugyanakkor azt sugallja, hogy az így kapott italt nem eltárolták, hanem rögtön felszolgálták.[336]

2.4.2.7. Tárolás

A lezárás után egy írnok számba vette a megtöltött korsókat, majd a raktárba vitték őket.[337] A bor tárolásával kapcsolatos információ meglehetősen szórványos, de néhány Újbirodalom-kori sírrajz megörökíti, hogyan nézhetett ki egy bor tárolására használt kamra vagy pince. A korsók a hegyes talp miatt önmagukban nem álltak meg, ezért gyakran a falnak vagy egymásnak támasztották őket. Az sem volt ritka, hogy kőgyűrűbe, fakeretbe vagy homokba állították őket. Az archaikus kor királysírjaiban vagy Tutanhamon sírjában talált korsók alátámasztják az ábrázolásokon látható módszereket.[338] Az Újbirodalom korából származó régészeti leletek arról tanúskodnak, hogy a királyi palotákban és templomokban is tároltak bort. III. Amenhotep thébai palotája szolgáltatta a legtöbb bizonyítékot, de Ehnaton amarnai palotájában vagy II. Ramszesz halotti templomában is számos boroskorsót és azokból származó cserépdarabot találtak.[339] Az Újbirodalom idején ugyanakkor már nemesek és hivatalnokok is rendelkezhettek saját borospincével. Intef királyi hírnök sírjában – aki III. Thotmesz idején élt – egyebek mellett fennmaradt egy pincejelenet. Ezen a képen a szolgák a vállukon viszik a boroskorsókat a raktárba. A korsók több polcon, egymásnak támasztva sorakoznak. A pince őre a fejét támasztva ül a korsók mellett. Az ajtóban álló szolga szerint elaludt, az őr azonban tiltakozik a vád ellen.[340]

---

[332] MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 597; LESKO (2005): Egyptian Wine Production, 227–234; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 123; GAÁL (2005): Óegyiptomi borról, 76.

[333] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 123.

[334] Lásd LESKO (2005): Egyptian Wine Production, 227; MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 592; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 132.

[335] GAÁL (2005): Óegyiptomi borról, 70.

[336] Lásd MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 592; GAÁL (2005): Óegyiptomi borról, 75–76.

[337] MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 599.

[338] REDFORD (2001): Ancient Egypt III, 327–329; JAMES (2005): Ancient Egypt, 209; LESKO (2005): Egyptian Wine Production, 225.

[339] LESKO (2005): Egyptian Wine Production, 234; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 121–125.137–138.143.

[340] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 144–145.

2.4.2.8. Kereskedelem

Az ókori Egyiptomban alapvetően az állam osztotta el a javakat az állami és templomi intézményeken keresztül. A helyi piacokon a felesleg cseréje folyt, és elsősorban az alapvető élelmiszerekkel és termékekkel kereskedtek. Mivel a bor luxusterméknek számított, jellemzően nem fordult elő a piacon.[341]

Egyiptomon belül elsősorban a Nílus segítségével juttatták el a bort a nagy szőlőtermő területekről az ország más régióiba.[342] A szárazföldön feltehetően szamarakkal szállították el a korsókat a Nílus legközelebbi hajózható pontjáig, ahol csónakokra rakodtak. Az Újbirodalom korából fennmaradt néhány sírrajz, ami a rakodás mozzanatát örökítette meg.[343]

A 'Hórusz útja' nevet viselő kereskedelmi útvonalon keresztül az archaikus kor óta szállítottak bort Egyiptomba a levantei térségből.[344] Az I. dinasztia idejére az egyiptomiak valószínűleg átvették a levantei kereskedők vezető szerepét. A Középbirodalom idején már a tengeren is érkezett bor Kánaánból és Bübloszból.[345] A Nílus-völgyben talált görög amforák és ivóedények tanúsága szerint a késő bronzkorban az égei térség is bekapcsolódott a térség borkereskedelmébe.[346]

2.4.3. A bor használata a hétköznapokban

A bor előkelő italnak számított, csak a felsőbb réteghez tartozók engedhették meg maguknak a mindennapi fogyasztását.[347] Az osztrakonokon fennmaradt csekély számú adat szerint a ramesszida korban a bor ára 5-10-szerese volt a sörének.[348] A királyi udvar jelentette a borfogyasztás központját. A papság és a templomi személyzet valószínűleg rendszeresen részesült a templomoknak felajánlott borból.[349] A katonák szolgálataikért cserébe kaptak fejadagot, azonban a köznép tagjai ritkán, főként a nagyobb ünnepek alkalmával juthattak hozzá. Az alsóbb osztály számára a sör volt a mindennapi ital, ami nem csak olcsóbb volt, de házilag is elő tudták állítani. A munkások fejadagot kaptak árpából, kifejezetten erre a célra, és kis mennyiségben kész sört is kaptak.[350] A bor előkelő státusza valószínűleg megmaradt a hellén korszakban is, amikor a megnövekedett bortermelés elsősorban a görög népesség igényeit szolgálta ki.[351] Ugyanakkor a társadalom jelentős része került valamilyen kapcsolatba a borral, ideértve azokat is, akik részt vettek a szőlőskertek művelésében, a szüretben, a borkészítésben, a bor tárolásában, szállításában, felszolgálásában és a vele való kereskedésben.[352]

---

[341] REDFORD (2001): Ancient Egypt III, 445–450. A bor árához, értékéhez lásd lentebb, a *2.4.3. A bor használata a hétköznapokban* című fejezetet (50–51. oldal).
[342] JAMES (2005): Ancient Egypt, 215.
[343] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 127.
[344] MCGOVERN–HARTUNG–BADLER (1997): Beginnings of Winemaking, 11–12; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 101.
[345] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 114.118.
[346] LEONARD (2005): Canaanite Jars, 243.
[347] KÁKOSY (1998): Ókori Egyiptom, 251; MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 578; GAÁL (2005): Óegyiptomi borról, 69.
[348] A sör ára 50 hin űrtartalmú korsóban mérve 1-2 deben volt. A bor árát kisebb, 10 hines mértékben tüntették fel 2 debenért, lásd JANSSEN (1975): Commodity Prices, 346–350.
[349] GAÁL (2005): Óegyiptomi borról, 71.
[350] JANSSEN (1975): Commodity Prices, 117.
[351] POO (1995): Wine Offering, 29.
[352] LESKO (2005): Egyptian Wine Production, 230.

Az orvoslásban kezdetektől fogva alkalmazták a bort csakúgy, mint a sört, többnyire más orvosságokkal együttesen. Használták étvágygerjesztőként, féreg- vagy vízhajtóként, lázcsillapítóként, orrfertőtlenítőként vagy éppen asztma ellenszereként. Általában csekély mennyiséget írtak elő, ami nem okozhatott bódultságot, ugyanakkor előfordult, hogy bizonyos orvosi beavatkozások esetén érzéstelenítőként alkalmaztak alkoholos italokat.[353]

Az ókori egyiptomiak borivással kapcsolatos szemlélete alapvetően pozitív volt. Erről tanúskodnak a szüretet, a borkészítés fázisait ábrázoló sírrajzok, a személynevekben előforduló „részeg" jelző vagy a bort pozitív kontextusban emlegető irodalmi források.[354] Szinuhe történetében például a címszereplő azzal érzékelteti Jáá földjének gazdagságát, hogy: „több a bora, mint a víz", továbbá azt állítja: „megvolt a kenyerem, must, bor mindennapi szükségletem szerint".[355] A Harris Papirusz egyik szerelmes költeményének szerzője így vall kedvesének:

> „Hangod hallása nekem mézízű bor,
> csak azért élek, mert hallom a hangod." (pHarris 500. 7,10)[356]

Az előkelő lakomákon, amelyeket gyakran halottak emlékére ültek, gyakori volt az italozás, a zene és a tánc. A zenészek a múlandóságról és az élet élvezetéről énekeltek, a vendégek hosszú életet kívántak egymásnak, és részegedésig ittak.[357]

Egyes szövegek ugyanakkor a túlzott alkoholfogyasztás negatív következményeire hívják fel a figyelmet, és mértékletességre intenek. Az Anastasi Papirusz például így fogalmaz:

> „Sörtől bűzlik mindenütt, ahol járkálsz. A sör kivetkőztet az emberségből, kiűzi lelked […] Bár ismernéd fel, hogy a bor milyen undorító, és megtagadnád a *sedeh*et, s bár ne helyeznéd szívedbe a söröskorsót, bár megfeledkeznél a *telek* italról." (pAnastasi IV. 2)[358]

A mértéktelen italozás negatív következményei több falfestményen is megjelennek. Egy, az Első Átmeneti Korból származó sírrajz például az italtól kidőlt vendégek elszállítását ábrázolja, egy Újbirodalom-kori thébai sírrajz pedig egy olyan bankettet örökít meg, amelynek egyik női résztvevője feltehetően a túlzott alkoholfogyasztástól hány, egy másik női alak pedig a segítségére siet.[359]

2.4.4. Bor és egyéb alkohol az egyiptomi kultuszban és mitológiában

A bort és más alkoholtartalmú italok jótékony hatásait az istenektől eredeztették. Úgy tartották, a bódultság szent állapot, ami áttöri a határt élő és halott, világi és isteni között. A bor ebben az értelemben médium volt, az isteni közreműködés megidézését szolgálta, és hidat

---

[353] I. m., 228; POO (1995): Wine Offering, 31; REDFORD (2001): Ancient Egypt III, 179.

[354] REDFORD (2001): Ancient Egypt II, 179.

[355] Dobrivits Aladár fordítása, lásd DOBROVITS–KÁKOSY (1963): A paraszt panaszai, 25–26.

[356] Molnár Imre fordítása, lásd KÁKOSY–MOLNÁR (1976): Gyönyörűség dalainak kezdete, 17. Az ószövetségi párhuzamokhoz lásd a *4.8. A szőlő és a bor mint a szerelem jelképe* című fejezetet (191–200. oldal).

[357] KÁKOSY (1998): Ókori Egyiptom, 258; REDFORD (2001): Ancient Egypt I, 358.

[358] KÁKOSY (1998): Ókori Egyiptom, 252. A *sedeh*-ről korábban azt tartották, hogy 'gránátalmabor'-ra vonatkozik, lásd LESKO (2005): Egyptian Wine Production, 231–234, azonban újabb kutatások kimutatták, hogy a szó hagyományos 'bor'-t jelöl, amely kifejezetten piros szőlőből készült, lásd GUASCH-JANÉ–ANDRÉS-LACUEVA–JÁUREGUI (2006): Shedeh, 101. A *telek* jövevényszó, amely egy egyelőre beazonosítatlan italt jelöl, lásd DAVID (2014): Voices of Ancient Egypt, 182.

[359] Lásd GAÁL (2005): Óegyiptomi borról, 70–71.

teremtett az evilági és a túlvilági élet között.[360] A Piramisszövegek szerint a füge és a bor az istenek eledele és itala, így a fáraók legfőbb tápláléka is, miután csatlakoznak az istenekhez az északi égbolton (PT 440 §816; 508 §1112).[361]

2.4.4.1. A bor és az egyiptomi istenségek

2.4.4.1.1. Ozirisz

Ozirisz a halál és a túlvilág istene az egyiptomi mitológiában, ugyanakkor tőle ered a föld termékenysége is. Szicíliai Diodórosz szerint egy egyiptomi legenda Oziriszt tartja a szőlőművelés feltalálójának, aki megtanította az egyiptomiakat a borkészítés mesterségére.[362] Ozirisz az első létező, aki feltámadt a halálból. A Piramisszövegek több alkalommal 'a bor urá'-nak nevezik (lásd PT 577 §1524a; 442 §820a).[363] Ez valószínűleg arra utal, hogy Ozirisz az áradás és a termékenység isteneként a szőlőtermést is befolyásolta. A szőlő elhalását és megújulását párhuzamba állították Ozirisz meggyilkolásával és feltámadásával, de nagyobb általánosságban is az élet és halál körforgásának szimbólumaként tekintettek a szőlőre. Ezért is jelenhetnek meg olyan gyakran szőlőábrázolások a temetkezési jelenetekben. Abüdoszban az áradás első havának 17–19. napján ünnepet tartottak Ozirisz tiszteletére. Halotti ünnep volt, amely valószínűleg az áradáshoz kapcsolódott, ami szintén az új élet, a feltámadás jelképének számított. A fesztivál természetes része volt a borfogyasztás.[364]

2.4.4.1.2. Hórusz

Hórusz, a sólyomisten Ízisz és Ozirisz fia, akit Ozirisz a halála után nemzett. Hosszú küzdelmet folytatott Széthtel, apja gyilkosával, mely során elveszítette fél szemét. Később Ízisz meggyógyította a sérült szemet. Ez a meggyógyított, „egészséges szem" fontos szimbólummá vált; az isteni életet és energiát, valamint a felborult kozmikus rend helyreállítását jelképezte.[365] Az Ozirisz-legenda egyik változata szerint Hórusz felajánlotta az „egészséges szem"-et a halott Oziriszsnak, aki áldozati ajándékként elfogyasztotta azt, és visszatért az életbe. Hórusz szeme az egyiptomi áldozati ideológia egyik legfontosabb eszméje volt. Mindenféle áldozati ajándékot illettek ezzel a névvel, így a boráldozatot is (lásd pl. PT 47 §36; 55 §39; 154 §92; 155 §93).[366]

2.4.4.1.3. Seszmu

Seszmu a bor és a mészárlás istene az egyiptomi mitológiában.[367] Ez a két funkció nem független egymástól. A szőlő préselése egy destruktív jellegű folyamat. A szőlőszemeknek el kell pusztulnia, hogy a bennük található nedű kiszabaduljon. A bor vörös színe pedig a vérrel való egyértelmű asszociációhoz vezet. Egyes Újbirodalom-kori papiruszokon Seszmut préselés közben ábrázolják, a présben emberi fejek láthatóak, és vér csöpög a zsákból.[368]

---

[360] MURRAY–BOULTON–HERON (2000): Viticulture and Wine Production, 578; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 134.
[361] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 102.
[362] Bib. Hist. I. 15:8, lásd POO (1995): Wine Offering, 151; GAÁL (2005): Óegyiptomi borról, 72.
[363] GUASCH-JANÉ (2011): Egyptian Tombs, 855.
[364] POO (1995): Wine Offering, 150; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 134–135.
[365] POO (1995): Wine Offering, 163.
[366] REDFORD (2001): Ancient Egypt III, 122.564; BUNSON (2002): Ancient Egypt, 172–173.
[367] HORNUNG (1982): Conceptions of God, 283.
[368] POO (1995): Wine Offering, 153. A kép ószövetségi párhuzamához lásd a *4.6.2. A borsajtó mint a vérontás jelképe* című fejezetet (184–187. oldal).

2.4.4.1.4. Hathor

Számos történetciklus elbeszéli azt a történetet, mely szerint Ré haragjában el akarta pusztítani az ellene fellázadó emberiséget, ezért elküldte lányát, Hathort, Szehmet képében, hogy ölje meg őket. Hathor hozzálátott a küldetéséhez, Ré azonban időközben meggondolta magát. Parancsára nagy mennyiségű vörösre színezett sört öntöttek ki azon a területen, ahol Hathor éjszakázott. Felébredve Hathort elégedettséggel töltötte el a látvány, amely vérben úszó mezőre emlékeztette, ivott a sörből, megrészegedett, és elfeledkezett a gyilkolásról. Ennek emlékére Ré elrendelte, hogy Hathor ünnepén minden évben szolgáljanak fel részegítő italt. Hathort a részegség úrnőjének is nevezték.[369]

Hathor részegségének ünnepét az áradás első havának 20. napján tartották, egy nappal Ozirisz halotti ünnepe után. Az áradásra Hathor érkezésének kísérőjeként tekintettek. Az áradó Nílus vöröses színe asszociációra adhatott okot a borral vagy a mítoszban szereplő vörös sörrel. A források szerint a megszelídült Hathor nem hagyta el teljesen korábbi természetét, ezért újra és újra szükség volt a lecsillapítására. A dühöngő istennőt borral, zenével és tánccal kellett megnyugtatni. Ez a civilizáció győzelmét jelképezi a vad természet felett.[370] Az ünnep során Hathor hívei is követték az istennő példáját, az ivás és mulatozás által megszabadultak az elfojtott dühös indulatoktól és más kellemetlen érzésektől.[371]

Hathort úgy is tisztelték, mint az idegen országok istennőjét. Ő volt a más országból behozott nyersanyagok és termékek védőistene. Ez a szerep is összekötötte őt borral, hiszen a szőlő eredetileg a levantei térségből került Nílus-delta vidékére, és Egyiptomban kedvelték a külföldről importált borokat.[372]

2.4.4.1.5. Thoth

Thoth többek között az írás, a tudomány, a gyógyítás és a túlvilág istene. Holdistenként ő szabályozta az évszakokat. Fontos szerepet töltött be az Ozirisz-mítoszban. Segített Ozirisz feltámasztásában, és a mítosz egyes változatai szerint ő gyógyította meg Hórusz szemét.[373] A Hathor-Tefnut mítosz szerint Thoth feladata volt, hogy borral megnyugtassa Hathort, ezért Thoth is viseli 'a bor ura' címet. Az Újbirodalomtól kezdődően az áldozati képeken Thoth Hapival, a Nílus és az áradás istenével együtt mutat be boráldozatot. Talán a Hapival való asszociációval függ össze, hogy a Thoth nevét viseli az áradás első hónapja, és erre a hónapra esik Hathor részegségének ünnepe.[374]

2.4.4.1.6. Széth

Széth a káosz és rendetlenség istene és az erőszak megtestesítője. A mítosz szerint ő hozta be a világba a halált, azzal, hogy megölte Oziriszt.[375] Széth nevének egyik formája fordítható így: 'aki részegséget okoz'. Hathorral ellentétben, aki számára az ittas állapot megnyugvást hoz, a Széth által adott részegség felfordulást eredményez.[376]

---

[369] BLEEKER (1973): Hathor and Thoth, 50; KÁKOSY (1998): Ókori Egyiptom, 251; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 136.
[370] POO (1995): Wine Offering, 157; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 136–137.
[371] BLEEKER (1973): Hathor and Thoth, 91.
[372] Uo.
[373] REDFORD (2001): Ancient Egypt III, 398–400.
[374] POO (1995): Wine Offering, 157.
[375] REDFORD (2001): Ancient Egypt III, 269–270.
[376] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 142; POO (1995): Wine Offering, 158.

2.4.4.2. Boráldozati liturgiák

Az ókori Egyiptomban a fáraó egyben az ország legfőbb papja is volt. Eredetileg csak ő léphetett kapcsolatba az isteni világgal, ő mutatta be az áldozatot az istenek és a halottak részére. Később már az uralkodó családtagjai és a halotti papok végezték ezt a feladatot, azonban a királyság egész történelme során ügyeltek arra a látszatra, hogy a fáraó az ország egyetlen valódi főpapja. A művészi ábrázolásokon és az áldozati imákban mindig az uralkodó szerepel mint az áldozat bemutatója.[377]

Az Óbirodalomtól kezdve számos művészi alkotás maradt fenn templomokban, királysírokban, amelyek a boráldozat mozzanatát örökítik meg. A jelenetek visszaköszönnek falrajzokról, sztélékről, domborművekről és szobrokról egyaránt. Általában álló vagy térdelő helyzetben ábrázolják a királyt, aki kezében két gömbölyű korsót tart, amit felajánl az előtte álló istenségnek. Az illusztrációk mellett gyakran feliratok állnak, amelyek tartalmazzák a király és az istenség nevét és címeit, egy rövid áldozati formulát és az istenség válaszát.[378]

Az ábrázolt jelenetek egy része valamely ismert szertartáshoz tartozott, pl. újév-ünnep, I. Amenhotep ünnepe, alapítási szertartás, Min ünnepe, koronázási szertartás, szed-ünnep vagy a völgy gyönyörű ünnepe.[379] Más részük nem kapcsolható ismert rituáléhoz, vagy azért, mert nem maradt fenn elégséges információ a beazonosításhoz, vagy azért, mert ezek a jelenetek egyszerűen dekorációs elemként szolgáltak.[380]

A sztéléken ábrázolt jelenetek nem kötődnek szorosan a sztélék céljához, sokkal inkább a király kegyességét szimbolizálják. A királysírokban fennmaradt jelenetek a király kegyességén túl a boldog túlvilági életben való reménységet is kifejezik. Az istenség válasza megerősíti a király váradalmát. A fáraók korából kevés esetben maradt fenn a liturgia szövege a jelenetekkel együtt. A hellén-római korból viszont annál többször.[381]

2.4.4.2.1. Boráldozati liturgiák temetési szertartásokban

Az egyiptomi túlvilághit szerint a holtaknak a túlvilági életében is szüksége van ételre, italra, ruhára és más, e világban megszokott javakra.[382] Erre szolgáltak a halottak számára bemutatott áldozatok.[383] Fentebb utaltunk rá, hogy az archaikus korban ezeket a javakat még a halott királlyal együtt eltemették, az Óbirodalom korától azonban az áldozatlisták helyettesítették azokat. A bor mind a fizikailag eltemetett javak között, mind az áldozati listákon gyakran előfordult. Hogy az elhunyt visszatérhessen az életbe és élvezhesse a felajánlott ajándékokat, szükség volt az ún. szájmegnyitás rítusára, amit a halotti szobron és a múmián is végrehajtottak.[384] Erre a szertartásra utalnak az áldozati liturgiák, amikor arról beszélnek, hogy a bor képes megnyitni az elhunyt száját.[385] A legrégebbi temetési áldozati

---

[377] KÁKOSY–VARGA (1970): Nílus völgyében, 62; KÁKOSY (1998): Ókori Egyiptom, 232–233; DAVID (2003): Élet, 215.221. Lásd pl. IPIAO III, 155.167.181; IV, 520–521.

[378] POO (1995): Wine Offering, 43.

[379] Ezekhez az ünnepekhez lásd REDFORD (2001): Ancient Egypt I, 521–525.

[380] POO (1995): Wine Offering, 52.

[381] I. m., 69.

[382] A túlvilági lét kezdetben szintén a fáraó kiváltsága volt, a Középbirodalom korára azonban demokratizálódott. A túlvilághithez és halottkultuszhoz lásd KÁKOSY (1998): Ókori Egyiptom, 350–367; DAVID (2002): Vallás és Mágia, 64–289; uő (2003): Élet, 250–274.

[383] KÁKOSY–VARGA (1970): Nílus völgyében, 82; CZELLÁR (1986): Élők, holtak, 51–52; KÁKOSY (1998): Ókori Egyiptom, 353.

[384] KÁKOSY (1998): Ókori Egyiptom, 354; REDFORD (2001): Ancient Egypt II, 605–608; DAVID (2003): Vallás és Mágia, 221.

[385] POO (1995): Wine Offering, 162.

liturgiák a Piramisszövegekben maradtak fenn. A szövegek általában két részből állnak. Az első rész a halott király nevét és a rituális cselekedet rövid leírását tartalmazza. Az áldozatot maga a király vagy a pap mutatta be. A második rész az áldozat megnevezése, amelyet gyakran a 'Vedd magadhoz Hórusz szemét!' felszólítás vezet be. A temetési áldozati liturgiákban a halott királyt Ozirisszal, a fiát, az áldozatot bemutató királyt Hórusszal azonosítják.[386]

2.4.4.2.2. Boráldozati liturgiák az istenségek kultuszában

A fáraók korából csak néhány liturgikus szöveg maradt fenn, templomok falán, papiruszon vagy sztéléken. A temetési liturgiákkal szemben a hangsúly nem a feltámadásra helyeződik, hanem a földi jólétre és a spirituális erőre. A szőlőskertek bősége a világ jólétét jelképezi. Az istenségnek a szőlőskert gyümölcséből áldoznak, hogy gazdag termésük legyen. A szövegek gyakran beszélnek 'Hórusz szemé'-nek megtöltéséről. Ebben az összefüggésben 'Hórusz szeme' talán az oltárt jelenti, az oltár borral való megtöltése pedig egy mágikus cselekedet, amivel a szőlőtermést igyekeztek befolyásolni. Az áldozatok ritkán kapcsolódtak közvetlenül az istenséghez, akinek bemutatták őket. Jelentőségük inkább magában az áldozati cselekményben volt.[387]

Az áldozati jelenetek a „*do ut des*" elvet tükrözik.[388] A király az áldozat bemutatásakor kifejezi a kívánságát, az istenség válaszából pedig kiderül, hogy milyen jutalomban részesül az uralkodó. A fáraók korában az isteni reakciók többnyire sztereotipikusak voltak, amelyek nem kizárólagosan a boráldozatokhoz kötődtek, hanem más áldozatok esetében is előfordultak. A hellén időszakban az istenségek válaszai specifikusabbá váltak, és gyakran közvetlenül utaltak magára az áldozatra. Előfordul például, hogy az istenség véget nem érő részegséget ígér a királynak, a világuralom ígérete pedig gyakran fejeződik ki abban, hogy a király a föld minden szőlőskertjét megkapja. Az istenek válaszaiban három fő témát lehet felfedezni: A király uralmának megerősítése, anyagi javak ajándékozása, lelki örömök biztosítása.[389]

2.4.5. Összegzés

Az ókori egyiptomiak levantei közvetítéssel ismerték meg a szőlőt és a bort, de legkésőbb az Óbirodalom kezdetére maguk is elsajátították a szőlőművelés és borkészítés technikáját. A rendelkezésre álló írásos és művészi források arról tanúskodnak, hogy Egyiptomban már a korai időkben is kifinomult módszereket alkalmaztak a szőlőtermelésben. A sírrajzokon fennmaradó jelenetek, amelyek a szőlőskertek gondozását, a szüretet és a borkészítés fázisait ábrázolják, nem csupán egyiptomi vonatkozásban fontosak, de az ókori Közel-Kelet szőlő- és borkultúrájának megismeréséhez is gazdag és értékes forrást szolgáltatnak.

A szőlőtermelés folyamatos terjedése és fejlődése ellenére a bor soha sem vált széles körben elterjedt itallá Egyiptomban. Egyrészt elsősorban a különleges alkalmakon, ünnepeken került elő, másrészt megmaradt az előkelők, kiváltságosak italának. Az egyiptomiak alkoholhoz való hozzáállásában bizonyos mértékű kettősség figyelhető meg. Bár alapvetően a

[386] I. m., 77; REDFORD (2001): Ancient Egypt III, 119.
[387] POO (1995): Wine Offering, 84–85.159.
[388] REDFORD (2001): Ancient Egypt III, 565.
[389] POO (1995): Wine Offering, 133–146.

mértékletesség jellemezte őket, nem volt ritka a kicsapongó, részegségbe torkolló italozás sem.

Talán természetes, hogy az ókori egyiptomiak, akiket Hérodotosz a legvallásosabb népnek nevezett,[390] a ritkaságnak és különlegességnek számító bort az istenek italának tekintették, és számos vallásos hiedelmet csatoltak hozzá. A kettősség a borhoz kapcsolódó képzetekben is jelen volt, a különböző asszociációk között olykor bizonyos feszültség vagy ellentmondás érezhető. Többek között a termékenységgel, a halállal és újjászületéssel, a kultúrával és szelídséggel, ugyanakkor az erőszakkal és pusztítással is összefüggésbe hozták. Ennek megfelelően az egyiptomi mitológiában több istenséggel kapcsolatban is megjelent a bor, más és más mértékben és különböző hangsúllyal.

Nem véletlen, hogy a legtöbb információ a régi egyiptomiak borkultúrájáról éppen a temetkezési szokásaiknak köszönhetően maradt fenn az utókor számára. A bor a halottkultuszban több szempontból is nagy jelentőséggel bírt, legalábbis a királyi család és az előkelők körében. Az egyik oldalról az élők számára eszköz volt a módosult tudatállapot, az ekszt́ázis eléréséhez, ami hitük szerint hidat teremtett a túlvilágra. Ezért is kapcsolódhatott a temetésekhez vidám lakoma és italozás, mert a mulatozók el akarták mosni a határt az élet és a halál között, hogy kapcsolatba léphessenek az elhunyt hozzátartozóikkal. A másik oldalról pedig fontosnak tartották az elhunytak túlvilági szükségleteiről való gondoskodást, aminek része volt a nemes ital biztosítása. Ennek a szándéknak köszönhetően őrizhettek meg a sírkamrák nagy mennyiségű boroskorsót, címkét, áldozati listát és számos művészi ábrázolást a szőlő- és bortermelésről, valamint a boráldozat rituáléjáról.

[390] Hdt. II. 37, lásd KÁKOSY (1969): Varázslás, 24.

3. A SZŐLŐ ÉS BOR AZ ÓSZÖVETSÉGBEN

3.1. A szőlő és a bor termelése és felhasználása

3.1.1. A szőlőtő részei és termése

3.1.1.1. A szőlőtő és részei

A ’szőlőtő’-t a bibliai héberben leggyakrabban a גֶּפֶן szó jelöli.[1] A főnév összesen 55-ször fordul elő az Ószövetségben,[2] egyetlen kivételtől eltekintve mindig kifejezetten a ’borszőlő’-re vonatkozik. A 4Móz 6,4-ben és a Bír 13,14-ben a גֶּפֶן הַיָּיִן ’a bor szőlője’ szókapcsolat egyértelműsíti a jelentést. A גֶּפֶן egyedül a 2Kir 4,39-ben bír eltérő jelentéssel; itt egyfajta ’indás növény’-t jelöl.[3]

A גֶּפֶן főnév rokonságot mutat több sémi kifejezéssel is. Az akkád *gapnu* és *gupnu* szavak jelentése lehet ’fa’ általános értelemben, vagy ’gyümölcstermő fa/bokor’, amibe a ’szőlő’ is beletartozik.[4] Az ugariti *gpn* és *gupana* vonatkozhatnak a ’szőlőtő’-re és a ’szőlőskert’-re.[5] Az arab *ǧafn* és *ǧifn* jelölhetik a ’szőlőtő’-t és annak részeit, ’kúszó növény’-t, de számos más jelentéssel is bírnak.[6]

A שֹׂרֵקָה/שֹׂרֵק szó három alkalommal áll párhuzamban a גֶּפֶן-nel (1Móz 49,11; Ézs 16,8; Jer 2,21), egy alkalommal pedig a גֶּפֶן nélkül fordul elő (Ézs 5,2). A שֹׂרֵקָה/שֹׂרֵק egy speciális szőlőfajtát jelöl,[7] amit a magyar bibliafordítások általában a ’nemes szőlő(fajta)’[8] vagy a ’nemes vessző’[9] fordítással adnak vissza.[10] A szó valószínűleg kapcsolódik a סרק igéhez, ami Piélben a ’pirosra festeni’ jelentéssel bír. A Zak 1,8-ban a שְׂרֻקִּים szó a lovak színére vonatkozik. Ennek alapján világos vörös szőlőt teremhetett.[11] A שֹׂרֵק az Ézs 5,2.4-ben kontrasztban áll a többes számú בְּאֻשִׁים szóval jelzett ’vadszőlő’-vel[12] vagy ’büdös szőlő’-vel[13], a Jer 2,21-ben pedig a סוּרֵי הַגֶּפֶן נָכְרִיָּה ’idegen szőlőtő vad hajtása’ kifejezéssel.[14] Ebből és a többi előfordulás kontextusából is az derül ki, hogy jó minőségű, nagy becsben tartott fajtáról van szó.

A עֵץ ’fa’ főnév[15] bármilyen fát jelölhet, így a szó kollektív értelemben a szőlőtőre is vonatkozik, mivel az ószövetségi gondolkodás a szőlőt is a fák közé sorolja (lásd Bír 9,12–13; Ez 15,2).[16] Ezen felül az עֵץ jelölheti a szőlőtő ’fá’-ját mint anyagot is (lásd Ez 15,2–3.6).[17]

---

[1] BDB, 172.
[2] Az igehelyek listájához lásd LISOWSKY (1993): Konkordanz, 331.
[3] Vö. HENTSCHKE (1978): גֶּפֶן, 57.
[4] Lásd fentebb, a *2.2.2. Szőlő és bor a mezopotámiai nyelvekben* című fejezetben (20. oldal).
[5] Lásd fentebb, a *2.3.2. A szőlőt és bort jelölő ugariti kifejezések* című fejezetben (31. oldal).
[6] HENTSCHKE (1978): גֶּפֶן, 56.
[7] BOROWSKI (2002): Agriculture, 104.
[8] Így a KNV és a SZIT az Ézs 5,2 és Jer 2,21 esetében.
[9] Így a KG és a RÚF az Ézs 5,2 és Jer 2,21 esetében. Lásd még az 1Móz 49,11-et, amit a KG ’nemes venyigé’-nek, a RÚF ’nemes tőké’-nek fordít.
[10] Az angol nyelvű bibliafordítások a *choice vines* (NRSV; ESV; YLT), *choicest vines* (KJV; NIV; NASB; ISV; ASV; ERV; WEB) vagy *finest vines* (CSB; HCSB) fordítást hozzák, amelyek egyaránt a ’kiváló szőlők’ jelentésnek felelnek meg. Hasonló fordításokat hoznak az angol nyelvű szótárak is, lásd CHALOT, 355; HALOT, 1362; BDB, 977.
[11] HENTSCHKE (1978): גֶּפֶן, 56; HALOT, 1362.
[12] Lásd RÚF.
[13] Lásd KREGLINGER (2016): Spirituality of Wine, 221.
[14] Lásd RÚF.
[15] CHALOT, 279; BDB, 782.
[16] ANGERSTORFER–NIELSEN (2001): עֵץ, 270.

A שֹׁרֶשׁ főnév bármilyen növénnyel kapcsolatban jelölheti a ’gyöker’-et.[18] A szőlővel kapcsolatban ötször fordul elő a kifejezés az Ószövetségben (lásd Ézs 27,6; Ez 17,6.7.9; Zsolt 80,10). A főnévből képzett שרש ige Hifílben a ’gyökeret ereszteni’[19] jelentéssel bír. Ebben az értelemben két alkalommal szerepel a szőlővel összefüggésben (lásd Ézs 27,6; Zsolt 80,10).

A זֶרַע ’mag; sarj’ főnév szintén bármilyen növényre vonatkozhat, gyakran pedig átvitt értelemben,’utód; leszármazott’ jelentéssel bír.[20] A szőlővel kapcsolatban kétszer fordul elő (Jer, 2,21; Ez 17,5); ezekben az esetekben a ’sarj’ fordítást alkalmazzuk.

A Zsolt 80,16-ban előforduló כַּנָּה főnevet fordítják ’gyökér’-nek,[21] ’törzs’-nek,[22,] karó’-nak[23] és ’csemeté’-nek[24] is. A dolgozatban ezentúl a ’csemete’ fordítást alkalmazzuk.

Az Ószövetségben több olyan héber kifejezést is találunk, amik valamilyen formában a ’szőlővessző’-re utalnak. Az עָנָף ’vessző; ág’ főnév[25] összesen nyolcszor fordul elő, három esetben a szőlővel kapcsolatban (Zsolt 80,10; Ez 17,8; 19,10). A שָׂרִיג ’vessző; inda’ főnév[26] háromszor fordul elő az Ószövetségben (1Móz 40,10.12; Jóel 1,7), minden esetben a szőlővel összefüggésben. A főnév a שׂרג ’egymásba fonni’ igéből származik.[27] A *נְטִישָׁה ’hajtás; inda’ (többes számban נְטִישׁוֹת) szó[28] szintén háromszor fordul elő (Ézs 18,5; Jer 5,10; 48,32), és mindig a szőlőre vonatkozik. Lehetséges, hogy a szó speciálisabb jelentéssel bír, és a ’burjánzó vessző’-t jelöli, amely nem hoz gyümölcsöt.[29] A főnév a נטשׁ ’elhagyni’ gyökből származik, amely Nifalban a ’kiterjedni; szétterjedni’ jelentéssel is bír.[30] Ebben az értelemben fordul elő az Ézs 16,8-ban, ahol az ige tárgya a שְׁלֵחוֹת ’hajtások; indák’ szó.[31] A *זַלְזַל ’hajtás; inda’ (többes számban זַלְזַלִּים) főnév csak az Ézs 18,5-ben fordul elő. A főnév a זלל ’remegni; reszketni’ igéből származik. A Brown–Driver–Briggs szótár ennek megfelelően a ’(reszkető) indák’ fordítást hozza.[32] A Holladay szótár javaslata szerint a szó olyan ’(szőlő)hajtás’-t jelöl, ami még nem hozott gyümölcsöt.[33] A *סַלְסִלָּה (többes számban סַלְסִלּוֹת) főnév valószínűleg a סלל ’fonni’ igéből származik.[34] Csak a Jer 6,9-ben fordul elő. Gyakran a סַל főnévhez hasonlóan ’kosár’-nak fordítják,[35] de valószínűbb a ’vessző; inda’ jelentés.[36] A זְמוֹרָה főnév ötször fordul elő az Ószövetségben ’vessző; ág’ jelentéssel.[37] A kontextusban előforduló egyéb, a szőlővel kapcsolatos fogalmak alapján ebből három esetben, a 4Móz 13,23-ban, az Ez 15,2-ben, de feltehetően a Náh 2,3-ban is, a szó kifejezetten

---

[17] Lásd a *4.1. A szőlő mint Izráel jelképe* című fejezetben (137–138. oldal).
[18] CHALOT, 384; BDB, 1057.
[19] CHALOT, 384; BDB, 1057.
[20] CHALOT, 93; BDB, 283.
[21] Így ROGERSON–MCKAY (1977): Psalms 51–100, 158, lásd még NIV; ISV; NET.
[22] Így ANDERSON (1992): Psalms 73–150, 585, lásd még ESV; ERV; WEB.
[23] BDB, 488.
[24] WEISER (1962): Psalms, 546, lásd még KG.
[25] CHALOT, 278; BDB, 778.
[26] CHALOT, 355; BDB, 974.
[27] CHALOT, 355; BDB, 974.
[28] CHALOT, 236; HALOT, 694; BDB, 644.
[29] Így ABLONCZY (2004): Jeremiás I, 102, lásd a *4.1. A szőlő mint Izráel jelképe* című fejezetben (136. oldal).
[30] CHALOT, 237; BDB, 644.
[31] CHALOT, 372; BDB, 1020.
[32] BDB, 272.
[33] CHALOT, 89.
[34] BDB, 700.
[35] Így LXX; Vg; KG; KJV; ASV; DRB; ERV; WEB; YLT.
[36] Így CHALOT, 257; BDB, 700, valamint az alábbi bibliafordítások: RÚF; NIV; ESV; NASB; CSB; HCSB; ISV; NET.
[37] CHALOT, 89; HALOT, 273; BDB, 274.

’szőlővessző’-t jelent.[38] A főnév a זמר ’vágni; metszeni’ igéből[39] származik, ezért valószínűleg a már lemetszett vesszőt jelenti. A továbbiakban a ’venyige’ fordítást alkalmazzuk a szóra, amikor a szőlővel kapcsolatban fordul elő.

A héber עָלֶה ’levél; lomb’ szó[40] 13-szor fordul elő az Ószövetségben, ebből kétszer vonatkozik a szőlő levelére (Ézs 34,4; Jer 8,13). A főnév a עלה ’felmenni; felemelkedni’ igéből származik. Az akkád *elû* ’hajtás’ főnév és az *elû* ’felmenni’ ige között is hasonló kapcsolat fedezhető fel. Más sémi nyelvekben nem található meg ez a gyök.[41]

A פֶּרַח ’rügy; virág’[42] főnév különböző növényekkel összefüggésben összesen 17-szer fordul elő az Ószövetségben.[43] Az Ézs 18,5-ben a כְּתָם־פֶּרַח kifejezés a szőlő virágzásának végére vonatkozik. A פרח ige, ami a ’rügyezni; hajtani’ és a ’kitörni; megjelenni’ jelentéssel bír,[44] 32-szer fordul elő az Ószövetségben,[45] négy alkalommal a szőlővel kapcsolatban (1Móz 40,10; Énekek 6,11; 7,13; Hós 14,8). A פרח gyök gyakran előfordul más sémi nyelvekben is, többnyire hasonló jelentéssel. Az arab *faraḫa* ige állhat ’hajtásokat hozni’ értelemben, az egyiptomi *prḫ* ige pedig azt jelenti: ’virágozni.’[46] Az akkád *per’u* vagy *perḫu* főnév ’vessző; hajtás’ jelentéssel bír. Az ugariti szövegekben előforduló *prḫ* főnév és az arámi *parḥā* jelentése ’virág; virágzás.’[47]

A szőlő rügyeiből kibontakozó ’virágfürt’-öt a héber נֵץ (1Móz 40,10; Énekek 2,12)[48] és סְמָדַר (Énekek 2,13.15; 7,13)[49] szavak írják le. Az Énekek 2,12-ben a נֵץ főnév vonatkozhat más virágokra is, a többi említett igehely azonban egyértelműen a szőlő virágzásáról beszél.

3.1.1.2. A szőlő termése

Az Ószövetségben a szőlő az egyetlen gyümölcstermő növény, amely esetében a növényt és a gyümölcsöt nem ugyanaz a kifejezés jelöli.[50] A ’szőlő’-t mint gyümölcsöt leggyakrabban az עֵנָב szó fejezi ki,[51] amely 19-szer fordul elő az ószövetségi iratokban.[52] A szó variációi más sémi nyelvekben is megtalálhatók. Az óakkád *inbu(m)* ’gyümölcs’-öt, az ugariti *ǧnb(m)*, az arámi *ʿnb*, és az arab *ʿinab* ’szőlőt’ jelent, az ódélarab *nb* pedig ’szőlőskert’-et jelöl.[53]

Az אֶשְׁכּוֹל főnév ’fürt’-öt jelent.[54] 15-ször fordul elő az Ószövetségben, ebből hat alkalommal tulajdonnévként (1Móz 14,13.24; 4Móz 13,23.24; 32,9; 5Móz 1,24). ’Szőlőfürt’ értelemben állhat együtt az עֵנָב-bal (1Móz 40,10; 4Móz 13,23), vagy a גֶּפֶן-nel (Énekek 7,9), vagy önállóan (4Móz 13,24; 5Móz 32,32; Énekek 7,8; Mik 7,1). Egyetlen alkalommal bír a

---

[38] HALOT, 273; BDB, 274.
[39] HALOT, 273; BDB, 274.
[40] BDB, 750.
[41] BEYSE (2001): עָלֶה, 114.
[42] HENTSCHKE (1978): גֶּפֶן, 53; HALOT, 966; BDB, 827.
[43] Az igehelyek listájához lásd LISOWSKY (1993): Konkordanz, 1185.
[44] HALOT, 966; BDB, 827.
[45] Az igehelyek listájához lásd LISOWSKY (1993): Konkordanz, 1185.
[46] KAPELRUD (2012): פֶּרַח, 92–93.
[47] I. m., 94.
[48] HENTSCHKE (1978): גֶּפֶן, 57; CHALOT, 243.
[49] HENTSCHKE (1978): גֶּפֶן, 57; CHALOT, 257.
[50] BOROWSKI (2002): Agriculture, 103.
[51] ANGERSTORFER (2001): עֵנָב, 211; CHALOT, 227; BDB, 772.
[52] Az igehelyek listájához lásd LISOWSKY (1993): Konkordanz, 1094.
[53] ANGERSTORFER (2001): עֵנָב, 210.
[54] I. m., 209; CHALOT, 29; BDB, 79.

szőlőtől független jelentéssel: az Énekek 1,24-ben a אֶשְׁכֹּל הַכֹּפֶר 'hennavirág fürt'-öt[55] jelent.

A בֹּסֶר főnév szintén a szőlő termését jelöli (Jób 15,33; Ézs 18,5; Jer 31,29.30; Ez 18,2). Olykor 'vadszőlő'-ként[56] értelmezik, a magyar protestáns fordítások pedig 'egres'-nek fordítják,[57] de az Ézs 18,5 arra utal, hogy az 'éretlen szőlő'[58] a legvalószínűbb fordítás. Az 'egres' fordításnak a nemzetközi szakirodalomban és bibliafordításokban nincs támogatottsága.

A חַרְצָן és זָג főnevek csak a 4Móz 6,4-ben fordulnak elő. Valószínűleg mindkét kifejezés a szőlő valamely apró, jelentéktelen részére utal, amit a názíroknak – hasonlóan a szőlő többi részéhez – tilos volt elfogyasztaniuk.[59] A חַרְצָן 'éretlen szőlő''szőlőmag'-ot,[60] a זָג pedig 'szőlőhéj'-at[61] jelenthet.

A többes számú בְּאֻשִׁים főnév (Ézs 5,2.4) a באש 'büdösnek lenni; megbüdösödni' igéből származik.[62] Fordítják 'büdös/hitvány dolgok'-nak,[63] 'vadszőlő'-nek,[64] 'savanyú szőlő'-nek[65] vagy 'rossz szőlő'-nek[66] is. Oded Borowski szerint a kifejezés a szőlő egyfajta betegségét jelöli.[67] A továbbiakban a 'rossz szőlő' fordítást használjuk a בְּאֻשִׁים szóra.

Az 1Móz 40,10 a בשל 'főzni; sütni; érni'[68] ige Hifíl alakjával fejezi ki a szőlőfürt megérését. Előfordult, hogy a szőlő idejekorán lehullott a szőlőtőről. A Jób 15,33 a חמס 'erőszakoskodni'[69] igével írja le, hogy a szőlő 'ledobja' a szőlőszemeket.[70] A 'lehullott szőlőszem'-eket[71] jelölő פֶּרֶט szó csak a 3Móz 19,10-ben fordul elő. A főnév a פרט 'letörni'[72] igéből származik.

3.1.2. A szőlőtermesztés folyamata

3.1.2.1. A szőlőskert kialakítása és a talaj előkészítése

A 'szőlőskert'-et jelölő כֶּרֶם szó[73] 93 alkalommal fordul elő az Ószövetségben,[74] ezzel az egyik leggyakoribb kifejezés, amely mezőgazdasági értelemben használt földterületet jelöl.[75]

---

[55] Így BDB, 79. A RÚF-ban a 'ciprusfürt' fordítás szerepel.
[56] HENTSCHKE (1978): גֶּפֶן, 57.
[57] Lásd KG; RÚF.
[58] Lásd CHALOT, 43; BDB, 126; HALAT, 160, továbbá SZIT; YLT. Lásd még KNV; NIV; NLT; ESV; KJV, ahol 'savanyú szőlő' értelemben fordítják, amely szintén az éretlen szőlőre utal.
[59] KUSTÁR (2008): Názírság, 244. Lásd még a *3.5.2. A názírok fogadalma* című fejezetben (123. oldal).
[60] Így BDB, 359, továbbá KUSTÁR (2008): Misna Názír traktátusa I, 125; uő (2009): Misna Názír traktátusa II, 161, aki szerint a későbbi zsidó hagyományban egyértelműen 'szőlőmag'-nak fordították a szót. Másként GRAY (1903): Numbers, 62; DALMAN (1934): Arbeit und Sitte IV, 303; CHALOT, 118; HALOT, 356; HALAT, 401, akik szerint a szó 'éretlen szőlő'-t jelent.
[61] Így HALOT, 263; BDB, 260. Másként GRAY (1903): Numbers, 62, aki szerint a szó talán 'kacs'-ot jelent.
[62] CHALOT, 43; BDB, 93; HALAT, 122.
[63] Lásd BDB, 93.
[64] Lásd RÚF; KJV; NRSV; ISV.
[65] Lásd CHALOT, 33, valamint az alábbi bibliafordítások: GNT; NET.
[66] HALAT, 122.
[67] A feketerothadást tartja a legvalószínűbbnek, lásd BOROWSKI (2002): Agriculture, 160–161, azonban ez a betegség Észak-Amerikából származik, lásd SMART (2006): Black rot, 81.
[68] CHALOT, 48; BDB, 143.
[69] CHALOT, 109; BDB, 321.
[70] HENTSCHKE (1978): גֶּפֶן, 58.
[71] CHALOT, 297; BDB, 827.
[72] BDB, 827.
[73] MÜLLER (1995): כֶּרֶם, 319; CHALOT, 164; BDB, 501; HALAT, 571.

A szó sémi eredetű: a *karmu* főnév különböző formái megtalálhatók az ugariti, arámi és szír nyelvben is, ahol szintén 'szőlőskert'-et jelentenek. Az arab *karm*[un] 'szőlő'-t (a szőlőtőt és gyümölcsét egyaránt), az etiópi *kĕrm/karm* 'szőlőtő'-t jelöl. Az akkád *karmu* jelentése 'száraz/terméketlen föld'. Lehetséges, hogy az egyiptomi *k'mw* 'szőlőskert; kert' is rokonságban áll a fent említett kifejezésekkel, de nem bizonyított, hogy sémi eredetű lenne.[76] A כֶּרֶם szóból származik a כַּרְמֶל 'kert; ültetvény'[77] főnév, ami köznévként (lásd pl. 3Móz 2,14; Ézs 10,18) és a Karmel hegység tulajdonneveként (lásd pl. Józs 19,26; Mik 7,14) is számos alkalommal feltűnik az Ószövetségben.[78]

Egy szőlőskert (כֶּרֶם) telepítése hosszú távú tervezést és gondos körültekintést igényelt. A hegyoldalakat az erodálódás veszélye fenyegette, ezért sok esetben azzal kellett kezdeni, hogy a hegyek meredek lejtőin keskeny, lapos teraszokat alakítottak ki.[79] Ez a módszer csökkentette a szél és a csapadék eróziós hatását, megkönnyítette a fizikai munkát, és növelte a mezőgazdaságilag hasznosítható területet. Régészeti feltárások bizonyítják, hogy a teraszosítás technikáját már a bronzkorban is alkalmazták Jeruzsálem környékén.[80] Ezeket a teraszokat a שְׂדֵמָה szó jelöli az Ószövetségben. A szó hatszor fordul elő, ebből ötször a többes számú שְׂדֵמוֹת formában. Gyakran 'mező'-nek fordítják,[81] azonban a שְׂדֵמוֹת szó az Ószövetségben három alkalommal egyértelműen a szőlőműveléshez kapcsolódik (5Móz 32,32; Ézs 16,8; Hab 3,17), csakúgy, mint a *šdmt* az ugariti szövegekben,[82] ami egyértelműen alátámasztja a 'terasz' fordítást.[83] A מִשְׁעוֹל kifejezés, amely egyedül a 4Móz 22,24-ben fordul elő, a szőlőteraszok között szabadon hagyott, a le- és feljárást biztosító 'szűk ösvény'-t jelöli.[84]

A következő lépés a talaj fellazítása, felásása volt. Ezt a munkát egy kapa- vagy csákányszerű eszközzel végezték,[85] mivel a hegyes-völgyes vidékek kövekkel borított talajában az állatok húzta eke (מַחֲרֵשָׁה) nem jöhetett szóba.[86] Az ásásra több héber szót is találunk az Ószövetségben. A כרה és a חפר 'ásni' igék azonban valamilyen mélyedés (kút, ciszterna, verem, sír) ásására vonatkoznak, és inkább a 'vésni; kivályni' értelmet hordozzák.[87] Az עזק ige, amely a mezőgazdasági értelemben vett ásásra vonatkozik,[88] egyedül az Ézs 5,2-ben fordul elő, éppen a szőlőskerttel kapcsolatban. Az עזק valószínűleg kapcsolódik az arab *ʿazaqa* igéhez, ami a 'feltörni a talajt' jelentéssel bír.[89] Bár a köves talaj kedvezett a szőlőnek,

---

[74] Az igehelyek listájához lásd LISOWSKY (1993): Konkordanz, 699.
[75] JORDAN (2002): Offering of Wine, 179.
[76] Lásd MÜLLER (1995): כֶּרֶם, 319; HALAT, 571.
[77] BDB, 502.
[78] JORDAN (2002): Offering of Wine, 180.
[79] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 94–96; MATTHEWS (2001): Treading the Winepress, 25.
[80] STAGER (1982): East Slope of Jerusalem, 116; BOROWSKI (2002): Agriculture, 15.
[81] Így HAMILTON (1980): שדם, 907; BDB, 995; valamint KJV; NRSV; NIV; ASV; ESV; NASB; CSB; HCSB; NET; WEB.
[82] Lásd a *2.3.2. A szőlővel és borral kapcsolatos ugariti kifejezések* című fejezetben (31. oldal).
[83] Így CHALOT, 361; HALOT, 950; HALAT, 1326, valamint az Ézs 16,8-nál a CSB; HCSB.
[84] CHALOT, 221; BDB, 1043; KŐSZEGHY (2012): Bibliafordítás és ókori mezőgazdaság, 132–133.
[85] TURKOWSKY (1969): Peasant Agriculture, 26–27; RICHARDSON (1962): Mattock, 314.
[86] HOPKINS (1985): Highlands of Canaan, 228; BOROWSKI (1992): Agriculture, 98.
[87] Lásd HALOT, 340.496.
[88] Így CHALOT, 270; HALOT, 810; BDB, 740. Másként BOROWSKI (2002): Agriculture, 104, aki szerint az ige az Ézs 5,2-ben a júdai hegyekben elterjedt bokros növény, a *pistacia lenticus* gyökerestől való kiirtására vonatkozik.
[89] Így HALOT, 810.

a nagyobb kődarabokat el kellett távolítani az útból.[90] Az Ézs 5,2 ezt a műveletet a סקל igével írja le, amelynek elsődleges jelentése 'megkövezni' (lásd 2Móz 21,28; 3Móz 24,14; 1Kir 21,10), itt azonban, ahogyan az Ézs 62,10-ben is, a 'köveket eltávolítani'[91] jelentéssel bír.

3.1.2.2. A szőlő ültetése

A szőlőtövet nem magról nevelték, hanem a mai gyakorlathoz hasonlóan levágott szőlővesszőket ültettek a földbe.[92] A szőlő ültetését az Ószövetség két rokon értelmű igével írja le. A נטע 'ültetni'[93] ige összesen 56-szor fordul elő az Ószövetségben,[94] 21 alkalommal a szőlő ültetésével kapcsolatosan. Az ige tárgya ekkor lehet a כֶּרֶם 'szőlőskert',[95] a גֶּפֶן 'szőlőtő' (Zsolt 80,9), a שֹׂרֵק 'nemes szőlő' (Ézs 5,2; Jer 2,21) vagy a כַּנָּה 'csemete' (Zsolt 80,16). A נטע gyökből képzett נֶטַע 'ültetvény; ültetés'[96] főnév, amely összesen négyszer fordul elő az Ószövetségben, jelölhet 'szőlőültetvény'-t is (lásd Ézs 5,7), csakúgy, mint a hatszor előforduló מַטָּע 'ültetvény; ültetés; ágyás'[97] főnév (lásd Ez 17,7; Mik 1,6).

A שׁתל 'ültetni;[98] átültetni'[99] ige tíz alkalommal található meg az Ószövetségben,[100] kizárólag költői szövegekben.[101] Az ige négyszer fordul elő szőlővel kapcsolatban: mind a négyszer Ezékiel könyvében (Ez 17,18.10; 19,10.13), ahol minden esetben a szőlőtőre vonatkozik.

A vesszők ültetése után kb. négy-öt évet kellett várni arra, hogy termőre forduljanak, és tíz évet az első teljes szüretre.[102] A szőlőskert telepítése tehát feltételezi az utódok iránti elkötelezettséget, hiszen az új szőlőskertek gyümölcsét sokkal inkább a következő generációk élvezhették, mintsem a kert ültetői.[103]

3.1.2.3. A szőlő művelése

A szőlőt alapvetően kétféleképpen művelték. Az egyik módszer lényege az volt, hogy hagyták a szőlőt a földön szétterülni. Erre a gyakorlatra utalhat az Ez 17,6, amely terebélyes, de alacsony szőlőtőről beszél, továbbá azok a szövegek, amelyek a tengerig vagy még azon is túl nyúló szőlővesszőket ábrázolnak (lásd Zsolt 80,10–12; Ézs 16,8; Jer 48,32), hiszen ezek a képek is a szabadon futó, szélesen szétterülő szőlők látványára épülnek.[104] A Lákis elfoglalását ábrázoló ninivei relief szintén megörökíti ezt a gyakorlatot.[105] Ennek a

---

[90] MATTHEWS (2001): Treading the Winepress, 25.
[91] HALOT, 260; BDB, 702.
[92] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 20; MATTHEWS (2001): Treading the Winepress, 26; ZOHARY–HOPF–WEISS (2012): Domestication of Plants, 121.
[93] CHALOT, 236; HALOT, 694. BDB, 642.
[94] REINDL (1998): נָטַע, 387. Az igehelyek listájához lásd LISOWSKY (1993): Konkordanz, 923.
[95] 1Móz 9,20; 5Móz 6,11; 20,6; 28,30.39; 2Kir 19,29; Ézs 37,30; 65,21; Jer 31,5; 35,7; Ez 28,26; Ám 5,11; 9,14; Zof 1,13; Zsolt 107,37; Péld 31,16; Préd 2,4.
[96] CHALOT, 236; HALOT, 694; BDB, 642.
[97] CHALOT, 192; HALOT, 574; BDB, 642.
[98] HALOT, 1670.
[99] CHALOT, 385; BDB, 1060.
[100] Az igehelyek listájához lásd LISOWSKY (1993): Konkordanz, 1503.
[101] BEYSE (2006): שָׁתַל, 544.
[102] HOPKINS (1985): Highlands of Canaan, 227.
[103] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 20.
[104] I. m., 114; BOROWSKI (2002): Agriculture, 107.
[105] Lásd ALBENDA (1974): Ashurbanipal's Garden, 14–15.

technikának köszönhetően a levelek védték a talajt a napsugárzástól és a nedvesség elpárolgásától.[106]

A szőlőnevelés másik módja a lugasok kialakítása volt, amely során a szőlőt valamilyen támaszra futtatták fel.[107] Erre a módszerre is vannak utalások az Ószövetségben. Az Ez 19,11 például olyan szőlőtőről beszél, amelyik kitűnik magasságával. Az 1Kir 5,5, a Mik 4,4 és a Zak 3,10 a szőlő alatti (תַּחַת) üldögélésről, hűsölésről beszél, ami a fügefa alatti üldögéléssel áll párhuzamban.[108] Az árnyék biztosítása mellett az is a módszer előnyének számított, hogy megkönnyítette a talaj művelését és a szüretet is.[109]

A szőlőskerteket rendszeresen kapálták, hogy megtisztítsák a gyomoktól.[110] Az עדר 'gyomlálni; kapálni'[111] ige az Ézs 5,6-ban és 7,25-ben is tagadó értelemben áll, tehát a kapálás megszüntetéséről beszél, ám közvetve mindkét szöveg azt bizonyítja, hogy a munkafolyamat hozzátartozott a szőlőskert műveléséhez; ellenkező esetben a szőlőt belepte a tövis és a gaz.[112] Az עדר igéből származik a מַעְדֵּר 'kapa'[113] főnév, amely csak az Ézs 7,25-ben fordul elő.

Késő ősszel a szőlő levélzete elhervad és lehull (נבל 'elhervadni; leesni'[114] lásd Ézs 34,4; Jer 8,13), a szőlő pedig a tavaszi rügyfakadásig nyugalmi állapotba kerül.[115] Ekkor, a téli hónapok alatt került sor a metszésre.[116] A metszést a זמר 'vágni; metszeni'[117] ige fejezi ki (3Móz 25,3.4; Ézs 5,6). A זמר gyök másik jelentése 'zenélni; énekelni; hangszeren játszani',[118] ezért Karasszon Dezső a 'tépni' alapjelentést feltételezi, amelyből a pengetés mozdulata miatt alakulhatott ki ez a másodlagos jelentés.[119] Bizonyos szótárak és bibliafordítások szerint az Énekek 2,12-ben előforduló זָמִיר kifejezés 'metszés'-t[120] vagy 'szüret'-et[121] jelent, de valószínűbb, hogy a főnév a második gyökből származik, és 'dal; éneklés'[122] jelentéssel bír.[123] A metszéshez egy fémből készült, sarlószerű kést használtak.[124] Az eszközt jelölő מַזְמֵרָה 'metszőkés'[125] főnév (lásd Ézs 2,4; 18,5; Mik 4,3; Jóel 4,10) szintén a זמר gyökből származik.

Április-május környékén a szőlőtő új leveleket és virágokat hoz. A gézeri parasztnaptár, amely kéthavi felbontásban sorolja fel a legfontosabb mezőgazdasági munkákat, az aratás és a

---

[106] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 115.
[107] I. m., 116; BOROWSKI (2002): Agriculture, 108.
[108] HENTSCHKE (1978): גֶּפֶן, 58; KŐSZEGHY (2009): Szőlőskertje volt barátomnak, 10, vö. COGAN (2001): 1Kings, 213–214, aki szerint a תַּחַת גַּפְנוֹ kifejezés azt jelenti: 'szőlője tövében/lábánál'.
[109] BOROWSKI (2002): Agriculture, 108. Az egyiptomi párhuzamhoz lásd a *2.4.2.1. A szőlő művelése* című fejezetet (46. oldal).
[110] HOPKINS (1985): Highlands of Canaan, 227; WALSH (2000): Fruit of the Vine, 97; MATTHEWS (2001): Treading the Winepress, 26; BOROWSKI (2002): Agriculture, 107.
[111] CHALOT, 205; BDB, 727; HALAT, 928.
[112] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 97.
[113] POLLÁK (1881): Héber-magyar szótár, 205; CHALOT, 205; BDB, 727.
[114] CHALOT, 225; BDB, 615.
[115] BOGNÁR–MERCZ (1995): Szőlőművelés, borkészítés, 28–32; SMART (2006): Dormancy, 235.
[116] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 119; MATTHEWS (2001): Treading the Winepress, 26.
[117] CHALOT, 90; HALOT, 273; BDB, 274.
[118] CHALOT, 90; HALOT, 273; BDB, 274.
[119] KARASSZON (1998): Zsoltárok, 541.
[120] CHALOT, 89; HALOT, 273; BDB, 274.
[121] CHALOT, 89; HALOT, 273.
[122] Így BDB, 274; HALAT, 304, valamint az alábbi bibliafordítások: KG; RÚF; KJV; NIV; ESV; CSB; NET; JPS.
[123] Lásd a *4.8.2. A szőlőskert mint a szerelmi együttlét helyszíne* című fejezetben (194–195. oldal).
[124] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 172.
[125] CHALOT, 189; BDB, 275.

nyári gyümölcsök betakarítása között említi a metszést, ami május-júniusnak felel meg.[126] Ez valószínűleg a zöldmetszésre vagy kacsolásra utal, amikor eltávolították a felesleges hajtásokat, hogy a szőlő több gyümölcsöt hozzon.[127]

A 3Móz 25,4 szerint a szombat-évben tilos volt megmetszeni a szőlőt. A 'metszetlen' szőlőt a נָזִיר szó jelöli (3Móz 25,5.11), ami más esetekben a 'názír'-ok (lásd 4Móz 6,2; Bír 13,5; Ám 2,11) megnevezésére szolgál.[128] A főnév a נזר 'elkülöníteni; megszentelni'[129] gyökből származik.

3.1.2.4. A szőlőskertek őrzése

A szőlőskertek őrzésére nagy gondot fordítottak. Az Ézs 5,5 kétféle biztonsági vonalat is említ: a מְשֻׂכָּה főnév 'kerítés'-t[130] vagy 'sövény'-t[131] jelent, a גָּדֵר szó pedig 'fal'-at.[132] Az Ézs 5,2 szerint a מִגְדָּל 'torony'[133] is hozzátartozott a szőlőskertekhez. Számos, a vaskorból származó mezőgazdasági torony maradványait tárták fel szőlőskertek és borsajtók közelében, például a samáriai Ben Hassan és Sur területén, vagy Karkhus közelében,[134] vagy a júdai el-Qatt, Giv'at Homa, Nahal Zimra[135] és Deir Baghl[136] területén.

A tornyokból szemmel lehetett tartani a szőlőt, és az éjszakát is ott lehetett tölteni,[137] azonban jellemzően nem emberi tartózkodásra tervezték őket.[138] A tornyok általában vastag kőfallal rendelkeztek, ami nyáron hűvösen tartotta a levegőt, télen és éjjel pedig enyheséget biztosított.[139] A tornyok építéséhez a talaj előkészítésekor talált köveket is felhasználhatták.[140]

A szőlő őrzői általában ágakból és lombokból készült ideiglenes 'kunyhó'-ban[141] laktak, amit az Ószövetség סֻכָּה-nak nevez (lásd Jób 27,18; Ézs 1,8; 24,20).[142]

3.1.2.5. A szőlő betakarítása

A szüret valamikor augusztus-szeptember környékén kezdődött. A gézeri parasztnaptár a szüret két hónapjával kezdi az év mezőgazdasági munkálatainak felsorolását.[143] A 2Móz 23 és

---

[126] Magyar fordításban lásd KŐSZEGHY (2005): Salamon, 21. Lásd még a *3.2.2.1 Kisbirtokok és családi gazdálkodás* című fejezetben (82. oldal).
[127] Lásd DALMAN (1934): Arbeit und Sitte IV, 332; MATTHEWS (2001): Treading the Winepress, 26.
[128] CHALOT, 232; BDB, 634. Lásd még a *3.5.2. A názírok fogadalma* című fejezetben (123. oldal).
[129] BDB, 634; KUSTÁR (2008): Názírság, 243.
[130] Így KG; KNV; RÚF, valamint KŐSZEGHY (2009): Szőlőskertje volt barátomnak, 6.
[131] Így SZIT, valamint CHALOT, 215; BDB, 968; MATTHEWS (2001): Treading the Winepress, 27; BOROWSKI (2002): Agriculture, 105.
[132] CHALOT, 57; BDB, 155; BOROWSKI (2002): Agriculture, 105.
[133] CHALOT, 182; BDB, 154.
[134] DAR (1986): Landscape and Pattern I, 111–112; uő (1986): Landscape and Pattern II, 80. ábra.
[135] FAUST (2003): Farmstead, 92–93.
[136] MAZAR (1982): Iron Age Fortresses, 105.
[137] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 133; MATTHEWS (2001): Treading the Winepress, 26–27; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 216.
[138] DAR (1986): Landscape and Pattern I, 110.
[139] DAR (1986): Landscape and Pattern I, 110; WALSH (2000): Fruit of the Vine, 133; BOROWSKI (2002): Agriculture, 106; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 216.
[140] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 135.
[141] CHALOT, 256; BDB, 697.
[142] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 136–142; BOROWSKI (2002): Agriculture, 106; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 216.
[143] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 32; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 217. Más értelmezés szerint a naptár első sora az olajbogyók betakarítására vonatkozik, vö. JORDAN (2002): Offering of Wine, 44.

34 kalendáriuma szerint ugyanakkor a szüret és a hozzá kapcsolódó ünnep zárja az évet.[144] Az érett szőlőt gyorsan le kellett szedni, különben hamar tönkrement. A fürtöket azzal a fém eszközzel vágták le, amivel a metszést is végezték (lásd Ézs 18,5).[145] A levágott fürtöket kosárba gyűjtötték. Ritkább esetben a szőlőt szétterítették a földön, és egy-két hétig a napon szárították, hogy magasabb legyen a cukortartalma, legtöbbször azonban közvetlenül a borsajtóhoz vitték.[146]

A 'szüret'-et általában a héber בָּצִיר szó jelöli, ami hétszer fordul elő az Ószövetségben (3Móz 26,5 /2x/; Bír 8,2; Ézs 24,13; 32,10; Jer 48,32; Mik 7,1).[147] A főnév a בצר 'levágni;[148] 'begyűjteni'[149] igéből származik. A בצר ige négyszer fordul elő 'szőlőt szedni; szüretelni' értelemben (3Móz 25,5.11; 5Móz 24,21; Bír 9,27), háromszor pedig az ige participiumi alakja szerepel, ami a 'szüretelő'-ket jelöli (Jer 6,9; 49,9; Abd 5).[150]

Az אגר 'gyűjteni; betakarítani'[151] ige összesen háromszor fordul elő az Ószövetségben. A Péld 6,8-ban és 10,5-ben az aratáshoz kapcsolódik, az 5Móz 28,39-ben viszont a szőlő betakarítására, illetve annak meghiúsulására vonatkozik.[152]

A Zsolt 80,12-ben az ארה 'tépni; szakítani'[153] ige szintén a szőlő leszakítására vonatkozik, de itt nem a szüretelők, hanem az illetéktelen járókelők tevékenységének leírására szolgál.

A szőlőskert használatbavételét, vagyis az első szüretet az Ószövetség több alkalommal a חלל 'megszentségteleníteni; beszennyezni'[154] igével írja le (5Móz 20,6; 28,30; Jer 31,5). Ennek lehetséges magyarázata, hogy az újonnan ültetett gyümölcsfák termését (így a szőlőét is) az első négy évben tilos volt leszüretelni és elfogyasztani. Az első három évben a gyümölcs körülmetéletlennek számított, a negyedikben pedig a teljes termést az ÚRnak kellett szentelni (lásd 3Móz 19,23–25). A szőlő gazdája az ötödik évben vehette 'szentségtelen; profán', azaz közönséges használatba a szőlőskertjét.[155]

A szüretelők nem dolgoztak teljes hatékonysággal, néhány fürt a szőlőtöveken maradt. Ennek oka részben az, hogy – a talajon szétterülő ágak esetében – viszonylag könnyen elsiklottak felette, másrészt az ószövetségi törvény értelmében meghagyták a böngészés lehetőségét a rászorulóknak (3Móz 19,10; 5Móz 24,1; Bír 8,2; Ézs 24,13; Jer 6,9; 49,9).

Az עלל ige háromszor fordul elő 'böngészni' értelemben (3Móz 19,10; 5Móz 24,21; Jer 6,9),[156] a többes számú עוֹלֵלוֹת 'böngészés' főnév pedig hatszor (Bír 8,2; Ézs 17,6; 24,13; Jer 49,9; Abd 5; Mik 7,1).[157] Az ige és a főnév is a szőlő és az olíva utólagos átvizsgálására és a szüret során ottfelejtett termés leszedésére vonatkozik.[158] Ezzel szemben a לקט 'gyűjteni;

---

[144] Bővebben lásd a *3.3.5. A lombsátrak ünnepe* című fejezetet (102–103. oldal).
[145] BOROWSKI (2002): Agriculture, 110.
[146] DOMMERSHAUSEN (1990): יַיִן, 60.
[147] CHALOT, 48; HALOT, 147; BDB, 131.
[148] BDB, 131.
[149] CHALOT, 48; HALOT, 148.
[150] CHALOT, 45. BDB, 131.
[151] CHALOT, 3; BDB, 8.
[152] Lásd a *4.2.3. A szőlő és bor mint a termékenység jele a Pentateuchos törvényeiben* című fejezetben (153. oldal).
[153] CHALOT, 21; BDB, 77.
[154] BDB, 320.
[155] DOMMERSHAUSEN (1990): יַיִן, 410; WALSH (2000): Fruit of the Vine, 71–76; BOROWSKI (2002): Agriculture, 110.
[156] CHALOT, 274; BDB, 760.
[157] CHALOT, 274; BDB, 760.
[158] ROTH–FABRY (2001): עָלַל, 140–141.

tallózni'[159] és לֶקֶט 'tallózás'[160] szavak általában a gabona betakarításával kapcsolatosak, azonban a 3Móz 19,10 az elhullott szőlőszemek összegyűjtését írja le a לקט igével.

3.1.3. A bor előállítása és tárolása

3.1.3.1. A szőlő préselése

A szőlő levének kinyerésére alkalmazott legősibb módszer az lehetett, hogy a levet kézzel közvetlenül egy ivóedénybe, vagy egy kőbe vájt mélyedésbe facsarták, és azonnal fogyasztották. Hasonló módszert örökít meg az 1Móz 40,11, ahol a főpohárnok feladataként a שׂחט 'kifacsarni'[161] ige fejezi ki ezt a tevékenységet. Természetesen ezt az eljárást nagy mennyiségű szőlő kipréselésére nem lehetett használni, ezért erre egy sokkal hatékonyabb módszert alkalmaztak: a taposást.[162] A דרך 'lépni; taposni; menetelni'[163] ige tíz alkalommal vonatozik a szőlő (és olívabogyó) taposására (Bír 9,27; Jób 24,11; Neh 13,15; Ám 9,13; Mik 6,15; Ézs 16,10; 63,2.3; Jer 25,30; 48,33). A Jóel 4,13-ban a רדה 'taposni; uralkodni'[164] ige áll ugyanebben az értelemben.

Ásatások és terepbejárások során több ezer borsajtó nyomaira bukkantak szerte az ókori Izráel területén, amelyek keletkezése legkésőbb a vaskorra datálható.[165] A borsajtó általában két medencéből állt, amelyeket többnyire az alapkőzetbe vájtak vagy kőből építettek.[166] A magasabban lévő, szélesebb és laposabb kádban taposták ki a szőlőt, ebből pedig az alacsonyabban fekvő, kisebb átmérőjű és mélyebb vájatba folyt a kipréselt must egy csatornán keresztül.[167] Ritkábban a taposómedence mellett egy magasabban fekvő, keskenyebb mélyedést is kialakítottak, amely valószínűleg a taposásra váró szőlőszemek tartására és adott esetben a szőlő szárítására szolgálhatott.[168]

A medencék általában téglalap vagy négyzet alapúak voltak, de kör alaprajzú taposókádakra vagy gyűjtőmedencékre is voltak példák. Bizonyos borsajtókhoz több gyűjtőmedence vagy taposókád is tartozott. A Megiddóhoz közeli Al Karim, Sile és Ezbube környékén például több olyan borsajtót találtak, amelyek két vagy három, különböző méretű gyűjtőmedencével rendelkeztek.[169] A Tel-Avivtól északra fekvő Tel Michalban két összetett borsajtó-együttest tártak fel egymástól tíz méterre, amelyek két-két taposókádból és kádanként két-két gyűjtőmedencéből álltak.[170] A legnagyobb ismert vaskori borsajtó-komplexumot a Refaim-völgyben fekvő Beit Safafa területén tárták fel. A létesítmény négy taposómedencéből, és egy nagy, 20 000 literes gyűjtőmedencéből állt.[171]

---

[159] CHALOT, 179; BDB, 544.
[160] CHALOT, 179; BDB, 545.
[161] CHALOT, 350; BDB, 965.
[162] AHLSTRÖM (1978): Wine Presses, 41; WALSH (2000): Fruit of the Vine, 146. Az egyiptomi párhuzamokhoz lásd a *2.4.2.3 Taposás* című fejezetet (47. oldal).
[163] BDB, 202.
[164] CHALOT, 333.
[165] Lásd pl. AHLSTRÖM (1978): Wine Presses, 19–40; DAR (1986): Landscape and Pattern I, 147–150; FAUST (2003): Farmstead, 92–94.
[166] JORDAN (2002): Offering of Wine, 191; HODOSSY-TAKÁCS (2015): Bor, teológia, Szentírás, 16.
[167] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 148.
[168] Ilyen mélyedésekre találtak példát Tzur Nathanban és Hirbet Hamadban, lásd DAR (1986): Landscape and Pattern I, 148; uő (1986): Landscape and Pattern II, 88. és 89. ábra, valamint Tel Michalban, lásd WALSH (2000): Fruit of the Vine, 156–157.
[169] AHLSTRÖM (1978): Wine Presses, 23–27.
[170] DERFLER (2005): Wine Industry, 87–89.
[171] FEIG (1996): Rephaim Valley, 6–7.

Gyakran gipsszel vonták be a medencéket, hogy a felület kisimításával vízhatlanná és könnyebben tisztíthatóvá tegyék őket, azonban ez nem volt törvényszerű. Ritkán vályogból is építettek taposókádat, a hellén korban pedig előfordult a mozaikpadlóval rendelkező borsajtó is.[172]

A bibliai héberben három olyan kifejezés található, amit 'borsajtó'-nak szoktak fordítani. A גַּת főnév ötször fordul elő köznévi értelemben (Bír 6,11; Neh 13,15; Ézs 63,2; JSir 1,15; Jóel 4,13). A szó a borsajtó felső medencéjét, azaz a 'taposókád'-at jelöli, amiben a szőlőt összetaposták.[173] A Bír 6,11-ben a גַּת a gabona cséplésének helyszíne, a szöveg azonban arra utal, hogy rendkívüli esetről van szó, aminek az oka a midjánitáktól való félelem.

A יֶקֶב főnév 16-szor fordul elő a héber Bibliában.[174] A szó az alsó 'gyűjtőkád'-at jelöli, ami összegyűjtötte a kipréselt mustot.[175] Ezt támasztja alá, hogy a Péld 3,10 a fogalommal összefüggésben valószínűleg erjedésben lévő újborról beszél,[176] tehát a sajtolási folyamat későbbi szakaszáról lehet szó.[177] Ugyanakkor a Jób 24,11 szerint a יֶקֶב-et is taposták. A Jóel 2,24 szerint a יֶקֶב nem csak must, hanem olaj összegyűjtésére is szolgált.

A harmadik kifejezés, a פּוּרָה csak az Ézs 63,3-ban és a Hag 2,16-ban fordul elő. A főnév eredete bizonytalan. Lehetséges, hogy rokonságban áll az arab *fāra* 'forrni; erjedni'[178] igével és a szír *pwr* 'forrni' igével.[179] Más magyarázatok szerint a פרר 'szétválasztani;[180] törni'[181] igéből származik, vagy az akkád *puru* 'kőedény' főnévvel rokon.[182] A פּוּרָה talán hordozható prést jelentett,[183] esetleg azt a mennyiséget jelölte, amit egy alkalommal kipréseltek (lásd Hag 2,16).[184] Lehetséges továbbá, hogy פּוּרָה a gyűjtőkád (יֶקֶב) egy részét jelölte,[185] azonban az Ézs 63,3 arra utal, hogy a פּוּרָה-ban tapostak,[186] ami inkább a taposókáddal (גַּת) való rokonságot feltételezi.[187] A továbbiakban általános értelemben, 'borsajtó'-nak fordítjuk a szót.

A borsajtókat gyakran a szőlőskertek szomszédságában alakították ki, így a leszedett fürtöket nem kellett messzire szállítani, szüret után azonnal préselhették. A szőlőszemek így kevésbé törtek össze, és a munkaerő is helyben volt a taposáshoz. Ennek további előnye volt, hogy a munka után közvetlenül lehetett kóstolni és ünnepelni, és mindeközben a kert sem

---

[172] BROSHI (2001): Wine in Ancient Palestine, 148.

[173] Így CHALOT, 65; BDB, 387. Másként BOROWSKI (2002): Agriculture, 111, aki szerint a szó a kőből és habarcsból épült sajtóra utal, ami a városon belül helyezkedett el, lásd még HOPKINS (1985): Highlands of Canaan, 229–230; JORDAN (2002): Offering of Wine, 191; SHAFER-ELLIOTT (2013): Food in Ancient Judah, 160.

[174] Lásd 4Móz 18,27.30; 5Móz 15,14; 16,13; Bír 7,25; 2Kir 6,27; Péld 3,10; Jób 24,11; Ézs 5,2; 16,10; Jer 48,33; Hós 9,2; Jóel 2,24; 4,13; Hag 2,16; Zak 14,10, lásd JORDAN (2002): Offering of Wine, 188.

[175] CHALOT, 141; OTTOSSON (1990): יֶקֶב, 269; BDB, 642. Másként BOROWSKI (2002): Agriculture, 111, aki szerint a יֶקֶב a kőzetbe vájt medencét jelöli, ami a szőlőskerten belül vagy annak közelében volt (vö. Ézs 5,2), lásd HOPKINS (1985): Highlands of Canaan, 229–230; JORDAN (2002): Offering of Wine, 191; SHAFER-ELLIOTT (2013): Food in Ancient Judah, 160.

[176] Lásd a *3.1.4.2. A bort és más alkoholos italokat jelölő kifejezések az Ószövetségben* című fejezetben (74. oldal).

[177] JORDAN (2002): Offering of Wine, 192.

[178] BDB, 807.

[179] JORDAN (2002): Offering of Wine, 199.

[180] BDB, 830.

[181] CHALOT, 229.

[182] JORDAN (2002): Offering of Wine, 199.

[183] Így BOROWSKY (2002): Agriculture, 111.

[184] JORDAN (2002): Offering of Wine, 200; OTTOSSON (1990): יֶקֶב, 269.

[185] JORDAN (2002): Offering of Wine, 200.

[186] Lásd a *4.6.2. A borsajtó mint a vérontás jelképe* című fejezetben (185. oldal).

[187] OTTOSSON (1990): יֶקֶב, 269.

maradt őrizetlenül a tolvajoktól.[188] A sajtó olykor a lakóépületen belül kapott helyet. Erre láthatunk régészeti bizonyítékot például a Jeruzsálem közelében fekvő Giv'at Homában,[189] vagy a Jeruzsálem területén fekvő Pisgat Ze'evben[190] feltárt vaskori tanyákon. A filiszteus városokban hasonló jelenség figyelhető meg. A mai Tel-Aviv közelében feltárt vaskori Tell-Qasile-ban szintén találtak bor- és olajsajtókat a lakóházak központi udvarán.[191] Askelónban ugyanakkor a város közepén állt egy önálló épület, ami a helyi borkészítés központja lehetett. Az alapzat kőből, a falak vályogtéglából készültek. Az épületben három borsajtó is volt, amelyek külön helyiségben kaptak helyet. A körülbelül két négyzetméteres taposóplatformból a must egy közepes méretű kádba folyt. Ezt egy mélyebb kád követte, aminek egyik sarkában egy kisebb teknő volt a szilárd részek összegyűjtésére.[192]

3.1.3.2. A bor előállítása

A sajtolás során a must érintkezésbe lépett a szőlő héján és a levegőben lévő élesztőgombával, így már a taposókádban megkezdődött a fermentáció.[193] Az erjedési folyamat során a mustban lévő cukor egy része alkohollá és széndioxiddá alakul.[194] Az Ószövetség a חמר 'erjedni; habzani'[195] igével fejezi ki a must erjedését (lásd Zsolt 75,9). Az erjedés első szakasza végbemehetett a sajtóban vagy a tárolóedényekben. Az edényeket nem töltötték meg teljesen, mert hagytak helyet az erjedés során keletkezett szén-dioxidnak. Az erjedés hat-tizenkét óra alatt elérte a tetőpontját, amit egy lassú, kettő-öt napig tartó folyamat követett.[196] Shimon Dar, ókori római párhuzamok alapján[197] egy második, lassabb erjesztési folyamatról is beszél, amely már a tárolóedényekben ment végbe, és a szüretre következő tavaszig, azaz körülbelül fél évig tartott.[198] Miután az erjedés befejeződött, gyakran leszűrték a bort, és áttöltötték másik edénybe (vö. Jer 48,11).[199]

Az ókori Izráelben előállított bor színe nagy valószínűséggel mindig vörös volt; az Ószövetségben található kevés utalás ezt támasztja alá. A Péld 23,31 szerint a bor 'vöröslik' (אדם)[200] a pohárban. Az 1Móz 49,11 és az 5Móz 32,14 a 'szőlő vére' (דַּם־עֵנָב/דַּם־עֲנָבִים) névvel illeti a bort, aminek alapja részben a vérrel való külső hasonlóság lehetett.[201] A fehérbor előállításához a szőlő préselése után rövid időn belül el kell választani egymástól a mustot és a szőlő héját. Ennek technikai feltételei talán már a neolitikumban is adottak

---

188 WALSH–ZORN (1998): Old Wine Presses, 154; FAUST (2003): Farmstead, 95.
189 FAUST (2003): Farmstead, 92.
190 SHAFER-ELLIOTT (2013): Food in Ancient Judah, 100–102.
191 MAISLER (1951): Tell Qasile, 46–47.
192 MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 232.
193 WALSH–ZORN (1998): Old Wine Presses, 156; JORDAN (2002): Offering of Wine, 85; HODOSSY-TAKÁCS (2015): Bor, teológia, Szentírás, 16.
194 UNWIN (1991): Wine and the Vine, 40; WALSH–ZORN (1998): Old Wine Presses, 155; JORDAN (2002): Offering of Wine, 83–85.
195 HALOT, 330; BDB, 330.
196 WALSH–ZORN (1998): Old Wine Presses, 155.
197 Lásd Rust I. 115; Nat. Hist. XIV. 80.
198 DAR (1986): Landscape and Pattern I, 156–157.
199 DOMMERSHAUSEN (1990): יַיִן, 61.
200 CHALOT, 4; BDB, 10.
201 Lásd a *4.6. A bor mint a vér jelképe* című fejezetben (181. oldal).

voltak,[202] azonban a régészeti leletek és irodalmi utalások arra mutatnak, hogy a fehér bor ritkaság volt az ókori Közel-Keleten.[203]

A ’seprő’-t, azaz a tárolóedény aljára leülepedett, a szőlőszemek darabjaiból és egyéb szennyeződésekből keletkező zavaros részt a שֶׁמֶר főnév jelöli.[204] Több ószövetségi szöveg is arra utal, hogy megszokott dolog volt a bort a seprőjén érlelni (Zsolt 75,9; Ézs 25,6; Jer 48,11; Zof 1,12). A samáriai osztrakonokon a bor minden esetben *jsn* ’régi’[205] jelzővel együtt szerepel, amely valószínűleg a seprőn érlelt borra utal.[206] Az osztrakonokon szereplő termékek, a *jn jsn* ’óbor; érlelt bor’ és a *smn rchc* ’mosott olaj’ minden bizonnyal a legkiválóbb minőséget jelentették.[207]

Az ószövetségi iratok több alkalommal is utalnak arra, hogy a bort fűszerekkel ízesítették (lásd Énekek 7,3; 8,2; Péld 23,30), azonban a felhasznált adalékokat nem nevesítik. Az Énekek Énekében felsorolt növények alapján elképzelhető, hogy fügét, gránátalmát, mandragógát, mirhát, tömjént, fahéjat és sáfrányt is használtak az ízesítéshez.[208]

Egy Lákisban talált Kr. e. 6. századi korsón a *mc cmqm schrt* ’fekete mazsolabor’ felirat áll, ami jelenheti, hogy a bort mazsolával ízesítették,[209] vagy a már félig megaszalódott szőlő mustjából állították elő.[210] Így vagy úgy, a mazsolabor édesebb és erősebb lehetett a hagyományos eljárással készült bornál. Más vaskori boroskorsókon és kancsókon szerepel a *jjn kchl* ’nagyon sötét bor’ és a *jjn ʿsn* ’füstölt bor’ kifejezés is. Az előbbi valószínűleg gazdag, vörös bort takart, az utóbbi jelentése azonban ma még nem tisztázott.[211]

A tárolóedények kémiai vizsgálata kimutatta, hogy a tartósítás érdekében sok esetben gyantával kezelték a bort. Ez megakadályozta a bor ecetesedését, ugyanakkor jellegzetes mellékízt adhatott az italnak.[212] Erre a gyakorlatra mindenesetre az ószövetségi szövegekben nem találunk utalást.

3.1.3.3. A bor tárolása

A mustot agyagkorsókba vagy bárány- és kecskebőrből készült tömlőkbe töltötték.[213] A נֵבֶל főnév mind a ’korsó’-t (lásd Jer 13,12; 48,12), mind a ’tömlő’-t jelölheti (lásd 1Sám 1,24; 10,3; 2Sám 16,1).[214] A kánaáni típusú korsókat nem csak Kánaánban, hanem szerte az ókori Közel-Keleten és a Mediterráneumban is ismerték és használták a kereskedelmi kapcsolatoknak köszönhetően.[215] Ezek az edények ideálisak voltak a bor tárolására és szállítására. A korsókat általában agyagból készült golyókkal zárták le, amelyek lehetővé

---

[202] Lásd MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 67–73.151.

[203] Lásd WALSH (2000): Fruit of the Vine, 107–109; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 151–152. Lásd még JORDAN (2002): Offering of Wine, 87, aki szerint nem bizonyítható, hogy a görög-római kor előtt állítottak elő fehérbort a Közel-Keleten.

[204] CHALOT, 378; BDB, 1038.

[205] BDB, 446.

[206] SURIANO (2007): Aged Wine, 30.

[207] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 206.

[208] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 235.

[209] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 204; HOMAN (2004): Beer, Barley, and שֵׁכָר, 32.

[210] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 234. Lásd még a *3.1.2.5 A szőlő betakarítása* című fejezetben (65. oldal).

[211] A római kori Glanumban (mai Franciaország) egy tűzhely feletti kamrát hoztak létre a bor számára. A füst átjárta az itt tárolt bort, különleges ízt kölcsönzött neki, valamint gyorsította az érési folyamatot. Az eljárás alkalmazására az ókori Izráelben azonban nincs bizonyíték, lásd MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 233–234.

[212] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 220.235.

[213] WALSH–ZORN (1998): Old Wine Presses, 155.

[214] CHALOT, 225; BDB, 614.

[215] LEONARD (2005): Canaanite Jars, 240–262; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 110.

tették a felnyitást, és újrahasznosíthatóak voltak, ellentétben az egyiptomi eljárással, amely során a korsókat lepecsételték.[216]

A korsók megcsapolását a צעה 'hajolni; hajlítani; dönteni' ige Piél alakja fejezi ki (Jer 48,12).[217] A צעה gyökből származó többes számú participiumi alak, a צֹעִים a 'csaposok'-at jelöli (Jer 48,12).[218]

A borral töltött korsókat hűvös és sötét helyen tárolták. Erre a szőlőskertekben épült kőtornyok[219] és a kőzetbe vájt barlangok is alkalmasak voltak.[220] Gibeonban több, mint 60 ilyen barlangot találtak borsajtók közelében. Ezek a harang alakú barlangok átlagosan 2,2 méter mélyek és 2 méter átmérőjűek, felül pedig szűkebb, kb. 70 cm széles nyílással rendelkeznek, amelyet kővel fedhettek le.[221] Az egyes barlangokban talált vaskori korsók és cseréptöredékek is arról árulkodnak, hogy ezek az üregek borospinceként funkcionáltak.[222] A pincéket valószínűleg a Kr. e. 8. és 6. század között használták.[223] Hasonló pincebarlangokat tártak fel a Jeruzsálem közelében fekvő Khirbet er-Rasban,[224] illetve több samáriai lelőhelyen is, például Khirbet Deir Daqla,[225] Khirbet Jemein,[226] Hirbet Hamad,[227] Kefr Laqif[228] és Sheik Isa[229] területén. Az Énekek 2,4-ben említett בֵּית הַיָּיִן 'a bor háza' kifejezés talán egy ilyen 'borospincé'-t takar,[230] de lehetséges, hogy a lakomák helyéül szolgáló 'bankett-terem' megnevezése.[231]

A fentiek mellett a tanyákon álló raktárépületekben, illetve a lakóházak raktárhelyiségeiben is tároltak bort. Előbbire a nyugat-samáriai Qasr e-Lejah tanyáján találtak példát,[232] utóbbira a Refaim-völgy északi részén fekfő Khirbat er-Rasban, ahol az egyik lakóház raktárából mintegy 300 boroskorsó került elő.[233]

A palotákban, erődökben és a templomban is külön raktárakat alakítottak ki a bor számára. A samáriai királyi palota délnyugati részén mintegy 360 m^2 alapterületű részleget tártak fel, amely több, kisebb raktárhelyiségből állt.[234] A romok között talált cseréptöredékek feliratai arra utalnak, hogy ezekben a raktárokban tárolták az adóként beszolgáltatott bort és olajat.[235] A Tel Aradból előkerült, főként Kr. e. 7. századi osztrakonok tanúsága szerint az aradi erődítményekben is tároltak bort.[236] A Lákis Kr. e. 7–6. századi rétegéhez tartozó, városfal melletti épület két termében több, mint 40 boroskorsó és számos dekantáló edény

---

216 WALSH (2000): Fruit of the Vine, 192. Az egyiptomi eljáráshoz lásd a *2.4.2.5. A korsók megtöltése, lezárása és címkézése* című fejezetet (48–49. oldal).
217 BDB, 858.
218 CHALOT, 308; BDB, 858.
219 Lásd fentebb, a *3.1.2.4. A szőlőskertek őrzése* című fejezetben (64. oldal).
220 DAR (1986): Landscape and Pattern I, 157–158; WALSH (2000): Fruit of the Vine, 134.
221 PRITCHARD (1962): Gibeon, 91–93.
222 PRITCHARD (1959): Wine Industry at Gibeon, 19–22; WALSH (2000): Fruit of the Vine, 158–160.
223 WALSH (2000): Fruit of the Vine, 158.
224 EDELSTEIN–GIBSON (1982): Rural Food Basket, 49.
225 DAR (1986): Landscape and Pattern I, 157; FAUST (2012): Archeology of Israelite Society, 137.
226 DAR (1986): Landscape and Pattern I, 151; FAUST (2012): Archeology of Israelite Society, 134–135.
227 DAR (1986): Landscape and Pattern I, 157.
228 Uo.
229 FAUST (2012): Archeology of Israelite Society, 167.
230 POPE (1977): Song of Songs, 374; GRIFFITHS (2011): Song of Songs, 53.
231 Így BARBIERO (2011): Song of Songs, 88; DUGUID (2015): Song of Songs, 93.
232 DAR (1986): Landscape and Pattern I, 11.
233 FEIG (1996): Rephaim Valley, 3; FAUST (2003): Farmstead, 95.
234 REISNER (1924): Harvard Excavations at Samaria, 114–115.
235 I. m., 100.
236 HERZOG–AHARONI–RAINEY (1984): Israelite Fortress at Arad, 31.

került felszínre. Az épület valószínűleg a város adminisztratív központjaként működött Lákis ostroma és az erődítmény lerombolása után.[237] A királyi raktáraknak megvolt a maguk felelőse az udvari hivatalnokok között (vö. 1Krón 27,27).[238] Az ilyen 'raktár'-akat az אוֹצָר[239] (1Krón 27,27; 2Krón 11,11) és a többes számú מִסְכְּנוֹת[240] (2Krón 32,28) kifejezések jelölik.

3.1.4. A szőlő és a bor mint élelmiszer

3.1.4.1. A bor fogyasztása

A bor a Földközi-tenger partvidékén élő ókori népek három legfontosabb élelmiszere közé tartozott a gabonával és az olívaolajjal együtt.[241] Az Ószövetség is számos alkalommal említi együtt ezt a hármast (lásd pl. 3Móz 23,13; 2Kir 18,32; Jer 31,12; Hós 2,8.22; Jóel 2,19.24).

A bor a víz mellett a legfontosabb ital volt Izráelben. Nem csupán ünnepeken fogyasztották, hanem a hétköznapi étkezéseken is (Préd 9,7).[242] Az utazók is vittek magukkal bort az útra (Bír 19,19), és a munkások (2Krón 2,9.14), valamint a hadsereg (1Krón 12,41) ellátmányához is hozzá tartozott. A bor jelentőségét növelte, hogy az ivóvíz korlátozott volt, főleg a szárazságok idején (1Kir 17,7; Ézs 41,17). Ráadásul a kutakban, ciszternákban összegyűjtött esővíz gyakran szennyezetté vált (Péld 25,26), így fogyasztása nem volt biztonságos.[243] Mivel a sör főzéséhez nagy mennyiségű vízre volt szükség, a vízhiány magyarázhatja azt is, hogy Mezopotámiával és Egyiptommal ellentétben a sört bár ismerték,[244] de az nem vált mindennapi itallá Izráelben.[245] A különleges alkalmakon tartott lakomáknak is fontos része volt a bor (Jób 1,4.13; Préd 10,19; Ézs 25,6), amit ilyenkor gyakran nagyobb mennyiségben fogyasztottak (1Sám 25,36). Nem véletlen, hogy az Ószövetség leggyakrabban a מִשְׁתֶּה szót használja a 'lakoma' leírására,[246] amely a שׁתה 'inni' igéből származik.[247]

Fogyasztás előtt a bort gyakran szűrték,[248] amire azért volt szükség, hogy a leülepedett zavaros részt, a seprőt[249] eltávolítsák (lásd Ézs 25,6).[250] Kérdés, hogy a bort vízzel keverve vagy tisztán fogyasztották-e. A római korban megszokott volt a vízzel való hígítás. Erről tanúskodnak a római szerzők feljegyzései[251] és a rabbinikus irodalom is.[252] A 2Makk 15,39 szerint „kár csak bort inni és ugyanígy tisztán vizet is, hiszen a bor vízzel keverve kellemes,

---

[237] USSISHKIN (2004): Inner City-gate, 654.
[238] DOMMERSHAUSEN (1990): יַיִן, 61.
[239] CHALOT, 7; BDB, 70.
[240] CHALOT, 203; BDB, 698.
[241] JORDAN (2002): Offering of Wine, 47; MACDONALD (2008): Diet in Biblical Times, 19; PACE (2014): Feasting, and Everyday Meals, 187–190.
[242] BECKER (1999): Rebe, Rausch, Religion, 132–133; HODOSSY-TAKÁCS (2015): Bor, teológia, Szentírás, 17.
[243] KREGLINGER (2016): Spirituality of Wine, 22.
[244] A sörre utaló lehetséges kifejezéseket lásd lentebb, a *3.1.4.2. A bort és más alkoholos italokat jelölő kifejezések az Ószövetségben* című fejezetben (74–77. oldal).
[245] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 23; JORDAN (2002): Offering of Wine, 80–82.
[246] BDB, 1059; HALAT, 762.
[247] BDB, 1059; HALAT, 1417.
[248] MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 220; HODOSSY-TAKÁCS (2015): Bor, teológia, Szentírás, 17.
[249] Lásd a *3.1.3.2. A bor előállítása* című fejezetben (69. oldal).
[250] DALMAN (1934): Arbeit und Sitte IV, 373.
[251] Nat. Hist. XIV. 9; Agr. 104:1, lásd WALSH (2000): Fruit of the Vine, 203.
[252] Eliézer rabbi szerint addig nem szabad elmondani az áldást a szombatnapi bor felett, amíg nem tesznek bele vizet, lásd mBer. 50a 27.

így szerez élvezetet."[253] A keverés oka részben a korabeli borok erőssége lehetett, részben pedig az, hogy a bornak tulajdonított fertőtlenítő hatás miatt biztonságosabbnak vélték a víz fogyasztását.[254] Vízzel kevert italról beszél az Ézs 1,22, amely Jeruzsálem romlottságát írja le képletesen: „Ezüstöd salakká változott, tiszta borodat (סֹבֶא)[255] vízzel hígították" (Ézs 1,22). Ez alapján úgy tűnik, hogy a vizezett bor nem számított népszerűnek ebben a korban.[256] Egy Kr. e. 6. századi aradi osztrakon keverőedényeket említ a borral kapcsolatban. Ez alapján valószínű, hogy az erődítmény görög zsoldosai vízzel keverve itták a bort,[257] ez azonban nem jelenti azt, hogy a júdaiak körében is ez volt a szokás. Az Ószövetség több alkalommal beszél kevert borról (Ézs 65,11; Péld 23,30; Zsolt 75,9; Énekek 7,3), ami valószínűleg nem vízzel hígított, hanem fűszerekkel kevert borra utal.[258]

3.1.4.2. A bort és más alkoholos italokat jelölő kifejezések az Ószövetségben

A bor jelentőségét, de a borkultúra gazdagságát is mutatja az a tény, hogy az ószövetségi iratokban számos különböző kifejezés található, amelyek a borra vagy ahhoz hasonló italra vonatkoznak.

A יַיִן 'bor'[259] főnév 141-szer fordul elő az Ószövetségben.[260] Rokon kifejezések más sémi nyelvekben is előfordulnak. Az ugariti és ammóni *yn* és az ősi kánaáni *ye-nu* szintén 'bor'-t jelent. Az etióp *wain* egyaránt vonatkozhat a 'szőlő'-re vagy a 'bor'-ra, az arab *wayn* pedig kifejezetten a 'fekete szőlő'-t jelöli. Az ódélarab *wyn* és *yyn* jelentése 'szőlőskert'.[261] Adrianus van Selms a יַיִן főnevet a héberből ismert ינה 'elnyom'[262] igéből eredezteti, ami szerinte eredetileg 'nyomni; préselni' jelentéssel is bírt.[263] Eszerint a szó arra a módszerre utalna, amivel a mustot kinyerték a szőlőből (lásd 1Móz 40,11),[264] hasonlóan a תִּירוֹשׁ szó eredetéhez, ami a taposásra utal.[265] A kézzel való préselés a korábbi módszer, ebből következően van Selms szerint a יַיִן szó az ősibb.[266] A szótárak többsége azonban egyetért abban, hogy a יַיִן nem sémi eredetű szó.[267] Emellett szólhat, hogy bizonyos sémi nyelveknek megvan a maguk – יַיִן-tól független – kifejezése a 'bor'-ra,[268] illetve az is, hogy a יַיִן-hoz

---

[253] Idézve a SZIT alapján.
[254] FERGUSON (1970): Wine as a Table-Drink, 146.
[255] A szó magyarázatát lásd lentebb, a *3.1.4.2. A bort és más alkoholos italokat jelölő kifejezések az Ószövetségben* című fejezetben (76–77. oldal).
[256] Így WALSH (2000): Fruit of the Vine, 203; MACDONALD (2008): Not Bread Alone, 61. Másként PACE (2014): Feasting, and Everyday Meals, 191, aki szerint a negatív kontextus nem elég bizonyíték arra, hogy a korabeli Júdában megvetették a vízzel kevert bort; a vers inkább azt bizonyítja, hogy létező és általánosan ismert gyakorlatról van szó. Lásd még FERGUSON (1970): Wine as a Table-Drink, 147, aki szerint a kontextus azt sugallja, hogy nem a bor fogyasztás céljából történő hígításáról van szó.
[257] KŐSZEGHY (2003): Cseréplevelek, 30.33; HODOSSY-TAKÁCS (2015): Bor, teológia, Szentírás, 17.
[258] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 203. A kevert borral kapcsolatos kifejezések magyarázatát lásd a *3.1.4.2. A bort és más alkoholos italokat jelölő kifejezések az Ószövetségben* című fejezetben (77. oldal).
[259] CHALOT, 134; BDB, 406; HALAT, 146.
[260] Az igehelyek listájához lásd LISOWSKY (1993): Konkordanz, 600–601.
[261] Lásd HARRIS (1980): יַיִן, 375–376; DOMMERSHAUSEN (1990): יַיִן, 60.
[262] BDB, 413.
[263] VAN SELMS (1974): Etymology of Yayin, 80.
[264] Az 1Móz 40,11-ben másik ige, a שׁחט áll ugyancsak 'présel' értelemben, lásd HALOT, 1315; BDB, 965.
[265] Lásd lentebb (73. oldal).
[266] VAN SELMS (1974): Etymology of Yayin, 80–83.
[267] Így HARRIS (1980): יַיִן, 375; HALOT, 409; DOMMERSHAUSEN (1990): יַיִן, 60; HALAT, 462.
[268] Például az akkád nyelvben a *karānu*, vagy az arámban a חֲמַר főnév, lásd DOMMERSHAUSEN (1990): יַיִן, 60.

hasonló kifejezések más, nem-sémi nyelvekben is előfordulnak.[269] Chaim Rabin és Werner Dommershausen hettita vagy anatóliai eredetet valószínűsítenek.[270]

Az ószövetségi iratok számos alkalommal említik a יַיִן-t úgy, mint ami részegséget okozhat (lásd 1Móz 9,21; Ézs 28,7; 56,12; Jer 23,9; 51,7; Péld 20,1; 31,4), így kétségtelen, hogy a kifejezés a már kiforrott, alkoholtartalmú 'bor'-t jelenti.[271]

Az Ézs 16,10-ben és Jer 48,33-ban a יַיִן szokatlan módon a borsajtó termékére, a Jer 40,10.12-ben pedig a szüret során betakarított gyümölcsre utal.[272] Ebből azonban nem következik, hogy a יַיִן 'must', illetve 'szőlő' jelentéssel bírna, inkább arról van szó, hogy a bibliai szöveg a végtermék, azaz a bor megnevezésével utal az alapanyagra.[273]

A תִּירוֹשׁ/תִּירשׁ 'must; újbor'[274] főnév 38 alkalommal fordul elő az Ószövetségben.[275] A szó eredete vitatott. Bár bizonyos kutatók ezzel ellentétes álláspontot képviselnek,[276] valószínűleg sémita eredetű kifejezésről van szó. A szó rokonságban állhat a föníciai *trš* 'újbor', az ugariti *trṯ* 'must; újbor; bor', valamint az arám *mērita* 'must' és a szír *mêrᵉṯā* 'must' főnevekkel.[277]

Hans H. Schmid szerint a תִּירוֹשׁ főnév a ירשׁ 'birtokba venni; örökölni'[278] gyökből származik, ami az 'erőszakkal birtokba venni; kipréselni' jelentést is magában hordozhatja.[279] Manfred Görg szerint létezett egy másik, az Ószövetségben nem megörökített ירשׁ gyök, 'taposni; préselni'[280] alapjelentéssel.[281] Más elméletek szerint a szó az ugariti *mrṯ* 'zúzni' vagy *yrṯ* 'préselni' gyökkel áll rokonságban.[282] A fenti javaslatokban közös, hogy a préseléssel hozzák összefüggésbe a תִּירוֹשׁ-t; ezek szerint a szó eredetileg az előállítás módjára utalhat.

A תִּירוֹשׁ bizonyos esetekben valóban úgy jelenik meg, mint a sajtolás végterméke (Hós 9,2; Jóel 2,24; Mik 6,15), így ez alapján a 'must' fordítás tűnik helyénvalónak. Emellett szólhat továbbá, hogy a תִּירוֹשׁ gyakran szerepel együtt a דָּגָן 'gabona'[283] vagy a יִצְהָר 'olaj'[284] szóval vagy mindkettővel.[285] Több magyarázó felhívja a figyelmet arra, hogy a hármas formula minden tagja olyan terméket jelöl, amely alig, vagy egyáltalán nem feldolgozott.[286]

---

[269] Például a görögben az οινος, a latinban *vinum* vagy a krétai nyelvben a *FOINO*, lásd JORDAN (2002): Offering of Wine, 94.

[270] A hettita *wiyāna* és *wa(i)ana* 'bor' szavak alapján, lásd RABIN (1963): Hittite Words, 138–139; DOMMERSHAUSEN (1990): יַיִן, 60, vö. JORDAN (2002): Offering of Wine, 93.

[271] JORDAN (2002): Offering of Wine, 99.

[272] Az absztinencia-párti szerzők többek között az Ézs 16,10-re és Jer 48,33-ra hivatkozva érvelnek amellett, hogy a יַיִן kifejezés az erjedetlen 'szőlőlé' vagy 'must' jelölésére is szolgálhat, lásd pl. BACCHIOCCHI (2008): Bor a Bibliában, 59; TOKICS (2019): A jajin hatása, 142–143.

[273] Hasonlóan ahhoz, ahogy a Jer 40,10-ben a שֶׁמֶן 'olaj' szó utal az olajbogyóra, vagy a Zsolt 104,15-ben a לֶחֶם 'kenyér' szó reprezentálja a gabonát.

[274] BDB, 440; HALAT, 1437.

[275] Az igehelyek listájához lásd LISOWSKY (1993): Konkordanz, 1517–1518.

[276] Így RABIN (1963): Hittite Words, 138; BROWN (1969): Vocabulary of the Vine, 168.

[277] Így pl. HALOT, 1727; JORDAN (2002): Offering of Wine, 106; FLEISCHER (2006): תִּירוֹשׁ, 654–655.

[278] HALOT, 441; BDB, 440.

[279] Lásd HALOT, 1727; FLEISCHER (2006): תִּירוֹשׁ, 654.

[280] HALOT, 442.

[281] Lásd JORDAN (2002): Offering of Wine, 105; FLEISCHER (2006): תִּירוֹשׁ, 653.

[282] Lásd FLEISCHER (2006): תִּירוֹשׁ, 654.

[283] Lásd 1Móz 27,28.37; 5Móz 33,28; 2Kir 18,32; Zsolt 4,8; Ézs 36,17; 62,8; Hós 2,11; 7,14; Zak 9,17.

[284] Neh 10,8; Jóel 2,24.

[285] 4Móz 18,12; 5Móz 7,13; 11,14; 12,17; 14,23; 18,4; 28,51; 2Krón 31,5; 32,28; Neh 5,11; 10,40; 13,5.12; Jer 31,12; Hós 2,10.24; Jóel 1,10; 2,19; Hag 1,11.

[286] Így pl. CRAIGIE (1976): Deuteronomy, 181; NELSON (2002): Deuteronomy, 102. Heinrich L. Fleisher szerint a תִּירוֹשׁ egyenesen 'szőlő'-t jelenthet, és a gabonával együtt olyan ajándékot jelöl, ami nem az emberi munka

A ’must’ fordítás azonban félrevezető lehet, mert a must a mai szóhasználatban a szőlő erjedetlen levét jelenti.[287] Márpedig bizonyos igehelyek arra utalnak, hogy a תִּירוֹשׁ részegítő hatású, tehát alkoholt tartalmaz (lásd Bír 9,13; Hós 4,11).[288] Ebben az esetben helyesebb fordítás az ’újbor’ vagy a ’murci’, ami a még ki nem forrott, de már alkoholt is tartalmazó szőlőlevet jelenti.[289] A Péld 3,10-ban a פרץ ’áttörni; túláradni’[290] ige talán éppen arra utal, hogy a forrásban lévő תִּירוֹשׁ kifut a borsajtó medencéjéből.[291] Bizonyos igehelyek (Neh 13,12; 2Krón 32,28) úgy hivatkoznak a תִּירוֹשׁ-ra, mint ami tárolható, így a szó ezekben az esetekben valószínűleg a kiforrott végtermékre, a borra, illetve annak valamilyen speciális válfajára vonatkozik.[292] Az sem kizárható, hogy a תִּירוֹשׁ csupán egy archaikus kifejezés a ’bor’-ra, amely a יַיִן szinonímájának tekinthető.[293] A továbbiakban a תִּירוֹשׁ szóra az ’újbor’ fordítást alkalmazzuk, néhány kivételes esettől eltekintve.[294]

A שֵׁכָר ’részegítő ital’[295] szó 23-szor fordul elő az Ószövetségben (lásd pl. 3Móz 10,9; 4Móz 6,3; 1Sám 28,7).[296] A שכר gyök Qalban a ’részeggé válni’, Piélben és Hifílben pedig ’részeggé tenni; leitatni’[297] jelentéssel bír. A gyök igei formában 19-szer szerepel az Ószövetségben (lásd pl. 1Móz 9,21; Ézs 49,26).[298] A gyökből képzett שִׁכָּרוֹן ’részegség’[299] főnév háromszor (Jer 13,13; Ez 23,33; 39,19), a שִׁכּוֹר ’részeg’[300] melléknév 13-szor fordul elő (lásd pl. 1Sám 25,36; 1Kir 16,9),[301] a שָׁכֵר ’részeg’[302] melléknév pedig csak az Ézs 51,21-ben szerepel. Bizonyos ószövetségi szövegekben az alkohol részegítő hatását a szív vidámsága fejezi ki, amit a טוב ’jónak lenni; örülni’[303] (lásd Ruth 3,7; 1Sám 25,30; 2Sám 13,28; Eszt 1,10, lásd még Préd 9,7) vagy a שׂמח ’örülni; örvendezni’[304] (lásd Zsolt 104,15) ige jelöl.

A שֵׁכָר főnév etimológiailag az akkád *šikāru* ’sör’ szóval áll összefüggésben. Az arámi nyelvben a *škr* szintén a ’sör’-t jelöli.[305] A szír *šaḵrā* és az arab *sakar* jelentése viszont ’részegítő ital’, az utóbbi pedig ’bor’-t is jelenthet.[306]

A שֵׁכָר ószövetségi jelentése vitatott. Bizonyos kutatók szerint a kifejezés a יַיִן szinonimája, tehát ’bor’-t jelent, vagy a megszokott יַיִן-nál nagyobb alkoholtartalmú ’erős

---

eredménye, lásd FLEISHER (2006): תִּירוֹשׁ, 657. Ezt az elméletet azonban gyengíti a formula harmadik tagja, a יִצְהָר, amely sehol nem jelöl feldolgozatlan olajbogyót, lásd RINGGREN (1990): יִצְהָר, 253.

287 Lásd PUSZTAI (2003): Magyar értelmező kéziszótár, 952.

288 JORDAN (2002): Offering of Wine, 109.

289 Lásd PUSZTAI (2003): Magyar értelmező kéziszótár, 952.

290 CHALOT, 298; BDB, 829.

291 Lásd fentebb, a *3.1.3.1. A szőlő préselése című* fejezetben (67. oldal).

292 JORDAN (2002): Offering of Wine, 113.

293 Így CHALOT, 389; HALAT, 1437, valamint Douglas Stuart és Ephraim A. Speiser nyomán JORDAN (2002): Offering of Wine, 111.

294 Így például az Ézs 65,8 esetében, ahol a תִּירוֹשׁ a fürtben lévő ’nektár’-ra vonatkozik.

295 BDB, 1016.

296 Az igehelyek listájához lásd LISOWSKY (1993): Konkordanz, 1435.

297 CHALOT, 370; BDB, 1016; OEMING (2006): שֵׁכָר, 1.

298 Az igehelyek listájához lásd LISOWSKY (1993): Konkordanz, 1435.

299 CHALOT, 370; BDB, 1016.

300 CHALOT, 370; BDB, 1016.

301 Az igehelyek listájához lásd LISOWSKY (1993): Konkordanz, 1431.

302 CHALOT, 370.

303 BDB, 406.

304 CHALOT, 353; BDB, 970.

305 OEMING (2006): שֵׁכָר, 1. Oeming szerint a szó az ugariti nyelvben is ’sör’-t jelent, ezt azonban korábban elvetettük, lásd fentebb, a *2.3.2. A szőlővel és borral kapcsolatos ugariti kifejezések* című fejezetben (32. oldal).

306 OEMING (2006): שֵׁכָר, 1.

bor'-t.[307] Emellett szólhat, de nem bizonyító erejű, hogy a שֵׁכָר a 4Móz 28,7 és a Zsolt 69,12 kivételével mindig a יַיִן-nal együtt jelenik meg. Avi Hurvitz szerint a יַיִן és שֵׁכָר egy *hendiadisz*t alkot, azaz jelzős szerkezet helyett két főnév együtt fejez ki egy fogalmat, amely esetünkben a 'részegítő bor'.[308] A שֵׁכָר két alkalommal az עֲנָב-bal is párhuzamban áll (4Móz 6,3; Bír 13,14), ráadásul a 4Móz 6,3–4-ben felsorolt kifejezések közül a שֵׁכָר és az abból készült ecet, a חֹמֶץ שֵׁכָר kivételével minden más kifejezés egyértelműen szőlőből készült terméket jelöl.[309] Szintén a borral való rokonságra utalhat, hogy a Pentateuchos rendelkezései általában יַיִן-t említenek az italáldozatok leírásánál (lásd 2Móz 29,40; 3Móz 23,13; 4Móz 15,5–10), a 4Móz 28,7 szerint azonban שֵׁכָר-t kellett bemutatni italáldozatként.[310]

Más kutatók szerint a שֵׁכָר szó jelentése az akkád *šikāru* szóhoz hasonlóan a bibliai héberben is 'sör',[311] tehát gabonából, leginkább árpából készült.[312] Michael Homan ugyanakkor elképzelhetőnek tartja, hogy kevert ital volt, amelyet más hozzávalók mellett szőlővel is ízesíthettek.[313]

A kutatók egy harmadik csoportja szerint a שֵׁכָר 'datolyabor'-t[314] takar, amely hasonló módon készülhetett, mint a szőlőbor, de a datolya magasabb cukortartalma miatt annál magasabb alkoholtartalmú lehetett.[315]

A lepárlás technikája ismeretlen volt az ókori Közel-Keleten,[316] így a שֵׁכָר nem jelölhetett pálinkához vagy grappához hasonló tömény italt, tehát a 'szeszes ital'[317] fordítás nem állja meg a helyét.

A legvalószínűbb, hogy a שֵׁכָר általánosabb értelemben az alkoholtartalmú italokra vonatkozik, amely kategóriába akár a sör is beletartozhat.[318] Ennek megfelelően a továbbiakban a 'részegítő ital'[319] fordítást alkalmazzuk a שֵׁכָר szóra.

Az עָסִיס főnév ötször szerepel az Ószövetségben (Ézs 49,26; Jóel 1,5; 4,18; Ám 9,13; Énekek 8,2). Minden esetben fogság alatti vagy utáni szövegekről van szó, így lehetséges, hogy az עָסִיס egy későbbi eredetű kifejezés a 'bor'-ra.[320] A főnév az עסס 'széttaposni'[321] gyökből származik, amelynek igei változata egyedül a Mal 3,21-ben fordul elő az

---

[307] Így JORDAN (2002): Offering of Wine, 120–123.

[308] Lásd i. m., 126.

[309] A kétféle ecet említése ugyanakkor éppen azt valószínűsíti, hogy a חֹמֶץ שֵׁכָר nem szőlőborból készült, így MILGROM (1991): Numbers, 612. Másként JORDAN (2002): Offering of Wine, 126, aki szerint a két kifejezés jelölheti a borecet különböző fajtáit.

[310] JORDAN (2002): Offering of Wine, 122.

[311] Így BOROWSKI (2003): Daily Life, 71; HOMAN (2004): Beer, Barley, and שֵׁכָר, 28. Lásd még CHALOT, 370; NIV; CSB; NET.

[312] Az ókori sör maláta (csíráztatott gabona) és víz felhasználásával készült, és a mai sörök többségével ellentétben nem tartalmazott komlót, lásd JORDAN (2002): Offering of Wine, 80; HOMAN (2004): Beer, Barley, and שֵׁכָר, 28.

[313] Lásd HOMAN (2004): Beer, Barley, and שֵׁכָר, 31–32.

[314] FORBES (1965): Ancient Technology III, 64; WALSH (2000): Fruit of the Vine, 200–202, MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 236, valamint Lawrence E. Stager és Andrew G. Sherratt, lásd HOMAN (2004): Beer, Barley, and שֵׁכָר, 28.

[315] Így MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 236. Másként WALSH (2000): Fruit of the Vine, 202, aki szerint a datolyabor csupán édesebb volt, de hasonló alkoholtartalommal bírt, mint a szőlőből készült bor.

[316] A lepárlást először a középkorban alkalmazták, lásd HOMAN (2004): Beer, Barley, and שֵׁכָר, 31.

[317] Így pl. a KNV a Bír 13,4.7-ben, a SZIT a Bír 13,4.7-ben és 5Móz 29,5-ben, valamint a KG a 3Móz 10,9-ben.

[318] Így HAMILTON (1980): שָׁכַר, 927; STOL (1994): Beer in Neo-Babylonian Times, 160; SASSON (1994): Blood of Grapes, 400.

[319] A magyar fordítások közül gyakran ezt a fordítást hozza a KG, a KNV és a RÚF, valamint 3 alkalommal a SZIT, továbbá ebben az értelemben fordítja még az ISV.

[320] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 197.

[321] HARRIS (1980): עָסַס, 686; CHALOT, 279; HALOT, 860; BDB, 779.

Ószövetségben. A gyök jelentése alapján feltételezhető, hogy az עָסִיס a frissen préselt 'szőlőlé'-re,[322] a 'must'-ra[323] vonatkozik. Ez azonban nem lehet minden esetben helytálló, hiszen az Ézs 49,26-ban és a Jóel 1,5-ben részegítő hatású italról van szó. Ezért valószínűbb, hogy olyan bort jelöl, amely az első sajtolásból származó mustból készült. Az Énekek 8,2-ben a מֵעֲסִיס רִמֹּנִי 'gránátalmám borából' kifejezés szerepel. Ez alapján elképzelhető, hogy az עָסִיס a gyümölcsből vagy szőlőből készült bor általános megnevezése.[324] Carrey E. Walsh szerint valószínűbb, hogy a 'gránátalmabor' kifejezés gránátalmalével ízesített szőlőborra vonatkozik, mivel túlságosan munkaigényes lett volna csupán gránátalmából elégséges levet kipréselni.[325] Ezt támasztja alá az is, hogy az Énekek 8,2 a gránátalmabort együtt említi a 'fűszeres bor'-ral (יַיִן הָרֶקַח). A továbbiakban az עָסִיס szóra az 'édes bor' fordítást alkalmazzuk, hasonlóan a Septuagintához, Pesittához, Vulgatához és számos modern bibliafordításhoz, amelyek szintén ebben az értelemben fordítják a kifejezést.[326]

A héber חֶמֶר 'bor'[327] főnév a חמר 'erjedni; habzani'[328] gyökből származik. Ez alapján valószínű, hogy a חֶמֶר kifejezetten az erjedő, forrásban lévő bort jelöli.[329] A חֶמֶר főnév egyetlen vitán felül álló előfordulása az 5Móz 32,14-ben található. Ezen kívül két vitás eset jöhet szóba. Az Ézs 27,2-ben a Codex Leningradensis által reprezentált kéziratok szerint a חֶמֶר szó áll, több kézirat azonban a חֶמֶד 'öröm; szépség'[330] olvasatot hozza.[331] A Zsolt 75,9-ben lehetséges a חֶמֶר olvasat,[332] de valószínűbb, hogy a חָמַר 'erjed; habzik' punktáció a helyes, és az ige az előtte álló יַיִן 'bor' főnévre vonatkozik.[333]

A חֶמֶר szó arámi eredetű. Arámi megfelelője, a חֲמַר 'bor'[334] főnév hatszor fordul elő az Ószövetség arám nyelvű részeiben (Ezsd 6,9; 7,22; Dán 5,1.2.4.23). A Targum a יַיִן és a תִּירוֹשׁ szavakat egyaránt חֲמַר-nak fordítja.[335] Rokon kifejezések más sémi nyelvekben is előfordulnak, ilyen az ugariti *ḫmr*, az amorita *ḫimru* vagy az arab *ḫamr*, amelyek szintén 'bor'-t jelentenek.[336]

A סֹבֶא 'ital',[337] illetve 'bor'[338] főnév háromszor (Ézs 1,22; Hós 4,18; Náh 1,10), az abból képzett סבא '(alkoholt) inni;[339] részegeskedni;[340] mulatni'[341] ige pedig ötször (5Móz 21,30; Ézs 45,14; Náh 1,10; Péld 23,20.21) fordul elő az Ószövetségben. A סֹבֶא rokon

---

322 CHALOT, 279; HALOT, 860.
323 HALAT, 995, lásd még KG.
324 HARRIS (1980): עָסַס, 686.
325 WALSH (2000): Fruit of the Vine, 197–198.
326 Így RÚF; KNV; KJV; CSB; HCSB; ASV; WEB; NASB, a lexikonok közül lásd BDB, 779.
327 BDB, 330; CHALOT, 109; HALOT, 330.
328 BDB, 330; HALOT, 330. A kérdéshez lásd a *3.1.3.2. A bor előállítása* című fejezetet (68–69. oldal).
329 CHALOT, 109; HALOT, 330; JORDAN (2002): Offering of Wine, 137.
330 HALOT, 325.
331 Lásd a BHS 2[b] szövegkritikai megjegyzését az adott vershez, továbbá JORDAN (2002): Offering of Wine, 133. A חֶמֶד olvasatot fogadja el eredetinek pl. GRAY (1912): Isaiah 1–27, 454; KAISER (1974): Isaiah 13–39, 224; WILDBERGER (1997): Isaiah 13–27, 583; BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 1–39, 211. Lásd még a *4.1. A szőlő mint Izráel jelképe* című fejezetben (133. oldal).
332 HALOT, 330.
333 Így WEISER (1962): Psalms 520; JORDAN (2002): Offering of Wine, 133; ROSS (2013): Psalms 42–89, 595.
334 CHALOT, 406; BDB, 1093.
335 JORDAN (2002): Offering of Wine, 134.
336 HALOT, 330.
337 BDB, 685.
338 POLLÁK (1881): Héber-magyar szótár, 249; CHALOT, 251.
339 PATTERSON (1980): סָבָא, 615; HALOT, 738; BDB, 685.
340 POLLÁK (1881): Héber-magyar szótár, 249.
341 CHALOT, 251.

kifejezései más sémi nyelvekben is előfordulnak. Az arab *sibāʾ* és *sabīʾah* szavak jelentése ’bor’, az akkád *sību* pedig ’sör’-t jelöl.[342] A סֹבֶא főnevet bizonyos bibliafordítások és kutatók ’sör’-nek[343] vagy általánosabb értelemben ’ital’-nak[344] fordítják, a leggyakoribb értelmezés szerint azonban a סֹבֶא ’bor’-t jelöl.[345]

A מִמְסָךְ ’kevert ital’[346] (Ézs 65,11; Péld 23,30) és a מֶסֶךְ ’keverék’[347] (Zsolt 75,9) főnevek egyaránt a מסך ’keverni’[348] gyökből származnak, amely az Ószövetségben 5-ször fordul elő, ebből 3 esetben a יַיִן-nal vagy a שֵׁכָר-ral összefüggésben (Ézs 5,22; Péld 9,2.5). A מֶזֶג ’keverék; kevert bor’[349] kifejezés csak az Énekek 7,3-ban fordul elő. A főnév feltételezhetően a sémi *m-z-g* ’keverni’[350] gyökből származik, amely a bibliai héberben nem fordul elő. Valószínűleg mindhárom főnév fűszerekkel kevert borra utal. A מִמְסָךְ-nak a kultuszban lehetett szerepe.[351]

A שֶׁמֶר ’seprő’ főnév többes számú alakja, a שְׁמָרִים kétszer fordul elő az Ézs 25,6-ban a seprőjén állni hagyott, ’érett bor’[352] kifejezésére. Második alkalommal a מְזֻקָּקִים ’megtisztított; finomított’[353] jelző utal arra, hogy a borból szűrővel eltávolították a seprőt.[354]

A ’szőlő vére’ (דַּם־עֵנָב/דַּם־עֲנָבִים) szókapcsolat a bor költői megnevezése (1Móz 49,12; 5Móz 32,14).[355] A kifejezés ugariti megfelelője a *dm ʿṣm* ’fák vére’, amely azonos jelentéssel bír.[356]

A נֵצַח ’(gyümölcs- vagy szőlő)lé’[357] szó mindössze kétszer fordul elő az Ószövetségben, ugyanazon a szakaszon belül (Ézs 63,3.6). A főnév gyöke a bibliai héberben nem szereplő *n-c-ch* ige, amely az arab *naḍaḥ/ḫa* ’megnedvesíteni; fröcskölni; öntözni’ és az ódélarab *nḍḥ/ḫ* ’fröcskölni; beszennyezni’ igével mutat rokonságot.[358] Az Ézs 63-ban a szó a borsajtóból kicsorduló vörös levet jelöli, amely azonban átvitt értelemben az emberi ’vér’-t jelképezi.[359]

A *מִשְׁרָה ’folyadék;[360] lé’[361] főnév csak a 4Móz 6,3-ban fordul elő, מִשְׁרַת עֲנָבִים ’szőlő leve’[362] formában. A kifejezés talán kifejezetten a frissen préselt szőlőlére

---

342 PATTERSON (1980): סָבָא, 615; HALOT, 738; HALAT, 868.
343 Így CSB; HCSB, lásd még WILDBERGER (1991): Isaiah 1–12, 59.
344 Így NAS; YLT, lásd még KAISER (1983): Isaiah 1–13, 43.
345 Így NIV; NLT; ESV; ASV; KJV; NRSV; KG; SZIT; RÚF, lásd még LEUPOLD (1968): Isaiah 1–39, 67; YOUNG (1972): Isaiah 1–18, 82; CHILDS (2001): Isaiah, 20; ABERNETHY (2014): Eating in Isaiah, 48; KIM (2016): Isaiah, 35.
346 CHALOT, 203; BDB, 587.
347 CHALOT, 203; BDB, 587.
348 CARR (1980): מָסַךְ, 1218; CHALOT, 203; BDB, 587.
349 CHALOT, 189; BDB, 561.
350 CARR (1980): מזג, 1170; BDB, 561.
351 JORDAN (2002): Offering of Wine, 144–149.
352 BDB, 1038.
353 CHALOT, 91; BDB, 279.
354 Lásd fentebb, a *3.1.4.1. A bor fogyasztása* című fejezetben (71. oldal).
355 Lásd a *4.6. A bor mint a vér jelképe* című fejezetben (181. oldal).
356 Lásd a *2.3.2. A szőlővel és borral kapcsolatos ugariti kifejezések* című fejezetben (31. oldal).
357 HALOT, 716; BDB, 664.
358 HALOT, 716; HALAT, 839.
359 WHYBRAY (1981): Isaiah 40–66, 254, vö. FRIESEN (2009): Isaiah, 401. A kérdést részletesebben lásd a *4.6.2. A borsajtó mint a vérontás jelképe* című fejezetben (185. oldal).
360 CHALOT, 222.
361 BDB, 1056.
362 CHALOT, 222; BDB, 1056.

vonatkozik,[363] de lehetséges, hogy gyűjtőfogalomról van szó, amely minden szőlőből készült italt lefed.[364]

3.1.4.3. Szőlőből készült egyéb élelmiszerek

A szőlőt gyakran említi együtt az Ószövetség más mezőgazdasági termékekkel: a fügével (2Kir 18,31; Mik 4,4), az olajfával (5Móz 6,11; Józs 24,13), a tejjel (Ézs 55,1; Jóel 3,18), a gabonával vagy kenyérrel (1Sám 16,20; Péld 9,5). Bár a szőlő legfontosabb és legértékesebb terméke a bor volt, más formában is fogyasztották. Természetesen friss szőlőt (עֵנָב) is ettek (5Móz 23,24), sőt szokás volt az éretlen, savanyú szőlő (בֹּסֶר) fogyasztása is (lásd Jer 31,29.30; Ez 18,2).[365]

A szőlő tartósításának egyik módja a mazsola készítése volt. Gyakran nem szemenként, hanem fürtönként aszalták a szőlőt. Az így nyert 'mazsolafürt' jelölésére a צִמּוּק főnevet használja az Ószövetség (1Sám 25,18; 30,12; 1Krón 12,41).[366]

Az aszalt szőlőt gyakran összepréselték egy összefüggő masszává: így készült az אֲשִׁישָׁה 'mazsolakalács'[367] (2Sám 6,19; Ézs 16,7; 1Krón 16,3; Énekek 2,5; Hós 3,1), aminek természetesen nincs köze a tésztából sütött valódi kalácshoz.[368]

A mazsola más aszalt gyümölcsökkel együtt fontos szerepet töltött be az ókori népek étrendjében. A friss szőlővel ellentétben sokáig lehetett tárolni. Magas cukortartalma miatt nem csupán kedvelt csemegének számított, de kiváló energiaforrásnak is (1Sám 30,12; Énekek 2,5), amelynek különösen a hosszú utak során vették nagy hasznát.[369]

A felhasználás másik módja a főzés, amellyel a szőlő levéből – ahogy feltehetően más gyümölcsökéből is – sűrű, édes szirupot állítottak elő.[370] Lehetséges, hogy a római *defrutum*hoz és *sapá*hoz hasonlóan vízzel hígítva fogyasztották.[371] A 20. század eleji Palesztinában kenyérre kenték és sütemények készítéséhez használták.[372]

A bibliai héber a דְּבַשׁ szóval írja le a készítményt.[373] A szó mind a gyümölcsléből készült 'szirup'-ra (lásd például 5Móz 8,8; 2Krón 31,5, ahol a דְּבַשׁ a föld termései között szerepel),[374] mind a méhek által készített 'méz'-re vonatkozik (ez utóbbi jelentés teljesen egyértelmű például az alábbi igehelyeken: 1Sám 14,27; Péld 16,24; 24,13; 27,7; Énekek 5,1).

---

[363] Így JORDAN (2002): Offering of Wine, 87.

[364] BDB, 1056. Másként BOROWSKY (2002): Agriculture, 113, aki szerint a kifejezés a szőlőléből előállított 'szirup'-ot jelöli. A szirup tárgyalását lásd lentebb, a *3.1.4.3. Szőlőből készült egyéb élelmiszerek* című fejezetben (78. oldal).

[365] Lásd a *3.1.1. A szőlőtő részei és termése* című fejezetet (57–60. oldal).

[366] BDB, 856. A RÚF az 'aszú szőlő' (1Sám 25,18; 1Krón 12,41) és a 'szőlőkalács' (1Sám 30,12) fordítást hozza.

[367] BDB, 84.

[368] ANGERSTORFER (2001): עֵנָב, 209; BOROWSKI (2003): Daily Life, 70. A RÚF 'aszú szőlő'-nek fordítja a szót.

[369] BOROWSKY (2002): Agriculture, 113; uő (2003): Daily Life, 70; MACDONALD (2008): Diet in Biblical Times, 28; HODOSSY-TAKÁCS (2015): Bor, teológia, Szentírás,15.

[370] BOROWSKY (2002): Agriculture, 113; uő (2003): Daily Life, 70.72; MACDONALD (2008): Diet in Biblical Times, 39. Gustav Dalman szerint nem bizonyítható, hogy a szőlőszirup az arabok előtt ismert volt Palesztinában, datolyából azonban biztosan állítottak elő szirupot, lásd DALMAN (1934): Arbeit und Sitte IV, 385. A szőlőszirup mezopotámiai párhuzamát lásd a *2.2.3. A szőlő művelése és felhasználása* című fejezetben (21. oldal).

[371] Lásd BACCHIOCCHI (2008): Bor a Bibliában, 103–106.

[372] DALMAN (1934): Arbeit und Sitte IV, 388.

[373] Másként TOKICS (2019): A jajin hatása, 150, aki szerint a יַיִן szó jelöli ezt a sűrű szirupot, amit 'mustlekvár'-nak is nevez. Ezt a fordítást azonban a lexikonok nem támogatják.

[374] Ebben az értelemben szerepel még a föld termékenységére utaló זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ 'tejjel és sziruppal folyó' kifejezésben is, lásd a *4.2.1. A „tejjel és sziruppal folyó" kifejezés jelentése* című fejezetet (146–148. oldal).

E kettős jelentésre a lexikonok és bizonyos kommentárok általában felhívják a figyelmet,[375] de az általam ismert bibliafordítások egységesen csak a hagyományosnak tekinthető 'méz' vagy annak megfelelő fordítást kínálják.[376] A továbbiakban a 'szirup' fordítást használjuk a דְּבַשׁ szóra azokban az esetekben, ahol feltételezhetően szőlőből vagy más gyümölcsből[377] készült terméket jelöl.

Bacchiocchi a főzéssel történő besűrítésen[378] kívül három módszert ismertet, amelyet érvelése szerint az erjedetlen szőlőlé tartósítására használtak: szűrést, hidegen történő tárolást és kénes füstölést.[379] Érvelése azonban nem bizonyítja meggyőzően sem azt, hogy ezek a módszerek alkalmasak voltak az erjedetlen szőlőlé tartósítására, sem azt, hogy e módszerek alkalmazásának valóban lenne nyoma az Ószövetségben.[380]

Az alkoholos erjedés után a bor további erjesztésével ecetet készítettek. Mivel a bor – más alacsony alkoholtartalmú italokhoz hasonlóan – az oxigénnel történő érintkezés hatására elkezd ecetesedni,[381] nem megfelelő tárolás esetén akaratlanul is gyártottak ecetet. Az Ószövetség a חֹמֶץ főnévvel írja le az 'ecet'-et, amely a חָמֵץ 'savanyúnak lenni' igéből származik.[382]

A borból készült ecet is része volt az étkezéseknek.[383] A Ruth 2,14 szerint az aratók kenyérdarabokat mártottak az ecetes lébe. Egy aradi oszrakon szerint a görög zsoldosok ecetet is kaptak ellátmányként.[384] Savanyú íze miatt az ecetnek szomjoltó hatása volt, ugyanakkor a Péld 25,20 és a Zsolt 69,22 alapján úgy tűnik, nem számított kedvelt frissítőnek (vö. Mt 27,48; Mk 15,36; Lk 23,36; Jn 18,29–30).[385] A II. világháború előtti Palesztinában is inkább ételízesítőként használták, mintsem italként fogyasztották.[386]

3.2. A szőlészet és borászat társadalmi és gazdasági jelentősége

3.2.1. Társadalmi igazságosság és a termőföld óvása

3.2.1.1. A föld jelentősége

Az ószövetségi felfogás szerint a föld az Istenhez, Isten a földhöz tartozik, vagyis végső soron Isten a tulajdonos. Izráel népe az egész országra úgy tekintett, mint az ÚR szentélyére (2Móz 15,17).[387] Kánaán földjét Istentől kapták ajándékba, örökségként (5Móz 12,9–10; Józs 11,23; Zsolt 105,11; 135,12; 136,20–21; Jer 2,7). Isten kiszabadította a népet az egyiptomi fogságból, és elvezette őket az Ígéret Földjére. A föld Izráel szabadságának fontos tényezője

---

[375] Így CHALOT, 68; HALAT, 241; továbbá LUTZ (1922): Viticulture and Brewing, 25; SARNA (1991): Exodus, 16; TIGAY (1996): Deuteronomy, 438; AUSLOOS (1999): Milk and Honey, 298; LAWRENCE (2003): Zoology, 917; MEYERS (2005): Exodus, 54.

[376] Így pl. KG; RÚF; KJV; NIV; NEB; NRSV, lásd továbbá VAN DEN BORN (1969): Honig, 759; uő (1969): Milch und Honig, 1154; CZANIK (1995): méz, 208; BDB, 185.

[377] Lásd pl. HOPKINS (1985): Highlands of Canaan, 242; BOROWSKY (2002): Agriculture, 127; uő (2004): Mediterranean Diet, 127, akik szerint hasonló kontextusban a דְּבַשׁ szó kifejezetten a datolyára utal.

[378] A könyv magyar fordításában helytelenül 'lepárlás' szerepel, lásd BACCHIOCCHI (2008): Bor a Bibliában, 101.

[379] Lásd i. m., 100–114.

[380] JORDAN (2002): Offering of Wine, 26.

[381] BOGNÁR–MERCZ (1995): Szőlőművelés, borkészítés, 220; WEBB (2006): Vinegar, 1032.

[382] BDB, 330.

[383] BOROWSKI (2004): Mediterranean Diet, 99.

[384] KELLERMANN (1980): חָמֵץ, 491.

[385] Uo.

[386] DALMAN (1934): Arbeit und Sitte IV, 388.

[387] DAVIS (2009): Scripture, Culture, Agriculture, 106.

volt: Többé nem kellett rabszolgaként dolgozniuk idegen földön, hanem a saját birtokaikat művelhették (5Móz 6,10–12).[388]

Kánaán Izráel szövetségi osztályrésze volt. A nép nemzedékről nemzedékre örökölte, de nem volt felette abszolút és feltétel nélküli tulajdonjoga.[389] A földhöz fűződő jog Izráel szövetségi hűségén és az ÚRnak való engedelmességétől függött. A Deuteronomium számos helyen rögzíti, hogy Izráel népe csak akkor birtokolhatja a földet, ha engedelmeskedik:

> „Tartsátok meg és teljesítsétek mindazokat a parancsolatokat, amelyeket ma parancsolok nektek, hogy éljetek, szaporodjatok, bemenjetek és birtokba vegyétek azt a földet, amelyet az ÚR atyáitoknak esküvel megígért." (5Móz 8,1, lásd még 5Móz 6,18–25; 11,8–15; 16,20)

Isten azt is kijelenti, hogy Izráel elveszítheti a földet, ha megszegi a szövetséget:

> „Vigyázzatok, hogy szívetek el ne csábítson benneteket, és el ne forduljatok tőlem: ne tiszteljetek más isteneket, és ne imádjátok azokat, mert akkor fellángol az ÚR haragja ellenetek, bezárja az eget, nem lesz eső, és a föld nem hozza meg termését, ti pedig hamar kivesztek arról a jó földről, amelyet nektek ad az ÚR." (5Móz 11,16–17, lásd még 3Móz 32–35; 5Móz 28,63–64)[390]

A szövetségi hűség feltételei összetettek és többrétegűek. Az alábbiakban azokról a feltételekről lesz szó, amik a földhöz és annak műveléséhez, különösen is a szőlőműveléshez kapcsolódnak. A kulcsfogalmak a társadalmi igazságosság és a termőföld óvása.

3.2.1.2. Szőlészet és társadalmi igazságosság

A szolidaritás alapvető feltétele az ÚR szövetségének. Az ÚR termékeny földet ígért és adott népének, hogy az élet feltételeit biztosítsa. A föld elengedhetetlen előfeltétele volt a nép túlélésének, de Isten azokról is gondoskodott, akik nem rendelkeztek földdel. Túláradó bőséget adott Izráel népének, azért, hogy megosszák az Istentől kapott áldásokat. Az 5Móz 15,4 ezt így fogalmazza meg:

> „Ne legyen köztetek szegény, hiszen gazdagon megáld majd téged az ÚR azon a földön, amelyet Istened, az ÚR örökségül ad neked, hogy birtokba vedd."[391]

A mózesi törvények könyörületet és igazságot vártak el a szegényekkel és a rászorulókkal szemben. A törvény értelmében például a szüretelőknek tilos volt a szőlő böngészése, ezt a lehetőséget át kellett engedniük a rászorulóknak. A 3Móz 19,10 és az 5Móz 24,21 négy csoportot nevez meg a törvény kedvezményezettjeiként: az idegeneket, a nincsteleneket, az özvegyeket és árvákat. Ezeknek a csoportoknak jellemzően nem volt földjük.[392]

A föld termésének tizedét minden harmadik évben el kellett különíteni, és szükség esetén meg kellett osztani a fent említett csoportokkal, valamint a lévitákkal, akik szintén nem rendelkeztek földdel (5Móz 14,28). A szombatévben, azaz minden hetedik évben a földek és szőlőskertek termését meg kellett hagyni a szegények és az állatok számára (2Móz 23,10; 3Móz 25,4–7). A szombatév egyben az adósrabszolgák felszabadításának éve is volt. Az 5Móz 15,13–14 szerint:

---

[388] JORDAN (2002): Offering of Wine, 53.
[389] DAVIS (2009): Scripture, Culture, Agriculture, 106.
[390] DAVIES (1989): Land, 356.
[391] NELSON (2002): Deuteronomy, 193–194; TÓTH (1998): Mózes öt könyve, 268.
[392] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 176; KREGLINGER (2016): Spirituality of Wine, 23.

„amikor szabadon bocsátod, ne üres kézzel bocsásd el, hanem lásd el bőven a nyájadból, a szérűdről és a borsajtódból; adj neki abból, amivel megáldott téged Istened, az ÚR!”

A könyörületesség és társadalmi igazságosság fontos része az isteni áldások körforgásának. Ha valaki figyelmen kívül hagyta a törvényt és cserbenhagyta a szükséget szenvedőket, akkor megtörte az Isten ajándékainak természetes folyását. Az ÚR figyelmeztette Izráelt, hogy az engedetlenség átkot hoz maga után, ami terméketlenséget és akár a föld elvesztését eredményezheti. Az átok természetesen a szőlőskerteket is érinti. Aki szőlőskertet ültet és művel, nem élvezheti annak gyümölcsét (5Móz 28,30), mert férgek falják fel a szőlőt (5Móz 28,39) és idegen népek rabolják el a bort és a föld más gyümölcseit (5Móz 28,51).

3.2.1.3. A termőföld óvása

A föld művelése különleges törődést igényelt. Az izráelitáknak kizsigerelés helyett tisztelettel és méltányossággal kellett viszonyulniuk a földhöz. A szombatév törvénye (3Móz 25,1–7) túlmutat a társadalmi igazságosság és szolidaritás kérdésén, és megmutatja Isten törődését a földdel és az egész teremtéssel kapcsolatban.[393] A törvény hangsúlyozza, hogy a földnek is nyugalomra van szüksége (3Móz 25,2.4). Mindenféle mezőgazdasági munka végzése tilos volt a földeken és a szőlőkben (3Móz 25,4–5). Ugyanez vonatkozott a Jóbél évre, azaz minden ötvenedik esztendőre is. A gazdáknak előre kellett tervezniük, és fel kellett halmozniuk elegendő élelmet a szombatévre és az azt követő évre a következő aratásig, illetve szüretig (3Móz 25,20–11). Ezek a törvények megmutatják, hogy milyen fontos és értékes volt a föld az Ószövetség emberének szemében. Az ószövetségi értékek szerint a fenntarthatóság és a természet védelme fontosabb a termelés és a haszon maximalizálásánál.[394]

Az 5Móz 20,19–20 szerint háború idején is elsőbbséget élvezett a természet óvása:

„Ha egy várost hosszabb időn át kell ostromolnod […], ne pusztítsd ki a fákat, fejszét emelve rájuk. Egyél róluk, de ne vágd ki azokat […]. Csak azt a fát pusztítsd el és vágd ki, amelyről tudod, hogy nem gyümölcsfa.”[395]

3.2.2. Szőlészet, család és közösség

3.2.2.1. Kisbirtokok és családi gazdálkodás

A Józs 18,10 szerint a honfoglalás után az ÚR jelenlétében felosztották a földet a tizenkét törzs között: „Józsué pedig sorsot vetett nekik Silóban, az ÚR színe előtt, és szétosztotta ott Józsué az országot Izráel fiai között, elkészített felosztásuk szerint.” A felosztás igazságos és méltányos módon történt. Minden törzsnek és családnak jogos része volt Izráel örökségében.[396]

Az ószövetségi felfogás szerint a legkisebb gazdasági és társadalmi egység a בֵּית אָב ’atya háza’ (1Móz 12,1; 3Móz 22,13; Bír 11,7; 1Sám 22,1; Ézs 3,6) volt, amelybe több generáció tartozott (lásd Józs 7,17–18).[397] A בֵּית אָב együttélésére utalhatnak a vaskori

[393] RICHTER (2007): Creation Care, 70.
[394] DAVIS (2009): Scripture, Culture, Agriculture, 107.
[395] Ez a parancs ellentétben áll az ókori egyiptomi vagy asszír gyakorlattal, miszerint a hódító háborúk során a megszállt területeken kivágták a szőlőt és a gyümölcsfákat, lásd WALSH (2000): Fruit of the Vine, 125–126.
[396] WRIGHT (1992): Family, 763; DAVIES (1989): Land, 358.
[397] WRIGHT (1992): Family, 762; HOPKINS: Highlands of Canaan, 252–253.

települések (pl. Aj, Raddana és Tel Masos) szerkezetei is, amelyekben a lakóházak gyakran egy közös udvar körül fürtökben helyezkedtek el.[398]

Izráel társadalmát a vaskor kezdetétől főleg szabad, független földművesek alkották, akik a törzsi keretek között, családjukkal együtt saját földjüket művelték. Majdnem mindenki végzett valamilyen mezőgazdasági munkát. A föld nem koncentrálódott néhány nagybirtokos kezében. A mezőgazdasági rendszer kis- és középbirtokokból épült fel.[399] Carrey E. Walsh háromféle régészeti bizonyítékot hoz fel a családi gazdálkodás gyakorlatának létezésére.

Az egyik a Kr. e. 10. századból származó gézeri parasztnaptár, amely az év mezőgazdasági tevékenységeit foglalja össze:

1. „Két hónap a gyümölcsszedés, két hónap a vetés.
2. Két hónap a késői vetés.
3. Egy hónap a len vágása.
4. Egy hónap az árpa aratása.
5. Egy hónap a gabona aratása és lemérése.
6. Két hónap a nyesés (a szőlőfürtök lenyesése?).
7. Egy hónap a nyári gyümölcs betakarítása."[400]

William F. Albright szerint az 1., 2. és 6. számú sorokban a ירחו szó végén a ו a ירח 'hónap' főnév dualis alakjához járuló egyes szám harmadik személyű szuffixumot jelöli.[401] Ez a megfogalmazás arra utalhat, hogy az írnok egy önálló gazda képét tartotta szem előtt a naptár írásakor.[402]

A második bizonyíték a vaskori lakóházak szerkezete, amely azt mutatja, hogy bizonyos helyiségeket és az udvart mezőgazdasági tevékenységek végzésére és termények tárolásra használták. A leggyakoribb épülettípus a négyszobás vagy oszlopos ház volt, amely a vaskor kezdetétől a babiloni fogságig meghatározó volt Izráelben.[403] A tipikus izráeli ház hosszú, téglalap alaprajzú szobákból és egy hátsó keresztirányú szobából állt, amelyek fallal vagy oszlopokkal voltak egymástól elválasztva. A központi rész, amely általában fedetlen udvar volt,[404] valószínűleg lakó- és munkatérként szolgált, ahol a család a nap nagy részét töltötte.[405] Az oldalsó helyiségek egy részét mezőgazdasági termékek tárolására, feldolgozására használhatták.[406] Erre utalnak az ásatások során előkerült eszközök és tárolóedények is. A kora vaskori Aj (et-Tell) és Raddana régészeti feltárása során a házakban és az udvarokban számos galléros peremű korsót, fazekat, mozsarat és sarlót találtak.[407] A késő vaskori Tell-Qasile négyszobás házainak raktárhelyiségeiben szintén számos tárolóedény került felszínre. A központi udvarokban a tárolóedényeken túl bor- és olajsajtók, malomkövek utalnak arra,

---

398 STAGER (1985): Archaeology of the Family, 18.

399 DAR (1986): Landscape and Pattern I, 7–8; WALSH (2000): Fruit of the Vine, 44; DAVIS (2009): Scripture, Culture, Agriculture, 102.

400 Kőszeghy Miklós fordítása, lásd KŐSZEGHY (2005): Salamon, 21. A fordító zárójeles megjegyzése szerint a 'nyesés' a szüretre vonatkozik, azonban valószínűbb, hogy a kifejezés a szőlő zöldmetszésére, kacsolására utal, így ALBRIGHT (1943): Gezer Calendar, 23, lásd fentebb, a *3.1.2.3. A szőlő művelése* című fejezetben (63–64. oldal).

401 ALBRIGHT (1943): Gezer Calendar, 22–23.

402 WALSH (2000): Fruit of the Vine, 47.

403 HOLLADAY: House, Israelite, 310.

404 Így FRITZ (2007): Four-Room House, 115. Mások szerint a középső tér is fedett volt, így FAUST–BUNIMOVITZ (2003): Four Room House, 23; HOLLADAY (2009): Home Economics, 63.

405 FRITZ (2007): Four-Room House, 115.

406 HOLLADAY (1992): House, Israelite, 312.

407 STAGER (1985): Archaeology of the Family, 11–12.

hogy a családok legalábbis részben itt dolgozták fel a megtermelt mezőgazdasági javakat.[408] Az oldalsó helyiségek egy részét valószínűleg istállóként használták. Ezt bizonyítják a házakban talált bárány- és kecskecsontok, a kisebb (kb. 80 cm magas és széles) bejáratok, az alacsonyabb belmagasság, illetve, hogy ezekben a helyiségekben, a központi térrel ellentétben nincs nyoma tűzhelyeknek vagy ciszternáknak.[409]

A harmadik bizonyíték a Kr. e. 8. századból származó samáriai osztrakonok, amelyeket Samária királyi palotájában találtak.[410] Ezek a feliratok valószínűleg a királyi adóadminisztráció nyomai. Az osztrakonokon található listák neveket és mezőgazdasági javakat (bor vagy olaj) tartalmaznak. A harmadik számú osztrakonon pl. ez olvasható:

„A tizedik évben. […]nak. Shemajadából egy korsó óbor. Baalának, […] f[iának].”[411]

Az ötödik számú osztrakonon ez áll:

„A kilencedik évben. Qucéból [Gaddi]jaunak egy korsó óbor.” [412]

Az idő jelölése valószínűleg minden esetben a király uralkodásának éveihez kapcsolódott. Az osztrakonokon olvasható személynevek két csoportra oszthatók, attól függően, hogy van-e előtte *l* prepozíció vagy nincs. A prepozíció nélküli nevek az apai nevet is tartalmazzák.[413] Ez utóbbiak valószínűleg az adó befizetőit jelölik, a *l* prepozícióval ellátott nevek pedig azokat a királyi hivatalnokokat jelzik, akik beszedték az adót.[414] Egyes osztrakonok helységneveket is tartalmaznak, amelyek valószínűleg a beszolgáltatott javak származási helyét jelölték. Összesen 21 földrajzi vagy törzsi név tűnik fel a feliratokon, ezek közül hat megjelenik az Ószövetségben is, mint Manassé fiainak (Abíezer, Hélek, Sekem, Semída) és unokáinak (Nóá, Hoglá) nevei (4Móz 26,29–33; Józs 17,2–3).[415] Az osztrakonokon feltüntetett helyek Samária közelében helyezkedtek el, így a szállítás nem okozhatott nehézséget.[416]

A fenti adatok arra utalnak, hogy Izráelben a királyság alatt főként kis- és középbirtokokon folyt a bor és olaj termelése. Arról, hogy egy-egy családi birtok mekkora lehetett, szórványos adatok állnak rendelkezésre. A Jeruzsálem közelében feltárt vaskori Khirbat er-Rasban például 1,6 hektárra becsülik a tanya méretét, amelyen egy tipikus négyszobás lakóházat, egy borsajtót és egy sírhelyet azonosítottak.[417] A nyugat-samáriai Nahal Beit ’Arifban egy átlagos vaskori birtok mérete 10–15 hektár lehetett.[418]

A kisbirtokok és szabad gazdák rendszere a kezdetektől fogva törékeny lehetett. A rendszer méginkább sérülékennyé vált a királyság korától, de a szabad birtokosok rétege továbbra is létezett a fokozatosan megerősödő nagybirtokosok rendszerének árnyékában egészen a királyság korának végéig.[419]

---

[408] MAISLER (1951): Tell Qasile, 46–47.
[409] STAGER (1985): Archaeology of the Family, 12.
[410] Lásd REISNER (1924): Harvard Excavations at Samaria, 227–246.
[411] Kőszeghy Miklós fordítása, lásd KŐSZEGHY (2003): Cseréplevelek, 145.
[412] Kőszeghy Miklós fordítása, lásd uo.
[413] REISNER (1924): Harvard Excavations at Samaria, 231; KŐSZEGHY (2003): Cseréplevelek, 155.
[414] REISNER (1924): Harvard Excavations at Samaria, 232; WALSH (2000): Fruit of the Vine, 57. Kőszeghy Miklós szerint mind a két csoport a palota hivatalnokait jelölheti, lásd KŐSZEGHY (2003): Cseréplevelek, 155.
[415] REISNER (1924): Harvard Excavations at Samaria, 231–232; STAGER (1985): Archaeology of the Family, 23.
[416] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 54.
[417] EDELSTEIN–MILEVSKI (1994): Rural Settlement of Jerusalem, 9.
[418] DAR (1986): Landscape and Pattern I, 6–7.
[419] DAVIS (2009): Scripture, Culture, Agriculture, 109; BOROWSKI (2002): Agriculture, 25–26.

3.2.2.2. Szőlészet mint a vegyes mezőgazdaság része

Egy átlagos izráeli földműves vegyes gazdálkodást végzett, különböző növényeket: gabonát, szőlőt és gyümölcsöket termesztett, és állatokat is tartott (lásd Ám 7,14).[420] Az állattartás és növénytermesztés társítását a lakóházakban talált régészeti leletek is alátámasztják.[421] A földművelés többrétegűségét a fent említett gézeri parasztnaptár is tanúsítja, mely szerint a gabonafélék, a szőlő és a gyümölcsök termesztése is hozzátartozott a földművesek szokásos tevékenységéhez.[422] Az Ószövetségben az 5Móz 8,8-ban található a legbővebb lista a Kánaánban termesztett növényekről:

> „mert jó földre visz be most téged, Istened az ÚR […] búzát és árpát, szőlőt, fügét és gránátalmát termő földre, olajfáknak és szirupnak a földjére."[423]

A vegyes gazdálkodás többszörös célt szolgált. Először is a diverzifikáció csökkentette a váratlan körülmények okozta kockázatot. Egy erős szárazság, növénybetegség vagy más természeti katasztrófa bizonyos növények egész éves termését elpusztíthatta. Az egyes növényfajták számára különböző időjárási körülmények és betegségek jelentettek veszélyt, így többféle növény termesztése nagyobb biztonságot jelentett.[424] Másodszor a vegyes gazdálkodás alkalmas volt a munkabeosztás optimalizálására. Ebből a szempontból a szőlőművelés kifejezetten hasznos kiegészítésnek bizonyult a főként gabonatermesztésre alapuló izráeli mezőgazdaságban. A szőlővel kapcsolatos munka nagy része az őszi és téli időszakra esik, ami nincs átfedésben a szántóföldi munkával.[425] Harmadrészt a családok a különböző mezőgazdasági termékek előállításával változatosabb étrendet tudtak biztosítani maguk számára.[426]

Ez egyrészt azt jelenti, hogy nem létezett olyan jelentős társadalmi csoport, amelyik kizárólag vagy akár túlnyomóan szőlészettel foglalkozott volna. A specializáció lehetősége nem zárható ki, de valószínűleg nem volt elterjedt. Ez lehet az oka annak, hogy a szőlőkultúra tagadhatatlan jelentősége és a szőlővel kapcsolatos ószövetségi utalások sokasága (lásd pl. 1Móz 9,20; 27,28; 48,11–12; 4Móz 13,23–25; 5Móz 7,13; Bír 9,27; 1Kir 5,5; Zsolt 80,9–15; Énekek 1,14; Ézs 5,1–7; Ez 15,1–6; 17,1–10) ellenére az Ószövetségben csak kevés említés esik szőlészekről (2Kir 25,12; 2Krón 26,10).[427] Másrészt azt is jelenti, hogy szőlőskertek birtoklása nem csak kevesek kiváltsága volt. A társadalom széles rétege birtokolt és művelt szőlőt. Az 1Kir 5,5 idealizált, de nem minden alapot nélkülöző képe így festi le Izráel aranykorát:

> „Júda és Izráel biztonságban lakott, ki-ki a maga szőlője és fügefája alatt Dántól Beérsebáig Salamon egész életében." (lásd még Ézs 36,16 par. 2Kir 18,31)[428]

Shimon Dar a Nyugat-Samáriában végzett terepbejárásai alapján 0,1 és 0,5 hektár közé teszi egy vaskori izráeli szőlőskert nagyságát. Ezt a számítást az adott területen feltárt

---

[420] Lásd HOPKINS (1985): Highlands of Canaan, 235–250; DAR (1986): Landscape and Pattern I, 6; WALSH (2000): Fruit of the Vine, 45; HOLLADAY (2009): Home Economics, 64.
[421] Lásd fentebb, a *3.2.2.1. Kisbirtokok és családi gazdálkodás* című fejezetben (82–83. oldal).
[422] ALBRIGHT (1943): Gezer Calendar, 22–23.
[423] HOPKINS (1985): Highlands of Canaan, 242; BOROWSKI (2002): Agriculture, 102.
[424] HOPKINS (1985): Highlands of Canaan, 119; WALSH (2000): Fruit of the Vine, 26–27.
[425] HOPKINS (1985): Highlands of Canaan, 227.
[426] DAVIS (2009): Scripture, Culture, Agriculture, 124.
[427] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 63.
[428] KREGLINGER (2016): Spirituality of Wine, 21.

mezőgazdasági tornyok száma alapján végezte.[429] Carrey E. Walsh modern párhuzamok alapján úgy becsüli, hogy egy átlagos vidéki izráeli kisbirtokos kb. 0,2 hektár szőlővel rendelkezett.[430]

A családi gazdaságok főként önmaguk számára termeltek,[431] ugyanakkor valószínű, hogy felesleget is előállítottak, amit eladtak vagy más termékekre cseréltek.[432] Kereskedelmi szempontból a bortermelésnek különösen is fontos szerepe volt, különösen Jeruzsálem környékén. Erre utal, hogy a lakóházakban talált kisméretű borsajtókon túl nagyobb kapacitású létesítményeket is feltártak.[433]

3.2.2.3. Családi örökség

A családi örökség hagyománya biztosította az utódok megélhetését. A föld atyai ágon öröklődött, a családfő halála után birtokait szétosztották a fiai között (vö. 3Móz 25,46; 4Móz 27,8; 5Móz 21,15–17; 5Móz 27,3–4; Péld 13,22). Különleges esetekben a fiúk nem darabolták fel az örökséget, hanem egyben tartották, és ugyanazon a birtokon éltek (lásd 5Móz 25,5). Az általános gyakorlat szerint a földet egyenlő részekre osztották, de a legidősebb fiú kétszeres részt kapott az örökségből (5Móz 21,17).[434] Ez a kiváltság abban az esetben is az elsőszülöttet illette, ha a családfő kevésbé kedvelt feleségétől született (5Móz 21,17). Az Ószövetség azonban tud olyan esetekről, amikor egy fiatalabb testvér élvezte az elsőszülött jogait (lásd 1Móz 25,29–34; 38,27–30). A házasságon kívül született fiúk nem örökölhettek, kivéve, ha a törvényes feleségtől nem született fiú utód (vö. Bír 11,1–2).[435]

Lánygyermekek általában nem kaptak részt az örökségből, kivéve, ha az örökös fiúgyermek nélkül halt meg. A törvény eredetét a 4Móz 27,1–8 írja le, amely szerint Celofhád lányai kérték Mózestől, hogy adjon nekik örökséget, hogy fenntarthassák apjuk nevét. A 4Móz 36,1–9 rögzíti a leányági örökösödés feltételeit: a lányoknak az atyjuk törzsén belül kell házasodniuk, így a törzs nem veszíti el a birtokot.[436]

Az örökséget nem lehet elidegeníteni a családtól, és egyik törzs nem adhatta oda a másiknak. Ha valakinek sem fiai, sem lányai nem voltak, halála esetén a legközelebbi férfi rokon, a *gó'él* (גֹּאֵל) lett az örökös (4Móz 27,9–11). Az özvegy nem örökölhetett a férjétől. Ha gyermektelen volt, visszatérhetett atyja családjához a hozományával (vö. 1Móz 35,11; 3Móz 22,13), vagy házasságot köthetett férje testvérével (5Móz 25,5–10, lásd 1Móz 38,8; Ruth 4,5–6). Az 5Móz 25,5 szerint a sógorházasság akkor volt lehetséges, ha az örökség egyben volt, és a testvérek együtt laktak ugyanazon a birtokon. A sógorházasságból született első fiú továbbvitte az elhunyt nevét, és örökölte annak birtokait (5Móz 25,6).[437]

A családi örökséget nem lehetett eladni, de zálogba lehetett adni. Ha egy szegény földművesnek kölcsönre volt szüksége, gyakran adott valamit a hitelezőnek garanciaként arra,

---

[429] DAR (1986): Landscape and Pattern I, 64–65. A tornyok szerepéhez lásd fentebb, a *3.1.2.4. A szőlőskertek őrzése* és a *3.1.3.3. A bor tárolása* című fejezetekben (64. és 70. oldal).

[430] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 112.

[431] Így PREMNATH (1988): Latifundialization, 52, lásd még SHAFER-ELLIOTT (2013): Food in Ancient Judah, 105.

[432] FAUST (2003): Farmstead, 95.

[433] FEIG (1996): Rephaim Valley, 6–7; FAUST (2003): Farmstead, 93.95; DERFLER (2005): Wine Industry, 87–89, lásd még a *3.1.3.1. A szőlő préselése* című fejezetben (66. oldal).

[434] Így ALEXANDER (1880): Exposition, 339; EICHLER (1996): Inheritance, 454; Edward Lipinski szerint az elsőszülött a kétharmadát kapta meg apja birtokainak, lásd LIPINSKI (1975): נָחַל; נַחֲלָה, 322.

[435] KEIL–DELITZSCH (1950): Joshua, Judges, Ruth, 378–379; PRESSLER (2002): Joshua, Judges, and Ruth, 200.

[436] NOTH (1968): Numbers, 257–258; MILGROM (1991): Numbers, 298; BOROWSKI (2002): Agriculture, 23.

[437] LIPINSKI (1975): נָחַל; נַחֲלָה, 325; WRIGHT (1992): Family, 763; BOROWSKI (2002): Agriculture, 23.

hogy a kölcsönt vissza fogja adni. A zálog olykor mező vagy szőlőskert volt (lásd Neh 5,1–5). A hitelező használhatta a földet, amíg a zálogot meg nem váltották, de nem került az ő birtokába, és nem is adhatta el.[438] A 3Móz 25,25–28 szerint, ha valaki arra kényszerült, hogy zálogba adja a földjét, a legközelebbi rokonának, a *gó'él*nak joga és kötelessége volt, hogy megváltsa azt. Így az örökség nem idegenedett el a családtól. A Jer 32,6–15 szerint Jeremiás eleget tett ennek a kötelességnek, amikor megvette nagybátyja, Hanamél földjét. A legközelebbi rokonnak nem mindig állt módjában vagy szándékában megvenni a földet (így pl. Ruth 4,6). A törvényben az ilyen esetekre nem találunk szankciót. Az adósságba került gazdának törekednie kellett arra, hogy minél hamarabb visszavásárolja a zálogba adott birtokát (3Móz 25,26), azonban ha egy gazda úgy elszegényedett, hogy fel kellett adnia a földjét, kevés esélye volt arra, hogy fel tudjon állni.[439]

A Jóbél-év törvénye védte az örökség elidegeníthetetlenségét, és visszaállította az eredeti állapotokat (lásd 3Móz 25,8–22). Minden ötvenedik évben a hitelezőknek el kellett engedniük az adósságokat, és vissza kellett adniuk a zálogként szerzett földeket az eredeti tulajdonosoknak (3Móz 25,10.13).[440] A föld adás-vétele esetén az ár meghatározásakor mindig figyelembe kellett venni, hogy hány év volt hátra a Jóbél-évig (3Móz 25,14–16). Ez a törvény határt szabott az uzsorának és a kizsákmányolásnak, akadályozta a föld felhalmozódását és támogatta a kisbirtokosok függetlenségét.[441]

Az, hogy a birtokok ugyanannak a családnak a kezében maradtak nemzedékeken át, nem csak a család egzisztenciális biztonságát biztosította, hanem a föld számára is jótékony hatással bírt. Az ősök tisztelete és az utódokért érzett felelősség arra ösztönözte a gazdákat és a háztartásukba tartozókat, hogy hosszú távra tervezzenek, és ne csak műveljék, hanem meg is óvják a földet.[442]

3.2.2.4. A folytonosság szerepe a szőlőművelésben

A szőlészet esetén az állandóság és folytonosság különösen is fontos tényezőnek számított. Egy új szőlőskert ültetése rengeteg munkát és erőforrást igényelt,[443] ami rövidtávon nem térülhetett meg. Ennek megfelelően egy ilyen befektetés az utódok iránti elkötelezettséget feltételezte, hiszen a következő generációk voltak a szőlőskert valódi haszonélvezői. A szőlő az első években még nem hoz teljes termést, ráadásul a mózesi törvények szerint az újonnan ültetett gyümölcsfák termését (így a szőlőét is) az első négy évben tilos volt elfogyasztani: Az első három évben a gyümölcs körülmetéletlennek számított, a negyedikben pedig a teljes termést az ÚRnak kellett szentelni (lásd 3Móz 19,23–25). A szőlő gazdája tehát csak az ötödik évben vehette használatba a szőlőskertjét.[444]

Az új szőlőskert telepítésének jelentősége tükröződik abban a mózesi törvényben is, amely felmentést adott a katonai szolgálat alól azoknak, akik a közelmúltban szőlőt ültettek:[445]

---

[438] DAVIES (1989): Land, 359–360.
[439] I. m., 360–361.
[440] BOROWSKI (2002): Agriculture, 24–25.
[441] DAVIES (1989): Land, 361.
[442] DAVIS (2009): Scripture, Culture, Agriculture, 107–109.
[443] Lásd a *3.1.2. A szőlőtermesztés folyamata* című fejezetben (60–62. oldal).
[444] DOMMERSHAUSEN (1990): חלל, 410; WALSH (2000): Fruit of the Vine, 71–76.
[445] BOROWSKI (2002): Agriculture, 103.

„Van-e olyan ember, aki szőlőskertet ültetett, de még nem vette hasznát? Az menjen vissza a házához, nehogy másvalaki vegye hasznát, ha ő meghal a harcban.” (5Móz 20,6)

A törvény az új szőlőskert telepítését együtt említi az új ház építésével (5Móz 20,5) és egy leány eljegyzésével (5Móz 20,7), mint olyan esetekkel, amelyek okot adtak a háborúból való felmentésre. Ez a három eset az 5Móz 28,30 átokmondásai között is együtt fordul elő: eszerint, ha Izráel népe nem engedelmeskedik az ÚRnak, valaki más fogja elvenni tőlük a legnagyobb becsben tartott értékeiket.[446]

A szőlő természetesen a későbbi évtizedekben is törődést és védelmet igényelt, de a következő nemzedékek már nem kellett megismételniük a szőlőskert kialakításának munkáját és a szőlőtelepítés fáradalmas folyamatát, hogy élvezhessék a szőlőskert előnyeit.

Mivel a különböző generációk együtt dolgoztak a szőlőben, a gyermekek úgy nőttek fel, hogy segítettek apjuknak (vö. Mt 21,28–32), így természetes módon sajátíthatták el a szőlőtermeléshez és borkészítéshez szükséges tudást és módszereket. További fontos tényező, hogy ily módon különleges kötődés alakulhatott ki bennük a saját szőlőskertjük iránt, és mire eljött az idő, hogy a fiúk megkapják örökségüket, már jól ismerhették a kert sajátos tulajdonságait és igényeit.[447]

3.2.2.5. Munkamegosztás

A patriarchális izráeli társadalomban az apa mint családfő kezelte a család birtokait, beleértve a szőlőskerteket. Ő és a háza népe művelték a saját szőlőjüket. Jézus példázata a két testvérről a Mt 21,28–32-ben arról tanúskodik, hogy a fiúk is dolgoztak az apjuk szőlőjében, még a római korban is. Más példázatok pedig azt bizonyítják, hogy szokás volt napszámosokat fogadni a szőlőskertekbe (lásd Mt 20,1; 21,33). Feltételezhető, hogy a tágabb család és a lakóközösség tagjai besegítettek egymásnak a munkába. A Bír 9,27 például arról számol be, hogy Sikem városának lakói együtt szüretelték és sajtolták a szőlőt.[448]

Az Ószövetség tanúsága szerint a nők is kivették a részüket a mezőgazdasági munkából, beleértve a szőlő művelését. A Péld 31,16 szerint a derék asszony „mezőt vásárol, keze munkájával szőlőskertet telepít.” Az Énekek Énekében a menyasszony vigyáz bátyjainak szőlőskertjére (1,6), és saját szőlőskertje is van (8,12).[449]

3.2.2.6. A szüret

A szüret közösségi esemény volt, amely fontos szerepet töltött be a vidéki társadalom életében. Valószínűleg már az érésben lévő szőlő őrzésében is az egész család részt vett (lásd ismét Énekek 1,6; 8,12), akik ebben az időszakban a szőlőskertekben felállított, korábban már említett kunyhókban (סֻכָּה) laktak (vö. Jób 27,18; Ézs 1,8; 24,20).[450] Gustaf Dalman szerint a 20. század eleji Palesztinában a szüret idején, vagy akár nyár közepétől október közepéig a tulajdonos és feleségei vagy egész családja a szőlőskertben töltötték az éjszakát.[451] Lucian Turkowsky szerint a szőlő őrzése a gyermekek és az idősek feladata volt.[452]

---

[446] Bővebben lásd a *4.3.1. A szőlőskertek pusztulása mint a háború következménye* című fejezetben (160. oldal).
[447] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 68.
[448] I. m., 179.
[449] I. m., 61.
[450] Lásd a *3.1.2.4. A szőlőskertek őrzése* című fejezetet (64. oldal).
[451] DALMAN (1934): Arbeit und Sitte, 337.371.
[452] TURKOWSKY (1969): Peasant Agriculture, 27.

Ahogy fentebb említettük, a közösség tagjai közösen dolgozhattak a szüreteken (lásd Bír 9,27), ugyanis a szőlő érésekor rövid idő alatt el kellett végezni a betakarítást, mielőtt a túlérett szemek lehullottak és rothadásnak indultak.[453]

A szüret a rászorulók támogatására is lehetőséget adott. A szüretelők nem végeztek alapos munkát, és nem gyűjtöttek be minden egyes fürtöt. A mózesi törvényeknek megfelelően a szüretet végzők nem böngészhették végig a szőlőt, hanem meghagyták a lehetőséget a szegényeknek és a rászorulóknak, hogy begyűjtsék a hátramaradt szemeket (3Móz 19,10; 5Móz 24,21, lásd még Ruth 2). A böngészésen túl a törvény azt is megengedi, hogy egy idegen szőlőben valaki jóllakásig egyen, de azt már nem, hogy elvigyen belőle (5Móz 23,25).[454]

A szüret és a szőlőtaposás az öröm és az ünneplés ideje volt. A befektetett munka és erőfeszítés megtérült, és meghozta gyümölcsét. A betakarítást örömteli kiáltozás, éneklés és tánc kísérte.[455] Az Ézs 24,13–14 és a Jer 31,12–13 olyan szüreti és aratási jeleneteket ábrázol, amelyek valószínűleg jól tükrözik a szüretek hangulatát:

> „Mert olyasmi történik a földön, a népek között, mint amikor szüret után olajbogyót vernek, vagy szőlőt böngésznek. Azok hangosan ujjonganak az ÚR fenségének, kiáltoznak a tenger felől: Dicsérjétek ezért Keleten az URat, az ÚRnak, Izráel Istenének nevét a tenger szigetein!" (Ézs 24,13–15)

> „Megjönnek majd, és ujjonganak Sion magaslatán, élvezik az ÚRtól kapott javakat: a gabonát, az újbort és az olajat, a juhokat és a marhákat. Olyan lesz a lelkük, mint az öntözött kert, és nem hervadoznak többé. Akkor örömtáncot jár a szűz, örülnek az ifjak a vénekkel együtt. Gyászukat örömre fordítom, megvigasztalom őket, örömet szerzek nekik a kiállott szenvedés után" (Jer 31,12–13).

Az Ézs 16,10 és a Jer 48,33 ezzel ellentétes jeleneteket mutatnak be, amelyek a Móáb elleni ítéletes próféciák részeként azt mondják, hogy nem lesz vidám szüret Móáb földjén.[456]

A vidám éneklés a termékeny év felett érzett örömöt és hálát fejezte ki, továbbá motiválta a szüretelőket, és diktálta a ritmust a szőlőtaposók számára.[457] Néhány zsoltár felirata megőrizte a 'szőlőtaposók' énekének emlékét (lásd Zsolt 8,1; 81,1; 84,1).[458]

Az említett jelenetek azt mutatják, hogy az ÚR tisztelete természetes része volt a szüreti ünnepeknek. Miután a munkások betakarították és kipréselték a szőlőt, dicsérték az URat a sikeres szüretért. A Bír 9,27 röviden összefoglalja a szüreti ünnepséget:

> "Amikor kimentek a mezőre, leszüretelték a szőlőjüket, kitaposták, és örömünnepet tartottak; bementek Istenük házába, ettek, ittak…"

Az Ézs 62,8–9 is összeköti a szüretet a dicsérettel:

> „Nem adom többé gabonádat eledelül ellenségeidnek. Nem isszák többé idegenek újborodat, amelyért te fáradoztál, hanem azok élvezik, akik betakarítják, és dicsérik az URat, azok isszák meg szent udvaraimban, akik leszüretelik."

---

[453] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 171.
[454] Hasonló szokásról számol be DALMAN (1934): Arbeit und Sitte IV, 337.
[455] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 181–182; BROSHI (2001): Wine in Ancient Palestine, 149.
[456] Lásd a *4.3.1. A szőlőskertek pusztulása mint a háború következménye* című fejezetetben (163–164. oldal).
[457] Ennek egyiptomi párhuzamához lásd a *2.4.2.3. Taposás* című fejezetet (47. oldal).
[458] Így fordítja a גִּתִּית szót pl. KARASSZON (1998): Zsoltárok, 542; KIRKPATRICK: Psalms, xxvi. Más magyarázatok szerint a גִּתִּית egy hangszert, pengetési módot vagy dallamot jelölt, ami Gát városához kapcsolódott, lásd BDB, 388, továbbá KIRKPATRICK (1921): Psalms, xxv; DELITZSCH (1949): Psalms I, 148–149.

Lehetséges, hogy folytonosság van az izráeli szüreti ünnepség és a kánaáni újév-ünnep között, amelyet az első bor hónapjában tartottak.[459]

Látható, hogy a szüreti ünnepség része volt az evés és ivás. A közös étkezések fontos alkalmai voltak a társadalmi érintkezéseknek, és erősítették a közösségen belüli kapcsolatokat.[460]

3.2.2.7. A borfogyasztás társadalmi jelentősége

Természetesen nem a szüreti ünnepség volt az egyetlen alkalom a borfogyasztásra. A bor – szemben Egyiptommal és Mezopotámiával – alapvető élelmiszernek számított az ókori Izráelben, hasonlóan a levantei régió egészéhez. Része volt a mindennapi táplálkozásnak és a különleges, ünnepi étkezéseknek. Az Ószövetség szerint a borfogyasztás kiemelt alkalma lehetett egy menyegző (1Móz 29,22), egy gyermek születése (1Móz 21,8–9), egy ház építése (Péld 9,1–6) vagy a bárányok nyírása (1Sám 25,36).[461]

Egy család éves borkészletére és így az átlagos borfogyasztásra lehet következtetni a Misnából,[462] mely szerint szombatévben „a fazekas, eladhat akár öt olajos korsót és tizenöt boros korsót, mert szokás szerint sok adódik a gazdátlan termésből" (mSev. 5,7).[463] A római korban tehát kb. 300-375 liter[464] borból gazdálkodhatott egy család szombatévben, jóllehet nem világos, hogy nukleáris vagy kiterjedt családról van szó. Feltételezhető, hogy a többi évben ennél több korsóra volt szükség. Carrey E. Walsh modern termésátlagokkal számolva[465] úgy becsüli, hogy egy 0,2 hektáros[466] szőlőskert kb. 694 liter bort termett.[467] Ez a becslés nem bizonyított, az viszont valószínűnek tűnik, hogy az ókori Izráelben magasabb volt a borfogyasztás, mint a mai izraeli társadalomban.[468]

Míg a görög és római szokások nem engedték, hogy a nők nyilvánosan alkoholt fogyasszanak,[469] nincs nyoma annak, hogy az izráeli nők számára is tilos lett volna a borfogyasztás, sőt az Énekek Éneke bizonyos részei ennek ellenkezőjéről tanúskodnak (lásd pl. Énekek 1,2.4; 2,4).

A mediterrán társadalmakban találunk példát arra, hogy a gyermekek is ittak bort valamilyen formában, de nem bizonyítható, hogy az ókori Izráelben és Júdában is ez lett volna a helyzet.[470]

Magen Broshi szerint a borfogyasztás Izráelben és más ókori társadalmakban a világból való menekülés univerzális emberi igényéhez kapcsolódott. Broshi állítása szerint az alkohol segít az embernek, hogy kiszakadjon a „valóság durva szorításából."[471] Walsh vitatja Broshi álláspontját, és rámutat arra, hogy az Ószövetség nem támogatja a túlzott alkoholfogyasztást és a „krízis-ivás"-t (1Sám 1,13–15; Ézs 5,11; Péld 20,1; 31,4–5, vö. Péld 31,6–7, illetve az

---

[459] SASSON (1994): Blood of Grapes. 403.
[460] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 220–221.
[461] BECKER (1999): Rebe, Rausch und Religion, 143; KREGLINGER (2016): Spirituality of Wine, 25.
[462] DAR (1986): Landscape and Pattern I, 161; SAFRAI (1994): Economy of Roman Palestine, 74; WALSH (2000): Fruit of the Vine, 211.
[463] Uri Asaf fordítása, lásd https://www.szombat.org/hagyomany-tortenelem/misna-magyarul-sviit-5.
[464] 20–25 literes korsókkal számolva, lásd SAFRAI (1994): Economy of Roman Palestine, 74.
[465] Lásd COX (1999): From Vines to Wine, 47.
[466] Lásd fentebb, a *3.2.2.2. Szőlészet mint a vegyes mezőgazdaság része* című fejezetben (85. oldal).
[467] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 211–212.
[468] BROSHI (2001): Wine in Ancient Palestine, 144.
[469] Nat. Hist. XIV. 89; Deip. X. 429b; 440f, lásd WALSH (2000): Fruit of the Vine, 222.
[470] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 223.
[471] BROSHI (2001): Wine in Ancient Palestine, 145.

olyan történeteket, mint az 1Móz 9,20–27; 19,31–38).[472] Szerinte a borivás az étkezések és ünnepek alkalmával nem arra adott lehetőséget Izráel fiainak, hogy meneküljenek a valóságból, hanem éppen arra, hogy megértsék és átéljék a valóságot és a közösséget (Préd 8,15; 9,7; Zsolt 104,14–15).[473]

A borfogyasztás alapvetően közösségi tevékenység volt. A bor felüdítette a testet és a lelket (2Sám 16,2; Eszt 1,10; Zak 10,7, vö. Bír 9,13). Oldotta a gátlásokat és gördülékenyebbé tette a kommunikációt (1Móz 43,34; Eszt 5,6; 7,2, lásd még Ruth 3,7). A bor megosztása (csakúgy, mint az ételé) erősítette a köteléket a résztvevők között, és formálta a közös identitásukat. Amint láttuk, a legtöbb család a saját szőlőjét művelte, és saját maga állította elő a borát, így egy pohár bor elfogyasztása az egész évben végzett kemény és kitartó munka jól megérdemelt gyümölcse volt (Ézs 62,9).[474]

3.2.3. A királyság kialakulásának hatásai a mezőgazdaságra és a szőlészetre

3.2.3.1. Szőlészet, királyideológia és politikai hatalom

Az ókori közel-keleti gondolkodás szerint a király közvetítő szerepet töltött be az isteni és az emberi világ között. Ő volt a felelős a nép és az ország jólétéért, az ő feladata volt a föld termékenységének biztosítása.[475] Mivel a szőlő és a bor számos okból összekapcsolódott a termékenységgel,[476] az ókori közel-keleti uralkodók számára stratégiai jelentőséggel bírtak. A királyi szőlőskertek és a bor a király és a nép jólétének nem csupán szimbólumai voltak, hanem eszközei is.[477] A királyok a bor segítségével kapcsolatba léphettek az isteni szférával. Boráldozatokat mutattak be a patrónus istenségeiknek, hogy elnyerjék jóindulatukat, az istenségek válaszul termékenységet biztosítottak az uralkodó és földje számára.[478] A szőlőskertek és a bortermelés feletti kontroll tette lehetővé a királyoknak az áldozatok bemutatásának folytonosságát. Ha a király nem tudott bort áldozni az isteneknek, nem tudta biztosítani a föld és a nép termékenységét.[479] Az egyiptomi[480] és asszír[481] hadseregek ezen gondolat alapján cselekedtek, amikor a hódító háborúk során elpusztították az ellenséges országok szőlőskertjeit.[482]

Az Ószövetség felfogása a királyságról sok szempontból különbözik más ókori közel-keleti királyideológiáktól, azonban a termékenység és a jólét biztosítása Júdában és Izráelben is a király küldetésének része volt (lásd Zsolt 72,2.6–7.16).[483] Az Ószövetség szerint az ÚR a termékenység forrása, a király csak Isten áldásainak közvetítője.[484] Mint Isten képviselőjének a földön, a király felelőssége volt az isteni törvény érvényesítése, az igazság védelme,

---

472 Ehhez lásd még később, a *3.4. A borivás és részegség ószövetségi megítélése* című fejezetet (109–121. oldal).
473 WALSH (2000): Fruit of the Vine, 227–228.
474 I. m., 223–224.
475 PREUSS (1996): Old Testament Theology II, 30; KUSTÁR (2008): Király vagy próféta, 44.52–53; uő (2008): „Fiam vagy te…”, 70; NÉMETH (2018): Királyok zsoltára, 138–149.
476 Lásd UNWIN (1991): Wine and the Vine, 49.
477 Uo.
478 Lásd OPPENHEIM (1982): Ókori Mezopotámia, 137; KÁKOSY (1998): Ókori Egyiptom, 232–233; POO (1995): Wine Offering, 164.
479 MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 191.
480 Lásd WILSON (1969): Egyptian Historical Texts, 228.239–241.
481 Lásd OPPENHEIM (1969): Babylonian and Assyrian Historical Texts, 280.
482 WALSH (2000): Fruit of the Vine, 125–126.
483 NÉMETH (2018): Királyok zsoltára, 138–149.
484 WEISER (1962): Psalms, 504; KRAUS (1992): Theology of the Psalms, 122.

valamint a szegények és elnyomottak védelme is (lásd Zsolt 72,1–4.12–14; 2Sám 8,15; 1Kir 10,9; Péld 31,8–9).[485]

A despotikus rendszerekben a szőlőskertek birtoklása, valamint a szőlő- és bortermeléssel kapcsolatos tudás segített az elitnek, hogy megőrizze politikai és gazdasági befolyását a köznép fölött.[486] A bor (és más alkoholtartalmú italok) előállítása fontos szerepet játszott abban a folyamatban, amelyben a felemelkedő elit kiterjesztette az irányítást a termelés felett, szimbólumokat alapított és manipulálható többletet hozott létre.[487] A bor fontos eleme volt a királyi lakomáknak (Eszt 1; Dán 5), amelyekre hivatalosak voltak a király tisztviselői.[488] A lakomák bősége egyrészt demonstrálta a király gazdagságát és hatalmát, másrészt pedig biztosította a hivatalnokok hűségét az uralkodóhoz.[489]

3.2.3.2. Koronabirtokok és királyi szőlőskertek

A királyok szinte a monarchia kezdetétől fogva arra törekedtek, hogy minél több földet szerezzenek, és királyi birtokrendszert hozzanak létre (vö. 1Krón 27,25–31). A királyi birtokok fontos eszközök voltak a hatalom megszilárdításában és a hatékony uralkodásban. Először is, a birtokok bevétele a királyi kincstárat gazdagította. Másodszor, az állami adminisztráció komplex bürokráciát igényelt, a bürokráciát pedig támogatni kellett.[490] A hivatalnokok hűséges szolgálataiért cserébe a király földdel jutalmazhatta őket. Ahogy Sámuel figyelmeztette Izráel népét, a király „legjobb szántóföldjeiteket, szőlőiteket és olajligeteiteket elveszi, és udvari embereinek adja” (1Sám 8,14).[491] Sámuel figyelmeztetése beigazolódott Izráel történetében.

A koronabirtokok kiterjesztése valószínűleg nem kezdődött meg Saul uralkodása alatt. Saulnak voltak hivatalnokai (lásd 1Sám 14,49; 18,30), de nem rendelkezett olyan kiterjedt adminisztrációval, mint később Dávid vagy Salamon. Az 1Sám 11,5 szerint Saul királlyá választása után még mindig a saját földjén dolgozott Gibeában, amely valószínűleg apja, Kís földje volt.[492] A családi sírhely, ahol Kíst és később Sault és Jónátánt és eltemették, Zelában feküdt (lásd 2Sám 21,14). Az Ószövetségben nincs arra utalás, hogy Saul máshol is rendelkezett volna birtokokkal.[493]

Dávid már jelentősebb adminisztrációval bírt. Az 1Krón 27,25–31 felsorolja a királyi birtokok felügyelőit. A lista szerint Dávid rendelkezett szántóföldekkel, szőlőskertekkel, olíva- és fügeültetvényekkel, jószágokkal és mezőgazdasági raktárakkal. Ezekhez a birtokokhoz különböző módokon jutott hozzá. Egyrészt katonai sikerei által növelte Izráel területeit. Elfoglalta Jeruzsálemet a jebúsziaktól (2Sám 5,6–7) és a kánaáni síkságot a filiszteusoktól (2Sám 5,6–9; 8,1). Az elfoglalt területek egy részét valószínűleg megtartotta magának. Másrészt az Ószövetségben arra is találunk példát, hogy Dávid birtokot vásárol

---

[485] KARASSZON (1968): Zsoltárok, 586; WEISER (1962): Psalms, 503; KRAUS (1992): Theology of the Psalms, 119; NÉMETH (2018): Királyok zsoltára, 127–132.
[486] UNWIN (1991): Wine and the Vine, 49.
[487] JOFFE (1998): Alcohol and Social Complexity, 297.
[488] BECHTEL (2002): Esther, 21; MCGOVERN (2007): Ancient Wine, 160.190.
[489] GROTTANELLI (1989): Roles of the Guest, 272.
[490] PLEINS (2001): Social Visions, 254.
[491] DAVIES (1989): Land, 358–359.
[492] Lásd NAGY (1968): Sámuel első könyve, 334; PAYNE (1982): Samuel, 55; BRUEGGEMANN (1990): Samuel, 83.
[493] Így CHIRICHIGNO (1993): Debt-Slavery, 109.114. Másként BOROWSKI (2002): Agriculture, 27, aki szerint a Dávid által örökölt birtokok (2Sám 9,9–10; 12,8) azt bizonyítják, hogy már Saul is gyarapította a királyi földterületeket.

(lásd 2Sám 24,18–24). Harmadrészt a 2Sám 9,7–10 szerint Saul halála után Dávid megkapta Saul birtokait, jóllehet, nem tartotta meg azokat, hanem visszaadta Mefíbósetnek, Jónátán fiának, aki Saul jogos örököse volt. Ám a történet még így is annak a szokásnak a meglétét bizonyítja, hogy bizonyos esetekben a családi birtok a koronára szállt.[494] Negyedrészt – ókori analóg esetek és Salamon példája alapján (1Kir 9,16) – az is valószínű, hogy a feleségei hozományából is szerzett birtokokat.[495]

Salamon tovább bővítette a királyi adminisztrációt. Az országot tizenkét kerületre osztotta, amelyeknek az élére helytartókat nevezett ki (1Kir 4,7–19). Külön hivatalnok felelt királyi palotáért és birtokokért (1Kir 4,6).[496] Az Ószövetség nem említ olyan esetet, amikor Salamon elvette volna alattvalói birtokát. Ezt erősíti meg az az idealisztikus állítás is, miszerint „Júda és Izráel biztonságban lakott, ki-ki a maga szőlője és fügefája alatt" (1Kir 5,5).[497] Azonban Sámuel figyelmeztetése az 1Sám 9-ben valószínűleg jobban tükrözi Izráel népének tényleges tapasztalatait.

A perszonálunió felbomlása után Izráel és Júda királyai folytatták a koronabirtokok alapítását és bővítését. Mivel a két állam a határok kiterjesztése helyett inkább területeket vesztett, az uralkodóknak az alattvalóiktól kellett földet szerezniük. A földvásárlás nem volt példanélküli, ahogy az 1Kir 16,24 is tanúsítja. A prófétai iratok utalnak arra, hogy a királyi hivatalnokok jogi úton is szereztek földet, azaz elvették a birtokot azoktól, akiket peres ügyekben bűnösnek találtak (Ézs 5,23; Hós 5,10, lásd még 1Kir 21,8–16). Valószínűleg olyan rendeleteket hoztak, amelyek ezt a korrupt módszert legálissá tették (lásd Ézs 10,1–2). Az elkobzott földek a királyi birtokokat gyarapíthatták.[498] Az északi királyságban a dinasztiaváltások is segíthették a koronabirtokok bővítését, amennyiben az új király, Dávidhoz hasonlóan, megkapta elődje birtokait.[499]

Az Ószövetségben kevés utalás található királyi szőlőskertekre és pincékre, de az bizonyos, hogy Júda és Izráel királyai is rendelkeztek szőlővel. Aháb például megszerezte a jezréeli Nábót szőlőjét, de tudjuk, hogy más szőlőskertek is voltak a birtokában, hiszen a csere lehetőségét is felajánlotta Nábótnak (lásd 1Kir 21,2). Uzzijjá is rendelkezett szőlővel a júdai hegyekben, más birtokok mellett, „mert szerette a földművelést" (2Krón 26,10). A Jeruzsálem környékén történt feltárások során előkerült *lmlk* pecsétek szintén a királyi borászatok létezését bizonyítják.[500]

3.2.3.3. Kik dolgoztak a királyi szőlőskertekben?

Az 1Krón 27,23–31 szerint Dávidnak voltak hivatalnokai, akik a különböző mezőgazdasági tevékenységeket felügyelték. Ennek megfelelően egy hivatalnok a szőlőskertekért felelt, egy másik a szőlőben lévő borospincékért (1Krón 27,27). A későbbi királyok hivatalnoklistái nem ilyen jól dokumentáltak, de nagy biztonsággal feltételezhető, hogy Izráel és Júda uralkodói is Dávidhoz hasonló adminisztrációval rendelkeztek.

A király szőlőjében végzett munkát tehát egy királyi hivatalnok felügyelte, az azonban kevésbé világos, hogy pontosan kik dolgoztak a felügyelete alatt. Mivel a felügyelő

---

[494] CHIRICHIGNO (1993): Debt-Slavery, 115; BOROWSKI (2002): Agriculture, 27.
[495] RAINEY (1982): Royal Vineyards, 59.
[496] AHLSTRÖM (1982): Royal Administration, 31–32.
[497] KREGLINGER (2016): Spirituality of Wine, 21.
[498] DAVIES (1989): Land, 359; BOROWSKI (2002): Agriculture, 27.
[499] CHIRICHIGNO (1993): Debt-Slavery, 114–115.
[500] RAINEY (1982): Royal Vineyards, 57.

kifejezetten a szőlőskertekért felelt, lehetséges, hogy a munkások között is volt egyfajta specializáció. A 2Kir 25,12 (par. Jer 52,16) külön említi a 'szőlőművesek'-et (כֹּרְמִים)[501] és 'földművesek'-et (יוֹגְבִים)[502] mint a legszegényebb réteget, akiket nem deportáltak Jeruzsálem bukása után. A 2Krón 26,10 a király földjein dolgozó bérmunkásokat említve szintén megkülönbözteti a földműveseket és szőlőműveseket. Ez a különbségtétel arra utalhat, hogy a mezőgazdasági munkásokat nem tekintették homogén csoportnak. Nigel Graham szerint a אִכָּרִים 'földművesek' szó azokat jelöli, akik a teraszosított birtokokon dolgoztak, és exportálható luxuscikkek, például bor és olaj termelésével foglalkoztak.[503]

Lehetséges, hogy a szőlővel kapcsolatos munkálatok egy részét robotban, azaz kényszermunkában (מַס)[504] végezték. A rabszolgákkal ellentétben a kényszermunkások szabad emberek voltak, akik saját földdel rendelkeztek, de arra kötelezték őket, hogy bizonyos időszakokban (lásd 1Kir 5,28), mintegy adóként a királynak dolgozzanak.[505] A robot alkalmazása az ókori Közel-Keleten általános gyakorlatnak számított, és Kánaánban is ismert volt az Izráel előtti időszakban.[506] A 365. számú Amarna-levélben például a megiddói Biridia arról panaszkodik az egyiptomi fáraónak, hogy ő az egyetlen, aki kényszermunkásokat küldött a sunamai királyi birtokra, hogy megműveljék.[507] Az izráeli királyság kialakulása és a központi államhatalom megszilárdulása után nyilván Izráel királyai is bevezették ezt a szokást.[508] Már Sámuel is figyelmeztette a népet, hogy a király elveszi „szolgáitokat és szolgálóitokat, legszebb ifjaitokat […] és a maga munkáját végezteti velük" (1Sám 8,16). Dávid hivatalnokai között helyet kapott a עַל־הַמַּס 'kényszermunkák felett' felügyelő tisztviselő (2Sám 20,24),[509] és feltételezhető, hogy a népszámlálás (2Sám 24,1–9) célja részben a munkára fogható lakosság felmérése volt.[510] A bibliai beszámolók szerint Salamon kifejezetten nagy mértékben alkalmazott robotot (1Kir 5,27–28; 9,15).[511] Az 1Kir 12,4 szerint a kényszermunka volt a fő oka annak, hogy Salamon halála után az északi törzsek fellázadtak, és kettészakadt az ország. Salamon a nagyszabású építkezéseket végeztette robotban. Arról nincs szó az Ószövetségben, hogy a királyok a mezőgazdaságban is alkalmaztak volna kényszermunkát, de Biblián kívüli források utalhatnak erre. Egy feltehetően Jósiás király idejéből származó levél például egy aratómunkás panaszát rögzíti, akinek elvették a felsőruháját.[512] A levél írója lehet egy adósságba került ember,[513] aki a hitelező földjén dolgozta le a felvett kölcsönt,[514] ám valószínűbb, hogy egy királyi birtokon dolgozó kényszermunkásról van szó.[515]

---

[501] CHALOT, 164; BDB, 501.
[502] CHALOT, 127; BDB, 387.
[503] GRAHAM (1984): Vinedressers and Plowmen, 56.
[504] Így BDB, 582. Isaac Mendelsohn szerint a מַס szó Izráel népére vonatkoztatva (1Kir 5,27–28; 2Krón 10,18) 'kényszermunká'-t jelent, az idegen népekkel kapcsolatban (Józs 17,13; Bír 1,28.30.33.35) 'sarc'-ot, lásd MENDELSOHN (1949): Slavery, 97.
[505] CHIRICHIGNO (1993): Debt-Slavery, 118.
[506] MENDELSOHN (1949): Slavery, 149.
[507] Lásd MORAN (1992): Amarna Letters, 363.
[508] MENDELSOHN (1949): Slavery, 150.
[509] AHLSTRÖM (1982): Royal Administration, 31.
[510] MENDELSOHN (1949): Slavery, 150.
[511] PLEINS (2001): Social Visions, 255.
[512] KŐSZEGHY (2005): Cseréplevelek, 72–73.
[513] Az adósrabszolgaságról lásd lentebb.
[514] KŐSZEGHY (2005): Cseréplevelek, 78.
[515] CHIRICHIGNO (1993): Debt-Slavery, 117.

A szőlőskertekben dolgozó munkaerő részét képezhette a szolgasorba kényszerített idegen lakosság is. Dávid munkára kényszerítette a leigázott ammóniakat (1Sám 12,31), Salamon pedig a kánaáni népek megmaradt leszármazottait (1Kir 9,20–21). Az idegen származású szolgák státusza más volt, mint az izráeli kényszermunkásoké. Ezt fejezi ki az 1Kir 9,20–22 azzal, hogy különbséget tesz a מַס és a מַס־עֹבֵד kifejezések között.[516] Míg az előbbi egy meghatározott időre szólt, addig az utóbbi örökre.[517] A מַס־עֹבֵד a 'rabszolgá'-t jelöli,[518] aki nem volt szabad, nem rendelkezhetett birtokokkal, és maga is a király tulajdonának számított.[519] Lehetséges, hogy a királyi rabszolgák egy része a királyi szőlőskertekben dolgozott. A kánaáni népek már Izráel kialakulása előtt fejlett szőlő- és borkultúrával rendelkeztek (lásd 4Móz 13,17–24),[520] így a tudásuk és szakértelmük megvolt a feladathoz.

A királyi szőlőskert munkásai az elszegényedett, földjüket elvesztett adósrabszolgák közül is kikerülhettek.[521] Míg a 3Móz 25,39–46 megtiltja, hogy az izráeliek honfitársaikat az idegenekhez hasonlóan rabszolgasorban tartsák, az adósrabszolgaság intézménye természetesnek számított Izráelben (2Móz 21,1–11; 3Móz 25,39–55; 5Móz 15,12–17). A törvény szerint az adósrabszolgaság vállalása önkéntes volt (lásd 2Móz 21,5–6; 5Móz 15,16–17), és csak egy időre szólt. Az adósrabszolgákat az adósság kifizetésével meg lehetett váltani (3Móz 25,47–48), hat év szolgálat után váltságdíj nélkül távozhattak (2Móz 21,2; 5Móz 15,12),[522] sőt ellátmányban is részesültek (5Móz 15,13–14). A Jóbél-év rendelkezése az adósrabszolgák felszabadítására is kiterjedt (2Móz 25,40–41; 3Móz 25,54). A Kr. e. 9–8. században, gazdasági fellendülés idején a kisbirtokosok közül sokan kényszerültek adósrabszolgaságba.[523] Ennek oka, hogy termelés költsége növekedett, így a gazdáknak kölcsön kellett kérniük a tehetősebb földbirtokosoktól, hogy megművelhessék a földjeiket.[524] A hitelezők valószínűleg magas kamatot kértek, és egy szárazság (lásd 1Kir 17) vagy más katasztrófa (lásd Jóel 1) lehetetlenné tehette a gazdák számára, hogy visszafizessék az adósságot. Az adósságspirál mélyülésével a gazdák arra kényszerültek, hogy eladják földjeiket (3Móz 25,25; Neh 5,4), ők és családtagjaik pedig adósrabszolgákká váltak (2Móz 21,1–7; 3Móz 25,39–40; 1Kir 4,1).[525] Az elszegényedett fölművesek valószínűleg gyakran a saját eladott földjüket bérelték vissza a hitelezőtől a termés egy meghatározott részéért cserébe.[526] Erre utalhat az Ám 5,11a, amely szerint gabonaadót szednek a nincstelenektől,[527] és a 2,8b, amely szerint a „megbírságoltak borát" isszák.[528]

A király bizonyos szőlőskerteket (más királyi birtokokhoz hasonlóan) valószínűleg hivatalnokainak adományozott (2Sám 9,9–10; 16,1–4), akik a saját embereiket dolgoztatták a

---

[516] I. m., 117–118.

[517] Erre utal a Királyok könyve szerkesztőjének megjegyzése, miszerint Kánaán korábbi lakói szolgák voltak Izráelben a könyv születésének idején is (1Kir 9,20–21).

[518] BDB, 713.

[519] MENDELSOHN (1949): Slavery, 97; CHIRICHIGNO (1993): Debt-Slavery, 118.

[520] Ehhez lásd fentebb, a *2.3.1. A szőlészet és borászat története az ókori Levantéban* című fejezetet (29–31. oldal).

[521] CHIRICHIGNO (1993): Debt-Slavery, 119.

[522] Hammurapi törvénye (117. §) szerint az adósrabszolgákat három év után kellett felszabadítani, lásd DÁVID (2003): Hammurapi törvénykönyve, 145.

[523] CHIRICHIGNO (1993): Debt-Slavery, 123–125; KESSLER (2011): Ókori Izráel társadalma, 123–124.

[524] PREMNATH (1988): Latifundialization, 51

[525] MENDELSOHN (1949): Slavery, 109; CHIRICHIGNO (1993): Debt-Slavery, 141.

[526] MENDELSOHN (1949): Slavery, 111.

[527] MAYS (1969): Amos, 90.

[528] I. m., 47; CHIRICHIGNO (1993): Debt-Slavery, 125–126; KUSTÁR (2014): Armen und Reichen, 231–232.

szőlőben. Az adományért cserébe a termés egy részét beszolgáltatták a királyi udvarnak (lásd 2Sám 16,1–2).[529]

3.2.3.4. Nagybirtokosodás és a városi elit felemelkedése

A föld felhalmozása már a királyság korának kezdetén, Dávid és Salamon uralkodása alatt megkezdődött, és a kilencedik, valamint a nyolcadik században érte el a tetőpontját Júdában és Izráelben is.[530] Délen Jósáfát és Uzzijjá, északon az Omri dinasztia és II. Jeroboám uralkodtak ebben az időszakban.[531]

A komplex adminisztráció kialakulása és a királyi birtokok szétosztása megváltoztatta a hagyományos mezőgazdasági rendszert. A korábban homogén örökségi rendszer helyett egy vegyes rendszer alakult ki, amelyben az atyai ágon öröklődő családi birtokok mellett megjelentek azok a birtokok, amelyek nem egy személyhez vagy családhoz, hanem egy hivatalhoz tartoztak.[532]

A nagybirtokosodás együtt járt az urbanizációval. A városok fejlődtek, a vidék pedig elszegényedett.[533] A városi elit viszonya a mezőgazdasághoz alapvetően különbözött a vidéki gazdákétól. Utóbbiak célja az önfenntartás volt, és vegyes mezőgazdaságot valósítottak meg. Előbbiek viszont kereskedelmi célra termeltek, és a jól eladható termékek előállítására összpontosítottak. A nagybirtokokon szőlő- és olajfaültetvényeket hoztak létre. A bor és az olaj értékesebb volt, mint a gabona és más alapvető élelmiszerek, így ezek termelésével az elit nagyobb haszonra tehetett szert.[534] Ez a folyamat további földfelhalmozáshoz vezetett, és megváltoztatta a társadalom szerkezetét.[535]

A javak elosztását a gazdasági és politikai hatalom irányította. A kereskedelem túllépett a helyi közösség szintjén, megnőtt a kereskedők és hitelezők szerepe (Ézs 24,2; Ám 8,4–6; Zof 1,11). Ezek a tényezők a társadalom rétegződéséhez vezettek. A gazdagok tovább gazdagodtak, a szegények még szegényebbé és kiszolgáltatottabbá váltak: Egy szűk elit kezében összpontosult a hatalom.[536] A fogyasztás a gazdagság jelképévé vált (lásd pl. Ézs 5,11–12; Ám 6,1–6). A differenciálódás azonban – úgy tűnik – nem érte el azt a szintet, amit más ókori közel-keleti társadalmakban, például Egyiptomban, Mezopotámiában vagy a kánaáni államokban.[537]

3.3. A szőlő és bor szerepe a kultuszban

3.3.1. Az áldozati lakomák

Az áldozat az ószövetségi nép kultuszának egyik központi eleme volt.[538] Erről tanúskodik az áldozati előírások nagy száma és részletessége a mózesi törvényben, valamint az áldozat

[529] STAGER (1985): Archaeology of the Family, 24; CHIRICHIGNO (1993): Debt-Slavery, 119.
[530] PREMNATH (1988): Latifundialization, 54.
[531] RICHTER (2014): Eighth-Century Issues, 321–323.
[532] PREMNATH (1988): Latifundialization, 53.
[533] PLEINS (2001): Social Visions, 257.
[534] FAUST (2003): Farmstead, 95.
[535] PREMNATH (1988): Latifundialization, 51; DAVIES (1989): Land, 359.
[536] KESSLER (2011): Ókori Izráel társadalma, 129.
[537] Az egyiptomi, mezopotámiai és kánaáni helyzethez lásd YOUNG (1975): Social Stratification, 281–285; CASTILLOS (2009): Inequality in Early Egypt, 74–81. Az izráeli viszonyokhoz lásd KESSLER (2011): Ókori Izráel társadalma, 121–130.
[538] TÓTH (1993): Áldozat, 38; KUSTÁR (2013): Áldozatbemutatás, 36.

gyakori megjelenése az elbeszélésekben (lásd pl. 1Móz 4,1–8; 8,15–22; 22; 4Móz 23–24; Józs 8,31; 1Sám 1; 13,8–12; 16,2–5; 1Kir 1,9.19) és a költői szövegekben (lásd Zsolt 27,6; 66,13–15; 116,17). A leggyakoribb áldozattípus a זֶבַח 'véresáldozat', amelynek neve a זבח 'levágni' igéből származik.[539] Az áldozattípus másik gyakori megnevezése a שֶׁלֶם 'békeáldozat',[540] illetve a két kifejezés kombinációja, a זֶבַח שְׁלָמִים. Míg az עֹלָה 'égőáldozat'[541] esetében a levágott állat húsából az áldozatot bemutató nem részesedhetett, addig a זֶבַח esetében csak bizonyos részeket égettek el az oltáron, a többit pedig áldozati lakoma keretében az áldozó maga fogyaszthatta el. A lakoma általában családi körben történt (5Móz 12,12; 1Sám 1,1–9; 1Sám 9,12–13; 16,5, vö. 5Móz 16,11.14). Az áldozati lakomának közösségteremtő szerepe volt: a lakomán részt vevők egymással és az ÚRral is közösségbe kerültek.[542]

Az ókori közel-keleti felfogás szerint az áldozatok célja az istenek táplálása.[543] Ez a koncepció tükröződik az 5Móz 32,38-ban is, amely szerint az idegen istenek „ették áldozataik kövérjét, itták italáldozataik borát." A Bír 9,13 szintén támogatja, hogy a bor az istenek itala is. A Zsolt 50,13 bírálja azt a gondolatot, hogy az ÚRnak táplálékra lenne szüksége, ugyanakkor több jel is arra mutat, hogy eredetileg Izráelben is élt ez a felfogás.[544] Az oltárt 'az ÚR asztalá'-nak is nevezték (3Móz 21,22; Mal 1,7). Az áldozatok bemutatása során kiöntött vért és elfüstölögtetett kövérjét jelképesen az ÚR fogyasztotta el.[545] Erre utal, hogy az Ószövetség ezeket a részeket a לֶחֶם […] לַיהוָה 'az ÚR […] kenyere' (3Móz 3,11; 4Móz 28,24), vagy a *לֶחֶם אֱלֹהִים 'Isten kenyere' (3Móz 21,6.8.17.21) névvel illeti, valamint az, hogy az oltáron elégetett áldozat füstjéről azt gondolták, hogy az kedves illat az ÚR számára (1Móz 8,21; 2Móz 29,18; 3Móz 1,9).[546]

A szentélyben álló szent kenyerek asztalához (2Móz 25,23–30; 37,10–16; 3Móz 24,5–9)[547] eredetileg szintén kapcsolódhatott az ÚR táplálásának képzete. Ehhez is találunk párhuzamokat az ókori Közel-Kelet más kultúráiban: Mezopotámiában, Egyiptomban és az Izráelt körülvevő népek kultuszában is szokás volt az istenségeknek ételt és italt készíteni az asztalra. Azonban a szent kenyerek asztalának koncepciója – legalábbis abban a formában, ahogy az Ószövetségben megjelenik – különbözött más kultuszok felfogásától. A szent kenyerek csak jelképesen számítottak az ÚR eledelének. Ezt jelzi az is, hogy azokat valójában a papok ették meg (lásd 3Móz 24,8–9). Umberto Cassuto szerint a szent kenyerek asztalán elhelyezett korsók és kelyhek, az italáldozat edényei (2Móz 25,29; 37,10)[548] üresen álltak az asztalon, és szintén csak szimbolikus jelentőséggel bírtak.[549] Mások szerint eredetileg bort tartottak az edényekben, amelyet a szent kenyerekhez hasonlóan minden szombaton cseréltek, a régi bort pedig a papok fogyasztották el a szentélyben. Ez a rítus később fokozatosan megszűnhetett, az edények pedig a korábbi hagyomány maradványaként továbbra is az asztalon maradtak.[550] A törvény, miszerint a papok nem ihattak bort és részegítő italt a

[539] CHALOT, 252; BDB, 257.
[540] BDB, 1023.
[541] CHALOT, 273; BDB, 751.
[542] TÓTH (1993): Áldozat, 38.
[543] MARX (2012): Sacrifice, 381.
[544] ANDERSON (1992): Sacrifice, 872; DUBACH (2009): Trunkenheit, 167–168.
[545] KUSTÁR (2013): Áldozatbemutatás, 38.
[546] DUBACH (2009): Trunkenheit, 168.
[547] A templom beosztásához és a szentély berendezéséhez lásd BARTHA (1998): Ószövetség népe, 146–147.
[548] Lásd lentebb, a *3.3.2. Az italáldozat* című fejezetben (99–100. oldal).
[549] CASSUTO (1967): Exodus, 337.
[550] Így HARAN (1985): Temples, 216; CARSTENS (2003): Golden Vessels, 117; HUROWITZ (1995): Solomon's Golden Vessels, 163.

szentélyben (3Móz 10,9),[551] éppen azt támaszthatja alá, hogy volt idő, amikor ez a gyakorlat létezett.[552] Ehhez hasonlóan, annak hangsúlyozása, hogy az illatáldozati oltáron tilos az égő-, étel-, és italáldozat bemutatása (2Móz 30,9), arra utalhat, hogy korábban mutattak be ilyen áldozatokat a szentélyben, később azonban ezek az áldozatok az udvarra kerültek. A templom belsejétől való távolodás valószínűleg az antropomorf istenképtől való távolodással függött össze, és azt fejezte ki, hogy az áldozat nem az ÚR eledele és itala.[553]

Mindezekkel együtt az Ószövetség sehol nem ábrázolja explicit módon az URat úgy, mint aki eszik vagy iszik. Az ÚR több alkalommal is úgy jelenik meg, mint aki lakomát készít (Ézs 25,6; Ez 39,17–20; Jóel 2,26).[554] Máskor poharat tart a kezében (Zsolt 75,9; Jer 51,7),[555] kánaáni és más ókori közel-keleti istenábrázolásokhoz hasonlóan.[556] Azonban a lakomán mások vesznek részt, és a pohárból mások isznak, ami az ÚR áldását vagy éppen ítéletét fejezi ki. A Zsolt 78,65 szerint az ÚR úgy viselkedik, „mint egy bortól ujjongó hős," azonban ez csupán egy hasonlat – a zsoltáros nem állítja, hogy az ÚR részeg lenne, vagy bort ivott volna. A 2Móz 24,11 szerint a nép vénei „az ÚR színe előtt" esznek és isznak, de itt sem az ÚRral együtt.

Az áldozati lakomákon természetes volt a bor és a részegítő ital fogyasztása (lásd 5Móz 14,26). Az alkoholfogyasztás olykor részegségbe és kicsapongásba torkollhatott.[557] Erre utalhat az is, hogy Éli pap részegségre gyanakszik, amikor Anna a család lakomája után imádkozik a templomban (1Sám 1,12–16).[558] Valószínűleg az áldozati lakoma kontextusában értelmezendő Ámósz próféta bírálata, miszerint a gazdagok „a megbírságoltak borát isszák Istenük házában" (Ám 2,8). A kritika tárgya ugyanakkor nem a borfogyasztás, hanem a szegények kizsákmányolása.[559]

Az 1Sám 9,22 a לִשְׁכָּה 'kamra; terem' szóval[560] jelöli az áldozati lakoma helyszínét. A לִשְׁכָּה az Ószövetség más szakaszaiban általában a templomhoz tartozó helyiséget jelent, amelyet tárolásra használtak (1Krón 23,28; 2Krón 31,11; Ezsd 8,29; Neh 10,38), vagy a papok (Ez 40,45), a léviták (1Krón 9,33) és az énekesek (Ez 40,44) számára különítettek el.[561] Ez a szó jelzi azt a kamrát is, ahol Jeremiás borral kínálja a rékábiakat (Jer 35,2.4).[562]

3.3.2. Az italáldozat

Az italáldozat vagy libáció elterjedt áldozattípus volt szerte az ókori Közel-Keleten. Általában vizet, bort, olajat, tejet vagy mézet mutattak be italáldozatként.[563] Az Ószövetségben leggyakrabban a bor az italáldozat tárgya (2Móz 29,40; 3Móz 23,13; 4Móz 15,5–10; Hós

[551] Lásd a *3.5.1. A papokra vonatkozó tilalom* című fejezetet (121–123. oldal).
[552] CARSTENS (2003): Golden Vessels, 121.
[553] I. m., 123–124.
[554] Lásd a *4.4.2. A nagy lakoma* című fejezetet (171–173. oldal), valamint a *4.6.1. A vér mint részegséget okozó ital* című fejezetet (182–184. oldal).
[555] Lásd a *4.5. A bor és részegség mint az ítélet és harag jelképe* című fejezetet (173–181. oldal).
[556] A Keret-eposzban például Él az, aki „Poharat fog kezébe, Kancsót vesz jobbjába" (KTU 1.15 ii. 16–17), lásd MARÓTH (1986): Baal és Anat, 77. Az ókori közel-keleti ikonográfiában is gyakran láthatóak az istenségek ivóedénnyel a kezükben, lásd KEEL (1997): Symbolism, 144.
[557] TÓTH (1993): Áldozati lakoma, 39.
[558] AULD (2012): I&II Samuel, 31.
[559] MAYS (1969): Amos, 47; KUSTÁR (2014): Armen und Reichen, 232.
[560] BDB, 545.
[561] KELLERMANN (1997): לִשְׁכָּה, 35–38.
[562] Lásd a *3.5.3. A rékábiak önmegtartóztatása* című fejezetben (127. oldal).
[563] MERLO–XELLA (1999): Rituals, 294.

9,4), de előfordul víz (1Sám 7,6; 2Sám 23,16; 1Krón 11,18, vö. JSir 2,19) és részegítő ital (4Móz 28,7) áldozása is. Ez utóbbi valószínűleg a fogság után került az áldozatok közé.[564] A bor jelenléte az áldozati kultuszban arról tanúskodik, hogy nagyra tartották, hiszen az ószövetségi mérce szerint az ÚRnak szánt áldozatokat a legjobb minőségből kellett felajánlani (3Móz 1,3; 14,10; 4Móz 6,14, vö. Mal 1,8).[565]

Az ószövetségi áldozati rendszerben a libáció nem számított önálló áldozatnak. A mózesi törvények alapján minden esetben égő- vagy véresáldozattal, valamint ételáldozattal együtt mutatták be. A törvény előírta, hogy a különböző állatokhoz milyen mértékű italáldozat tartozik. A bárányhoz egynegyed hin,[566] a koshoz egyharmad hin, a bikához fél hin bort kellett áldozni (4Móz 15,5–10; 28,14).[567] Amikor Anna a silói szentélybe viszi Sámuelt, egy bikán és három véka liszten kívül egy tömlő bort visz magával áldozati ajándékként (1Sám 1,24).[568]

Italáldozat kísérte a mindennapi reggeli és esti égőáldozatokat (2Móz 29,40–41; 4Móz 28,7–8) és az ünnepek alkalmával bemutatott áldozatokat is. A nyugalom napján (4Móz 28,9–10), a hónap első napján (4Móz 28,9–10), a páska (4Móz 28,24), a hetek (4Móz 28,31) és a lombsátrak ünnepén (4Móz 29,12–39) is áldoztak bort.[569] A názírok is mutattak be italáldozatot, miután letelt názírfogadalmuk ideje (4Móz 6,15).[570]

Az áldozat bemutatásának pontos módja nem ismert. A נֶסֶךְ 'italáldozat' szó a נסך 'kiönteni' gyökből származik,[571] és a végrehajtására is a נסך igét használja az Ószövetség (lásd 4Móz 28,7; 2Kir 16,13; Ézs 57,6; Jer 7,18; Ez 20,28). A 4Móz 28,7 szerint a papok a 'szentélyben' (בַּקֹּדֶשׁ) mutatták be az italáldozatot, amely meghatározás itt talán az udvarra vonatkozik, ahol az égőáldozati oltár állt.[572] Az áldozati borra vonatkoztatott „kedves illatú tűzáldozat" (lásd pl. 4Móz 15,10) kifejezés talán arra utal, hogy a bor a hússal együtt égett az oltáron.[573] A Sirák fia könyve (Sirák 50,15) és Josephus Flavius (Ant. III. 9:4) szerint a bort az oltár lábához öntötték. A Misnából tudjuk, hogy az Ószövetség utáni korban a lombsátrak ünnepén bemutatott italáldozatot az oltár sarkainál elhelyezett tálakba öntötték (mSzuk. 4,9–10).[574] A Zak 9,15-ben használt kép szerint Izráel népe megtelik „mint az áldozati kehely, mint az oltár sarkai."[575]

Az áldozatok során levágott állatok vérét a borhoz hasonlóan az oltár alá öntötték (2Móz 29,12) vagy az oltárra hintették (3Móz 17,6). A vérrel kapcsolatban azonban az Ószövetség a שׁפך 'kiönteni'[576] és a זרק 'dobni; szórni'[577] igét használja, és egyik cselekedetet sem nevezi italáldozatnak (vö. Zsolt 16,4). Ennek ellenére lehetséges, hogy egy

---

564 STURDY (1976): Numbers, 201; NOTH (1968): Numbers, 221.
565 BECKER (1999): Rebe, Rausch, Religion, 134–135; DUBACH (2009): Trunkenheit, 167.
566 1 hin 6,15 liternek felel meg, lásd NAGY (1995): Mértékek és pénzek, 200.
567 GASTER (1962): Sacrifices and Offerings, 156.
568 BODNER (2009): 1 Samuel, 24.
569 GASTER (1962): Sacrifices and Offerings, 156.
570 KUSTÁR (2008): Názírság, 244.
571 BDB, 651; DOHMEN (1998): נָסַךְ, 457.
572 Így GRAY (1903): Numbers, 409; STURDY (1976): Numbers, 201–202; HUROWITZ (1995): Solomon's Golden Vessels, 163. A בַּקֹּדֶשׁ alapvetően a templomépület belső terét jelöli (3Móz 6,23; 16,17; 16,27), bizonyos esetekben azonban egyértelműen az udvarra vonatkozik (2Móz 28,43; 3Móz 10,18), lásd HARAN (1985): Temples, 172. Az udvar berendezéséhez lásd BARTHA (1998): Ószövetség népe, 134.147–148.
573 CASSUTO (1967): Exodus, 337; CARSTENS (2003): Golden Vessels, 118.
574 RUBENSTEIN (1998): Sukkot Wine Libation, 575.
575 COLLINS (2013): Joel–Malachi – digitális kiadvány.
576 CHALOT, 381; BDB, 1050.
577 BDB, 284.

időben a bor a vért helyettesítette, azaz vér helyett öntötték az oltár alá.[578] A vér és a bor közötti kapcsolat részben a vörös színre vezethető vissza. A bort 'a szőlő vérének' (דַּם־עֵנָב/דַּם־עֲנָבִים) is nevezték (1Móz 49,11; 5Móz 32,14, vö. Sirák 50,15), de az asszociáció fordítva is működött: az ítélet egyik költői ábrázolása szerint az ÚR a borsajtóban tapossa a pogány népeket, vagy éppen saját népét, akiknek vére borhoz hasonlóan folyik ki (lásd Ézs 63,1–6; JSir 1,15; Jóel 4,13). A vért és a bort egyaránt kapcsolatba hozták a lélekkel. Az ószövetségi felfogás szerint a vérben van a lélek, így az élet hordozója, amit az ÚR saját maga számára tart fenn, ezért tilos annak a fogyasztása (lásd 1Móz 9,4–5; 3Móz 17,11; 5Móz 12,23),[579] és ezért kellett a feláldozott állatok vérét az oltárra, a nem áldozati állatokét pedig – Jósiás korától kezdve – a levágás helyszínén a földre önteni (3Móz 17,13).[580] A bor „felvidítja az ember szívét" (Zsolt 104,15; Bír 9,13), és képes megváltoztatni tudatállapotát (lásd 1Móz 9,21; 1Sám 25,36). Az Ószövetség többször is úgy ábrázolja a vért, mint ami részegséget okoz (5Móz 32,42; Ézs 34,7; Jer 46,10).[581]

A Zak 9,15-ben 'áldozati kehely'-ként, máshol általában 'hintőedény'-ként fordított מִזְרָק 'tál' szó a זרק 'dobni; szórni' gyökből származik.[582] Az edényt eredetileg a vér összegyűjtésére és az oltár meghintésére használhatták.[583] A Zak 9,15 alapján lehetséges, hogy bort is hintettek vele, de valószínűbb, hogy a bort a vér eufemizmusaként használja a próféta.[584] A 2Móz 27,3 és 38,3 megerősíti, hogy az égőáldozati oltárhoz is tartoztak ilyen hintőedények, amelyek az oltár többi edényéhez hasonlóan bronzból készültek. Az Izráel északi részén fekvő Tel Dán feltárása során előkerült egy Kr. e. 8. századra datált bronz tál, amely feltehetően az ószövetségi bronz hintőedényekkel azonos vagy hasonló funkciót töltött be.[585]

A szentélyben álló szent kenyerek asztalához is tartoztak az italáldozathoz köthető edények, amelyek az asztal más tartozékaihoz hasonlóan aranyból készültek (2Móz 25,29). Victor A. Hurovitz szerint a salamoni templom leírásában szereplő סַף 'tál; serleg'[586] és a már említett מִזְרָק (1Kir 7,50) felszolgáló- és ivóedények voltak.[587] Mindkét edény esetében találunk példát arra, hogy ivóedényként funkcionáltak (lásd Ám 6,4; Zak 12,2), azonban valószínűbb, hogy eredetileg a vérrel kapcsolatos szertartásokhoz használták őket. A tíz csapás leírásában a סַף jelöli a tálat, amelyben a páskabárány vérét felfogták (2Móz 12,12), a מִזְרָק eredeti funkciójáról pedig fentebb esett szó. Jonathan S. Greer szerint, amíg a bronz מִזְרָק-ot a templomudvaron használták az oltár meghintésére, addig az aranyból készült változattal a szentélyben bemutatott szertartásokat (lásd 3Móz 4,5–7) végezték. A kevésbé nemes bronzedények használata ugyanis sértette volna a templom belső tereinek szentségét.[588]

---

578 ROSS (1962): Wine 851; HODOSSY-TAKÁCS (2015): Bor, teológia, Szentírás, 20.
579 SZALKAY (1995): Vér, 689.
580 KUSTÁR (2012): Profanizálás, 62–65.
581 Bővebben lásd a *4.6. A bor mint a vér jelképe* című fejezetet (181–187. oldal).
582 BDB, 284.
583 HUROWITZ (1995): Solomon's Golden Vessels, 156–157; GREER (2010): Izraelite Mizraq, 28.
584 PETERSEN (1995): Zechariah 9–14 and Malachi, 65; GREER (2010): Izraelite Mizraq, 29; COLLINS (2013): Joel–Malachi – digitális kiadvány.
585 Lásd GREER (2010): Izraelite Mizraq, 33–41.
586 BDB, 706.
587 HUROWITZ (1995): Solomon's Golden Vessels, 152. Az asztalhoz tartozó másik két edény közül a קְעָרָה 'tányér' valószínűleg a szent kenyerek tartója, a כַּף 'serpenyő' pedig az illatáldozatok eszköze volt, lásd i. m., 157–158.162.
588 GREER (2010): Izraelite Mizraq, 30–31.

A Papi irat leírásában a fenti edények nem szerepelnek a szent kenyerek asztalán, helyettük viszont feltűnik a קַשְׂוָה 'korsó; serleg'[589] és a מְנַקִּית 'áldozati tál' (2Móz 25,29; 37,16; 4Móz 4,7).[590] Az italáldozathoz való kötődésüket egyértelművé teszik a קְשׂוֹת הַנֶּסֶךְ 'az italáldozat korsója' (4Móz 4,7) és az אֲשֶׁר יֻסַּךְ 'amelyekkel kiöntenek/italáldozatot mutatnak be' (2Móz 25,29; 37,16) kifejezések. Ez utóbbi valószínűleg mind a két eszközre vonatkozik. A מְנַקִּית szó az akkád *naqû* igével mutat rokonságot, amely eredetileg 'italáldozatként kiönteni', később pedig 'áldozni' jelentéssel bírt.[591]

Az italáldozat a népi vallásosságban is jelen volt.[592] A próféták szerint a háztetőkön (Jer 19,13), valamint a halmokon és lombos fák alatt (Ez 20,28) is mutattak be italáldozatot. Ezek az áldozatok gyakran nem az ÚRnak, hanem más isteneknek szóltak (5Móz 32,37–38; Zsolt 16,4; Ézs 57,6; Jer 19,13; 32,29). Egyes szakaszok meg is nevezik az idegen isteneket. Az Ézs 65,11 szerint „Gádnak asztalt készítetek, és Meninek italáldozatot töltötök."[593] Gád (גַּד) a jószerencse istene, Meni (מְנִי) pedig sorsistennő volt a kánaáni vallásokban.[594] A próféta által említett gyakorlat a szent kenyerek asztalának pogány párhuzamaihoz tartozik.[595] Jeremiás szerint mutattak be italáldozatot az Ég Királynőjének is (Jer 7,18; 44,17–19.25), ami valószínűleg Istár, illetve kánaáni megfelelője, Asztarat vagy Anat istennő egyik megnevezése volt.[596] Az italáldozat tárgya általában nem derül ki a szövegből, de minden bizonnyal az idegen isteneknek is áldoztak bort. A Zsolt 16,4 a bálványok נִסְכֵּיהֶם מִדָּם 'véres italáldozatai'-ról beszél. Ez valószínűleg arra utal, hogy állati vért öntöttek ki az istenségeknek, amelynek engesztelő hatást tulajdonítottak.[597]

3.3.3. A zsenge bemutatása

A zsenge, a föld első termése (csakúgy, mint minden elsőszülött) az URat illette meg (lásd 2Móz 23,19; 34,26; 3Móz 23,17; 5Móz 26,1–11).[598] Ez alól az újbor sem volt kivétel (4Móz 18,12; 5Móz 18,4). Az első termést a 4Móz 18,12–13 szerint az ároni papok kapták, az 5Móz 18,4 szerint a léviták, kárpótlásul azért, mert nem birtokolhattak földet (4Móz 18,20; 5Móz 18,2).

A Deuteronomium előtti törvénygyűjtemények szerint a zsenge bemutatása évente ismétlődő kötelesség volt (2Móz 23,17–19; 34,23–26).[599] Az 5Móz 26,1–11[600] ezzel szemben

---

589 CHALOT, 326; BDB, 903.

590 CHALOT, 202; BDB, 667.

591 HALAT, 843; HUROWITZ (1995): Solomon's Golden Vessels, 162.

592 RUBENSTEIN (1998): Sukkot Wine Libation, 580.

593 KG, lásd még WESTERMANN (1969): Isaiah 40–66, 403.405; BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 40–66, 242–243; CHILDS (2001): Isaiah, 527.536, akik szintén istennévként értelmezik a גַּד és מְנִי főneveket.

594 A modern bibliafordítások nagy része az istenségek neve helyett a funkciójukat említi, lásd NIV, ESV, NRSV, és legfeljebb jegyzetanyagában hozza a neveket, lásd pl. RÚF. Az istenségekről bővebben lásd RIBICHINI (1999): Gad, 339–341; SPERLING (1999): Meni, 566–568.

595 CARSTENS (2003): Golden Vessels, 127

596 HOUTMAN (1999): Queen of Heaven, 678–680; NICHOLSON (1973): Jeremiah 1–25, 79; WRIGHT (2014): Jeremiah, 114.

597 WEISER (1962): Psalms,174; ANDERSON (1977): Psalms 1–72, 142; ROGERSON–MCKAY (1977): Psalms 1–50, 67. Más, kevésbé valószínű magyarázat szerint a kifejezés arra utal, hogy az italáldozat mellett emberáldozatot is végrehajtottak, vagy olyanok végezték az áldozatot, akiknek kezéhez vér tapadt, lásd ANDERSON (1977): Psalms 1–72, 142–143.

598 VLADÁR (1993): Zsenge, 715.

599 A 2Móz 23,17–19 a Szövetség könyve részeként a Deuteronomium előtt, a korai királyság korában keletkezhetett, így HOUTMAN (2000): Exodus, 90; MEYERS (2005): Exodus, 181; RÓZSA (2016): Bevezetés, 163; továbbá NOTH (1962): Exodus, 175; TÓTH (1998): Mózes öt könyve, 204, akik szerint még korábban, a királyság

egy egyszeri avatási liturgiát ír le, amelynek az 1. vers szerint az ország birtokbavétele után kellett megtörténnie. A szöveg jelenlegi formája egy deuteronomista szerkesztő alkotása, akinek célja nem egy létező liturgia rekonstruálása, hanem a deuteronomista teológia közvetítése volt.[601]

A törvény általában az első termés legjaváról beszél, tehát a termés egy részét szolgáltatták be. Ezzel szemben az új gyümölcsfa- és szőlőültetvények esetében a negyedik év teljes termését az ÚRnak szentelték (3Móz 19,24). Az első három év termését – valószínűleg annak csekély volta miatt – körülmetéletlennek kellett tartani, ezért a negyedik évi termés számított az első gyümölcsnek.[602]

3.3.4. A tized

Az ószövetségi törvények szerint a föld minden terméséből – így a szőlőből és a borból is – minden évben tizedet adtak (3Móz 27,30; 5Móz 14,22–23). A tized eredetileg a helyi szentélyek támogatását szolgálhatta.[603] A 4Móz 18,21 szerint a léviták kapták meg.[604] A kultuszcentralizáció után a tized megfizetése is a jeruzsálemi templomhoz kötődött, azonban nem a templom személyzetét illette meg, hanem a tizedet bemutató fogyaszthatta el kultikus lakomán, családjával és a lévitával együtt – az ÚR színe előtt (lásd 5Móz 12,17–18; 14,22–26). Azok számára, akik a templomtól nagy távolságra laktak, a törvény megengedte, hogy lakóhelyükön pénzzé tegyék a tizedet, és az árából Jeruzsálemben vegyék meg a „marhát vagy juhot, bort vagy részegítő italt" (5Móz 14,26) és a lakomához szükséges egyéb hozzávalókat.[605] Az egész éves termés egy tizede óriási bőséget feltételez. Mivel ekkora mennyiség elfogyasztása egyszerre lehetetlen lett volna, valószínű, hogy csak egy részét ették meg az áldozati lakoma keretében, és a maradékot továbbra is a szentély támogatására fordították.[606] Nehémiás könyve szerint a tizedként felajánlott bort, gabonát és olajat a jeruzsálemi templom kamráiban tárolták (Neh 13,5.12).

A tizedet minden harmadik évben félre kellett tenni szociális célra, azaz a léviták, jövevények, árvák és özvegyek támogatására (5Móz 14,27–29; 26,12–15).[607] Ez jelenthette azt, hogy ezekben az években a jeruzsálemi templom helyett – profán lakomaként – mindenkinek a saját közösségében kellett elfogyasztani a tizedet.[608] A tized megosztásáról szóló vallomást ebben az esetben is a központi szentélyben kellett megtenni (5Móz 26,13–15).[609]

---

kora előtt keletkezhetett. A 2Móz 34,23–26 a Pentateuchos legkorábbi rétegéhez tartozhat, a 24. vers kivételével, ami valószínűleg deuteronomista betoldás, így NOTH (1962): Exodus, 260.264; HYATT (1981): Exodus, 325; KUSTÁR (2005): Pentateuchos forrásművei, 240.

[600] 5Móz 26,1–11 tartozhat az Ezékiás-korabeli ős-Deuteronomiumhoz, így BRAULIK (1986): Deuteronomium 16,18–34,12, 191–197, de lehetséges, hogy később került a könyvbe, így NELSON (2002): Deuteronomy, 5–6, aki a jósiási redakcióhoz sorolja, továbbá NIELSEN (1995): Deuteronomium, 235, aki szerint a fogság alatt, valamint ROSE (1994): 5. Mose, 522, aki szerint a fogság után illesztették be a szakaszt.

[601] NELSON (2002): Deuteronomy, 307.

[602] WENHAM (1979): Leviticus, 271.

[603] BULTMANN (2001): Deuteronomy, 203.

[604] STURDY (1976): Numbers, 131.

[605] KUSTÁR (2013): Áldozatbemutatás, 37.

[606] NELSON (2002): Deuteronomy, 186.

[607] Lásd a *3.2.1.2. Szőlészet és társadalmi igazságosság* című fejezetben (80. oldal).

[608] VON RAD (1966): Deuteronomy, 103.

[609] NELSON (2002): Deuteronomy, 306.

3.3.5. A lombsátrak ünnepe

Az év harmadik, utolsó nagy izráeli ünnepe a חַג הָאָסִף 'betakarítás ünnepe' volt, amely az őszi betakarításhoz kapcsolódott (2Móz 23,16b; 34,22b).[610] Az 5Móz 16,13 kiemeli, hogy a szérűről és a borsajtóból való betakarítás idején kellett megtartani. Az ünnep valószínűleg kánaáni eredetű,[611] és eredetileg a zsenge bemutatásához, ezzel együtt pedig a termékenységkultuszhoz kapcsolódhatott,[612] a kovásztalan kenyerek ünnepével és hetek ünnepével együtt (2Móz 23,14–19; 34,18–26).[613]

A Bír 9,27 erre a kánaáni ünnepre utalhat: Sikem lakói a szőlő szüretelése és kitaposása után הִלּוּלִים 'örömünnepet' tartottak, és istenük házában ettek és ittak, azaz kultikus lakomán vettek részt.[614] A kánaáni kultuszban a hangos örvendezéssel az istenséget is jókedvre kívánták hangolni, hogy elnyerjék jóindulatát, és ezáltal biztosítsák a föld termékenységét.[615] A sikemi ünnepséget feltételezhetően Baal-Berítnek ('a Szövetség Ura')[616] szentelték (lásd Bír 8,33; 9,4).[617]

A Bír 21,19 is említést tesz egy ünnepről, amelyet évente tartottak az ÚRnak Silóban. Az ünnep szüreti jellegét bizonyítja, hogy ennek részeként a silói lányok körtáncot jártak a szőlőben (Bír 21,21).[618] Lehetséges, hogy ugyanarról az ünnepről van szó, amelyre Elkána és családja évenként elzarándokolt Silóba (1Sám 1,3).[619]

A deuteronomista reform a szüreti ünnepséget is a jeruzsálemi templomhoz kötötte (5Móz 16,15–16). Ekkor vált hét napossá az ünnep – a kovásztalan kenyerek ünnepéhez hasonlóan –, míg a legkorábbi kalendáriumok nem határozták meg az időtartamát (2Móz 23,16; 34,22).[620] Az ünnep ideje alatt a zarándokok olyan kunyhókban (סֻכָּה) laktak, amelyeket a szőlőskertekben építettek a szőlő őrzése és a szüret idejére.[621] Innen származik az ünnep későbbi elnevezése, a חַג הַסֻּכּוֹת 'lombsátrak ünnepe' (lásd 3Móz 23,34; 5Móz 16,13.16; 31,10; 2Krón 8,13; Ezsd 3,4; Zak 14,16.18.19).[622]

A fogság után a lombsátrak ünnepe nyolc naposra bővült (3Móz 23,36; 4Móz 29,12). Mivel a babiloni naptár ősz helyett tavasszal, Niszán (március–április) hónappal kezdődött, a lombsátrak ünnepe az év végéről a hetedik hónapra került át (3Móz 23,33).[623] Az eredetileg szüreti ünnepséget összekapcsolták az egyiptomi kivonulás emlékezetével: eszerint a sátrak a pusztai vándorlás sátraira emlékeztették Izráelt (3Móz 23,43). Ezt követően a lombsátrak ünnepe fokozatosan elveszítette mezőgazdasági jellegét, ezzel együtt pedig az időpontja is a

---

[610] HYATT (1981): Exodus, 248.
[611] Az ugariti újbor ünnephez lásd a *2.3.4.2. A szüreti szertartás* című fejezetet (37–38. oldal).
[612] HYATT (1981): Exodus, 248.
[613] RUBENSTEIN (1998): Sukkot Wine Libation, 578.
[614] DOMMERSHAUSEN (1990): יַיִן, 60; RUBENSTEIN (1998): Sukkot Wine Libation, 577; MILGRAM (2018): Judges and Saviors, 219.466.
[615] KUSTÁR (2008): Zarándokünnepek reformja, 86.
[616] DÁNYI (1993): Baal-Berít, 144; MULDER (1999): Baal-Berith, 141–144.
[617] WEBB (2012): Judges, 504; MILGRAM (2018): Judges and Saviors, 219. Lásd még HODOSSY–TAKÁCS (2016): Túlélés kora, 102, aki szerint Sikemben eredetileg Él-Berít tisztelete volt jellemző (Bír 9,46).
[618] RUBENSTEIN (1998): Sukkot Wine Libation, 577; WALSH (2000): Fruit of the Vine, 230–231; RYAN (2007): Judges, 163; HODOSSY–TAKÁCS (2016): Túlélés kora, 187; MILGRAM (2018): Judges and Saviors, 466.
[619] Így GORDON (1986): Samuel, 72; PETERSON (1999): Samuel, 16; WEBB (2012): Judges, 504; KIM (2011): Incubation, 286; VANNOY (2009): Samuel, 45–46.
[620] KUSTÁR (2008): Zarándokünnepek reformja, 90–91.
[621] Lásd a *3.1.2.4. A szőlőskertek őrzése* című fejezetben (64. oldal) és a *3.2.2.6. A szüret* című fejezetben (87. oldal).
[622] CZANIK (1995): Ünnep, 671.
[623] TÓTH (1993): Időszámítás, 629.

hónap 15. napján rögzült. Ennek hátterében jelentős mértékben a kánaáni termékenység-kultuszoktól való elhatárolódás szándéka állhatott.[624]

Az Ószövetség utáni korban kialakult gyakorlat szerint a lombsátrak ünnepének minden napján kettős italáldozatot mutattak be: a Siloám tavából merített vizet egy tálban az oltár sarkába vagy sarkára helyezték, a pap pedig bort öntött egy másik tálba (mSzuk. 4,9–10). Egyedülálló módon ezt az italáldozatot nem kiegészítő áldozatként, hanem önállóan mutatták be.[625]

3.3.6. Az újbor ünnepe

A qumráni Templomtekercs (11QT)[626] kultikus kalendáriuma említést tesz a מועד התירוש 'az újbor ünnepe' nevű ünnepségről.[627] A kalendárium szerint az ünnep része volt a zsengék bemutatásához kapcsolódó százötven napos ciklusnak, amelyben az árpa, a búza, a bor és az olaj zsengéjének szentelt ünnepek ötven napos időközönként követték egymást. Ebben a ciklusban az újbor ünnepe az ötödik hónap harmadik napjára esett.[628]

A Templomtekercs szerint törzsenként egyharmad hin, tehát összesen négy hin bort kellett felajánlani italáldozatként (11QT 19,14). A libáció tizenkét kos feláldozásához társult (11QT 19,15), a mennyiség tehát megfelelt a mózesi törvények által előírt kos-áldozatnak (vö. 4Móz 15,5–10; 28,14). Az irat további áldozatok bemutatását is előírja a hozzájuk tartozó étel- és italáldozatokkal együtt (Rockefeller Múzeum töredék 43.975 c–k; 11QT 20,1–10). A papok a templom belső udvarán fogyasztották el a számukra elkülönített részeket (11QT 20,11–12), a maradékot pedig a nép fogyasztotta el a külső udvaron az újborral együtt (11QT 21,1–3). A Templomtekercs előírta a rituális ivás sorrendjét: először a papok ittak az újborból, majd a léviták, az elöljárók, végül pedig az egész nép apraja és nagyja (11QT 21,4–7).[629]

Ezt követően szabad volt az újbor kultikus és profán használata, és a friss szőlő fogyasztása (11QT 21,10).[630] Az adott évben termett bort ugyanis az újbor ünnepétől a következő év újbor ünnepéig kellett felhasználni (11QT 43,7–9).[631] A megmaradt bor szentnek számított, ezért fel kellett áldozni. Amit nem tudtak elszállítani a templomba, el kellett adni, hogy az árából gabonát, bort, olajat, marhát és juhot vásároljanak (vö. 5Móz 14,26). Az így vásárolt ételt az adott ünnep napjain kellett elfogyasztani (11QT 43,10–17).[632]

Az újbor ünnepének is fontos része volt az öröm:

> „ezen a napon az újbor által nyernek engesztelést, és örvendezni fognak Izráel fiai az Úr előtt. Örök [törvény] nemzedékeik számára, minden lakóhelyükön; és örvendezni fognak [ezen a na]pon." (11QT 21,8–9)[633]

---

[624] KUSTÁR (2008): Zarándokünnepek reformja, 91–92.
[625] RUBENSTEIN (1998): Sukkot Wine Libation, 575.
[626] Magyarul lásd FRÖLICH (2000): Qumráni szövegek, 83–139.
[627] Lásd MAIER (1985): Temple Scroll, 26–28; FRÖLICH (2000): Qumráni szövegek, 106
[628] REEVES (1992): First Fruits of Wine, 351; RUBENSTEIN (1998): Sukkot Wine Libation, 581.
[629] MAIER (1985): Temple Scroll, 26; REEVES (1992): First Fruits of Wine, 352; FRÖLICH (2000): Qumráni szövegek, 95.
[630] FRÖLICH (2000): Qumráni szövegek, 109, vö. MAIER (1985): Temple Scroll, 28; ANGERSTORFER (2001): עֵנָב, 212, akik szerint a szöveg tiltotta a friss szőlő fogyasztását.
[631] Az árpát, búzát és olajat is a zsenge bemutatásának ünnepétől a következő évi ünnepig kellett elfogyasztani, lásd 11QT 43,6–10, ehhez lásd MAIER (1985): Temple Scroll, 39; FRÖLICH (2000): Qumráni szövegek, 106.
[632] RUBENSTEIN (1998): Sukkot Wine Libation, 582.
[633] FRÖLICH (2000): Qumráni szövegek, 109.

Az ószövetségi ünnepi kalendáriumokban nem szerepel az újbor ünnepe. Hóseás könyvében található egy lehetséges bibliai párhuzam. Az ÚR mint megcsalt férj megfeddi Izráelt, amiért „szeretőitől", az idegen istenektől várta a föld javait (Hós 2,7), és nem ismerte fel, hogy az ÚRtól kapta a „gabonát, újbort és olajat" (Hós 2,10).[634] A gabona, újbor és olaj hármasa lefedi a Templomtekercsben említett négy zsenge-ünnepen bemutatott javakat. A büntetés így hangzik: „visszaveszem gabonámat a maga idejében és újboromat az ő ünnepén" (Hós 2,11).[635] A héber szövegben az ünnepet a מוֹעֵד 'kijelölt idő/hely/találkozás'[636] szó jelöli, csakúgy, mint a Templomtekercsben részletezett újbor-ünnep nevében. Ezek szerint az ünnepnek a biblikus korban is volt előzménye. Hóseás a Baal-kultusz gyakorlatát bírálta (Hós 2,10.14.17–18),[637] de ez nem jelenti azt, hogy az ünnepnek nem lehetett megfelelője a JHVH-kultuszban.[638]

Az Ézs 62,8–9 szintén arról tanúskodik, hogy a szürethez kapcsolódott egy hálaadó ünnep, melynek során a templom udvaraiban ittak az újborból. A fogság véget vetett a hagyománynak, de az ígéret szerint az ÚR helyreállítja az ünnepet:

> „Nem adom többé gabonádat eledelül ellenségeidnek. Nem isszák többé idegenek újborodat, amelyért te fáradoztál, hanem azok élvezik, akik betakarítják, és dicsérik az URat, azok isszák meg szent udvaraimban, akik leszüretelik."[639] (Ézs 62,8–9)

3.3.7. A *marzéach*

A sémi népek körében ismert *marzéach* az ókori Júdában és Izráelben is dokumentáltan jelen volt.[640] A szót gyakran valamilyen lakomaként értelmezik, azonban kánaáni párhuzamok alapján valószínű, hogy egy helyet, társaságot vagy mindkettőt jelentett.[641] Az azonban bizonyos, hogy a *marzéach*hoz szorosan kapcsolódott egy kultikus lakoma, amelyen a bor elmaradhatatlan volt. John L. McLaughlin a Biblián kívüli források alapján három jelenséget határoz meg, amelyek általánosan megjelennek a *marzéach*hal összefüggésben: a nagymértékű alkoholfogyasztás, az elithez köthető csoport részvétele és a vallásos karakter.[642] A מַרְזֵחַ szó kétszer fordul elő az Ószövetségben (Jer 16,5; Ám 6,7), és lehetséges, hogy további szakaszok is összefüggésbe hozhatók a *marzéach* intézményével.

3.3.7.1. Ámósz könyvében

Az Ám 6,1–7 alapján a *marzéach* egy kultikus lakomához kapcsolódott, amelyen Samária előkelői vettek részt.[643] Sion említése az első versben talán arra utal, hogy a déli királyságból

---

[634] MAYS (1969): Hosea, 41.
[635] Lásd a *4.2.6. A szőlő és bor hiánya mint a terméketlenség jele a próféták igehirdetésében* című fejezetben (155. oldal).
[636] CHALOT, 186; BDB, 418.
[637] MAYS (1969): Hosea, 41.
[638] A Hós 2,13-ban említett ünnepek is a JHVH-kultusz ünnepei, mégis pogány tartalommal töltötték meg őket.
[639] Így SASSON (1994): Blood of the Grapes, 403, vö. LEUPOLD (1968): Isaiah 40–66, 333. Másként DUHM (1914): Jesaja, 431; WESTERMANN (1969): Isaiah 40–66, 378; WHYBRAY (1981): Isaiah 40–66, 250, akik általános értelemben a három nagy zarándokünnepre való utalást látnak a szakaszban.
[640] A kánaáni párhuzamokhoz lásd a *2.3.4.1. A marzéach* című fejezetet (36–37. oldal).
[641] SMITH (1997): Baal, 144.
[642] MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 214.
[643] GOWAN (1996): Amos, 400.

érkezett vendégek is részt vettek az ünneplésben,[644] de valószínűbb, hogy Samária hegye jelenik meg úgy, mint „az észak Sionja."[645]

A lakomához fényűzés társult: elefántcsont-berakásos ágyakon heverésztek, a legjobb húsokat ették, és jó minőségű olajjal kenték magukat. Az összejövetel része volt a borfogyasztás is (Ám 6,6). A bort nem közönséges poharakból, hanem az oltárnál használt hintőedényekből (מִזְרָק) itták.[646] A hintőedények használata a borivás mértéktelenségére is utalhat,[647] csakúgy, mint az résztvevők 'elterülő' (סָרוּחַ)[648] pozíciója (Ám 6,4.7).[649]

A lakoma vallásos jellegét több részlet is alátámasztja. Sion és Samária párhuzamba állítása (Ám 6,1) az ÚR hegyével kapcsolatos vallási elképzeléseket idézi.[650] Az ének és hárfakíséret (Ám 6,5) valószínűleg zsoltárok éneklését jelenti. Emellett szól Dávid nevének említése is, illetve az, hogy Ám 5,23 is istentiszteleti kontextusban beszél a hárfa- és énekszóról.[651] Az olajjal való megkenés (Ám 6,6) kultikus cselekményt is takarhat (lásd 1Móz 31,13; 2Móz 28,41; 1Sám 10,1; 16,12–13).[652] A szent edények használata (Ám 6,6) is arra utal, hogy nem egy világi mulatságról van szó.[653]

A próféta bírálja a lakomán részt vevőket, és ítéletet hirdet, miszerint Samária előkelői a nép élén mennek a fogságba (Ám 6,7). Hans M. Barstad abban látja az ítélet okát, hogy a *marzéach* pogány szokás volt, ami összeegyeztethetetlen volt a JHVH-kultusszal.[654] A kontextus alapján azonban úgy tűnik, az ítélet nem a *marzéach* intézménye ellen irányul, hanem a luxus és a mögötte húzódó társadalmi igazságtalanságok ellen: az elit tagjai mulatozás közben „József romlásával nem törődnek" (Ám 6,6), vagyis elnyomják a szegényeket.[655] Az ünneplés valószínűleg a hivatalos kultusz része volt, és magát JHVH-t tekintették a *marzéach* patrónusának.[656]

Az Ám 4,1–3-ban nem szerepel a מַרְזֵחַ szó, de hasonló jelenséget ír le: szintén a samáriai előkelőkről szól, akik elnyomják a szegényeket, és közben gondtalanul italoznak. A büntetés ebben az esetben is a fogságba hurcoltatás (Ám 4,2–3). A különbség az előző szakaszhoz képest az, hogy amíg az Ám 6,1–7 a férfiakról szól, addig az Ám 4,1–3-ban az előkelő nők, a „básáni tehenek" a lakoma résztvevői. John L. McLaughlin szerint az Ám 4,1–3 és 6,1–7 ugyanannak a jelenségnek a két oldalát mutatja be: az előbbi a lakoma női vendégeiről, az utóbbi ugyanazon lakoma férfi részvevőiről beszél.[657]

---

[644] Így ANDERSEN–FREEDMAN (1989): Amos, 552.

[645] Így FOHRER (1971): Zion-Jerusalem, 295; MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 102–103.

[646] GOWAN (1996): 400; GUENTHER (1998): Hosea, Amos, 614, lásd a *3.3.2. Az italáldozat* című fejezetben (99. oldal).

[647] A hintőedény sekély, de széles volt, ezért nagyobb űrtartalommal bírt, mint egy átlagos ivóedény. A Tel Dán-i edény 16 cm-es átmérővel és 4,5 cm-es mélységgel rendelkezik, ami kb. 4 dl űrtartalmat jelent, lásd GREER (2010): Izraelite Mizraq, 33–34.

[648] CHALOT, 260.

[649] SMITH (1989): Amos, 205; PAUL (1991): Amos, 122.

[650] MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 103.

[651] MAYS (1969): Amos, 107; GUENTHER (1998): Hosea, Amos, 316.

[652] MAYS (1969): Amos, 116; GUENTHER (1998): Hosea, Amos, 316.

[653] ANDERSEN–FREEDMAN (1989): Amos, 564; GUENTHER (1998): Hosea, Amos, 316.

[654] Így BARSTAD (1984): Religious Polemics, 141.

[655] Így pl. GOWAN (1996): Amos, 400; CZANIK (1999): Ámósz és Abdiás, 101–103; DINES (2001): Amos, 586. Lásd még a *3.2.3.4. Nagybirtokosodás és a városi elit felemelkedése* című fejezetetben (95. oldal).

[656] MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 106.

[657] I. m., 118. E tudatos elrendezéshez Ámósz könyvének makrostruktúráján belül lásd KUSTÁR (2005): Ámósz könyvének makro-struktúrája, 177; uő (2014): Armen und Reichen, 234.

Az asszonyok lakomájának vallásos hátterére utalhat a résztvevők tehenekkel való azonosítása (Ám 4,1). Hans M. Barstad szerint ez azt jelenti, hogy a mulatozás a Baal-kultuszhoz kötődött.[658] Ennek az elméletnek ellentmond, hogy sem Baal, sem más istenség nevét nem tartalmazza a szakasz. A férjek említése alkalmat adhatott volna a בַּעַל főnév alkalmazására, azonban ezt is az אָדוֹן szóval írja le a próféta (4,1). A Baallal való asszociáció ellen szól az is, hogy Biblián kívüli kánaáni szövegek sem hozzák összefüggésbe a *marzéach*ot az istenséggel.[659] Valószínűbb, hogy a „básáni tehenek" az Éllel azonosított JHVH tisztelői voltak, akit bika vagy borjú formában ábrázoltak (lásd 4Móz 32; 1Kir 12,28; Zsolt 106,19–20; Hós 8,5–6).[660]

3.3.7.2. Hóseás könyvében

A Hós 4,16–19 több szempontból is párhuzamot mutat a *marzéach*ok ámószi leírásával. A סָר סָבְאָם 'italozásuk/részegeskedésük elfajult' kifejezés (Hós 4,18) valószínűleg mértéktelen alkoholfogyasztást jelent.[661] Az italozás vallásos kontextusára utal a bálványok (Hós 4,17–18) és az áldozatok (Hós 4,19) említése, és Izráel tehénnel való azonosítása is.[662]

A tehén-hasonlat Ámószhoz hasonlóan itt is a JHVH-kultusz keretén belül értelmezhető. Az előző versben a próféta Gilgál és Bétel,[663] azaz az északi királyság hivatalos kultuszhelyei ellen beszél, és megtiltja, hogy a „JHVH él!" esküformulát használják (Hós 4,15).[664] Egyes kutatók mégis Anat istennő kultuszát feltételezik a háttérben.[665] Anat több ugariti szövegben is tehén alakjában jelenik meg (lásd KTU 1.10 ii. 26–29; KTU 1.13:22.29). Az istennő mellett szól a pajzsok (Hós 4,18) és a szárnyak (Hós 4,19) említése is, különösen akkor, ha figyelembe vesszük, hogy mindkét szóhoz E/3 nőnemű szuffixum társul. Az ugariti szövegek Anatot harcos istennőként ábrázolják (KTU 1.3 ii; KTU 1.17 vi. 25), és az ikonográfiai ábrázolásokon is gyakran pajzzsal és dárdával a kezében jelenik meg.[666] A KTU 1.108:6–7 szerint Anat a „magas egek úrnője," a Bét-Seán sztélén pedig úgy szerepel, mint az „ég királynője."[667] A KTU 1.10 ii. 10–11 szárnyas istennőként írja le: „A hajadon Anat felemelkedett a szárnyain, Ő felemelkedett a szárnyain és elrepült."[668] A fentiek alapján elképzelhető, hogy a Hós 4 utalásai valóban Anatra vonatkoznak, és ő volt a *marzéach* patrónus istennője.[669]

A *marzéach* harmadik jellemzője, az elithez való kötődés nem jelenik meg a Hós 4,16–19-ben, hiszen a szakasz egész Izráelről szól. John L. McLaughlin szerint a nép a vallási vezetők *marzéach*ját imitálja. A résztvevők széles köre miatt az ünneplés tehát nem tekinthető *marzéach*nak, de karakterében hasonlít arra. A szakaszban leírt jelenség ugyanakkor tartalmaz egy olyan elemet, amely nem jelenik meg más *marzéach*-szövegekben: a kultikus

---

[658] BARSTAD (1984): Religious Polemics, 43.
[659] Lásd a *2.3.4.4. Szőlő és bor az ugariti mitológiai szövegekben* című fejezetben (40. oldal).
[660] MAYS (1969): Hosea, 118; MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 115.
[661] MAYS (1969): Hosea, 78; GUENTHER (1998): Hosea, Amos, 104; LANDY (2011): Hosea, 69.
[662] MAYS (1969): Hosea, 78; CZANIK (1996): Hóseás, 61–62; YEE (1996): Hosea, 243; GUENTHER (1998): Hosea, Amos, 103–104; SZABÓ (1998): Hóseás, 855–856; MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 137–138.
[663] Hóseás Bételt בֵּית אָוֶן-nek, azaz a 'bűn házá'-nak nevezi (Hós 5,8; 10,5.8) annak bálványimádó kultusza miatt. Bételben állt az egyik aranyborjú, amelyet Jeroboám készíttetett (1Kir 12,29), lásd MAYS (1969): Hosea, 77.
[664] MAYS (1969): Hosea, 77–78.
[665] Így ANDERSEN–FREEDMAN (1989): Amos, 325–326.
[666] CSABAI (2017): Anat, 111. Az illusztrációkhoz lásd i. m., 146–147.151, továbbá IPIAO III, 325.
[667] ROWE (1930): Topography and History of Beth-Shan, 32.
[668] Csabai Ágnes fordítása, lásd CSABAI (2017): Anat, 47. Az illusztrációkhoz lásd i. m., 158–159.
[669] MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 142.

prostitúciót.[670] A kultikus prostitúció jelensége szintén arra utal, hogy Anat kultusza áll a háttérben, hiszen Anat a termékenyég istennője.[671]

Ámósztól eltérően Hóseás nem a társadalmi igazságtalanságok miatt bírálja a mértéktelen mulatozást, hanem azért, mert az nem a JHVH-kultusz, hanem a kánaáni termékenységkultusz keretében történik.[672]

A Hós 9,1–6 is beszél borfogyasztásról vallásos kontextusban, azonban sem a borivás mértéktelenségére, sem az elithez való kötődésre nincs utalás a szövegben, ezért nem valószínű, hogy a szakasz a *marzéach* intézményéhez kapcsolódik.[673]

3.3.7.3. Ézsaiás könyvében

Ézsaiás könyvében négy szakasz esetében is felmerül a *marzéach*hal való kapcsolat lehetősége. Az Ézs 5,11–13-ban és 28,1–4-ben is az elit lakomájáról van szó, amely nagy mennyiségű bor fogyasztásával társul.[674] A lakoma vallásos jellegére azonban nincs utalás, ezért valószínűtlen, hogy a két szakaszban a *marzéach* tükröződik.[675] Az Ézs 56,9–57,13-ben az elit és a borivás motívuma mellett a vallásos elemek (gyermekáldozat, étel- és italáldozat, kultikus prostitúció, bálványszobor, Molok említése) is megjelennek.[676] A szakasz azonban nem egységes, mivel az Ézs 57,3 új témát vezet be:[677] a két szakasz pedig külön-külön nem tartalmazza a *marzéach* kritériumait.[678]

Az Ézs 28,7–8-ban viszont együtt állnak a *marzéach* ismertetőjegyei. A hetedik versben említett papok és próféták minden bizonnyal a templomi személyzet tagjai – tehát a jeruzsálemi elit egy meghatározott csoportjáról van szó.[679] Az italozás központi elemként jelenik meg: bor és részegítő ital fogyasztásáról is beszél a szöveg (7. v.). A mértéktelen ivást bizonyítja, hogy a papok és próféták tántorognak (a hasonló jelentésű שגה, תעה és פוק igék összesen hatszor fordulnak elő a hetedik versben), zavarodottak (בלע), és minden tele van undorító hányással (קִיא צֹאָה). Ez a leírás némi párhuzamot mutat az Él részegségéről szóló ugariti költeménnyel (KTU 1.114),[680] a hasonlóság azonban nem olyan mértékű, ami bizonyítaná a közöttük lévő irodalmi kapcsolatot.[681] A jelenség vallásos karakterét a papok és próféták részvételén kívül a látomás (רֹאֶה) és az ítélet (פְּלִילִיָּה) említése is bizonyítja: a papok és a próféták a részegség miatt nem tudják helyesen közvetíteni az ÚR üzenetét.[682]

---

670 I. m., 145.
671 WALLS (1992): Anat: 166–174.
672 MAYS (1969): Hosea, 76–78; MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 146.
673 MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 152.
674 KAISER (1974): Isaiah 13–39, 238–239; uő (1983): Isaiah 1–12, 200–202; CHILDS (2001): Isaiah, 47.205; TULL (2014): Isaiah 1–39, 125.420; KIM (2016): Isaiah, 50.134.
675 MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 162.169.
676 LEUPOLD (1968): Isaiah 40–66, 268–278; WESTERMANN (1969): Isaiah 40–66, 318–322; CHILDS (2001): Isaiah, 464–467; KIM (2016): Isaiah, 261–263.
677 Így LEUPOLD (1968): Isaiah 40–66, 273; WESTERMANN (1969): Isaiah 40–66, 319.321; WHYBRAY (1981): Isaiah 40–66, 200.202.
678 MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 181–183.
679 LEUPOLD (1968): Isaiah 1–39, 438–439; CHILDS (2001): Isaiah, 206; HOPPE (2012): Isaiah – digitális kiadvány; TULL (2014): Isaiah 1–39, 422; KIM (2016): Isaiah, 136.
680 Lásd a *2.3.4.4.1. Él lakomái* című fejezetben (39–40. oldal).
681 MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 177.
682 LEUPOLD (1968): Isaiah 1–39, 439; YOUNG (1970): Isaiah 19–39, 272; KAISER (1974): Isaiah 13–39, 244–245; CHILDS (2001): Isaiah, 207; HOPPE (2012): Isaiah – digitális kiadvány; TULL (2014): Isaiah 1–39, 422; KIM (2016): Isaiah, 136–137.

A tágabb kontextus szerint az említett vallási vezetők szövetségre léptek a halállal (מָוֶת) (Ézs 28,15.18), ami arra utalhat, hogy Mótot tekintették a *marzéach* patrónusának.[683] Amennyiben a szöveg valóban a *marzéach*ra utal, ez a legkorábbi bibliai utalás a *marzéach* és a halottkultusz kapcsolatára.[684]

3.3.7.4. Jeremiás könyvében

Jeremiás a 16,5–7-ben a בֵּית מַרְזֵחַ kifejezést használja (Jer 16,5), amit a bibliafordítások és kommentárok általában 'gyászolók háza'-nak[685] vagy 'halotti tor háza'-nak[686] fordítanak. A siratás és részvétnyilvánítás (Jer 16,5), a temetés és gyászolás, az önvagdosás és a haj levágása (Jer 16,6), valamint a kenyér és kehely összekapcsolása a gyásszal és vigasztalással (Jer 16,7) egyértelműen a halottkultusz kontextusába helyezi a *marzéach*ot.[687] A magyarázók egy része a Jer 16,8–9 házasságról és örvendezésről szóló szakaszát is ide sorolja, és azonosítja a *marzéach* házát (Jer, 16,5) a lakoma házával (Jer 16,8).[688] Valószínűbb azonban, hogy a két ház két különböző helyszínt és intézményt jelöl, amelyek egymás antitézisei (vö. Préd 7,2).[689]

A בֵּית מַרְזֵחַ '*marzéach* háza' kifejezés talán egy speciális épületet vagy épületrészt jelent, de lehetséges, hogy bármilyen házra vonatkozhat, amely otthont adott a *marzéach*nak és a hozzá köthető ünneplésnek. Az ÚR azt parancsolja Jeremiásnak, hogy ne menjen be a *marzéach* házába. Ebből bizonyos kutatók arra következtetnek, hogy a JHVH-kultusszal összeegyeztethetetlen gyakorlatról van szó.[690] Látszólag ezt erősíti meg, hogy az említett gyászolási szokások egy részét, nevezetesen az önvagdosást és a fej kopaszra nyírását tiltották a mózesi törvények (lásd 3Móz 19,28; 5Móz 14,1).[691] Azonban az Ószövetség egyéb szakaszai bizonyítják, hogy ezek a szokások elterjedtek voltak Izráelben (lásd Ézs 3,24; 41,5; Ez 7,18; Ám 8,10). Olykor éppen az ÚR szólít fel a haj levágására (Ézs 22,12; Jer 7,29; Mik 1,16). A Jer 16,5–7-ben az említett szokások a *marzéach* házának látogatásával együtt a gyász folyamatához tartozó átlagos, hétköznapi cselekedetként jelennek meg, amelyek az ÚR ítéleteként bekövetkező nemzeti katasztrófa miatt fognak megszűnni.[692]

A כּוֹס תַּנְחוּמִים 'vigasztalás kelyhe' kifejezés valószínűvé teszi, hogy a Jeremiás által említett *marzéach*on is fogyasztottak bort, de a szöveg nem teszi egyértelművé a kehely tartalmát, és a mértéktelenségre sem tesz utalást.[693] A kenyér megtörése és a vigasztalás

---

683 MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 178. Lásd még HOPPE (2012): Isaiah – digitális kiadvány; KIM (2016): Isaiah, 137, akik szerint a מות szó itt Mót istenségre utal.

684 MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 180.

685 Így RÚF; KJV; ESV; NRSV, ugyanígy BRIGHT (1965): Jeremiah, 107; THOMPSON (1980): Jeremiah, 400; CARROLL (1986): Jeremiah, 337.

686 Így NIV; CSB; NET, hasonlóan ALLEN (2008): Jeremiah,186.

687 NICHOLSON (1973): Jeremiah 1–25, 143; CARROLL (1986): Jeremiah, 339; 143; BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 151–152.

688 Így pl. BRIGHT (1964): Jeremiah, 110–111; POPE (1977): Song of Songs, 216.222; ACKERMAN (2001): Popular Religion, 72.

689 MCKANE (1986): Jeremiah, 365; BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 152; MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 190–191.

690 BRIGHT (1964): Jeremiah, 110; THOMPSON (1980): Jeremiah, 405–406; CARROLL (1986): Jeremiah, 339–340; SPRONK (1986): Beatific Afterlife, 249.

691 BRIGHT (1964): Jeremiah, 110.

692 Így NICHOLSON (1973): Jeremiah 1–25, 143; ALLEN (2008): Jeremiah,190.

693 MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 193.

kelyhe valószínűleg nem az elhunytak táplálására szolgált (vö. Tób 4,17),[694] hanem a gyászolókat illette: mivel a halottas ház tisztátalanná vált, a közösség tagjai ételt és italt vihettek a gyászolók számára.[695]

3.3.7.5. Ezékiel könyvében

Az Ez 8,7–13 olyan vallásos összejövetelt ír le, amelyben Izráel vezetői vesznek részt, azonban a szakaszból hiányzik a *marzéach* jellemző jegyei közül az alkoholfogyasztás, és lakomára sincs utalás.

Az Ez 39,17–20-ben az ÚR hívja lakomára a madarakat és a mezei vadakat, amelyen az elpusztított Góg vezetőinek és vitézeinek húsát és vérét kínálja nekik. A 39,19a, miszerint „kövéret esztek a jóllakásig, és vért isztok a megrészegedésig", szóhasználatában és tartalmában is hasonlóságot mutat az Él *marzéach*ját leíró ugariti költemény részletével:

> „Egyetek, oh, istenek és igyatok.
> Igyatok bort, amíg megelégültök,
> Újbort, amíg lerészegedtek" (KTU 1.114 i. 3–4).[696]

Az isteni meghívás, valamint a megelégülésre és részegségre való felhívás megjelenése mindkét szövegben arra utalhat, hogy a két szöveg ugyanarra a hagyományra épül.[697] Az állatok meghívása az istenségek helyett magyarázható azzal, hogy a próféta nem akarta legitimálni az idegen isteneket.[698]

A lakoma vallásos kontextusa nyilvánvaló abból, hogy az ÚR meghívására történik és abból, hogy háromszor is 'véresáldozat'-ként (זֶבַח) hivatkozik rá.[699] A házigazda szerepének betöltése miatt itt JHVH a *marzéach* patrónusának tekinthető.[700]

A *marzéach* harmadik jellegzetes eleme, az elit tagjainak részvétele nem jelenik meg az Ez 39,17–20-ben. Ennek magyarázata lehet az, hogy az állatok az istenségeket helyettesítik a szövegben, illetve az, hogy a hús evése és vér ivása miatt emberek nem jöhettek szóba mint vendégek.[701]

3.4. A borivás és részegség ószövetségi megítélése

3.4.1. Az elbeszélésekben

A bibliai elbeszélések általában tárgyilagosan beszélnek a borivásról és a részegségről, és nem fogalmaznak meg egyértelmű értékítéletet. Az értelmezés lehetőségei ennek megfelelően bővebb keretek között mozognak.

---

[694] Lásd THOMPSON (1980): Jeremiah, 406; MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 191.

[695] NICHOLSON (1973): Jeremiah 1–25, 143; THOMPSON (1980): Jeremiah, 406; MCKANE (1986): Jeremiah, 367. Lásd még SPRONK (1986): Beatific Afterlife, 249, aki szerint a lerészegedés – az önvagdosáshoz és a hamuban üléshez hasonlóan – az ún. szimpátián alapuló rítusokhoz tartozhatott, amelynek alapja a részegség és a halál állapota közötti párhuzam.

[696] Lásd a *2.3.4.4.1. Él lakomái* című fejezetben (39. oldal).

[697] MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 210; COOK (2018): Ezekiel 38–48, 103.

[698] COOK (2018): Ezekiel 38–48, 103.

[699] Így pl. EICHRODT (1970): Ezekiel, 526; ODELL (2004): Ezekiel, 475; TUELL (2009): Ezekiel, 270; SWEENEY (2013): Ezekiel, 192, továbbá JOYCE (2007): Ezekiel, 217, aki William A. Irwin és John L. McLaughlin nyomán a *marzéach*kal való kapcsolatra is rámutat.

[700] MCLAUGHLIN (2001): Marzēah, 211.

[701] Uo.; COOK (2018): Ezekiel 38–48, 103.

Az Ószövetségben Nóé az első ember, aki bort iszik (1Móz 9,21), és sokan úgy gondolják, hogy ő maga a szőlészet és borászat feltalálója is.[702] Ezzel a nézettel összhangban áll az a fordítás, amely szerint „Nóé, a földműves volt az első, aki szőlőt ültetett" (9,20).[703] Gyakori nézet, hogy a szőlészet feltalálása a mezőgazdaság és a kultúra fejlődésének egy újabb lépcsőfokát jelzi.[704] Bizonyos exegéták úgy tartják, hogy Nóé nevének népi etimológiája, miszerint „ő vigasztal meg bennünket kezünk fáradságos munkájában a termőföldön" (1Móz 5,29), éppen a szőlőtermesztés és a bor feltalálására utal.[705] A bor eredettörténetének összekötése Nóéval egyrészt a bor megbecsültségét mutatja, másrészt a bor eredetének demitologizálását is jelenti, és azt hangsúlyozza, hogy – más ókori népek felfogásával szemben – a bor nem isteni, hanem emberi találmány.[706] Más elmélet szerint már az özönvíz előtt is műveltek szőlőt és ittak bort (vö. Lk 17,24), így Nóé csupán az özönvíz után számított az elsőnek. A szőlőskert ültetésével tehát nem emelte új szintre a mezőgazdaságot, hanem egy korábban létező gyakorlatot állított vissza.[707]

Akár Nóé találta fel a bort, akár nem, az bizonyos, hogy az Ószövetség lapjain ő az első, akiről azt olvashatjuk, hogy ivott belőle, és aki a bortól megrészegült. Ez utóbbit a szöveg a שׁכר igével fejezi ki (1Móz 9,21). Nóé részegsége negatív következményeket von maga után: a középső fiú, Hám meglátja, amint apja meztelenül fekszik a sátrában,[708] és elmondja testvéreinek (9,22). Az esetnek számos olvasata létezik. Egyrészt a történet figyelmeztethet a mértéktelen alkoholfogyasztás veszélyeire, és üzenheti azt, hogy még az Isten ajándékaival is vissza lehet élni, és lehet őket rosszra használni.[709] Mások szerint a történet azt példázza, hogy az özönvíz nem törölte el az ember bűnös természetét: mindenki – még az igaz és feddhetetlen Nóé is (6,9) – követ el bűnt.[710] Van, aki egyenesen az első bűneset (3,1–13) megismétlését látja Nóé bukásában.[711]

A fenti értelmezések megegyeznek abban, hogy Nóé részegségét bűnnek tartják. A bibliai szöveg azonban nem fogalmaz meg értékítéletet Nóéval szemben,[712] a következmények pedig nem közvetlenül őt, hanem fiát, illetve unokáját sújtják: Nóé, miután kijózanodva tudomást szerez a történtekről, megátkozza Kánaánt (9,25–27).[713]

---

[702] Így SKINNER (1930): Genesis, 182–183; KEIL–DELITZSCH (1949): Pentateuch I, 292–293; FRITSCH (1959): Genesis, 47; CASSUTO (1964): Genesis II, 159; VON RAD (1972): Genesis, 136; DAVIDSON (1973): Genesis 1–11, 94; WESTERMANN (1974): Genesis 1–11, 487; SPEISER (1979): Genesis, 61; GOWAN (1988): Genesis 1–11, 108; RÓZSA (2008): Őstörténet, 141.

[703] Így RÚF, a fordítás exegetikai indoklásához lásd KUSTÁR (2017): Módosítások, 70.

[704] SKINNER (1930): GENESIS, 183; WESTERMANN (1974): Genesis 1–11, 487; GOWAN (1988): Genesis 1–11, 108; SARNA (1989): Genesis, 65.

[705] VON RAD (1972): Genesis, 136; WESTERMANN (1974): Genesis 1–11, 487.

[706] Így CASSUTO (1964): Genesis II, 160; SARNA (1966): Genesis, 65; DAVIDSON (1973): Genesis 1–11, 94. A bor isteni eredetének képzetéhez lásd a *2.2.6.2. Bor és egyéb alkoholos italok a mezopotámiai mitológiában* című fejezetet (26–28. oldal) és a *2.4.4.1. A bor és az egyiptomi istenségek* című fejezetet (52–53. oldal).

[707] Így HIEBERT (1996): Yahwist's Landscape, 49–50; WALTON (2001): Genesis, 345–346.

[708] A részegséggel járó meztelenség a megszégyenülés forrása az Ószövetségben (vö. Hab 2,15; JSir 4,21), bővebben lásd a *4.5. A bor és a részegség mint az ítélet és a harag jelképe* című fejezetben (178. és 180. oldal).

[709] Így ATKINSON (1990): Genesis 1–11, 169; FRETHEIM (1994): Genesis, 403.

[710] FRUCHTENBAUM (2008): Genesis, 197; ATKINSON (1990): Genesis 1–11, 169.

[711] Így TOMASINO (1992): History Repeats Itself, 129.

[712] BRUEGGEMANN (1982): Genesis, 89; RÓZSA (2008): Őstörténet, 141.

[713] Ellentmondásnak tűnik, hogy Hám vétkezett, mégis Kánaánt sújtja az átok. Erre az ellentmondásra számos magyarázat született. Az egyik magyarázat szerint a szerző azért mossa össze a két személyt, mert a korabeli olvasók számára nem létezett éles különbség Hám és a Kánaán leszármazottai között, így FRETHEIM (1994): Genesis, 404. Más magyarázat szerint az átok Hámra és egész családjára vonatkozik, Kánaánt pedig azért emeli ki a bibliai elbeszélő, mert az elbeszélés szándéka szempontjából ez a részlet a legfontosabb, így WALTON

Egyes magyarázók azzal mentik fel Nóét, hogy nem ismerhette a bor részegítő hatását,[714] illetve, hogy a saját sátrában tartózkodott, ahol nem okozhatott nagy botránkozást.[715] Mások úgy tartják, hogy Nóé csupán áldozatként jelenik meg a történetben, és az igazi bűn nem a részegség, hanem a családfővel szembeni tiszteletlenség volt.[716] Érdekes párhuzam figyelhető meg Nóé fiainak viselkedése és az ugariti Akhat legendájában szereplő Danil király szavai között, aki szerint a fiú idős apjának „kezét fogja, ha borozott, / támogatja, ha eltelt borral" (KTU 1.17 i. 30–31).[717] Ha a Danil által megfogalmazott kritériumokat vesszük alapul, a korabeli felfogás szerint Nóé tette erkölcsileg nem volt kifogásolható, Sém és Jáfet becsülettel helyt állt, Hám azonban nem felelt meg az elvárásoknak.[718]

A történetből – az elbeszélés módjának tárgyilagossága ellenére is – világosan látszik, hogy a részegség komoly következményekkel és veszélyekkel jár. Az ittas ember elveszítheti ítélő- és cselekvőképességét, tehetetlenné válhat, ezzel a kiszolgáltatott helyzettel pedig mások visszaélhetnek.[719]

A mértéktelen alkoholfogyasztás negatív következményei más elbeszélésekben is kidomborodnak. Nábál a juhok nyírásakor a királyokéhoz hasonló lakomát tart, amelyen a bortól megvidámul (טוב) a szíve, és nagyon megrészegedik (שִׁכּוֹר) (1Sám 25,36). A mértéktelenség a Nábálról festett negatív kép része.[720] Már a neve is beszédes: a נָבָל szó jelentése 'bolond'.[721] A felesége szerint is megátalkodott ember, aki nevéhez méltóan bolondságot csinál (1Sám 25,25), az elbeszélő pedig durvának és rossz természetűnek nevezi (25,4). A bőséges lakoma egyrészt megmutatja Nábál gazdagságát, és jobban kidomborítja Dáviddal és embereivel szembeni szűkmarkúságát (25,10–11).[722] Másrészt a részegség ebben az esetben is az ítélő- és cselekvőképesség romlásával jár, ami azt is jelenti, hogy a részeg Nábált felkészületlenül érte volna Dávid felfegyverzett seregének (25,13) támadása.[723]

Ben-Hadad harminckét királlyal együtt italozik a sátrában, amikor felvonul Samária ellen (1Kir 20,12). A szöveg azt sugallja, hogy Ben-Hadad ésszerűtlenül cselekszik,[724] és hamis magabiztossága az alkoholból ered.[725] Felelőtlen viselkedése kontrasztban áll Aháb tetteivel: amíg ő mulat, addig Aháb felkészül a csatára, megkérdezi az ÚR prófétáját, és

---

(2001): Genesis, 348; RÓZSA (2008): Őstörténet, 142. A legvalószínűbb elmélet szerint a történet eredeti változatában Kánaán volt a vétek elkövetője, és csupán szerkesztői kiegészítések helyezték Hámot ebbe a szerepbe, így SARNA (1966): Genesis, 66; VON RAD (1972): Genesis, 135; SPEISER (1979): Genesis, 62.

[714] FRITSCH (1959): Genesis, 47; VON RAD (1972): Genesis, 136; DAVIDSON (1973): Genesis 1–11, 94.

[715] Lásd még FRUCHTENBAUM (2008): Genesis, 197.

[716] Így pl. BRUEGGEMANN (1982): Genesis, 89. Rabbinikus magyarázatok szerint a szemérem felfedése eufemizmus, amely vérfertőzést vagy kasztrálást fejez ki, lásd SARNA (1966): Genesis, 66; STEINMETZ (1994): Vineyard, Farm and Garden, 198, vö. FRETHEIM (1994): Genesis, 404; FRUCHTENBAUM (2008): Genesis, 197–198.

[717] Lásd a *2.3.4.4.4. Akhat legendája* című fejezetet (42–43. oldal).

[718] CASSUTO (1964): Genesis II, 152.

[719] ATKINSON (1990): Genesis 1–11, 169; DUBACH (2009): Trunkenheit, 266.

[720] BODNER (2009): 1 Samuel, 269; DUBACH (2009): Trunkenheit, 94.

[721] BDB, 614.

[722] SASSON (1994): Blood of the Grapes, 406; BODNER (2009): 1 Samuel, 269–270; DUBACH (2009): Trunkenheit, 94.

[723] BODNER (2009): 1 Samuel, 269.

[724] BRUEGGEMANN (2000): Kings, 247–248; SMITH (2019): Kings, 241.

[725] NELSON (1987): Kings, 133; DUBACH (2009): Trunkenheit, 100.

megszemléli a sereget (20,13–15).[726] Ben-Hadad vazallusaival együtt már délre lerészegedik (20,16), és bár seregei túlerőben vannak, nem számít igazi ellenfélnek.[727]

Bélsaccar lakomája, amelyen a király ezer főrangú emberével együtt issza a bort (Dán 5,1), tragikus véget ér: Bélsaccar halálához vezet (5,30). Az uralkodó elleni isteni ítélet oka, hogy Bélsaccar megszentségteleníti a jeruzsálemi templomból zsákmányolt kultikus edényeket azzal, hogy embereivel ivóedényként használja őket, miközben a bálványaikat dicsőítik.[728] Bélsaccar borozás közben, feltehetően ittas állapotban dönt a szent edények előhozásáról (5,2). Az itt szereplő arámi בְּטַעֲם חַמְרָא kifejezésben a טַעֲם szó állhat 'íz; ízlelés'[729] és 'döntés; parancs'[730] értelemben is. Az egyik értelmezés szerint a szófordulat azt jelenti: 'a bor ízlelése közben'.[731] Azonban valószínűbb, hogy a kifejezés arra utal, hogy Bélsaccar 'a bor hatása alatt' cselekedett.[732] Ahogy fentebb említettük, a királyi bankettek egyik funkciója a hivatalnokok hűségének biztosítása volt.[733] Ezen felül a Bélsaccar által rendezett ivászat célja az lehetett, hogy elterelje a figyelmet a birodalmon belüli problémákról és a küszöbön álló méd-perzsa inváziókról.[734] A történet tehát közvetett módon figyelmeztet arra, hogy a túlzott alkoholfogyasztás felelőtlen viselkedéshez és rossz döntésekhez vezet, továbbá arra, hogy az ivásba való menekülés nem oldja meg a valódi problémákat.

Ahasvérós király hét napon át tartó lakomáján, amelyre az egész nép hivatalos (Eszt 1,5), a bort „királyi bőkezűséggel" adják (1,7), és mindenki annyit ihat, amennyit akar (1,8). A lakoma bőségének és pompájának leírásában használt túlzások értelmezhetők úgy, mint amelyek Ahasvérós nagyságát és gazdagságát dicsérik, és úgy is, mint a fényűzéssel szembeni álláspont ironikus megnyilvánulásai.[735] A lakoma hetedik napján Ahasvérós szíve 'megvidámul' (טוב) a bortól, és parancsot ad, hogy vezessék elé Vasti királynét, hogy az ünneplő nép előtt dicsekedhessen szépségével (1,10). A királyné megtagadja a parancsot, aminek következtében kegyvesztetté válik. Ugyan az elbeszélésben sokkal nagyobb hangsúly esik Vasti engedetlenségére, kétségtelen, hogy a bonyodalmak Ahasvérós ittas állapotával kezdődtek.[736]

A könyv folytatásában Eszter királyné több alkalommal is borozás közben beszél Ahasvéróssal (5,6; 7,2), hogy jobban tudja befolyásolni a királyt, és ezáltal megmenthesse népét a pusztulástól.[737] A terv sikeresnek bizonyul, hiszen amikor a király értesül Hámánnak a zsidók elleni gyilkos tervéről, haragosan hagyja abba a borivást (7,7), s haragja csak akkor csillapodik, amikor parancsára kivégzik Hámánt (7,9–10). Eszter ravaszsága és Ahasvérós állapotának kihasználása nem tűnik fel negatív színben, ellentétben a király

---

[726] NELSON (1987): Kings, 133.
[727] BRUEGGEMANN (2000): Kings, 248; DUBACH (2009): Trunkenheit, 100.
[728] BARTHA (1998): Dániel, 844; SEOW (2003): Daniel, 78; LEDERACH (1994): Daniel, 112–113; DAVIES (2001): Daniel, 564; NISKANEN (2012): Daniel – digitális kiadvány.
[729] BDB, 1094; HALAT, 1497.
[730] CHALOT, 407; BDB, 1094; HALOT, 1885; HALAT, 1497.
[731] Így SEOW (2003): Daniel, 78, továbbá HALOT, 1885; BDB, 1094, valamint KG; KJV; NIV; ESV; ASV; JPS; YLT.
[732] Így LEDERACH (1994): Daniel, 112; BARTHA (1998): Dániel, 844; DUBACH (2009): Trunkenheit, 130, továbbá CHALOT, 407, valamint RÚF; KNV; SZIT; ISV; NRSV; CSB; HCSB; DRB.
[733] Lásd a *2.2.5.3. Királyi bankettek*, valamint a *3.2.3.1. Szőlészet, királyideológia és politikai hatalom* című fejezetekben (25. és 91. oldal).
[734] LEDERACH (1994): Daniel, 112;
[735] BECHTEL (2002): Esther, 22; DAY (2005): Esther, 29.
[736] BECHTEL (2002): Esther, 23; DAY (2005): Esther, 32; QUEEN-SUTHERLAND (2016): Ruth & Esther, 225.
[737] BECHTEL (2002): Esther, 53.62; DAY (2005): Esther, 97–100.119; QUEEN-SUTHERLAND (2016): Ruth & Esther, 331.

befolyásolhatóságával és indulatosságával, ami – legalábbis részben – az alkohol hatásának következménye.[738]

Szintén a bor veszélyes oldalát mutatják azok a történetek, amelyekben szándékosan leitatnak valakit, hogy kiszolgáltatott állapotát kihasználják. Lót lányai két egymást követő éjszakán lerészegítik apjukat, hogy vele háljanak, és tőle támasszanak utódot (1Móz 19,31–36). A vérfertőző kapcsolatokból egy-egy fiúgyermek születik: Móáb és Ben-Ammí, a móábiak és az ammóniak ősatyjai (19,37–38). A történet a mai olvasó számára botrányos, ezért kézenfekvőnek tűnhet az az értelmezés, hogy az elbeszélésben Izráelnek a két rokonnép iránti ellenszenve tükröződik.[739] Eszerint a bor itt úgy jelenne meg, mint Móáb és Ammón szégyenletes eredettörténetének mozgatórugója. A szöveg azonban nem ítéli el a két ősanya tettét, sőt, a névadás[740] arra utal, hogy ők maguk büszkén vállalják azt.[741] Ez alapján úgy tűnik, hogy Lót lányai pozitív hősként jelennek meg az eredeti történetben, akiknek tette szükséges a család – vagy a lányok hite szerint akár az emberiség (lásd 19,31)[742] – fennmaradása érdekében.[743] Ugyanakkor a tény, hogy a lányok a leitatás eszközéhez folyamodnak, azt bizonyítja, hogy a vérfertőzés az apjuk számára elfogadhatatlan, és a kor felfogása szerint erkölcsileg elítélendő cselekedet. Lót lányai két erkölcsi parancs közötti kényszerű választással szereztek maguknak utódot.[744] Bizonyos magyarázók Lót felelősségét is felvetik, hiszen kétszer is hagyta magát leitatni, ráadásul olyan mértékben, hogy teljesen elveszítette a kontrollt, és – ellentétben Nóéval – utólag sem realizálta a történteket.[745]

Amikor Jákób ki akarja csalni apjától az elsőszülöttnek járó áldást, a Rebeka által készített falatokon túl bort is visz Izsáknak (1Móz 27,25). A bor nem szerepel Izsák Ézsauhoz intézett kérésében (27,3–4), sem Rebeka Jákóbnak adott tanácsában (27,9–10).[746] A bor hozzáadása értelmezhető úgy, hogy Jákób tovább akarja tompítani az idős Izsák egyébként is meggyengült érzékeit,[747] de lehetséges, hogy csupán apja kedvében akart járni.

Miután Jákób letölti a hét évig tartó szolgálatát Ráhelért, Lábán lakodalmat (מִשְׁתֶּה) rendez, amire a hely minden lakóját meghívja (1Móz 29,22). Este viszont – a megállapodással ellentétben – Leát vezeti be Jákóbhoz, aki csak reggel szembesül a cserével (29,23). A szöveg ugyan legfeljebb csak áttételesen utal rá, de Jákób rendkívüli figyelmetlenségére magyarázatul szolgálhat, hogy a lakodalom során elfogyasztott bortól megrészegedett, és ezért nem vette észre a cserét még a nászéjszakán.[748] A csalás következtében Jákób végül mindkét lányt feleségül veszi, és további hét évet kell szolgálnia Ráhelért (29,25–30). A 27. fejezettel való párhuzamok ironikussá teszik az elbeszélést: Jákób, aki csalással szerzi meg az elsőszülöttségi jogot, maga is csalás áldozatává válik, és – akaratán kívül – előbb az elsőszülött lányt kell elvennie.[749]

---

[738] DAY (2005): Esther, 125; DUBACH (2009): Trunkenheit, 129.
[739] Így FRITSCH (1959): Genesis, 69; BALDWIN (1986): Genesis 12–50, 80.
[740] Móáb nevének jelentése az elbeszélő etimológiája szerint ’apá(m)tól’, Ben-Ammí jelentése pedig ’rokonom fia’, lásd SKINNER (1910): Genesis, 311–312.
[741] VON RAD (1972): Genesis, 224; BRUEGGEMANN (1982): Genesis, 176; HODOSSY-TAKÁCS (2008): Móáb, 54.
[742] SKINNER (1910): Genesis, 313; SPEISER (1979): Genesis, 145.
[743] VON RAD (1972): Genesis, 224; FRETHEIM (1994): Genesis, 476.
[744] BALDWIN (1986): Genesis 12–50, 80.
[745] FRUCHTENBAUM (2008): Genesis, 331; DUBACH (2009): Trunkenheit, 86.
[746] BEGG (2010): Blessing of Isaac, 362.
[747] WALSH (2000): Fruit of the Vine, 5; GLEICHER (2010): Political Themes, 49.
[748] Így már Ant. I. 19:7, továbbá DIAMOND (1984): Deception of Jacob, 211–213; HAMILTON (1990): Genesis 18–50, 262–263; DUBACH (2009): Trunkenheit, 87.
[749] HAMILTON (1990): Genesis 18–50, 263.

Dávid – miközben el akarja fedezni a Betsabéval elkövetett házasságtörését (2Sám 11,2–4) – leitatja a felszarvazott férjet, Úriást abban a reményben, hogy Úriás hazamegy, és feleségével hál (2Sám 11,13). Dávid azzal számol, hogy az alkohol eltántoríthatja az embert elveitől és eredeti szándékától.[750] Az, hogy a terv nem sikerül, Úriás rendkívüli erkölcsi szilárdságának köszönhető: a hettita harcos még ittas állapotban is szolidaritást vállal a nyílt mezőn táborozó bajtársaival. A kontraszt nyilvánvaló a hűtlen Dávid és a részegségében is hűséges Úriás között.[751] A férj szilárdsága és Dávid kétségbeesett próbálkozása, hogy bűnét titokban tartsa, végül oda vezet, hogy Dávid a biztos halálba küldi Úriást (2Sám 11,14–17). Dávid tette és a mögötte húzódó szándék kétségtelenül elítélendő. A borral való visszaélést – amely kétségtelenül nem a történet legfontosabb eleme – külön nem kommentálja az elbeszélő, de a történet egészére nézve egyértelművé teszi, hogy „az ÚRnak nem tetszett, amit Dávid elkövetett" (2Sám 11,27, lásd még 12,1–14).[752]

Absolon Amnón elleni merényletében is fontos szerepet kap a bor, illetve annak az ítélő- és cselekvőképességre gyakorolt negatív hatása. Absolon ünnepelni hívja a királyfiakat, és szolgáinak parancsot ad, hogy amikor Amnón jókedvű lesz (טוב) a bortól, azaz az alkohol már a fejébe száll, jeladásra öljék meg (2Sám 13,28–29). Absolon bosszúja Dávid Úriás elleni tervével mutat párhuzamot, azzal a jelentős különbséggel, hogy Amnón nem volt ártatlan (lásd 2Sám 13,1–19).[753]

Hasonló körülmények között történhetett az Élá elleni merénylet is (1Kir 16,9–10). Élá, aki mindössze két évig uralkodott Izráelben, részegre issza magát Arcá, a palotafelügyelő házában, Zimri, a hadsereg egyik vezetője pedig merényletet követ el a tehetetlen, kiszolgáltatott állapotban lévő király ellen. A szöveg nem állítja egyértelműen, de valószínű, hogy Élá leitatása a terv részét képezte, amelyben a házigazda Arcá is részt vehetett.[754]

Más elbeszélésekben a bor egyértelműen pozitív színben tűnik fel. A sziddim-völgyi csata után Melkisédek, Sálem királya kenyeret és bort visz Abrámnak (1Móz 14,18). A kenyér és bor szolgálhat a csatában kimerült Abrámnak és legényeinek megerősítésére,[755] de jelölhet egy szövetségkötést megpecsételő lakomát,[756] vagy más, kultikus természetű étkezést.[757]

Amikor József másodszor vendégeli meg testvéreit Egyiptomban, a lakoma alatt a testvérek Józseffel együtt italoznak és megmámorosodnak (1Móz 43,34). A szöveg nem nevezi meg, hogy mit isznak, de az bizonyos, hogy alkoholtartalmú italról van szó. A megmámorosodást ugyanaz a שׁכר ige fejezi ki, mint Nóé vagy Lót részegségét. Az elbeszélésben semmi nem utal arra, hogy a szerző szemében negatív színben tűnne fel a testvérek részegsége. Bár József külön asztalnál ül, az italozás és a mámor összeköti testvéreivel.[758] Az alkohol ebben az esetben az örömteli együttlét eszköze.

Bóáz az árpaszórás végeztével eszik és iszik, mielőtt nyugovóra tér (Ruth 3,7). Ugyan a szöveg nem nevezi meg, hogy mit iszik, de a וַיִּיטַב לִבּוֹ 'szíve megvidámult' kifejezés valószínűleg itt is valamilyen szintű alkoholos befolyásoltságra utal (lásd 1Sám 25,36; 2Sám

[750] DUBACH (2009): Trunkenheit, 96.
[751] ACKROYD (1977): Samuel II, 102; ARNOLD (2003): Samuel, 529.
[752] KEIL–DELITZSCH (1950): Samuel, 387; BRUEGGEMANN (1990): Samuel, 279; ARNOLD (2003): Samuel, 531.
[753] ARNOLD (2003): Samuel, 565.
[754] NOTH (1968): Könige 1–16, 347; DUBACH (2009): Trunkenheit, 98–99.
[755] Így SKINNER (1910): Genesis, 268.
[756] Így WALTON (2001): Genesis, 419.
[757] Így FRETHEIM (1994): Genesis, 440, vö. FRUCHTENBAUM (2008): Genesis, 267.
[758] DUBACH (2009): Trunkenheit, 90–91.

13,28; Eszt 1,10, továbbá Préd 9,7).[759] A szövegben az ivás és a jókedv nem tűnik fel negatív színben, és semmi nem utal arra, hogy mértéktelenségről, vagy bármilyen káros következményről lenne szó. Sőt, talán nem túlzás azt feltételezni, hogy Bóáz jó hangulata és oldottsága pozitívan befolyásolja a Ruthtal való éjszakai találkozás kimenetelét, miszerint Bóáz vállalja rokoni kötelezettségét, és feleségül veszi Ruthot (lásd Ruth 3,8–13).[760] Elképzelhető, hogy Naomi eleve számol a bor hatásával, amikor azt tanácsolja Ruthnak, hogy addig ne mutatkozzon Bóáz előtt, amíg a férfi nem eszik és iszik (Ruth 3,3).[761] Bizonyos magyarázók egyenesen párhuzamot látnak Ruth Bóázhoz való közeledése és Lót lányainak története (1Móz 19,31–36) között.[762] A párhuzam azonban nem áll meg, hiszen szó sincs arról, hogy Bóáz elveszítené ítélő- és cselekvőképességét.[763] Ruth sem tűnik fel negatív színben a szövegben, sőt Bóáz megdicséri őt hűségéért (Ruth 3,10).[764]

Dávid királlyá választását háromnapos ünneplés követi, amelynek természetes része az evés, ivás és örvendezés. A környékbeliek az élelem mellett borral is hozzájárulnak az ünnepléshez (1Krón 12,40–41).[765] Később, amikor Dávid menekülni kényszerül Absolon elől, Cibá egy tömlő bort visz neki és a vele tartóknak, hogy itala legyen „annak, aki ellankad a pusztában” (2Sám 16,1–2).

3.4.2. A törvényben

A mózesi törvényekben alapvetően pozitív színben tűnik fel a borfogyasztás. A bőséges szőlőtermés, ennélfogva a bor élvezete az ÚR iránti engedelmesség jutalma (5Móz 7,13; 11,14), a bor hiánya pedig az engedetlenséget sújtó büntetés része (5Móz 28,30.39.51).[766] Ahogy korábban már említettük, a törvény szerint az ÚRnak bemutatott áldozatok között is szerepel a bor (2Móz 29,40; 3Móz 23,13; 4Móz 15,5–10; Hós 9,4) és a részegítő ital (4Móz 28,7), amiből az áldozati lakomák résztvevői is ihattak (5Móz 14,23.26).[767] A törvény csupán a papok (3Móz 10,9) és a názírok számára (4Móz 6) tiltja a bor és részegítő ital fogyasztását, de egyik tilalom sem teljes körű.[768]

A részegség kérdését egyetlen rendelkezés érinti. Az 5Móz 21,18–21 összekapcsolja a részeges életmódot a szülői fenyítésre nem hallgató, konok engedetlenséggel (5Móz 21,20b), amelyet a megkövezés büntetésével sújt (5Móz 21,21). A ’részeges’ szó kifejezésére a bibliai szöveg itt a סֹבֵא fogalmat használja,[769] amely a סבא ’(alkoholt) inni; részegeskedni; mulatni’[770] ige participiuma. A סֹבֵא közvetlen párhuzama a זוֹלֵל kifejezés, amelyet gyakran

---

[759] Így CAMPBELL (1975): Ruth, 121; PRESSLER (2002): Joshua, Judges, and Ruth, 291; DUBACH (2009): Trunkenheit, 89; QUEEN-SUTHERLAND (2016): Ruth & Esther, 117. Másként EGERESI (2006): Ruth, 193; FRUCHTENBAUM (2007): Judges and Ruth, 326, akik szerint a kifejezés itt csupán általános értelemben vett jó hangulatot vagy közérzetet ír le.

[760] Így CAMPBELL (1975): Ruth, 121; PRESSLER (2002): Joshua, Judges, and Ruth, 291; ALTER (2016): Strong as Death – digitális kiadvány; QUEEN-SUTHERLAND (2016): Ruth & Esther, 117.

[761] ALTER (2016): Strong as Death – digitális kiadvány.

[762] Így PRESSLER (2002): Joshua, Judges, and Ruth, 291; QUEEN-SUTHERLAND (2016): Ruth & Esther, 115.

[763] CAMPBELL (1975): Ruth, 122; EGERESI (2006): Ruth, 193; DUBACH (2009): Trunkenheit, 90.

[764] PRESSLER (2002): Joshua, Judges, and Ruth, 291;

[765] TUELL (2001): Chronicles I–II, 53.

[766] Lásd a *3.2.1.1. A föld jelentősége* (79–80. oldal), valamint a *4.2.3. A szőlő és bor mint a termékenység jele a Pentateuchos törvényeiben* című fejezeteket (151–153. oldal).

[767] Lásd a *3.3.1. Az áldozati lakomák* című fejezetet (95–97. oldal).

[768] Lásd a *3.5. A bortól való tartózkodás* című fejezetet (121–130. oldal).

[769] CHALOT, 251; BDB, 685.

[770] Lásd a *3.1.4.2. A bort és más alkoholos italokat jelölő kifejezések az Ószövetségben* című fejezetetben (76. oldal).

’falánk’ értelemben fordítanak,[771] de a ’tékozló; dorbézoló’ fordítás[772] is találó lehet.[773] A szó a זלל ’könnyűnek lenni; könnyűvé tenni’[774] gyök participiumi alakja. A ’könnyűnek lenni’ jelentés hordozza az erkölcsi értelemben vett könnyelműség[775] vagy értéktelenség[776] fogalmát, a ’könnyűvé tenni’ jelentésben pedig a benne rejlik a pazarlás képzete.[777] A párhuzam alapján tehát kijelenthető, hogy nem csupán a részegség elítéléséről van szó, hanem a felelőtlen, tékozló magatartás elítéléséről is. A törvény – és a halálbüntetés – ráadásul nem önmagában az említett magatartás, hanem elsősorban a szülőkkel szembeni engedetlenség ellen irányul.[778] A részeges és pazarló életmód csupán egy lehetséges példa, amely az engedetlenség és tiszteletlenség következményeit illusztrálja.[779]

3.4.3. A prófétai irodalomban

A próféták is úgy tekintenek a borra, mint Isten ajándékára (Hós 2,10). A szőlőfürtben lévő must áldásnak számít (Ézs 65,8).[780] A Zak 10,7 hasonlata is megerősíti, hogy a bor vidámmá teszi az ember szívét, az Ézs 62,9 pedig a templom udvarán történő ivásról és az ÚR dicséretéről ír, ami ismét a bor kultikus jelentőségére világít rá.[781] A borban való bővölködés gyakran hozzátartozik a boldog jövő leírásához (Jer 31,12; Ám 9,13–14; Jóel 2,19.24; 4,18; Zak 9,17).[782] A bor hiánya pedig a mózesi törvényekhez hasonlóan a prófétáknál is Isten büntetését jelenti (Ézs 16,10; Jer 48,33; Hós 2,11; 9,2; Jóel 1,5.10; Ám 5,11; Mik 6,15; Zof 1,13; Hag 1,11; 2,16).[783]

Az Ószövetség egyik legpozitívabb borral kapcsolatos megjegyzése a Bírák könyve egyik prófétai költeményében,[784] *Jótám példázatá*ban (Bír 9,7–15) található, amely rokonságot mutat más prófétai példázatokkal (lásd pl. Ézs 5,1–7; 2Sám 12,1–7). A költemény szerint a szőlőtő – az olajfához és a fügefához hasonlóan – visszautasítja a fák kérését, hogy legyen a királyuk (Bír 9,12–13). A szőlő – akár előtte az oljafa – a terméséből előállítható értékes adományra, az ’újbor’-ra (תִּירוֹשׁ) hivatkozik, amely attól különleges, hogy „örömre derít isteneket és embereket” (9,13). Az אֱלֹהִים szót gyakran ’Isten’-nek fordítják,[785] de a többes számú fordítás jobb párhuzamot kínál az אֲנָשִׁים ’emberek’ szóval (lásd még Bír 9,9,

---

[771] Lásd KJV; NIV; ESV; ASV; CSB; HCSB; NRSV; NET; WEB; YLT.
[772] Így a RÚF (’dorbézoló’).
[773] A szótárak mindkét értelmezést támogatják, lásd CHALOT, 89; BDB, 273.
[774] WOOD (1980): זָלַל, 554; CHALOT, 89; BDB, 273.
[775] Lásd CHALOT, 89.
[776] Lásd WOOD (1980): זָלַל, 554; BDB, 273.
[777] Lásd WOOD (1980): זָלַל, 554; BDB, 273.
[778] TIGAY (1996): Deuteronomy, 197.
[779] Így THOMPSON (1974): Deuteronomy, 231; CRAIGIE (1976): Deuteronomy, 284; TIGAY (1996): Deuteronomy, 197.
[780] LEUPOLD (1968): Isaiah 40–66, 363.
[781] Lásd a *3.3. A szőlő és bor szerepe a kultuszban* című fejezetben (104. oldal).
[782] Lásd a *4.4. A szőlő és bor mint az üdvkorszak jelképe* című fejezetet (169–173. oldal).
[783] Lásd a *4.2.6. A szőlő és bor hiánya mint a terméketlenség jele a próféták igehirdetésében*, valamint a *4.3.1. A szőlőskertek pusztulása mint a háború következménye* című fejezeketet (154–158. és 160–165. oldal).
[784] A költemény prófétai karakteréhez lásd KOCSIS (1998): Bírák, 303; SCHÖPFLIN (2004): Jotham’s Speech, 12; WEBB (2012): Judges, 274.
[785] Így FRUCHTENBAUM (2007): Judges and Ruth, 119, továbbá az alábbi bibliafordítások: LXX; Vg; KNV; KJV; ESV; ASV; NASB; CSB; HCSB; NLT; DRB; JPS.

vö. Zsolt 104,15).[786] Ez az értelmezés amellett szól, hogy a példázat eredetileg politeista kontextusban született.[787] A költemény azt az ókori közel-keleti felfogást tükrözi, amely szerint a bor az istenek itala. Az istenek és emberek öröme utalhat az italáldozatokra[788] vagy a szüreti ünnepség hangos mulatozására,[789] amelyek a kánaáni termékenységkultuszban egyaránt az istenségek jókedvre hangolását és jóindulatuk elnyerését szolgálták.[790]

A bor pozitív megítélése ellenére a prófétai irodalomban is gyakran tűnik fel negatív színben a részegség és mulatozás (Jóel 1,5; Hab 2,5), általában a vezető réteg lakomáival összefüggésben (Ézs 56,12; Ám 6,4–6). A prófétai bírálat gyakran nem magára a részegségre irányul, hanem például a vezetők felelőtlenségére (Ézs 22,13; 56,12), vagy az általuk elkövetett társadalmi igazságtalanságokra, amelyek a bőséges lakomákat lehetővé teszik (lásd Ézs 5,11–12.22–23; Ám 2,8; 4,1; 6,4–6).[791]

Más esetekben a részegség a helytelen kultuszi gyakorlat része. Hóseás közmondásszerű bölcsessége, miszerint „paráznaság, bor és újbor elveszi az észt" (Hós 4,11), bizonyára a hétköznapi élet tapasztalatain alapszik, a próféta azonban Izráel vallási életére vonatkoztatja a mondást.[792] Hóseás bírálatának tárgya, hogy a részegség és kicsapongás a bálványimádáshoz és a pogány termékenységkultuszhoz kapcsolódik (Hós 4,16–19).[793] Az Ézs 28,7–8 azt kifogásolja, hogy a papok és próféták a bor és részegítő ital miatt tántorognak, amikor Isten akaratát közvetítik. Ezékiel könyvében egyértelmű a tiltás: „A papok nem ihatnak bort, amikor a belső udvarba mennek" (Ez 44,21).[794]

Számos ítéletes próféciában úgy jelenik meg a bor és a részegség mint Isten haragjának és ítéletének jelképe.[795] Megjegyzendő, hogy ezekben az esetekben az ítélet kiváltó oka nem a borhoz kapcsolódik, továbbá a próféták retorikai eszköztárának része, hogy egy alapvetően pozitív képet fordítanak ki, hogy megdöbbenést keltsenek a hallgatóságban (lásd pl. Jer 13,12–14). Ugyanakkor az a tény, hogy a borivás és a részegség a büntetés szimbólumává válhatott, közvetve a mértéktelen alkoholfogyasztás negatív megítélését bizonyítja. Ezek a próféciák a részegség számos negatív mellékhatására rávilágítanak. A túlzott alkoholfogyasztás rosszullétet, azaz tántorgást (Ézs 51,17; Jer 25,16; Zak 12,2) és hányást (Jer 25,27; 48,26) okozhat. Az alkohol ezen kívül zavart okoz a fejekben (Jer 13,14; 51,7), védtelenné és kiszolgáltatottá teszi (Jer 13,14; 48,26; 51,39.57), és akár nyilvános meztelenkedésre is indíthatja (Hab 2,15–16) az embert. Mindezek következtében a részeg ember gúny és nevetség tárgyává válik mások szemében.[796]

---

[786] Így LINDARS (1973): Jotham's Fable, 366; BOLING (1975): Judges, 166; WEBB (2012): Judges, 272; HODOSSY–TAKÁCS (2016): Túlélés kora, 103; MARGUILES (2019): Jotham's Fable, 91, továbbá az alábbi bibliafordítások: KG; RÚF; SZIT; NIV; YLT; NRSV.

[787] LINDARS (1973): Jotham's Fable, 366; DUBACH (2009): Trunkenheit, 166–167; WEBB (2012): Judges, 276; MARGUILES (2019): Jotham's Fable, 91. Jelenlegi kontextusában a szöveg ugyan értelmezhető a monoteizmus keretein belül, JHVH-ra vonatkoztatva, azonban valószínű, hogy a kortárs izráeliek nem ütköztek meg az istenek említésén, hiszen költői képről van szó, amelynek mondanivalója a királyság intézményével kapcsolatos, lásd a *4.1. A szőlő mint Izráel jelképe* című fejezetben (139–140. oldal).

[788] Így BOLING (1975): Judges, 173.

[789] Így WEBB (2012): Judges, 276.

[790] Lásd fentebb, a *3.3.2. Az italáldozat* és a *3.3.5. A lombsátrak ünnepe* című fejezetekben (100. és 102. oldal).

[791] Lásd a *3.2.3.4. Nagybirtokosodás és a városi elit felemelkedése* című fejezetet (95. oldal).

[792] MAYS (1969): Hosea, 73.

[793] Lásd a *3.3.7. A marzéach* című fejezetben (106–107. oldal).

[794] Bővebben lásd *3.5.1. A papokra vonatkozó tilalom* című fejezetet (121–123. oldal).

[795] Lásd Ézs 51,17–23; Jer 13,12–14; 25,15–29; 48,26; 49,12; 51,7.39.57; Ez 23,31–34; Abd 16; Hab 2,15–16; Zak 12,2.

[796] Bővebben lásd a *4.5. A bor és részegség mint az ítélet és harag jelképe* című fejezetet (173–181. oldal).

3.4.4. A zsoltárokban

A Zsoltárok könyvében mindössze kétszer fordul elő a ’bor’ szó elsődleges, szó szerinti értelmében. A 104. zsoltár így dicséri Isten teremtő és gondviselő munkáját:

„Füvet sarjasztasz az állatoknak,
és növényeket az ember szolgálatára,
kenyeret (לֶחֶם) adsz a földből,
és bort (יַיִן), hogy vidámítsa (שׂמח) az ember szívét;
hogy ragyogjon arca az olajtól (שֶׁמֶן),
és a kenyér (לֶחֶם) erősítse az ember szívét.” (Zsolt 104,14–15)[797]

A zsoltáros úgy tekint a borra, a kenyérrel és az olajjal együtt, mint Isten ajándékára,[798] ugyanakkor megjegyzi, hogy az emberi munka is szükséges, hogy a földből megtermelje ezeket a javakat.[799]

A szív vidámsága (104,15a) egyértelműen a bor hatására utal,[800] a 15b fordítása és értelmezése azonban vitatott. Bizonyos bibliafordítások és kutatók szerint a לְהַצְהִיל פָּנִים ’hogy ragyogjon arca’ kifejezés is a bor hatását írja le, a מִשָּׁמֶן szót pedig összehasonlító értelemben (’ragyogóbb az olajnál’) fordítják (vö. 1Móz 49,12).[801] A többség azonban az arc ragyogását nem a bor, hanem az olaj hatásának tekinti, tehát a מִשָּׁמֶן szót okhatározói értelemben (’olajtól’) fordítja.[802] Akár így, akár úgy: az igeszakasz azt bizonyítja, hogy az ember nem csak szomjoltó és fertőtlenítő hatása miatt kapta a bort, hanem kifejezetten azért is, hogy az öröm forrása legyen számára. Isten nem csupán a túléléshez szükséges táplálékot adja meg az embernek, hanem azon felül, „élvezeti cikkekkel” is ellátja.[803] A bor és az abból származó öröm rendeltetése, Isten más ajándékaihoz hasonlóan, hogy a Teremtő iránti hálaadásra és örömteli szolgálatra indítsa az embert.

A 4. zsoltár szintén az öröm forrásaként beszél a borról, de egyértelművé teszi, hogy az igazi öröm az ÚRtól származik.[804] A szükség és a próbatételek idején nem a földi javakba, hanem az ÚRba vetett bizalom jelenthet megoldást:[805]

„Nagyobb örömöt adsz szívembe azokénál,
akiknek bőven van búzájuk (דָּגָן) és újboruk (תִּירוֹשׁ).” (Zsolt 4,8)

---

[797] A KNV alapján.

[798] WEISER (1962): Psalms, 668; LIMBURG (2000): Psalms, 352; BRUEGGEMANN–BELLINGER (2014): Psalms, 446; ROSS (2016): Psalms 90–150, 250.

[799] ROGERSON–MCKAY (1977): Psalms 101–150, 30; KARASSZON (1998): Zsoltárok, 610; CZANIK (2005): Adjatok hálát, 28.

[800] KIRKPATRICK (1921): Psalms, 610; DELITZSCH (1949): Psalms III, 132; ROGERSON–MCKAY (1977): Psalms 101–150, 30; KRAUS (1989): Psalmen 60–150, 877; KARASSZON (1998): Zsoltárok, 610; LIMBURG (2000): Psalms, 352; CZANIK (2005): Adjatok hálát, 24; ALTER (2007): Psalms – digitális kiadvány; ROSS (2016): Psalms 90–150, 243.

[801] Így pl. CZANIK (2005): Adjatok hálát, 24; ALTER (2007): Psalms – digitális kiadvány, valamint az alábbi bibliafordítások: KG; RÚF; JPS. Az 1Móz 49,12 magyarázatát lásd lentebb, a *4.2.2. A szőlő és bor mint a termékenység jele a Pentateuchos áldás-szövegeiben című fejezetben* (150. oldal).

[802] Így pl. KIRKPATRICK (1921): Psalms, 610; DELITZSCH (1949): Psalms III, 132; ROGERSON–MCKAY (1977): Psalms 101–150, 30; KRAUS (1989): Psalmen 60–150, 877; KARASSZON (1998): Zsoltárok, 610; LIMBURG (2000): Psalms, 352; ROSS (2016): Psalms 90–150, 243, valamint az alábbi bibliafordítások: NKB; SZIT; KJV; NIV; ESV; ASV; CSB; HCSB; DRB; WEB; YLT.

[803] KIRKPATRICK (1921): Psalms, 610; LIMBURG (2000): Psalms, 353.

[804] KIRKPATRICK (1921): Psalms, 20; KARASSZON (1998): Zsoltárok, 545; CZANIK (2001): Melyik úton, 32; ROSS (2011): Psalms 1–41, 239.

[805] WEISER (1962): Psalms, 122; BRUEGGEMANN–BELLINGER (2014): Psalms, 41–42.

A prófétai irodalomhoz hasonlóan a Zsoltárok könyvében is megjelenik a bor átvitt értelemben, az ÚR ítéletének szimbólumaként. A Zsolt 60,5 szerint ez a bor tántorgást okoz. A Zsolt 75,9 ugyan nem nevezi meg a bor káros hatását, de az ítélettel való asszociáció egyértelművé teszi a negatív következményt.[806]

3.4.5. A bölcsességirodalomban

A Prédikátor az emberi élet értelmének kutatása során a földi élvezetek kereséséről is megállapítja, hogy hiábavalóság (Préd 2,1–2). A borról ugyan elismeri, hogy vidámmá teszi az embert, de azt is a haszontalanságok közé sorolja (2,3). A vizsgálódás végén ugyanakkor belátja, hogy „nincs hát jobb dolog, mint ha az ember eszik, iszik, és jól él fáradságos munkájából", de világossá teszi, hogy mindez „Isten kezéből jön" (2,24).[807]

Később egyenesen bátorítja az olvasót, hogy „edd csak örömmel kenyeredet, és idd jókedvvel (בְּלֶב־טוֹב) borodat (יַיִן)" (9,7a). A 9,7–10 párhuzamot mutat Sziduri Gilgamesnek adott tanácsával (GE 10. iii. 6–14).[808] Mindkét szöveg arról szól, hogy az emberi élet nem tart örökké, ezért addig kell élvezni, amíg lehet.[809] Szidurival ellentétben a Prédikátor nem állítja, hogy az ember életének célja csupán a földi javak keresésében van, azt viszont hangsúlyozza, hogy Isten jóváhagyja és támogatja az élet élvezetét: „mert mindig az volt Isten jóakarata, hogy ezt tedd" (Préd 9,7b).[810]

Ugyanakkor a Prédikátor tisztában van a mértéktelen alkoholfogyasztás veszélyeivel is. Az élvezetek kipróbálása során odafigyelt arra, hogy mindenki csak annyi bort igyon, hogy eszét továbbra is „a bölcsesség vezesse" (2,3).[811] Figyelmeztet, hogy az egész országra nézve káros, ha a vezetői „már reggel lakomáznak", és áldásos, ha a maga idejében, „önuralommal és nem italozva (בַּשְּׁתִי)" tartanak lakomát (10,16–17).[812] A 10,19a önmagában pozitív véleményt fogalmaz meg a borról: „Mulatság kedvéért rendeznek lakomát, és vidámmá teszi az életet a bor." Mindez összhangban van a Préd 9,7a-val és a Zsolt 104,15-tel.[813] A Préd 10,19b megjegyzését („de pénz kell mindehhez") és a közvetlen előzményeket (10,17–18) figyelembe véve azonban lehetséges, hogy a vezetők és gazdagok gondatlansága és mértéktelensége elleni figyelmeztetésről van szó.[814]

A Példabeszédek könyve is számos alkalommal felhívja a figyelmet az alkoholfogyasztás veszélyeire. A Péld 20,1 szerint „a bor (יַיִן) csúfolódóvá tesz, a részegítő ital lármássá, senki sem bölcs, aki attól tántorog." A vers nem a bor és más alkoholos italok teljes elvetésére bíztat, hanem a mértéktelenségtől és annak következményeitől óv.[815]

A 23,29–35 részletes leírást ad a részegségről és az azt követő másnaposságról. Eszerint a bor kezdetben könnyen csúszik (23,31), amellyel csapdába csalja az embert. A szerző a kígyómaráshoz hasonlítja a bor hatását (23,32), feltehetően azért, mert hirtelen, alattomosan

---

[806] Bővebben lásd a *4.5. A bor és részegség mint az ítélet és harag jelképe* című fejezetben (179–180. oldal).
[807] CRENSHAW (1987): Ecclesiastes, 90.
[808] Lásd a *2.2.6.2. Bor és egyéb alkoholos italok a mezopotámiai mitológiában* című fejezetben (28. oldal).
[809] SEOW (1997): Ecclesiastes, 306.
[810] CRENSHAW (1987): Ecclesiastes, 162.
[811] I. m., 78; ZERGI (1998): Prédikátor, 677.
[812] BRIDGES (1961): Ecclesiastes, 252–254; CRENSHAW (1987): Ecclesiastes, 175–176; SEOW (1997): Ecclesiastes, 329–330; Zergi (1998): Prédikátor, 677.
[813] SEOW (1997): Ecclesiastes, 332.
[814] DELITZSH (1950): Songs of Songs and Ecclesiastes, 389; BARTON (1961): Ecclesiastes, 175; ZERGI (1998): Prédikátor, 677.
[815] CZANIK (1998): Példabeszédek, 657.

csap le, illetve azért, mert halálos méregnek is bizonyulhat.[816] A túlzott alkoholfogyasztás zavarossá teszi a látást és a beszédet (23,29b.33).[817] A részeges ember könnyen kerül veszélyes helyzetekbe, gyakran megverik (23,29), akár úgy is, hogy fel sem fogja, mi történik körülötte (23,35). A 23,34 szerint a részeg ember olyan lesz, „mint aki lefeküdt a tenger közepén, vagy mint aki az árbockosárban fekszik." A megjegyzés vonatkozhat az önkívületi állapotra,[818] a zavart, rossz alvásra,[819] a tengeri betegséghez hasonlító rosszullétre[820] vagy a már említett veszélyekre, amelyekbe a részegség sodorja az embert.[821]

A Példabeszédek könyve az elszegényedés veszélyére is figyelmeztet, amelynek okai között szintén ott szerepelhet a bor és a mulatozás szeretete (21,17; 23,20–21).[822] Ezek a figyelmeztetések nem csupán a részegeskedés ellen szólnak, hanem általánosságban a mértéktelenség ellen. Ezt bizonyítja, hogy például a hús (23,20b) és az olaj (20,17) túlzott szeretete, vagy a sok alvás (23,21b) is azok között az okok között van, amelyek ínségbe juttathatják az embert.[823]

Lemúél király anyjának tanítása a királyokat és vezetőket inti a bor és részegítő ital fogyasztásától, mert a vezetők italozása helytelen ítéletekhez és igazságtalanságokhoz vezethet (31,4–5), tehát az egész társadalom számára káros következményekkel jár.[824] Mindezt az elit fényűző lakomáit bíráló prófétai igehirdetés is megerősíti,[825] az olyan elbeszélések, mint a fentebb említett Élá, Ben-Hadad, Bélsaccar vagy Ahasvérós részegsége pedig más szempontból támasztják alá a tanács létjogosultságát.[826]

Lemúél anyja ezzel szemben azt javasolja a vezető pozícióban lévőknek, hogy inkább azoknak adjanak inni, akik igazán rászorulnak:

„Adjatok részegítő italt (שֵׁכָר) a veszendőnek (לְאוֹבֵד),
és bort (יַיִן) az elkeseredett embernek (לְמָרֵי נֶפֶשׁ).
Igyék, hogy megfeledkezzék szegénységéről,
és ne gondoljon tovább nyomorúságára." (Péld 31,6–7)

A parallelismust alkotó אוֹבֵד 'veszendő'[827] és מָרֵי נֶפֶשׁ 'keserű lélek'[828] kifejezések összefoglalják a testi és lelki nyomorúságban szenvedőket,[829] ugyanakkor a szövegkörnyezet azt mutatja, hogy a fenti bölcsesség elsősorban a szegényekre és elnyomottakra vonatkozik.[830] A mondásban egyrészt a keserű realizmus tükröződik,[831] másrészt ez a példa is bizonyítja, hogy a bibliai bölcsességirodalom is ajándékként tekint a borra, amelynek nem a

[816] BRIDGES (1968): Proverbs, 443.
[817] KOPTAK (2003): Proverbs, 550.
[818] Így BRIDGES (1968): Proverbs, 443.
[819] TOY (1899): Proverbs, 440–441.
[820] CLIFFORD (1999): Proverbs, 214; KOPTAK (2003): Proverbs, 550.
[821] DELITZSCH (1950): Proverbs II, 124.
[822] CLIFFORD (1999): Proverbs, 192.213; HORNE (2003): Proverbs–Ecclesiastes, 288; MILLER (2004): Proverbs, 235.
[823] DELITZSCH (1950): Proverbs II, 116; BRIDGES (1968): Proverbs, 380; CZANIK (1998): Példabeszédek, 660; KOPTAK (2003): Proverbs, 503.548.
[824] CLIFFORD (1999): Proverbs, 270; CZANIK (1998): Példabeszédek, 665.
[825] Lásd fentebb, a *3.4.3. A prófétai irodalomban* című fejezetet (116–117. oldal).
[826] BRIDGES (1968): Proverbs, 617. Lásd még fentebb, a *3.4.1. Az elbeszélésekben* című fejezetet (109–115. oldal).
[827] BDB, 2.
[828] CHALOT, 213; BDB, 600.
[829] Így pl. TOY (1899): Proverbs, 540; DELITZSCH (1950): Proverbs II, 323; HORNE (2003): Proverbs–Ecclesiastes, 359. Másként MILLER (2004): Proverbs, 301, aki szerint a szakasz nem a szegényekről, hanem a betegekről és haldoklókról szól.
[830] Így pl. CLIFFORD (1999): Proverbs, 270; KOPTAK (2003): Proverbs, 674.
[831] CZANIK (1998): Példabeszédek, 665; HODOSSY-TAKÁCS (2015): Bor, teológia, Szentírás, 18.

rendeltetésszerű használatától, hanem az azzal való visszaéléstől óvja az olvasót.[832] Itt az alkohol jótékony hatásaként jelenik meg, hogy segít elfelejteni a szegénységgel járó gondokat és lelki terheket.[833] Ugyanakkor mindez nem írja felül azokat a fentebb említett bölcs mondásokat, amelyek éppen arra figyelmeztetnek, hogy az elszegényedés egyik oka éppen mértéktelen alkoholfogyasztás. A Példabeszédek könyve szerint az alkohol csupán ideiglenesen nyújthat enyhülést és vigasztalást a szegénység problémájára, és semmiképpen sem a részegeskedés jelenti a végérvényes megoldást.[834] Ezt bizonyítja az is, hogy a közvetlen kontextus többször is hangsúlyozza, hogy a vezetők felelőssége a szegények jogainak védelme (31,5.8–9).[835]

3.4.6. Összegzés

A bor alapvetően pozitív színben tűnik fel az ószövetségi iratokban. A bor Isten ajándéka az embernek, amelynek bősége az ÚR áldását, hiánya az ÚR büntetését jelenti. A részegítő itallal együtt alkalmas arra, hogy az ÚRnak áldozzák, és az áldozati lakomán fogyasszák. A bor az alapvető élelmiszerek egyike, ugyanakkor nem csupán a szomjúság csillapítására szolgáló ital, hanem az öröm forrása, valamint a testi és lelki szenvedés enyhítésének eszköze is.

Ugyanakkor az ószövetségi szerzők tudatában vannak a mértéktelen borfogyasztással járó károknak és veszélyeknek. Az egyik ilyen veszély az ítélőképesség megromlása és az ebből következő meggondolatlan, felelőtlen és erkölcstelen viselkedés: a csúfolódás, lármázás, kötekedés, verekedés, a felesleges veszélyhelyzetek keresése, valamint a kicsapongó, dorbézoló életmód folyatása, amely előbb-utóbb az elszegényedéshez vezethet. Szintén súlyos károkat okozhat a részegséggel járó rosszullét, a tántorgás, hányás, öntudatvesztés, a cselekvőképesség megromlása és teljes elvesztése, ami által az ember megvetés, gúny és nevetség tárgyává lesz, továbbá teljesen védtelenné és kiszolgáltatottá válik, amivel mások könnyen visszaélhetnek.

Bizonyos szövegek, főként az elbeszélések, nem tartalmaznak értékítéletet, csupán implicit módon utalnak a túlzott borfogyasztás árnyoldalaira. Más szövegek azonban, amelyek főként a prófétai iratokhoz vagy a bölcsességirodalomhoz tartoznak, egyértelmű és konkrét kritikát vagy tiltást fogalmaznak meg a részegeskedéssel szemben. Ezek a bírálatok és tilalmak gyakran nem önmagában a részegség ellen irányulnak, hanem túlmutatnak azon, és olyan problémákra is vonatkoznak, mint a szülők iránti tiszteletlenség vagy a szociális érzéketlenség.

3.5. A bortól való tartózkodás az Ószövetségben

3.5.1. A papokra vonatkozó tilalom

Az Ószövetségben kétszer fordul elő a rendelkezés, amely szerint a papok nem ihatnak bort, amikor bemennek a kijelentés sátrába, illetve a templom belső udvarába (3Móz 10,9; Ez 44,21). A 3Móz 10,9 kiterjeszti a tilalmat a részegítő italra is. A törvény megszegése halálos ítéletet vont maga után. A tilalom nem terjed ki a papok életének más területeire, tehát a

[832] BRIDGES (1968): Proverbs, 618; DELITZSCH (1950): Proverbs II, 322–323.
[833] DELITZSCH (1950): Proverbs II, 323; BRIDGES (1968): Proverbs, 525; HORNE (2003): Proverbs–Ecclesiastes, 359.
[834] DUBACH (2009): Trunkenheit, 150.
[835] CLIFFORD (1999): Proverbs, 270; KOPTAK (2003): Proverbs, 673–674.

szentélyen kívül fogyaszthattak alkoholt. Ahogy korábban említettük, a zsengeként és a tizedként felajánlott borból is részesültek (4Móz 18,12–13.21; 5Móz 18,4).[836]

A 3Móz 10,9 tilalmát a Nádáb és Abihú bűnét és bűnhődését leíró történet (3Móz 10,1–7) előzi meg. Walter C. Kaiser szerint ez arra utalhat, hogy – legalábbis a papi jellegű anyagok összeszerkesztőjének értelmezése szerint – Áron fiai részegségük miatt áldoztak helytelen módon, „idegen tűzzel".[837] A bibliai szöveg a két szakasz közelségén kívül más módon nem utal arra, hogy összefüggés lenne a történtek és a tilalom között.[838]

Az alkoholfogyasztás tilalmát követő indoklás (3Móz 10,10–11) arra enged következtetni, hogy a rendelkezés az alkohol tudatmódosító hatásával függ össze: a részegség elhomályosíthatja és összezavarhatja a papok értelmét, így azt eredményezheti, hogy helytelen döntéseket hoznak, és nem tudnak különbséget tenni szent és közönséges, tiszta és tisztátalan között.[839] Ezt támaszthatja alá Ézsaiás bírálata a papok és próféták részegségével kapcsolatban (Ézs 28,7–13).[840]

Ézsaiás szerint a papok és próféták részegsége és zavarodottsága nem csupán a kultuszon kívül jelentkezik, hanem akkor is, „amikor látomásuk van" és „amikor ítéletet hoznak" (Ézs 28,7). A leggyakoribb magyarázat szerint a szöveg arra utal, hogy Isten emberei részegségük miatt képtelenek megfelelő módon közvetíteni Isten akaratát.[841] Más magyarázat szerint arról van szó, hogy a papok és próféták a bor és más italok által kerülnek eksztatikus állapotba, és ez inspirálja látomásaikat és döntéseiket.[842] Egyes magyarázók szerint hasonló jelenségre utal Mikeás szarkasztikus állítása, miszerint „ha egy szélhámos és csaló így hazudozna: Borról és italról prédikálok – az lenne csak prófétája ennek a népnek!" (Mik 2,11)[843] Ezek szerint Mikeás szavai azt jelentenék, hogy a bor és a részegítő ital (לַיִּין וְלַשֵּׁכָר) a hamis prófétától származó kijelentés eszközei.[844] Az ókori Közel-Keleten gyakori volt, hogy különböző stimulánsok segítségével próbáltak kapcsolatba lépni az istenségekkel. A részegségre úgy tekintettek, mint a határok átlépésének, az élet és a halál, az isteni és az emberi szféra közötti falak lebontásának eszközére.[845] Az alkoholfogyasztás és részegség a kánaáni termékenységkultuszokban is megszokott volt.[846] Az Ószövetségben nem ismeretlen jelenség a vallásos révület (lásd 1Sám 10,10–13; 19,20–24, vö. 1Kir 18,28), amely szintén

---

[836] Lásd a *3.3.3. A zsenge bemutatása* és a *3.3.4. A tized* című fejezeteket (100–101. oldal).

[837] KAISER (1994): Leviticus, 1070.

[838] WENHAM (1979): Leviticus, 158; BALENTINE (2002): Leviticus, 85.

[839] WENHAM (1979): Leviticus, 158–159; KAISER (1994): Leviticus, 1071; KARASSZON (1998): Ésaiás, 715.

[840] Az Ézs 28,7–13 ézsaiási szerzőségéhez lásd SEITZ (1993): Isaiah, 203–204; KARASSZON (1998): Ésaiás, 715; TUCKER (2001): Isaiah 1–39, 236–237; WILDBERGER (2002): Isaiah 28–39, 19; BERGES (2012): Isaiah, 191; HOPPE (2012): Isaiah – digitális kiadvány, vö. KAISER (1974): Isaiah 13–39, 243, aki szerint az ézsaiási mag a fogság után egy proto-apokaliptikus átdolgozáson esett át.

[841] LEUPOLD (1968): Isaiah 1–39, 439; YOUNG (1970): Isaiah 19–39, 272–273; HERBERT (1976): Isaiah 40–66, 162–163; STOLZ (1976): Rausch, Religion und Realität, 179; SEITZ (1993): Isaiah, 209; BRUEGGEMANN (1998): Isaiah I, 222.

[842] KAISER (1974): Isaiah 13–39, 247; HAMAR (1995): Részeg, részegség, részegítő, 432.

[843] A Mik 2,11 mikeási szerzőségéhez lásd MAYS (1976): Micah, 67; ARANYOS (1998): Mikeás, 890; ANDERSEN–FREEDMAN (2000): Micah, 323; WALTKE (2007): Micah, 110; JENSON (2008): Obadiah, Jonah, Micah, 123; FRETHEIM (2013): Hosea–Micah, 200.

[844] Így STOLZ (1976): Rausch, Religion und Realität, 179; ANDERSEN–FREEDMAN (2000): Micah, 329. Másként WAGENAAR (2001): Judgement and Salvation, 95; WALTKE (2007): Micah, 130, akik szerint a bor és részegítő ital nem a prófétálás médiuma, hanem a tárgya.

[845] Lásd a *2.2.6. Bor és egyéb alkohol a mezopotámiai kultuszban és mitológiában*, valamint a *2.4.4. Bor és egyéb alkohol az egyiptomi kultuszban és mitológiában* című fejezetekben (26. és 51–52. oldal).

[846] HAMAR (1995): Részeg, részegség, részegítő, 432.

módosult tudatállapotot jelent.[847] A révület elérésének számos különböző módja lehetett, amelyek közül csupán egy volt az alkohol fogyasztása.[848] Lehetséges, hogy a 3Móz 10,9-ben és az Ez 44,21-ben megfogalmazott tilalom erre a gyakorlatra született válasz: a papok ne az alkohol befolyása által akarják előidézni az Istennel való találkozást![849]

Bár a papok alkoholfogyasztását tiltó törvény mindkét formája a fogság után keletkezett,[850] bizonyos kutatók azt feltételezik, hogy a tilalom gyökerei jóval korábbra nyúlnak vissza. Morris Jastrow szerint a tilalom a borral szembeni ősibb, negatív nézet nyomait őrzi. Jastrow ráadásul azt feltételezi, hogy a törvény eredetileg szigorúbb volt, azaz a papok egyáltalán nem ihattak bort.[851] Valószínűbb azonban, hogy éppen a korábbi nézet volt megengedőbb a borral kapcsolatban. Egy korábban már említett elmélet szerint egykor a szentélyben is ittak bort:[852] Mehanem Haran valószínűsíti, hogy a szent kenyerek asztalán álló edényekbe töltött bort – a kenyerekhez hasonlóan – a papok fogyasztották el.[853] A 3Móz 10,9 és Ez 44,21 tiltása ezek szerint éppen a korábbi gyakorlathoz való visszatérés ellen szólna.[854] Mindezek alapján, Fritz Stolz álláspontját elfogadva feltételezhetjük, hogy a fogság előtti korban a borfogyasztás a papok kultuszi tevékenységének természetes részét képezte, és a tilalmat csak a fogság után vezették be.[855]

3.5.2. A názírok fogadalma

A názírok Istennek szentelt férfiak és nők voltak, akik speciális életmódot követve szolgáltak az ÚRnak.[856] Az elnevezés a názírok önmegtartóztató életformájára vagy a szent státuszukra utal.[857] A szó etimológiája mindkettőt támogatja: a héber נָזִיר főnév a נזר gyökből származik, amely egyrészt magában hordozza a ’visszatartani magát valamitől’, ’tisztelettel bánni valamivel’ jelentést,[858] ugyanakkor jelentheti azt is, hogy ’odaszánni’, ’megszentelni’, ’elkülöníteni’.[859]

A názír-fogadalom legrészletesebb leírását a 4Móz 6,1–21-ben találjuk. A szakasz az egybeszerkesztett Pentateuchos késő fogság utáni kiegészítéseihez tartozik.[860] Egy korábban

---

[847] HAMAR (1995): Révület, 433.

[848] További eszközök: zene és tánc (1Sám 10,5; 19,24; 1Kir 18,26; 2Kir 3,15), önvagdosás (1Kir 18,28), üvöltözés (1Kir 18,20.28; 22,6.10, vö. Hós 7,14).

[849] NOTH (1962): Leviticus, 314; GERSTENBERGER (1996): Leviticus, 123; BALENTINE (2002): Leviticus, 85.

[850] A 3Móz 10,9 fogság utáni datálásához lásd NOTH (1962): Leviticus, 13; GERSTENBERGER (1996): Leviticus, 124; LEVINE (2003): Leviticus, 15. Másként MILGROM (1991): Leviticus 1–16, 614–615, aki ugyan a Papi irat későbbi kiegészítésének tartja a szakaszt, de keletkezését a fogság előttre teszi. Az Ez 44,21-et a kutatók többsége Ezékiel könyvének fogság utáni kiegészítéseihez sorolja, így ZIMMERLI (1979): Ezechiel 25–48, 1139; EICHRODT (1986): Hesekiel 19–48, 398; JOYCE (2007): Ezekiel, 232; TUELL (2008): Ezekiel, 3; MACDONALD (2015): Priestly Rule, 17. Másként GALAMBUSH (2001): Ezekiel, 560; SWEENEY (2013): Ezekiel, 212, akik Ezékielnek tulajdonítják a szakaszt. Az irodalmi függőség iránya nem egyértelmű, de valószínűbb, hogy Ezékiel könyvének szerkesztői használták a Leviticust, lásd LEVINE (2003): Leviticus, 15; MACDONALD (2015): Priestly Rule, 87.

[851] JASTROW (1913): Wine in the Pentateuchal Codes, 184–185.

[852] Lásd a *3.3.1. Az áldozati lakomák* című fejezetben (96–97. oldal).

[853] HARAN (1985): Temples, 216–217.

[854] CARSTENS (2003): Golden Vessels, 121.

[855] STOLZ (1976): Rausch, Religion und Realität, 180.

[856] KÉKI (1995): Názír, 253.

[857] KUSTÁR (2008): Názírság, 243.

[858] HALOT, 684.

[859] BDB, 634.

[860] GRAY (1903): Numbers, 39; NOTH (1968): Numbers, 6; STURDY (1976): Numbers, 50; KUSTÁR (2005): Pentateuchos forrásművei, 273–275; SEEBASS (2012): Numeri 1,1–10,10, 153.

már létező intézményt szabályoz,[861] amelynek egy kései formáját rögzíti, ugyanakkor tartalmazhat ősi elemeket is.[862]

A 4Móz 6 szerint a náziroknak három dologtól kellett tartózkodniuk: a bor és részegítő ital, valamint a szőlő bármilyen formában történő fogyasztásától (4Móz 6,3–4), a haj lenyírásától (4Móz 6,5) és a halottakkal való érintkezéstől (4Móz 6,6–7). Az első előírás részletesen felsorolja, hogy mi tartozik a tilalom alá: a bor és részegítő ital, a belőlük készült ecet, egyéb, szőlőből készült ital, a friss és szárított szőlő, a szőlő apró részei,[863] továbbá minden, ami a szőlőtőről származik (4Móz 6,3–4). Lehetséges, hogy a törvény eredeti formája csak a bor és részegítő ital fogyasztását tiltotta, a folytatás pedig későbbi, magyarázó jellegű kiegészítés.[864] A názírság önkéntes fogadalmon alapult (4Móz 6,2), és egy meghatározott időre szólt (4Móz 6,13). A fogadalom idejének letöltése és az előírt áldozatok bemutatása után a názír visszatérhetett megszokott életmódjához, és ismét ihatott bort (4Móz 6,20).[865]

Az Ószövetség egyedül Sámsont nevezi názírnak (Bír 13,5.7; 16,17). Sámson nem önkéntes fogadalom által, hanem Isten parancsa szerint lett názír. Názírsága születésétől fogva élete végéig tartott. A 4Móz 6-ban szereplő előírások közül csak a haj levágásának tilalma vonatkozott rá egyértelműen (Bír 13,5; 16,17). A bortól és részegítő italtól, valamint a szőlőtőkéről származó dolgoktól való tartózkodást az angyal nem Sámsonnak, hanem az anyának írja elő (Bír 13,4.7.14). Egy lehetséges értelmezés szerint Sámsonra már az anyaméhben is vonatkozott a borivás tilalma.[866] Más magyarázatok szerint a tilalom csupán az anyára volt érvényes.[867] A Bírák könyve beszámol arról, hogy Sámson lakodalmat (מִשְׁתֶּה) tartott „az ifjak szokása szerint” (Bír 14,10). A szöveg nem mondja ki, hogy Sámson bort ivott, de mivel az ellenkezőjét sem állítja, ez a valószínűbb feltételezés.[868] A tény, hogy Sámson a holttestek érintésétől sem tartózkodott (lásd Bír 14,8–9.19; 15,8.15), szintén azt erősíti, hogy nem tartotta magát a 4Móz 6-ban megfogalmazott tilalmakhoz.

Sámuelt a Héber Biblia nem nevezi názírnak, de Anna fogadalma miatt – miszerint a születendő gyermeket az ÚRnak szenteli, és nem éri borotva a fejét (1Sám 1,11) – a későbbi hagyomány názírnak tekintette (lásd mNáz. IX. 5).[869] A Septuaginta kiegészíti Anna fogadalmát azzal, hogy „bort és részegítő italt nem iszik”, ez a kiegészítés azonban valószínűleg a 4Móz 6 alapján történt későbbi betoldás.[870] Sámsonhoz hasonlóan Sámuelről sem derül ki egyértelműen a bibliai szövegből, hogy ivott-e bort, az viszont bizonyos, hogy ő sem tartózkodott a halottak érintésétől (1Sám 15,33).[871]

A történeti könyvek által körvonalazott kép és a 4Móz 6 rendelkezései közötti eltérések arra utalhatnak, hogy Sámson és Sámuel története a názírság egy ősibb változatának emlékét

---

[861] GRAY (1903): Numbers, 57; STURDY (1976): Numbers, 50.
[862] KUSTÁR (2008): Názírság, 245.
[863] A חַרְצָן valószínűleg ’szőlőmag’, a זָג pedig ’szőlőhéj’ jelentéssel bír, lásd a *3.1.1.2. A szőlő termése* című fejezetben (60. oldal).
[864] JASTROW (1913): Wine in the Pentateuchal Codes, 185; uő (1914): “Nazir” Legislation, 267–268.
[865] GRAY (1903): Numbers, 67; NOTH (1968): Numbers, 57.
[866] SOGGIN (1981): Judges, 229; FRUCHTENBAUM (2007): Judges and Ruth, 167; MILGROM (2007): Nazirite, 46; WEBB (2012): Judges, 352.
[867] GRAY (1900): Nazirite, 207; CARTLEDGE (1989): Nazirite Vows, 411; DIAMOND (1997): Israelite Self-Offering, 7–8; KUSTÁR (2008): Názírság, 246.
[868] GRAY (1900): Nazirite, 207; SOGGIN (1981): Judges, 229.238; CARTLEDGE (1989): Nazirite Vows, 411.
[869] KUSTÁR (2008): Názírság, 247; uő (2010): Nazír traktátus, 220–221.
[870] GRAY (1900): Nazirite, 206–207.
[871] CARTLEDGE (1989): Nazirite Vows, 412; KUSTÁR (2008): Názírság, 247.

őrzi.[872] A korai názírság egyik jellegzetessége lehetett, hogy még nem tartozott hozzá a borivás tilalma. Ugyanakkor mind Sámson, mind Sámuel esetében lehetséges, hogy a názírság motívuma eredetileg nem volt része a velük kapcsolatos hagyományanyagnak, csupán később kötötték azt a személyükhöz.[873]

A názírokat Ámósz könyve is említi (Ám 2,11–12), a kérdéses szakasz azonban valószínűleg nem Ámósztól származik, hanem deuteronomista szerkesztők illesztették a könyvbe a fogság korában.[874] A názírok itt a prófétákkal állnak párhuzamban, mint akiket egyaránt Isten hívott el. A szakasz születésének idején a borivás tilalma már hozzátartozott a názírsághoz: a názírok borral való itatása hasonló megítélés alá esik, mint a próféták elhallgattatása (Ám 2,12).[875]

A názírok bortól való tartózkodása mögött húzódó indokra több elmélet született. Gyakran a JHVH-hoz való hűség és a kánaáni kultusz elleni tiltakozás jeleként értelmezik. Bizonyos kutatók szerint egyfajta vallási-kulturális konzervativizmus állt a háttérben, amely a kánaáni városi kultúrával szemben az ősi, nomád életmódhoz ragaszkodott.[876] Ez az elmélet azonban több problémát is felvet. Először is, a názírok esetében semmi nem utal arra, hogy a letelepült életforma más jellegzetességeitől is távolságot tartottak volna.[877] Másodszor, a názírság ideiglenes jellege miatt is nehezen lehetett volna a nomád életmód melletti kiállás intézménye. Harmadszor, a szőlővel és a borral kapcsolatos ószövetségi utalások nagy száma, és különösen a szőlő Izráel szimbólumaként való használata (lásd Zsolt 80,8–16; Ézs 5,1–7; Jer 2,21; Ez 15,1–8)[878] valószínűtlenné teszi, hogy a szőlővel kapcsolatos negatív nézet elterjedt lett volna Izráelben.[879]

Egy alternatív magyarázat szintén a kánaáni kultúrával szembeni kiállást látja a názírok önmegtartóztatásában, de azt nem a városi létformára, hanem a környező népek kicsapongó életmódjára adott válaszként fogja fel.[880] A prófétákkal való párhuzam (Ám 2,11–12) ezek szerint úgy értelmezhető, hogy amíg a próféták – a deuteronomista iskola felfogása szerint – szóban kritizálták a pogány hatások miatti elhajlásokat, addig a názírok életmódjukkal tették ugyanezt.[881] Gerhard von Rad szerint a názírok fogadalma eredetileg más célt szolgált, a kánaáni befolyás erősödése következtében azonban a küzdelem eszközévé vált.[882]

---

[872] MILGROM (1991): Numbers, 357–358; CARTLEDGE (1989): Nazirite Vows, 411; DIAMOND (1997): Israelite Self-Offering, 8; KUSTÁR (2008): Názírság, 247. A Sámsonról és Sámuelről szóló elbeszélések a Deuteronomista történeti mű részeként a fogság korában nyerték el végső formájukat, azonban ősibb hagyományokat is felhasználnak, lásd SOGGIN (1981): Judges, 4; PRESSLER (2002): Joshua, Judges, and Ruth, 2; RYAN (2007): Judges, 189–190, valamint PAYNE (1982): Samuel, 2; AULD (2012): I&II Samuel, 15–17.

[873] DIAMOND (1997): Israelite Self-Offering, 8.

[874] Így WOLF (1977): Joel and Amos, 170; COOTE (1981): Amos, 70; ANDERSEN–FREEDMAN (1989): Amos, 342; ROTTZOLL (1996): Redaktion und Komposition, 56–61; JEREMIAS (2007): Amos, 24; HADJIEV (2009): Amos, 48.

[875] MAYS (1969): Amos, 52; MOTYER (1974): Amos, 63; ANDERSEN–FREEDMAN (1989): Amos, 331–332; SZABÓ (1998): Ámós, 872; JEREMIAS (2007): Amos, 26; KUSTÁR (2008): Názírság, 246.

[876] GRAY (1900): Nazirite, 209; RYLAARSDAM (1962): Nazirite, 526. RIGGANS (1983): Numbers, 53.

[877] Szemben a rékábiakkal, akik nem műveltek földet és nem laktak házakban, lásd lentebb, a *3.5.3. A rékábiak önmegtartóztatása* című fejezetet (127–128. oldal).

[878] Lásd a *4.1. A szőlő mint Izráel jelképe* című fejezetet (131–146. oldal).

[879] DUBACH (2009): Trunkenheit, 185.

[880] Így DRIVER (1915): Joel and Amos, 156; HARPER (1910): Amos and Hosea, 56–57, vö. DUBACH (2009): Trunkenheit, 187.

[881] HARPER (1910): Amos and Hosea, 57; MOTYER (1974): Amos, 61; DUBACH (2009): Trunkenheit, 187.

[882] VON RAD (2000): Ószövetség teológiája I, 58–59.

A legvalószínűbb magyarázat szerint a názírok azért nem ihattak bort vagy részegítő italt, mert – a papokhoz hasonlóan – kultikus értelemben szentek voltak. A pap és a názír is קָדוֹשׁ לַיהוָה/לֵאלֹהִים 'az ÚRnak/Istennek szentelt' (3Móz 21,6–8; 4Móz 6,8), amely megjelölés más személyekre nem vonatkozik a Pentateuchosban.[883] A papi tisztséggel való párhuzamra utal továbbá, hogy halottak érintésének (4Móz 6,5) és a haj levágásának (4Móz 6,6–7) tilalma hasonlít a főpapra vonatkozó előírásokra (lásd 3Móz 21,10–11).[884] Morris Jastrow szerint a názír kezdetben a pap egy régies megnevezése volt, és csak később nyert a papságtól független jelentést. Ezzel magyarázza, hogy az Ám 2,11–12 prófétákról és názírokról beszél, míg máshol a prófétai irodalomban a próféták és papok állnak egymás mellett (Ézs 28; Jer 4,9; 5,31; Zak 7,3).[885] Sámuel esetleges názírsága további érvet jelenthet amellett, hogy a názírok az önmegtartóztató életmódjukon túl aktív szerepet is vállaltak a kultuszban.[886]

Mivel a názírok bortól való tartózkodását említő szövegek egyike sem keletkezett a fogság előtt, valószínű, hogy az absztinencia eredetileg nem tartozott hozzá a názírok fogadalmához, hanem – a papokat érintő tilalomhoz hasonlóan – egy késői fejleményről van szó.[887] Ugyanakkor, mivel a borivás tilalmát az Ám 2,11–12 fogság korabeli deuteronomista betoldása már feltételezi, a tilalom a fogság korában már biztosan hozzátartozott a názírsághoz, s így a szokásnak valamikor a fogság előtti kor utolsó szakaszában (Kr. e. 7–6. század) kellett kialakulnia.

A názírok absztinenciája két szempontból is szigorúbb volt a papokra vonatkozó tilalomnál. Egyrészt a papok csak akkor nem ihattak bort vagy részegítő italt, amikor bementek a szentélybe, azaz kultikus szolgálatot végeztek.[888] Ezzel szemben a názíroknak a fogadalmuk teljes ideje alatt tartózkodniuk kellett ezektől.[889] Másrészt a názírok önmegtartóztatása nem csupán az alkoholfogyasztásra vonatkozott, hanem mindenre, ami szőlőből készült.[890]

A tilalom ilyen irányú kiterjesztése látszólag azt az érvet erősíti, hogy a nomád életmódhoz való ragaszkodás állt a háttérben, és a szőlőt mint a letelepedés és a fejlettebb kultúra jelét utasították el. A szőlő fogyasztásának tiltása mögötti motiváció azonban valószínűleg az volt, hogy minél jobban távol tartsa a názírokat a részegség forrásától, így a bor alapanyagától is.[891] A törvény kibővítése lehet szimbolikus jelentőségű, Manuel Dubach szerint azonban inkább abból ered, hogy az ókorban nem értették pontosan, hogyan okoz a bor részegséget, ezért a biztonság kedvéért a szőlőt és termékeit is felvették a listára.[892]

---

[883] Kivéve az 5Móz 26,19-et, ahol az egész népre vonatkozik, lásd DIAMOND (1997): Israelite Self-Offering, 6–7.

[884] Bővebben lásd DIAMOND (1997): Israelite Self-Offering, 3; MILGROM (2007): Nazirite, 45–46; KUSTÁR (2008): Názírság, 244.

[885] JASTROW (1913): Wine in the Pentateuchal Codes, 185.

[886] Vö. DIAMOND (1997): Israelite Self-Offering, 2.

[887] RYLAARSDAM (1962): Nazirite, 526. Lásd még GRAY (1900): Nazirite, 207–208; CARTLEDGE (1989): Nazirite Vows, 412–413, akik hasonlóan érvelnek, ugyanakkor az Ám 2,11 ámószi szerzőségét elfogadva a názírság az absztinencia kapcsolatának kezdetét legkésőbb a Kr. e. 8. századra teszik.

[888] Lásd fentebb, a *3.5.1. A papokra vonatkozó tilalom* című fejezetet (121–123. oldal).

[889] KUSTÁR (2008): Názírság, 244.

[890] DIAMOND (1997): Israelite Self-Offering, 3.

[891] JASTROW (1914): "Nazir" Legislation, 268.

[892] DUBACH (2009): Trunkenheit, 187.

3.5.3. A rékábiak önmegtartóztatása

A rékábiak közösségével a Jer 35-ben találkozunk, amely szerint Jeremiás a templom egyik kamrájában (לִשְׁכָּה)[893] borral kínálja őket (Jer 35,2–5), ők azonban visszautasítják azt (Jer 35,6). A közösség tagjai – ősatyjuk, Jónádáb parancsa szerint – nem fogyaszthattak bort, nem lehetett szőlőjük, szántóföldjük vagy más birtokuk, és házak helyett sátrakban kellett lakniuk (Jer 35,6–10).

A názírokhoz hasonlóan a rékábiak önmegtartóztatását is sokan a kánaáni kultúrával szembeni tiltakozásként értelmezik. Általában úgy tartják, hogy az ősi nomád életformához való konzervatív ragaszkodásról van szó.[894] Ezzel szemben Fritz Stolz amellett érvel, hogy a nomád életmód és a borellenesség nem az ősi szokásokban gyökerezik, hanem Izráel történetének egy későbbi szakaszában jelent meg.[895] Ezt támasztja alá az is, hogy a rékábiak Jónádáb, Rékáb[896] fia parancsára vezetik vissza szabályaikat (Jer 35,6).

Jónádáb személye minden bizonnyal megegyezik azzal a Jehónádábbal, akit a bibliai szöveg szintén Rékáb fiának nevez, és Jéhú kortársa volt (2Kir 10,15).[897] Jehónádáb támogatta Jéhú reformját, és Samáriában részt vett Baal papjainak és tisztelőinek lemészárlásában (2Kir 10,15–31).[898] A rékábiak életvitelének eredete tehát a Kr. e. 9. században gyökerezik, és Jeremiás könyvének tanúsága szerint a 7. század végén is tartották magukat az ősatya akaratához. Az a tény, hogy egy olyan embert tartanak a közösség atyjának, aki a baalizmus elleni küzdelem egyik harcosa volt, összhangban van azzal az értelmezéssel, miszerint a rékábiak a JHVH-hit radikális követői voltak, és életvitelük a kánaáni városi kultúrával szembeni kiállás volt.[899] A jahvizmushoz való kötődésük tükröződik a közösség tagjainak teofór neveiben is, hiszen mind Jónádáb, mind a Jer 35,3-ban említett rékábiak neve tartalmazza a JHVH név rövidített alakját.[900]

Frank S. Frick elmélete szerint a rékábiak nem a szó eredeti értelmében vett nomád életmódot folytattak, tehát nem pásztorkodással foglalkoztak, hanem kovácsmesterek voltak, akik fegyvereket és harci kocsikat készítettek.[901] Az elmélet szerint a rékábiak sajátos életmódja nem vallásos meggyőződésből fakadt, hanem a foglalkozásukkal függött össze: a rékábiak azért nem lakhattak házban, mert a munka természete miatt néhány havonta vagy évente tovább kellett állniuk, így nem lett volna érdemes házat építeniük. A földműveléstől való távolmaradást Frick részben a gyakori vándorlással magyarázza, részben azzal, hogy a mesterség elsajátítása és gyakorlása sok időt és teljes figyelmet igényelt.[902] A borivás tilalma szerinte a kovácsmesterség által megkövetelt fegyelemmel függ össze, és a szakmai titkok kiszivárgását volt hivatott megelőzni. A szakmával kapcsolatos tudás és praktikák gondos

---

[893] Lásd a *3.3.1. Az áldozati lakomák* című fejezetben (97. oldal).

[894] Így JASTROW (1913): Wine in the Pentateuchal Codes, 181; POPE (1962): Rechab, 15; BRIGHT (1981): Jeremiah, 190; MARTENS (1986): Jeremiah, 217; CLEMENTS (1988): Jeremiah, 209; BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 331; BECKER (1999): Rebe, Rausch, Religion, 157; VON RAD (2000): Ószövetség teológiája, 59.

[895] STOLZ (1976): Rausch, Religion und Realitat, 183.

[896] A ’Rékáb’ név eredetéhez lásd POPE (1962): Rechab, 15; FRICK (1971): Rechabites Reconsidered, 287.

[897] A Jer 35,6.10.19-ben ’Jónádáb’-ként, a Jer 35,8.14.16.18-ben ’Jehónádáb’-ként szerepel. A két névalak azonban ugyanannak a névnek két változata, melyet egyazon bibliai szereplő esetében is szabadon variálnak az elbeszélők, lásd a jelenséghez KUSTÁR (2017): Módosítások, 51–52.

[898] FRICK (1992): Rechab, 630; CZANIK (1993): Jónádáb, 760.

[899] BRIGHT (1981): Jeremiah, 191; VON RAD (2000): Ószövetség teológiája, 59; ALLEN (2008): Jeremiah, 391.

[900] POPE (1962): Rechab, 16.

[901] FRICK (1971): Rechabites Reconsidered, 285; uő (1992): Rechab, 630.

[902] FRICK (1971): Rechabites Reconsidered, 285. Más, iparosodás előtti társadalmakkal való párhuzamokhoz lásd FORBES (1950): Metallurgy, 64.

őrzésének és továbbadásának igénye magyarázatot jelenthet arra is, hogy a rékábiak évszázadokon át tartották magukat a szabályokhoz, amelyeket Jónádáb lefektetett.[903]

A rékábiak által követett szabályok, beleértve a borfogyasztás tilalmát, mind a pásztorok, mind a kovácsmesterek életmódjába beleillenek. A szabályok követése ugyanakkor nem magyarázható kizárólag pragmatikus okokkal. Bár a rékábiak nem az ÚRra, hanem ősatyjuk parancsára hivatkoznak – Frick érvelésével ellentétben[904] – ez nem zárja ki a vallásos motivációt.[905] Jónádáb azért írta elő utódai számára a szabályok követését, „hogy sokáig éljetek azon a földön, ahol jövevények vagytok" (Jer 35,7). A jövevénylét hangsúlyozása és a hosszú élet ígérete a földön a JHVH-hagyományhoz való ragaszkodást bizonyítja (2Móz 20,12; 3Móz 25,23).[906] Jeremiás példaképként állítja a rékábiakat Júda népe elé (Jer 35,12–16), az ÚR pedig azzal jutalmazza őket, hogy utódaik soha nem tűnnek el a föld színéről (Jer 35,17–19).[907] Megjegyzendő ugyanakkor, hogy Jer 35 nem a borfogyasztásról szól, de még csak nem is a kultúrához való hozzáállásról. Jeremiás találkozása a rékábiakkal egy jelképes cselekedet, amely egy nagyobb és általánosabb üzenetet hordoz:[908] A rékábiakat a próféta engedelmességük és hűségük miatt állítja példaként Júda és Jeruzsálem elé, és nem kifejezetten életmódjuk miatt. Helytelen lenne az a következtetés, hogy Jeremiás próféta a rékábiak életmódját és a bortól való tartózkodást tartotta a JHVH-hit helyes megélésének és mindenki számára követendő példának.[909]

3.5.4. Dániel és barátai önmegtartóztatása

Dániel könyvének cselekménye a fogság korában játszódik, a könyv keletkezése azonban jóval későbbre, a hellén korra tehető.[910] A könyv szerint azok az izráeli származású ifjak, akiket a babiloni fogságban a király szolgálatára választottak ki, a király ételeit ették, és a király borából ittak (Dán 1,5). Dániel azonban nem akarja beszennyezni magát a király ételeivel és borával, ezért megkéri az udvarmestert, hogy tegyen kivételt vele (1,8). Az udvarmester – előbb egy tíznapos próbaidőre, majd ennek eredményét látva, végleg – megengedi Dánielnek és három barátjának, hogy a királyi ételek és italok helyett zöldségeken és vizen éljenek (1,9–16).

Dániel és barátai tehát személyes meggyőződésükből, önként vállalták, hogy szigorú étrendjük részeként nem isznak bort.[911] A bortól való önmegtartóztatásra nem azért volt szükség, mert a bor fogyasztása önmagában bűnnek számított volna, mint ahogy a hús esetében sem ez volt a helyzet. A szöveg nem ad explicit magyarázatot arra, hogy miért

---

[903] FRICK (1971): Rechabites Reconsidered, 285.
[904] Uo.
[905] DUBACH (2009): Trunkenheit, 188.
[906] VON RAD (2000): Ószövetség teológiája, 59.
[907] BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 331.
[908] DUBACH (2009): Trunkenheit, 189.
[909] BRIGHT (1981): Jeremiah, 191; CLEMENTS (1988): Jeremiah, 209.
[910] Így BARTHA (1998): Dániel, 840; NISKANEN (2012): Daniel – digitális kiadvány; RÓZSA (2016): Bevezetés, 744–746, akik szerint a könyv valamennyi fejezete a Kr. e. 2. században, IV. Antiokhosz Epifánész uralkodásának idején nyerte el kanonikus formáját, valamint DAVIES (2001): Daniel, 564; SEOW (2003): Daniel, 7–8, akik az elbeszélések keletkezését korábbra, a Kr. e. 3–4. századra datálják. Lásd még LEDERACH (1994): Daniel, 285–287, aki az elbeszélő részeket általánosságban a fogság korára vezeti vissza, ám az 1. fejezetet a könyv kialakulásának utolsó, Kr. e. 2. századi fázisához sorolja.
[911] SEOW (2003): Daniel, 26.

gondolták úgy, hogy beszennyeznék magukat azzal, ha a király által előírt étrendet követnék, de két – egymást nem kizáró – magyarázat is kézenfekvőnek tűnik:

Egyrészt a király asztaláról származó ételek elfogadása egyet jelentett a király iránti hűség kinyilvánításával és az alárendeltség elfogadásával (vö. 1Sám 20,5.27; 2Sám 9,7–13; 2Kir 24,30).[912] Dániel és barátai ugyan valóban a király szolgálatába álltak (1,19), de a szolgálatuk és engedelmességük soha nem jelentett teljes behódolást, azaz soha nem adtak elsőséget az uralkodónak az ÚRral szemben (vö. 3,8–18; 6,11). Ezt fejezhette ki, hogy elfogadták a babiloni tudományokra való nevelést (Dán 1,4.17) és az udvarmestertől kapott új neveiket (1,7), de a király ételeit és borát elutasították.[913]

Másrészt azért tartózkodhattak ezektől az ételektől, mert azok a babiloniak pogány kultuszához kötődtek, azaz a bálványisteneknek bemutatott áldozatokból kerültek ki.[914] Az ételek esetében mindez kiegészült azzal a problémával, hogy a babiloniak étrendjében olyan állatok húsa is helyet kapott, amelyeket Izráel fiai – a 3Móz 11 és az 5Móz 14,3–21 előírásai értelmében – tisztátalannak tartottak, ráadásul az állatok levágásának módja sem a mózesi törvényeket (vö. 3Móz 17) követte Babilóniában.[915] Ezek a problémák jól tükrözik azokat a kihívásokat, amelyekkel a zsidóknak a könyv keletkezésének idején, IV. Antiokhosz Epifánész uralma alatt kellett szembenézniük.[916]

A zöldségeken és vizen élő Dániel és barátai egészségesebbek, jóltápláltabbak voltak, mint azok a társaik, akik a király ételeit és borait fogyasztották (1,15). Ezzel a szöveg nem azt sugallja, hogy Dánielék étrendje jobb és egészségesebb, mint a húst és bort is tartalmazó étrend, hanem éppen ellenkezőleg: az elbeszélő szemében az a rendkívüli, isteni csoda, hogy az izráeli ifjak a szegényes táplálkozásuk ellenére is jobban fejlődtek, mint a többiek.[917]

3.5.5. Összegzés

A fentiek alapján megállapítható, hogy az absztinencia nem volt általános az ókori Izráelben. Azok az esetek, amelyekben bizonyos egyének vagy csoportok nem ittak, illetve nem ihattak bort, inkább kivételesnek tekinthetők. A bortól való tartózkodás minden esetben valamilyen különleges célt szolgált.

A rékábiak az egyetlen csoport az Ószövetségben, akikről biztosan tudjuk, hogy a fogság előtti korban (Kr. e. 9–7. század) tartózkodtak a bortól. Esetükben a borfogyasztás megvetése, a szőlőültetés és a házépítés tilalmával együtt, valószínűleg a közösség sajátos életmódjából eredt, amely nem isteni parancsra, hanem az ősatyjuk, Jónádáb rendelkezésére épült. Az életmódhoz való ragaszkodásuk ugyanakkor a hűség és engedelmesség példájává tette a rékábiakat.

A názírok absztinenciája, amely legkésőbb a fogság korára kapcsolódott a názírság intézményéhez, nem csupán a borra és részegítő italra, hanem a szőlő más formáira is vonatkozott. Ugyanakkor egy önkéntes fogadalomról van szó, amely nem élethosszig tartott, hanem meghatározott időre szólt. A názírok absztinenciájának célja valószínűleg a kultuszban tapasztalható kicsapongások elleni kiállás volt.

---

[912] Lásd a *3.2.3.1. Szőlészet, királyideológia és politikai hatalom* című fejezetben (91. oldal).
[913] LEDERACH (1994): Daniel, 38; DAVIES (2001): Daniel, 564; SEOW (2003): Daniel, 26.
[914] LEDERACH (1994): Daniel, 39; BARTHA (1998): Dániel, 840; DAVIES (2001): Daniel, 564; NISKANEN (2012): Daniel – digitális kiadvány.
[915] LEDERACH (1994): Daniel, 39; BARTHA (1998): Dániel, 840.
[916] LEDERACH (1994): Daniel, 38–39.
[917] BARTHA (1998): Dániel, 840; SEOW (2003): Daniel, 28; NISKANEN (2012): Daniel – digitális kiadvány.

A papok alkoholfogyasztásának tilalma valószínűleg a fogság utáni korban alakult ki. A tilalom nem volt általános érvényű, hanem kizárólag a szentélyben végzett szolgálathoz kapcsolódott. A bortól és részegítő italtól való tartózkodás célja egyrészt az volt, hogy az alkohol tudatmódosító hatása ne akadályozza meg a papokat a helyes döntések hozatalában és a szolgálat méltó végzésében, másrészt az, hogy a papok ne a részegség extázisában keressék az isteni kinyilatkoztatást.

A hellén korszakból származó történet szerint Dániel és barátai pogány környezetben, a babiloni királyi udvarban döntöttek úgy, hogy a rendelkezés ellenére nem élnek a királyi ételekkel és borral. A zöldségeket és vizet tartalmazó étrend vállalása az ő esetükben bátor kinyilvánítása volt az ÚR melletti hűségüknek és a bálványimádó kultusztól való távolságtartásnak, illetve a mózesi törvények tisztasági előírásai iránti elkötelezettségüknek.

4. SZŐLŐ ÉS BOR MINT SZIMBÓLUM AZ ÓSZÖVETSÉGBEN

Ahogyan az előző fejezetben láthattuk, a szőlőtermesztés és borkészítés az ókori Izráel társadalmának széles rétegeit érintette, a szőlőtő gyümölcse pedig meghatározó szerepet töltött be Izráel fiainak mindennapi életében és a kultuszban. A szőlő és a bor széles körben való elterjedése és a bor alapvetően pozitív megítélése miatt természetes, hogy az ószövetségi irodalomban a szőlő és a bor képe szimbólumként, hasonlatként és metaforaként is megjelenik, sőt kiterjedt allegóriák alapjául is szolgál. A következő fejezetben azt vizsgáljuk, hogy ezek a szóképek milyen átvitt értelmű jelentéseket és teológiai üzeneteket hordoznak. Ebben a fejezetben fontosabbnak tartjuk az egyes szövegek datálását a tradíciótörténet tisztázása és az esetleges irodalmi függőségek feltárása érdekében.

4.1. A szőlő mint Izráel jelképe

4.1.1. Ézsaiás könyvében

Ézsaiás könyvében a szőlőskert (כֶּרֶם) képe két alkalommal is megjelenik mint Izráel jelképe. A *terméketlen szőlőskert dalát* (Ézs 5,1–7) általában Ézsaiás prófétának tulajdonítják, keletkezését pedig a próféta működésének korai szakaszára, körülbelül Kr. e. 740-re teszik.[1] A költemény bírói példázat formájában bontja ki a szőlőskert képét, amely műfajában és felépítésében rokonságot mutat Jótám példázatával (Bír 9,8–15) és Nátán Dávidnak mondott példázatával (2Sám 12,1–7, lásd még 2Sám 14,6–17; 1Kir 20,35–43; Jer 3,1–5).[2] A dal allegóriaként való értelmezése nem állja meg a helyét, hiszen a költői kép nem minden részletének van meg a párja az interpretáció szintjén.[3]

A költemény bevezetése szerint a próféta kedvesének[4] vagy barátjának[5] (יָדִיד) szőlőskertjéről van szó (Ézs 5,1). A költemény értelmezéséhez – mintegy csattanóként – a példázat utolsó verse adja meg a kulcsot: „A Seregek URának szőlője: Izráelnek háza, és gyönyörű ültetvénye: Júda férfiai" (Ézs 5,7). Eszerint tehát a bevezetőben említett barát, azaz a szőlő gazdája maga Isten, a szőlőskert, és a vele párban említett ültetvény (נִטַּע) pedig Izráelt és Júdát jelképezik.[6] Christopher R. Seitz szerint a כֶּרֶם és a נִטַּע nem állnak tökéletes párhuzamban, így elképzelhető, hogy az ÚR szőlőskertje alatt egész Izráelt kell érteni, Júda pedig az ÚR gyönyörű ültetvénye a szőlőskerten belül.[7] Más vélemény szerint nem Izráel és Júda népéről, hanem azok vezetőiről van szó.[8] A בֵּית יִשְׂרָאֵל 'Izráel háza' kifejezés gyakran

---

[1] Így GRAY (1912): Isaiah 1–27, 83; DUHM (1914): Jesaja, xvii; LEUPOLD (1968): Isaiah 1–39, 108; YOUNG (1972): Isaiah 1–18, 192; CLEMENTS (1980): Isaiah 1–39, 55; WILDBERGER (1991): Isaiah 1–12, 179; SEITZ (1993): Isaiah 1–39, 48; CZANIK (1997): Ézsaiás 1–12, 86; KARASSZON (1998): Ésaiás, 699; TUCKER (2001): Isaiah 1–39, 89; HOPPE (2012): Isaiah – digitális kiadvány; KUSTÁR (2004): Ézsaiás, 249; BERGES (2012): Isaiah, 73. Másként KAISER (1983): Isaiah 1–12, 93, aki a deuteronomista iskolának tulajdonítja, és a fogság korára datálja a költeményt.

[2] YEE (1981): Isaiah 5:1–7, 33; SEITZ (1993): Isaiah 1–39, 47; BLENKINSOPP (2000): Isaiah 1–39, 206; TUCKER (2001): Isaiah 1–39, 88; WILLIAMSON (2006): Isaiah 1–27, 328; SMITH (2007): Isaiah 1–39, 165.

[3] GRAY (1912): Isaiah 1–27, 83; COGGINS (2001): Isaiah, 442; WILLIAMSON (2006): Isaiah 1–27, 328.

[4] Így GRAY (1912): Isaiah 1–27, 84; CZANIK (1997): Ézsaiás 1–12, 86. A költemény szerelmes dalként való értelmezéséhez lásd a *4.8.3. A szőlőskert mint a nő jelképe* című fejezetben (195. oldal).

[5] Így SEITZ (1993): Isaiah 1–39, 46; KARASSZON (1998): Ésaiás, 699; KŐSZEGHY (2009): Szőlőskertje volt barátomnak, 5.

[6] Így YOUNG (1972): Isaiah 1–18, 198; KAISER (1983): Isaiah 1–12, 93; CZANIK (1997): Ézsaiás 1–12, 90.

[7] SEITZ (1993): Isaiah 1–39, 50.

[8] CHANEY (1999): Sour Grapes, 112.

az egész népet jelöli (2Móz 16,31; Józs 21,45; 1Sám 7,2; 1Kir 12,21) az Ószövetségben, ugyanakkor előfordul, hogy kifejezetten a királyi dinasztiára utal (Jer 33,17; Hós 1,4). Az אִישׁ יְהוּדָה szókapcsolatban az אִישׁ 'férfi; ember' főnév kollektív értelemben áll, így jelölheti az ország teljes lakosságát, legalábbis a hadra fogható férfiakat,[9] ugyanakkor szolgálhat az 'előkelő'-k (Zsolt 49,3)[10] vagy a 'dinasztia tagjai'-nak (Jer 22,30; 1Kir 8,25)[11] megjelölésére is.[12]

A példázat szerint a szőlőskert 'kövér hegyoldalon' (בְּקֶרֶן בֶּן־שָׁמֶן) fekszik (Ézs 5,1), ami arra utal, hogy az ÚR termékeny földet ajándékozott Izráelnek. A szőlősgazda által végzett gondos munkában – amelynek része a talaj előkészítése, a nemes szőlővesszők (שֹׂרֵק) elültetése (נטע), valamint az őrtorony (מִגְדָּל) építése és a borsajtó (יֶקֶב) készítése (Ézs 5,2a)[13] – az ÚR Izráel népe iránti gondoskodása tükröződik.[14] A folytatás szerint a körültekintő munka ellenére a szőlőskert nem a várakozásoknak megfelelő gyümölcsöt hozta: (jó) szőlő (עֲנָבִים) helyett rossz szőlőt (בְּאֻשִׁים) termett (Ézs 5,2b).[15] Az eredmény természetellenes, hiszen a természet törvényei szerint a kiváló minőségű szőlővesszőknek kiváló minőségű gyümölcsöt kellene teremnie. A rossz termés a nép – legalábbis a vezetők – romlottságát szimbolizálja,[16] azonban itt még nem derül ki, hogy mi volt a kudarc oka. Az Ézs 5,7-ben a מִשְׁפָּט 'igazság; ítélet' és צְדָקָה 'igazságosság' fogalmakkal szembeállított מִשְׂפָּח 'vérontás' és צְעָקָה 'kiáltás; segélykérés' utalnak az elkövetett bűn természetére. Bővebben a példázatot követő jaj-mondások (Ézs 5,8–24; 10,1–4) fejtik ki, hogy – a könyv szerkesztői szerint – miben állt Izráel házának és Júda férfiainak romlottsága.[17] A jaj-mondások többek között a birtokfelhalmozást (Ézs 5,8), a mértéktelen mulatozást (Ézs 5,11–13.22) és a korrupciót (Ézs 5,23) nevezik meg, tehát olyan bűnöket, amelyekben jellemzően a felsőbb réteg az érintett,[18] az ítélet azonban az előkelőket és a közembereket egyaránt sújtja (lásd Ézs 5,13–14).[19]

A 3. versben megváltozik a beszélő személye: a szőlő tulajdonosa E/1-ben szólal meg – vagy legalábbis a próféta az ő nevében beszél[20] – és felszólítja a hallgatóságot, hogy tegyenek igazságot közte és szőlőskertje között. A 4. vers retorikai kérdése – „Mit kellett volna még a szőlőmmel tenni, amit meg nem tettem?" – rámutat, hogy a kudarcért nem a szőlősgazda a felelős.[21] A felelősség megállapítása után a gazda ítéletet hirdet (Ézs 5,5–6), amely szerint ő maga pusztítja el a terméketlen szőlőskertet. A büntetés leírása éles kontrasztban áll a gazda körültekintő gondoskodásával, amelyet az 1. vers részletez: Lerombolja a kertet körülvevő kerítést és falat, hogy szabadon lelegelhessék és letiporhassák (Ézs 5,5). Ebben a képben

---

[9] BDB, 36.
[10] CHALOT, 14.
[11] BDB, 36.
[12] CHANEY (1999): Sour Grapes, 116.
[13] Ehhez lásd a *3.1.2. A szőlőtermesztés folyamata* című fejezetet (60–66. oldal).
[14] LEUPOLD (1968): Isaiah 1–39, 112; SAWYER (2018): Isaiah, 48.
[15] A héber fogalmakhoz lásd fentebb, a *3.1.1.2. A szőlő termése* című fejezetet (59–60. oldal).
[16] BRUEGGEMANN (1998), Isaiah 1–39, 47–48.
[17] DUHM (1914): Jesaja, xvii; LEUPOLD (1968): Isaiah 1–39, 113; YOUNG (1972): Isaiah 1–18, 206–355; KAISER (1983): Isaiah 1–12, 93. A jaj-mondásokat Ézsaiásnak tulajdonítja CZANIK (1997): Ézsaiás 1–12, 93.175; KARASSZON (1998): Ésaiás, 699–700.703; TUCKER (2001): Isaiah 1–39, 92; BERGES (2012): Isaiah, 73. Lásd még CLEMENTS (1980): Isaiah 1–39, 61, aki az Ézs 5,14–17-et, valamint WILDBERGER (1991): Isaiah 1–12, 195–195.205, aki az Ézs 5,15–16-ot későbbi kiegészítésnek tartja. Másként KAISER (1983): Isaiah 1–12, 96–109, aki szerint a jaj-mondások gyűjteménye teljes egészében a fogság alatt és után keletkezett.
[18] HOPPE (2012): Isaiah – digitális kiadvány.
[19] BRUEGGEMANN (1998), Isaiah 1–39, 53.
[20] Így SEITZ (1993): Isaiah 1–39, 49.
[21] GRAY (1912): Isaiah 1–27, 86; CZANIK (1997): Ézsaiás 1–12, 89.

világosan tükröződik, hogy Isten idegen népeket küld, hogy leigázzák az országot (lásd Ézs 5,26; 7,18).[22] A büntetéshez tartozik a kert művelésének felfüggesztése (Ézs 5,6a) is, ami azt jelképezi, hogy az ÚR elhagyja Izráelt, és hagyja megsemmisülni.[23] A szőlőskert elhanyagolásának eredménye, hogy „fölveri a tövis és a gaz" (Ézs 5,6b). A tövis és gaz (שָׁמִיר וָשָׁיִת) képe gyakran jelzi az ország pusztulását Ézsaiásnál (lásd Ézs 7,23–25; 9,17; 27,4; 32,13). A szőlőskert elleni ítélet leírásának tetőpontján a gazda így szól: „megparancsolom a felhőknek is, hogy ne adjanak rá esőt" (Ézs 5,6c). Ezen a ponton a példázat „leleplezi" magát, hiszen a hallgatóság számára nyilvánvalóvá válik, hogy a szőlő tulajdonosa nem egy egyszerű halandó, hanem az ÚR, aki a természeti elemeket is irányítása alatt tartja.[24] A példázat magyarázatot ad az ország pusztulására, és rámutat, hogy a történtekért egyedül a nép hibáztatható; az ÚR mindent megtett népéért.[25]

A *termékeny szőlőskert dala* (Ézs 27,2–6) a fogság után, valószínűleg a hellenista korszak elején (Kr. e. 4–3. század) keletkezett.[26] A költeményben Ézsaiás könyvének egy kései szerkesztője az Ézs 5,1–7 antitézisét kínálja. A szerző tudatosan idézi fel az Ézs 5,1–7 képi világát, hogy új tartalommal töltse meg, és azzal ellentétes üzenetet fogalmazzon meg.[27] A kép ezúttal allegóriaként bontakozik ki.[28]

A בַּיּוֹם הַהוּא 'azon a napon' kifejezés a bevezetésben (Ézs 27,2) arra utal, hogy a költemény az utolsó időkre vonatkozik.[29] Az előző vers a tengeri szörny, a Leviatán legyőzéséről szól (Ézs 27,1). Ulrich F. Berges párhuzamot lát Nóé történetével (1Móz 6,9–9,29), ahol a szőlőről szóló beszámolót szintén egy vízi katasztrófától való megmenekülés előzi meg.[30]

A dalban végig az ÚR beszél, aki a szőlőskert őrzőjeként jelenik meg (Ézs 27,3). Amíg az 5. fejezetben a szőlőskert rossz gyümölcsöt hozott, addig a 27. fejezetben megjelenő szőlőskert pozitív színben tűnik fel. Bizonyos masszoréta kéziratok alapján az Ézs 27,2-ben a כֶּרֶם חֶמֶר 'bor szőlőskertje',[31] azaz 'bort adó szőlőskert' szókapcsolat szerepel.[32] Más kéziratok szerint viszont כֶּרֶם חֶמֶד 'gyönyörűség szőlőskertje' olvasandó.[33] A kifejezés többes számú alakja megtalálható az Ám 5,11-ben is. Ez a szőlőskert már a helyreállított

---

[22] KAISER (1983): Isaiah 1–12, 92.

[23] BRUEGGEMANN (1998), Isaiah 1–39, 48; HOPPE (2012): Isaiah – digitális kiadvány.

[24] GRAY (1912): Isaiah 1–27, 86; LEUPOLD (1968): Isaiah 1–39, 111; YOUNG (1972): Isaiah 1–18, 202; CZANIK (1997): Ézsaiás 1–12, 90; TUCKER (2001): Isaiah 1–39, 88.

[25] KAISER (1983): Isaiah 1–12, 94.

[26] Így GRAY (1912): Isaiah 1–27, 399–401; BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 1–39, 188; COGGINS (2001): Isaiah, 454; KUSTÁR (2004): Ézsaiás, 267; HOPPE (2012): Isaiah – digitális kiadvány, akik a 24–27. fejezeteket a Kr. e. 4–3. századra datálják. Másként DUHM (1914): Jesaja, xxii; KAISER (1974): Isaiah 13–39, 179, akik későbbre, a Kr. e. 2. századra datálja a fejezeteket. Megint másként CLEMENTS (1980): Isaiah 1–39, 8; SWEENEY (1988): Textual Citations in Isaiah 24–27, 39; SEITZ (1993): Isaiah 1–39, 197; TUCKER (2001): Isaiah 1–39, 226; BERGES (2012): Isaiah, 179, akik korábbra, a perzsa korszakra (Kr. e. 6–5. század) teszik a fejezetek keletkezését. Lásd még KARASSZON (1998): Ésaiás, 712, aki tágabb intervallumban, a fogság utáni korra datálja a szakaszt. A fentiektől radikálisan eltérő álláspontot képvisel YOUNG (1970): Isaiah 19–39, 254–258, aki az ézsaiási szerzőség mellett érvel.

[27] KAISER (1974): Isaiah 13–39, 224; CLEMENTS (1980), Isaiah 1–39, 219; CZANIK (1997): Ézsaiás 13–39, 235; BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 1–39, 212; COGGINS (2001): Isaiah, 456; TUCKER (2001): Isaiah 1–39, 226; TULL (2014): Isaiah 1–39, 408.

[28] CZANIK (1997): Ézsaiás 13–39, 235.

[29] YOUNG (1970): Isaiah 19–39, 236; CZANIK (1997): Ézsaiás 13–39, 235; KARASSZON (1998): Ésaiás, 714.

[30] BERGES (2012): Isaiah, 172.176.

[31] Lásd YOUNG (1970): Isaiah 19–39, 236, hasonlóan az alábbi bibliafordítások: KJV; NASB.

[32] A RÚF 'színbort adó szőlő'-nek fordítja.

[33] Lásd WILDBERGER (1997): Isaiah 13–27, 583.

Izráelt jelképezi.[34] Nem esik szó a szőlő ültetéséről és a kert kialakításáról; ehelyett a kert folyamatos védelmezésére és gondozására kerül a hangsúly,[35] szemben az első költeménnyel, ahol gazda kiszolgáltatta a kertet a vadállatoknak és teret engedett a tövis és a gaz burjánzásának (Ézs 5,6). Szintén az Ézs 5-tel való kapcsolatot erősíti, hogy az ÚR folyamatos öntözést ígér a kertnek (Ézs 27,3): ez kontrasztban áll a terméketlen szőlőskertet sújtó büntetéssel, amely szerint a felhők nem adnak több esőt a kertre (Ézs 5,6).[36]

Az 5. fejezettől eltérően elmarad a negatív fordulat: a költemény nem beszél rossz termésről és a szőlőskert elpusztításáról.[37] Az ÚR kinyilvánítja: „nincs bennem harag" (Ézs 27,4). Ugyan ismét előkerül az Ézs 5,6-ból már ismert „tövis és gaz" képe, azonban ez nem az ÚR büntetésének és a kert magára hagyásának a következménye. Éppen ellenkezőleg, az ÚR ígéretet tesz: „küzdeni fogok ellene, és elégetem".[38] A tövis és gaz jelképezheti Izráel ellenségeit, akikkel szemben az ÚR megvédi a népet,[39] de utalhat az Izráelhez tartozó gonosz, istentelen emberekre is, akiket az ÚR eltávolít a gyülekezetből a nép egésze érdekében.[40] Ez utóbbi értelmezés talán jobban illik a költői képhez, hiszen az egy belülről jövő veszélyt ír le. Azonban a két magyarázat nem zárja ki egymást: Isten a külső és belső ellenség ellen is fellép.[41] Ez a fellépés egyszerre ígéret és figyelmeztetés, amely – jóllehet a dal a végidőket festi meg – a kortárs hallgatósághoz szól.

A következő vers kilép a szőlő-allegóriából: „De aki oltalmat vár tőlem, béküljön meg velem, béküljön meg velem" (Ézs 27,5). Az ÚR nem bűnösök pusztulását, hanem megtérését akarja. Amíg a 2–4. versekben a szőlőskertre, valamint a tövisre és gazra nőnemű szuffixumok utalnak, addig az 5. versben az oltalmat kereső hímneműként jelenik meg.[42] Bizonyos magyarázók szerint a figyelmeztetés Isten népének,[43] mások szerint a nép ellenségeinek szól.[44] Az Ézs 5,7-ben מִשְׁפָּט 'igazság, ítélet' és צְדָקָה 'igazságosság', az Ézs 27,6-ban שָׁלוֹם 'béke' a szőlősgazda által elvárt gyümölcs.[45]

Az Ézs 5,1–7-hez hasonlóan itt is a költemény utolsó verse mondja ki, hogy a kép Izráelről szól: „Eljön majd az idő, mikor gyökeret ver Jákób, virágozni, virulni fog Izráel" (Ézs 27,6). A verset valószínűleg később illesztették az Ézs 27,2–5-höz.[46] Erre utal a vers elején a הַבָּאִים 'az eljövendők' bevezető formula, amely szintén az utolsó időkre vonatkozik. Visszatér a mezőgazdasági nyelvezet – még ha a kép nem is egyértelműen illik bele a szőlőskert-allegóriába.[47] A gyökér eresztése (שרש) a biztonságot és megmaradást,[48] a virágzás

---

[34] YOUNG (1970): Isaiah 19–39, 236.
[35] FRIESEN (2009): Isaiah, 163; TULL (2014): Isaiah 1–39, 408; KIM (2016): Isaiah, 130.
[36] WILDBERGER (1997): Isaiah 13–27, 583; TULL (2014): Isaiah 1–39, 408; KIM (2016): Isaiah, 130.
[37] BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 1–39, 212.
[38] COGGINS (2001): Isaiah, 456; KIM (2016): Isaiah, 130.
[39] GRAY (1912): Isaiah 1–27, 455; YOUNG (1970): Isaiah 19–39, 240; SEITZ (1993): Isaiah 1–39, 198.
[40] KARASSZON (1998): Ésaiás, 714; TUCKER (2001): Isaiah 1–39, 226.
[41] CZANIK (1997): Ézsaiás 13–39, 236.
[42] MISCALL (1993): Isaiah, 89–90.
[43] I. m., 90; SAWYER (2018): Isaiah, 163.
[44] YOUNG (1970): Isaiah 19–39, 240; SEITZ (1993): Isaiah 1–39, 198; CZANIK (1997): Ézsaiás 13–39, 236; WILDBERGER (1997): Isaiah 13–27, 586. Másként Edmond Jacob, aki szerint a megjegyzés a samaritánusokra vonatkozik, akik a fogság utáni szerkesztő szerint ugyan ítéletet érdemelnének, de nincsenek teljesen kizárva az üdvösségből, és a szentélyben békét találhatnak, lásd WILDBERGER (1997): Isaiah 13–27, 584.
[45] WILDBERGER (1997): Isaiah 13–27, 583.
[46] Uo.; BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 1–39, 213.
[47] FRIESEN (2009): Isaiah, 163.
[48] AUSTEL (1980): שָׁרַשׁ, 958; WILDBERGER (1997): Isaiah 13–27, 594.

(צוּץ) és gyümölcsözés (פרח) pedig az Isten és népe közötti békét jelképezi.[49] Ezek a képek felidézik és megfordítják az 5. fejezetben található 6. jaj-mondást, amely a gyökér elkorhadását és a virág elszállását vetítik előre (Ézs 5,24).[50] A vers második fele túlmutat Izráel határain: „termésével pedig elárasztja a világot." Ebben a képben tükröződnek az ÚR Ábrahámnak adott ígérete: „Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége" (1Móz 12,3),[51] illetve Ézsaiás könyvének eszkatologikus jövendölései (lásd Ézs 11,10; 19,16–24; 25,6–9).

4.1.2. Jeremiás könyvében

A Jer 2,21-ben a próféta[52] szőlő-metaforával írja le Izráel hűtlenségét. A szőlő-metafora egyértelműen az Ézs 5,1–7-re épül.[53] Az ÚR – aki E/1-ben szólal meg a versben – ismét úgy jelenik meg, mint a szőlő ültetője. Jeremiás ugyan nem szőlőskerttel (כֶּרֶם) azonosítja Izráelt, hanem nemes szőlővesszővel (שֹׂרֵק),[54] de ez a kép is a *terméketlen szőlőskert dalá*ból származik (lásd Ézs 5,2). A שֹׂרֵק párja a gondolatritmusban a זֶרַע אֱמֶת 'hűség sarja'[55] szókapcsolat. Mindkét kifejezés Izráel kiválóságát és tisztaságát hangsúlyozza.[56]

Az ézsaiási példázathoz hasonlóan itt is fordulat következik be: ezúttal nem a jó vessző terem rossz gyümölcsöt, hanem maga a nemes szőlővessző, azaz Izráel változott meg, és lesz 'idegen szőlőtő vad hajtásává' (סוּרֵי הַגֶּפֶן נָכְרִיָּה). A סוּרֵי szó a סוּר 'elfordulni'[57] igéből származik, és kontrasztban áll az אֱמֶת 'hűség' szóval. Az elfajzás Izráel vallási hűtlenségére utal: az ÚR helyett a Baalokat tisztelték (Jer 2,23), és minden városnak megvolt a maga helyi istensége (Jer 2,8).[58] Az אֵיךְ 'hogyan' szó az ÚR csodálkozását fejezi ki a szőlő megromlása, azaz Izráel hűtlensége felett.[59] Ugyanakkor az אֵיכָה/אֵיךְ szó gyakran fordul elő a prófétai siratóénekekben (lásd Ézs 1,21; 4,12; Jer 9,18; 48,17; JSir 1,1; 2,1; 4,1.2; Ez 26,17; Mik 2,4; Zof 2,15), ami a prófétai igehirdetés egyik gyakori kölcsönzött műfaja.[60] A fordulat ezúttal is természetellenes és irracionális.[61] Ez a természetellenesség aláhúzza, hogy – csakúgy, mint az Ézs 5,1–7-ben – a történtekért nem az ÚR a felelős, hanem egyedül Izráel okolható.[62]

A Jer 5,10-ben az ÚR utasítást ad a nép ellenségeinek, hogy pusztítsák 'szőlőteraszait' (שָׂרוֹתֶיהָ), és távolítsák el 'hajtásait' (נְטִישׁוֹתֶיהָ). Az E/3 nőnemű szuffixum Jeruzsálem népére

---

[49] FRIESEN (2009): Isaiah, 163.
[50] KIM (2016): Isaiah, 131.
[51] FRIESEN (2009): Isaiah, 163.
[52] A kutatók általában Jeremiásnak tulajdonítják a 2–6. fejezeteket, és Jósiás (Kr. e. 640–609) uralkodásának idejére teszik a keletkezésüket, így PÁLFY (1965): Jeremiás 1–25:14, 12; HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 37; THOMPSON (1980): Jeremiah, 161.242; CLEMENTS (1988): Jeremiah, 26; KÜRTI (1998): Jeremiás, 753; COUTURIER (2002): Jeremiás, 425; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány; VIVIANO (2013): Jeremiah, Baruch – digitális kiadvány; WRIGHT (2014): Jeremiah, 59. Lásd még BRIGHT (1965): Jeremiah, lvii, NICHOLSON (1973): Jeremiah 1–25, 27, akik szintén Jeremiást tartják a fejezetek szerzőjének, de a datálásban tágabb periódust határoznak meg. Másként CARROLL (1986): Jeremiah, 116, aki szerint a fejezetek a fogság korában vagy még később keletkeztek.
[53] NICHOLSON (1973): Jeremiah 1–25, 37; HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 65; SCHMIDT (2008): Jeremia 1–20, 86.
[54] Lásd a *3.1.1.1. A szőlőtő és részei* című fejezetben (57. oldal).
[55] A RÚF szerint „fajtájának megfelelő sarj", ennek alátámasztásához lásd KUSTÁR (2017): Módosítások, 346–347.
[56] MCKANE (1986): Jeremiah 1–25, 44.
[57] BDB, 694.
[58] PÁLFY (1965): Jeremiás 1–25:14, 47; MCKANE (1986): Jeremiah 1–25, 118; WRIGHT (2014): Jeremiah, 73.
[59] ABLONCZY (2004): Jeremiás I, 50.
[60] Ehhez lásd RÓZSA (2016): Bevezetés, 364.
[61] MCKANE (1986): Jeremiah 1–25, 42; AKPUNONU (2004): Vine, Israel and the Church, 162.
[62] MARTENS (1986): Jeremiah, 46.

vonatkozik.[63] A vers utalhat az ország tényleges szőlőskertjeinek elpusztítására mint Isten büntetésére,[64] de valószínűbb, hogy a szőlő képe ezúttal is magát a népet jelképezi.[65] Ebben az esetben válik érthetővé az indoklás, miszerint azért kell eltávolítani az ágakat, mert azok nem az ÚRéi. Ez ismét a nép hűtlenségére és idegen istenek tiszteletére utal (vö. Jer 5,7).[66] A נְטִישׁוֹת 'hajtások; indák' szó itt minden bizonnyal burjánzó, fürt nélküli hajtásokat jelent,[67] amelyek levágásával meg kell akadályozni a burjánzást.[68] Az ÚR – a jelenlegi szöveg szerint – kiköti a támadóknak, hogy וְכָלָה אַל־תַּעֲשׂוּ 'ne semmisítsék meg' a szőlőteraszokat (Jer 5,10aβ). Eszerint tehát az ítélet nem végzetes, az ÚR továbbra is esélyt ad a népnek, vagy legalábbis egy maradéknak a megmenekülésre.[69] Az אַל tagadószó azonban valószínűleg későbbi betoldás, így eredetileg a szőlőskert teljes megsemmisítéséről szólt a szakasz.[70]

A Jer 6,9-ben az ÚR által használt hasonlat szerint Izráel 'maradék'-át (שְׁאֵרִית) úgy fogják böngészni (עוֹלֵל יְעוֹלְלוּ – szó szerint 'böngészvén böngészik'), 'mint a szőlőt' (כַּגֶּפֶן). A vers második felében az ÚR parancsot ad valakinek, hogy fordítsa vissza a kezét Izráelre, 'mint szüretelő a szőlővesszőkre' (כְּבוֹצֵר עַל־סַלְסִלּוֹת). Bizonyos magyarázók szerint a törvény által egyébként tiltott[71] böngészés Júda teljes kifosztását és pusztulását jelenti, amelyet Izráel ellenségei fognak elvégezni, azaz a kép ítéletet hordoz magában.[72] Más magyarázat szerint nem ítéletről van szó, hanem arról, hogy az ÚR kitartóan meg akarja menteni a népet: Izráel mint nép megromlott, ezért keresgélni, böngészni kell azokat, akik hűségesen kitartottak az ÚR mellett.[73] A böngészés nem az idegen népeknek jutott, hanem a prófétának, akinek az a feladata, hogy próbáljon megmenteni néhányat Júda fiaiból. A vers kapcsolódik a Jer 5,1–5-höz, amely szerint Jeremiás igaz embert keres Jeruzsálem városában.[74] A próféta próbálkozása mindkét esetben eredménytelennek bizonyul (lásd Jer 5,2–5; 6,10).

A Jer 12,10-ben, amelyet szintén Jeremiásnak tulajdonítanak,[75] ismét az ÚR beszél. Izráelt 'szőlőskertem'-nek (כַּרְמִי) és 'telkem/mezőm'-nek (חֶלְקָתִי)[76] nevezi. Az E/1 birtokos

---

[63] BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 65.

[64] Így MCKANE (1986): Jeremiah 1–25, 119–120; VIVIANO (2013): Jeremiah, Baruch – digitális kiadvány.

[65] Így PÁLFY (1965): Jeremiás 1–25:14, 74; HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 80; CAROLL (1986): Jeremiah, 181; ABLONCZY (2004): Jeremiás I, 102; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány.

[66] BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 64.

[67] ABLONCZY (2004): Jeremiás I, 102; ennek megfelelően a RÚF 'vadhajtás'-nak fordítja. Lásd a *3.1.1.1. A szőlőtő és részei* című fejezetben (58. oldal).

[68] Lásd a *3.1.2.3. A szőlő művelése* című fejezetben (64. oldal).

[69] BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 65; WRIGHT (2014): Jeremiah, 104.

[70] CAROLL (1986): Jeremiah, 181; MCKANE (1986): Jeremiah 1–25, 120; ALLEN (2008): Jeremiah, 76; SCHMIDT (2008): Jeremia 1–20, 140; CARVALHO (2016): Jeremiah, 35.

[71] Ehhez lásd fentebb, a *3.1.2.5. A szőlő betakarítása* című fejezetet (64–66. oldal).

[72] MARTENS (1986): Jeremiah, 67; BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 71; ALLEN (2008): Jeremiah, 86; WRIGHT (2014): Jeremiah, 97.

[73] PÁLFY (1965): Jeremiás 1–25, 84; MCKANE (1986): Jeremiah 1–25, 144; KÜRTI (1998): Jeremiás, 758; VIVIANO (2013): Jeremiah, Baruch – digitális kiadvány.

[74] NICHOLSON (1973): Jeremiah 1–25, 69; KIDNER (1987): Jeremiás, 41.

[75] Így BRIGHT (1965): Jeremiah, 88; PÁLFY (1965): Jeremiás 1–25:14, 144; HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 37; NICHOLSON (1973): Jeremiah 1–25, 118–119; THOMPSON (1980): Jeremiah, 358; CLEMENTS (1988): Jeremiah, 83; KÜRTI (1998): Jeremiás, 763; COUTURIER (2002): Jeremiás, 436; CARROLL (2004): Jeremiah, 37; SCHMIDT (2008): Jeremia 1–20, 243; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány; VIVIANO (2013): Jeremiah, Baruch – digitális kiadvány; WRIGHT (2014): Jeremiah, 153; CARVALHO (2016): Jeremiah, 47.

szuffixum ismétlődése az ÚR személyes kötődését hangsúlyozza.[77] A két kifejezés nem egymás szinonimája, hanem együtt az ország mezőgazdasági területeit foglalja össze.[78] A kép szerint pásztorok pusztították és taposták az ÚR birtokait. Bizonyos magyarázók szerint a kép a nomád pásztorok és a letelepedett földművesek közötti ellentétre épül.[79] A kutatók egy része a Jeruzsálem ostromát megelőző időszakra teszi a szakasz keletkezését, és a pásztorokat a Kr. e. 602-ben támadó babiloni, arám, móábi és ammonita fosztogató csapatokkal azonosítják (vö. 2Kir 24,2).[80] Mások szerint a pásztorok idegen országok uralkodóit jelképezik, akik katonai inváziót vezettek az ország ellen.[81] A támadók azonban csak eszközök az ÚR ítéletének végrehajtásában.[82] A támadások ténylegesen pusztítást okoztak Izráel mezőgazdasági javaiban.[83] A Jer 5,9-hez hasonlóan a kép és a mögöttes jelentés fedi egymást. A חֶלְקַת חֶמְדָּתִי 'a gyönyörűségem mezeje' מִדְבַּר שְׁמָמָה 'sivár puszta' (szó szerint 'pusztulás pusztája') lett, ami a pusztítás teljességét és befejezettségét hangsúlyozza.[84]

4.1.3. Ezékiel könyvében

Ezékiel könyvében három alkalommal fordul elő a szőlőtő mint Izráel jelképe (Ez 15,1–8; 17,1–21; 19,10–14). A kutatók többsége mindhárom szakaszt – legalábbis azok alaprétegét – Ezékielnek tulajdonítja, és a Kr. e. 6. század végére datálja.[85]

Az Ez 15,1–8-at egyesek példázatként,[86] mások allegóriaként[87] definiálják. Bár a költeményben vannak allegorikus részek (lásd Ez 15,4), összességében példázatként értelmezendő. A költemény két részből áll: a 2–5. versek bontják ki a haszontalan szőlőtő képét, a 6–8. versek pedig a magyarázatot tartalmazzák.[88] A példázatot és a magyarázatot is a küldött-formula vezeti be (Ez 15,1.6). A kép a bölcsességirodalomból ismert kérdések formájában bontakozik ki, amelyeket az ÚR intéz a prófétához.[89] Az ÚR első kérdése, hogy mi lesz a 'szőlőtő fájá'-val (עֵץ־הַגֶּפֶן) 'minden fa között' (מִכָּל־עֵץ), és a 'venyigé'-vel (זְמוֹרָה),

---

[76] Így KJV; NIV; ESV; NRSV. A BHS kritikai apparátusa szerint néhány (11–20) kézirat a נַחֲלָתִי 'örökségem; osztályrészem' szót hozza, így KG; RÚF.

[77] VIVIANO (2013): Jeremiah, Baruch – digitális kiadvány; WRIGHT (2014): Jeremiah, 152.

[78] MCKANE (1986): Jeremiah 1–25, 274.

[79] DUHM (1901): Jeremia, 117; KÜRTI (1998): Jeremiás, 763.

[80] BRIGHT (1965): Jeremiah, 88; PÁLFY (1965): Jeremiás 1–25:14, 144; NICHOLSON (1973): Jeremiah 1–25, 119; KÜRTI (1998): Jeremiás, 763; COUTURIER (2002): Jeremiás, 436, lásd még CLEMENTS (1988): Jeremiah, 83–84.

[81] MARTENS (1986): Jeremiah, 100; ABLONCZY (2004): Jeremiás I, 191; ALLEN (2008): Jeremiah, 153; WRIGHT (2014): Jeremiah, 153.

[82] KÜRTI (1998): Jeremiás, 763; ALLEN (2008): Jeremiah, 153.

[83] MCKANE (1986): Jeremiah 1–25, 274.

[84] THOMPSON (1980): Jeremiah, 358.

[85] Így MAY (1956): Ezekiel, 139.151.164; STALKER (1968): Ezekiel, 136.150.166; ZIMMERLI (1979): Ezechiel 1–24, 327.379.429; EICHRODT (1986): Hesekiel 1–18, 112.136; uő (1984): Hesekiel 19–48, 160; BLENKINSOPP (1990): Ezekiel, 74; KARASSZON (1998): Ezékiel, 794; GALAMBUSH (2001): Ezekiel, 545–548; GREENBERG (2001): Ezechiel 1–20, 307.360.402; BOADT (2002): Ezékiel, 490–493; JOYCE (2007): Ezekiel, 16; BOWEN (2010): Ezekiel – digitális kiadvány; SWEENEY (2013): Ezekiel, 51. Lásd még POHLMANN (2008): Ezechiel, 93–94, aki nem fogadja el a könyv ezékieli szerzőségét, de a kérdéses szakaszokat a könyv legkorábbi, fogság alatti rétegéhez sorolja.

[86] Így STALKER (1968): Ezekiel, 135; EICHRODT (1986): Hesekiel 1–18, 112; KARASSZON (1998): Ezékiel, 807; ODELL (2004): Ezekiel, 173; AKPUNONU (2004): Vine, Israel and the Church, 164.

[87] Így MAY (1956): Ezekiel, 139; JOYCE (2007): Ezekiel, 129.

[88] MAY (1956): Ezekiel, 139.

[89] EICHRODT (1986): Hesekiel 1–18, 112; KARASSZON (1998): Ezékiel, 807.

ami ’az erdő fái közé’ (בַּעֲצֵי הַיָּעַר) kerül (Ez 15,2).[90] Az ószövetségi szerzők számára jellemzően a szőlő termése vagy éppen terméketlensége a fontos. Izráelre vonatkoztatva a jó gyümölcs a nép különlegességét, kiválasztottságát jelképezi (vö. Hós 9,10; 10,1), a rossz gyümölcs (vö. Ézs 5,1–7) pedig azt, hogy a hűtlen Izráel nem tudja betölteni isteni rendeltetését.[91] Ezékiel az első, aki a termés helyett a szőlőtő fájára fordítja a figyelmet,[92] amely a retorikai kérdésben rejlő utalás szerint haszontalan.[93] A haszontalan szőlőtő, illetve szőlővesszők képe és a haszontalanság oka többféleképpen is értelmezhető.

Az egyik értelmezés szerint az erdő fái közé került szőlőtő nem más, mint a vadszőlő.[94] Ebben az esetben azonban a kép nem illene a szőlőtő értéktelenségét sugalló kontextusba, hiszen a vadszőlő is terem gyümölcsöt, ami ehető és használható. Valószínűbb értelmezés, hogy Ezékiel a metszéskor levágott vagy elhalt szőlővesszőről beszél, amit kidobnak az erdőbe.[95] Emellett szól, hogy az עֵץ־הַגֶּפֶן parallelje a זְמוֹרָה kifejezés, amely a már levágott ’venyigé’-t jelöli.[96]

Ez utóbbi értelmezésnek nem mond ellent az a magyarázat, amely szerint a kérdés egyszerűen arra vonatkozik, hogy mire használható a szőlőtő fás része mint anyag más fák anyagával összehasonlítva.[97] A próféta ezzel az ellenkezőjére fordítja a szőlőjelkép értelmét, amennyiben elődeivel ellentétben teljesen figyelmen kívül hagyja a szőlő gyümölcsét (vö. Ézs 5,2.4; 27,2; Jer 6,9; Hós 9,10). A levágott venyige képével továbbviszi az Ézsaiásnál és Jeremiásnál megjelenő terméketlenség motívumát.[98] Bizonyos magyarázók olvasatában a szőlőtő fájának képe Ezékielnél éppen azt üzeni, hogy Isten népében önmagában semmi különleges nincs:[99] Gazdagsági és katonai téren Izráel és Júda soha nem képviselt kiemelkedő erőt, sőt gyengébb, haszontalanabb, mint más nemzetek (vö. 5Móz 7,7–8).[100] Corrine L. Carvalho szerint a gyengeség kifejezetten katonai értelemben értendő: az ország nem elég erős ahhoz, hogy ellenálljon a közelgő támadásnak.[101]

A következő kérdés–felelet tovább fokozza a haszontalanság mértékét: A venyigéből nem készítenek semmilyen eszközt, de még csak cöveknek sem alkalmas (Ez 15,3), ezért inkább elégetik (Ez 15,4). Ez utóbbi megjegyzés az Izráel feletti – már meg is valósult – ítéletre utal.[102] Az utolsó kérdésben rejlő kép tovább részletezi a végbement büntetést: „És ha a két végét megemésztette a tűz, ha már a közepe is parázslik, alkalmas-e még valamire?” (Ez 15,4b) A venyige mindkét végének megégése az északi országrész Kr. e. 722-es bukását és a déli királyság Babilóniától Kr. e. 598-ban elszenvedett vereségét jelképezi.[103] Csak az ország

---

[90] A גֶּפֶן, az עֵץ és a זְמוֹרָה fogalmához lásd a *3.1.1.1. A szőlőtő és részei* című fejezetet (57–59. oldal).
[91] EICHRODT (1986): Hesekiel 1–18, 113.
[92] STALKER (1968): Ezekiel, 135; KARASSZON (1998): Ezékiel, 807; SCHÖPFLIN (2005): Metaphorical Oracles, 102.
[93] GALAMBUSH (2001): Ezekiel, 545.
[94] JOYCE (2007): Ezekiel, 129.
[95] VÁMOS (1989): Ezékiel, 95; BLENKINSOPP (1990): Ezekiel, 75; ODELL (2004): Ezekiel, 173; BOWEN (2010): Ezekiel – digitális kiadvány.
[96] BOADT (2002): Ezékiel, 490; BOWEN (2010): Ezekiel – digitális kiadvány. Lásd még a *3.1.1.1. A szőlőtő és részei* című fejezetben (58–59. oldal).
[97] EICHRODT (1986): Hesekiel 1–18, 113; AKPUNONU (2004): Vine, Israel and the Church, 164.
[98] STALKER (1968): Ezekiel, 135; KARASSZON (1998): Ezékiel, 807.
[99] EICHRODT (1986): Hesekiel 1–18, 113; AKPUNONU (2004): Vine, Israel and the Church, 164; TUELL (2008): Ezekiel, 86.
[100] STALKER (1968): Ezekiel, 136.
[101] CARVALHO (2012): Ezekiel – digitális kiadvány.
[102] JOYCE (2007): Ezekiel, 129; TUELL (2008): Ezekiel, 86.
[103] EICHRODT (1986): Hesekiel 1–18, 114; VÁMOS (1989): Ezékiel, 95; KARASSZON (1998): Ezékiel, 807; AKPUNONU (2004): Vine, Israel and the Church, 165; TUELL (2008): Ezekiel, 86.

közepe, Jeruzsálem maradt meg, de azt is megostromolták, és vezetőit deportálták – erre utal a venyige parázsló közepének képe.[104] Az egyébként is értéktelen venyige megégve még kevesebbet ér (Ez 15,5), azaz Izráel, aki fénykorában is haszontalan volt, így, megtépázva, még reménytelenebb helyzetben van.

A 6–7. versekben olvasható magyarázat nem értelmezi a 2–5. versek minden részletét, de megadja az értelmezési kulcsot, és kimondja az ítéletet Jeruzsálem lakói felett (Ez 15,6). Az ÚR kegyelméből ugyan „tűzből kerültek ki", azaz ideiglenesen megmenekültek, de a büntetés őket is utol fogja érni, „és tűz emészti meg őket" (Ez 15,7). A képben nem a kegyelemé az utolsó szó: az ítélet végleges, és a büntetés elkerülhetetlen.[105]

Az Ez 15,8 nem viszi tovább az előző versek képi világát. A vers egy későbbi szerkesztő betoldása, aki összefoglalta az Ez 15,4–7-ben elhangzottakat.[106] A szakasz Izráel hamis kiválasztottság-tudata és büszkesége ellen irányul. Azt üzeni, hogy az ÚR nem érdemei miatt választotta Izráelt, hanem kegyelemből. A kiválasztottság pedig nem jelent a többi nemzettel szembeni feljebbvalóságot.[107]

Az Ez 17 két műfaji megjelölést is tartalmaz: חִידָה 'találós kérdés; rejtvény',[108] és מָשָׁל 'példabeszéd; példázat'[109] (Ez 17,2). Ezek a kifejezések természetesen nem teljesen fedik a ma használt műfaji megnevezéseket. A kommentárok általában allegóriaként értelmezik a szakaszt, mert a kép minden részletének megvan a történelmi megfelelője.[110] Az Ez 17,1–10 tartalmazza az allegóriát, az Ez 17,11–21 pedig az allegória magyarázatát.

A képes beszédben a 'szőlőtő' (גֶּפֶן) és a 'sarj' (זֶרַע),[111] amelyből kifejlődött, ezúttal nem az egész népet, hanem elsősorban egy bizonyos uralkodót jelképez. Ez a jelentés minden bizonnyal a szőlő és Izráel képzettársításából fejlődött ki,[112] ugyanakkor már korábban, *Jótám példázatá*ban (Bír 9,8–15)[113] is felfedezhető a szőlőtő és a királyság asszociációja.[114] A Bír 9,13 szerint ugyan a szőlőtő elutasítja a királyi hatalmat, és az egész költemény kritikus a királyság intézményével szemben,[115] de a fák közül éppen a szőlőtő az egyik, amelyik

---

[104] EICHRODT (1986): Hesekiel 1–18, 114; STALKER (1968): Ezekiel, 136; SCHÖPFLIN (2005): Metaphorical Oracles, 103.

[105] EICHRODT (1986): Hesekiel 1–18, 115; SCHÖPFLIN (2005): Metaphorical Oracles, 103; BOWEN (2010): Ezekiel – digitális kiadvány.

[106] STALKER (1968): Ezekiel, 136; ZIMMERLI (1979): Ezechiel 1–24, 330. Lásd még MAY (1956): Ezekiel, 139, aki szerint a 7. és 8. verset egyaránt szerkesztői betoldásnak tartja.

[107] AKPUNONU (2004): Vine, Israel and the Church, 167.

[108] CHALOT, 102; BDB, 295.

[109] CHALOT, 220; BDB, 605.

[110] STALKER (1968): Ezekiel, 150; KARASSZON (1998): Ezékiel, 810; ODELL (2004): Ezekiel, 205; TUELL (2008): Ezekiel, 98.

[111] Ezekhez lásd a *3.1.1.1. A szőlőtő és részei* című fejezetet (57–59. oldal).

[112] HENTSCHKE (1978): גֶּפֶן, 60.

[113] A kutatók többsége szerint a költemény a fogság előtt, a korai királyság korában keletkezett, így SOGGIN (1981): Judges, 178–179; BOLING (1975): Judges, 30; FRUCHTENBAUM (2007): Judges and Ruth, 9; WEBB (2012): Judges, 273; MARGUILES (2019) Jotham's Fable, 94. Másként LINDARS (1973): Jotham's Fable, 366, aki még korábbra, a bírák korára datálja példázatot. Ismét másként SCHÖPFLIN (2004): Jotham's Speech, 14, aki szerint a költemény a fogság korában keletkezett.

[114] A fa–király párhuzamra további példákat láthatunk az Ez 31-ben, a Dán 4-ben, valamint a Bír 9,8–15-hez műfajilag közel álló 2Kir 14,9-ben. A párhuzamot gyakran alkalmazták az ókori közel-keleti irodalomban, lásd BOLING (1975): Judges, 173; SOGGIN (1981): Judges, 177; ANGERSTORFER–NIELSEN (2001): עֵץ, 267.

[115] Jelenlegi formájában és kontextusában *Jótám példázata* nem utasítja el a királyság egészét, hanem kifejezetten Abímelekkel és az ő hatalomra jutásának erőszakos módjával szemben hirdet ítéletet, lásd KOCSIS (1998): Bírák, 303; WEBB (2012): Judges, 273; HODOSSY–TAKÁCS (2016): Túlélés kora, 103. Másként SOGGIN (1981): Judges, 176–177, aki szerint a királyság általános kritikájáról van szó. Lásd még LINDARS (1973): Jotham's Fable, 365,

termésével kitűnik a többiek közül, és – a haszontalan tüskebokorral ellentétben – méltó lenne a királyi cím viselésére.[116]

A szőlőtő az Ez 17-ben is pozitív színben, királyi szimbólumként jelenik meg, ugyanakkor kisebb tekintéllyel bír, mint a cédrus tetejéről származó hajtás.[117] A szőlőtő által szimbolizált uralkodó Mattanja, későbbi nevén Cidkijjá (lásd Ez 17,13), a cédrus hajtása pedig Jójákín királynak felel meg.[118] Jójákín fogságba vitele (2Kir 24,12–16) és Cidkijjá trónra emelése (2Kir 24,17) az allegória szintjén úgy jelenik meg, hogy a Babilónia királyát jelképező saskeselyű kereskedők városába viszi a cédrus-hajtást (Ez 17,3–4), és helyette egy sarjat ültet el (Ez 17,5).[119] Fontos részlet, hogy 'a föld sarjából' (מִזֶּרַע הָאָרֶץ) lett a szőlőtő, ami arra utal, hogy Nebukadneccar nem idegen uralkodót helyezett az ország élére, hanem Dávid házából származó királyi sarjat (Ez 17,13).[120] A sarj termékeny mezőbe, sok víz mellé került (Ez 17,5), és 'terebélyes szőlőtővé' (לְגֶפֶן סֹרַחַת) vált (Ez 17,6), ami azt jelenti, hogy Cidkijjá és népe viszonylagos jólétben élt Babilónia felügyelete alatt.[121] Ugyanakkor a kép azt is egyértelművé teszi, hogy a Cidkijjá vezette Júda alárendelt szerepet töltött be, és kezdetben hűséges volt Babilóniához: a szőlőtő alacsony növésű (שִׁפְלַת קוֹמָה) maradt, és vesszeivel a saskeselyű felé fordult (Ez 17,6).[122]

A 7. vers szerint azonban fordulat történik: a szőlőtő egy másik saskeselyű felé fordítja ágait, sőt gyökereit is, ami a történelmi valóság szintjén azt jelenti, hogy Cidkijjá fellázadt Babilónia ellen és Egyiptomhoz pártolt.[123] Az, hogy a szőlőtő a földből az ég felé nyújtja a gyökereit, és a talaj helyett a saskeselyűtől várja az öntözést, egyrészt arra utal, hogy Júda valami többletet várt az Egyiptomhoz való csatlakozástól, a magyarázatból pedig kiderül, hogy a katonai támogatás reményéről van szó (lásd Ez 17,15).[124] Másrészt a költői kép azt sugallja, hogy ez a remény teljesen életszerűtlen és ésszerűtlen.[125] A 8. vers ismét hangsúlyozza a szőlőtő korábbi kedvező életfeltételeit, kiegészítve azzal, hogy minden megvolt ahhoz, hogy 'pompás szőlőtő' (גֶּפֶן אַדֶּרֶת) legyen belőle, és az Ez 15-tel ellentétben megjelenik a gyümölcs képe is.

Az allegória a szőlőtő sorsát firtató kérdésekkel zárul (Ez 17,9–10). A baljós kérdések azt sugallják, hogy a csúfos vég elkerülhetetlen:[126] a saskeselyű kiszaggathatja szőlőtő

---

aki Eugene H. Maly nyomán úgy véli, hogy a költemény eredeti formája (Bír 9,8–14) nem a királyság intézményét bírálja, hanem éppen azokat, akik nem vállalják a vezetést és az azzal járó terheket.

[116] SOGGIN (1981): Judges, 175; KOCSIS (1998): Bírák, 303–304; PRESSLER (2002): Joshua, Judges, and Ruth, 187; SCHÖPFLIN (2004): Jotham's Speech, 14. Lásd még a *3.4. A borivás és részegség ószövetségi megítélése* című fejezetben (116–117. oldal) .

[117] GALAMBUSH (2001): Ezekiel, 546; JOYCE (2007): Ezekiel, 136.

[118] EICHRODT (1986): Hesekiel 1–18, 139; SCHÖPFLIN (2005): Metaphorical Oracles, 114.

[119] KARASSZON (1998): Ezékiel, 810; GALAMBUSH (2001): Ezekiel, 546; AKPUNONU (2004): Vine, Israel and the Church, 170.

[120] KARASSZON (1998): Ezékiel, 810. Ezzel szemben lásd EICHRODT (1986): Hesekiel 1–18, 138, aki szerint a kifejezés éppen arra utal, hogy Ezékiel nem tekintette Cidkijját a Dávid-ház legitim képviselőjének.

[121] KARASSZON (1998): Ezékiel, 810; SCHÖPFLIN (2005): Metaphorical Oracles, 103; BOWEN (2010): Ezekiel – digitális kiadvány.

[122] STALKER (1968): Ezekiel, 152; EICHRODT (1986): Hesekiel 1–18, 139; KARASSZON (1998): Ezékiel, 810; AKPUNONU (2004): Vine, Israel and the Church, 170; BOWEN (2010): Ezekiel – digitális kiadvány.

[123] EICHRODT (1986): Hesekiel 1–18, 139; KARASSZON (1998): Ezékiel, 810; BOWEN (2010): Ezekiel – digitális kiadvány.

[124] EICHRODT (1986): Hesekiel 1–18, 139–140; BOADT (2002): Ezékiel, 491; JOYCE (2007): Ezekiel, 137; TUELL (2008): Ezekiel, 98–99.

[125] AKPUNONU (2004): Vine, Israel and the Church, 171.

[126] EICHRODT (1986): Hesekiel 1–18, 139; KARASSZON (1998): Ezékiel, 810; DARR (2001): Ezekiel, 1248.

gyökereit, levághatja gyümölcseit és elszáradhatnak hajtásai (Ez 17,9). De nem is kell a saskeselyű vagy ellenséges támadás: a keleti szél is elég ahhoz, hogy a szőlőtő elszáradjon (Ez 17,10). A kép az áruló Cidkijjá bukását írja le. Az allegóriához fűzött magyarázatban az ÚR meg is válaszolja a kérdést: Cidkijjá felelni fog a szövetségszegésért, amelyet nem csupán Nebukadneccar, hanem az ÚR ellen is elkövetett;[127] Babilonban fog meghalni, legjobb emberei pedig meghalnak vagy szétszóródnak (Ez 17,16–21).

Az Ez 19 két költeményt tartalmaz, amelyek az Ez 19,1 meghatározása szerint a קִינָה 'siratóének' műfajába tartoznak.[128] Az első (Ez 19,2–9) az oroszlánok, a második (Ez 19,10–14) a szőlő képét alkalmazza Izráelre, pontosabban Izráel fejedelmeire (lásd Ez 19,1). A közös elem a mindkét költemény elején megjelenő אִמֵּךְ 'anyád' szó (Ez 19,2.10). Az anya szimbolizálhatja Júdát vagy a Dávid-dinasztiát,[129] Jeruzsálemet,[130] de a legvalószínűbb, hogy Cidkijjá anyjáról, Hamútal anyakirálynőről van szó (vö. 2Kir 24,18).[131]

A második költemény hasonlata[132] szerint „olyan volt anyád, mint egy szőlőtő a szőlőskertben"[133] (Ez 19,10). A szőlőtő víz mellé való ültetése, valamint a termékenység és a sok hajtás jelképezhetik a nép dicső múltját,[134] vagy az anyakirálynő pozíciójának megerősödését a királyi házon belül.[135] A királyi hatalmat szimbolizáló erős vesszők növesztése (Ez 19,11a) talán Jákób Júda feletti áldását idézi (lásd 1Móz 49,10).[136] A magyarázók egy része szerint a többes szám ellenére a királyi pálca egy konkrét királyra, Cidkijjára utal,[137] mások szerint általánosabb értelemben a Dávid-ház uralkodóit jelképezi.[138] A szőlőtő feltűnő magassága és dús lombozata (Ez 19,11b) egyrészt a kezdeti sikereket jelképezi,[139] másrészt azonban a gőgöt és elbizakodottságot is kifejezi, amelyek magukkal vonták a későbbi büntetést.[140]

A megerősödés és növekedés után a szőlőtőt csapások sorozata érte (Ez 19,12). A תֻּתַּשׁ 'kitépetett' és a הֻשְׁלָכָה 'eldobatott; kivettetett' passzív igealakok rejtett alanya maga az ÚR.[141] A keleti szél, amely elszárította a gyümölcsöket, szintén az ÚR haragját jelképezi,[142]

---

[127] MAY (1956): Ezekiel, 154; STALKER (1968): Ezekiel, 153; KARASSZON (1998): Ezékiel, 810; TUELL (2008): Ezekiel, 99.

[128] Így STALKER (1968): Ezekiel, 166; BLENKINSOPP (1990): Ezekiel, 84; KARASSZON (1998): Ezékiel, 812; DARR (2001): Ezekiel, 1266; BOADT (2002): Ezékiel, 492–493; JOYCE (2007): Ezekiel, 148, vö. ODELL (2004): Ezekiel, 233.

[129] BOADT (2002): Ezékiel, 493; SCHÖPFLIN (2005): Metaphorical Oracles, 116.

[130] GALAMBUSH (2001): Ezekiel, 548; ODELL (2004): Ezekiel, 238–239.

[131] EICHRODT (1984): Hesekiel 19–48, 161; KARASSZON (1998): Ezékiel, 812; BOADT (2002): Ezékiel, 493; CARVALHO (2012): Ezekiel – digitális kiadvány.

[132] Így ODELL (2004): Ezekiel, 239.

[133] A Codex Leningradensis által is reprezentált masszoréta kéziratok többségében található בְּדָמֶיךָ 'véredben' olvasat helyett valószínűbb a két héber kézirat által is dokumentált בְּכֶרֶם 'szőlőskertben' olvasat, lásd a BHS 10[a] jelzetű jegyzetét, valamint EICHRODT (1984): Hesekiel 19–48, 159; KARASSZON (1998): Ezékiel, 812; DARR (2001): Ezekiel, 1272; JOYCE (2007): Ezekiel, 148; TUELL (2008): Ezekiel, 124, így még pl. a RÚF; KNV; NIV; NRSV.

[134] Így DYER–RYDELNIK (2017): Ezekiel – digitális kiadvány.

[135] Így EICHRODT (1984): Hesekiel 19–48, 165.

[136] Így JOYCE (2007): Ezekiel, 148; TUELL (2008): Ezekiel, 122.

[137] Így EICHRODT (1984): Hesekiel 19–48, 165; JOYCE (2007): Ezekiel, 148.

[138] Így GALAMBUSH (2001): Ezekiel, 548; ODELL (2004): Ezekiel, 241; DYER–RYDELNIK (2017): Ezekiel – digitális kiadvány. Christopher T. Begg Cidkijjával és Jójákínnal azonosítja a vesszőket, lásd DARR (2001): Ezekiel, 1272–1273.

[139] EICHRODT (1984): Hesekiel 19–48, 165.

[140] JOYCE (2007): Ezekiel, 148.

[141] KARASSZON (1995): Ezékiel, 812.

ugyanakkor a kép a keletről támadó nagyhatalomra, Babilóniára is utal.[143] A puszta száraz földje, amelybe a szőlőtő plántáltatott, egyértelműen a fogságot jelképezi.[144] A vesszők letöredezése és elpusztulása (Ez 19,12.14) azt jelenti, hogy nem maradt uralkodó Dávid házában.[145] Walther Eichrodt szerint lehetséges, hogy a kép Cidkijjá fiainak kivégzését ábrázolja ki (lásd 2Kir 25,7).[146] Ugyanakkor a szőlőtő hajtásainak és gyümölcseinek megégése (Ez 19,14) jelzi, hogy a pusztulás nem csak a királyi dinasztiát, hanem az egész népet eléri.[147] A vesszőből kicsapó tűz képe demonstrálja, hogy a bukás oka nem csupán a külső ellenségben keresendő, hanem az uralkodó hibája is.[148]

4.1.4. Hóseás könyvében

Hóseás próféta két alkalommal használja a szőlő képét Isten választott népével kapcsolatban. A népet mindkét esetben Izráelnek, és nem Efraimnak nevezi. James L. Mays szerint ez arra utal, hogy az adott szakaszok nem csak az északi királyságra vonatkoznak, hanem az egész népre.[149]

A Hós 9,10aα hasonlata szerint Isten úgy talált rá Izráelre, 'mint szőlő(fürtö)kre' (כַּעֲנָבִים) a pusztában. A költői képpel Hóseás[150] az ÚR és Izráel kapcsolatának kezdeti időszakát idézi, amely ugyan az egyiptomi szabadítással kezdődött, a hasonlatban mégis a pusztai vándorlás válik hangsúlyossá (hasonlóan 5Móz 32,10).[151] A szőlő-hasonlat a vers második felében található füge-hasonlattal együtt (Hós 9,10aβ) az ÚR érzelmeibe enged bepillantást: mindkét kép rendkívüli, meglepetésszerű örömet fejez ki. A szőlő nem terem a pusztaságban, 'a fügefa első termésének zsengéje' (בְּכוֹרָה בִתְאֵנָה בְּרֵאשִׁיתָהּ) pedig mintegy két hónappal megelőzi a „rendes" termést (lásd Ézs 28,4), így a rátalálás mindkét esetben váratlan és kellemes meglepetés.[152] Ezek a hasonlatok idealizált képet festenek a pusztai vándorlás időszakáról[153] (lásd még Hós 2,17; Jer 2,2–3), hiszen a Pentateuchos beszámol arról, hogy Izráel népének zúgolódása és engedetlensége ebben az időben is számos alkalommal kivívta az ÚR haragját (lásd 2Móz 32,1–35; 4Móz 11,1–15; 14,1–45; 16,1–17,15). A próféta azonban itt mindenek előtt azt tartja fontos mozzanatnak, hogy ebben az időben nem volt olyan erős az idegen népek kultuszának vonzása és Izráelre gyakorolt negatív

---

[142] BOADT (2002): Ezékiel, 493.
[143] DARR (2001): Ezekiel, 1272; DYER–RYDELNIK (2017): Ezekiel – digitális kiadvány.
[144] KARASSZON (1995): Ezékiel, 812; GALAMBUSH (2001): Ezekiel, 548; JOYCE (2007): Ezekiel, 148.
[145] EICHRODT (1984): Hesekiel 19–48, 165; KARASSZON (1995): Ezékiel, 812; GALAMBUSH (2001): Ezekiel, 548; DYER–RYDELNIK (2017): Ezekiel – digitális kiadvány.
[146] EICHRODT (1984): Hesekiel 19–48, 165.
[147] Uo.
[148] DARR (2001): Ezekiel, 1273; ODELL (2004): Ezekiel, 241.
[149] Így MAYS (1969): Hosea, 139; DEARMAN (2010): Hosea – digitális kiadvány; DEMPSEY (2013): Amos–Habakkuk – digitális kiadvány. Másként Szabó Andor, aki szerint az 'Izráel' név itt az északi királyságot jelenti, az 'Efraim' név pedig csupán az ősi efraimi területeket, lásd SZABÓ (1998): Hóseás, 860.
[150] Hóseást tartja a szerzőnek MAYS (1969): Hosea, 16; JEREMIAS (1983): Hosea, 119–121; CZANIK (1996): Hóseás, 113; GUENTHER (1998): Hosea, Amos, 19; SZABÓ (1998): Hóseás, 859; DAY (2001): Hosea, 576; DEARMAN (2010): Hosea – digitális kiadvány; DEMPSEY (2013): Amos–Habakkuk – digitális kiadvány; FRETHEIM (2013): Hosea–Micah, 57. Velük szemben lásd YEE (1996): Hosea, 204; VIELHAUER (2007): Hosea, 9, akik a verset egy Jósiás-korabeli szerkesztőnek tulajdonítják.
[151] CZANIK (1996): Hóseás, 122, vö. MAYS (1969): Hosea, 132.
[152] MAYS (1969): Hosea, 132; CZANIK (1996): Hóseás, 122; SZABÓ (1998): Hóseás, 860; FRETHEIM (2013): Hosea–Micah, 57.
[153] Carol J. Dempsey ezt egyenesen „isteni nosztalgiá"-nak nevezi, lásd DEMPSEY (2013): Amos–Habakkuk – digitális kiadvány.

hatása.[154] A vers első felének pozitív képei élesebbé teszik a kontrasztot a vers második felében leírt csalódással. Hóseás Baal-Peórhoz köti az idilli állapot végét és a romlás kezdetét (Hós 9,10b). Ez a 4Móz 25,1–5 eseményeire utal, amely szerint Izráel fiai Móáb földjére érve Baal-Peórhoz szegődtek, és részt vettek a helyiek termékenységkultuszában.[155] Az elhajlás az Ígéret Földjének határán – de még azon kívül – történt, gyakorlatilag az első alkalommal, amikor a nép találkozott a kánaáni kultusszal.[156]

A Hós 10,1–8-at a kutatók többsége Hóseásra vezeti vissza.[157] A Hós 10,1 metaforájában Izráel 'buja szőlőtő'-ként (גֶּפֶן בּוֹקֵק) jelenik meg, amely bőven terem gyümölcsöt. A szőlő bujasága és termékenysége Kánaán földjének termékenységére utal (vö. 4Móz 13,23–24), amellyel az ÚR ajándékozta meg Izráelt.[158] Lehetséges, hogy a próféta arra a gazdasági fellendülésre is utal, amely Izráelben II. Jeroboám (Kr. e. 786–746), Júdában pedig Uzzijjá (Kr. e. 783–742) uralkodása idején érte el a tetőpontját.[159] A bőségnek és gazdagságnak Hóseás szerint maga a nép is vallásos jelentőséget tulajdonított, és igyekezett meghálálni azt. A gazdasági élet fellendülésével párhuzamosan a kultusz is terebélyesedett: „Minél több gyümölcse lett, annál több oltárt épített; minél szebb lett országa, annál szebb szent oszlopokat állított." (Hós 10,1b) A folytatás szerint azonban ez a vallásos buzgóság nem tetszett az ÚRnak, ezért ítéletet hirdetett, amelyben az oltárok és szent oszlopok elpusztítását ígérte (Hós 10,2). A szent oszlopok (מַצֵּבוֹת) tiszteletét a mózesi törvények fogság-fogság utáni rétegei több helyen is tiltják (2Móz 23,24; 34,13; 5Móz 12,3; 16,21), azok pogány eredete miatt,[160] azonban az ezt megelőző korokban a JHVH-kultuszban is megvolt a szerepük (lásd 1Móz 28,22; 35,14; 2Móz 24,4, és vö. Ézs 19,19).[161] A hóseási szakaszban elhangzó ítélet a kánaáni népek kultuszára jellemző mechanikus-mágikus felfogás ellen irányul, amely szerint a kultikus cselekedetekkel lehet biztosítani a termékenységet.[162] James L. Mays megfogalmazása szerint a szentélyek gyarapítása számukra nem volt több, mint „a profit egy részének az üzletbe való visszaforgatása".[163]

4.1.5. A Zsoltárok könyvében

A 80. zsoltár egy közösségi panaszének, amely röviddel Samária bukása (Kr. e. 722) előtt keletkezhetett.[164] A zsoltár négy fő részből áll: az első rész (1–4. versek) könyörgés az ÚR

---

[154] CZANIK (1996): Hóseás, 122.

[155] KIDNER (1981): Hosea, 88; DEMPSEY (2013): Amos–Habakkuk – digitális kiadvány; FRETHEIM (2013): Hosea–Micah, 58.

[156] CZANIK (1996): Hóseás, 122.

[157] Így MAYS (1969): Hosea, 16; JEREMIAS (1983): Hosea, 127; CZANIK (1996): Hóseás, 122; YEE (1996): Hosea, 202; DAY (2001): Hosea, 576; DEARMAN (2010): Hosea – digitális kiadvány; DEMPSEY (2013): Amos–Habakkuk – digitális kiadvány; FRETHEIM (2013): Hosea–Micah, 59. Ezzel szemben lásd VIELHAUER (2007): Hosea, 9.177, aki szerint a szakasz valószínűleg Jósiás (Kr. e. 640–609) korában, egy deuteronomista redakció eredményeként került Hóseás könyvébe.

[158] MAYS (1969): Hosea, 139; KIDNER (1981): Hosea, 92; DEMPSEY (2013): Amos–Habakkuk – digitális kiadvány. A 4Móz 13-hoz lásd a *4.2.4. A szőlő Kánaán kikémlelésének történetében* című fejezetet (153–154. oldal).

[159] RICHTER (2014): Eighth-Century Issues, 323.332.

[160] AKPUNONU (2004): Vine, Israel and the Church, 160.

[161] YEE (1996): Hosea, 202; GAMBERONI (1997): מַצֵּבָה, 488.

[162] MAYS (1969): Hosea, 59.

[163] I. m., 139.

[164] Így DELITZSCH (1949): Psalms II, 382–383; WEISER (1962): Psalms, 547; ROGERSON–MCKAY (1977): Psalms 51–100, 156; LIMBURG (2000): Psalms, 274; KSELMAN–BARRE (2002): Zsoltárok, 827; RODD (2001): Psalms, 389; ROSS (2013): Psalms 42–89, 686. A zsoltár datálása mindenesetre a Kr. e. 10. és 2. század között erős

szabadításáért; a második (5–8. versek) panasz az ÚR haragja miatt; a harmadik (9–14. versek) visszatekintés a múltra, a negyedik (15–20. versek) pedig ismét szabadításért való könyörgés.[165] A harmadik részben megjelenik a szőlő-allegória,[166] amely röviden összefoglalja a nép történetét: Izráel népe ezúttal is szőlőtő képében jelenik meg, hasonlóan a Hós 10,2-höz és a Jer 2,21-hez. A Zsolt 80,9-ben a גֶּפֶן szó kiemelése a mondat elejére nyomatékosítja a szőlőtő jelentőségét.[167] A zsoltáros E/2-ben szólítja meg az URat, aki ismét a szőlőt gondozó gazda szerepében áll előttünk.[168] A szőlőtő Egyiptomból való elhozása (Zsolt 80,9a) kétségtelenül az egyiptomi kivonulást (lásd 2Móz 1–14) jelképezi.[169] A נסע 'kihúzni; elindulni'[170] ige Qalban gyakran vonatkozik a nép vándorlására (lásd 2Móz 12,37; 14,15.19; 16,1; 17,1), Hifílben pedig a nép vezetésére (2Móz 15,22; Zsolt 78,52).[171] Ez az egyetlen alkalom, amikor ezt az üdvtörténeti eseményt a szőlő-nyelvezet segítségével adja vissza az Ószövetség.[172]

Az ültetés és a talaj elegyengetése (Zsolt 80,9b–10a) már a prófétai irodalomból is ismerős kép (Ézs 5,2; Jer 2,21),[173] amely itt a honfoglalást és letelepedést idézi fel (lásd Józs 2–22).[174] Az ültetés mozzanatát nem a שׁתל 'átültetni' ige fejezi ki (vö. Ez 17,21), hanem a נטע 'ültetni' ige, hasonlóan az Ézs 5,2-höz. Az ültetés előtt a zsoltár a kánaáni népek kiűzését említi, amelyet nem költői képpel, hanem szó szerint ír le. A megjegyzés emiatt kilóg az allegória keretei közül; a kép és az értelmezés síkja keveredik egymással.[175] Az idegen népek elűzése és Izráel elültetése – a szőlő-szimbólum használata nélkül, de – a Zsolt 44,3-ban is összekapcsolódik.[176]

A szőlőtő meggyökerezik (vö. Ézs 27,6), és ellepi a földet, ami az egész ország elfoglalását jelképezi (Zsolt 80,10b). A hegyek beárnyékolása a déli hegyvidék feletti uralomra, a szőlőágak (עָנָף) cédrusokkal való vetekedése pedig a Libánonra, Izráel északi szomszédjára utal (Zsolt 80,11). A tenger az ország nyugati határát, a Földközi-tengert, a Folyam pedig az Eufráteszt, mint keleti határt jelöli (Zsolt 80,12).[177] Ezek a határok Izráel

---

szórást mutat, lásd MCCANN (1996): Psalms, 999. KRAUS (1989): Psalmen 60–150, 724, ANDERSON (1992): Psalms 73–150, 581; HOSSFELD–ZENGER (2000): Psalmen 51–100, 457, szerint lehetséges, hogy a zsoltár Jósiás (Kr. e. 640–609) korában keletkezett, ami ugyan egy évszázaddal későbbi, de még szintén fogság előtti keletkezést feltételez. Karasszon Dezső egy fogság előtti, északi alapréteggel számol, amit Jósiás és a babiloni fogság korában Júdában dolgozhattak át, lásd KARASSZON (1998): Zsoltárok, 593. Alexander F. Kirkpatrick szerint a zsoltár az északi királyság bukása után keletkezett, talán a fogság előtt, de valószínűbb, hogy a fogság alatt, lásd KIRKPATRICK (1921): Psalms, 483.

165 ROSS (2013): Psalms 42–89, 688.

166 ROGERSON–MCKAY (1977): Psalms 51–100, 158; KARASSZON (1998): Zsoltárok, 593; AKPUNONU (2004): Vine, Israel and the Church, 69; ROSS (2013): Psalms 42–89, 695.

167 AKPUNONU (2004): Vine, Israel and the Church, 71.

168 ANDERSON (1992): Psalms 73–150, 584.

169 ROGERSON–MCKAY (1977): Psalms 51–100, 158.

170 BDB, 652.

171 KIRKPATRICK (1921): Psalms, 486.

172 Franz Delitzsch szerint a kép azt is kifejezi, hogy Izráel nagyra nőtt Egyiptomban, ezért volt szükség arra, hogy a terebélyes szőlőhöz hasonlóan átültessék, lásd DELITZSCH (1949): Psalms II, 385. E magyarázat ellen szól azonban, hogy a kiterjedt szőlőtövek átültetése csak a vesszők lemetszése után lehetséges.

173 A munkafolyamatok tárgyalását lásd a *3.1.2. A szőlőtermesztés folyamata* című fejezetben (60–62. oldal).

174 ROGERSON–MCKAY (1977): Psalms 51–100, 158; KARASSZON (1998): Zsoltárok, 593; ROSS (2013): Psalms 42–89, 695.

175 WEISER (1962): Psalms, 549.

176 AKPUNONU (2004): Vine, Israel and the Church, 71.

177 KIRKPATRICK (1921): Psalms, 487; DELITZSCH (1949): Psalms II, 386; AKPUNONU (2004): Vine, Israel and the Church, 73; ROSS (2013): Psalms 42–89, 695.

ideális kiterjedését jelzik, amelyet az ország leginkább Dávid és Salamon uralkodása idején közelített meg (5Móz 11,24; Józs 1,4; 1Kir 5,4; Zsolt 72,8).[178] Az Izráelt jelképező szőlőtő növekedését leíró túlzó, természetfeletti képek mögött ott rejtőzik a szőlősgazda, azaz az ÚR gondoskodása, ami ezt a csodálatos növekedést lehetővé tette.[179]

Az aranykor leírása után a zsoltáros rákérdez, hogy miért (לָמָּה) hagyta vagy idézte elő Isten az ország romlását (Zsolt 80,13). A romlást a kerítés ledöntésének és a szőlő lelegelések képe írja le (Zsolt 80,13–14), amely tulajdonképpen az Ézs 5,5 ítéletének beteljesedése.[180] A kerítés ledöntése az isteni védelem megszűnését és a teljes kiszolgáltatottságot jelenti, a lelegelés pedig a nép ellenségei által okozott pusztítást.[181] Az ítélet oka, vagyis a nép bűne nem jelenik meg az allegóriában. A nemzeti tragédia, amire a zsoltár utal, talán az északi országrész bukása (Kr. e. 722),[182] vagy rablócsapatok inváziója a bukást megelőző zűrzavaros időszakban.[183] Emellett szól, hogy a 3. vers három északi törzset, Efraimot, Benjámint és Manassét említi.[184]

A zsoltáros segélykiáltásában (Zsolt 80,15–19) részben folytatódik a szőlő-allegória kibontása, ugyanakkor feltűnnek attól független elemek is. Izráel továbbra is szőlőtőként jelenik meg, aminek az ÚR gondozására van szüksége (Zsolt 80,15). A következő versben két további kifejezés is vonatkozik Izráelre, amelyek értelmezése kissé nehézkes. Az egyik a כַּנָּה szó, amely csak itt fordul elő az Ószövetségben (Zsolt 80,16a). A Septuaginta, és ehhez hasonlóan a RÚF is, igeként értelmezi („ültettél”), a kontextus alapján azonban egy főnévnek kellene itt állnia, amely a נטע ’ültetni’ ige tárgya lehet. A gondolatpárhuzamba szintén jobban illene egy főnév,[185] így valószínűleg a כַּנָּה ’csemete’ olvasat a helyes.[186]

A 16. vers második felében álló בֵּן ’fiú’ szót gyakran értelmezik a ’szőlő fia’ érelemben ’hajtás’-ként vagy ’sarj’-ként,[187] szintén a szőlő-allegóriához igazítva a fordítást. A 18. versben szereplő אִישׁ ’férfi’ és בֶּן־אָדָם ’emberfia’ kifejezések azonban amellett szólnak, hogy a בֵּן főnév itt ’fiú’-t jelent.[188] A képi világban tehát átmenet történik: fokozatosan átkerül a fókusz a szőlő képéről egy férfi alakjára.[189] A férfi minden bizonnyal Izráel királya, aki az ÚR jobbjának embere (Zsolt 80,16), és akit az ÚR magának nevelt (Zsolt 80,16.18).[190] Hans-Joachim Kraus szerint a zsoltár itt Jósiásra utal.[191]

---

[178] ANDERSON (1992): Psalms 73–150, 585; KARASSZON (1998): Zsoltárok, 593; ROSS (2013): Psalms 42–89, 695.
[179] WEISER (1962): Psalms, 550; AKPUNONU (2004): Vine, Israel and the Church, 73; ROSS (2013): Psalms 42–89, 695.
[180] AKPUNONU (2004): Vine, Israel and the Church, 76.
[181] ANDERSON (1992): Psalms 73–150, 585; AKPUNONU (2004): Vine, Israel and the Church, 75; ROSS (2013): Psalms 42–89, 695.
[182] LIMBURG (2000): Psalms, 274.
[183] WEISER (1962): Psalms, 547.
[184] Uo.
[185] KARASSZON (1998): Zsoltárok, 594.
[186] Lásd a *3.1.1.1. A szőlőtő és részei* című fejezeteben (58. oldal).
[187] Lásd WEISER (1962): Psalms, 540, lásd még KG; KJV; ASV; ERV; NET; NRSV.
[188] GERSTENBERGER (2001): Psalms II and Lamentations, 127; ROSS (2013): Psalms 42–89, 695, lásd még RÚF; NIV; ESV; NASB; CSB.
[189] ROSS (2013): Psalms 42–89, 697.
[190] ROGERSON–MCKAY (1977): Psalms 51–100, 158; ANDERSON (1992): Psalms 73–150, 586; MCCANN (1996): Psalms, 1000; AKPUNONU (2004): Vine, Israel and the Church, 85; ROSS (2013): Psalms 42–89, 698.
[191] KRAUS (1989): Psalmen 60–150, 724.

4.1.6. Összegzés

A szőlő mint Izráel jelképe először a Kr. e. 8. századi próféták igehirdetésében (Hós 9,10; 10,1; Ézs 5,1–7) jelenik meg. Hóseás és Ézsaiás között az elsőség kérdése eldönthetetlen, ugyanakkor az eltérő műfaj és szóhasználat alapján irodalmi függőséget sem lehet megállapítani közöttük. Megjegyzendő, hogy a szőlő képe kezdetben mindkét prófétánál pozitív színben tűnik fel, és idilli képet fest Izráel és az ÚR múltbeli kapcsolatáról (Ézs 5,1–2a; Hós 9,10a; 10,1). Ez a kép kontrasztot alkot a jelennel, de amíg Ézsaiás a fordulatot és az ítéletet is a szőlő-nyelvezet segítségével írja le (Ézs 5,2b–7), addig Hóseásnál a kapcsolat megromlásának bemutatása már kívül esik a szőlő-kép keretein (Hós 9,10b; 10,2–8).

A Zsolt 80,9–16 több párhuzamot mutat az Ézs 5,1–7-tel, így feltételezhető, hogy a zsoltár szerzője ismerte Ézsaiás költeményét, és azt Samária, illetve az északi ország pusztulására vonatkoztatta. Új elemként jelenik meg a zsoltárban, hogy a szőlő-allegória az egyiptomi szabadulást is megjeleníti (Zsolt 80,9a). Amíg Ézsaiásnál a szőlőskert elpusztítása csak fenyegetés (Ézs 5,5–6), addig a zsoltár már megtörtént tényként beszél a szőlőtő pusztulásáról (Zsolt 80,13–14).

A Kr. e. 7. század végén Jeremiás szintén az Ézs 5,1–7 szellemében vitte tovább a szőlő–Izráel párhuzamot, és beszélt a szőlő megromlásáról (Jer 2,21) és pusztulásáról (Jer 5,10; 12,10). Az ítélet mellett azonban a kegyelem hangja is megjelenik abban a képben, ahogy – eredménytelenül ugyan – gyümölcsöt keresve böngészik a szőlővesszőket (Jer 6,9).

A Kr. e. 6. század elején Ezékiel több szempontból is újragondolta a szőlő-képet. A 15. fejezetben a rossz gyümölcsök helyett a levágott venyige haszontalanságával magyarázza az ítélet szükségességét. A 17. és 19. fejezetekben a szőlőtő nem egész Izráelt, hanem egy konkrét uralkodót (Ez 17,1–21) vagy a királyi családot (Ez 19,10–14) jelképezi, akiknek sorsa természetesen elválaszthatatlan az ország sorsától. Mindhárom szakasz a pusztulás leírásával vagy előrevetítésével zárul.

A fogság után a korábbi próféciák módosításával és újraértelmezésével a remény és az újrakezdés üzenete is megszólalt a szőlő-nyelvezet segítségével. Jeremiás könyvének egyik szerkesztője egy tagadószó beillesztésével enyhíti az eredetileg teljes pusztulást hirdető Jer 5,10-t, hogy az csak a részleges ítélet képét hordozza. Ézsaiás könyvének szerkesztője pedig az Ézs 27,2–6-ban az Ézs 5,1–7 üzenetének megfordításával az utolsó idők üdvkorszakát írja le, amelyben helyreáll Izráel és az ÚR kapcsolata.

4.2. A szőlő és bor mint a bőség és termékenység jelképe

4.2.1. A „tejjel és sziruppal folyó” kifejezés jelentése

Az Ószövetségben összesen húsz alkalommal fordul elő a זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ ’tejjel és sziruppal folyó’ kifejezés.[192] A ’sziruppal folyó’ jelző a szőlőkultúra – tágabb értelemben pedig a mezőgazdaság – virágzására és így a föld termékenységére utal.[193] Ahogy azt fentebb láttuk, a דְּבַשׁ szó itt nem ’méz’-et jelent, hanem ’szirup’-ot, amit a szőlő – vagy más gyümölcs – levéből állították elő főzéssel.[194] A kifejezés másik eleme, a tejben való bőség a nyájak

[192] Lásd 2Móz 3,8.17; 13,5; 33,3; 3Móz 20,24; 4Móz 13,27; 14,8; 16,13.14; 5Móz 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20; Józs 5,6; Jer 11,5; 32,22; Ez 20,6.15.

[193] CAQUOT (1978): דְּבַשׁ, 131.

[194] Lásd a *3.1.4.3. Szőlőből készült egyéb élelmiszerek* című fejezetben (78. oldal).

gazdag szaporulatát, közvetve pedig a legelők kövérségét jelzi.[195] A kifejezés szorosan összeforrt Isten földre vonatkozó ígéretével. Szinte minden alkalommal Kánaán földjének jelzőjeként szerepel az Ószövetségben, kivéve a 4Móz 16,13-at, ahol az elégedetlen nép Egyiptommal kapcsolatban használja.[196]

Bizonyos kutatók szerint a kifejezés gyökerei visszanyúlnak a kánaáni kultúráig.[197] A Baal haláláról és feltámadásáról szóló ugariti szövegben például ez olvasható: *šmm šmn tmtm / nḫlm tlk nbtm* 'az egekből olaj hull / a völgyek mézzel folynak' (KTU 1.6 iii. 6–7).[198] Philip D. Stern szerint az eredetileg Baalhoz kötődő, némileg módosult kifejezés a Baal-kultusz elleni polémia jegyében – az ÚR melletti hitvallásként – értelmezendő. A kánaáni termékenységkultuszban Baalnak tulajdonították a föld termőerejét, és úgy tartották, hogy az ő halálától és újjászületésétől függ a természet körforgása.[199] Ezzel szemben az Ószövetség vallja, hogy az ÚR a termékenység forrása, aki nem meghaló és újjászülető, hanem élő Isten (vö. 1Kir 17,1; Zsolt 18,47; Jer 4,2; 23,8). Eszerint a זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ jelző elsősorban nem is a föld adottságait hangsúlyozza, hanem inkább Isten hatalmát, aki képes biztosítani a föld termékenységét.[200] Az elmélet ellen szól, hogy az ószövetségi kifejezés és az ugariti szöveg közötti hasonlóság nem olyan mértékű, ami alapján közeli kapcsolatot feltételezhetnénk a kettő között. Először is, az ugariti szövegben a *nbt* 'méz' párja nem a tejnek megfelelő ugariti szó, hanem az *šmn* 'olaj' (héberül שֶׁמֶן).[201] Másodszor, a 'méz'-et jelölő *nbt* főnév esetében semmi nem utal arra, hogy a méhek által előállított mézen kívül mást is jelölt volna.[202]

Az Ószövetség könyvei közül a Deuteronomiumban fordul elő legtöbbször a kifejezés, azonban legkorábbi előfordulásai (2Móz 3,8.17;[203] 4Móz 13,27;[204] 14,8;[205] 16,13.14;[206] 5Móz

---

[195] Umberto Cassuto szerint a mondás eredetileg nomád pásztoroktól származik, akik a jó minőségű legelők mellett Kánaán gyümölcsfáira utaltak, amelyek a földművelés fáradsága nélkül is termésükkel ajándékozzák meg az embert, lásd CASSUTO (1967): Exodus, 34. Ez a gondolatmenet némileg sántít, hiszen a gyümölcsfák és kertek kialakításának éppen a letelepedett életmód az előfeltétele.

[196] GRAY (1903): Numbers, 145; BADEN (2012): Pentateuch, 293.

[197] Így pl. CAQUOT (1978): דְּבַשׁ, 131; STERN (1992): Milk and Honey, 554.

[198] Philip D. Stern angol fordítása alapján, lásd STERN (1992): Milk and Honey, 554.

[199] Lásd HERRMANN (1999): Baal, 134; ELIADE (2006): Vallási hiedelmek, 135–136.

[200] STERN (1992): Milk and Honey, 555–556.

[201] Stern magyarázata, miszerint Izráel szándékosan változtatta meg az olajat tejre, hogy ezzel is JHVH felsőbbrendűségét hangsúlyozza, lásd STERN (1992): Milk and Honey, 555, nem meggyőző. Idan Dershowitz szerint az ószövetségi kifejezésben a חָלָב 'tej' szó helyett inkább a חֵלֶב 'zsír; kövérje' szó olvasandó, amely jelentésben közelebb áll az olajhoz, lásd DERSHOWITZ (2010): Fat and Honey, 173.

[202] DULAT, 610.

[203] A 2Móz 3,8aβb-t és 17aβb-t általában a Papi előtti forrás deuteronomista betoldásának tartják, lásd NOTH (1962): Exodus, 28–29; KUSTÁR (2005): Pentateuchos forrásművei, 207–208.

[204] A 4Móz 13,27bα-t szintén deuteronomista betoldásnak tartják, lásd KUSTÁR (2005): Pentateuchos forrásművei, 282; BADEN (2012): Pentateuch, 143. Másként NOTH (1968): Numbers, 98; VAN SETERS (1994): Life of Moses, 369, akik a teljes verset a Papi forrás előtti réteghez sorolják, illetve GRAY (1903): Numbers, 145, aki szerint a vers a Kr. e. 7. századi réteghez tartozik.

[205] A 4Móz 14,8-at a Papi réteghez sorolják, így NOTH (1968): Numbers, 101; KUSTÁR (2005): Pentateuchos forrásművei, 282. Másként GRAY (1903): Numbers, 153, aki a Kr. e. 7. századra datálja a szakaszt.

[206] Az említett szakaszok közül a 4Móz 16,13.14-et sorolják a legtöbben a Pentateuchos legrégebbi rétegéhez, lásd GRAY (1903): Numbers, 201; NOTH (1968): Numbers, 125; SEEBASS (2001): Numeri 10,11–22,1, 196; SCHMIDT (2004): Numeri 10,11–36,13, 60–61; KUSTÁR (2005): Pentateuchos forrásművei, 285. Ám mégsem valószínű, hogy éppen a 4Móz 16,13 és 16,14 lennének a 'tejjel és sziruppal folyó' kifejezés legkorábbi előfordulásai, hiszen a 13. versben Egyiptomra vonatkozik a jelző, a 14. versben pedig egy korábbi ígéretre utal vissza; azaz a szerző itt a jelzős szerkezetet már mint az ígéret földjére vonatkozó, általánosan ismert kifejezést kezeli.

26,9[207]) valószínűleg egy Deuteronomium előtti hagyományhoz tartoznak.[208] A Deuteronomiumon belül valószínűleg a jósiási redakcióban tűnik fel először a formula,[209] a legtöbb előfordulás pedig a fogság alatti[210] vagy fogság utáni[211] kiegészítésekhez tartozik. Az 5Móz 11,9; 26,15 és 31,20 esetében a tejjel és sziruppal folyó föld ígérete kiegészül azzal, hogy az ÚR megesküdött (שׁבע) az ősatyáknak.[212] Ez az elem megjelenik Józsué könyvében (Józs 5,6), valamint a fogság alatti deuteronomista redakciók eredményeként az Exodusban (2Móz 13,5; 33,3)[213] és Jeremiás könyvében (Jer 11,5; 32,22)[214] is. Az atyáknak tett eskü nélkül fordul elő a formula Ezékiel könyvében (Ez 20,6.15),[215] valamint a Szentség-törvényben (3Móz 20,24).[216] Hasonló kifejezés található a késői keletkezésű[217] Jób 20,17-ben is: נַהֲרֵי נַחֲלֵי דְבַשׁ וְחֵמְאָה 'tejjel és sziruppal folyó patakok', ahol mindenesetre a חֵלֶב helyett a חֵמְאָה főnév áll, ami valamilyen tejterméket, 'túró'-t[218] vagy 'joghurt'-ot[219] jelöl. A kép – ugyan nem Kánaánnal kapcsolatban de – itt is a föld termékenységére vonatkozik, amelyet a vers szerint az ÚR megvon a gonoszoktól.[220]

---

[207] A kis történeti krédó (5Móz 26,5–9) valószínűleg a Deuteronomiumnál idősebb költemény, így pl. ROSE (1994): 5. Mose, 361; TIGAY (1996): Deuteronomy, 240; NELSON (2002): Deuteronomy, 308, akik a királyság előtti korra datálják. A Deuteronomiumba való beillesztésének lehetséges időpontját lásd lentebb.

[208] Így ASLOOS (1999): Milk and Honey, 304, továbbá HIEBERT (1996): Yahwist Landscape, 122.125, aki szerint a kifejezés a Jahvista forrás jellegzetes fordulatának tekinthető.

[209] Így ROSE (1994): 5. Mose, 356.363, aki az 5Móz 26,15-öt, valamint NELSON (2002): Deuteronomy, 5–6, aki az 5Móz 11,9-et és 26,9.15-öt sorolja ide. Másként BRAULIK (1986): Deuteronomium 16,18–34,12, 191–197, aki szerint már az Ezékiás korában keletkezett ősdeuteronomiumi törvénykönyv is tartalmazta az 5Móz 26,5.9-et, az 5Móz 11,9 pedig a jósiási redakció része.

[210] ROSE (1994): 5. Mose, 442.525, szerint ide tartozik az 5Móz 6,3 és 27,3, míg NIELSEN (1995): Deuteronomium, ehhez a réteghez sorolja a kifejezés összes előfordulását a Deuteronomiumban.

[211] BRAULIK (1986): Deuteronomium 1,1–16,17, 13, ide sorolja az 5Móz 27,3-at, ROSE (1994): 5. Mose, 323.522.563, az 5Móz 11,9-et, 26,9-et és 31,20-at.

[212] ASLOOS (1999): Milk and Honey, 305.

[213] Így NOTH (1965): Exodus, 79.208; KUSTÁR (2005): Pentateuchos forrásművei, 219.239.

[214] Így PÁLFY (1965): Jeremiás 1–25:14, 133; uő (1969): Jeremiás 25:15–52:34, 161; NICHOLSON (1973): Jeremiah 1–25, 107; uő (1975): Jeremiah 26–52, 79; MCKANE (1986): Jeremiah 1–25, xci; CLEMENTS (1988): Jeremiah, 75.196; COUTURIER (2002): Jeremiás, 434–453; CARROLL (2004): Jeremiah, 33; SCHMIDT (2008): Jeremia 1–20, 228; uő (2013): Jeremiah 21–52, 163; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány; CARVALHO (2016): Jeremiah, 49. Jeremiásnak tulajdonította az említett szakaszokat korábban HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentations, 37; KÜRTI (1998): Jeremiás, 762.778 (első megjelenés: 1972).

[215] Az Ez 20,1 datálása szerint Ezékiel vádbeszéde Kr. e. 591-ben hangzott el. A beszéd első felét (Ez 20,4–31) Ezékielnek tulajdonítja STALKER (1968): Ezekiel, 167; ZIMMERLI (1979): Ezechiel 1–24, 441; EICHRODT (1984): Hesekiel 19–48, 170–171; BLENKINSOPP (1990): Ezekiel, 86; KARASSZON (1998): Ezékiel, 811; GALAMBUSH (2001): Ezekiel, 548; GREENBERG (2001): Ezechiel 1–20, 425; BOADT (2002): Ezekiel, 493; ODELL (2004): Ezekiel, 243; JOYCE (2007): Ezekiel, 156; TUELL (2008): Ezekiel, 126. Másként MAY (1956): Ezekiel, 168; POHLMANN (2008): Ezechiel, 95, akik fogság utáni kiegészítésnek tartják.

[216] A Szentség-törvény (3Móz 17–26) valószínűleg a Papi irat vagy az összekapcsolt Pentateuchos kiegészítése, így a Pentateuchos legfiatalabb részeihez tartozik, így KUSTÁR (2005): Pentateuchos forrásművei, 259; MILGROM (2003): H^r in Leviticus, 24; RÓZSA (2016): Bevezetés, 208, továbbá Israel Knohl, Eckart Otto és Reinhard Achenbach, lásd RÓZSA (2016): Bevezetés, 208–209. Mások a Papi irat részének vagy annál régebbi forrásnak tartják, de így is legkorábban a fogságra datálják, így NOTH (1962): Leviticus, 109–110; LEVINE (2003): Leviticus, 16, továbbá Karl H. Graf, Erhard Blum, Frank Crüsemann, Rainer Albertz, Andreas Ruwe, lásd RÓZSA (2016): Bevezetés, 208–209.

[217] Jób könyvének keletkezése a Kr. e. 5–3. századra datálható, így pl. DÖBRÖSSY (1998): Jób, 500; RÓZSA (2016): Bevezetés, 683. Lásd még CRENSHAW (2001): Job, 332, aki a Kr. e. 5. századra datálja a könyvet.

[218] BDB, 326.

[219] CHALOT, 108.

[220] HABEL (1985): Job, 318.

4.2.2. A szőlő és bor mint a termékenység jele a Pentateuchos áldás-szövegeiben

Isten áldása és a termékenység az Ószövetség tanúsága szerint szorosan összefügg egymással. A föld termékenysége Isten áldásának látható jele (lásd 5Móz 28,3–5.11–12), a szőlő bőséges termése pedig a föld termékenyégének látványos bizonyítéka.[221]

Izsák atyai áldása Jákób felett, amely a Pentateuchos legkorábbi, fogság előtti rétegeihez tartozik,[222] a termékenység ígéretével kezdődik:[223]

„Adjon neked az Isten égi harmatot, és zsíros földet,
bőségesen gabonát (דָּגָן) és újbort (תִּירוֹשׁ)!” (1Móz 27,28)

A vers első fele a termékenység feltételeit foglalja össze: szükség van csapadékra és jó minőségű talajra (vö. 1Móz 27,39), ugyanakkor a megfogalmazás kifejezi, hogy mindezeknek – és így a termékenységnek is – maga Isten a forrása.[224] Az ember ezeket a tényezőket nem tudja irányítása alatt tartani. A vers második fele a termékenység eredményét írja le: a gabona és újbor gyakran állnak együtt (lásd pl. 5Móz 33,28; Hós 2,11; 7,14; Zak 9,17) – olykor az olajjal kiegészülve (lásd pl. 5Móz 7,13; Hós 2,10.24; Jóel 1,10; 2,19.24),[225] és reprezentálnak minden mezőgazdasági terméket.[226]

A szőlő és bor motívuma Jákób Júdának adott áldásában[227] (1Móz 49,8–12) öröklődik tovább, amelyet szintén a Pentateuchos legősibb rétegéhez sorolnak.[228] Amíg a többi testvér áldásában nem tűnnek fel szőlővel kapcsolatos képek, addig Júdáéban valósággal burjánzanak:

„Szőlőtőhöz (גֶּפֶן) köti ki szamarát,
nemes tőkéhez (שֹׂרֵקָה) szamárcsikóját.
Ruháját borban (יַיִן) mossa,
köntösét a szőlő vérében (דַּם־עֲנָבִים).
Szemei bornál (יַיִן) ragyogóbbak,
fogai tejnél fehérebbek.” (1Móz 49,11–12)

Az idézett szakasz három képpárból áll, amelyek között a szőlő és a bor jelenti az összekötő kapcsot. Az első képpár (1Móz 49,11a) mindkét tagja a szőlőtőhöz kötött szamarat ábrázolja, ami nem lehetett általános gyakorlat Izráelben. A szőlőtövek nem voltak elég vastagok és erősek ahhoz, hogy állatokat tartsanak meg,[229] ráadásul a szamarak lelegelték volna a hajtásokat és leveleket, súlyos károkat okozva a termésben.[230] Az áldás ezen része értelmezhető úgy, hogy szőlőtövek olyan erősek lesznek, hogy akár egy szamárral is megbírnak,[231] illetve úgy is, hogy annyi lesz a szőlő Júdában, hogy a nép az efféle gondatlan

---

[221] HENTSCHKE (1978): גֶּפֶן, 59; TOKICS (2018): Isten áldása, 517.
[222] Így SOGGIN (1997): Genesis, 352; KUSTÁR (2005): Pentateuchos forrásművei, 175. SEEBASS (1999): Genesis 23,1-36,43, 302, aki szerint a szakasz a Kr. e. 9. század közepe előtt keletkezett.
[223] SARNA (1989): Genesis, 192; BRODIE (2001): Genesis, 309.
[224] FRUCHTENBAUM (2009): Genesis, 425.
[225] Lásd a *3.1.4. A szőlő és a bor mint élelmiszer* című fejezetben (71. oldal).
[226] RINGGREN (1990): יִצְהָר, 253; FLEISHER (2006): תִּירוֹשׁ, 657.
[227] A szakasz nem áldások, hanem törzsi mondások gyűjteménye, lásd SOGGIN (1997): Genesis, 542; SEEBASS (2000): Genesis 37,1–50,26, 170.
[228] GOOD (1963): Blessing on Judah, 427; SOGGIN (1997): Genesis, 543; KUSTÁR (2005): Pentateuchos forrásművei, 202–204.
[229] HENTSCHKE (1978): גֶּפֶן, 58.
[230] BRUEGGEMANN (1982): Genesis, 425; GOOD (1963): Blessing on Judah, 431.
[231] FRUCHTENBAUM (2009): Genesis, 642; KREGLINGER (2016): Spirituality of Wine, 20.

állattartást is megengedheti majd. A kép mindkét esetben a realitásokon messze túlmutató, virágzó szőlőkultúrára utal.[232]

A következő gondolatpár (1Móz 49,11b) már a bor képét használja. A borban mosott ruha ismét egy szokatlan, túlzó kép, ami a bor rendkívüli bőségét és az ebből következő gondatlanságot fejezi ki: olyan sok lesz a bor, hogy pazarló módon, a vízhez hasonlóan lehet majd használni.[233] A kép a háborúhoz és mészárláshoz is kapcsolódhat (vö. Ézs 63,1–3), és utalhat Júda katonai sikereire vagy a patriarcha múltjának egy részletére (1Móz 37,31).[234] A דַּם־עֲנָבִים 'szőlő vére' szókapcsolat alkalmazása is alapot adhat az ilyen irányú interpretációknak, hiszen a szerző más kifejezést is használhatott volna a יַיִן szinonimájaként.

A következő strófa (1Móz 49,12) a bort és a tejet állítja párba. Az összehasonlítás alapját a két ital színe adja, amelyek kontrasztot képeznek egymással: a bor חַכְלִיל 'sötét'[235] vagy 'ragyogó',[236] a tej pedig לָבָן 'fehér'.[237] A vers fordítása nem egyértelmű: A יַיִן 'bor' és a חָלָב 'tej' szavak mögött álló מִן prepozíció állhat '-nál/-nél' értelemben, és fejezhet ki hasonlítást, vagy állhat '-ból/-ből; -tól/-től' értelemben, és fejezhet ki ok-okozati összefüggést.[238]

Az előbbi értelmezés tükröződik a Revideált Újfordítású Bibliában: „Szemei bornál ragyogóbbak, fogai tejnél fehérebbek."[239] Ebben az értelmezésben a vers Júda, Siló, vagy egy eljövendő király szépségéről szól (lásd 1Móz 49,10), tehát a hangsúly eltolódik a föld termékenységéről az uralkodó dicsőségére.[240]

A Károli-Biblia (1908) az utóbbi értelmezést követi: „Bortól veresek szemei, tejtől fehérek fogai."[241] Ebben az olvasatban a vers folytatja az előző képekben is megjelenő túlcsorduló bőség témáját: bőven lesz bor, hogy csillogóvá tegye a szemeket, és tej, hogy fehérré tegye a fogakat.[242] A virágzó szőlőtermelés mellett tehát a virágzó állattenyésztés ígérete is megjelenik, hiszen a tejben való bővelkedés mögött a nyájak gazdag szaporulata áll.[243]

Mózes áldása (5Móz 33),[244] amelyet a 33,1 szerint Mózes halála előtt mondott Izráel fiai felett, a Kr. e. 4. század körül került a Deuteronomiumba,[245] maga a költemény azonban valószínűleg idősebb, mint a Deuteronomium.[246] Az áldás záró mondatai között ezt olvassuk:

---

[232] VON RAD (1972): Genesis, 425; HENTSCHKE (1978): גֶּפֶן, 59; ALTER (1997): Genesis, 296.

[233] KEIL–DELITZSCH (1949): Pentateuch I, 402; WESTERMANN (1986): Genesis 37–50, 233; HAMILTON (1990): Genesis 18–50, 656; ALTER (1997): Genesis, 296; TOKICS (2018): Isten áldása, 519.

[234] Lásd *A bor mint a vér jelképe* című fejezetben (181–187. oldal).

[235] BDB, 314.

[236] CHALOT, 103.

[237] BDB, 526.

[238] Lásd ugyanezt a fordítási nehézséget a borral kapcsolatban a Zsolt 104,15-ben, ehhez lásd fentebb, a *3.4. A borivás és részegség ószövetségi megítélése* című fejezetben (118. oldal).

[239] Így még NRSV; NIV; ESV.

[240] Így KEIL–DELITZSCH (1949): Pentateuch I, 401; WESTERMANN (1986): Genesis 37–50, 230; HAMILTON (1995): Genesis 18–50, 659; ALTER (1997): Genesis, 296.

[241] Így még NASB; NET.

[242] FRUCHTENBAUM (2009): Genesis, 642–643.

[243] KEIL–DELITZSCH (1949): Pentateuch I, 402.

[244] Az 5Móz 33,6–25 törzsi mondások gyűjteménye (lásd 1Móz 49), amelyet a 2–5. és 26–29. versek himnikus költeménye keretez, lásd VON RAD (1966): Deuteronomy, 205; NELSON (2002): Deuteronomy, 386.

[245] TIGAY (1996): Deuteronomy, xxv; NELSON (2002): Deuteronomy, 386; RÓZSA (2016): Bevezetés, 241.

[246] A költeményt általában a 9–8. századra datálják, így VON RAD (1966): Deuteronomy, 208; MILLER (1990): Deuteronomy, 239; NELSON (2002): Deuteronomy, 387. Jeffrey H. Tigay szerint is az északi országrész pusztulása előtt keletkezett a szakasz, de akár a királyság előtti datálást is elképzelhetőnek tart, lásd TIGAY (1996): Deuteronomy, 524. Tóth Kálmán az országszakadás előtti időszakra teszi a költemény keletkezését, lásd

„Biztonságban lakhat Izráel,
Jákób forrása egymagában,
gabonának (דָּגָן), újbornak (תִּירוֹשׁ) földjén,
ahol az ég harmatot hint.” (5Móz 33,28)

A vers feltűnő hasonlóságot mutat Izsák atyai áldásával (1Móz 27,28), ahol a gabona és az újbor ígérete szintén kiegészül az ég harmatának ígéretével. A hasonlóság arra utal, hogy a két szöveg hátterében ugyanaz a hagyomány áll. A szerkesztő szándéka az áldás beillesztésével az lehetett, hogy kifejezze: a Jákób áldásában megígért termékenység Izráel népének életében fog beteljesedni.[247]

4.2.3. A szőlő és bor mint a termékenység jele a Pentateuchos törvényeiben

A Szentség-törvény[248] záradéka szerint a törvény megtartását az ÚR áldásokkal jutalmazza (3Móz 26,3–13), a törvény megszegését pedig átkokkal bünteti (3Móz 26,14–39).[249] A bevezető versek a 2. és 4. parancsolatok megtartását hangsúlyozzák az áldások követelményeként (3Móz 26,1–2).[250] Az áldások között szerepel, hogy az ÚR a természet kereteit meghaladó termékenységet ad népének. A leírásnak része az Ám 9,13-ból kölcsönzött kép,[251] amely szerint „Cséplésetek a szüretig (בָּצִיר) tart, és a szüretetek eltart a vetésig” (3Móz 26,5a). Ez a kép szinte paradicsomi állapotot ígér, amelyben a föld- és szőlőműveseknek szüntelenül lesz betakarítanivalójuk.[252]

Már a Deuteronomium Jósiás-korabeli és későbbi kiegészítéseiben (5Móz 7,12; 11,8–9; 28,1–14)[253] is hangsúlyozottan kifejezésre jut, hogy Isten áldásának és a bőségnek feltétele az engedelmesség és a szövetség megtartása.[254] A szőlőtő – más kultúrnövényekkel együtt – gyakran jelenik meg a könyv áldás-ígéreteiben a bőség és termékenység illusztrálásaként.

Az 5Móz 6,10–11[255] azt hangsúlyozza, hogy Kánaánban minden készen várja Izráel népét, akinek más javak között hozzáférése lesz „szőlőskertekhez (כְּרָמִים) és olajfákhoz, amelyeket nem te ültettél, és mégis ehetsz róluk jóllakásig” (5Móz 6,11). Ez a készen kapott bőség azonban magában hordozza az engedetlenség kísértését, ezért az ígéretet követi a figyelmeztetés és a lehetséges ítélet leírása (5Móz 6,12–13).[256]

TÓTH (1998): Mózes öt könyve, 276. Peter C. Craigie a fogság idejére datálja, lásd CRAIGE (1981): Deuteronomy, 374.

[247] FLEISHER (2006): תִּירוֹשׁ, 658.

[248] A Szentség-törvény fogság-fogság utáni datálásához lásd fentebb, a *4.2.1. A „tejjel és sziruppal folyó” kifejezés jelentése* című fejezetben (148. oldal).

[249] WENHAM (1979): Leviticus, 327–328; KAISER (1994): Leviticus, 1178; TÓTH (1998): Mózes öt könyve, 237; BALENTINE (2002): Leviticus, 198–199.

[250] BALENTINE (2002): Leviticus, 197–198, lásd még KAISER (1994): Leviticus, 1178, aki szerint a bevezetés az első négy parancsolatot foglalja össze.

[251] Lásd a *4.4. A szőlő és bor mint az üdvkorszak jelképe* című fejezetben (170. oldal).

[252] WENHAM (1979): Leviticus, 329; KAISER (1994): Leviticus, 1179

[253] Valószínűleg mindhárom szakasz fogság alatti vagy utáni eredetű, így pl. ROSE (1994): 5. Mose, 450.522.536; továbbá NIELSEN (1995): Deuteronomium, 99.122.229, aki szerint az 5Móz 28,1–14 tartalmaz jósiási és korábbi részeket is. Másként KUSTÁR (2004): Mózes öt könyve, 48, aki szerint az 5Móz 4,45–11,32 és a 27–28. fejezetek nagy része a Jósiás-redakcióhoz sorolható.

[254] CRAIGIE (1976): Deuteronomy, 180; MILLER (1990): Deuteronomy, 114; NELSON (2002): Deuteronomy, 102; TOKICS (2018): Isten áldása, 521.

[255] ROSE (1994): 5. Mose, 443, a fogság idejére, NIELSEN (1995): Deuteronomium, 88, Jósiás korára datálja az 5Móz 6,10–13-at.

[256] CRAIGIE (1976): Deuteronomy, 173; NELSON (2002): Deuteronomy, 92.

Az 5Móz 8,7–9[257] himnikus felsorolásban dicséri az Ígéret földjének gazdagságát, amely már-már paradicsomi képet fest,[258] és éles kontrasztot képez a pusztai vándorlás megpróbáltatásainak részletezésével (5Móz 8,2–3).[259] A 8. vers tartalmazza a legbővebb felsorolást a Kánaánban termő növényekről:

> „Mert jó földre visz be most téged Istened, az ÚR […] búzát és árpát, szőlőt (גֶּפֶן), fügét és gránátalmát termő földre, olajfáknak és szirupnak (דְּבַשׁ) a földjére." (5Móz 8,7–8)

Más esetekben a termékenységet nem a növények, hanem a termésük felsorolása fejezi ki. Az 5Móz 11,14-ben például az izsáki áldásban szereplő gabona és újbor ígérete egészül ki az olajéval:

> „…akkor esőt adok földetekre a maga idejében, őszi esőt és tavaszi esőt, és betakaríthatod gabonádat (דָּגָן), újborodat (תִּירוֹשׁ) és olajodat (יִצְהָר)." (5Móz 11,14)[260]

A közvetlen kontextusból kiderül, hogy az áldás itt is az engedelmességhez kötött (lásd 5Móz 11,13). A termékenység és a csapadék közötti ok-okozati viszony hangsúlyozása pedig még inkább isteni hatókörbe helyezi a termékenység kérdését, és aláhúzza, hogy a termékenység nem feltétel nélküli.[261]

Az 5Móz 7,13-ban a gabona, újbor és olaj hármasa ezúttal kiegészül a marhák és juhok szaporulatának képével, így együtt a földművelés és az állattenyésztés virágzását foglalják össze, hasonlóan a Jákób Júda feletti áldásához:[262]

> „Megáldja méhed gyümölcsét és termőfölded gyümölcsét, gabonádat (דָּגָן), újborodat (תִּירוֹשׁ) és olajodat (יִצְהָר), marháid ellését (שֶׁגֶר) és juhaid szaporulatát (עַשְׁתֶּרֶת) azon a földön, amelyről megesküdött atyáidnak, hogy neked adja." (5Móz 7,13)[263]

Nagy valószínűség szerint a kiemelt héber szavak mindegyike rokonságot mutat valamely kánaáni istenség nevével.[264] Az isteni nevek köznévi értelemben való használata az istenek demitologizálását jelenti. Ugyanakkor az áldás szövege ki is gúnyolja ezeket az istenségeket azáltal, hogy a nekik tulajdonított termékenységet egyértelműen az ÚR hatáskörébe helyezi.[265]

Ahogy a szövetségi hűség és engedelmesség együtt jár Isten áldásával és a termékenyég ajándékával, úgy a szövetség megszegését az áldás visszavonásával bünteti az ÚR. A nép engedetlenségének következményeit tárgyaló felsorolásban megjelennek az ún. 'hiábavalóság-átkok' (5Móz 28,30–41),[266] amelyek azt fejezik ki, hogy bizonyos cselekedetek (eljegyzés, házépítés, mezőgazdasági munka) nem érik el céljukat, azaz eredménytelenné,

---

[257] ROSE (1994): 5. Mose, 460–462, a fogság idejére, NIELSEN (1995): Deuteronomium, 106, Jósiás korára datálja a szakaszt.

[258] VON RAD (1966): Deuteronomy, 72.

[259] CRAIGIE (1976): Deuteronomy, 187; NELSON (2002): Deuteronomy, 113. Az 5Móz 8,7–9 minden bizonnyal később keletkezett, mint a 10–17. versek, így ROSE (1994): 5. Mose, 459, aki szerint a fogság utáni korban, valamint NIELSEN (1995): Deuteronomium, 104, aki szerint a fogság idején illesztették be a könyvbe.

[260] ROSE (1994): 5. Mose, 522, szerint a fogság utáni, NIELSEN (1995): Deuteronomium, 122, szerint a fogság alatti réteghez tartozik a vers.

[261] NELSON (2002): Deuteronomy, 139.

[262] I. m., 102.

[263] A vers a fogság alatti réteghez tartozhat, így ROSE (1994): 5. Mose, 450; NIELSEN (1995): Deuteronomium, 99.

[264] ALBRIGHT (1968): Yahweh and the Gods of Canaan, 161–163.

[265] NELSON (2002): Deuteronomy, 102–103.

[266] A szakasz valószínűleg a Jósiás-redakció része, így KUSTÁR (2004): Mózes öt könyve, 48; RÓZSA (2016): Bevezetés, 239. Lásd még NIELSEN (1995): Deuteronomium, 250–251, aki szerint tartalmaz fogság alatti elemeket is. Másként BRAULIK (1986): Deuteronomium 16,18–34,12, 203, aki szerint a szakasz az ezékiási alapréteghez tartozik. Megint másként ROSE (1994): 5. Mose, 536–539, aki az egész szakaszt a fogság utáni korra datálja.

hiábavalóvá válnak.[267] A hiábavalóság-átkok egy része a föld terméketlenségét eredményezi. Az áldás elvesztése a szőlő termését is érinti:

> „Szőlőskerteket (כֶּרֶם) ültetsz és művelsz, de bort (יַיִן) nem iszol, nem is gyűjtesz be (אגר), mert megeszi a féreg.” (5Móz 28,39)

A kép nem csupán a terméketlenséget fejezi ki, hanem hangsúlyozza a befektetett munka meg nem térülését is. Hiába az értékes növény, a ráfordított idő és a fáradozás: a nép mégsem élvezheti annak gyümölcsét, mert az ÚR átka miatt mindez semmivé válik.[268] Az 5Móz 28,38–40 szerint a gabonaföldeken és az olajfaültetvényeken végzett munka is hasonló eredménnyel zárul. A szakasz a gabona, újbor és olaj által jelképezett bőség képét fordítja a visszájára.[269]

4.2.4. A szőlő Kánaán kikémlelésének történetében

Kánaán kikémlelésének történetében (4Móz 13), melynek alaprétege a Pentateuchos legrégebbi, korai fogság előtti rétegeihez tartozik,[270] fontos szerepet kap a szőlő mint Kánaán termékenységének egyik legfontosabb bizonyítéka. A történet szerint a kémek feladata, hogy megfigyeljék a föld minőségét. A szakaszban minden esetben az אֶרֶץ szó jelöli a ’föld’-et, amelynek jelentése az אֲדָמָה szóval ellentétben nem korlátozódik a ’művelhető föld’-re: A történetben hol ’lakóhely’-et (4Móz 13,18–19), hol a ’talaj’-t (13,20), hol Kánaánt mint ’ország’-ot (13,1.17.21) jelöli.

A Mózes által adott utasításban (13,17–20) háromszor ismétlődik meg az a kérdés, hogy milyen a föld (מָה הָאָרֶץ/מַה־הִוא). Az első két kérdés – általánosabb értelemben – az ország állapotára (a lakókra és a városokra) vonatkozott (13,18.19), a harmadik viszont egyértelműen a talaj termékenységére (13,20).[271] Ezt bizonyítja a kérdés folytatása is: „kövér-e vagy sovány, van-e rajta fa vagy nincs?” (13,20) A שָׁמֵן ’kövér; gazdag’ melléknév a שֶׁמֶן ’olaj’ főnévből származik, és a föld jelzőjeként annak termékenységét jelöli (lásd Ézs 5,1; Neh 9,25.35).[272] Az ellentétes jelentésű רָזֶה ’sovány’ melléknév az Ószövetségben egyedül itt fordul elő a földdel kapcsolatban, a másik két esetben Izráelre (Ézs 17,4) vagy juhokra (Ez 34,20) vonatkozik. A fák (עֵץ) létére vonatkozó kérdés pedig nem csupán a föld természeti adottságaira irányul, hanem a kánaáni kertművelés fejlettségére is, amelybe a szőlőművelés is beletartozik, hiszen, ahogy fentebb említettük, a héber gondolkodásban a szőlőtő is a fák közé sorolható.[273] A fák és kertek képe gyakran összefonódik az öröm és bőség képével, és az Éden kertjének ideális állapotát idézi.[274]

A kémek megbízást kaptak, hogy vigyenek a ’föld gyümölcséből’ (מִפְּרִי הָאָרֶץ) a föld termékenységének bizonyítékául és szemléltetéséül (4Móz 13,20aβ). Az elbeszélő

---

[267] QUICK (2017): Aramaic Course Tradition, 107.
[268] CRAIGIE (1976): Deuteronomy, 346.
[269] NELSON (2002): Deuteronomy, 332.
[270] Így GRAY (1903): Numbers, 130, aki szerint a 4Móz 13,17b–20.22–24.26b–31-ben található a legősibb réteg, amelyet a Jehovista réteghez sorol a Jahvista és az Elohista forrás körülhatárolása nélkül, valamint NOTH (1968): Numbers, 104–107, KUSTÁR (2005): Pentateuchos forrásművei, 281–282, akik a kérdéses szakaszokat a Jahvistának tulajdonítják, kivéve 26. verset, amelyet mindketten a Papi forráshoz sorolnak és a 27bα-t, amelyet Kustár Zoltán deuteronomista betoldásnak tart.
[271] STURDY (1976): Numbers, 95.
[272] RINGGREN (2006): שָׁמֵן, 252.
[273] Lásd a *3.1.1.1. A szőlőtő és részei* című fejezetben (57. oldal).
[274] STORDALEN (2000): Echoes of Eden, 260; WASCHKE (2007): A kert mint metafora, 94.

megjegyzése szerint „éppen az első szőlőfürtök érésének az ideje volt” (13,20b), azaz július-augusztus fordulójára teszi az eseményt.[275] A kémek által begyűjtött szőlő, gránátalma és füge (13,24) mind a gyümölcsöskertek termése közé tartozik. Ezek közül a szőlő a legjelentősebb: bár csak egyetlen ’szőlőfürt’-öt (אֶשְׁכּוֹל עֲנָבִים) metszettek le, a megjegyzés, miszerint ketten vitték egy rúdon (13,23), a fürt rendkívüli nagyságára enged következtetni.[276] Az elbeszélés szerint az eset emlékét őrzi a hely megnevezése is, amely a נַחַל אֶשְׁכּוֹל ’Fürt völgye’ nevet kapta (13,25).[277] A hatalmas szőlőfürt a többi gyümölccsel együtt vitathatatlanul bizonyította, hogy Kánaán földje kivételesen termékeny.[278] Ezt erősíti meg az is, hogy a kémek a זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ ’tejjel és sziruppal folyó’[279] jelzővel illetik Kánaánt (13,27).[280]

4.2.5. A szőlő és bor mint a termékenység jele a történeti könyvekben

A Királyok könyve szerint Salamon uralkodása idején „Júda és Izráel biztonságban lakott, ki-ki a maga szőlője és fügefája alatt” (1Kir 5,5). A kép jólétet és bőséget fejez ki, ugyanakkor egy igazságosabb társadalmat tükröz, amelyben nem egy szűk réteg gazdagodik meg aránytalanul, hanem mindenkinek megvan a maga birtoka.[281] Asszíria királya, Szanhérib ugyanezt a jólétet ígérte Jeruzsálem ostromakor a város lakóinak, hogy rávegye őket a megadásra (2Kir 18,31 par. Ézs 36,16).[282] Mivel a termékenység forrása egyedül az ÚR, ezzel az ígérettel Szanhérib tulajdonképpen isteni tekintélyt tulajdonított magának.[283] Ez jut kifejezésre a folytatásban is, amelyben azt ígéri, hogy Kánaánhoz hasonló földet ad Jeruzsálem lakóinak: „amíg el nem jövök, és el nem viszlek benneteket a ti földetekhez hasonló földre, gabonát (דָּגָן) és újbort (תִּירוֹשׁ) adó földre, kenyeret és szőlőt (כֶּרֶם) adó földre” (2Kir 18,31; Ézs 36,16).

A 2Krón 32,28-ban a gabona (דָּגָן), újbor (תִּירוֹשׁ) és olaj (יִצְהָר) számára épített raktárak Ezékiás király gazdagságát demonstrálják, ezáltal pedig az istenfélő király hitét és annak isteni jutalmát érzékeltetik.[284]

4.2.6. A szőlő és bor hiánya mint a terméketlenség jele a próféták igehirdetésében

Már a Deuteronomium előtti próféták igehirdetésében is kifejezésre jut, hogy a termékenység az engedelmesség feltételéhez kötött, és a nép hűtlensége esetén az ÚR visszatarthatja azt. Ezt láthatjuk például Ézs 5 egyik jajmondásában is,[285] amely szerint az igazságtalanul felhalmozott szőlőbirtokok csak a potenciális termés töredékét fogják hozni, azaz „egy tíz

---

[275] GRAY (1903): Numbers, 139; COLE (2000): Numbers, 219, a szőlőérés idejéhez lásd fentebb, a *3.1.2.5. A szőlő betakarítása* című fejezetben (64. oldal).
[276] NOTH (1968): Numbers, 106; SASSON (1994): Blood of the Grapes, 405.
[277] Vö. GRAY (1903): Numbers, 142–143.
[278] NOTH (1968): Numbers, 106; STURDY (1976): Numbers, 95; COLE (2000): Numbers, 219.
[279] Lásd fentebb, a *4.2.1. A „tejjel és sziruppal folyó” kifejezés jelentése* című fejezetet (146–148. oldal).
[280] A 13,27bα datálását lásd a fent említett fejezetben (147. oldal).
[281] Lásd a *3.2.2. Szőlészet, család és közösség* című fejezetben (81–85. oldal).
[282] Lásd még a *4.4. A szőlő és bor mint az üdvkorszak jelképe* című fejezetben (169. oldal).
[283] NELSON (1987): Kings, 238–239; CHILDS (2001): Isaiah, 274; JORDAN (2002): Offering of Wine, 177.
[284] CURTIS (1910): Chronicles, 490–491; COGGINS (1976): Chronicles, 284; FLEISHER (2006): תִּירוֹשׁ, 658.
[285] A jaj-mondások ézsaiási szerzőségéhez lásd fentebb, a *4.1. A szőlő mint Izráel jelképe* című fejezetben (132. oldal).

holdas szőlőskert (כֶּרֶם) csak egy batot terem” (Ézs 5,10a).[286] A mértékegységek nagyságát lehetetlen pontosan meghatározni, de az arányokat érzékelhetjük. A ’hold’ (כֶּרֶם)[287] azt a földterületet jelentette, amelyet egy iga ökörrel egy nap alatt fel lehetett szántani, azaz körülbelül fél hektárnak felelhet meg.[288] A ’bat’ (בַּת),[289] amely valószínűleg a királyi kereskedelemben használt korsót is jelölte,[290] körülbelül 20–30 liter űrtartalommal bírt.[291] Az egy korsónyi bor nem csupán a 10 holdas birtokhoz, hanem még egy családi szőlőskerthez képest is szerény termésnek számított.[292]

Hóseás könyvében az újbor a gabonával és az olajjal együtt többször a kánaáni termékenységkultusz elleni polémia jegyében tűnik fel. A Hós 2,4–15-ben, amelyet általában Hóseásnak tulajdonítanak,[293] végig az ÚR beszél Izráelről. A bálványimádó Izráel úgy jelenik meg a szakaszban, mint egy parázna asszony, aki mindent megkapott férjétől, mégis a szeretői után megy:[294]

> „Nem ismerte fel, hogy én adtam neki gabonát (דָּגָן), újbort (תִּירוֹשׁ) és olajat (יִצְהָר). Ezüstöt is bőven adtam neki, meg aranyat, amit ők Baalra költöttek.” (Hós 2,10)

A vers egyértelművé teszi, hogy a föld termékenysége az ÚR ajándéka, Izráel mégis Baalnak adott érte hálát. [295] A termékenység Baalnak való tulajdonítása a próféta szemében a JHVH-hit teljes megtagadását jelenti, amely szerint a történelem Istene és a természet Istene ugyanaz, és a föld áldásaiban Isten történelmi üdvcselekedetei folytatódnak Izráel javára.[296] A nép hűtlensége miatt az ÚR visszatartja a termést (2,11), sőt elpusztítja a termékenység szimbólumait (2,14):[297]

> „Azért visszaveszem gabonámat (דָּגָן) a maga idejében és újboromat (תִּירוֹשׁ) az ő ünnepén. Letépem róla a gyapjút és a lent, amely szemérmét takarja.” (Hós 2,11)

---

[286] Így KAISER (1983): Isaiah 1–12, 98; BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 1–39, 52; KARASSZON (1998): Ésaiás, 699; FRIESEN (2009): Isaiah, 55; HOPPE (2012): Isaiah – digitális kiadvány; TULL (2014): Isaiah 1–39, 124. Másként LEUPOLD (1974): Isaiah 1–39, 114; CLEMENTS (1980): Isaiah 1–39, 63, akik szerint a háború pusztítása okozza az alacsony termést.

[287] CHALOT, 307.

[288] NAGY (1993): Mértékek és pénzek, 199.

[289] BDB, 144.

[290] CHANEY (1999): Sour Grapes, 110.

[291] POWELL (1992): Weights and Measures, 902, szerint a bat 19–27 liternek, NAGY (1993): Mértékek és pénzek, 200, szerint 36,9 liternek felel meg.

[292] WILDBERGER (1991): Isaiah 1–12, 199. A családi szőlőskertek becsült hozamához lásd a *3.2.2.7. A borfogyasztás társadalmi jelentősége* című fejezetet (89–90. oldal).

[293] Így MAYS (1969): Hosea, 15; GUENTHER (1998): Hosea, Amos, 19; DAY (2001): Hosea, 572; DEMPSEY (2013): Amos–Habakkuk – digitális kiadvány; FRETHEIM (2013): Hosea–Micah, 28. Hasonlóan JEREMIAS (1983): Hosea, 37, aki szerint a 6. vers és a 10b későbbi betoldás, valamint DEARMAN (2010): Hosea – digitális kiadvány, aki csak a 10b-t tartja betoldásnak. Velük szemben VIELHAUER (2007): Hosea, 8–9, úgy gondolja, hogy csak a 2,4aαb.5.7b.12 tartozik a hóseási alapréteghez, a 2,4aß.6–7a-t egy gyűjtő illesztette a könyvbe Samária bukása után, a 2,10a.11.13–15 egy Jósiás (Kr. e. 640–609) korabeli deuteronomista redakció nyomán került Hóseás könyvébe, a 8–9.10b pedig fogság alatti betoldás.

[294] MAYS (1969): Hosea, 35–36; CZANIK (1996): Hóseás, 28–29; SZABÓ (1998): Hóseás, 852; DAY (2001): Hosea, 573; LIMBURG (2011): Hosea–Micah, 11.

[295] CZANIK (1996): Hóseás, 32; GUENTHER (1998): Hosea, Amos, 63; SZABÓ (1998): Hóseás, 852; FRETHEIM (2013): Hosea–Micah, 29.

[296] MAYS (1969): Hosea, 41.

[297] TOKICS (2018): Isten áldása, 523.

„Elpusztítom szőlőjét (גֶּפֶן) és fügefáját, amelyekről azt mondta: Az én keresetem ez, amelyet szeretőim adtak. Hagyom, hogy elvaduljanak, hadd pusztítsa a mezei vad." (Hós 2,14)

A büntetés egyrészt az ÚR hatalmát, másrészt Baal tehetetlenségét mutatja, aki nem tud közbeavatkozni és megvédeni szeretőjét.[298]

A 7,14 szerint, amely a könyv legkorábbi rétegéhez tartozik,[299] a pogány termékenységkultusz befolyása a JHVH-kultuszba is beszivárgott:

„Ahelyett, hogy szívből hozzám kiáltanának, csak jajgatnak (ילל) fekhelyükön; keseregnek, hogy nincs gabona (דָּגָן), nincsen újbor (תִּירוֹשׁ), elfordulnak tőlem." (Hós 7,14)

Szorult helyzetükben[300] Izráel fiai ezúttal az ÚRhoz kiáltanak, de olyan módon, mintha Baalhoz vagy más pogány istenséghez tennék: Nem szívből jövő imádságban fordulnak Istenhez, hanem a kánaáni kultuszból tanult technikákkal akarják tőle kikényszeríteni a föld termését.[301] A ילל 'jajgatni; üvölteni'[302] ige rituális kántálásra utalhat, amelynek célja a révület elérése és az istenség manipulálása volt (lásd 1Kir 18,28).[303]

Jóel próféta könyve, amelynek keletkezése a Kr. e. 5–4. századra tehető,[304] egy hatalmas sáskajárásról tudósít (Jóel 1,4–12), amely többek között a szőlőket is tönkretette. Egyértelműen az ÚR áll a természeti jelenség mögött.[305] A próféta ugyan nem nevez meg konkrét bűnöket, de az összehívott bűnbánati istentisztelet és a megtérésre való felhívás (1,13–14; 2,12–17) mégis a népet teszi felelőssé a helyzetért.[306] A folytatás az ÚR napjának előjeleként értelmezi az eseményeket (lásd 1,15; 2,1–11).

A próféta külön megszólítja az italozókat:

„Ébredjetek föl, ti, részegek (שִׁכּוֹרִים), és sírjatok! Jajgassatok mindnyájan, ti, borivók (שֹׁתֵי יָיִן), mert szátok elől elvették az édes bort (עָסִיס)!" (Jóel 1,5)

A שִׁכּוֹרִים és a שֹׁתֵי יָיִן kifejezéseknek itt nincs negatív konnotációja, és nem arról van szó, hogy a részeges viselkedés idézte volna elő az ítéletet. A bor inkább úgy jelenik meg, mint Isten ajándéka és az öröm forrása.[307] Lehetséges, hogy a sáskajárás éppen a szüreti időszak

---

[298] CZANIK (1996): Hóseás, 33; GUENTHER (1998): Hosea, Amos, 64; SZABÓ (1998): Hóseás, 852–853.

[299] Így MAYS (1969): Hosea, 16; JEREMIAS (1983): Hosea, 91; DAY (2001): Hosea, 575; VIELHAUER (2007): Hosea, 8; DEARMAN (2010): Hosea – digitális kiadvány. Lásd még CZANIK (1996): Hóseás, 95; GUENTHER (1998): Hosea, Amos, 19; DEMPSEY (2013): Amos–Habakkuk – digitális kiadvány; FRETHEIM (2013): Hosea–Micah, 50, akik szintén Hóseásnak tulajdonítják a szakaszt.

[300] A hiány oka háborús pusztítás lehetett, lásd a *4.3.1. A szőlőskertek pusztulása mint a háború következménye* című fejezetben (161. oldal).

[301] Így MAYS (1969): Hosea, 111; KIDNER (1981): Hosea, 74; SZABÓ (1998): Hóseás, 858. Ezzel szemben lásd DEARMAN (2010): Hosea – digitális kiadvány, aki szerint a vers nem csupán azt mutatja, hogy helytelen módon közeledtek az ÚRhoz, hanem éppen azt, hogy más istenekhez fordultak.

[302] BDB, 410.

[303] MAYS (1969): Hosea, 112, vö. CZANIK (1996): Hóseás, 96.

[304] Így WOLFF (1969): Joel und Amos, 3; WEISER (1974): Hosea–Micha, 106; ACHTEMEIER (1996): Joel, 301; DOMJÁN (1998): Jóel, 865; MALLON (2002): Joel és Abdiás, 615; JEREMIAS (2007): Joel–Micha, 2; LIMBURG (2011): Hosea–Micah, 58; COLLINS (2013): Joel–Malachi – digitális kiadvány. Velük szemben lásd RUDOLPH (1971): Joel–Jonah, 26; KELLER (2001): Joel, 579, akik a késő fogság előtti időszakra teszik a próféta tevékenységét.

[305] DOMJÁN (1998): Jóel, 866; COLLINS (2013): Joel–Malachi – digitális kiadvány.

[306] DOMJÁN (1998): Jóel, 866; BAKER (2006): Joel, Obadiah, Malachi, 51.84. Másként COLLINS (2013): Joel–Malachi – digitális kiadvány, aki szerint nincs ok-okozati összefüggés a nép vétkei és a természeti csapás között.

[307] Így DOMJÁN (1998): Jóel, 866; MALLON (2002): Joel és Abdiás, 618; BAKER (2006): Joel, Obadiah, Malachi, 44. Velük szemben lásd ALLEN (1976): Joel–Micah, 50, aki szerint a próféta elítélően beszél a részegekről.

környékén történt, így a figyelmeztetés a szüreti mulatság résztvevőihez szól.[308] Emellett szólhat az עָסִיס főnév használata, amely talán azt a bort jelöli, amelyik az első sajtolásból származik.[309] Így vagy úgy, a bor elvesztése mindenképpen az örvendezés végét jelenti.[310]

A próféta az ÚR nevében beszél, és 'szőlő'-jének (גֶּפֶן), valamint 'fügefá'-inak nevezi a kártevők által elpusztított növényeket (1,7a). Az E/1 birtokos szuffixumok jelzik, hogy ezek a növények az ÚR tulajdonát képezik: Ő ajándékozta azokat Izráelnek, éppen ezért el is veheti tőlük, ugyanakkor együttérzéssel nézi azok pusztulását.[311]

A katasztrófa a hétköznapi életre és a kultuszra is kihat. Gyászolnak a földművesek és szőlőművesek, mert oda lett munkájuk gyümölcse (1,11), és gyászolnak a papok, mert a terméshiány miatt nem tudják bemutatni a napi étel- és italáldozatot (1,9).[312] A gabona (דָּגָן), újbor (תִּירוֹשׁ) és olaj (יִצְהָר) hármasának elvesztése miatt még a termőföld is gyászol (Jóel 1,10). Az ember és a természet érzelmi összefonódását a 12. vers is szemlélteti: A sáskajárás következtében a szőlők (גֶּפֶן) és gyümölcsfák elszáradtak, ezzel együtt pedig „a mosoly is lehervadt az emberek arcáról" (1,12b).[313]

Az Ám 4,6–12-ben a szerző[314] több természeti katasztrófát (szárazság, növénybetegség, sáskajárás) is felsorol, amelyek terméketlenséget okoztak Izráelben. A katasztrófákat minden esetben maga az ÚR vitte véghez, hogy megbüntesse a hűtlen Izráelt.[315] A csapások közül a sáskajárás a szőlőskerteket is érintette: „kertjeiteknek és szőlőiteknek (כֶּרֶם), fügefáitoknak és olajfáitoknak nagy részét leette a sáska" (4,9aβ). A termés elpusztításának és más csapásoknak célja nem csupán a büntetés volt, hanem az, hogy Isten visszatérítse magához Izráelt.[316] A fenyítés nem érte el a célját, amit az is mutat, hogy a szakaszban refrénszerűen ismétlődik az ÚR csalódott megállapítása: „mégsem tértetek meg hozzám!" (4,6.8.9.10.11)[317]

A Hag 1,1–11-ben, amely minden bizonnyal a fogságból való hazatérés és a templom újjáépítése között keletkezett,[318] Haggeus próféta[319] a templom újjáépítésére buzdítja a nép

---

[308] MALLON (2002): Joel és Abdiás, 618.

[309] Lásd a *3.1.4.2. A bort és más alkoholos italokat jelölő kifejezések az Ószövetségben* című fejezetben (76. oldal).

[310] Így DOMJÁN (1998): Jóel, 866; MALLON (2002): Joel és Abdiás, 618; BAKER (2006): Joel, Obadiah, Malachi, 44.

[311] ALLEN (1976): Joel–Micah, 52; ACHTEMEIER (1996): Joel, 308–309; DOMJÁN (1998): Jóel, 866; BAKER (2006): Joel, Obadiah, Malachi, 45.

[312] ALLEN (1976): Joel–Micah, 53; PRINSLOO (1985): Joel, 27; DOMJÁN (1998): Jóel, 866; MALLON (2002): Joel és Abdiás, 618; BAKER (2006): Joel, Obadiah, Malachi, 47; COLLINS (2013): Joel–Malachi – digitális kiadvány.

[313] DOMJÁN (1998): Jóel, 866; BAKER (2006): Joel, Obadiah, Malachi, 50; COLLINS (2013): Joel–Malachi – digitális kiadvány.

[314] Számos kutató Ámószra vezeti vissza a szakaszt, így pl. MAYS (1969): Amos, 13; BARSTAD (1984): Religious Polemics, 59; GOWAN (1996): Amos, 380–381; GUENTHER (1998): Hosea, Amos, 379; HADJIEV (2009): Amos, 161. Azonban valószínűleg későbbi kiegészítésről van szó, amelynek datálása Jósiás kora és a fogság utáni kor között mozog, lásd KUSTÁR (2005): Ámósz könyvének makro-struktúrája, 194. A fogság korára vagy a fogság utáni időre datálja a szakaszt ROTTZOLL (1996): Redaktion und Komposition, 205; JEREMIAS (2007): Amos, 48. Hans W. Wolff azonban meggyőzően érvel amellett, hogy a szakasz Jósiás korában, a bételi szentély lerombolása után keletkezett, lásd WOLFF (1969): Joel und Amos, 257. Lásd még COOTE (1981): Amos, 8.77, aki szintén a Kr. e. 7. századra datálja a szakaszt.

[315] MAYS (1969): Amos, 79; GUENTHER (1998): Hosea, Amos, 285; SZABÓ (1998): Ámós, 874; CZANIK (1999): Ámósz és Abdiás, 69; MOLLER (2003): Amos, 274–275; DEMPSEY (2013): Amos–Habakkuk – digitális kiadvány.

[316] MAYS (1969): Amos, 81; GOWAN (1996): Amos, 381; SZABÓ (1998): Ámós, 874; CZANIK (1999): Ámósz és Abdiás, 69; DEMPSEY (2013): Amos–Habakkuk – digitális kiadvány.

[317] MAYS (1969): Amos, 81; GUENTHER (1998): Hosea, Amos, 286; CZANIK (1999): Ámósz és Abdiás, 69–70.

[318] Így pl. SMITH (1984): Micah–Malachi, 148; MEYERS–MEYERS (1987): Haggai–Zechariah 1–8, 5; TÓTH (1998): Haggeus, 911; PETERSEN (2001): Haggai, 607; COLLINS (2013): Joel–Malachi – digitális kiadvány; DAVIS (2015): Haggai and Malachi, 1; RÓZSA (2016): Bevezetés, 611, akik a Hag 1,1 alapján elfogadják a Kr. e. 520-es datálást, vagy néhány évvel későbbi keletkezést feltételeznek.

vezetőit. A szakasz szerint az ÚR átok alatt tartja és eredménytelenné teszi a nép munkáját (1,5–6.9a.10–11), mert csak a saját boldogulásukkal foglalkoznak, ahelyett, hogy a templom újjáépítésén igyekeznének (1,4.9b).[320] Az átok nem teljes, hanem csupán részleges sikertelenséget okoz. Ennek része, hogy „isztok, de nem fogtok megrészegedni (שׁכר)" (1,6). A שׁכר ige tagadása itt arra utal, hogy a termésből ugyan elő tudnak állítani valamennyi bort, de az nem elégíti ki az igényeket.[321] A szűk termés oka, hogy az ÚR szárazságot küldött a népre. A 11. vers kilenc tagú listában sorolja fel a szárazság sújtotta dolgokat, köztük a gabonát (דָּגָן), az újbort (תִּירוֹשׁ) és az olajat (יִצְהָר) is (1,11aβ).[322] A szokásos hármas formulát az וְעַל אֲשֶׁר תּוֹצִיא הָאֲדָמָה 'és amit a föld terem' kifejezés követi, amely talán a három alapvető élelmiszert, talán a felsorolásból kimaradt javakat foglalja össze.[323] A hosszú felsorolás nem a teljes terméketlenséget hangsúlyozza,[324] hanem azt, hogy a részleges hiány minden területet érint.[325]

A Mal 3,10b–11, amely a Kr. e. 5. században keletkezett,[326] némileg kilóg a sorból, hiszen Malakiás pozitív ígéretet fogalmaz meg:

> „Meglátjátok, hogy megnyitom az ég csatornáit, és bőséges áldást árasztok rátok. Elriasztom tőletek a sáskákat (אֹכֵל), nem pusztítják el földetek termését, nem teszik tönkre szőlőtöket (גֶּפֶן) a határban – mondja a Seregek URa." (Mal 3,10b–11)

A jövőre vonatkozó pozitív üzenettel együtt azonban a szakasz azt sugallja, hogy a prófécia születésének pillanatában a megígért termékenység még nem valóság. A közvetlen előzmény pedig világossá teszi, hogy az ÚR átokkal sújtotta a népet (3,9), amelynek oka, hogy Izráel fiai csaltak a tized és a felajánlások beszolgáltatásakor (3,6–8). A csapások megszűnésének és a termékenységnek a feltétele tehát a megtérés és a templomi adó tisztességes megadása.[327] A prófécia szerzője valószínűleg ismerte Haggeus könyvét, amely a templom újjáépítéséhez kötötte az ÚR áldásának kiáradását.[328]

---

[319] A szakasz végső formája valószínűleg egy Haggeus tanítványi körébe tartozó szerkesztőnek köszönhető, aki felhasználta a próféta szavait. A Hag 1,4–11-et többnyire Haggeusra vezetik vissza, lásd SMITH (1984): Micah–Malachi, 152; PETERSEN (1984): Haggai and Zecharia 1–8, 38; WOLFF (1986): Haggai, 4; TÓTH (1998): Haggeus, 911. Ezzel szemben lásd pl. MEYERS–MEYERS (1987): Haggai–Zechariah 1–8, lxviii, akik nagyobb szerepet tulajdonítanak a szerkesztőnek.

[320] SMITH (1984): Micah–Malachi, 153; PETERSEN (2001): Haggai, 608; COLLINS (2013): Joel–Malachi – digitális kiadvány; DAVIS (2015): Haggai and Malachi, 1.

[321] MEYERS–MEYERS (1987): Haggai–Zechariah 1–8, 26; KESSLER (2002): Haggai, 132; COLLINS (2013): Joel–Malachi – digitális kiadvány. A שׁכר ige jelentését lásd fentebb, a *3.1.4.2. A bort és más alkoholos italokat jelölő kifejezések az Ószövetségben* című fejezetben (74. oldal). Lásd még PETERSEN (1984): Haggai and Zecharia 1–8, 50, aki szerint az ige itt 'szomjat oltani' jelentéssel bír, továbbá HALAT, 1356.

[322] PETERSEN (1984): Haggai and Zecharia 1–8, 53; MEYERS–MEYERS (1987): Haggai–Zechariah 1–8, 33; KESSLER (2002): Haggai, 140; DAVIS (2015): Haggai and Malachi, 6.

[323] PETERSEN (1984): Haggai and Zecharia 1–8, 53; MEYERS–MEYERS (1987): Haggai–Zechariah 1–8, 32–33.

[324] Ezzel szemben lásd PETERSEN (1984): Haggai and Zecharia 1–8, 54.

[325] MEYERS–MEYERS (1987): Haggai–Zechariah 1–8, 31.

[326] Így MASON (1977): Haggai–Malachi, 137; SMITH (1984): Micah–Malachi, 298; NOGALSKI (1993): Redactional Processes, 186; MÓDIS (1998): Malakiás, 928; KUSTÁR (2006): Malakiás könyve, 64–66. A szakaszt a kutatók szinte egyöntetűen a könyv alaprétegéhez sorolják, ehhez lásd ismét KUSTÁR (2006): Malakiás könyve, 70–71.

[327] SMITH (1984): Micah–Malachi, 334.

[328] NOGALSKI (1993): Redactional Processes, 205. Nogalski szerint a szerző Jóel könyvét is ismerhette, azonban a kutatók többsége Jóel könyvét későbbre datálja.

4.2.7. Összegzés

A szőlő és bor a kezdetektől fogva a bőség és termékenység szimbóluma volt Izráel számára. Ezt bizonyítják azok a korai királyság (Kr. e. 10. század) korából származó áldások és törzsi mondások, amelyek a gabona és újbor ígéretét (1Móz 28,27; 5Móz 33,28) vagy a szőlő és bor túlzó bőségének ígéretét (1Móz 49,10,11–12) tartalmazzák, illetve Kánaán kikémlelésének története (4Móz 13), amelyben egy hatalmas szőlőfürt demonstrálja az ország termékenységét. Ezt erősíti az is, hogy a jelek szerint Kánaán földjét a „tejjel és sziruppal folyó" jelzővel illették, amely kifejezés megjelenése legkésőbb szintén erre a korra tehető.

A fogság előtti próféták hangsúlyozzák, hogy a termékenység az Isten iránti hűséghez kötött, és engedetlenség esetén az ÚR visszavonhatja azt. Ennek megfelelően a mezőgazdasági javak, így a szőlő termésének elvesztéséről is úgy beszélnek, mint Isten jogos büntetéséről. A Kr. e. 8. századi próféták közül Hóseás kultikus hűtlenséggel magyarázza a szőlő elpusztulását és az újbor elvesztését (Hós 2,10–11.14; 7,14), Ézsaiás pedig szociális igazságtalanságok miatt hirdet terméketlenséget (Ézs 5,10). Későbbi korból, valószínűleg Jósiás idejéből származik Ámósz könyvének kiegészítése, amely szerint az ÚR sáskákat küldött a szőlőkre és fügefákra (Ám 4,9aβ), hogy visszatérítse magához Izráelt.

A szőlő és a bor mint a föld termékenységének jele a Deuteronomium jósiási és későbbi rétegeiben (Kr. e. 722–622) is gyakran előfordul. A „tejjel és sziruppal folyó" kifejezés gyakori előfordulása mutatja, hogy a föld és termékenység milyen jelentőséggel bírt a Deuteronomium szerkesztői számára. A könyv egyik alapvető tanításaként jelenik meg a próféták által is hirdetett üzenet, miszerint a termékenység feltétele az engedelmesség. Ez a gondolat pozitív megfogalmazásban, a szőlő és bor ígéreteként (5Móz 6,11; 7,13; 8,7–8; 11,14), és negatív formában, a szőlő terméketlenségével fenyegető átok-formulában (5Móz 28,39) is megtalálható a könyvben. Ez a szemlélet a fogság alatt keletkezett Deuteronomista történeti műben is jelen van, ugyanakkor a szőlő és bor mint a termékenység jelképe csak néhány alkalommal jelenik meg a műben (Józs 5,6; 1Kir 5,5; 2Kir 18,31).

A terméketlenséget és ennek következtében a szőlő és bor hiányát a fogság utáni próféták is Istentől jövő csapásként értelmezik. Haggeus röviddel a fogság után (Kr. e. 6. század utolsó harmada) közvetlen összefüggést lát az alacsony termés és a templomépítés elhanyagolása között (Hag 1,11). Malakiás a templomi adományok körüli csalásokkal magyarázza a terméketlenséget, és a tisztességes adakozáshoz köti az átok megszűnését (Mal 3,10–11). Jóel a Kr. e. 5–4. században nem nevez meg konkrét kultikus vagy morális bűnöket a szőlők pusztulásával járó sáskajárás és szárazság okaként (Jóel 1,4–12), de egyértelművé teszi, hogy a nép jogos büntetéséről van szó.[329]

4.3. A szőlő és bor mint a béke és biztonság jelképe

A szőlőskertek telepítése és művelése sok munkával, idő- és energiabefektetéssel járó folyamat volt (lásd Ézs 5,2), és csak hosszú távon fizetődött ki,[330] ezért a szőlészet és borászat békés körülményeket igényelt. A háborús helyzetek nem csupán elvonták a munkaerőt a

[329] A fogság utáni próféciákban pozitív értelemben is feltűnik a szőlő és a bor a termékenység szimbólumaként, ehhez lásd a *4.4. A szőlő és bor mint az üdvkorszak jelképe* című fejezetet (169–173. oldal).

[330] Lásd a *3.1.2. A szőlőtermesztés folyamata* című fejezetben (60–62. oldal).

szőlőskertek gondozásától, de veszélyt is jelentettek azokra, hiszen az ellenséges hadseregek gyakran megdézsmálták a szőlőt, vagy elpusztították a kerteket.[331]

4.3.1. A szőlőskertek pusztulása mint a háború következménye

4.3.1.1. Izráelben és Júdában

A szőlőskertek fenyegetettségének motívuma azokban a fent tárgyalt igeszakaszokban is tükröződik, amelyekben a szőlő Izráel jelképeként jelenik meg (lásd Ézs 5,5; Jer 5,10; 12,10; Ez 19,12–14; Zsolt 80,13–14). Ezekben az igékben a szőlőskert vagy szőlőtő pusztulását erőszakos betolakodók okozzák, akik lelegelik a szőlőt, letörik a szőlővesszőket, és kiszaggatják a gyökereket. A képes beszéd ezekben az esetekben az egész ország pusztulását és bukását írja le, ugyanakkor a költői kép és a mögöttes jelentés bizonyos esetekben fedi egymást, hiszen az ország kifosztásának része volt a szőlőskertek pusztítása is.

Fentebb már említettük, hogy a hiábavalóság-átkok alapján a földművelés eredményét meghiúsítja a terméketlenség mint büntetés.[332] A munka hiábavalóságát azonban nem csupán a terméketlenség okozza, hanem az ellenséges seregek hódító hadjáratai által végzett pusztítás is (lásd 5Móz 28,30–33).[333] Ezek közé tartozik az a fenyegetés is, miszerint „szőlőt telepítesz, de nem te veszed hasznát” (5Móz 28,30), amely tehát arra utal, hogy az Izráel fiai által ültetett és gondozott szőlőt idegen népek szüretelik le.[334] A 33. vers nyomatékosítja a hiábavaló fáradozás motívumát: „Földed termését és mindazt, amiért fáradoztál, olyan nemzet eszi meg, amelyet nem ismersz.”

Az Ézs 1,4–9, amely Kr. e. 701 körül, Szanhérib hadjárata után keletkezhetett,[335] lesújtó képet fest az invázió utáni helyzetről. A 7. vers szerint az idegen támadók felemésztették (אכל)[336] a nép földjét (אֲדָמָה), ami az ország mezőgazdasági javainak felélésére utal.[337] A 8. vers három költői képpel ábrázolja Jeruzsálem helyzetét, amelyek közül az első így szól:

„Olyan maradt Sion leánya, mint kunyhó (כְּסֻכָּה) a szőlőskertben (בְּכֶרֶם).” (Ézs 1,8a)

A kép egyrészt arra utal, hogy az ellenség az egész országot feldúlta, és egyedül Jeruzsálem maradt meg elszigetelten,[338] másrészt pedig a szőlőskertekben a gyümölcsérés idejére felépített ideiglenes, törékeny kunyhó (סֻכָּה) képe azt is kifejezi, hogy a város helyzete is ilyen átmeneti és bizonytalan.[339] A város ilyen módon való ábrázolása szembemegy azokkal

---

[331] Lásd a *3.2.3.1. Szőlészet, királyideológia és politikai hatalom* című fejezetben (90. oldal).

[332] Lásd a *4.2. A szőlő és bor mint a bőség és termékenység jelképe* című fejezetben (152–153. oldal).

[333] Az 5Móz 28,30–33 valószínűleg a jósiási redakcióhoz tartozik, így KUSTÁR (2004): Mózes öt könyve, 48, továbbá NIELSEN (1995): Deuteronomium, 250–251, aki szerint a szakasz nagy része jósiási, de tartalmaz fogság alatti részeket is. Másként ROSE (1994): 5. Mose, 536–539, aki szerint a szakasz a fogság után keletkezett.

[334] CRAIGIE (1976): Deuteronomy, 345; THOMPSON (1974): Deuteronomy, 273; TÓTH (1998): Mózes öt könyve, 273; COOK (2015): Deuteronomy, 205.

[335] Így LEUPOLD (1968): Isaiah 1–39, 53; CZANIK (1983): Ézsaiás 1–12, 33; CLEMENTS (1988): Jeremiah, 28; SWEENEY (1988): Isaiah 1–4, 126–127; WILDBERGER (1991): Isaiah 1–12, 20; KARASSZON (1998): Ésaiás, 696; CHILDS (2001): Isaiah, 17, hasonlóan KUSTÁR (1998): Hova üthetnék, 326–330, aki szerint a szakasz tartalmaz későbbi kiegészítéseket is (4bβ; 7bβ; 9). Másként KAISER (1983): Isaiah 1–12, 20–21, aki az egész szakaszt fogság utáni szerkesztői betoldásnak tekinti.

[336] BDB, 38.

[337] GRAY (1912): Isaiah 1–27, 13; LEUPOLD (1968): Isaiah 1–39, 59; KAISER (1983): Isaiah 1–12, 21; KUSTÁR (1998): Hova üthetnék, 328.

[338] KARASSZON (1998): Ésaiás, 696; SWEENEY (1988): Isaiah 1–4, 105; KUSTÁR (1998): Hova üthetnék, 329; CHILDS (2001): Isaiah, 18.

[339] GRAY (1912): Isaiah 1–27, 13; LEUPOLD (1968): Isaiah 1–39, 59; KARASSZON (1998): Ésaiás, 696. A סֻכָּה szó jelentéséhez lásd a *3.1.2.4. A szőlőskertek őrzése* című fejezetet (64. oldal).

az elképzelésekkel, amelyek szerint Jeruzsálem soha nem pusztulhat el, és biztos védelmet nyújt az ide menekülőknek. A 'Sion leánya' név használata is a Sion-teológiával szembeni kritikára utal.[340]

A Jer 5,15–17 szerint, amelyet Jeremiásnak tulajdonítanak,[341] egy távoli nép támad majd Júdára, amely kifosztja és elpusztítja az országot. A szöveg ugyan nem nevezi meg a támadó népet, de valószínűleg Babilóniáról beszél.[342] A 17. versben négyszer fordul elő az אכל 'enni; megemészteni' ige valamely alakja, amely a támadó seregek pusztítására vonatkozik.[343] Az ellenséges nép mindent felemészt, ami az útjába kerül, többek között a szőlőt és fügét is (Jer 5,17bα). A felemésztés jelentheti a zsákmányszedést vagy a teljes megsemmisítést is.[344]

A Hós 9,1–9-ben, amely valószínűleg az őszi betakarítási ünnepen hangzott el,[345] Hóseás[346] megfeddi Izráelt, mert a termésért nem az ÚRnak adtak hálát, hanem a kánaáni termékenységkultusz szellemében ünneplik. Büntetésként az ÚR azzal sújtja a népet, hogy éppen attól fosztja meg őket, amibe a bizalmukat vetették:[347] „…a szérű és a sajtó (יֶקֶב) nem tartja el őket, hiányozni fog az újbor (תִּירוֹשׁ)" (Hós 9,2). A kontextusból kiderül, hogy az újbor és más mezőgazdasági javak hiányát nem a terméketlenség okozza, hanem az, hogy a lakóknak el kell hagyniuk az országot. Egyiptomba kell menekülniük vagy asszír fogságba kerülnek (Hós 9,3.5).[348] Az ország elhagyása együtt jár a templomi kultusz megszűnésével, így áldozatokat sem tudnak majd bemutatni: „Nem áldozhatnak bort az ÚRnak, és véresáldozataik nem lesznek kedvesek neki" (Hós 9,4a).[349]

A Hós 7,14-ben Hóseás szavai[350] szintén arról tanúskodnak, hogy az ÚR ellenséges támadással és a termés elpusztításával büntette Izráelt. A gabona és az újbor hiánya valószínűleg a Kr. e. 734–733-ban végbement asszír hadjárat pusztításának eredménye.[351]

A Deuteronomiumban látott hiábavalóság-átkok már a Deuteronomium előtti próféták fenyegető jövendöléseiben is megjelennek. Az Ámósz prófétának tulajdonított[352] fenyegetés szerint „bár gyönyörű szőlőket (כַּרְמֵי־חֶמֶד) ültettetek, nem isszátok azok borát" (Ám 5,11bβ).

---

[340] KUSTÁR (1998): Hova üthetnék, 329.

[341] A Jer 2–6 datálását és a szerzőség kérdését lásd a *4.1. A szőlő mint Izráel jelképe* című fejezetben (135. oldal).

[342] Így BRIGHT (1965): Jeremiah, 42; CARROLL (1986): Jeremiah, 185; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány.

[343] LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány.

[344] CARROLL (1986): Jeremiah, 185; MCKANE (1986): Jeremiah, 125.

[345] Így MAYS (1969): Hosea, 125; SZABÓ (1998): Hóseás, 859; DEARMAN (2010): Hosea – digitális kiadvány. Lásd még CZANIK (1996): Hóseás, 113–114, aki általánosabb értelemben a zarándokünnepek valamelyikéről beszél.

[346] Hóseásnak tulajdonítja a szakaszt MAYS (1969): Hosea, 15; JEREMIAS (1983): Hosea, 37; CZANIK (1996): Hóseás, 113; GUENTHER (1998): Hosea, Amos, 19; SZABÓ (1998): Hóseás, 859; DAY (2001): Hosea, 572; DEARMAN (2010): Hosea – digitális kiadvány; DEMPSEY (2013): Amos–Habakkuk – digitális kiadvány; FRETHEIM (2013): Hosea–Micah, 57. Másként VIELHAUER (2007): Hosea, 9, aki szerint a 9,1.5.7 Jósiás korában, a 9,2–4.6.8–9 pedig a fogság után került Hóseás könyvébe.

[347] SZABÓ (1998): Hóseás, 8659.

[348] MAYS (1969): Hosea, 126–127; CZANIK (1996): Hóseás, 115; SZABÓ (1998): Hóseás, 859.

[349] MAYS (1969): Hosea, 127; CZANIK (1996): Hóseás, 116; SZABÓ (1998): Hóseás, 859; DEARMAN (2010): Hosea – digitális kiadvány.

[350] A datáláshoz lásd a *4.2.6. A szőlő és bor hiánya mint a terméketlenség jele a próféták igehirdetésében* című fejezetben a Hós 7,14-hez fűzött megjegyzést (156. oldal).

[351] Így MAYS (1969): Hosea, 111.

[352] I. m., 94; WOLFF (1969): Joel und Amos, 271; COOTE (1981): Amos, 13; BARSTAD (1984): Religious Polemics, 80–81; GUENTHER (1998): Hosea, Amos, 298–299; SZABÓ (1998): Ámós, 875; JEREMIAS (2007): Amos, 60; HADJIEV (2009): Amos, 161. Másként ROTTZOLL (1996): Redaktion und Komposition, 241, aki szerint a vers a fogság után íródott.

Az ítélet a nép vezető rétegére vonatkozik, akik elnyomják, kihasználják a szegényeket, és hamis ítélkezéssel tesznek szert birtokokra és vagyonra (Ám 5,7.10–11a.12).[353] A büntetést a hiábavalóság-átkok struktúrája jellemzi: a befektetett munkát az eredmény meghiúsulása követi.[354] A hiábavaló erőfeszítések sorában a házak építése (Ám 5,11bα) előzi meg a szőlőskertek ültetését, csakúgy, mint később a Deuteronomiumban (lásd 5Móz 28,30). A szakaszból nem derül ki egyértelműen, hogy a háború pusztítása okozza-e a kudarcot. A hangsúly inkább azon van, hogy maga az ÚR hajtja végre a büntetést. Az azonban bizonyos, hogy mindkét kép a biztonság hiányát, sőt a hamis biztonságérzet megsemmisítését szemlélteti. A szőlőskertek képe a szakasz folytatásában is megjelenik, mégpedig annak jeleként, hogy a gyász mindenhová kiterjed: bár a szőlőskertek békeidőben az öröm és vidámság helyszínei,[355] az isteni ítélet következtében „minden szőlőben sírni fognak" (Ám 5,17).[356]

A Mik 6,9b–15-t a kutatók többsége Mikeásra vezeti vissza,[357] azonban a szakasz datálását számos magyarázó a későbbi korokban, egészen a Kr. e. 4. századig elképzelhetőnek tartja.[358] A 14–15. versek hiábavalóság-átkok formájában írják le Jeruzsálem büntetését,[359] amelyek a szántóföld, az olajfa és a szőlő termését is sújtják. Ezúttal nem a szőlő termésének betakarítása hiúsul meg (vö. 5Móz 28,30), sőt még a must kipréselésére is lesz alkalom, mindez mégis hiábavalónak bizonyul, mert a munka eredményét, a bort nem élvezheti a nép (Mik 6,15bβ).[360] A szövegkörnyezet alapján az eredménytelenséget nem természeti katasztrófa, hanem egyértelműen háborús helyzet okozza (lásd Mik 6,14b.16b).[361]

A Zof 1,13b-t általában Zofóniásnak tulajdonítják, és Jósiás uralkodásának a kultuszreform előtti időszakára (Kr. e. 640–622) datálják.[362] A versrészlet számos hasonlóságot, sőt szinte szó szerinti egyezést mutat az Ám 5,11b-vel. Mindkét szöveg a házak és a szőlőskertek pusztulását állítja párba egymással mint a biztonság és jólét megszűnésének jelét.[363] Az átok Jeruzsálem elbizakodott vezetőit sújtja, akikről Ámósszal ellentétben Zofóniás többes szám harmadik személyben beszél.[364] A szöveg nem beszél idegen seregek támadásáról, azonban a „gazdagságuk prédára jut" kifejezés valószínűleg katonák fosztogatására utal.[365]

---

[353] MAYS (1969): Amos, 90–94; SZABÓ (1998): Ámós, 876; CZANIK (1999): Ámósz és Abdiás, 85–87.
[354] MAYS (1969): Amos, 94; QUICK (2017): Aramaic Course Tradition, 121.
[355] Ehhez lásd fentebb, a *3.2.2.6. A szüret* című fejetetet (87–89. oldal).
[356] SZABÓ (1998): Ámós, 876; CZANIK (1999): Ámósz és Abdiás, 91.
[357] Így ARANYOS (1998): Mikeás, 895; WILLIAMSON (2001): Micah, 598; JENSON (2008): Obadiah, Jonah, Micah, 97. Így még Ernst Sellin, Ina Willi-Plein, Bernard Renaud, Wilhelm Rudolph, Leslie C. Allen, Artur Weiser, Bruce K. Waltke, lásd MASON (1991): Micah–Obadiah, 27–41.
[358] Röviddel a fogság előtti időre datálja MAYS (1976): Micah, 31, lásd még SMITH (1984): Micah–Malachi, 6. A fogság utánra datálja RÓZSA (2016): Bevezetés, 582, így még Bernhard Stade, Theodor Lescow, Hans W. Wolff és Rainer Kessler, lásd MASON (1991): Micah–Obadiah, 27–41, valamint RÓZSA (2016): Bevezetés, 582–583.
[359] WILLIAMSON (2001): Micah, 598; O'BRIEN (2015): Micah, 95.
[360] JENSON (2008): Obadiah, Jonah, Micah, 178.
[361] I. m., 177.
[362] Így SMITH (1984): Micah–Malachi, 121–122; DOMJÁN (1998): Sofóniás, 907; DEMPSEY (2013): Amos–Habakuk – digitális kiadvány. Ezzel szemben lásd IRSIGLER (2002): Zefanja, 157, aki deuteronomista betoldásnak tartja a szakaszt, valamint BEN ZVI (1991): Zephania, 349, aki az egész könyvet a fogság utánra datálja.
[363] SMITH (1984): Micah–Malachi, 131.
[364] BEN ZVI (1991): Zephania, 285.
[365] Így SMITH (1984): Micah–Malachi, 131; DOMJÁN (1998): Sofóniás, 908, vö. BEN ZVI (1991): Zephania, 115.

4.3.1.2. Az idegen népeknél

A szőlőskertek pusztulásának motívuma az idegen népek elleni próféciákban is előfordul. Az Ézsaiás könyvének Móáb elleni jövendöléseihez tartozó Ézs 16,6–11 datálásával kapcsolatban nincs konszenzus, de a legtöbb kutató szerint Ézsaiás a szerző,[366] vagy egy Ézsaiásnál korábbi tradícióról van szó.[367] A 16,7–10 a szőlő és bor elvesztésével szemlélteti az ország pusztulását: Hesbón 'szőlőteraszai' (שַׁדְמוֹת) és Szibmá szőlője (גֶּפֶן) elhervadnak (16,8a). Ez akár terméketlenségre is utalhatna,[368] azonban a folytatásban egyértelművé válik, hogy ellenséges erők okozzák a pusztítást:[369] a népek vezetői levágják a szőlő 'nemes vesszői'-t (שְׂרוּקֶיהָ), és 'indáit' (שְׁלֵחוֹתֶיהָ),[370] amelyek korábban a pusztáig, illetve a tengeren túlig értek (16,8b). A 'gyümölcsöskert'-ből (כַּרְמֶל) és 'szőlőskertek'-ből (כְּרָמִים) eltűnik az öröm és a vidám kiáltozás (16,9–10). A szőlőskertek pusztulásának leírását a szőlő két termékének elvesztése keretezi: a 16,7b szerint Móáb jajgatni fog Kír-Hareszet 'mazsolakalácsai'-ért (אֲשִׁישֵׁי),[371] a 16,10b szerint pedig nem taposnak (דרך) többé bort (יַיִן) a sajtókban (יְקָבִים). A mazsolakalács és a bor egyaránt fontos szerepet tölthetett be a móábi gazdaságban, és a kereskedők fontos árucikke lehetett.[372] A károk és veszteség miatt nem csupán Móáb nyög és jajgat, hanem a szerző is gyászol (16,9).[373]

Jeremiás könyvének Móáb elleni próféciáit (Jer 48) általában Jeremiás késői korszakára, Cidkijjá uralkodásának idejére datálják a kutatók.[374] A fejezet több ponton is hasonlóságokat és egyezéseket mutat az Ézs 15–16-tal, ami irodalmi függőségre utal a két gyűjtemény között. Valószínűleg Jeremiás idézte és dolgozta át a korábbi próféciákat.[375] Jer 48,31–33 az Ézs 16,7–10-zel állítható párhuzamba. A Jer 48,32 is említi Szibmá szőlőjét (גֶּפֶן), amelynek 'hajtásai' (נְטִישׁוֹת) a tengeren túlig értek (vö. Ézs 16,8). A szőlő korábbi kiterjedése Móáb múltbeli jólétét és gazdagságát jelképezi.[376] Ezúttal is katonai invázió okozza a pusztítást (Jer 48,32b), amelynek következtében eltűnik az öröm és a vidámság Móáb kertjéből (כַּרְמֶל) és

---

[366] Így CZANIK (1997): Ézsaiás 13–39, 59–60; YOUNG (1972): Isaiah 1–18, 455; LEUPOLD (1974): Isaiah 1–39, 287; HOPPE (2012): Isaiah – digitális kiadvány, továbbá Kissane lásd KAISER (1974): Isaiah 13–39, 61.

[367] Így SEITZ (1993): Isaiah 1–39, 138; KARASSZON (1998): Ésaiás, 706–707, továbbá Friedrich E. König, Ferdinand Hitzig, Wilhelm Rudolph, Albertus H. van Zyl, lásd KAISER (1974): Isaiah 13–39, 61. Másként Otto Procksch lásd KAISER (1974): Isaiah 13–39, 61, aki későbbre, de még a fogság előttre datálja a szakaszt. Ismét másként GRAY (1912): Isaiah 1–27, 276; CLEMENTS (1980): Isaiah 1–39, 155, valamint Karl Marti, Georg Fohrer lásd KAISER (1974): Isaiah 13–39, 61, akik szerint a fogság után, a Kr. e. 5. században, továbbá DUHM (1914): Jesaja, xxii, aki szerint még később, a Kr. e. 2. században keletkezett a szakasz.

[368] Lásd a *4.2.6. A szőlő és bor hiánya mint a terméketlenség jele a próféták igehirdetésében* című fejezetet (154–158. oldal).

[369] LEUPOLD (1968): Isaiah 1–39, 288; WILDBERGER (1997): Isaiah 13–27, 120; FRIESEN (2009): Isaiah, 121; HOPPE (2012): Isaiah – digitális kiadvány; TULL (2014): Isaiah 1–39, 297.

[370] A héber kifejezésekhez lásd a *3.1.1.1. A szőlőtő és részei* című fejezetben (57–58. oldal).

[371] Lásd a *3.1.4.3. Szőlőből készült egyéb élelmiszerek* című fejezetben (78. oldal).

[372] GRAY (1912): Isaiah 1–27, 291; LEUPOLD (1968): Isaiah 1–39, 287–288; FRIESEN (2009): Isaiah, 121.

[373] LEUPOLD (1968): Isaiah 1–39, 288; KAISER (1974): Isaiah 13–39,73–74.

[374] Így HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 37; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány; VIVIANO (2013): Jeremiah, Baruch – digitális kiadvány; WRIGHT (2014): Jeremiah, 422. Lásd még KÜRTI (1998): Jeremiás, 787, aki szintén Jeremiásnak tulajdonítja a szakaszt. Másként BRIGHT (1965): Jeremiah, 323; PÁLFY (1969): Jeremiás 25:15–52:34, 35–36; NICHOLSON (1973): Jeremiah 26–52, 177; CARROLL (1986): Jeremiah, 781; COUTURIER (2002): Jeremiás, 459, akik szerint a fejezet tartalmaz jeremiási üzenetet és szerkesztői kiegészítéseket is. Ismét másként CLEMENTS (1988): Jeremiah, 252; CARVALHO (2016): Jeremiah, 141, akik szerint kétséges Jeremiás szerzősége.

[375] Így HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 177; ALLEN (2008): Jeremiah, 485. Lásd még CLEMENTS (1988): Jeremiah, 252, aki hasonló irányú irodalmi függőséget feltételez.

[376] BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 448; ALLEN (2008): Jeremiah, 485.

földjéről (אֶרֶץ), a szőlő taposása (הדך) megszűnik, és a bor (יַיִן) kifogy a borsajtókból (יְקָבִים) (Jer 48,33). Az ézsaiási próféciához képest eltérés, hogy a Jer 48,31b szerint Móáb a 'mazsolakalács'-ok (אֲשִׁישֵׁי) helyett a 'férfi'-ak (אַנְשֵׁי) elvesztése miatt nyög. Az örömteli kiáltozás (הֵידָד) megszűnése (Jer 48,33b) kontrasztot képez azzal a kiáltozással (זְעָקָה), amelyet a háború idéz elő (Jer 48,34, vö. Ézs 15,8).[377] Az Ézs 16,9-hez hasonlóan itt is megjelenik a beszélő együttérzése és gyásza Móáb pusztulása felett (Jer 48,31–32).[378]

A Jer 48,12-ban a próféta nem a szőlőskertek, hanem inkább a borospincék kifosztásának képét használja fel. A vers éles kontrasztot képez az előző verssel, amely párhuzamot von a háborítatlan Móáb és a seprőjén pihenő bor között (48,11).[379] A korábbi békés időszak megszűnését és az ítélet lesújtását fejezi ki, hogy az ÚR csaposokat (צֹעִים) küld, akik megcsapolják (צעה) Móábot, majd összetörik edényeit és korsóit.[380]

Az Edóm elleni próféciák (Jer 49,7–22) jeremiási szerzőségét általában kétségbe vonják a kutatók, és a fogság idejére datálják azok keletkezését.[381] A Jer 49,9a szerint, ha szüretelők (בֹּצְרִים) jönnek Edómra, böngésznivalót (עֹלֵלוֹת) sem hagynak maguk után.[382] Ez a kép – a rablók képével együtt (49,9b) – előrevetíti, hogy az ország pusztulása és kifosztása teljes lesz.[383]

Az Abd 5, amely valószínűleg röviddel Kr. e. 587 után keletkezett,[384] ugyanazt a két képet használja Edóm pusztulásának érzékeltetésére, mint a Jer 49,9. Bizonyos kutatók szerint a két szakasz egy közös forrásra nyúlik vissza,[385] a többség szerint azonban a Jer 49 függ

---

377 HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 180; THOMPSON (1980): Jeremiah, 711; CARROLL (1986): Jeremiah, 792.

378 CARROLL (1986): Jeremiah, 792; ALLEN (2008): Jeremiah, 485, vö. LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány; WRIGHT (2014): Jeremiah, 423, akik szerint egyenesen az ÚR fejezi ki gyászáról van szó.

379 Lásd lentebb, a *4.3.2. A szőlő és bor mint a béke és biztonság jelképe* című fejezetben (167–168. oldal).

380 PÁLFY (1969): Jeremiás 25:15–52:34, 38; THOMPSON (1980): Jeremiah, 705; CARROLL (1986): Jeremiah, 785; BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 445; ALLEN (2008): Jeremiah, 480. Az itt használt צֹעִים és צעה kifejezésekhez lásd fentebb, a *3.1.3.3. A bor tárolása* című fejezetet (70. oldal).

381 Így NICHOLSON (1973): Jeremiah 26–52, 194; VIVIANO (2013): Jeremiah, Baruch – digitális kiadvány; CARVALHO (2016): Jeremiah, 141. Lásd még BRIGHT (1965): Jeremiah, 331–332; PÁLFY (1969): Jeremiás 25:15–52:34, 49–50; COUTURIER (2002): Jeremiás, 460, akik szerint létezett egy jeremiási mag, de a szakasz nagy része a fogság idején keletkezett. Másként HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 37; KÜRTI (1998): Jeremiás, 787; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány; WRIGHT (2014): Jeremiah, 424, akik Jeremiásnak tulajdonítják a szakaszt.

382 Így PÁLFY (1969): Jeremiás 25:15–52:34, 50; HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 183–184; KIDNER (1987): Jeremiás, 137; ABLONCZY (1999): Jeremiás II, 264; ALLEN (2008): Jeremiah, 497, továbbá KG; RÚF; SZIT; KNV; YLT. Másként CARROLL (1986): Jeremiah, 802; BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 456; O'CONNOR (2001): Jeremiah, 523–524; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány; CARVALHO (2016): Jeremiah, 143, akik úgy értelmezik, hogy a szüretelők hagynak böngésznivalót, bővebben lásd lentebb, az Abd 5 magyarázatánál. Az angol nyelvű bibliafordítások többsége ez utóbbi értelmezést támogatja, lásd pl. KJV; NIV; ESV; ASV; NRSV.

383 HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 183–184; CARROLL (1986): Jeremiah, 802; O'CONNOR (2001): Jeremiah, 523–524; ALLEN (2008): Jeremiah, 497; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány; CARVALHO (2016): Jeremiah, 143.

384 Így BAKER (2006): Joel, Obadiah, Malachi, 547–548; JENSON (2008): Obadiah, Jonah, Micah, 5; RÓZSA (2016): Bevezetés, 570. Lásd még DOMJÁN (1998): Abdiás, 884, aki Kr. e. 586 és 486 közé teszi a teljes könyv keletkezését.

385 Így pl. VIVIANO (2013): Jeremiah, Baruch – digitális kiadvány, továbbá Hans W. Wolf, lásd RÓZSA (2016): Bevezetés, 570.

irodalmilag Abdiástól.[386] A Jer 49,9b és az Abd 5b között az a különbség, hogy amígy az előbbiben állításként fogalmazódik meg, hogy a szüretelők nem hagynak semmit, addig az utóbbiban retorikai kérdés formájában hangzik el: „nem hagynak-e böngésznivalót?" A kérdés azt sugallja, hogy a szüretelők nem dolgoznak maximális hatékonysággal, tehát hagynak maguk után valamit. Így a kép nem párhuzamként szolgál Edóm pusztulásához, hanem ellenpontként: Edómot ennél is jobban ki fogják fosztani, és mindent, még a rejtett kincseit is elviszik (lásd Abd 6).[387]

4.3.2. A szőlő és bor mint a béke és biztonság jelképe

Ahogy a szőlőskertek elvesztése és a bortól való megfosztottság a háborús helyzetet és a hódító seregek pusztítását demonstrálják az Ószövetségben, úgy ennek antitéziseként a szőlő művelésének és a bor élvezetének képe a békét szimbolizálja.

Ezért mondja Mózes áldása, hogy „biztonságban (בֶּטַח) lakhat Izráel […] gabonának (דָּגָן), újbornak (תִּירוֹשׁ) földjén" (5Móz 33,28).[388] Továbbá ezért fejezheti ki a Királyok könyve a saját szőlőjük és fügefájuk alatt ülő emberek képével azt, hogy „Júda és Izráel biztonságban (לָבֶטַח) lakott […] Salamon egész életében" (1Kir 5,5). Az idilli kép nem csak az anyagi javak bőségére és a társadalom igazságosságára utal,[389] hanem a háborítatlan nyugalomra és az ellenséges fenyegetettség hiányára is.[390] Ez a motívum visszaköszön a Mik 4,4 és a Zak 3,10 üdvprófféciáiban is, amelyek keletkezése röviddel a fogság utánra tehető.[391] Mindkét prófécia az utolsó idők paradicsomi békéjét vetíti előre.[392] A Zak 3,10 továbbviszi az 1Kir 5,5 és a Mik 4,4 gondolatát, és kiegészíti azt a kölcsönös vendégszeretet mozzanatával: nem mindenki a saját szőlője és fügefája alatt üldögél, hanem az emberek meghívják egymást a saját kertjükbe, hogy megosszák egymással a javaikat.[393] Mikeásnál pedig nem csupán Izráelre vonatkozik a békesség ígérete, hanem minden népre kiterjed (lásd Mik 4,2–3).[394]

Szintén a háború megszűnését és az univerzális békét fejezi ki az a kép, hogy a népek fiai mezőgazdasági eszközökké alakítják át a fegyvereiket. A gondolat Ézsaiás és Mikeás könyvében is megjelenik, mindkét esetben fogság utáni redakció eredményeként:[395]

---

[386] Így DOMJÁN (1998): Abdiás, 884; BAKER (2006): Joel, Obadiah, Malachi, 155, továbbá Wilhelm Rudolph, Alfons Deissler, Peter Weimar, Robert P. Carroll, lásd RÓZSA (2016): Bevezetés, 570. Másként NOGALSKI (1993): Redactional Processes, 61–68, aki fordított irányú irodalmi függőséget feltételez.

[387] BAKER (2006): Joel, Obadiah, Malachi, 170; JENSON (2008): Obadiah, Jonah, Micah, 15.

[388] TIGAY (1996): Deuteronomy, 335. A szakasz Kr. e. 9–8. századra datálásához lásd fentebb, a *4.2.2. A szőlő és bor mint a termékenység jele a Pentateuchos áldás-szövegeiben* című fejezetben (150. oldal).

[389] Lásd a *4.2.5. A szőlő és bor mint a termékenység jele a történeti könyvekben* című fejezetben (154. oldal).

[390] NELSON (1987): Kings, 40.

[391] A Zak 3,10 datálásához lásd SMITH (1984): Micah–Malachi, 169; TÓTH (1998): Zakariás, 916; STEAD (2009): Zechariah, 133. A Mik 4,4 datálásához lásd SMITH (1984): Micah–Malachi, 6; MASON (2004): Micah, 31; JENSON (2008): Obadiah, Jonah, Micah, 97–98.

[392] ARANYOS (1998): Mikeás, 894; TÓTH (1998): Zakariás, 918; BODA (2004): Haggai, Zechariah, 259.

[393] SMITH (1984): Micah–Malachi, 202; TÓTH (1998): Zakariás, 918; BODA (2004): Haggai, Zechariah, 259; STEAD (2009): Zechariah, 171.

[394] JENSON (2008): Obadiah, Jonah, Micah, 147.

[395] Az Ézs 2,4 fogság utáni datálásához lásd CLEMENTS (1980): Isaiah 1–39, 40; KAISER (1983): Isaiah 1–12, 52; SWEENEY (1988): Isaiah 1–4, 169–174; BERGES (2012): Isaiah, 62, akik a korai fogság utáni időszakra datálják, továbbá KUSTÁR (2012): Ézs 2,2–5, 19–20, aki szerint a hellenizmus korában illesztették Ézsaiás könyvébe. Lásd még GRAY (1912): Isaiah 1–27, 43–44, aki a fogság korára datálja a szakaszt. Velük szemben lásd CZANIK (1983): Ézsaiás 1–12, 49–50; WILDBERGER (1991): Isaiah 1–12, 81; KARASSZON (1998): Ésaiás, 697; HOPPE (2012): Isaiah – digitális kiadvány, akik Ézsaiásnak tulajdonítják vagy még korábbi korból származó idézetnek tartják a szakaszt, továbbá YOUNG (1972): Isaiah 1–18, 112, aki szerint Ézsaiás Mikeás prófétától vette át a

„Kardjaikból ezért kapákat kovácsolnak, lándzsáikból pedig metszőkéseket (מַזְמֵרָה); nép a népre kardot nem emel, hadakozást többé nem tanul” (Ézs 2,4b; Mik 4,3b).

A béke korszakában a pusztítás eszközei, a fegyverek szükségtelenné válnak, ennek következtében az emberek visszatérhetnek a teremtő munka végzéséhez, a szántóföld és szőlő műveléséhez.[396] Ezzel megvalósul, hogy az ember Isten uralkodótársává válik a földön (1Móz 1,26.28).[397] Az idilli kép tükörképét is megtaláljuk az Ószövetségben. Jóel a Kr. e. 5. vagy 4. században felhasználja az Ézs 2,4 és a Mik 4,3 gondolatát, és a visszájára fordítja azt:[398] „Kovácsoljatok kapáitokból kardokat, metszőkéseitekből dárdákat” (Jóel 4,10). A korábbi próféciák ironikus újraértelmezése azt üzeni, hogy az univerzális béke nem feltétel nélküli, hanem attól függ, hogy a népek hogyan viszonyulnak Izráelhez.[399]

A fogság utáni üdvpróféciákban számos példát láthatunk a hiábavalóság-átkok visszafordítására is. A trito-ézsaiási gyűjtemény (Kr. e. 545 és 515 közötti) alaprétegéhez tartozó Ézs 62,8–9-ben[400] az ÚR esküvel erősíti meg az ígéretet, miszerint:

„Nem adom többé gabonádat (דָּגָן) eledelül ellenségeidnek. Nem isszák többé idegenek újborodat (תִּירוֹשׁ), amelyért te fáradoztál, hanem azok élvezik, akik betakarítják, és dicsérik az URat, azok isszák meg szent udvaraimban, akik leszüretelik.”

Az Ézs 65,21–22-ben, amely a Kr. e. 4. század végére datálható,[401] ismét a házépítés és a szőlőplántálás alkot párt, csakúgy, mint az Ám 5,11-ben és a Zof 1,13-ban, ezúttal azonban pozitív következményekkel:

„Házakat építenek, és ők laknak majd bennük, szőlőskerteket (כֶּרֶם) ültetnek, és ők élvezik majd azoknak gyümölcsét. Nem úgy építenek, hogy más lakjék benne, nem úgy ültetnek, hogy majd más élvezze.”

Ezek a szakaszok éppen az ellenkezőjét ígérik annak, amit a hiábavalóság-átkok állítanak: egy olyan békés időszakot vetítenek előre, amelyben a befektetett munka eredményét nem veszélyeztetik az ellenséges népek, és az az Izráel élvezheti gyümölcsét, aki megdolgozott érte.[402]

---

próféciát. A Mik 4,3 fogság utáni datálásához lásd SMITH (1984): Micah–Malachi, 6; MASON (2004): Micah, 31; JENSON (2008): Obadiah, Jonah, Micah, 97–98.

[396] LEUPOLD (1968): Isaiah 1–39, 78; CLEMENTS (1980): Isaiah 1–39, 40; KAISER (1983): Isaiah 1–12, 55; SWEENEY (1988): Isaiah 1–4, 168; KARASSZON (1998): Ézsaiás, 697; JENSON (2008): Obadiah, Jonah, Micah, 146; KUSTÁR (2012): Ézs 2,2–5, 24.

[397] KARASSZON (1998): Ézsaiás, 697.

[398] Így az irodalmi függőség irányához pl. WOLFF (1969): Joel und Amos, 96; KAISER (1983): Isaiah 1–12, 55; SWEENEY (1988): Isaiah 1–4, 169–170; DOMJÁN (1998): Jóel, 867; BAKER (2006): Joel, Obadiah, Malachi, 125; STRAZICICH (2006): Joel’s Use of Scripture, 232. Másképp Karl Marti és Ulrich Berges alapján pl. KUSTÁR (2012): Ézs 2,2–5, 24, aki ellentétes irányú irodalmi függőséget feltételez.

[399] ALLEN (1976): Joel–Micah, 115; BAKER (2006): Joel, Obadiah, Malachi, 125; STRAZICICH (2006): Joel’s Use of Scripture, 234.

[400] Így WESTERMANN (1969): Isaiah 40–66, 378; WHYBRAY (1981): Isaiah 40–66, 41–42; KARASSZON (1998): Ésaiás, 744; KUSTÁR (2004): Ézsaiás, 266. Lásd még KNIGHT (1985): Isaiah 56–66, xii, aki az 56–66. fejezeteket egységesen a Kr. e 6. század végén működő Trito-Ézsaiásnak tulajdonítja. Másként STECK (1985): Bereitete Heimkehr, 73; BERGES (2012): Isaiah, 390.428, akik szerint az Ézs 62,8–9 egy későbbi betoldás, amely Kr. e. 312–301 körül került Ézsaiás könyvébe.

[401] WESTERMANN (1969): Isaiah 40–66, 307; STECK (1985): Bereitete Heimkehr, 73; KUSTÁR (2004): Ézsaiás, 269; BERGES (2012): Isaiah, 452. Másként WHYBRAY (1981): Isaiah 40–66, 41–42; KARASSZON (1998): Ézsaiás, 746, akik szerint a szakasz a trito-ézsaiási alapréteghez tartozik, valamint KNIGHT (1985): Isaiah 56–66, xii, aki az 56–66. fejezeteket egységesen a Kr. e. 6. század végén működő Trito-Ézsaiásnak tulajdonítja.

[402] BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 40–66, 223.

Az Ez 28,26, amely valószínűleg a fogság után keletkezett,[403] ugyancsak a házak–szőlők gondolatpárt alkalmazza a fogságból hazatérők életének leírására:

> „Biztonságban (בֶּטַח) laknak ott; házakat építenek, és szőlőskerteket (כְּרָמִים) ültetnek, biztonságban (בֶּטַח) laknak. Amikor ítéletet tartok a körülöttük lakók fölött, akik megvetették őket, megtudják majd, hogy én, az ÚR vagyok az ő Istenük."

A házak és szőlők képén kívül a בֶּטַח 'biztonság; bizalom' szó ismétlődése is azt mutatja, hogy béke köszönt Izráelre. Az idegen népek elleni próféciák (Ez 25,1–28,24; 29,1–32,31), amelyek közé az Ez 28,25–26 üdvígérete beékelődött, azt mutatják, hogy Izráel biztonságának oka, hogy az ÚR fellép a nép ellenségei ellen. Ezt bizonyítja a 28. vers második fele is. A nép biztonsága és jóléte csak eszköz, amelyen keresztül Isten ereje nyilvánvalóvá válik.[404]

Az Ám 9,14-ben – amelyet valószínűleg a fogság alatt vagy után illesztettek Ámósz könyvébe[405] – a szőlőplántálás mozzanata a háború utáni romok újjáépítésével kapcsolódik össze. A vers az Ám 5,11b antitézise:[406]

> „Jóra fordítom majd népemnek, Izráelnek a sorsát. Az elpusztult városokat fölépítik, és azokban fognak lakni. Szőlőskerteket (כְּרָמִים) ültetnek, és isszák azok borát (יַיִן), kerteket művelnek, és eszik azok gyümölcsét."

A 128. zsoltár a fogság után keletkezett zarándokének,[407] amelynek központi üzenete, hogy az ÚR segíti az igazakat.[408] A zsoltáros az igaz ember feleségét 'termő szőlőtő'-höz (גֶּפֶן פֹּרִיָּה), gyermekeit 'olajfacsemeték'-hez (שְׁתִלֵי זֵיתִים) hasonlítja (Zsolt 128,3). A két hasonlat együtt – a termékenység és vitalitás mellett – a békesség jelentését is hordozza. A szőlőtő és olajfa képe megidézi a szőlő és fügefa alatti békés üldögélés gondolatát (1Kir 5,5; Mik 4,4; Zak 3,10),[409] továbbá azt is üzeni, hogy az igaz embernek a családi életében is zavartalan nyugalmat ad az ÚR.[410]

A Jer 48,11-ben[411] megjelenő kép a fentiektől eltérő módon, de szintén a békés és biztonságos állapotot fejezi ki, ezúttal Móábbal kapcsolatban. A kép ezúttal nem arra a történelmi tapasztalatra épül, hogy a háborúmentes időszakok kedveznek a szőlőtermesztésnek, hanem egy borkészítéssel kapcsolatos megfigyelést használ

---

[403] Így MAY (1956): Ezekiel, 222; STALKER (1968): Ezekiel, 220; ZIMMERLI (1979): Ezechiel 25–48, 695–696, aki a 28,25–26 szakaszt a könyv legkésőbbi szerkesztői kiegészítéseihez sorolja, továbbá EICHRODT (1984): Hesekiel 19–48, 271; BLENKINSOPP (1990): Ezekiel, 126; JOYCE (2007): Ezekiel, 180; POHLMANN (2008): Ezechiel, 95. Másként KARASSZON (1998): Ezékiel, 821; TUELL (2008): Ezekiel, 189; SWEENEY (2013): Ezekiel, 142, akik Ezékielt tartják a szerzőnek, így a fogság idejére datálják a szakaszt.

[404] KARASSZON (1998): Ezékiel, 821; GALAMBUSH (2001): Ezekiel, 553.

[405] Így MAYS (1969): Amos, 166, aki a fogság idejére datálja, valamint ROTTZOLL (1996): Redaktion und Komposition, 281; JEREMIAS (2007): Amos, xxii; HADJIEV (2009): Amos, 121, akik fogság utáni keletkezést valószínűsítenek. Velük szemben lásd WOLFF (1969): Joel und Amos, 405, aki Jósiás idejére (Kr. e. 7. század) datálja, valamint GUENTHER (1998): Hosea, Amos, 362, aki Ámósznak tulajdonítja, így a Kr. e. 8. századra datálja a szakaszt. További irodalomhoz lásd KUSTÁR (2005): Ámósz könyvének makro-struktúrája, 194; RÓZSA (2016): Bevezetés, 559.

[406] SZABÓ (1998): Ámós, 881; CZANIK (1999): Ámósz és Abdiás, 140; DINES (2001): Amos, 589.

[407] Így KIRKPATRICK (1921): Psalms, 754; KRAUS (1989): Psalmen 60–150, 1041; ANDERSON (1992): Psalms 73–150, 869; MCCANN (1996): Psalms, 1177; KARASSZON (1998): Zsoltárok, 627; HOSSFELD–ZENGER (2000): Psalmen 101–150, 406; KUSTÁR (2013): 128. zsoltár, 170; ROSS (2013): Psalms 42–89, 692. Másként KSELMAN–BARRE (2002): Zsoltárok, 827, akik a Kr. e. 7. század és a fogság utáni kor közé datálják.

[408] KARASSZON (1998): Zsoltárok, 627.

[409] Uo.; KUSTÁR (2013): 128. zsoltár, 171–172.

[410] WEISER (1962): Psalms, 769; KUSTÁR (2013): 128. zsoltár, 172.

[411] A Jer 48 Cidkijjá uralkodásának idejére való datálását lásd fentebb, a *4.3.1. A szőlőskertek pusztulása mint a háború következménye* című fejezetben (163. oldal).

párhuzamként a béke kifejezésére. A vers rejtett metaforát alkalmazva borhoz hasonlítja Móábot, aki nyugodtan pihent a 'seprőjén' (שְׁמָרָיו), és nem öntögették egyik edényből a másikba (48,11aα). A költői kép jelentését egyértelművé teszi egy magyarázó félsor, amely a metafora nyelvezetéből kilépve megjegyzi, hogy Móábnak „nem kellett fogságba mennie" (48,11aβ).[412] A békés, zavartalan múltnak köszönhetően a bor íze megmaradt, és illata nem változott (48,11b), ami azt jelképezi, hogy az ország megőrizhette gazdagságát.[413] Ahogy fentebb láttuk, ez az idilli kép kontrasztot képez a következő verssel, amely Móáb kifosztásáról és pusztulásáról szól.[414]

4.3.3. Összegzés

A fogság előtti szövegekben – az 5Móz 33,28 kivételével – a szőlő és a bor mint a béke és biztonság jelképe szinte kizárólag negatív formában fordul elő, azaz a szőlő pusztulása és a bor hiánya mint a háború következménye jelenik meg. Ezt láthatjuk a Kr. e. 8. századi próféták közül Ámósz, Hóseás, Ézsaiás és Mikeás próféciáiban is. Ámósz hirdeti meg először a szőlő művelésének eredménytelenségét is hirdető átkot (Ám 5,11), igaz, a háborús kontextus ebben az esetben nem egyértelműen igazolható. Hóseásnál az újbor hiánya az asszírok pusztításával függ össze (Hós 7,14; 9,2). Szintén az asszírok támadása áll az Ézsaiás által használt kép mögött, aki a szőlőskertben árválkodó kunyhóhoz hasonlítja a hadjárat után megmaradt Jeruzsálemet (Ézs 1,6). Az Ámósznál látott hiábavalóság-átok némileg módosult formában megjelenik Mikeásnál (Mik 6,15), és – egy századdal később – Zofóniásnál (Zof 1,13), illetve a Deuteronomiumban (5Móz 28,20) is. A szőlőművelés eredményének meghiúsulása mindhárom esetben ellenséges támadással, illetve a nép fogságba hurcolásával függ össze. A 7. század végén Jeremiás szintén a szőlő elpusztításáról beszél, amikor egy idegen nép támadását jövendöli (Jer 5,17).[415]

Az idegen népek elleni próféciákban valószínűleg az Ézs 16,7–10-ben jelenik meg először a szőlőskertek pusztulásának motívuma, amely Ézsaiástól vagy egy korábbi forrásból származhat. A kép Móáb pusztulását ábrázolja a szőlővesszők levágásával, a bor és a mazsolakalács elvesztésével, valamint a szüret vidámságának eltűnésével. Ezt a képet később kisebb-nagyobb módosításokkal Jeremiás is átvette, aki szintén meghirdeti Móáb pusztulását (Jer 49,31–33). A negatív képek között bizonyos szempontból kivételt jelent Jeremiás Móábról mondott metaforája (Jer 48,11), amelyben a próféta a seprőjén pihenő borhoz hasonlítja a háborús vereséget és fogságot elkerülő népet. Ugyanakkor az itt ábrázolt béke és nyugalom csak ideiglenes; a folytatásban a bor megcsapolása és a tárolóedények összetörése már a Móáb feletti ítéletet jelképezi (Jer 48,12).

A Jeruzsálem bukása utáni időszakban születhetett Abdiás Edóm elleni próféciája, amelyben egy retorikai kérdéssel a szüretelők által hagyott böngésznivalót állítja kontrasztba Edóm kifosztásának teljességével (Abd 5). Ezt a képet Jeremiás könyvének fogság alatti szerkesztője is átvette, aki már nem kérdésként, hanem kijelentésként értelmezi: a szüretelők

---

[412] A szakaszt betoldásnak tartja pl. HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentations, 179; BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 444; CARROLL (1986): Jeremiah, 784; ALLEN (2008): Jeremiah, 480; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány.

[413] BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 445.

[414] Lásd fentebb, a *4.3.1. A szőlőskertek pusztulása mint a háború következménye* című fejezetben (164. oldal).

[415] Ide tartozik még a Jer 5,10 és 12,10 is, ahol a szőlő pusztulása egyaránt jelenti az ország pusztulását és a tényleges szőlőskertek lerombolását, lásd a *4.1. A szőlő mint Izráel jelképe* című fejezetben (135–137. oldal).

böngésznivalót sem hagynak (Jer 49,9). A kép ellentétes értelmezése ellenére az üzenet ugyanaz: Edóm pusztulása teljes lesz.

A fogsági és fogság utáni szövegekben a szőlő és a bor élvezete gyakran a háború hiányát és a zavartalan nyugalom állapotát jelzi. Az ezzel kapcsolatos szövegek két fő csoportba sorolhatók. Az egyik csoportba tartoznak azok a szakaszok, amelyekben a szőlő a fügefával párban fejezi ki ezt a békés állapotot. Az 1Kir 5,5-ben a salamoni korszak biztonságérzetét reprezentálja, hogy az emberek a saját szőlőjük és fügefájuk alatt ülhetnek. A fogság után ez a kép az üdvkorszak békéjének jelképévé válik (Mik 4,4; Zak 3,10). A szintén a fogság után keletkezett 128. zsoltárban a családi békét és jólétet fejezi ki, hogy a zsoltáros a szőlőhöz és fügefához hasonlítja az igaz ember feleségét és gyermekeit.

A másik csoportba tartoznak azok a szakaszok, amelyek a szőlőműveléssel kapcsolatos hiábavalóság-átok ellenkezőjét fejezik ki. Ezek közül valószínűleg az Ám 9,14 keletkezett legkorábban, amelyet az Ám 5,11 megfordításaként valószínűleg már a fogság alatt, esetleg még korábban beillesztettek Ámósz könyvébe. Ezt követi időben a Kr. e. 6. század második felében keletkezett Ézs 62,8–9 és a Kr. e. 4. század végén íródott Ézs 65,21–22, amelyek nyomatékosítják, hogy az elvégzett munka gyümölcsét nem más népek élvezhetik. Formailag nem tartozik a hiábavalóság-átkok tagadásához, de hasonló gondolatot fejez ki a késő fogság utáni korra tehető Ez 28,26, amelyben az előbbi szakaszokhoz hasonlóan a szőlőültetés és a házépítés cselekedetei jelzik a biztonságot.

Nem sorolható egyik csoportba sem, de kifejező a kép, miszerint az univerzális béke korszakában a népek a kardokból kapát, a lándzsákból metszőkéseket készítenek. A kép mindkét előfordulása a korai fogság utáni időre tehető (Ézs 2,4; Mik 4,3). Jóel a Kr. e. 5. vagy 4. században ezt az eredetileg pozitív gondolatot vette át és fordította ki, és változtatta az univerzális béke helyett a népek elleni ítélet jelképévé.

4.4. A szőlő és bor mint az üdvkorszak jelképe

Az utolsó idők üdvkorszakáról szóló prófétai jövendölésekben több szempontból is fontos szerepet tölt be a szőlő és a bor képe. Egyrészt ezek az üdvpróféciák azt az ígéretet hordozzák, hogy a háborúk és a fogság által okozott veszteségek és megpróbáltatások után az üdvkorszak egyetemes békét hoz. Ezt a békét fejezik ki azok a képek, amelyek szerint az emberek a lerombolt szőlőskertek helyett újakat ültetnek (lásd Ez 28,26), és isszák azok borát (lásd Ám 9,14; Ézs 62,8–9; 65,21–22), vagy zavartalanul üldögélnek a szőlő árnyékában (lásd Mik 4,4; Zak 3,10), sőt, a korábban háborúban használt fegyvereiket is szőlőművelésre használják (lásd Ézs 2,4; Mik 4,3).[416]

Másrészt az utolsó időkről szóló üdvpróféciákban is több alkalommal megjelenik a gabona (דָּגָן), újbor (תִּירוֹשׁ) és olaj (יִצְהָר) hármasa (lásd Jer 31,12; Hós 2,24; Jóel 2,24),[417]

[416] Bővebben lásd fentebb, a *4.3.2. A szőlő és bor mint a béke és biztonság jelképe* című fejezetet (165–168. oldal).

[417] A Jer 31,12 a késői fogság korában vagy fogság után keletkezhetett, így BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 269–270; O'CONNOR (2001): Jeremiah, 512; ALLEN (2008): Jeremiah, 347; CARVALHO (2016): Jeremiah, 93, továbbá Sigmund Mowinckel, lásd RÓZSA (2016): Bevezetés, 456. Másként HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentations, 37; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány, akik Jeremiásnak tulajdonítják a szakaszt, és a fogság korának kezdetére teszik a keletkezését. Ismét másként KÜRTI (1998): Jeremiás, 776–778, aki szerint Jeremiás prófétai működésének korai szakaszában írta a szakaszt, amely az északi országrész helyreállítására vonatkozott.

A Hós 2,24 a legtöbb kutató szerint magától Hóseástól származik, így WOLFF (1965): Hosea, 58; GUENTHER (1998): Hosea, Amos, 19; SZABÓ (1998): Hóseás, 853; DAY (2001): Hosea, 573; DEARMAN (2010): Hosea –

amely a föld termékenységének helyreállását demonstrálja.[418] Az említett szakaszokon kívül bizonyos próféciák olyan termékenységről beszélnek, amelyek túlmutatnak a realitásokon, és a bor rendkívüli bőségét hangsúlyozzák.

4.4.1. A bor túláradó bősége

Az Ám 9,13, amely valószínűleg Ámósz könyvének fogság utáni kiegészítéseihez tartozik,[419] úgy ábrázolja az üdvkorszakot, mint amely természetfeletti bőséget hoz. Ezt a bőséget két kép is kifejezi. Az egyik kép szerint az üdvkorszakban „nyomon követi a szántó az aratót, a szőlőtaposó (דֹּרֵךְ עֲנָבִים) a magvetőt" (Ám 9,13a). A szántásra természetes körülmények között október-november környékén került sor, az aratás pedig április-május környékén kezdődött, így a kép azt sugallja, hogy olyan bőséges lesz a termés, hogy a betakarítása legalább fél évig fog tartani.[420] A szőlő augusztus-szeptember környékén érett,[421] a kép szerint azonban az üdvkorszakban a vetés idejéig, azaz novemberig is elhúzódik a szüret és a borsajtolás folyamata.[422] Ugyanakkor a kép úgy is értelmezhető, hogy a föld szüntelenül terem, így a mezőgazdasági munkák megszokott rendjétől eltérően egymást érik az egyes munkafolyamatok.[423] Ez a rendkívüli termékenység később a Szentség-törvény egyik ígéretében is megjelenik (lásd 3Móz 26,5).[424]

A második kép szerint „édes bor (עָסִיס)[425] csorog (נטף) majd a hegyekről, folyik (מוג) mindenütt a halmokról" (Ám 9,13b). A prófécia jelentését többféleképpen is magyarázzák. James L. Mays szerint a kép azt fejezi ki, hogy a szőlőhegyeken függő súlyos fürtök azt a látszatot keltik, mintha valóban bor folyna a hegyekről.[426] Szabó Andor szerint a prófécia azt jelenti, hogy a borospincék tárolóedényei a hegyek oldalában megtelnek borral, és túlcsordulnak.[427] Az értelmezések megegyeznek abban, hogy a kép a szőlő- és bortermés rendkívüli gazdagságának hangsúlyozását szolgálja.[428] A מוג 'folyni' ige elsődleges jelentése 'olvadni'.[429] Czanik Péter fordítása szerint „minden halom megolvad", tehát az ige tárgya szerinte a גְּבָעוֹת 'halmok' főnév. Így a szöveg azt jelentené, hogy a hegyek talaja felpuhul, és

---

digitális kiadvány; DEMPSEY (2013): Amos–Habakuk – digitális kiadvány; FRETHEIM (2013): Hosea–Micah, 32–33. Másként JEREMIAS (1983): Hosea, 49; VIELHAUER (2007): Hosea, 9, akik szerint a vers Hóseás könyvének fogság alatti vagy fogság utáni kiegészítéseihez tartozik.

Jóel könyvének keletkezését a legtöbb kutató Kr. e. 5–4. századra datálja, lásd a *4.2.6. A szőlő és bor hiánya mint a terméketlenség jele a próféták igehirdetésében* című fejezetben (156. oldal).

[418] Lásd még a *4.2. A szőlő és bor mint a bőség és termékenység jelképe* című fejezetet (146–159. oldal).

[419] Így COOTE (1981): Amos, 112; ROTZOLL (1996): Redaktion und Komposition, 282; JEREMIAS (2007): Amos, xxii; HADJIEV (2009): Amos, 121. Másként MAYS (1969): Amos, 166, aki a fogság idejére datálja a szakaszt, valamint WOLFF (1969): Joel und Amos, 405, aki szerint Jósiás korában (Kr. e. 7. század) keletkezett, továbbá GUENTHER (1998): Hosea, Amos, 362, aki szerint Ámósz a szerző. További irodalomhoz lásd KUSTÁR (2005): Ámósz könyvének makro-struktúrája, 194; RÓZSA (2016): Bevezetés, 559.

[420] MAYS (1969): Amos, 167; CZANIK (1999): Ámósz és Abdiás, 139.

[421] Lásd a *3.1.2.5. A szőlő betakarítása* című fejezetben (64. oldal).

[422] MAYS (1969): Amos, 167; CZANIK (1999): Ámósz és Abdiás, 139.

[423] CZANIK (1999): Ámósz és Abdiás, 139; DINES (2001): Amos, 589.

[424] Lásd a *4.2.3. A szőlő és bor mint a termékenység jele a Pentateuchos törvényeiben* című fejezetben (151. oldal).

[425] Lásd a *3.1.4.2. A bort és más alkoholos italokat jelölő kifejezések az Ószövetségben* című fejezetben (76. oldal).

[426] Lásd MAYS (1969): Amos, 167.

[427] Lásd SZABÓ (1998): Ámós, 881.

[428] MAYS (1969): Amos, 167; SZABÓ (1998): Ámós, 881; CZANIK (1999): Ámósz és Abdiás, 139.

[429] BDB, 556.

művelésre alkalmassá válik.[430] Valószínűbb, hogy a מוג tárgya az עָסִיס, így a vers utolsó két félsora egyaránt az édes bor áradására vonatkozik.[431]

A fenti képek által is lefestett csodálatos termékenység kontrasztban áll azzal a súlyos terméketlenséggel, amelyet Ámósz könyvének korábbi szakasza szerint a szőlőskerteket pusztító sáskajárás, és más, az ÚR által küldött természeti katasztrófák okoztak a múltban (lásd Ám 4,6–12).[432]

Jóel próféta a Kr. e. 5–4. században[433] szintén azt jövendöli, hogy az utolsó időkben a termékenység meghaladja a természetes állapotokat. A Jóel 4,18aα szinte szó szerint idézi az Ám 9,13bα-t, amikor a hegyekről csordogáló édes borról prófétál.[434] Az egyetlen különbség a két szöveg között, hogy amíg az Ám 9,13bα-ban a נטף 'csepegni; csorogni' ige Qal imperfectumban áll, addig a Jóel 4,18aα-ban az ige Hifíl perfectum alakja szerepel. A két vers folytatása nagyobb eltérést mutat: Jóelnél nem édes bor folyik a halmokról (vö. Ám 9,13bβ), hanem tej (Jóel 4,18aβ). A bor és a tej áradása a hegyekről és halmokról a 'tejjel és sziruppal folyó föld' kifejezésre emlékeztet.[435] Mindez kiegészül a víz bőségének ígéretével, amelynek forrása egyenesen az ÚR temploma lesz (Jóel 4,18b). Ez utóbbi elem hangsúlyozza, hogy az utolsó időkben is az ÚRtól jön a termékenység.[436]

Az eszkatologikus bőség Jóel könyvének kontextusában is ellenpontot képez a korábban leírt ínséggel szemben, amely – Ámósz könyvéhez hasonlóan – Jóelnél is egy sáskajáráshoz kapcsolódik (lásd Jóel 1,4–12).[437]

4.4.2. A nagy lakoma

Az Ézs 25,6–9, amely a hellenista kor elején (Kr. e. 4–3. század) keletkezhetett,[438] egy nagy lakomát (מִשְׁתֶּה) ábrázol, amelyet maga az ÚR készít. A helyszínt a בָּהָר הַזֶּה 'ezen a hegyen' szókapcsolat írja le (Ézs 25,6a),[439] amely minden bizonnyal a Sionnak felel meg.[440] A hegyen készített lakoma képe emlékeztethet arra, amikor Mózes és a vének az ÚR színe előtt ettek a Sínain (2Móz 24,9–11).[441] Az Ézs 24,23-ban a Sion úgy jelenik meg, mint az ÚR uralmának

---

[430] Lásd CZANIK (1999): Ámósz és Abdiás, 140. Így még a KNV fordítása, amely szerint „minden dombot megművelnek" (Ám 9,13bβ).

[431] Így pl. MAYS (1969): Amos, 167. Lásd még a magyar fordítások közül RÚF; SZIT.

[432] Lásd a *4.2. A szőlő és bor mint a bőség és termékenység jelképe* című fejezetben (157. oldal).

[433] Jóel könyvének datálását lásd a fent említett fejezetben (156. oldal).

[434] Így az irodalmi függőség irányához pl. WOLFF (1969): Joel und Amos, 100; BAKER (2006): Joel, Obadiah, Malachi, 137; továbbá Elizabeth Achtemeier, James L. Crenshaw, Ulrich Dahmen, lásd STRAZICICH (2006): Joel's Use of Scripture, 242–243. Másként NOGALSKI (1993): Redactional Processes, 45, aki fordított irányú függést feltételez, valamint Gösta W. Ahlström és Leslie C. Allen, akik szerint az Ám 9,13 és a Jóel 4,18 is az ókori közel-keleti kultikus tradícióból merít, lásd STRAZICICH (2006): Joel, 242.

[435] BAKER (2006): Joel, Obadiah, Malachi, 137; STRAZICICH (2006): Joel's Use of Scripture, 243.

[436] PRINSLOO (1985): Joel, 120–121; DOMJÁN (1998): Jóel, 869; BAKER (2006): Joel, Obadiah, Malachi, 137; STRAZICICH (2006): Joel's Use of Scripture, 243–245.

[437] Így PRINSLOO (1985): Joel, 119; BAKER (2006): Joel, Obadiah, Malachi, 137. Bővebben lásd a *4.2.6. A szőlő és bor hiánya mint a terméketlenség jele a próféták igehirdetésében* című fejezetben (156–157. oldal).

[438] Az Ézs 24–27 datálását lásd az Ézs 27,2–6 magyarázatánál a *4.1. A szőlő és bor mint Izráel jelképe* című fejezetben (133. oldal).

[439] Peter D. Miscall szerint a szókapcsolat a בַּיּוֹם הַהוּא 'azon a napon' kifejezéshez hasonlóan az utolsó időkre utal, lásd MISCALL (1993): Isaiah, 85.

[440] LEUPOLD (1968): Isaiah 1–39, 396; CZANIK (1997): Ézsaiás 13–39, 210; SEITZ (1993): Isaiah 1–39, 190; BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 1–39, 198; KARASSZON (1998): Ésaiás, 713; KIM (2016): Isaiah, 123; FRIESEN (2009): Isaiah, 158; TULL (2014): Isaiah 1–39, 383.

[441] CZANIK (1997): Ézsaiás 13–39, 211; TUCKER (2001): Isaiah 1–39, 216; TULL (2014): Isaiah 1–39, 383–384.

székhelye a világítélet után. A hegy kontrasztban áll az Ézs 25,2-ben említett titokzatos várossal, amely az istenellenes erőket és az elnyomást jelképezi.[442]

A magyarázók gyakran az ÚR trónra lépési ünnepével hozzák összefüggésbe a lakomát,[443] ugyanakkor győzelmi lakomáról van szó, amely az ÚR által aratott diadalt ünnepli.[444] A lakoma leírása a népek feletti ítéletet leíró szakaszok közé ékelődik be. Az Ézs 25,1–5 a már említett város elpusztítása feletti győzelmi ének, az Ézs 25,10–12 pedig Móáb pusztulására vonatkozó jövendölés. A lakomán ugyanakkor nem csak Izráel vesz részt, hanem minden nép hivatalos rá (Ézs 25,6aβ), tehát a prófécia azt üzeni, hogy az ítélet után a legyőzöttek sorsát is jóra fordítja az ÚR, és ők is osztoznak az ünneplésben.[445]

Az ÚR a legjobb minőségű ételeket és italokat kínálja a lakoma résztvevőinek (Ézs 25,6b). A שְׁמָנִים 'zsíros/kövér falatok' a hús legfinomabb részeit jelzik. A többes szám talán elsősorban nem a mennyiségre, hanem a minőségre vonatkozik.[446] Szintén a kövér részek különleges minőségét bizonyítja, hogy az áldozatok bemutatásakor nem ették meg ezeket a részeket.[447] A papok elégették az oltáron a kövérjét, ami azt jelezte, hogy ezek a részek az URat illetik (lásd pl. 3Móz 3,16; 4,31; 17,26). Az ÚR a legfinomabb falatok mellett a legjobb minőségű borral látja vendégül a népeket. A שְׁמָרִים főnév a seprőjén állni hagyott 'erős bor'-t jelenti.[448] A kifejezés ebben a formában csak itt fordul elő az Ószövetségben. A szóválasztásban minden bizonnyal szerepe volt annak, hogy a szerző a שְׁמָנִים és a שְׁמָרִים hasonló hangzására épülő szójátékot alkalmazott.

A lakoma gazdagságának és minőségének fokozását jelzi, hogy a fenti kifejezések megismétlődnek, és kiegészülnek egy-egy jelzővel.[449] A מְמֻחָקִים és מְזֻקָּקִים egyaránt Pual participiumi alak, így szintén összecsengenek egymással. A מְמֻחָקִים a 'velővel körített'[450] vagy 'velővel telt'[451] jelentéssel bír, és a שְׁמָנִים szóhoz kapcsolódva még inkább kiemeli a zsíros falatok ízletességét. A מְזֻקָּקִים 'leszűrt; megtisztított'[452] szó a שְׁמָרִים jelzőjeként arra utal, hogy a borból fogyasztás előtt eltávolították a seprőt.[453]

Az ételek és a bor bőségének és minőségének hangsúlyozása mutatja az ÚR bőkezűségét, valamint szemlélteti az eljövendő kor örömét és jólétét.[454] Mindez éles ellentétben áll az élelem és a bor hiányával, valamint a jókedv megszűnésével, amely az előző fejezetben a világ feletti ítéletet ábrázolta (Ézs 24,7–13).[455] Ugyanakkor a nagy lakoma bősége ellentétben áll a királyság-korabeli elit lakomáinak fényűzésével is (lásd Ézs 5,11–12;

---

[442] BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 1–39, 197–198; KARASSZON (1998): Ésaiás, 713; FRIESEN (2009): Isaiah, 158.
[443] Így pl. GRAY (1912): Isaiah 1–27, 428–429; YOUNG (1970): Isaiah 19–39, 191; KAISER (1974): Isaiah 13–39, 200; CZANIK (1997): Ézsaiás 13–39, 211–212; CHILDS (2001): Isaiah, 184.
[444] CZANIK (1997): Ézsaiás 13–39, 211; COGGINS (2001): Isaiah, 455.
[445] GRAY (1912): Isaiah 1–27, 428; LEUPOLD (1968): Isaiah 1–39, 396; YOUNG (1970): Isaiah 19–39, 192; KAISER (1974): Isaiah 13–39, 200; SEITZ (1993): Isaiah 1–39, 190; CZANIK (1997): Ézsaiás 13–39, 210; BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 1–39, 197–198; KARASSZON (1998): Ésaiás, 713; CHILDS (2001): Isaiah, 184; TUCKER (2001): Isaiah 1–39, 216; TULL (2014): Isaiah 1–39, 383.
[446] YOUNG (1970): Isaiah 19–39, 193.
[447] KARASSZON (1998): Ésaiás, 713.
[448] Így GRAY (1912): Isaiah 1–27, 430; YOUNG (1970): Isaiah 19–39, 193; KARASSZON (1998): Ésaiás, 713. Lásd a *3.1.4.2. A bort és más alkoholos italokat jelölő kifejezések az Ószövetségben* című fejezetben (77. oldal).
[449] YOUNG (1970): Isaiah 19–39, 193; CZANIK (1997): Ézsaiás 13–39, 212; KIM (2016): Isaiah, 123.
[450] CHALOT, 192.
[451] BDB, 562.
[452] CHALOT, 91; BDB, 279.
[453] Lásd a *3.1.4.1. A bor fogyasztása* című fejezetben (71. oldal).
[454] CZANIK (1997): Ézsaiás 13–39, 212; BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 1–39, 199; MISCALL (1993): Isaiah, 85.
[455] MISCALL (1993): Isaiah, 85; TULL (2014): Isaiah 1–39, 384.

Ám 6,1–6). Amíg az elit mulatozása és pazarlása a szegények elnyomásának és a kizsákmányolásának jelképe volt,[456] addig az ÚR által készített lakomából mindenki egyaránt részesül.[457]

4.4.3. Összegzés

Amint korábban megállapítottuk, a szőlő és a bor Izráelben kezdettől fogva a termékenység jelképének számított, a fogság korától pedig a szőlő művelésének lehetősége és gyümölcsének élvezése a békés és biztonságos élet egyik jelképévé vált. Különösen a termékenységgel való képzettársításnak köszönhető, hogy az utolsó időkről szóló üdvpróféciákban is megjelenik a legfőbb mezőgazdasági termékek között az újbor ígérete. Ezek a jövendölések az Isten ítélete következtében elvesztett termékenység visszaállítását ábrázolják. Ennek legkorábbi példáját Hóseás prófétánál láthatjuk a Kr. e. 8. századból (Hós 2,18.24), de a fogság alatt vagy után keletkezett üdvpróféciák is hasonló üzenetet hordoznak (Jer 31,12; Jóel 2,24).

Bizonyos fogság utáni próféciákban a termékenyég ígérete tovább fokozódik, és túllép a természet törvényeinek keretein. Ámósz könyvének egy fogság utáni szerkesztője a vetésig tartó szüret (Ám 9,13a) és a hegyekről csorgó édes bor (Ám 9,13b) képével fejezi ki az utolsó idők rendkívüli bőségét. Ez utóbbi képet, a Kr. e. 5–4. században Jóel próféta is idézi, és összeköti a Kánaán termékenységét leíró ősi ’tejjel és sziruppal folyó föld’ formulával (Jóel 4,18). Később, a Kr. e. 4–3. század környékén születhetett az a prófécia, amely szerint az ÚR vendégül látja a népeket egy lakomán, amelynek rendkívüli gazdagságát többek között a kiváló minőségű bor bősége jelzi (Ézs 25,6–9).

4.5. A bor és a részegség mint az ítélet és a harag jelképe

Az Ószövetségben, főként a prófétai irodalomban az ivás, a részegség és a hozzá kapcsolódó mellékhatások gyakran jelennek meg Isten ítéletének jelképeként. Ezekben a szövegekben az ítélet általában egy pohárhoz kapcsolódik, amelyből gyakran maga az ÚR itatja meg Izráelt vagy az idegen népeket. A kép eredete és háttere bizonytalan.[458]

4.5.1. A prófétai irodalomban

Az Ézs 51,17–23 valószínűleg a fogság után, a Kr. e. 6. század utolsó harmadában keletkezett.[459] A próféta Jeruzsálemet szólítja meg, akit egy szenvedő nő alakjában személyesít meg.[460] A 17. versben megjelenik a ’pohár’ (כוֹס), amelyet a szöveg a ’harag’

---

[456] Lásd a *3.2.3.4. Nagybirtokosodás és a városi elit felemelkedése* című fejezetben (95. oldal).

[457] MISCALL (1993): Isaiah, 85; TULL (2014): Isaiah 1–39, 384.

[458] William McKane szerint a koncepció hátterében az istenítélet gyakorlata áll, amelynek egyik változatát az ún. „féltékenységi törvény” (4Móz 4,11–31) is megőrizte, lásd MCKANE (1980): Poison, 474–492. Helmer Ringgren az újév-ünnep egyik szertartásával hozza összefüggésbe a képet, amelynek része volt a király lerészegedése, lásd i. m., 489–490.

[459] Így STECK (1985): Bereitete Heimkehr, 80; BERGES (2012): Isaiah, 351. Másként OORSCHOT (1993): Von Babel zum Zion, 133.253–255, aki ugyan az Ézs 51,17.19-et az első jeruzsálemi redakcióhoz (Kr. e. 521–520) sorolja, a 18.20–23-at azonban későbbre, a másodlagos Sion-réteghez (Kr. e. 5. század közepe). Ismét másként LEUPOLD (1968): Isaiah 40–66, 7; COGGINS (2001): Isaiah, 465; STUHLMUELLER (2002): Deutero- és Trito-Izajás, 526; HOPPE (2012): Isaiah – digitális kiadvány, akik korábbra, a fogság korára datálják a szakaszt.

[460] YOUNG (1972): Isaiah 40–66, 319; STUHLMUELLER (2002): Deutero- és Trito-Izajás, 526.

(חֵמָה) és a ’tántorgás’ (תַּרְעֵלָה)[461] poharának is nevez. Jeruzsálem kiitta (שתה), sőt a מצה ige hangsúlyozza, hogy az utolsó cseppig ’kiürít’-ette a poharat, ami azt jelképezi, hogy a nép elszenvedte az ítéletet, azaz a babiloni fogság fájdalmait. Bár az ítélet eszköze Babilónia, a büntetés kétségtelenül az ÚRtól eredt, amit az is kifejez, hogy a poharat az ÚR keze tartotta.[462] A 20. vers Jeruzsálem fiait ábrázolja, amint az ÚR haragjától megrészegülve, kábultan hevernek az utcákon. Ez magyarázatot ad arra, hogy miért nem tudtak segíteni Jeruzsálemen.[463] A megjegyzés, miszerint a részegséget nem a bor okozza (51,21), egyértelművé teszi, hogy a képet nem szó szerint kell értelmezni. A 22–23. versek szerint fordulat következik be: az ÚR kiveszi a harag poharát Jeruzsálem kezéből, és az elnyomók, azaz Babilónia kezébe adja. Ez azt jelenti, hogy Isten megkönyörült népén, és véget vet szenvedéseiknek, ugyanakkor megelégelte Babilónia kegyetlenségét, ezért az elnyomó birodalom ellen fordítja haragját.[464]

A Jer 13,12–14 Jeremiástól származik, Jójákím uralkodásának idejéből.[465] A prófécia *Sitz im Leben*je egy ünnepi mulatság lehetett.[466] Jeremiás valószínűleg egy népszerű közmondást idéz:[467] „Minden korsót (נֵבֶל) meg kell tölteni borral (יַיִן)!” (13,12a) A hallgatóság gúnyolódva kérdez vissza:[468] „Talán mi nem tudjuk, hogy minden korsót meg kell tölteni borral?” (13,12b). A próféta válasza felfedi a mondás mögötti isteni üzenet értelmét: a boroskorsók az ország lakóit és vezetőit jelképezik, akiket maga az ÚR fog megtölteni ’részegség’-gel (שִׁכָּרוֹן) (13,13). A hallgatóság talán kezdetben az öröm és az áldás kiáradására gondol,[469] ám hamar egyértelművé válik, hogy a kép valójában Isten haragjának kitöltéséről szól.[470] Az ítélet azzal válik teljessé, hogy az ÚR összetöri az ország lakóit, mintha csak egyik boroskorsóval összezúzná a másikat (13,14).[471] A részegség állapota jelezheti a

---

[461] CHALOT, 395; BDB, 947.

[462] Edward J. Young szerint a harag pohara Isten népével kapcsolatban mindig a büntetés mértékletességét mutatja, vagyis azt, hogy az ÚR óceánnyi haragja helyett csak egy pohárnyit kell elszenvedniük, lásd YOUNG (1972): Isaiah 40–66, 319. Ez az értelmezés aligha állja meg a helyét, hiszen az idegen népek elleni próféciákban ugyanez a kép írja le a népek büntetését, lásd Jer 25,15–29; 49,22; 51,7; Hab 2,16; Zak 12,2. Az említett szakaszok tárgyalását lásd lentebb (175–178. oldal).

[463] FRIESEN (2009): Isaiah, 324.

[464] YOUNG (1972): Isaiah 40–66, 322; HERBERT (1976): Isaiah 40–66, 103–104; BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 40–66, 134; KARASSZON (1998): Ésaiás, 736; FRIESEN (2009): Isaiah, 325; HOPPE (2012): Isaiah – digitális kiadvány.

[465] Így BRIGHT (1965): Jeremiah, 95; PÁLFY (1965): Jeremiás 1–25:14, 12; HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 37; COUTURIER (2002): Jeremiás, 431; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány; VIVIANO (2013): Jeremiah, Baruch – digitális kiadvány. Lásd még NICHOLSON (1973): Jeremiah 1–25, 123; THOMPSON (1980): Jeremiah, 367; KÜRTI (1998): Jeremiás, 763–764; WRIGHT (2014): Jeremiah, 161, akik szintén Jeremiást tartják a szerzőnek, a keletkezés idejének pontosabb meghatározása nélkül. Másként CARROLL (1986): Jeremiah, 298–299; CLEMENTS (1988): Jeremiah, akik szerint nem Jeremiás a szerző.

[466] BRIGHT (1965): Jeremiah, 94; PÁLFY (1965): Jeremiás 1–25:14, 151; KÜRTI (1998): Jeremiás, 764; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány.

[467] BRIGHT (1965): Jeremiah, 94; HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 102; NICHOLSON (1973): Jeremiah 1–25, 123; BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 129; VIVIANO (2013): Jeremiah, Baruch – digitális kiadvány.

[468] PÁLFY (1965): Jeremiás 1–25:14, 152. Lásd még KÜRTI (1998): Jeremiás, 764, aki szerint a kérdés az egyetértést fejezi ki, valamint BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 129, aki szerint kíváncsi érdeklődésről van szó.

[469] O’CONNOR (2001): Jeremiah, 501; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány; VIVIANO (2013): Jeremiah, Baruch – digitális kiadvány; WRIGHT (2014): Jeremiah, 160.

[470] HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 102; NICHOLSON (1973): Jeremiah 1–25, 123; CARROLL (1986): Jeremiah, 298; BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 129; KÜRTI (1998): Jeremiás, 764; VIVIANO (2013): Jeremiah, Baruch – digitális kiadvány.

[471] NICHOLSON (1973): Jeremiah 1–25, 123; KÜRTI (1998): Jeremiás, 764; BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 130.

nép kiszolgáltatottságát és védtelenségét,[472] ugyanakkor az egymást összetörő korsók képével együtt azt is sugallhatja, hogy az ÚR belső viszályt támaszt, és egymás ellen fordítja népének tagjait.[473]

A Jer 25,15–29 alaprétege szintén Jeremiás működésének jójákími korszakára datálható.[474] A szakasz eredetileg az idegen népek elleni próféciák bevezetése lehetett.[475] A 15. versben a כּוֹס הַיַּיִן הַחֵמָה 'a harag borának pohara' jelképezi Isten ítéletét. Jeremiásnak el kell vennie a poharat az ÚR kezéből, és meg kell itatnia a népeket (25,16). A pohárból való ivás hatása tántorgás (25,16), részegség, hányás és elesés (25,27), amely képek az erőszakos halált szenvedők haláltusájára emlékeztetnek.[476] Az erőszakkal való asszociációt erősíti, hogy a szakaszban háromszor jelenik meg a חֶרֶב 'kard; fegyver' szó (25,16.27.29), amely kiegészíti a harag poharának képét.[477] A 17. vers szerint Jeremiás végrehajtja az ÚR parancsát, a 18–26. versek pedig felsorolják azokat a népeket és uralkodókat, akiknek inniuk kell a pohárból. A szakasz üzenete, hogy az ÚR haragja mindenkit utolér.[478] A 25. vers ezt azzal nyomatékosítja, hogy Jeremiás „a föld minden országának" inni ad a harag poharából, a 28–29. versekben pedig az ÚR megparancsolja Jeremiásnak, hogy a népek tiltakozása ellenére is itassa meg őket. Isten a saját népét bünteti meg először: A 18. vers szerint Jeremiás mindenekelőtt Jeruzsálem és Júda vezetőit itatja meg a pohárból, a 29. versben pedig az ÚR kiemeli, hogy először azt a várost éri a büntetés, amely a nevét viseli.[479] A felsorolás Egyiptom királyával folytatódik (25,19), akinek kiemelt helye (csakúgy, mint a 46–49. fejezetek idegen népek elleni próféciáiban) Jeremiás Egyiptom-ellenes nézeteit tükrözi.[480] A felsorolás végén Sésak királya áll (25,26b),[481] amely megnevezés Babilónia uralkodóját jelöli (lásd még 51,41). Babilónia az ÚR eszköze volt a népek megbüntetésében (lásd pl. 51,7), és legyőzhetetlennek tűnt, de végül ő sem kerülheti el Isten ítéletét.[482]

---

[472] BRIGHT (1965): Jeremiah, 94; HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 102; KÜRTI (1998): Jeremiás, 764.

[473] PÁLFY (1965): Jeremiás 1–25:14, 152; NICHOLSON (1973): Jeremiah 1–25, 123; BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 130; O'CONNOR (2001): Jeremiah, 501; WRIGHT (2014): Jeremiah, 161.

[474] Így HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 37; KÜRTI (1998): Jeremiás, 773; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány; VIVIANO (2013): Jeremiah, Baruch – digitális kiadvány; WRIGHT (2014): Jeremiah, 263, akik a teljes szakaszt Jeremiásnak tulajdonítják. Lásd még COUTURIER (2002): Jeremiás, 446, aki szintén Jeremiásnak tulajdonítja a szakaszt, de keletkezését a próféta működésének későbbi időszakára teszi. Másként NICHOLSON (1973): Jeremiah 1–25, 213, aki a Jer 25,15–29-et deuteronomista szerkesztőknek tulajdonítja, de nem zárja ki a 15–16. versek jeremiási eredetét, továbbá BRIGHT (1965): Jeremiah, 164; MCKANE (1986): Jeremiah 1–25, 637–641, akik szerint a prófécia alaprétege Jeremiástól származik, de a szakasz fogság alatti kiegészítéseket is tartalmaz.

[475] Így MCKANE (1986): Jeremiah 1–25, 644; RÓZSA (2016): Bevezetés, 454.

[476] CARVALHO (2016): Jeremiah, 79.

[477] LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány; CARVALHO (2016): Jeremiah, 79.

[478] Így pl. HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 129; BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 225–226; O'CONNOR (2001): Jeremiah, 509; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány. Másként KÜRTI (1998): Jeremiás, 773–774, aki szerint az ítélet nem az egész világot, hanem csak a megnevezett népeket érinti, akikben az a közös, hogy Babilónia ellen lázadtak.

[479] William McKane szerint a 18. és 29. versek a szakasz későbbi kiegészítéséhez tartoznak, lásd MCKANE (1986): Jeremiah 1–25, 637.641. Lásd még BRIGHT (1965): Jeremiah, 161; PÁLFY (1969): Jeremiás 25:15–52:34, 14, akik a 18. versről szintén azt gondolják, hogy betoldás.

[480] BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 225; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány.

[481] William McKane szerint a 26b is későbbi kiegészítés, lásd MCKANE (1986): Jeremiah 1–25, 640.

[482] BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 225–226; VIVIANO (2013): Jeremiah, Baruch – digitális kiadvány.

A Jer 48,26-ban[483] az ÚR megparancsolja, hogy itassák le (שׁכר) Móábot, hogy a saját hányásába (קִיא) tenyereljen (ספק). A ספק ige 'ütni; tapsolni; (combot) csapkodni'[484] jelentéssel bír, és általában negatív érzelem megnyilvánulását fejezi ki (lásd 4Móz 4,10; JSir 2,15; Jób 34,37; 36,18).[485] A kép teljes megszégyenülést és kiszolgáltatottságot sugall. Móáb bűnének része, hogy gőgössé vált (Jer 48,26aβ.29), és Izráelen gúnyolódott (48,27), ezért a lerészegített Móáb maga is nevetségessé és gúny tárgyává válik.[486]

A Jer 49,12[487] a 25,15–29-ben olvasható ítéletre utal, amelyben Edóm is szerepel a megbüntetett népek listáján (25,21). Az ÚR kijelenti, hogy olyanok is kénytelenek kiinni a poharat (כּוֹס), akikre nem vonatkozott az ítélet. Kürti László szerint ez a választott nép bűnhődésére vonatkozik,[488] de valószínűbb, hogy a megjegyzés arra utal, hogy a háborúban és nemzetközi felfordulásban, amelyet az ÚR indított el, olyan népek is szenvedtek, amelyek ártatlanok voltak,[489] vagy legalábbis kevésbé szolgáltak rá, mint Edóm.[490] Az ÚR retorikai kérdése („és te büntetlen maradnál?") azt sugallja, hogy Edóm még inkább meg fog bűnhődni, méghozzá nem ártatlanul, hanem megérdemelten.[491]

A Babilónia elleni próféciák valószínűleg a fogság utáni szerkesztői munka nyomán kerültek Jeremiás könyvének végére (Jer 50–52).[492] Az 51. fejezetben három alkalommal is megjelenik a részegség mint az ítélet jelképe. A 7. vers szerint Babilon volt az ÚR ítéletének eszköze:[493]

> „Aranyserleg (כּוֹס־זָהָב) volt Babilon az ÚR kezében, megrészegítette (שׁכר) az egész földet. Borából (יַיִן) ittak a népek, ezért vesztették eszüket (הלל) a népek." (Jer 51,7)

A הלל 'dicsekedni' ige Hitpólél alakja a 'megbolondulni' jelentést hordozza.[494] A részegség mellett tehát az őrültség állapota fejezi ki a Babilónia által leigázott népek tehetetlenségét és megalázottságát.[495]

A 39. és 57. versekben azonban már a Babilónia feletti ítéletet fejezi ki a részegség. A 39. vers az előző vers oroszlán-metaforáját folytatja, az 57. vers pedig Babilon vezetőiről beszél, de a két vers tartalma szinte megegyezik egymással: az ÚR leitatja (שׁכר) őket, hogy örök álmot aludjanak, és ne ébredjenek föl. A kép szerint Babilónia mohósága és

---

483 A Jer 48 jeremiási szerzőségéhez lásd fentebb, a *4.3.1. A szőlőskertek pusztulása mint a háború következménye* című fejezetben (163. oldal).

484 BDB, 706.

485 BRIGHT (1965): Jeremiah, 321; HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 179.

486 PÁLFY (1969): Jeremiás 25:15–52:34, 40; HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 179; BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 447; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány; VIVIANO (2013): Jeremiah, Baruch – digitális kiadvány.

487 A Jer 49 fogság korabeli datálásához lásd fentebb, a *4.3.1. A szőlőskertek pusztulása mint a háború következménye* című fejezetben (164. oldal).

488 KÜRTI (1998): Jeremiás, 787.

489 Így BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 457.

490 Így LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány.

491 Így BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 457; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány.

492 Így PÁLFY (1969): Jeremiás 25:15–52:34, 60–61; NICHOLSON (1973): Jeremiah 26–52, 200–201; KÜRTI (1998): Jeremiás, 788; COUTURIER (2002): Jeremiás, 460; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány; VIVIANO (2013): Jeremiah, Baruch – digitális kiadvány. Másként BRIGHT (1965): Jeremiah, 360; CARVALHO (2016): Jeremiah, 144, akik szerint még Babilónia bukása előtt keletkezett a gyűjtemény. Ismét másként HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 37; WRIGHT (2014): Jeremiah, 428–429, akik szerint Jeremiás a szerző.

493 BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 474; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány.

494 CHALOT, 81; BBD, 232.

495 BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 474; HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 189.

erőszakéhsége okozza a vesztét. Az ÚR csapdába csalja és legyőzi az egykor rettegett nagyhatalmat.[496] Az ítélet ezúttal a teljes megsemmisülést jelenti. A szöveg nem nevezi meg, hogy mi okozza a részegséget és örök álmot: lehet bor, de akár valamilyen méreg vagy altató hatású szer is.[497]

Az Ez 23,31–34 valószínűleg magától Ezékieltől származik.[498] A szakasz a két nővérről szóló allegória része, amelyben Oholá Samáriát, Oholíbá pedig Jeruzsálemet jelképezi. Az ÚR Oholíbá kezébe adja nővére poharát (23,31), hogy ő is kiigya azt (23,32). A pohár (כּוֹס) ezúttal is az ítélet szimbóluma,[499] tágabb értelemben pedig a személyes sorsot jelképezi.[500] A kép jelentése tehát az, hogy Jeruzsálem is Samária sorsára fog jutni, azaz elpusztul. A szenvedés nagyságát jelzi, hogy a pohár עָמֹק 'mély', רָחָב 'széles', és sok fér bele (23,32b).[501] A költemény nem nevezi meg a pohár tartalmát, de a 'borzalom' (שִׁמָּמָה) és 'pusztulás' (שַׁמָּה) poharának nevezi (23,33b). Hatására Oholíbá 'részegség'-gel (שִׁכָּרוֹן) és 'gyász'-szal (יָגוֹן) fog megtelni (23,33a), továbbá nevetés és gúny tárgyává válik (23,32bα). Az ítélet teljességét mutatja, hogy Oholíbá 'kiüríti' (מצה) a poharat, sőt megrágja a cserépdarabjait, és felhasítja velük a melleit (23,34). Az önvagdosás valószínűleg a gyász megnyilvánulásaként értelmezendő.[502]

Az Abd 16 keletkezését általában röviddel Jeruzsálem pusztulása utánra datálják.[503] A 2–15. versekkel ellentétben – amelyeknek Edóm a címzettje – a 16. versben az ÚR Izráelt szólítja meg:[504]

> „Ahogyan ti szent hegyemen ittatok (שתה), úgy iszik (שתה) majd szüntelenül minden nép." (Abd 16a)

A kép a jeremiási 'harag pohara' tradíciója épül, és azt jelenti, hogy az idegen népek úgy fognak megbűnhődni, ahogyan Isten népe is bűnhődött.[505] A szent hegy a Siont, a jeruzsálemi templom helyét jelöli, amelynek említése arra utal, hogy az ÚR Izráel elleni ítélete a templom

---

496 BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 479.

497 CARVALHO (2016): Jeremiah, 146.

498 Így EICHRODT (1984): Hesekiel 19–48, 221; GALAMBUSH (2001): Ezekiel, 551; ODELL (2004): Ezekiel, 304–305; JOYCE (2007): Ezekiel, 161; TUELL (2008): Ezekiel, 155; BOWEN (2010): Ezekiel – digitális kiadvány; SWEENEY (2013): Ezekiel, 101. Lásd még MAY (1956): Ezekiel, 192, aki a 34. verset szerkesztői betoldásnak tartja, de a 31–33. verseket Ezékielnek tulajdonítja. Másként STALKER (1968): Ezekiel, 193; KARASSZON (1998): Ezékiel, 816; POHLMANN (2008): Ezechiel, 67, akik szerint az egész szakasz fogság utáni kiegészítés. Lásd még ZIMMERLI (1979): Ezechiel 1–24, 552, aki szerint a szakasz több szerkesztői betoldást is tartalmaz, és az eredeti formáját nem lehet megállapítani.

499 BLENKINSOPP (1990): Ezekiel, 101; GALAMBUSH (2001): Ezekiel, 551; BOADT (2002): Ezékiel, 496; ODELL (2004): Ezekiel, 305; JOYCE (2007): Ezekiel, 163.

500 EICHRODT (1984): Hesekiel 19–48, 221; KARASSZON (1998): Ezékiel, 816.

501 EICHRODT (1984): Hesekiel 19–48, 221; KARASSZON (1998): Ezékiel, 816; ODELL (2004): Ezekiel, 304; TUELL (2008): Ezekiel, 155.

502 EICHRODT (1984): Hesekiel 19–48, 221; KARASSZON (1998): Ezékiel, 816.

503 Így CZANIK (1999): Ámósz és Abdiás, 144–145; BAKER (2006): Joel, Obadiah, Malachi, 147–148; JENSON (2008): Obadiah, Jonah, Micah, 5. Másként Julius Wellhausen, Karl Marti, Bernhard Duhm, lásd RÓZSA (2016): Bevezetés, 570, akik szerint a vers a könyv fogság utáni rétegéhez tartozik.

504 Így pl. DOMJÁN (1998): Abdiás, 884; CZANIK (1999): Ámósz és Abdiás, 160; MASON (2001): Obadiah, 592; BAKER (2006): Joel, Obadiah, Malachi, 190; JENSON (2008): Obadiah, Jonah, Micah, 23. Másként pl. Peter C. Craigie, Douglas Stuart, Thomas J. Finley, Jeffrey J. Niehaus, Thomas E. McComiskey, Warren W. Wiersbe, Elisabeth Achtemeier, lásd BAKER (2006): Joel, Obadiah, Malachi, 189, akik szerint ebben a versben is Edóm a címzett.

505 NOGALSKI (1993): Redactional Processes, 70–71; DOMJÁN (1998): Abdiás, 884; CZANIK (1999): Ámósz és Abdiás, 160; MASON (2001): Obadiah, 592; BAKER (2006): Joel, Obadiah, Malachi, 191; JENSON (2008): Obadiah, Jonah, Micah, 23.

lerombolásában érte el csúcsát.[506] A népek feletti ítélet leírását a szöveg jobban részletezi. A שׁתה ige kétszer fordul elő a népekkel kapcsolatban. A vers első felében az ige kiegészül a תָּמִיד 'szüntelenül' határozószóval (16aβ), a vers második felében pedig a לעע 'nyelni;[507] szürcsölni'[508] ige követi (16bα). A leírás részletessége érzékelteti, hogy ez az ítélet nagyobb, mint Izráel büntetése.[509] Az ítélet végzetességét hangsúlyozza a vers utolsó megjegyzése, amely szerint a népek „olyanok lesznek, mintha nem is lettek volna" (16bβ), amely nem csak a pusztulásukat jelenti, hanem azt is, hogy feledésbe fognak merülni.[510]

A Hab 2,15–16 valószínűleg Habakuk prófétától származik, és a Kr. e. 7. század végén keletkezett.[511] A szakasz egy jajmondás része, amelynek címzettjét nem nevezi meg a próféta, de valószínűleg Babilóniának szól.[512] A 15. vers úgy ábrázolja az elnyomó hatalmat, mint aki úgy ad inni (שׁקה) társának, hogy mérget (חֵמָה) kever az italába, és megrészegíti (שׁכר), hogy láthassa a szemérmét. A kép a katonai és politikai elnyomásra és a népek megszégyenítésére vonatkozik.[513] A 16. vers szerint az elnyomóval ugyanaz fog történni, mint amit mások ellen elkövetett: szégyennel fog megtelni (שׂבע), innia (שׁתה) kell, és az ő szemérme is láthatóvá válik. Az ítéletet jelképező pohár úgy jelenik meg, mint כּוֹס יְמִין יְהוָה 'az ÚR jobbjának pohara', ami azt jelzi, hogy nem a megalázott nemzetek fognak bosszút állni, hanem maga az ÚR.[514]

A Zak 12,2 a Kr. e. 4. század végén vagy a 3. század elején kerülhetett Zakariás könyvébe.[515] A vers szerint az ÚR a 'tántorgás serlegévé' (סַף־רַעַל)[516] teszi Jeruzsálemet a népek számára. A kép magában foglalja a Jeruzsálemet ostromló seregek ünneplését és diadalittasságát, ugyanakkor azt is, hogy a győzelmi mámor át fog változni ítéletté.[517]

---

[506] DOMJÁN (1998): Abdiás, 884; CZANIK (1999): Ámósz és Abdiás, 160; JENSON (2008): Obadiah, Jonah, Micah, 23.

[507] BDB, 534.

[508] CHALOT, 178.

[509] CZANIK (1999): Ámósz és Abdiás, 160; JENSON (2008): Obadiah, Jonah, Micah, 23.

[510] JENSON (2008): Obadiah, Jonah, Micah, 24.

[511] Így HAAK (1997): Habakkuk, 111; BÉKÉSI (1998): Habakuk, 902; GOWAN (2001): Habakkuk, 601; DEMPSEY (2013): Amos–Habakuk – digitális kiadvány. Másként Brevard S. Childs, lásd O'NEAL (2007): Habakkuk, 62, aki szerint a szakasz a fogság után íródott.

[512] Így BÉKÉSI (1998): Habakuk, 905; GOWAN (2001): Habakkuk, 601; DEMPSEY (2013): Amos–Habakuk – digitális kiadvány. Másként pl. Eckart Otto és Jörg Jeremias, lásd O'NEAL (2007): Habakkuk, 66, akik szerint egy helyi zsarnokról van szó.

[513] Így HAAK (1997): Habakkuk, 69; BÉKÉSI (1998): Habakuk, 905. Másként GOWAN (2001): Habakkuk, 601; DEMPSEY (2013): Amos–Habakuk – digitális kiadvány, akik a szöveg szó szerinti értelmezését részesítik előnyben.

[514] HAAK (1997): Habakkuk, 69; BÉKÉSI (1998): Habakuk, 905; GOWAN (2001): Habakkuk, 601; DEMPSEY (2013): Amos–Habakuk – digitális kiadvány.

[515] A 3. század elejére datálja TÓTH (1998): Zakariás, 915; LARKIN (2001): Zechariah, 610, továbbá Bernhard Stade és Georg Fohrer, lásd RÓZSA (2016): Bevezetés, 624. A Kr. e. 4. század végére datálja Erich Bosshard, Reinhard G. Kratz és Odil H. Steck, lásd RÓZSA (2016): Bevezetés, 625. Másként BODA (2004): Haggai, Zechariah, 481, továbbá Paul Lamarche, lásd RÓZSA (2016): Bevezetés, 625, akik a Kr. e. 6. század eleje és az 5. század közepe közötti datálást valószínűsítenek, valamint Benedikt Otzen, lásd RÓZSA (2016): Bevezetés, 625, aki szerint a fogság idején keletkezett a szakasz.

[516] A רַעַל 'tántorgás' szóhoz lásd CHALOT, 343; BDB, 947.

[517] TÓTH (1998): Zakariás, 925; BODA (2004): Haggai, Zechariah, 483.

4.5.2. A Zsoltárok könyvében és Jeremiás siralmaiban

A 60. zsoltárt gyakran a királyság korára datálják,[518] de valószínűbb, hogy a fogság korában keletkezett.[519] Az 5. vers második fele szerint az ÚR a 'tántorgás borával' (יַיִן תַּרְעֵלָה) itatta (שׁקה) népét. A kép valószínűleg háborús helyzet okozta szenvedésre utal,[520] amely – amennyiben elfogadjuk a zsoltár fogság alatti keletkezését – Jeruzsálem és Júda elvesztését jelenti.[521]

A 75. zsoltár keletkezésének ideje számos kutató szerint meghatározhatatlan, a legtöbben azonban a fogság utáni keletkezést valószínűsítik.[522] A 9. vers úgy ábrázolja az URat, mint aki poharat (כּוֹס) tart a kezében. A pohár tartalmát a forrásban lévő יַיִן חָמַר 'habzó bor' és a fűszerekkel kevert מָסֶךְ 'keverék' kifejezések írják le (Zsolt 75,9a). Mindkét kifejezés arra utalhat, hogy az átlagosnál erősebb, bódítóbb hatású borról van szó.[523] Ezúttal nem valamely nép vagy népek az ítélet elszenvedői,[524] hanem a föld minden gonosztevője feletti büntetésről van szó (Zsolt 75,9bβ), amely valószínűleg az utolsó időkben bekövetkezendő egyetemes ítéletre utal.[525] Az Isten által kirótt büntetésből semmit nem lehet elkerülni: a bűnösök az ÚR haragjának teljes erejét meg fogják tapasztalni. Ezt fejezi ki az a kép, hogy ha az ÚR tölt a pohárból, még a seprőjét (שֶׁמֶר)[526] is meg kell inni (שׁתה) és ki kell üríteni (מצה).[527]

A JSir 4,21 röviddel Jeruzsálem bukása után keletkezhetett.[528] A vers első fele gúnyosan örvendezésre szólítja fel Edóm leányát, ami Edóm korábbi kárörömére utal vissza Jeruzsálem pusztulása felett.[529] A vers második fele szerint az örömnek vége szakad, és Edóm is meg fog

---

[518] Így KIRKPATRICK (1921): Psalms, 338–339; WEISER (1962): Psalms, 439; ROGERSON–MCKAY (1977): Psalms 51–100, 55; LIMBURG (2000): Psalms, 199–200; ROSS (2013): Psalms 42–89, 335, valamint Ernst A. Knauf, lásd HOSSFELD–ZENGER (2000): Psalmen 51–100,155.

[519] Így KRAUS (1989): Psalmen 60–150, 587; KARASSZON (1998): Zsoltárok, 578; RODD (2001): Psalms, 384; KSELMAN–BARRE (2002): Zsoltárok, 821, valamint Ulrich Kellermann, lásd HOSSFELD–ZENGER (2000): Psalmen 51–100,156. Hasonlóan Klaus Seybold, aki ugyan a zsoltár bizonyos részeit a királyság korára datálja, a 3–6. versek keletkezését azonban a fogság idejére teszi, lásd HOSSFELD–ZENGER (2000): Psalmen 51–100, 157. Még későbbi, fogság utáni datálást valószínűsít Alfons Deissler, lásd HOSSFELD–ZENGER (2000): Psalmen 51–100,157. Lásd még ANDERSON (1992): Psalms 73–150, 441, aki tág intervallumban határozza meg a zsoltár datálását, amely szerinte Kr. e. 722 után, de még a Makkabeus kor előtt keletkezett.

[520] ROGERSON–MCKAY (1977): Psalms 51–100, 55; ANDERSON (1992): Psalms 73–150, 443; ROSS (2013): Psalms 42–89, 337; BRUEGGEMANN–BELLINGER (2014): Psalms, 267. Lásd még LIMBURG (2000): Psalms, 200, aki szerint a kép az ország politikai instabilitását jelzi.

[521] KARASSZON (1998): Zsoltárok, 579.

[522] Így MCCANN (1996): Psalms, 977; KARASSZON (1998): Zsoltárok, 589; GERSTENBERGER (2001): Psalms II and Lamentations, 83. Másként KIRKPATRICK (1921): Psalms, 448–449; DELITZSCH (1949): Psalms II, 337; Jörg Jeremias lásd KRAUS (1989): Psalmen 60–150, 685, akik szerint a királyság korában keletkezett a zsoltár. Ismét másként Edward J. Kissane, lásd ANDERSON (1992): Psalms 73–150, 548, aki a fogság idejére teszi a keletkezését.

[523] ROSS (2013): Psalms 42–89, 604. A héber kifejezések magyarázatát lásd a *3.1.4.2. A bort és más alkoholos italokat jelölő kifejezések az Ószövetségben* című fejezetben (76–77. oldal).

[524] Másként MCCANN (1996): Psalms, 977, aki szerint a babilóniaiak feletti ítéletről van szó.

[525] CZANIK (2004): Isten a király, 9; ROSS (2013): Psalms 42–89, 605.

[526] Lásd fentebb, a *3.1.4.1. A bor fogyasztása* című fejezetben (71. oldal).

[527] ANDERSON (1992): Psalms 73–150, 550; KARASSZON (1998): Zsoltárok, 589; CZANIK (2004): Isten a király, 9; BRUEGGEMANN–BELLINGER (2014): Psalms, 75.

[528] Így HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentations, 201; TÓTH (1998): Siralmak, 789; BRACKE (2000): Jeremiah 30–52 and Lamentations, 180–181; SALTERS (2011): Lamentations, 8; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány.

[529] HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentations, 242; SALTERS (2011): Lamentations, 334; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány.

bűnhődni, azaz hozzá kerül a pohár (כּוֹס), lerészegedik (שׁכר), és meztelenre vetkőzik (ערה). A pohár továbbadásának (עבר) mozzanata jelzi, hogy Jeruzsálem már megtapasztalta azt az ítéletet, amit Edóm át fog élni.[530]

4.5.3. Összegzés

Isten ítéletének ábrázolásában a bor és részegség képe a prófétai irodalomban először a Kr. e. 7. században jelenik meg. A képzettársítás valószínűleg Jeremiástól származik, aki több alkalommal is ezzel a képpel hirdet ítéletet. Szolgálatának korai szakaszában született a Jer 13,12–14, amelyben a részegség és összetöretés Júda lakóinak pusztulását írja le, valamint a Jer 25,15–29, amely 'a harag pohara' metafora első és egyben legrészletesebb kibontása. Az ítéletet jelképező poharat, amelyből Júdának és az idegen népeknek is inniuk kell, a próféta nyújtja át a nemzetek uralkodóinak. A részegség mellett megjelenik a tántorgás és a hányás motívuma, amelyek későbbi próféciákban is feltűnnek.

A Jeremiás késői szakaszában keletkezett Jer 48,26 Móáb leitatására szólít fel, és a saját hányásába tenyerelő részeg ember képével szemlélteti Móáb megszégyenülését. Habakuk próféta kortársához, Jeremiáshoz hasonlóan alkalmazza a leitatás motívumát, ami azonban kiegészül a mérgezéssel, a részegség mellé pedig a meztelenség társul mint a megszégyenülés jelképe (Hab 2,15–16).

A röviddel Jeruzsálem bukása után keletkezett Abd 16 Jeruzsálem pusztulását és a népek feletti ítéletet is az ivás képével írja le. A prófécia kifejezi, hogy Jeruzsálem már elszenvedte a büntetést, a népek pedig a jövőben fogják átélni, viszont az ő szenvedésük hosszabb és végzetesebb lesz. Ebben az időben keletkezett a JSir 4,21, amelyben a pohár továbbadása fejezi ki, hogy Edóm is Jeruzsálem sorsára fog jutni. A részegséghez ezúttal is a meztelenség képe társul.

Jeremiás könyvének fogság alatti kiegészítéseihez tartozik a Jer 49,12, amely szintén Edóm büntetését írja le a pohár képével. A fogság idején születhetett a 60. zsoltár is, amelyben a bódító bor fejezi ki Júda szenvedését, amellyel maga az ÚR itatta népét (Zsolt 60,5). Ezékielnél a pohár Samária tragikus sorsát jelképezi, amit Jeruzsálemnek is át kell élnie (Ez 23,31–34). Itt jelenik meg először, hogy a poharat teljesen ki kell üríteni, sőt egyedülálló módon Jeruzsálemnek a poharat is meg kell rágnia; mindez a bűnhődés teljességét hangsúlyozza.

A korai fogság utáni korban, Ézsaiás könyvének szerkesztője Jeruzsálem büntetését írja le a képpel, mely szerint a város kiitta és kiürítette a tántorgás poharát (Ézs 51,17–21), majd a Babilónia feletti ítéletet fejezi ki a pohár átadásának képével (Ézs 51,22–23). Jeremiás könyvének egyik fogság utáni kiegészítése Babilont azonosítja a pohárral, amely az ÚR kezében az ítélet eszközévé vált, és amelynek bora megrészegítette a népeket (Jer 51,7). Ugyanakkor a Jer 51,39 és 51,57 Babilon bukását is a részegség képével írja le. A 75. zsoltárban az ÚR poharából való ivás nem a népek büntetését, hanem a bűnösök feletti személyes ítéletet jelképezi, amely valószínűleg nem a történelmi keretek között, hanem az utolsó időkben fog bekövetkezni (Zsolt 75,9). Itt is hangsúlyos a pohár teljes kiürítése, sőt a bor seprejének megivása is kifejezi az ítélet teljességét. A hellenista korban keletkezett Zak 12,2, amely szerint Jeruzsálem lesz a tántorgás pohara a népek számára, szintén az utolsó idők ítéletéről beszél.

[530] BRACKE (2000): Jeremiah 30–52 and Lamentations, 234; SALTERS (2011): Lamentations, 335.

A tény, hogy a bor és részegség képe gyakran jelenik meg Isten haragjának és ítéletének szimbólumaként, azt bizonyítja, hogy az ószövetségi korban is tisztában voltak a túlzott alkoholfogyasztás káros következményeivel, és azt sugallja, hogy a mértéktelenség negatív megítélés alá esett.

4.6. A bor mint a vér jelképe

Az ókori ember gondolkodásában – így az Ószövetség népéében is – a vér és a bor szorosan összekapcsolódott egymással. A kapcsolat több szempontból is magyarázható. Az első, legnyilvánvalóbb szempont a külső hasonlóság: két vörös színű, a víznél sűrűbb folyadékról van szó.[531] A kapcsolat másik szempontja a borsajtolás és a vérontás közötti analógia. A szőlőszemeket „erőszakkal" össze kell törni a must kinyeréséhez. Ez hasonlít ahhoz, amikor emberek elleni erőszak során vér folyik a testből (lásd Ézs 63,1–6; Jóel 4,13; JSir 1,15). A harmadik szempont az emberi szervezetre gyakorolt hatás. Az emberi vér ivása rosszullétet, szédülést okozhat, ami a túlzott borfogyasztás tüneteire is emlékeztethet.[532] A negyedik szempont talán az emberi lélekkel való kapcsolat.[533] Az ószövetségi ember számára a vér a lélek hordozója (lásd 1Móz 9,4–5; 3Móz 17,11; 5Móz 12,23),[534] a bor pedig „felvidítja az ember szívét" (Zsolt 104,15), és képes megváltoztatni tudatállapotát (lásd 1Móz 9,21; 1Sám 25,36).

Az Ószövetségben két alkalommal is előfordul a 'szőlő vére' (דַּם־עֵנָב/דַּם־עֲנָבִים) szókapcsolat a bor szinonimájaként (1Móz 49,12; 5Móz 32,14).[535] Az első előfordulás Jákób áldásának Júdára vonatkozó részében található (1Móz 49,12), amely a korai királyság idejéből származhat.[536] A דַּם־עֲנָבִים szókapcsolat a יַיִן szóval alkot parallelismust, ami egyértelművé teszi a szókép jelentését. A párhuzam alapja elsősorban a külső hasonlóság lehet, ugyanakkor lehetséges, hogy a vérontás asszociációja is ott áll a háttérben. Victor P. Hamilton szerint például a szakasz az ellenség vérében gázoló harcosként ábrázolja Júdát, és a kép ezáltal Júda katonai sikereit jelképezi.[537] Az elmélet azonban nem tűnik meggyőzőnek, és valószínűbb, hogy egyszerűen a bor bőségének kifejezéséről van szó.[538] A kifejezés másik ószövetségi megjelenését a fogság korára datálható Mózes énekében találjuk (5Móz 32,14).[539] Itt a

---

[531] BECKER (1999): Rebe, Rausch, Religion, 151; DUBACH (2009): Trunkenheit, 208.
[532] DUBACH (2009): Trunkenheit, 209.
[533] BECKER (1999): Rebe, Rausch, Religion, 151.
[534] SZALKAY (1995): Vér, 689.
[535] Lásd a *3.1.4.2. A bort és más alkoholos italokat jelölő kifejezések az Ószövetségben* című fejezetben (77. oldal).
[536] A datálást lásd a *4.2.2. A szőlő és bor mint a termékenység jele a Pentateuchos áldás-szövegeiben* című fejezetben (149. oldal).
[537] Lásd HAMILTON (1995): Genesis 18–50, 662. Lásd még GOOD (1963): Blessing on Judah, 429, aki szerint a ruha borban való mosása azt idézi fel, amikor Júda és testvérei Jákób megtévesztésére egy kecskebak vérébe mártják József ruháját (1Móz 37,31). Good elmélete ellen szól, hogy az 1Móz 37 nem emeli ki Júda szerepét a ruha bemártásában, illetve a két szakasz eltérő kifejezéseket használ a ruhára és a vérbe mártás/vérben mosás leírására is.
[538] Lásd a *4.2. A szőlő és bor mint a bőség és termékenység jelképe* című fejezetben (150. oldal).
[539] Mózes éneke (5Móz 32,1–43) a Pentateuchos összeállításakor, a Kr. e. 5. század közepén került a Deuteronomiumba, lásd KUSTÁR (2004): Mózes öt könyve, 51; COOK (2014): Deuteronomy, 2. Maga a költemény azonban korábban keletkezhetett. A fogság korabeli datáláshoz lásd, VON RAD (1966): Deuteronomy, 200; PHILLIPS (1973): Deuteronomy, 210; BLENKINSOPP (2002): Második törvénykönyv, 192; NELSON (2002): Deuteronomy, 369. Bizonyos kutatók még korábbi keletkezést valószínűsítenek, így pl. TÓTH (1998): Mózes öt könyve, 275, aki szerint a késő királyság korában írták a költeményt, COOK (2014): Deuteronomy, 231, aki a Kr.

דַּם־עֵנָב párja a חֶמֶר 'bor' főnév, amely a forrásban lévő, 'habzó bor'-t jelöli.[540] Az arám eredetű חֶמֶר szó használata önmagában is a szakasz késői eredete mellett szól.

4.6.1. A vér mint részegséget okozó ital

Mózes énekének (5Móz 32,1–43)[541] egyik részlete szerint az ÚR ezzel a képpel írja le az Izráel ellenségein kitöltött bosszúját:

„Nyilaim vérrel részegítem (שׁכר),
és kardom hússal lakik jól:
elesettek és foglyok vérével,
az ellenség vezéreinek fejével." (5Móz 32,42)

Az ÚR kardjának hasonló megszemélyesítése máshol is előfordul (lásd Ézs 34,5; Jer 46,10), a nyilak részegségének képe azonban egyedülálló az Ószövetségben. A megrészegítést itt is a שׁכר ige Hifíl alakja fejezi ki. A kép jelentése, hogy az ÚR vérontást rendez az ellenséges népek körében.[542]

Az Ézs 34-ben olvasható Edóm elleni ítéletes prófécia a fogság alatt vagy a kora fogság utáni korban keletkezett.[543] A szakaszban kétszer jelenik meg a vértől való megrészegedés képe, amelyet mindkét alkalommal a רוה 'megtelni; elázni'[544] ige Piél alakja fejez ki. Az 5. vers az ÚR kardjának részegségéről beszél. A szöveg ugyan nem mondja ki explicit módon, de a kontextus alapján egyértelmű, hogy vértől való megrészegedésről van szó.[545] Az ÚR előbb חֵרֶם-nek, azaz 'odaszánt dolognak', kiirtásra ítélt hadizsákmánynak[546] nevezi az edómiakat (34,5b),[547] majd a véresáldozatként bemutatott állatokkal azonosítja őket (34,6–7a).[548] Mindkét kép a teljes megsemmisítésre utal. A 7. vers szerint a föld részegedik meg az áldozati állatok, azaz a lemészárolt edómiak vérétől. A vértől való megrészegedés képe ezúttal is a vérontás nagyságát érzékelteti (lásd még Jer 46,10).[549]

---

e. 9. század és 7. század közé datálja, valamint THOMPSON (1974): Deuteronomy, 296; TIGAY (1996): Deuteronomy, 512, akik a bírák korára teszik a szakasz keletkezését.

[540] Lásd a *3.1.4.2. A bort és más alkoholos italokat jelölő kifejezések az Ószövetségben* című fejezetben (76. oldal).

[541] A költemény datálását lásd fentebb (181. oldal).

[542] THOMPSON (1974): Deuteronomy, 303; MILLER (1990): Deuteronomy, 233; TIGAY (1996): Deuteronomy, 314; WOODS (2011): Deuteronomy, 316; GRISANTI (2012): Deuteronomy – digitális kiadvány.

[543] Így KAISER (1974): Isaiah 13–39, 353–354; KARASSZON (1998): Ésaiás, 721; BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 1–39, 268; TUCKER (2001): Isaiah 1–39, 273; KUSTÁR (2004): Ézsaiás, 253; FRIESEN (2009): Isaiah, 209; SAWYER (2018): Isaiah, 192, továbbá Sigmund Mowinckel és Hermann Barth, lásd RÓZSA (2016): Bevezetés, 387–389. Másként CLEMENTS (1980): Isaiah 1–39, 271–272; MISCALL (1999): Isaiah 34–35, 10; BERGES (2012): Isaiah, 235, akik a Kr. e. 5. század végére datálják, valamint DUHM (1914): Jesaja, xxii, aki még későbbre, a Kr. e. 2. századra datálja a szakaszt. Ismét másként LEUPOLD (1968): Isaiah 1–39, 524–525, aki szerint Ézsaiás a szerző.

[544] BDB, 924.

[545] Így MAIBERGER (2004): רָוָה, 358; DUBACH (2009): Trunkenheit, 208, lásd még a RÚF fordítását: „Vért akar inni mennyei kardom." Másként YOUNG (1970): Isaiah 29–39, 433, aki szerint a harag okozza a részegséget, lásd YOUNG (1970): Isaiah 29–39, 433. Megint másként MISCALL (1993): Isaiah, 105, aki szerint könnyek áztatják a kardot.

[546] CHALOT, 117; BDB, 356.

[547] BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 1–39, 270; KARASSZON (1998): Ésaiás, 721; SAWYER (2018): Isaiah, 192.

[548] YOUNG (1970): Isaiah 29–39, 434; BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 1–39, 270; KARASSZON (1998): Ésaiás, 721; MISCALL (1993): Isaiah, 106.

[549] YOUNG (1970): Isaiah 29–39, 434; MISCALL (1999): Isaiah 34–35, 53, vö. a Magyarázatos Biblia (1995) Ézs 34,7-hez fűzött megjegyzésével, amely szerint a kép a harcosok szokására utal, mely szerint a csaták előtt bort fogyasztottak.

Az Edóm elleni ellenszenv oka, hogy lakói kárörömmel nézték, amikor II. Nabú-kudurri–uszur (Nebukadneccar) megostromolta Jeruzsálemet, illetve az, hogy az edómiak maguk is részt vettek az ország kifosztásában.[550] Ebben a szakaszban nem csupán Edóm megbüntetéséről van szó, hanem az általa képviselt istenellenes hatalmak elleni ítéletről is.[551]

Az Ézs 49,26-ban olvasható az egyetlen eset az Ószövetségben, amikor egy költői kép szerint emberek részegednek meg a vértől.[552] A 49,14–26 valószínűleg a Kr. e. 6. század utolsó harmadában keletkezett.[553] A szakaszban Sion és az ÚR költői párbeszéde található, amelyben az ÚR válaszol a nép panaszaira. A 26. vers szerint az ÚR saját húsukat eteti meg Izráel elnyomóival, azok pedig „megrészegednek (שׁכר) saját vérüktől, mint az édes bortól (עָסִיס).” A kijelentés talán arra utal, hogy a hódító hatalom seregei haragjukban és őrületükben egymást is felemésztik egy önpusztító háborúban,[554] vagy talán arra, hogy az ostrom alá vett Babilonban az élelmiszerhiány arra fogja kényszeríteni a városlakókat, hogy egymás holttestéből egyenek (vö. 5Móz 28,47–57; 2Kir 6,24–31; JSir 2,20; 4,10).[555] Ugyanakkor az is lehetséges, hogy a kannibalizmus ábrázolása egyszerűen a háború borzalmaira utal, amelyeket az elnyomó hatalom a saját bőrén fog megtapasztalni.[556] Így vagy úgy, az elnyomó hatalom sorsa kontrasztot képez a 49,10a-nak a fogságból szabaduló Izráelre vonatkozó ígéretével, amely szerint „nem éheznek és nem szomjaznak majd.”[557]

A Jer 46,2–12-t általában Jeremiás prófétának tulajdonítják a kutatók.[558] A szakasz történelmi kontextusa a Kr. e. 605-ös karkemisi csata, amelyben Nékó fáraó seregei vereséget szenvedtek a Nebukadneccar vezette babilóniai seregektől (lásd 46,2). A 10. vers az Ézs 34,5–7-hez hasonló képet használ Egyiptom bukásának leírására: az ÚR véresáldozatot tart, kardja megemészti (אכל) az ellenséget, jóllakik (שׂבע),[559] és megrészegül (רוה) a vérüktől. A részegség itt is a vérontás nagyságrendjére utal: olyan sok vér folyik, hogy az ÚR kardja megtelik, megelégül vele.

Az Ez 39,17–20-at a kutatók nagyobb része Ezékiel prófétára vezeti vissza, és a fogság idejére datálja.[560] Ezékiel – az Ézs 34,6–7-hez és a Jer 46,10-hez hasonlóan – a véresáldozat

---

[550] KARASSZON (1998): Ésaiás, 721; FRIESEN (2009): Isaiah, 209.

[551] BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 1–39, 270; KARASSZON (1998): Ésaiás, 721; FRIESEN (2009): Isaiah, 209. Peter D. Miscall szerint Edóm és Bocrá csupán az ítélet helyszínét jelöli, hasonlóan az Ézs 63,1–6-hoz, és az ítélet minden népet sújt, lásd MISCALL (1999): Isaiah 34–35, 52.

[552] DUBACH (2009): Trunkenheit, 208.

[553] Így STECK (1985): Bereitete Heimkehr, 80; KRATZ (1991): Kyros im Deuterojesaja-Buch, 216–217; BERGES (2012): Isaiah, 346–350. Másként VAN OORSCHOT (1993): Von Babel zum Zion, 244–247, aki a 24–26. verseket későbbre, a Kr. e. 5. század közepére datálja. Ismét másként CLIFFORD (1984): Second Isaiah, 3; BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 40–66, 3; KARASSZON (1998): Ésaiás, 725.734, akik a fogság idején működő Deutero-Ézsaiásnak tulajdonítják az Ézs 49,14–26-ot.

[554] YOUNG (1972): Isaiah 40–66, 293; BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 40–66, 119; KARASSZON (1998): Ésaiás, 734.

[555] SAWYER (2018): Isaiah, 266.

[556] FRIESEN (2009): Isaiah, 311.

[557] MISCALL (1993): Isaiah, 145.

[558] Így BRIGHT (1965): Jeremiah, 308; PÁLFY (1969): Jeremiás 25:15–52:34, 23; HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentations, 37; NICHOLSON (1975): Jeremiah 26–52, 165; KÜRTI (1998): Jeremiás, 787; O’CONNOR (2001): Jeremiah, 522; COUTURIER (2002): Jeremiás, 458; VIVIANO (2013): Jeremiah, Baruch – digitális kiadvány; WRIGHT (2014) Jeremiah, 420; CARVALHO (2016): Jeremiah, 137. Másként LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány, aki fogság utáni kiegészítésnek tartja a szakaszt.

[559] CHALOT, 348; BDB, 959.

[560] Így STALKER (1968): Ezekiel, 267; ZIMMERLI (1979): Ezechiel 25–48, 952–953; KARASSZON (1998): Ezékiel, 830; GALAMBUSH (2001): Ezekiel, 557–558; ODELL (2004): Ezekiel, 463; JOYCE (2007): Ezekiel, 213; SWEENEY (2013): Ezekiel, 186. Lásd még BLENKINSOPP (1990): Ezekiel, 180–181, aki szerint a 38–39. fejezetek magva Ezékieltől és tanítványaitól származik, de a szöveg több későbbi redakción esett át, amelyek nem

képét felhasználva ír egy idegen nép elleni ítéletről (lásd Ez 39,17.19), és az áldozati állatokhoz hasonlítja a lemészárolt embereket.[561] Az áldozati lakomán, amely az ÚR győzelmét ünnepli,[562] az ÚR emberi hússal és vérrel kínálja a mezei vadakat és madarakat.[563] A holttestek felfalása tovább fokozza Góg megszégyenítését.[564] A gondolat, miszerint Isten ítéletének jeleként állatok eszik meg a holttesteket, számos alkalommal megjelenik az Ószövetségben.[565]

A szakaszban három alkalommal fordul elő a דָּם 'vér' főnév a שׁתה 'inni' ige tárgyaként (Ez 39,17.18.19), a 19. vers pedig arra utal, hogy a vér ivása részegséget okoz a vadállatoknak. A שִׁכָּרוֹן 'részegség' szó a parallel שָׂבְעָה 'jóllakottság; megelégülés' szóval együtt a lakoma bőségét, közvetve pedig a mészárlás nagyságát fejezi ki.[566]

4.6.2. A borsajtó mint a vérontás jelképe

Az Ézs 63,1–6, amely a Kr. e. 4. század végén keletkezhetett,[567] úgy ábrázolja az URat, mint aki a borsajtóban taposott. Az ÚR egy bosszúálló, vérszomjas harcosként jelenik meg a próféciában.[568] Az indulat nagyságát mutatja, hogy a חֵמָה 'düh; harag'[569] szó háromszor (63,3.5.6), az אַף 'orr; harag'[570] szó kétszer fordul elő a szakaszban. Szintén nagy hangsúlyt kap, hogy az ÚR egyedül, segítség nélkül cselekedett (63,3.5.6), tehát nem emberi közvetítőn keresztül vitte véghez a bosszúját.[571]

Az első vers szerint a még azonosítatlan harcos vérvörös ruhában közeledik Bocrából,[572] Edóm fővárosából Jeruzsálem felé (63,1). A városfalon álló próféta[573] vagy az őrök[574] két kérdést intéznek hozzá. Az első kérdés a titokzatos harcos kilétére vonatkozik (63,1a), amelyre válaszként az ÚR így mutatkozik be: „Én, aki igazat beszélek, és van erőm a szabadításhoz" (63,1b).

---

különíthetőek egyértelműen az ezékieli rétegtől. Másként MAY (1956): Ezekiel, 272–273; EICHRODT (1984): Hesekiel 19–48, 364–365; TUELL (2009): Ezekiel, 3; BOWEN (2010): Ezekiel – digitális kiadvány; TOOMAN (2011): Ezekiel 38–39, 271–272, akik a késő perzsa korszakra datálják a szakaszt. Ismét másként POHLMANN (2008): Ezechiel, 84–85, aki még későbbre, a Kr. e. 3. századra datálja.

561 KARASSZON (1998): Ezékiel, 830; TUELL (2008): Ezekiel, 270.

562 EICHRODT (1970): Ezekiel, 526; ODELL (2004): Ezekiel, 475; JOYCE (2007): Ezekiel, 217.

563 A lakoma és a *marzéach* lehetséges kapcsolát lásd a *3.3.7. A marzéach* című fejezetben (109. oldal).

564 BOWEN (2010): Ezekiel – digitális kiadvány.

565 Lásd 5Móz 28,26; 1Sám 17,46; 1Kir 14,11; 16,4; 21,23–24; 2Kir 9,10.36; Jer 7,31–33; Ez 29,5.

566 FITZPATRICK (2004): Ezekiel 38–39, 98.

567 KUSTÁR (2004): Ézsaiás, 269; BERGES (2012): Isaiah, 512–513, valamint Odil H. Steck, lásd RÓZSA (2016): Bevezetés, 442.

568 BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 40–66, 227.

569 CHALOT, 108; BDB, 405.

570 CHALOT, 24; BDB, 60.

571 CHILDS (2001): Isaiah, 517; FRIESEN (2009): Isaiah, 400; SAWYER (2018): Isaiah, 341.

572 A Bocrá (בָּצְרָה) név rokonságot mutat a בצר 'levágni; lemetszeni' igével, így BDB, 131, amely az Ószövetségben gyakran a szüretelést jelenti, lásd a *3.1.2.5. A szőlő betakarítása* című fejezetben (65. oldal). Lehetséges, hogy ez a kapcsolat is inspirálta a borsajtóval való asszociációt, lásd KNIGHT (1985): Isaiah 56–66, 71; CHILDS (2001): Isaiah, 514; STUHLMUELLER (2002): Deutero- és Trito-Izajás, 534.

573 KARASSZON (1998): Ezékiel, 830; STUHLMUELLER (2002): Deutero- és Trito-Izajás, 534.

574 MISCALL (1993): Isaiah, 170; BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 40–66, 225; SAWYER (2018): Isaiah, 340.

A második kérdés az, hogy miért olyan vörös (אָדֹם)[575] a ruhája, mint annak, aki a borsajtóban tapos (63,2). A válaszból kiderül, hogy az ÚR – szimbolikus értelemben – valóban a sajtóban taposott (63,3a),[576] ami az ítéletet és bosszúállást jelképezi (63,4).[577] Az ítélet elszenvedője Edóm, aki ezúttal is az Izráellel és az ÚRral szemben ellenséges népeket[578] (lásd Ézs 34) vagy az egész emberiséget[579] jelképezi. A 63,1–6 tekinthető az Ézs 34-ben leírt ítélet beteljesülésének.[580]

Az ÚR tehát nem szőlőt, hanem a népeket (lásd 63,6) taposta a sajtóban, a ruhája pedig nem a musttól, hanem az ítélet során megölt emberek vérétől lett vörös (63,3b).[581] A próféciában nem fordul elő a דָּם 'vér' szó, helyette a נֵצַח '(gyümölcs- vagy szőlő)lé'[582] szó szerepel az emberi 'vér' leírására.[583]

A szakaszban háromszor fordul elő a דרך 'taposni; menetelni'[584] ige (63,2.3 /2x/, vö. JSir 1,15), amely az Ószövetségben vonatkozhat többek között az ellenség eltaposására (lásd Bír 20,43) vagy – ahogy korábban láttuk – a szőlő sajtolására (lásd Jób 24,11; Ézs 16,10; Ám 9,13; Mik 6,15)[585] is. A 63,6a-ban viszont két másik kifejezés írja le az ÚR által végzett pusztítást. Az egyik a בוס 'letaposni; elnyomni'[586] ige, amely minden esetben fizikai erőszakot fejez ki (lásd Ézs 14,25; Jer 12,10; Ez 16,6.22). A másik a שׁכר ige Piél alakja, amely 'részeggé tenni; leitatni'[587] jelentéssel bír.[588] A kép, miszerint az ÚR részeggé teszi az ellenséget, talán arra utal, hogy az ÚR a saját vérüket itatja meg a legyőzöttekkel (lásd Ézs 49,26), vagy arra, hogy a népek Isten haragjának borától részegednek meg.[589] Azonban valószínű, hogy a וַאֲשַׁכְּרֵם 'és megrészegítem őket' kifejezés helyett a וָאֲשַׁבְּרֵם 'és összetöröm őket' (שׁבר gyökből) alak a helyes olvasat (lásd JSir 1,15aβ).[590]

A 63,6b szerint az ÚR a földre folyatja az eltaposottak és összezúzottak vérét, ami a borsajtó-metafora szintjén azt jelentheti, hogy a borsajtó gyűjtőkádja megtelik, és a vér túlcsordul a földre.[591]

---

575 A szó összecseng Edóm (אֱדוֹם) nevével, lásd MISCALL (1993): Isaiah, 170; BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 40–66, 225–226; CHILDS (2001): Isaiah, 516. A két szó etimológiailag is összefüggésben áll egymással, lásd COPPES (1980): אדם, 11; HALAT, 13.

576 A kérdésben a גַּת 'taposókád' főnév, a válaszban a פּוּרָה 'borsajtó' szó szerepel; a két kifejezés közti különbséghez lásd a *3.1.3.1. A szőlő préselése* című fejezetet (66–68. oldal).

577 MISCALL (1993): Isaiah, 171; COGGINS (2001): Isaiah, 415; SAWYER (2018): Isaiah, 341.

578 COGGINS (2001): Isaiah, 415; STUHLMUELLER (2002): Deutero- és Trito-Izajás, 534.

579 Az אֱדוֹם 'Edóm' és az אָדָם 'ember' szavak között is etimológiai kapcsolat van, lásd KNIGHT (1985): Isaiah 56–66, 71.

580 CHILDS (2001): Isaiah, 517.

581 BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 40–66, 226; CHILDS (2001): Isaiah, 514; FRIESEN (2009): Isaiah, 400. A borsajtó és a vérontás asszociációja az egyiptomi Seszmu isten ábrázolásain is megjelenik, lásd a *2.4.4.1. A bor és az egyiptomi istenségek* című fejezetben (52. oldal).

582 Lásd a *3.1.4.2. A bort és más alkoholos italokat jelölő kifejezések az Ószövetségben* című fejezetben (77. oldal).

583 WHYBRAY (1981): Isaiah 40–66, 254, vö. FRIESEN (2009): Isaiah, 401.

584 BDB, 202.

585 Lásd a *3.1.3.1. A szőlő préselése* című fejezetben (66. oldal).

586 CHALOT, 35; BDB, 101.

587 Lásd a *3.1.4.2. A bort és más alkoholos italokat jelölő kifejezések az Ószövetségben* című fejezetben (74–75. oldal).

588 Lásd LEUPOLD (1968): Isaiah 40–66, 338; CHILDS (2001): Isaiah, 514; illetve KG.

589 Így LEUPOLD (1968): Isaiah 40–66, 340; CHILDS (2001): Isaiah, 514. Lásd fentebb, a *4.5. A bor és részegség mint a harag és ítélet jelképe* című fejezetet (173–181. oldal).

590 A BHS 6[b] megjegyzése szerint 20-nál több héber kéziratban így olvasható. A שׁבר olvasatot fogadja el pl. WESTERMANN (1969): Isaiah 40–66, 380; WHYBRAY (1981): Isaiah 40–66, 255; BRUEGGEMANN (1998): Isaiah 40–66, 226, illetve a magyar bibliafordítások közül pl. RÚF; SZIT; KNV.

591 Lásd KUSTÁR (2017): Módosítások, 344. Lásd még a *3.1.3.1. A szőlő préselése* című fejezetet (66–68. oldal).

Jóel könyvében, amely valószínűleg a Kr. e. 5–4. században íródott,[592] az aratás és a borsajtolás képe együtt jelképezik az ítéletet:

„Eresszétek rá a sarlót, mert megérett az aratnivaló! Gyertek, tapossatok, mert tele van a taposókád (גַּת), csordultig vannak a gyűjtőkádak (יֶקֶב), mert nagy a gonoszságuk." (Jóel 4,13)

A két mezőgazdasági tevékenységben közös, hogy a megfelelő időhöz, a termés megérésének idejéhez vannak kötve. Mindkét kép üzenete az, hogy a pogány népek gonoszsága megérett, azaz elérkezett az idő az ítéletre (lásd még Ézs 17,5; Jer 24,2; 48,32; Hós 2,9; Ám 8,1–2).[593] A vers nem egy múltbeli vérengzést ír le, hanem egy jövőbeli, a végső időkben bekövetkező ítéletet vetít előre.[594] A vers nem az URat ábrázolja mint a sajtóban taposót, de Ő adja az utasítást, így nyilvánvaló, hogy Ő áll az ítélet mögött.[595] Kérdéses, hogy kinek szól az utasítás. Bár a 4,9–12 a népeket szólítja meg és hívja harcba, a 4,13-ban nem lehetnek ők a címzettek, hiszen őket fogja sújtani a büntetés.[596] A parancs minden bizonnyal az ÚR saját erőinek szól,[597] ami jelentheti Izráel hadseregét, a mennyei seregeket,[598] vagy a kettő kombinációját.[599] A borsajtó felső- (גַּת) és alsó (יֶקֶב) részének megtelése és túlcsordulása (4,13b) az ítélet nagyságát fejezi ki.[600]

A borsajtó mint Isten véres ítéletének jelképe már Jeremiás Siralmainak első fejezetében is megjelenik, amely a Jeruzsálem bukását (Kr. e. 587) követő évtizedekben keletkezhetett:[601]

„Félredobta mellőlem az ÚR hőseimet mind. Gyűlést hívott össze ellenem, hogy összetörje ifjaimat; sajtóban (גַּת) taposta össze az ÚR Júda szűz leányát." (JSir 1,15)

Az 1,12–22-ben (az 1,17 kivételével) a megszemélyesített Jeruzsálem beszél, és mondja el szenvedéseit.[602] A szakasz egyértelműen az ÚR művének tulajdonítja Jeruzsálem pusztulását. Nem nevezi meg az ÚR haragjának és ítéletének okát, csupán a büntetést írja le.[603] A fent idézett vers szemléletesen ábrázolja a város által elszenvedett erőszakot. Bár a szerző nem részletezi a borsajtó-metaforát, nyilvánvaló, hogy a kép azt jelenti, hogy Jeruzsálem védőit és lakosait úgy taposták el, mint a szőlőszemeket, vérük pedig a musthoz hasonlóan folyt ki.[604] A taposást itt is a דרך 'taposni; menetelni' ige fejezi ki. A vers nem Babilóniát vagy a Júdát körülvevő népeket ábrázolja a taposó képében, hanem az URat, akit אֲדֹנָי-nak nevez. Az ÚR tehát nem csupán kiszolgáltatta Jeruzsálemet az ellenségeinek, hanem aktívan vett részt az

---

592 A datálást lásd a *4.2.6. A szőlő és bor hiánya mint a terméketlenség jele a próféták igehirdetésében* című fejezetben (156. oldal).

593 DOMJÁN (1998): Jóel, 869; BARKER (2014): Joel, 243.

594 DOMJÁN (1998): Jóel, 869; COLLINS (2013): Joel–Malachi – digitális kiadvány; BARKER (2014): Joel, 219–220.

595 BARKER (2014): Joel, 242–243.

596 BAKER (2006): Joel, Obadiah, Malachi, 134.

597 Uo.; LIMBURG (2011): Hosea–Micah, 74.

598 BARKER (2014): Joel, 242.

599 PRINSLOO (1985): Joel, 102.

600 BARKER (2014): Joel, 243. A borsajtó felépítéséhez és a szakasz héber kifejezéseihez lásd fentebb, a *3.1.3.1. A szőlő préselése* című fejezetet (66–68. oldal).

601 Így a datáláshoz HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentations, 201; TÓTH (1998): Siralmak, 789; BRACKE (2000): Jeremiah 30–52 and Lamentations,180–181; SALTERS (2011): Lamentations, 8; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány.

602 TÓTH (1998): Siralmak, 790; GERSTENBERGER (2001): Lamentations, 480; BOASE (2006), Fulfilment of Doom, 88; SALTERS (2011): Lamentations, 71; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány.

603 BRACKE (2000): Jeremiah 30–52 and Lamentations, 201; GERSTENBERGER (2001): Lamentations, 480.

604 HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentations, 213; TÓTH (1998): Siralmak, 790; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány.

elpusztításában.[605] Az emberi közvetítő említésének hiánya az erőviszonyok egyoldalúságát és Jeruzsálem helyzetének reménytelenségét demonstrálja.[606] Ugyanakkor arra is rámutat, hogy éppen az teszi összehasonlíthatatlanná Jeruzsálem szenvedését (lásd 1,12), hogy maga az ÚR fordult ellene.[607] A büntetést elszenvedő Jeruzsálem a költemény nagy részéhez hasonlóan itt is női alakban jelenik meg, ezúttal Júda szűz leányaként. Ez az ábrázolás tovább élezi a Jeruzsálem kiszolgáltatottsága és a támadó ereje közötti kontrasztot.[608]

4.6.3. Összegzés

A vér mint részegséget okozó ital képe először Jeremiás prófétánál tűnik fel a Kr. e. 7. század végén. Jeremiás véresáldozathoz hasonlítja az ÚR Egyiptom felett végrehajtott ítéletét, amely során az ÚR kardja megrészegedik a legyőzöttek vérétől (Jer 46,10).

A Jeremiás által használt kép kisebb-nagyobb módosításokkal a fogság alatti és utáni szövegekben is megjelenik. Ezékiel a Góg, Magóg királya feletti ítéletet ábrázolja véresáldozatként (Ez 39,17–20), ahol nem az ÚR kardja, hanem az áldozati lakomán részt vevő vadállatok részegednek meg a vértől. Mózes énekében ismét megjelenik a megszemélyesített ÚR kardja, ám ezúttal az ÚR nyilai részegednek meg Izráel ellenségeinek vérétől, a kard pedig az ellenség húsával lakik jól (5Móz 32,42). Az Ézs 34,5–7, amelyben a véresáldozat képe az Edóm feletti ítéletet írja le, nem csupán képi világában, de szóhasználatában is a Jer 46,10-et idézi. A szakasz szerint nem csupán az ÚR kardja (Ézs 34,5), de a föld is (Ézs 34,7) megrészegedik a vértől. Az Ézs 49,26-ban egyedülálló módon emberek részegednek meg a vértől, amikor az ÚR saját vérüket itatja meg Izráel elnyomóival.

Az említett szövegekben közös, hogy az idegen népek feletti ítéletet ábrázolják, a vértől való részegség pedig minden esetben a vérontás nagyságát és az ítélet kegyetlenségét érzékelteti.

A borsajtó mint Isten ítéletének jelképe az Ószövetségben először a Kr. e. 6. század elején jelenik meg. Jeremiás Siralmainak egyik költeményében a kép Jeruzsálem szenvedését és bukását ábrázolja (JSir 1,15). A borsajtó-metafora itt még csupán implicit módon utal a vér kiontására. A fogság után Jóel próféta a már az idegen népek feletti ítélet leírására alkalmazza a metaforát, és a sajtó túlcsordulásának képével érzékelteti a vérontás nagyságát (Jóel 1,13). A borsajtó-metafora legrészletesebb kifejtését a Kr. e. 4. századból származó Ézs 63,1–6-ban találjuk. A kép az Edóm – és egyúttal az idegen népek vagy az egész emberiség – feletti ítéletet ábrázolja. Új elem, hogy maga az ÚR tapos a sajtóban, ami a bosszú személyességét hangsúlyozza. Itt bontakozik ki a legszemléletesebben a borsajtolás és a vérontás közötti hasonlóság: a szöveg azonosítja a megölt emberek vérét a szőlőből kipréselt lével (Ézs 63,3.6), amely vörösre festi az ÚR ruháját (Ézs 63,1–3).

[605] SALTERS (2011): Lamentations, 81.
[606] JOYCE–LIPTON (2013): Lamentations, 54.
[607] SALTERS (2011): Lamentations, 71.80; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány.
[608] JOYCE–LIPTON (2013): Lamentations, 54.

4.7. A szőlő és bor mint a bűn és a gonoszság jelképe

4.7.1. Sodoma és Gomora mérgező szőlője és bora

Mózes éneke (5Móz 32,1–43), amely a fogság alatt keletkezett,[609] a következő képpel írja le Izráel ellenségeinek gonoszságát:

„Szőlőtőjük (גֶּפֶן) Sodoma szőlőtőjéből (גֶּפֶן) való
és Gomora szőlőteraszáról (שְׁדֵמָה)…” (5Móz 32,32a)

Sodoma és Gomora a bűn és romlottság mintaképei az Ószövetségben (lásd 1Móz 18,20; 19,4–28; Ézs 1,10; 3,9; Jer 23,14; JSir 4,6). Michael A. Grisanti szerint Sodoma és Gomora szőlőtője átvitt értelemben a pogány népek isteneire utal.[610] Valószínűbb, hogy a kép azt jelenti, hogy Izráel ellenségeinek természete azonos a bűnös városok lakóinak természetével.[611] A szőlő-metafora ilyen értelemben való alkalmazása kontrasztban áll azokkal az alapvetően pozitív költői képekkel, amelyekben a szőlő Izráelt ábrázolja (lásd Ézs 5,1–2a; 27,2–6; Jer 2,21a; Hós 9,10; 10,11; Zsolt 81,9–12). Ugyanakkor láthattuk, hogy a szőlőtő elvadulása (lásd Jer 2,21b) vagy a rossz gyümölcsök termése (lásd Ézs 5,2b.4) Izráellel kapcsolatban is jelképezhetik a bűnt.[612] A költői kép alkalmazását minden bizonnyal az is befolyásolhatta, hogy a שְׁדֵמָה ’szőlőterasz’ szó összecseng Sodoma (סְדֹם) nevével. Az ellenséges népek bűnösként való ábrázolásával a költemény azt hangsúlyozza, hogy az ÚR nem azért választotta őket bosszúállásuk eszközéül, mert kiérdemelték, hanem egyszerűen a saját népe elleni harag miatt szolgáltatta ki nekik Izráelt.[613] Sőt, a 27. vers szerint az ÚR azért nem vetett véget Izráelnek, mert nem akarta, hogy a romlott ellenség saját magának tulajdonítsa a győzelmet.[614]

Sodoma és Gomora említése ugyanakkor nem csupán az ellenség bűnös természetére utal, hanem arra is, hogy hasonló sorsra fognak jutni, mint az említett városok.[615] Ezt bizonyítja a költemény folytatása is:

„…szőlőjük (עֵנָב) mérges szőlő (עִנְּבֵי־רוֹשׁ),
fürtjeik (אֶשְׁכּוֹל) keserűek.
Kígyóméreg az ő boruk (יַיִן),
viperák kegyetlen mérge.” (5Móz 32,32b–33)

A rossz szőlőtő rossz gyümölcsöt terem, azaz Izráel ellenfeleinek gonoszsága negatív következményeket von maga után. A mérgező szőlő és bor azt jelképezik, hogy ezek a népek is megkapják a maguk büntetését: a méreg őket fogja megölni.[616] A kép valószínűleg kapcsolódik a harag poharának képéhez,[617] amely az ítélet szimbóluma.[618] A 34. vers szerint a

---

[609] A datálást lásd a *4.6. A bor mint a vér jelképe* című fejezetben (181. oldal).

[610] GRISANTI (2012): Deuteronomy – digitális kiadvány.

[611] VON RAD (1966): Deuteronomy, 199; THOMPSON (1974): Deuteronomy, 302; CRAIGIE (1976): Deuteronomy, 386; NELSON (2002): Deuteronomy, 376; WOODS (2011): Deuteronomy, 315.

[612] Lásd a *4.1. A szőlő mint Izráel jelképe* című fejezetben (132. és 135. oldal).

[613] CRAIGIE (1976): Deuteronomy, 386; NELSON (2002): Deuteronomy, 376.

[614] VON RAD (1966): Deuteronomy, 198–199; PHILLIPS (1973): Deuteronomy, 218; THOMPSON (1974): Deuteronomy, 301; CRAIGIE (1976): Deuteronomy, 385; MILLER (1990): Deuteronomy, 231; NELSON (2002): Deuteronomy, 375; WOODS (2011): Deuteronomy, 314.

[615] TIGAY (1996): Deuteronomy, 311; NELSON (2002): Deuteronomy, 376; GRISANTI (2012): Deuteronomy – digitális kiadvány.

[616] TIGAY (1996): Deuteronomy, 311; TÓTH (1998): Mózes öt könyve, 275; NELSON (2002): Deuteronomy, 376; GRISANTI (2012): Deuteronomy – digitális kiadvány; COOK (2014): Deuteronomy, 235.

[617] Így TIGAY (1996): Deuteronomy, 311; TÓTH (1998): Mózes öt könyve, 275; WOODS (2011): Deuteronomy, 314.

mérgező szőlő és bor el van téve és le van pecsételve az ÚR raktárában (אוֹצָר).[619] Ez a kép azt sugallja, hogy az ÚR a bosszúállás napjára tartogatja a felhalmozódott halálos mérget, hogy azon a napon a bűnös népek ellen fordítsa.[620]

4.7.2. Az éretlen szőlő és az elvásott fogak

A Jer 31,29–30-ben és az Ez 28,2-ben is megjelenik a בֹּסֶר 'éretlen szőlő'[621] mint a bűn jelképe. Mindkét szakaszban megtalálható a mondás – egymással szinte teljesen megegyező formában – amely szerint „az apák ettek éretlen szőlőt, és a fiak foga vásott el tőle" (Jer 31,29; Ez 28,2).

A mondat mindkét prófétai könyvben a korabeli közgondolkodást tükröző mondás idézeteként szerepel, ugyanakkor a két szöveg irodalmi függőséget feltételez. A kutatók többsége megegyezik abban, hogy az Ez 28,2 a könyv ezékieli, azaz fogság-korabeli rétegéhez tartozik.[622] A Jer 31,29–30 eredetével kapcsolatban nincs ilyen széles körű konszenzus. Számos kutató Jeremiásnak tulajdonítja, és az első deportáció vagy Jeruzsálem bukása utáni időszakra datálja a szakaszt.[623] Szerintük tehát a Jer 31,29–30 keletkezett előbb, amit Ezékiel ismert, és felhasznált a saját igehirdetésében. Más kutatók viszont úgy tartják, hogy fordított irányú irodalmi függőségről van szó. Szerintük a Jer 31,29–30 leghamarabb a fogság vége körül,[624] vagy még később, a fogság utáni korban[625] kerülhetett Jeremiás könyvébe, a szerkesztők pedig Ezékieltől vették át a mondást.

A közmondás azt az általános nézetet tükrözi, hogy az ősök cselekedetei meghatározzák az utódok sorsát, és az ő bűneikért az utánuk következő nemzedékek is bűnhődnek.[626]

---

[618] Lásd a *4.5. A bor és részegség mint az ítélet és harag jelképe* című fejezetet (173–181. oldal).

[619] A boroskorsók lepecsételése az ókori Izráelben nem volt szokás. Ehhez és az אוֹצָר szó jelentéséhez lásd a *3.1.3.3. A bor tárolása* című fejezetet (69–71. oldal).

[620] Így TIGAY (1996): Deuteronomy, 311; NELSON (2002): Deuteronomy, 376; WOODS (2011): Deuteronomy, 315; GRISANTI (2012): Deuteronomy – digitális kiadvány. Másként THOMPSON (1974): Deuteronomy, 302, aki szerint a kép azt jelenti, hogy az ÚR számon tartja a népek által elkövetett bűnöket.

[621] A fordítás indoklásához, valamint a magyar bibliafordításokban szereplő 'egres' fordítás elutasításához lásd a *3.1.1.2. A szőlő termése* című fejezetet (60. oldal).

[622] Így STALKER (1968): Ezekiel, 156; ZIMMERLI (1979): Ezechiel 1–24, 400–401; EICHRODT (1988): Hesekiel 1–18, 146; BLENKINSOPP (1990): Ezekiel, 81; KARASSZON (1998): Ezékiel, 811; GALAMBUSH (2001): Ezekiel, 546; GREENBERG (2001): Ezechiel 1–20, 387; BOADT (2002): Ezékiel, 492; ODELL (2004): Ezekiel, 221; JOYCE (2007): Ezekiel, 139–140; TUELL (2008): Ezekiel, 107–108; BOWEN (2010): Ezekiel – digitális kiadvány; SWEENEY (2013): Ezekiel, 92–93. Lásd még POHLMANN (2008): Ezechiel, 95, aki nem fogadja el a könyv ezékieli szerzőségét, de a kérdéses szakaszt a könyv legkorábbi, fogság alatti rétegéhez sorolja. Másként MAY (1956): Ezekiel, 217, aki későbbi szerkesztőnek tulajdonítja a verset.

[623] Így PÁLFY (1969): Jeremiás 25:15–52:34, 150–151; HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 37; THOMPSON (1980): Jeremiah, 578; KÜRTI (1998): Jeremiás, 777; COUTURIER (2002): Jeremiás, 451; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány; WRIGHT (2014) Jeremiah, 300. Lásd még BRIGHT (1965): Jeremiah, 287, aki nem vitatja Jeremiás szerzőségét, de nem szűkíti a datálást Jeremiás szolgálatának egy szakaszára.

[624] Így NICHOLSON (1975): Jeremiah 26–52, 71; CARROLL (1986): Jeremiah, 569; ALLEN (2008): Jeremiah, 353–354; HUTTON (2009): Sour Grapes, 276; CARVALHO (2016): Jeremiah, 93.

[625] DUHM (1901), Jeremia, 254; RUDOLPH (1968): Jeremiah, 200–201.

[626] Így STALKER (1968): Ezekiel, 156; HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 139; BRUEGGEMANN (1998): Jeremiah, 291; JOYCE (2007): Ezekiel, 140; TUELL (2008): Ezekiel, 108; BOWEN (2010): Ezekiel – digitális kiadvány; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány; SWEENEY (2013): Ezekiel, 93.

Valószínűleg a fogságban élők használták a mondást,[627] akik úgy tartották, hogy ártatlanul szenvednek, és a fogságért az ősöket terheli felelősség.[628]

Az ősök bűnét a savanyú szőlő evése szimbolizálja, a büntetést pedig a fogak elvásása, amit a קהה 'tompává/zsibbadtá válni'[629] ige ír le. A קהה ige a tárgyalt szakaszokon kívül csak a Préd 10,10-ben fordul elő, ahol a vas megtompulását fejezi ki. Ez alapján úgy tűnhet, hogy a közmondás arra utal, hogy az éretlen, még kemény szőlőszemek rágásától elkopnak a fogak.[630] Az általánosan elfogadott értelmezés szerint azonban arról van szó, hogy az éretlen szőlő magas savtartalma károsítja a fogakat.[631] A kép abszurditását az adja, hogy a mondás szerint a szőlő nem azoknak a fogát teszi tönkre, akik ették, hanem az utódaikét.

Más értelmezés szerint a קהה ige ebben a kontextusban arra utal, hogy a fog üres marad, azaz nincs mit ennie, hasonlóan ahhoz, ahogy az Ám 4,6-ban a fogak tisztasága (נִקְיוֹן שִׁנַּיִם) az éhínségre utal. Eszerint a mondás azt jelentené, hogy az apák megették a még éretlen szőlőt, ezért a fiaknak nem volt mit enni a betakarítás idején.[632] Az alternatív magyarázat logikusnak tűnhet, és ez a kép is alkalmas lehetne arra, hogy kifejezze az utódok bűnhődését az apák tetteiért, azonban így értelmezhetetlenné válna a Jer 31,30b, miszerint „minden embernek a saját foga vásik el, ha savanyú szőlőt eszik."

Mindkét prófétai könyv rámutat arra, hogy a közmondás nem a végső igazságot tükrözi, azonban van különbség a két könyv értelmezése között. Ezékiel kérdőre vonja kortársait: „Hogy mondhattok ilyen közmondást Izráel földjéről?" (Ez 18,2a), ami egyértelművé teszi, hogy a mondás mögött álló gondolkodás helytelen az ÚR szemében.[633] A folytatásban az ÚR ünnepélyesen esküt tesz arra, hogy a mondást nem fogják használni (Ez 18,3), és kijelenti, hogy „annak a léleknek kell meghalnia, aki vétkezik" (Ez 18,4b). Az egész fejezet az egyéni felelősség szerepét hangsúlyozza a büntetés öröklődésével szemben. Ez egyrészt azt üzeni, hogy a fogság generációja sem ártatlanul szenved,[634] másrészt azt a reményteli üzenetet is hordozza, hogy a megtérés lehetősége nyitott, és meg lehet törni az ősök bűneinek átkát.[635]

Jeremiás könyve Ezékielhez hasonlóan foglalja össze az egyéni felelősségről szóló tanítást: „mindenki a maga bűnéért hal meg" (Jer 31,30a). Ugyanezt a gondolatot a közmondás képvilágát felhasználva is megfogalmazza: „minden embernek a saját foga vásik el, ha éretlen szőlőt eszik" (Jer 31,30b). Számos magyarázó szerint Ezékielhez hasonlóan a jeremiási szakasz is az eredeti közmondás érvénytelenségét hirdeti, ami már a hallgatóság korára is vonatkozik.[636] Mások azonban rámutatnak, hogy Ezékiellel ellentétben a Jer 31,29–30 nem a jelenre vonatkoztatva veti el a közmondás üzenetét, hanem úgy beszél róla, mint

---

[627] Így PÁLFY (1969): Jeremiás 25:15–52:34, 151; HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 139; JOYCE (2007): Ezekiel, 139. Másként KÜRTI (1998): Jeremiás, 777; KARASSZON (1998): Ezékiel, 811; BOADT (2002): Ezékiel, 492, akik szerint először Júdában terjedt el a mondás.

[628] Másként EICHRODT (1988): Hesekiel 1–18, 146, aki szerint az apák nem az ősöket, hanem az otthonmaradókat jelképezik. Ismét másként ODELL (2004): Ezekiel, 221, aki az apákat a deportáltakkal, a fiakat pedig az ő utódaikkal azonosítja.

[629] CHALOT, 314; BDB, 874.

[630] Így pl. HUTTON (2009): Sour Grapes, 275–276.

[631] Így pl. EICHRODT (1988): Hesekiel 1–18, 146; TUELL (2008): Ezekiel, 108; SWEENEY (2013): Ezekiel, 93.

[632] Így Naftali Herz Tur-Sinai nyomán ODELL (2004): Ezekiel, 223.

[633] EICHRODT (1988): Hesekiel 1–18, 146; BLENKINSOPP (1990): Ezekiel, 81–82; JOYCE (2007): Ezekiel, 141; BOWEN (2010): Ezekiel – digitális kiadvány; SWEENEY (2013): Ezekiel, 93.

[634] ODELL (2004): Ezekiel, 228; JOYCE (2007): Ezekiel, 143; BOWEN (2010): Ezekiel – digitális kiadvány.

[635] BLENKINSOPP (1990): Ezekiel, 84; ODELL (2004): Ezekiel, 228; TUELL (2008): Ezekiel, 118.

[636] Így HARRISON (1973): Jeremiah and Lamentation, 139; THOMPSON (1980): Jeremiah, 578–579; O'CONNOR (2001): Jeremiah, 517; LALLEMAN (2013): Jeremiah and Lamentations – digitális kiadvány; WRIGHT (2014): Jeremiah, 332; CARVALHO (2016): Jeremiah, 103.

ami egy eljövendő korszakban válik érvénytelenné: „Abban az időben nem mondják többé, hogy az apák ettek éretlen szőlőt, és a fiak foga vásott el tőle.” (Jer 31,29) Jeremiás könyvének fogság alatti vagy utáni szerkesztői ezzel azt mondják, hogy a fogság idején még valóban igaz, hogy a nép az elődök bűnei miatt szenved,[637] de eljön majd az idő, amikor mindenki csak a saját tetteinek következményeit viseli.[638]

4.7.3. Összegzés

Már a fogság előtti prófétai irodalomban is előfordul, hogy az elvadult szőlőtő és a rossz gyümölcsök a bűnt jelképezik (lásd Ézs 5,2b.4; Jer 2,21b), azonban ezek a képek a szőlő–Izráel szimbólumrendszerhez kapcsolódnak. A fogság idején keletkezett iratokban két, egymástól független kép is megjelenik, amelyekben a szőlő elsősorban a bűnt és gonoszságot szimbolizálja. Mózes énekében Sodoma és Gomora szőlője és bora Izráel ellenségeinek gonosz természetét jelképezi (5Móz 32,32–33). A szőlő és bor mérgező volta egyben a bűn természetes következményét, az ítéletet is kifejezi. Az Ezékiel által idézett és bírált közmondásban az éretlen szőlő evése jelképezi a bűnt, méghozzá a korábbi generációk bűnét, a fogak megromlása pedig a büntetést, amelyet az utódoknak kellett elszenvedniük (Ez 28,2). A mondást Jeremiás könyvének késő fogsági vagy fogság utáni kiegészítése is idézi, amely nem cáfolja a mondás érvényét, viszont ugyanezeket a jelképeket felhasználva megfogalmazza az eljövendő korra érvényes igazságot, amely szerint mindenkinea csak a saját bűneiért kell majd felelnie.

4.8. A szőlő és bor mint a szerelem jelképe

4.8.1. A bor és részegség mint a testi szerelem jelképe

Az Énekek éneke háromszor hasonlítja a szerelmet a borhoz. Az Énekek 1,2b-ben a menyasszony mondja a vőlegénynek: טוֹבִים דֹּדֶיךָ מִיָּיִן ’szerelmed jobb a bornál’. A דּוֹד főnév jelölhet ’közeli rokon’-t (3Móz 10,4; Eszt 2,7) vagy ’barát’-ot (Ézs 5,1), többes számban azonban általában erotikus töltettel rendelkezik (lásd Péld 7,18; Ez 16,8; 23,17).[639] A kifejezés tehát a szerelemre nem mint elvont fogalomra vonatkozik, hanem a szerelem konkrét megnyilvánulására,[640] amely magában foglalja az érzékiség és fizikai kontaktus képzetét,[641] ezért a ’szerelem’ helyett kifejezőbb fordítás lenne a ’szerelmeskedés’,[642] vagy a ’gyönyör’ (lásd a Péld 7,18-ban a RÚF fordítását). Ez alapján az Énekek 1,2b így is fordítható: ’veled a gyönyör jobb a bornál’. Az 1,2a szerint a menyasszony a vőlegény csókjára vágyik. A két költői félsor ugyan nem alkot tökéletes parallelismust egymással, de hasonló gondolatot fejeznek ki. Az ókori közel-keleti szerelmi költészetben a csók képe

---

[637] Rodney R. Hutton szerint a közmondás Jeremiás könyvében egyszeri történelmi tapasztalatot fogalmaz meg a fogság okaival kapcsolatban, míg Ezékiel könyvében a nép általános érvényű igazságként kezeli, lásd HUTTON (2009): Sour Grapes, 284–285.

[638] Így BRIGHT (1965): Jeremiah, 283; PÁLFY (1969): Jeremiás 25:15–52:34, 151; CARROLL (1986): Jeremiah, 609; KÜRTI (1998): Jeremiás, 777; ALLEN (2008): Jeremiah, 355.

[639] CHALOT, 68; BDB, 184; DUGUID (2015): Song of Songs, 78.

[640] MOLNÁR (2003): Énekek éneke, 86; BUCHER (2015): Song of Songs, 157–158.

[641] FISHBANE (2015): Song of Songs, 26.

[642] POPE (1977): Song of Songs, 299; BARBIERO (2011): Song of Songs, 54; ALTER (2016): Strong as Death – digitális kiadvány.

gyakran magában foglalja a teljes szexuális aktust (*pars pro toto*).[643] A KTU 1.23 számú ugariti szövegben például ezt olvassuk Él istenről:

„lehajolt, megcsókolta az ajkaikat,
íme, az ajkaik édesek voltak,
édesek, mint a gránátalmák.
A csókban fogantatás (volt),
az ölelésben terhesség (volt).” (KTU 1.23 V 55–56)[644]

Hasonló leírást találhatunk Danil királyról Aqhat legendában:

„csókolva öleli asszonyát
/ / forró vágyában
/ / fogant hevében
A fejedelmi férfinak,
Hogy gyermeke legyen házának.” (KTU 1.17 i. 40–44)[645]

Az Énekek éneke szerzője valószínűleg szándékosan épít a יִשָּׁקֵנִי ’csókoljon meg’ (נשק gyökből) és a יַשְׁקֵנִי ’itasson meg’ (שקה gyökből) szavak hasonlóságán alapuló szójátékra és a benne rejlő kettősségre. A mássalhangzós szöveg alapján az 1,2a értelmezhető úgy, hogy „csókoljon meg szája csókjaival” vagy úgy, hogy „itasson meg szája csókjaival.” Eszerint már a vers első fele is utal a borivásra.[646] A borral való képzettársítás is amellett szól, hogy a דֹּדֶיךָ szó erotikus töltettel bír: nem egy belső érzelmet ír le a költő a természet egy elemével,[647] hanem két, az érzékekre ható és érzékekkel felfogható valóságot hasonlít össze egymással. Az érzékek bevonása a következő versben is folytatódik: az íz után az illatra kerül a hangsúly.[648]

A 1,4-ben megismétlődik a דֹּדֶיךָ מִיַּיִן kifejezés. A mondatban nem szerepel melléknév, így az összehasonlítás a נַזְכִּירָה ’idézzük fel; dicsérjük’[649] igére vonatkozik. Ez alapján így fordíthatjuk a vers második felét: ’dicsérjük gyönyörödet a bornál (is jobban)’ (1,4b).[650] A többes számú megfogalmazás valószínűleg nem a beszélőre és kedvesére vonatkozik, hanem inkább a menyasszonyra és a később „Jeruzsálem lányai”-ként emlegetett (1,5; 2,7; 3,5) fiatal lányokra.[651] Iain M. Dugoid szerint a többes szám arra utal, hogy két ember szerelmi kapcsolata nem csupán magánügy, hanem a közösség támogatását és jóváhagyását is igényli.[652] Valószínűbb magyarázatot jelent Molnár János javaslata, mely szerint itt Salamon

---

[643] POPE (1977): Song of Songs, 297–298; KEEL (1994): Song of Songs, 41.
[644] Othmar Keel angol fordítása alapján, lásd KEEL (1994): Song of Songs, 41.
[645] Maróth Miklós fordítása, lásd MARÓTH (1986): Baal és Anat, 52.
[646] ALTER (2016): Strong as Death – digitális kiadvány.
[647] Vö. FISHBANE (2015): Song of Songs, 26.
[648] BARBIERO (2011): Song of Songs, 53.
[649] Lásd HALOT, 270; BDB, 271.
[650] Másként POPE (1977): Song of Songs, 304; FISHBANE (2015): Song of Songs, 31, akik az alábbi értelemben fordítják: „ízlelgessük szerelmed a bornál (is jobban).” Érvelésük szerint a זכר ’emlékezni; említeni’ gyök az ízleléssel is kapcsolatban állhat. Az אַזְכָּרָה ’emlékáldozat’ főnév például olyan tűzáldozatot jelöl, amely רֵיחַ נִיחֹחַ ’kedves illat’ az ÚRnak (lásd 3Móz 2,2.9; 6,8). A Hós 14,8-ban a Libánon borával összefüggésben szerepel a זֵכֶר ’emlék; említés’ főnév, amelyet általában ’hír; hírnév’ értelemben (így pl. KG; RÚF; KNV; SZIT; NIV; ESV; NET), bizonyos fordítások azonban ’illat’ értelemben (így pl. KJV; ISV; ASV; ERV; NLT; WEB) fordítanak. Az utóbbi fordítások mellett szólhat, hogy a parallelimus első felében a רֵיחַ ’illat’ szó áll (Hós 14,7). A szótárak és lexikonok azonban nem említik ezt a jelentést.
[651] Így KEEL (1994): Song of Songs, 45; BARBIERO (2011): Song of Songs, 57; ALTER (2016): Strong as Death – digitális kiadvány; DUGUID (2015): Song of Songs, 81.
[652] DUGUID (2015): Song of Songs, 81.

háremének tagjai szólalnak meg, akik a királlyal töltött éjszakák örömét idézik fel.[653] A vers végén álló מֵישָׁרִים szó itt 'egyenesen; méltányosan'[654] jelentéssel bír (lásd Zsolt 58,2; Péld 23,16; Ézs 26,7), azonban a kifejezés több alkalommal is előfordul az Ószövetségben a borral kapcsolatban, ahol azt fejezi ki, hogy a bor 'simán' lecsúszik az ember torkán (Péld 23,31; Énekek 7,10). Michael Fishbane szerint szójátékról van szó, amely arra épül, hogy a תִּירוֹשׁ és a מֵישָׁרִים szavak ugyanabból a gyökből származnak.[655]

A 4,10b-ben a vőlegény mondja a menyasszonynak: מַה־טֹּבוּ דֹדַיִךְ מִיָּיִן 'Mennyivel jobb veled a gyönyör a bornál!'. A szerelem kölcsönösségére utal, hogy a dicséret szinte szó szerint megegyezik a menyasszony szavaival az 1,2b-ből.[656] A különbség egyrészt a nyelvtani nemek felcserélésében van, másrészt abban, hogy a טוֹב melléknév helyett a טוב 'jónak lenni' ige ragozott alakja szerepel. Az 1,2-től eltérően a csók nem jelenik meg explicit módon a vers első felében, de a következő vers egyértelműen utal rá: „Színméz csepeg ajkadról, menyasszonyom, méz és tej van a nyelveden" (4,11a).[657] A méz és tej (דְּבַשׁ וְחָלָב) említése az Ígéret földjének leírásához hasonlóan a paradicsomi állapotot idézi.[658] A méz, tej és bor hármasa máshol is megjelenik a költeményben az érzéki szerelem jelképeként: a vőlegény ezekkel a szavakkal írja le a szexuális aktust: „eszem lépes mézemet, színmézemet, iszom boromat (יֵינִי) és tejemet" (5,1).

A bor és szerelem összehasonlításának egyik alapja a bor részegítő hatása,[659] illetve a bornak az a gyakran megfigyelhető hatása, hogy minél többet fogyaszt belőle valaki, annál többre vágyik.[660] A testi szerelem és részegség összekapcsolása explicit módon is megjelenik az Ószövetségben. A Péld 7,18-ban a parázna nő ezekkel a szavakkal csábítja el az általa kiszemelt fiatal férfit: „Jöjj, ittasodjunk meg (רוה) a gyönyörtől (דֹּדִים) reggelig, élvezzük a szerelmet (אֲהָבִים)!" Az Énekek 5,1-ben, a költemény közepén ez az asszociáció negatív felhang nélkül jelenik meg: „Egyetek, igyatok (שתה), barátaim, részegedjetek meg (שכר) a gyönyörtől (דֹּדִים)!"[661] A beszélő és a megszólítottak kiléte vitatott. Bizonyos magyarázók szerint a vőlegény beszél barátaihoz,[662] de valószínűbb, hogy maga a szerelmespár a címzett, a beszélő pedig Jeruzsálem lányai,[663] a násznép[664] vagy a narrátor szerző.[665] A felszólításban nincs nyoma óvatosságra vagy mértékletességre intésnek, inkább a szerelem teljes élvezetére bíztat.[666]

A fenti asszociáció párhuzama más ókori közel-keleti kultúrákban is megtalálható. Többek között egy Kr. e. 1300 körül keletkezett kairói osztrakonon olvasható egyiptomi szerelmes dal is a részegséghez hasonlítja a szerelmet:

---

653 MOLNÁR (2003): Énekek éneke, 89.
654 HALOT, 578.
655 FISHBANE (2015): Song of Songs, 31.
656 I. m., 120.
657 KEEL (1994): Song of Songs, 166; BARBIERO (2011): Song of Songs, 207.
658 KEEL (1994): Song of Songs, 166; GRIFFITHS (2011): Song of Songs, 109; ALTER (2016): Strong as Death – digitális kiadvány.
659 GRIFFITHS (2011): Song of Songs, 12; DUGUID (2015): Song of Songs, 78; FISHBANE (2015): Song of Songs, 26.
660 MOLNÁR (2003): Énekek éneke, 87; DUGUID (2015): Song of Songs, 78.
661 Másként BARBIERO (2011): Song of Songs, 241, aki szerint a דֹּדִים kifejezés 'szerelmesek'-ként fordítandó mint a רֵעִים 'barátok' főnév parallelje.
662 Így KEEL (1994): Song of Songs, 184.
663 BUCHER (2015): Song of Songs, 217; GRIFFITHS (2011): Song of Songs, 114.
664 ALTER (2016): Strong as Death – digitális kiadvány.
665 BARBIERO (2011): Song of Songs, 240.
666 I. m., 241.

„Amikor megcsókolom őt, / amikor felnyílik az ajka,
részegen ujjongok / sör nélkül is én.” (CGC 25218)[667]

Az Énekek 2,4 szerint a vőlegény a ’bor házá’-ba (בֵּית הַיָּיִן) viszi a menyasszonyt. Amint láttuk, a בֵּית הַיָּיִן kifejezés bizonyos kutatók szerint eredetileg borospincét, mások szerint lakomák számára fenntartott termet takar,[668] azonban átvitt értelemben a szerelmi együttlét jelképeként értelmezik.[669] Ehhez hasonló kép jelenik meg a 8,2-ben is, azonban megfordulnak a szerepek: a menyasszony viszi be a vőlegényt. A helyszín ezúttal a bor háza helyett az anyai ház (בֵּית אִמִּי ’anyám háza’), azonban a vers második fele szerint a menyasszony borral itatja kedvesét. A bor fajtáját két párhuzamos kifejezés is részletezi: יַיִן הָרֶקַח ’fűszeres bor’ és עָסִיס רִמֹּנִי ’gránátalmám édes bora’.[670] Az ókori közel-keleti szerelmi költészetben a gránátalma gyakran jelképezi a női mellet vagy nemi szervet.[671] Az erotikus felhangot a רִמֹּנִי főnév E/1 birtokos szuffixuma is egyértelművé teszi.[672] Az אַשְׁקְךָ ’itatnálak’ ige összecseng a 8,1c-ben olvasható אֶשָּׁקְךָ ’csókolnálak’ igével. A szójáték ismét a borivás és a csók közötti hasonlóságra utal (lásd 1,2a).[673]

4.8.2. A szőlőskert mint a szerelmi együttlét helyszíne

Az Énekek énekében a menyasszony és a vőlegény több alkalommal a szabadban, például gyümölcsöskertben, szőlőskertben vagy mezőn éli meg a szerelmét. A természet egyrészt a zavartalan csendet és az intimitás lehetőségét biztosítja a szerelmespárnak,[674] másrészt – más ókori közel-keleti költeményekhez hasonlóan – a szerelem természetes környezetét jelenti.[675] A városi környezet ezzel szemben többször úgy jelenik meg az Énekek Énekében, mint a szerelem ellensége vagy akadálya (3,2; 5,7; 8,1).[676] Gianni Barbiero szerint az, hogy a menyasszony a hegyek (4,8), valamint a puszta (8,5) felől érkezik, a szerelem vadságát és szabadságát domborítja ki.[677] Paul J. Giffiths azonban éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy a menyasszony és a vőlegény szerelmi együttlétének színhelye soha nem a természet vad, elhagyatott része, hanem az ember által művelt, gondozott terület. Szerinte ebben kifejezésre jut, hogy az emberi munkával kialakított kertekhez hasonlóan a szerelem is törődést és gondozást igényel, és nem csupán a természet szülte ösztönök megéléséről szól.[678]

A 2,10.13-ban a vőlegény hívja kedvesét a természetbe. A ’virágzó szőlők’ (סְמָדַר הַגְּפָנִים) képe a korai füge említésével együtt a tavaszt, és ezzel együtt a szerelem idejét jelzi.[679] A 2,12-ben megjelenő עֵת הַזָּמִיר kifejezést olykor a ’metszés idejé’-nek’[680] fordítják,

---

667 Molnár Imre fordítása, lásd KÁKOSY–MOLNÁR (1976): Gyönyörűség dalainak kezdete, 41.
668 Lásd a *3.1.3.3. A bor tárolása* című fejezetet (70. oldal).
669 Így KEEL (1994): Song of Songs, 85; BARBIERO (2011): Song of Songs, 89; ALTER (2016): Song of Songs – digitális kiadvány; FISHBANE (2015): Song of Songs, 66.
670 Az itt használt fogalmak jelentését lásd a *3.1.4.2. A bort és más alkoholos italokat jelölő kifejezések az Ószövetségben* című fejezetben (75–76. oldal).
671 Lásd KEEL (1994): Song of Songs, 263.
672 BARBIERO (2011): Song of Songs, 428–429; FISHBANE (2015): Song of Songs, 201.
673 KEEL (1994): Song of Songs, 263; BARBIERO (2011): Song of Songs, 428; FISHBANE (2015): Song of Songs, 201.
674 ZERGI (1998): Énekek éneke, 682.
675 BARBIERO (2011): Song of Songs, 414; GRIFFITHS (2011): Song of Songs, 67.
676 BARBIERO (2011): Song of Songs, 133.
677 I. m., 106.
678 GRIFFITHS (2011): Song of Songs, 67.
679 DUGUID (2015): Song of Songs, 98. A szőlő virágzásának áprilisi-májusi időpontjához lásd a *3.1.2.3. A szőlő művelése* című fejezetben (63. oldal).
680 Így GRIFFITHS (2011): Song of Songs, 67.

azonban a szőlőskert metszése nem illene bele a tavaszi kontextusba, ezért helyesebb az ’dal/éneklés ideje’[681] értelmezés.[682] A 7,12–13-ban a menyasszony invitálja a vőlegényt, hogy együtt menjenek ki a természetbe. A 13. versben a szőlőskertekbe (כְּרָמִים) hívja, hogy megnézzék, rügyezik-e (פרח) a szőlő (גֶּפֶן). A jelképes és a szó szerinti értelem mindkét esetben egybefonódik: a szőlőskert az együttlét tényleges helyszíneként jelenik meg, ugyanakkor a szőlő virágzása és rügyezése a menyasszony szexuális érettségét jelképezi.[683]

4.8.3. A szőlőskert mint a nő jelképe

A szőlőskert először Ézsaiás könyvében, a terméketlen szőlőskert dalában (Ézs 5,1–7) jelenik meg úgy, mint a nő jelképe, jóllehet, rejtett formában. A dal végső soron az ÚR és Izráel kapcsolatát ábrázolja ki,[684] azonban egyes magyarázók rámutatnak, hogy a hallgatóság kezdetben joggal gondolhatta, hogy a kérdéses szőlőskert valójában a próféta barátjának feleségét vagy menyasszonyát jelképezi.[685] Eszerint a dalt úgy értelmezhették, mint a csalódott férj panaszát a hálátlan asszonnyal szemben, aki a féltő és odaadó gondoskodás ellenére elfordult urától.[686] Emellett szólhat, hogy a költemény szerelmes dalként kezdődik,[687] és talán egy szüreti ünnepségen hangzott el először, ahol természetes volt a hasonló témájú dalok felcsendülése.[688] Ez a megközelítés a szőlő-metaforát összekapcsolja egy másik költői képpel, a házasság-metaforával amely szintén gyakran ábrázolja az Isten és nép közötti viszonyt (lásd Jer 2,2; 3,1–13; Ez 16; 23; Hós 2,4–24).[689]

Az Énekek éneke több alkalommal is azonosítja a szőlőskertet a menyasszonnyal vagy általában véve a női nem képviselőivel. Az 1,6-ban kétszer is megjelenik a כֶּרֶם ’szőlőskert’ szó, és mindkét esetben más jelentéssel bír. Először szó szerinti értelemben fordul elő mint a menyasszony bátyjainak szőlőskertje, amelyet haragjukban a menyasszonyra bíztak.[690] A második szőlőskert már átvitt értelemben értendő, és a menyasszony testét, illetve szépségét jelképezi.[691] Mivel a menyasszonynak a bátyjai szőlőskertjét kellett őriznie, saját külsejét nem tudta ápolni. A vers első feléből kiderül, hogy a szőlőskert őrzése közben a nap megsütötte a bőrét, és lebarnult. A fehér bőr a gazdagok és előkelők kiváltsága volt.[692] Az 1,5-ben megszólított ’Jeruzsálem lányai’ feltehetően ilyen fehér bőrűek voltak. A menyasszony szavaiban némi mentegetőzés fedezhető fel arra nézve, hogy nem teljesen felel meg a kor

---

681 Így KEEL (1994): Song of Songs, 101; BARBIERO (2011): Song of Songs, 112–113; ALTER (2016): Strong as Death – digitális kiadvány; DUGUID (2015): Song of Songs, 98, valamint a magyar bibliafordítások közül például KG; RÚF.

682 Mások szerint a szerző szándékosan használt kétértelmű kifejezést, amellyel egyrészt a tél végére, másrészt a tavasz kezdetére utal, így BUCHER (2015): Song of Songs, 187; FISHBANE (2015): Song of Songs, 72. A szótárak a szó mindkét jelentését támogatják. Lásd fentebb, a *3.1.2.3. A szőlő művelése* című fejezetben (63. oldal).

683 KEEL (1994): Song of Songs, 254; BARBIERO (2011): Song of Songs, 416.

684 Lásd a *4.1. A szőlő mint Izráel jelképe* című fejezetben (131–133. oldal).

685 Így CLEMENTS (1980): Isaiah 1–39, 58; KAISER (1983): Isaiah 1–12, 90; TUCKER (2001): Isaiah 1–39, 88; CHILDS (2001): Isaiah, 45, lásd még BARBIERO (2011): Song of Songs, 484.

686 Lásd FRIESEN (2009): Isaiah, 53.

687 COGGINS (2001): Isaiah, 442; FRIESEN (2009): Isaiah, 53; SAWYER (2018): Isaiah – digitális kiadvány.

688 Lásd KAISER (1983): Isaiah 1–12, 59.

689 MÜLLER (1995): כֶּרֶם, 324–325.

690 BARBIERO (2011): Song of Songs, 63; DUGUID (2015): Song of Songs, 84.

691 MEEK (1956): Song of Songs, 106; KEEL (1994): Song of Songs, 82; ZERGI (1998): Énekek éneke, 682; BUCHER (2015): Song of Songs, 164; DUGUID (2015): Song of Songs, 84–85. Robert Alter szerint a menyasszony szüzességét is jelképezheti, lásd ALTER (2016): Strong as Death – digitális kiadvány.

692 BARBIERO (2011): Song of Songs, 60.

szépségideáljának, ugyanakkor büszkén vállalja természetes szépségét: „barna vagyok, de szép” (1,5a).[693]

A 2,15 szerint a virágzó szőlőskerteket veszély fenyegeti:

„Fogjátok meg a rókákat,
a kölyökrókákat,
mert pusztítják a szőlőskerteket (כְּרָמִים),
virágzó szőlőskertjeinket (וּכְרָמֵינוּ סְמָדַר)!” (Énekek 2,15)

Az exegéták többnyire egyetértenek abban, hogy a szőlőskert képe ebben az esetben is a női testet jelképezi,[694] a virágzás pedig a szexuális érettségre utal.[695] A rókák jelentésével kapcsolatban már megoszlanak a vélemények. Egyes magyarázók szerint a szerelmet akadályozó belső ellenségekről[696] vagy bosszantó körülményekről,[697] vagy éppen a szerelem tisztaságát fenyegető túlfűtött érzelmekről[698] van szó. Mások szerint a rókák a fiatal legényeket jelképezik.[699] A róka az ókori egyiptomi szerelmi költészetben is a szerető és csábító férfi szimbóluma volt. Egy egyiptomi szövegben például ezt mondja a fiatal nő a kedvesének:

„A szívem még nem telt be szerelmeddel,
én (kicsi) rókám.” (pHarris 500. 2,2)[700]

Ez alapján lehetséges magyarázat, hogy az Énekek 2,15 rókái a vőlegény riválisainak felelnek meg, akik el akarják venni a menyasszony ártatlanságát.[701]

Bár a rókák pusztítást okoznak, a kölyökrókák említése inkább játékosságot sugall, és elveszi a veszély élét. A veszély komolyságát kisebbíti az is, hogy a menyasszony a rókák megfogására (אחז ’megragadni; birtokba venni’)[702] buzdít, nem az elpusztításukra. A 3,4-ben szintén az אחז ige fejezi ki, hogy a menyasszony ’megragadja’ kedvesét, mikor hosszú keresés után rátalál.[703] Christina Bucher szerint a 2,15-ben a menyasszony egy közmondásszerű bölcsességet idéz, amely óvatosságra inti a fiatal lányokat a legények udvarlásával szemben, nehogy szégyenben maradjanak. Eszerint a bölcsesség üzenete az, hogy a lányok ne adják oda magukat az udvarlóknak, amíg nem találták és „ragadták meg” a saját társukat.[704]

A 8. fejezetben található dalban a beszélő Salamon szőlőskertjét és sajátját állítja kontrasztba:

„Szőlőskertje (כֶּרֶם) volt Salamonnak Baal-Hámónban,

---

[693] DUGUID (2015): Song of Songs, 83–85.
[694] Így KEEL (1994): Song of Songs, 109; ZERGI (1998): Énekek éneke, 683; ALTER (2016): Strong as Death – digitális kiadvány; BUCHER (2015): Song of Songs, 186; DUGUID (2015): Song of Songs, 99. Gianni Barbiero szerint a többes szám esetleg arra utalhat, hogy a szerelmespár mindkét tagjára vonatkozik a kép, lásd BARBIERO (2011): Song of Songs, 117. Michael Fishbane szerint a szőlőskert a vőlegény és a menyasszony kapcsolatát szimbolizálja, lásd FISHBANE (2015): Song of Songs, 77.
[695] DUGUID (2015): Song of Songs, 99.
[696] Így ZERGI (1998): Énekek éneke, 683.
[697] Így ALTER (2016): Strong as Death – digitális kiadvány.
[698] Így FISHBANE (2015): Song of Songs, 77.
[699] Így KEEL (1994): Song of Songs, 109; BARBIERO (2011): Song of Songs, 119; BUCHER (2015): Song of Songs, 182.
[700] Othmar Keel angol fordítása alapján, KEEL (1994): Song of Songs, 109, lásd még FOX (2016): Rereading, 14.
[701] KEEL (1994): Song of Songs, 109; BARBIERO (2011): Song of Songs, 118–119.
[702] CHALOT, 10; BDB, 28.
[703] KEEL (1994): Song of Songs, 109; BARBIERO (2011): Song of Songs, 119; BUCHER (2015): Song of Songs, 182.
[704] BUCHER (2015): Song of Songs, 182.

szőlőskertjét (כֶּרֶם) őrökre bízta,
mindegyikük ezer ezüstöt hozott a termésért.
A saját szőlőskertemre (כַּרְמִי) magamnak van gondom.
Az ezer ezüst legyen a tiéd, Salamon,
kétszáz pedig a termés őrzőié." (Énekek 8,11–12)

A dal kezdete nagy valószínűséggel a terméketlen szőlőskert dalát (Ézs 5,1–7) idézi. A kezdő szavak (כֶּרֶם הָיָה 'szőlőskertje volt') szó szerint megegyeznek az Ézs 5,1b szavaival. A hasonló kezdés utalhat arra, hogy itt is egy példázat fog következni, azonban az Ézs 5,1–7-tel ellentétben a költemény nem tartalmazza az értelmezési kulcsot.[705] Bár a beszélő személye bizonytalan,[706] a magyarázók megegyeznek abban, hogy a כַּרְמִי 'szőlőskertem' szó – a fentebb már ismertetett igehelyek fényében – a menyasszonyt jelöli.[707] Salamon szőlőskertje – amelynek nagyságát az őrök és béresek szükségessége érzékelteti[708] – ezzel szemben Salamon háremét jelképezheti, amely az 1Kir 11,3 szerint hétszáz főrangú és háromszáz másodrangú feleségből állt.[709] A בַּעַל הָמוֹן helyszín ismeretlen, és feltételezhetően nem valós földrajzi helyet takar, hanem szimbolikusan értendő. A בַּעַל név utalhat a bálványimádásra, amelyre a pogány feleségei csábították Salamont (lásd 1Kir 11,3–8),[710] de itt inkább köznévi értelemben áll mint 'úr', 'férj' vagy 'birtokos'.[711] A הָמוֹן főnév jelenthet 'bőség'-et vagy 'sokaság'-ot,[712] így a teljes kifejezés 'sokak férje'[713] vagy 'bőség birtokosa' értelemben fordítható.[714] A dal azt üzeni, hogy bármilyen tekintélyes is a király háreme, a vőlegény és a menyasszony meghitt és kizárólagos kapcsolata többet ér annál.[715]

A nő szőlőskertként való ábrázolása összhangban van azzal, ahogy az Énekek éneke a férfi–nő kapcsolatot szemléli: a nő nem a férfi által meghódítandó szántóföld, hanem törődést igénylő szőlőskert.[716] Hasonló gondolatot fejez ki a menyasszony gyümölcsös kerttel való azonosítása is (4,12–5,1). A nő és a szőlőskert megfeleltetése ugyanakkor elmélyíti és gazdagítja azokat a szakaszokat, amelyek a szerelmet és a bort hasonlítják össze. Ebben az összefüggésben szemlélve a bor nem csupán egy véletlenszerű szimbólum a csók és a testi szerelem leírására, hanem a szőlőskert termése, amelyet a megfelelő időben kell leszüretelni, amikor eléggé megérett.[717] A szőlőskert mint fallal körülvett, őrzött birtok magában hordozza a másoktól való féltés momentumát és a kizárólagosság igényét is: a menyasszony egyedül a vőlegényhez tartozik.[718]

---

[705] FISHBANE (2015): Song of Songs, 219.
[706] Lehet a vőlegény, így KEEL (1994): Song of Songs, 283; ZERGI (1998): Énekek éneke, 690, vagy a menyasszony, így GRIFFITHS (2011): Song of Songs, 168; DUGUID (2015): Song of Songs 157; ALTER (2016): Song of Songs – digitális kiadvány.
[707] KEEL (1994): Song of Songs, 281; ZERGI (1998): Énekek éneke, 690; MOLNÁR (2003): Énekek éneke, 310; GRIFFITHS (2011): Song of Songs, 168; ALTER (2016): Strong as Death – digitális kiadvány; BARBIERO (2011): Song of Songs, 483; BUCHER (2015): Song of Songs, 250; DUGUID (2015): Song of Songs, 157.
[708] GRIFFITHS (2011): Song of Songs, 168.
[709] MOLNÁR (2003): Énekek éneke, 309; DUGUID (2015): Song of Songs, 158.
[710] DUGUID (2015): Song of Songs, 158.
[711] CHALOT, 44; BDB, 127.
[712] BDB, 242.
[713] KEEL (1994): Song of Songs, 282; DUGUID (2015): Song of Songs 157.
[714] BDB, 128.
[715] KEEL (1994): Song of Songs, 283; BUCHER (2015): Song of Songs, 249; DUGUID (2015): Song of Songs, 158; FISHBANE (2015): Song of Songs, 221.
[716] DUGUID (2015): Song of Songs, 82.
[717] I. m., 116–117.
[718] Lásd DUGUID (2015): Song of Songs, 117.

4.8.4. A szőlő és a bor a női test ábrázolásában

Az Énekek éneke 7. fejezetében a vőlegény a menyasszony szépségét dicséri. A 2–6. versek a talptól a fejtetőig haladva írják le a női testet, a 8–10. versek pedig már a szerelmi együttlét kontextusában emelnek ki egyes testrészeket.[719] A képek a természetből és az emberi kultúrából származnak, közülük több is a szőlőhöz és annak terméséhez kapcsolódik.

Így a 7,3 szerint: „Köldököd kerek csésze, melyből nem hiányzik a fűszeres bor (מֶזֶג).” A שֹׁר ’köldök’[720] szó a magyarázók szerint a nő egész alsó testének[721] vagy a nemi szervének[722] szemérmes körülírása.[723] A מֶזֶג ’kevert/fűszeres bor’[724] kifejezés utalhat a mennyasszony szexuális vágyára,[725] vagy a szerelmi együttlét okozta gyönyör bódító hatására.[726] A női nemi szerv sumér *hieros gamos* szövegekben is megjelenik úgy, mint részegítő ital a férfi számára.[727]

A költemény folytatásában a vőlegény fürtökhöz (אַשְׁכֹּלוֹת) hasonlítja a menyasszony melleit (שָׁדַיִם) (7,8–9). Az אֶשְׁכּוֹל szó köznévi értelemben általában ’szőlőfürt’-öt jelent,[728] de éppen az Énekek énekében előfordul más növény fürtjének jelöléseként is (lásd 1,14). Az 7,8-ban az אֶשְׁכּוֹל a תָּמָר ’pálmafa’ szóval áll párhuzamban, ezért ebben a kontextusban valószínűleg ’datolyafürt’-öt jelent.[729] Emellett szól, hogy a következő vers első felében a תָּמָר párja a סַנְסִנָּה, ami kifejezetten a ’datolyafürt’-öt[730] vagy a datolyapálma virágából álló fürtöt[731] jelöli. A 7,9b-ben azonban változik a kép, és ugyan a hasonlat ismét a menyasszony melleire vonatkozik, de már egyértelműen szőlőfürtökről van szó (אֶשְׁכְּלוֹת הַגֶּפֶן).

A datolya és a szőlő képe egyaránt visszatérő motívum az ókori közel-keleti istennő-ábrázolásokon.[732] A mell hangsúlyozása az egyiptomi szerelmi költészetben is megfigyelhető, ellentétben a sumér *hieros gamos* szövegekkel. Egyes kutatók azzal magyarázzák a különbséget, hogy míg az utóbbi költemények elsősorban a termékenységre fókuszáltak, addig előbbiekben megjelenik, sőt előtérbe kerül az erotika ábrázolása.[733] A menyasszony mellének dicsérete az Énekek énekében nem csupán a női termékenység szimbóluma, hanem a menyasszony szépségét és vonzerejét is jelzi.[734] A szakaszban nem csupán a menyasszony szépségének vizuális leírásáról van szó, hanem a fizikai kontaktus ábrázolásáról is – a 7,9a a

---

[719] ZERGI (1998): Énekek éneke, 688; KEEL (1994): Song of Songs, 230.239; GRIFFITHS (2011): Song of Songs, 147.152.
[720] HALOT, 1650.
[721] ZERGI (1998): Énekek éneke, 688; DUGUID (2015): Song of Songs, 143.
[722] KEEL (1994): Song of Songs, 235; MOLNÁR (2003): Énekek éneke, 261; GRIFFITHS (2011): Song of Songs, 149; BARBIERO (2011): Song of Songs, 374.
[723] Ezzel szemben lásd ALTER (2016): Strong as Death – digitális kiadvány.
[724] A fogalom jelentését lásd fentebb, a *3.1.4.2. A bort és más alkoholos italokat jelölő kifejezések az Ószövetségben* című fejezetben (77. oldal).
[725] Így GRIFFITHS (2011): Song of Songs, 149.
[726] Így MOLNÁR (2003): Énekek éneke, 262; BARBIERO (2011): Song of Songs, 375; DUGUID (2015): Song of Songs, 143.
[727] KEEL (1994): Song of Songs, 235.
[728] Lásd a *3.1.1.2. A szőlő termése* című fejezetben (59. oldal).
[729] Így ZERGI (1998): Énekek éneke, 688; BARBIERO (2011): Song of Songs, 392; GRIFFITHS (2011): Song of Songs, 152; DUGUID (2015): Song of Songs, 146. A magyar bibliafordítások általában ’szőlőfürt’-ként fordítják, lásd KG; SZIT; RÚF.
[730] BDB, 703.
[731] HALOT, 761.
[732] KEEL (1994): Song of Songs, 246, lásd pl. IPIAO I, 355; II, 121.205; IV, 282–283.428–429.
[733] KEEL (1994): Song of Songs, 246; BARBIERO (2011): Song of Songs, 396.
[734] BARBIERO (2011): Song of Songs, 393.

fürtök megragadásáról (אחז ige) beszél – így a datolya és szőlő képe utalhat a mellek tapintására[735] és rugalmasságára is.[736] A szőlőfürt képe nem csupán a datolya-hasonlat megismétlése, hanem további képzettársításokat is lehetővé tesz. A kép magában hordozza a bor, ezáltal pedig a részegítő szerelem képzetét,[737] és egyúttal elő is készíti a bor megjelenését a 10. versben.[738]

A 7,10 a menyasszony szájáról beszél. A חֵךְ főnevet fordítják 'száj'-nak,[739] 'ajak'-nak,[740] vagy a Septuaginta alapján 'torok'-nak[741] is, a szó jelentése azonban 'szájpadlás'[742] vagy 'íny',[743] tehát kifejezetten a száj belsejére vonatkozik. A vőlegény a legjobb borhoz (יַיִן הַטּוֹב) hasonlítja a menyasszony száját (7,10a). A hasonlóság alapja ezúttal a csók íze, a száj nedvessége és a csókok okozta mámor érzése.[744] Hasonló képet találunk a csók leírására a 4,11-ben, amely szerint tej és méz van a menyasszony nyelve alatt. A folytatás tovább részletezi a bor minőségét, kiemelve, hogy könnyen csúszik, azaz „itatja magát". Erre utalnak a הלך 'menni; folyni'[745] és a דבב 'lágyan mozogni; csúszni;[746] csörgedezni'[747] igék participiumi alakjai, valamint a הוֹלֵךְ alakhoz kapcsolódó a מֵישָׁרִים 'simán; egyenesen'[748] (lásd Péld 23,31) kifejezés.[749] Amíg az Énekek 7,10aα-ban a vőlegény E/2-ben szól a menyasszonyhoz, a folytatásban (7,10aβb) valószínűleg a menyasszony veszi át a szót, és szólítja a vőlegényt 'kedvesem'-nek (דּוֹדִי).[750] A vers utolsó része az 'alvók ajkai'-ról (שִׂפְתֵי יְשֵׁנִים) beszél. Az alvók említése talán arra utal, hogy a menyasszony álmából felébredve válaszol a vőlegény udvarlására,[751] de valószínűbb, hogy a bor és a szerelem okozta eufória utáni álomba merülésről van szó.[752] Gianni Barbiero szerint az álom is a szerelem jelképe, a többes szám pedig a szerelmespár mindkét tagjára utal. Ilyen módon a megfogalmazás a kölcsönösséget fejezi ki (lásd a 7,11-et), hiszen a csókot jelképező bor mindkettejük ajkain csörgedezik.[753]

---

[735] GRIFFITHS (2011): Song of Songs, 152.
[736] ZERGI (1998): Énekek éneke, 688. Gianni Barbiero szerint a szőlő esetében ez az aspektus hangsúlyosabb, lásd BARBIERO (2011): Song of Songs, 396.
[737] ALTER (2016): Strong as Death – digitális kiadvány.
[738] KEEL (1994): Song of Songs, 244; BARBIERO (2011): Song of Songs, 396–397.
[739] NIV; ESV; WEB.
[740] RÚF.
[741] DRB.
[742] HALOT, 313.
[743] BDB, 335, így még KG.
[744] KEEL (1994): Song of Songs, 244; ZERGI (1998): Énekek éneke, 688; BARBIERO (2011): Song of Songs, 398.
[745] HALOT, 247; BDB, 237.
[746] HALOT, 208; BDB, 179.
[747] HALOT, 208.
[748] BDB, 449.
[749] ALTER (2016): Strong as Death – digitális kiadvány.
[750] Így KEEL (1994): Song of Songs, 244; ZERGI (1998): Énekek éneke, 688; BARBIERO (2011): Song of Songs, 399; GRIFFITHS (2011): Song of Songs, 153; ALTER (2016): Strong as Death – digitális kiadvány; BUCHER (2015): Song of Songs, 236; DUGUID (2015): Song of Songs, 146.
[751] DUGUID (2015): Song of Songs, 147.
[752] KEEL (1994): Song of Songs, 252.
[753] BARBIERO (2011): Song of Songs, 401.

4.8.5. Összegzés

A szőlő és a bor sokrétű szimbólumként jelenik meg az Énekek Énekében, amelyek a költemény különböző részleteiben más-más jelentéssel bírnak. Ezek a jelentések azonban a testi szerelem különböző aspektusaihoz kapcsolódnak, és kölcsönösen egymásra épülnek.

A bor és a részegség jelképezheti magát az érzéki szerelmet és az abból fakadó gyönyört. A menyasszony és a vőlegény szerelmi vallomása szerint a kedvesük szerelme által okozott gyönyör még a bor mámorát is túlszárnyalja (1,2.4; 4,10). Több alkalommal megjelenik a költeményben a párhuzam az ivás és a csók, illetve a szexuális aktus között (1,2; 4,11; 5,1; 8,1–2), és a 'bor háza' is a szerelmi együttlétet jelképezi (2,4, vö. 8,2). Az 5,1 kifejezetten a gyönyörtől való megrészegedés képét használja, amikor az érzéki örömök átélésére bíztatja a szerelmespárt. Ez az egyértelmű párhuzam az Énekek Énekén kívül a Péld 7,18-ban is megjelenik, igaz, ott negatív felhangot kap.

A szőlőskert többször a szerelem helyszíneként és egyben a szerelmi együttlét jelképeként jelenik meg az Énekek Énekében (2,10–13; 7,12–13). A szőlőskertben benne van a természet zavartalan nyugalmának és az intimitásnak a képe, ugyanakkor benne van az emberi gondoskodás és törődés szükségességének a képzete is. Mindezeken túl a téli nyugalmából felébredő szőlőskert virágzása a szerelem feléledését és a menyasszony szexuális érettségét is jelképezi.

A szőlőskert – a fenti asszociációktól nem függetlenül – úgy is megjelenik a könyvben, mint a nő, illetve a női test szimbóluma. Rejtett formában már Ézsaiás is alkalmazza ezt a képet (Ézs 5,1–2), az Énekek Énekében pedig több alkalommal is találkozunk a szőlőskert és a nő azonosításával (1,6; 2,15; 8,11–12). A férfi és a nő harmonikus kapcsolatát feltételezve a kép azt sugallja, hogy a férfinak gondoskodnia kell a nőről, ugyanakkor kifejezi a nő törékenységét és veszélyeztetettségét is.

A menyasszony szépségének dicséretében a szőlő és a bor a női test különböző részeit jelképezi (7,3.8–10). Ezek a szóképek részben a külső hasonlóságból indulnak ki, részben pedig a bor és a testi szerelem közötti képzettársításra épülnek, és nem csupán a női testet ábrázolják, hanem az érzéki együttlétre is utalnak.

A szőlő és a bor képe egyértelműen pozitív töltettel bír az Ószövetség szerelmi költészetében. A szerelemmel való képzettársítás egyrészt a borfogyasztás pozitív megítélését bizonyítja, másrészt azt is mutatja, hogy a szőlő és a bor a mindennapi élet szerves részét képezte az ókori Izráelben.

5. ÖSSZEFOGLALÁS

A kutatástörténeti áttekintés (1.1.) után megállapítottuk, hogy bár korábban számos szakmunka tárgyalta az Ószövetség szőlő- és borkultúrával kapcsolatos különböző vonatkozásait, a kérdés teljes körű vizsgálatára ezek közül viszonylag kevés írás vállalkozott, és az eddigi kutatások különösen is kevés figyelmet fordítottak az ószövetségi irodalomban a szőlő és bor szimbolikus jelentőségére. Értekezésünkben a téma átfogó vizsgálatát tűztük ki célul, amelynek része a szőlő és bor gasztronómiai, társadalmi, kulturális és vallási szerepének feltérképezése az ókori Közel-Kelet kontextusában, majd ezek ismeretében az ókori izráeli szőlő- és borkultúra különböző aspektusainak vizsgálata a bibliai régiségtan szempontjai szerint, valamint a szőlő és bor képére épülő átvitt értelmű ószövetségi szakaszok jelentésének értelmezése és a motívumok fejlődésének nyomon követése (1.2).

Az ókori Közel-Kelet három nagy történelmi régiójának szőlő- és borkultúráját vizsgáló fejezet (2.) egyik fő megállapítása, hogy az ókori Mezopotámiában (2.2.) és Egyiptomban (2.4.) az éghajlati feltételek nem voltak ideálisak a szőlőtermesztéshez és a borkészítéshez. Ez a körülmény közrejátszott abban, hogy ezekben a régiókban a bor nem számított a köznép italának, hanem csupán a kiváltságosok szűk rétege jutott hozzá. Ezzel szemben az ókori Levantéban (2.3.) minden körülmény adott volt a szőlészet és borászat virágzásához, így a borfogyasztás is általánosabb volt. Mindhárom régióra igaz, hogy a bornak fontos szerepe volt a kultuszban, ami elsősorban az istenségeknek bemutatott italáldozatokban mutatkozott meg. A bor a mitologikus szövegekben is gyakran az istenek italaként jelenik meg. Fontos megállapítás, hogy ezekben a kultúrákban a részegség önmagában nem minősült erkölcsileg kifogásolható állapotnak, még ha a túlzott alkoholfogyasztás káros következményeiről természetesen ezekben a régiókban is tudtak.

A 3. fejezetben a szőlő és bor ószövetségi előfordulásaival foglalkoztunk. Először a szőlő és bor termelésének és felhasználásának folyamatát tárgyaltuk (3.1.), és egyben igyekeztünk tisztázni a szőlővel és borral kapcsolatos héber fogalmak helyes értelmezését. Több héber kifejezéssel kapcsolatban is arra az eredményre jutottunk, hogy azok pontos értelme a magyar bibliafordításokban nem, vagy nem következetesen jelenik meg. A magyar fordítások például gyakran ’must’-nak fordítják a תִּירוֹשׁ és az עָסִיס szavakat, olyan szövegekben is, ahol egyértelműen alkoholtartalmú italt jelölnek. Előbbi esetben az ’újbor’, utóbbi esetben az ’édes bor’ fordítást javasoljuk. A szövegkörnyezettől függően ezek a kifejezések akár ’must’ értelemben is állhatnak, ez azonban éppen azt bizonyítja, hogy a bibliai hébernek nincs külön szava az erjedetlen must jelölésére. Itt érdemes megjegyezni, hogy nem tartjuk meggyőzőnek azokat az elméleteket, amelyek szerint a bibliai héberben a יַיִן szó – előfordulásának jelentős hányadában – tartósított, alkoholmentes mustot jelent. Említésre érdemes még a דְּבַשׁ szó értelmezése, amelyet a magyar és az idegen nyelvű fordítások egy jelentős része következetesen ’méz’ értelemben fordít, ugyanakkor a lexikonokban és a nemzetközi szakirodalomban egyre gyakrabban hívják fel a figyelmet arra, hogy a szó a mézen kívül a szőlő- és gyümölcsléből főzött valamiféle ’szirup’-ot is jelölhet. Álláspontunk szerint a szó ez utóbbi jelentésben fordul elő többek között abban a kifejezésben, amely Kánaán földjének jelzőjeként gyakran fordul elő az Ószövetségben, és amely ’tejjel és mézzel folyó’ formában a köznyelvben is bevett fordulattá vált. A בֹּסֶר szó szinte kivétel nélkül ’egres’-ként jelenik meg a magyar bibliafordításokban („Az apák ették az egrest, a fiak foga vásott el tőle” – Jer

31,29; Ez 28,2), azonban ez a kifejezés is a szőlőtő gyümölcsének egyik megnevezése, és az ’éretlen szőlő’-t jelöli.

Következő lépésként a szőlészet és borászat társadalmi és gazdasági jelentőségét vizsgáltuk (3.2.). Megállapításunk szerint az ókori Izráel mezőgazdasága alapvetően családi kisbirtokokra épült, ahol az önfenntartó gazdálkodás részeként – más mezőgazdasági tevékenységek mellett – szőlészettel is foglalkoztak. A szőlőművelésben tehát a társadalom széles rétegei érintettek voltak. A törvények biztosították, hogy a szőlőskerteket hosszú ideig ugyanaz a család művelje, ami a család anyagi biztonsága és a szőlőskertek megóvása szempontjából is fontos tényező volt. A szőlőművelésnek ugyanakkor a tágabb közösség összetartásában is nagy szerep jutott, részben a szüret alkalmával végzett közös munkának és ünneplésnek, részben a rászorulók támogatására irányuló törvényeknek köszönhetően. A királyság megalakulása után az önellátó családi gazdaságok mellett megjelentek a királyi birtokok, és megkezdődött a nagybirtokos elit felemelkedése. Ez a folyamat együtt járt a kis- és középbirtokosok elnyomásával és eladósodásával, ami a prófétai irodalomban is hátrahagyta a maga lenyomatát.

A következő alfejezetben a szőlő és bor kultuszban betöltött szerepét tanulmányoztuk (3.3.). A borfogyasztás természetes része volt az áldozati lakomáknak, amelyeken az áldozat felajánlói családi körben vagy nagyobb közösségben „az ÚR színe előtt” ettek és ittak. Annak, hogy ezeken a szertartásokon az ószövetségi korban bor helyett alkoholmentes mustot vagy szőlőszirupot is használtak volna, nem találtuk bizonyítékát. Más ókori közel-keleti kultúrákhoz hasonlóan Izráelben is mutattak be bort italáldozatként – mind a JHVH-kultuszban, mind más istenségek kultuszában – ugyanakkor a libáció csak kiegészítő áldozat volt, amelyet más áldozatokkal együtt mutattak be. Alkoholmentes szőlőtermékek használatára ebben az összefüggésben sem találtunk utalást. Lehetséges, hogy egykor a JHVH-kultuszban is élt az a képzet, hogy az áldozatként bemutatott bort az ÚR fogyasztja el, azonban az ószövetségi iratokban erre nincs konkrét utalás, sőt eltávolodás figyelhető meg ettől az antropomorf elképzeléstől. A szőlő termése fontos része volt az ÚRnak felajánlott első zsengének és a tizednek, amelyek részben a papok, részben a rászorulók támogatását szolgálták. Eredetileg a lombsátrak ünnepe is az őszi betakarításhoz és a zsenge bemutatásához kapcsolódott, később azonban elveszítette mezőgazdasági jellegét. A qumráni Templomtekercs által említett ’újbor ünnepe’ ugyan nem található meg az Ószövetség ünnepi kalendáriumaiban, azonban lehetséges, hogy egyes szakaszok mégis őrzik az emlékét. Az alfejezet végén a *marzéach* intézményét és annak potenciális ószövetségi nyomait vizsgáltuk. A más sémi népeknél megfigyelhető párhuzamok alapján megállapítható, hogy a *marzéach*hoz tartozott egy kultikus lakoma, amelyen az elit tagjai vettek részt, és nagy mennyiségű bort fogyasztottak. A vizsgált szövegek többnyire negatív kontextusban beszélnek a jelenségről, ám valószínű, hogy az intézmény a JHVH-kultusz keretein belül is működött.

A borivás és részegség ószövetségi megítélését tárgyaló alfejezetben (3.4.) bemutattuk az ebben a kérdésben megfigyelhető kettősséget, amely mégsem jelent ellentmondást. Az Ószövetség alapvetően Isten ajándékának tekinti a bort, és pozitívan szemléli annak jókedvet okozó, közösségteremtő hatását. Ugyanakkor számos ószövetségi szakasz teszi nyilvánvalóvá a részegséggel járó veszélyeket és káros következményeket, olykor értékítélet nélkül, máskor kemény kritika és ítélet kíséretében. A kritika azonban ezekben az esetekben sem a bor és részegítő ital fogyasztása ellen, hanem a mértéktelenség – és egyéb, kapcsolódó bűnök – ellen irányul. Az Ószövetség tanítása alapján tehát – az absztinencia-párti irányzat álláspontjával

szemben – az alkohol negatív hatásaira nem a teljes tilalom a válasz, hanem a mértékletesség gyakorlása.

Ugyanakkor az Ószövetség is ismeri a teljes vagy ideiglenes absztinencia eseteit, amelyeket a 3. fejezet utolsó részében tárgyaltunk (3.5.). A rékábiak, akiknek bortól való tartózkodása a Kr. e. 9. századra vezethető vissza, hűségből és hagyománytiszteletből tartózkodtak a bor fogyasztásától, és szokásukat nem isteni rendeletből eredeztették. A názírok fogadalmához legkésőbb a fogság korára kapcsolódhatott az absztinencia vállalása, amely eredetileg a kultikus elhajlásokra adott válasz lehetett. A fogság utáni korban a názírság önkéntes és ideiglenes fogadalmon alapult. A papokra vonatkozó törvényt – amely szerint nem ihattak bort és részegítő italt, amikor bementek a szentélybe – fogság utáni források rögzítik. A rendelkezés egyrészt azt a célt szolgálta, hogy a papok helyesen végezzék a szolgálatukat, másrészt azt, hogy a részegség állapotát ne tekintsék az isteni kinyilatkoztatás eszközének. Lehetséges, hogy a tilalom éppen azért született, mert egykor létező gyakorlat volt az alkohol használata a vallásos révület elérése érdekében – és az sem kizárt, hogy a Kr. e. 8. századi próféták eseti vádjai e téren a papok ellen részben szintén egy meglévő, bár már elítélt gyakorlatot tükröznek. Dániel és barátai a bálványáldozati kultusztól és a tisztátalan ételektől való távolságtartás miatt nem éltek a király ételeivel és boraival. Bár a történet a babiloni fogság idején játszódik, a szöveg a hellén korszak kihívásaira ad választ. Az absztinenciáról szóló példák kis száma közvetve éppen azt bizonyítja, hogy az ókori Izráelben általános volt a borfogyasztás, és ritka kivételnek számított, amikor valaki nem ivott vagy nem ihatott bort.

A 4. fejezetben azokat az ószövetségi szövegeket elemeztük, amelyekben a szőlő és a bor szimbolikus értelemben jelennek meg. A fejezet célja a kapcsolódó képek mögött álló különböző jelentéskörök és az általuk közvetített teológiai üzenetek vizsgálata, valamint az egyes szóképek fejlődésének megfigyelése. A szőlő mint Izráel jelképe (4.1.) az egyik legsokoldalúbban és legrészletesebben kibontott költői kép az Ószövetségben. A képet először Hóseás (Hós 9,10; 10,1) és Ézsaiás (Ézs 5,1–7) alkalmazza, majd később a 80. zsoltárban is megjelenik (Zsolt 80,9–16), továbbá Jeremiás (Jer 2,21; 5,10; 6,9; 12,10) és Ezékiel (Ez 15,1–8; 17,1–21; 19,10–14) is átveszi. A kép alapvetően pozitív tartalommal bír, és kifejezi Izráel kiválasztottságát és dicsőségét, valamint az ÚR gondoskodó szeretetét népe iránt. Azonban már a szimbólum legkorábbi előfordulásaitól kezdve megjelenik a szőlő elfajulásának és terméketlenségének képe, amely a nép Istentől való elfordulását fejezi ki, valamint a szőlő elpusztításának motívuma, ami az ítéletet jelképezi. A szőlő–Izráel szimbólum az Ez 15,1–8 értelmezésében tűnik fel a leginkább negatív színben, ahol a szőlőtő fája Izráel haszontalanságát szemlélteti. Az Ez 17,1–10-ben és 19,10–14-ben a szőlőtő némileg módosult jelentéssel nem egész Izráelt, hanem a királyt vagy a királyi dinasztiát jelképezi, bár az uralkodó és népe szorosan összetartoznak az ókori közel-keleti gondolkodásban. A szőlőtő és a királyi méltóság közötti párhuzam – az Izráellel való asszociáció nélkül – már korábban, a Bír 9,13-ban is megjelenik, amely a fogság előtti korból származhat, és valószínűleg kánaáni eredetű. Ézsaiás könyvének késői kiegészítésében a szőlőskert képe a kegyelem és az újrakezdés üzenetét hordozza (Ézs 27,2–6).

A szőlő és bor mint a bőség és termékenység jelképe (4.2.) már a kánaáni kultúrában is ismert volt, és az ószövetségi iratokban is sokféle módon megjelenik, a korai királyság korától kezdve egészen a késő fogság utáni korig. A legkorábbi szövegekben is a föld termékenységét fejezi ki a ’tejjel és sziruppal folyó’ jelző (lásd pl. 2Móz 3,8.17), a Kánaán kikémlelésének

történetében megjelenő hatalmas szőlőfürt (4Móz 13,23), vagy a gabona és újbor ígérete (1Móz 27,28; 5Móz 33,28). Ez utóbbi páros később az olajjal kiegészülve reprezentálja a föld javait (lásd pl. 5Móz 11,14; Hós 2,10). A termékenység feltétele a fogság előtti és utáni szövegek szerint is az ÚR iránti engedelmesség, így a bőséges bortermés a hűség jutalmaként (lásd pl. 5Móz 7,13), a terméketlenség pedig az ÚRtól való elfordulás büntetéseként értelmezendő (lásd pl. Hós 2,11.14; Ám 4,9).

A szőlő és bor mint a béke és biztonság jelképe (4.3.) a fogság előtt főként negatív formában jelenik meg, azaz a szőlőskertek pusztulása és a bor hiánya a háború okozta pusztítást jelzi (lásd pl. Ézs 1,8; Jer 5,17). A kép pozitív megfogalmazásai, amelyekben a szőlő művelése és a bor élvezete a zavartalan nyugalmat demonstrálja, inkább a fogság alatti és utáni szövegekben tűnnek fel (lásd pl. Ézs 2,4; Ám 9,14; Mik 4,3–4; Zak 3,10).

A szőlő és a bor képe gyakran az utolsó idők üdvkorszakát jelképezi (4.4.), jelentős részben a termékenységgel és a békével való asszociációnak köszönhetően. A képek jelzik, hogy az utolsó időkben helyreáll a béke és a termékenység, sőt az ÚR túláradó bőséget biztosít (Ám 9,13; Jóel 4,18; Ézs 25,6).

A mértéktelen borfogyasztás negatív ószövetségi megítélését bizonyítja, hogy a bor, illetve a részegség negatív szimbolikus jelentéssel is bírhat. Jeremiástól kezdve (Jer 13,12–14; 25,15–29) számos prófétai (lásd pl. Ézs 51,17–23; Hab 2,15–16) és költői (Zsolt 60,5; 75,9; JSir 4,21) szöveg írja le Isten ítéletét az ÚR poharából való ivás és a részegség képével (4.5.).

Más szövegek a vér és a bor közötti képzettársításra építve ábrázolják Isten ítéletét (4.6.). A vér mint részegséget okozó ital képét szintén Jeremiás próféta alkalmazza először (Jer 46,10), majd később Mózes énekében (5Móz 32,42), Ezékielnél (Ez 39,17–20) és Ézsaiás könyvének fogság utáni rétegeiben (Ézs 34,5–7; Ézs 49,26) is visszaköszön a motívum. A borsajtó mint Isten ítéletének jelképe először a Jeremiás Siralmaiban tűnik fel (JSir 1,15) Jeruzsálem bukását követően. Innen kölcsönzi a képet a fogság után Jóel próféta könyve (Jóel 1,13) és Ézsaiás könyvének a Kr. e. 4. századból származó kiegészítése (Ézs 63,1–6).

Szintén negatív jelentést hordoznak azok a képek, amelyekben a szőlő vagy a bor a bűnt és a gonoszságot jelképezik (4.7.). Az elvadult szőlőtő és a rossz gyümölcsök már a szőlő–Izráel jelképrendszeren belül is az ÚRtól való elfordulást szimbolizálják, ilyen értelemben tehát már a fogság előtti szövegekben is felfedezhető ez a motívum (lásd Ézs 5,2b.4; Jer 2,21b). A fogság alatt keletkezett Mózes énekében Sodoma és Gomora szőlőjének és borának képe Izráel ellenségeinek gonoszságát fejezi ki, és egyben az ítéletet is magában foglalja (5Móz 32,32–33). Szintén a fogság alatt keletkezhetett az a közmondás, amelyben az éretlen szőlő evése jelképezi az atyák bűnét, a fogak elvásása pedig az utódok bűnhődését. A közmondást először Ezékiel idézi (Ez 28,2), és kritizálja a mögötte húzódó felfogást. Jeremiás könyvének későbbi szerkesztője már Ezékieltől veszi át a mondást (Jer 31,29–30), és nem tagadja annak igazságát, viszont egy olyan jövőről prófétál, amelyben a mondás érvényét veszti.

Az utolsó alfejezetben ismét egy pozitív töltetű költői motívumot, a szőlő és a bor szerelemmel való képzettársítását vizsgáltuk (4.8). Az egymásra épülő képek a testi szerelem különböző aspektusait ábrázolják. Ez a szimbolikus kapcsolat szinte kizárólag az Énekek Énekében jelenik meg, de a szőlőskert és a nő közötti költői párhuzam csírája már Ézsaiásnál is felfedezhető (Ézs 5,1–7), a részegség és az érzéki gyönyör összekapcsolásával pedig a Példabeszédek könyvének fogság utáni keret-szövegében is találkozhatunk (Péld 7,18).

A bor szerte az ókori Közel-Keleten értékes italnak számított, azonban az ókori Izráelben és tágabb földrajzi környezetében – a kedvező adottságoknak köszönhetően – a szőlő- és borkultúra kivételes módon szőtte át a társadalom egészének életét. Ez a széles körű társadalmi beágyazódás és a hétköznapokat is meghatározó jelentőség jelent magyarázatot az Ószövetség szőlőhöz és borhoz kötődő utalásainak rendkívüli gyakoriságára és a témához kapcsolódó szókincs gazdagságára. A borfogyasztás alapvetően pozitív megítélése azokból a szakaszokból is kiolvasható, amelyek szó szerinti értelemben beszélnek a borról, és azokból is, amelyek szimbólumként, átvitt értelemben használják azt. Mindezzel együtt a mértéktelenséggel és részegességgel szembeni ószövetségi kritika is komolyan veendő, főként egy olyan világban, amelyben a bornál sokkal erősebb alkoholos italok és egyéb szerek is elérhetőek. A bor Izráel kultuszában betöltött szerepe is a pozitív szemléletet bizonyítja, ugyanakkor szembetűnő a környező kultúrák felfogásával szembeni alapvető különbség: A bor Isten ajándéka ugyan, de nem lehet eszköz az isteni szférába való átlépésre. Összességében az Ószövetség szerint a bor az ÚR áldása és az emberi munka gyümölcse, amelyet az ember azért kapott, hogy örömöt találjon benne, és hálaadással éljen vele.

RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

Folyóiratok, lexikonok és sorozatok

AB	Anchor Bible / Anchor Yale Bible
ABC	Ariel's Bible Commentary
ABD	Freedman, David N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, Vols. 1–6, New York, Doubleday, 1992.
Acta	Acta. Debreceni teológiai tanulmányok
ANET	Prichard James B. (ed.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton – New Jersey, Princeton University Press, ^{3}1969.
Antiquity	*Antiquity. A quarterly review of archeology*
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
AOTC	Abingdon Old Testament Commentaries
ATD	Das Alte Testament Deutsch
AYBRL	The Anchor Yale Bible Reference Library
BA	*The Biblical Archaeologist*
BAR	*Biblical Archaeology Review*
BAR.IS	British Archaeological Reports. International Series
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BCBC	Believers Church Bible Commentary
BDB	Brown, Francis S. – Driver, Samuel R. – Briggs, Charles A. (eds.): *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, ^{7}2003.
BIS	Biblical Interpretation Series
BKAT	Biblischer Kommentar Altes Testament
BS	The Biblical Seminar
BST	The Bible Speaks Today
BTCB	Brazos Theological Commentary on the Bible
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CA	*Current Anthropology*
CBC	Cornerstone Biblical Commentary
CBET	Contributions to Biblical Exegesis & Theology
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CBQ.MS	Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series
CBSC	The Cambridge Bible for Schools and Colleges
CC	Continental Commentary Series
CHALOT	Holladay, William L.: *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: Based upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner*, Leiden, Brill, ^{2}1988.
CNEB	The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible
COT	Keil and Delitzsch Commentaries on the Old Testament
DDD	Toorn, Karel van der – Becking, Bob – Horst, Pieter W. van der (eds.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, Brill, ^{2}1999.
DÓTTF	A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszékének Tanulmányi Füzetei

DSBS	The Daily Study Bible Series
DSzVTTF	A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szegedi Vallástanár Tanszékének Tanulmányi Füzetei
DULAT	Olmo Lete, Gregorio del – Sanmartín, Joaquín: *Dictionary of the Ugaritic Language*, Vols. 1–2 (HdO.1 112), Leiden, Brill, [3]2015.
EBC	The Expositor's Bible Commentary
EJ	Skolnik, Fred (ed.): *Encyclopedia Judaica*, Vols. 1–21, Detroit, Thomson Gale, [2]2007.
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FNHA	Food and Nutrition in History and Anthropology
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature
GSC	Geneva Series of Commentaries
HALAT	Gesenius, Wilhelm: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Heidelberg, Springer, [18]2013.
HALOT	Koehler, Ludwig – Baumgartner, Walter: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: Study Edition*, Vols. 1–2, Leiden, Brill, 2001.
HANE.S	History of the Ancient Near East. Studies
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HBM	Hebrew Bible Monographs
HCOT	Historical Commentary on the Old Testament
HdO.1	Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Nahe und der Mittlere Osten
HK	Handkommentar zum Alten Testament
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Series
HThK.AT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
ICC	The International Critical Commentary
IDB	Buttrick, George A. (ed.): *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vols. 1–4, New York, Abingdon Press, 1962.
Int	Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching
IntB	Buttrick, George A. (ed.): *The Interpreters Bible*, Vols. 1–12, Nashville, Abingdon Press, 1951–1957.
IPIAO	Schroer, Silvia – Keel, Othmar: Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient: Eine Religiongeschichte in Bildern, Bände 1–4, Fribourg – Basel, Academic Press Fribourg – Schwabe Verlag, 2005–2008.
ITC	International Theological Commentary
IVPBDS	The IVP Bible Dictionary Series
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JerK	Brown, Raymond E. – Fitzmyer, Joseph A. – Murphy, Roland E. (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár*, 1–2. kötet (Eredeti címe: The New Jerome Biblical Commentary, 1990), Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2002.
JLCR	Jordan Lectures in Comparative Religion
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JNWSL	*Journal of Northwest Semitic Languages*
JPSBC	The JPS Bible Commentary

JPSTC	The JPS Torah Commentary
JQR	*The Jewish Quarterly Review*
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
JSOT.SS	JSOT Supplement Series
JTS	*Journal of Theological Studies*
JubK	[szerk. nélkül] *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, 1–3. kötet, Budapest, Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, [2]1998.
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KBL	Bartha Tibor (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*, 1–2. kötet, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1993–1995.
KHC	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
Kréné	Kréné. Ókori források – Ókortörténeti tanulmányok
LBC	Layman's Bible Commentary
LBI	Library of Biblical Interpretation
LCL	Loeb Classic Library
LHB/OTS	The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies
LSTS	The Library of Second Temple Studies
LTHS	Literature and Theology of the Hebrew Scriptures
MBC	Rydelnik, Michael – Vanlaningham, Michael (eds.): The Moody Bible Commentary, Chicago, Moody Publishers, 2014.
MTA.JK.É	Magyar Tudományos Akadémia. Judaisztikai Kutatócsoport. Értesítő
NAC	The New American Commentary
NCamBC	New Cambridge Bible Commentary
NCBC	New Century Bible Commentary
NColBC.OT	New Collegeville Bible Commentary. Old Testament
NEA	*Near Eastern Archeology*
NEB.AT	Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit Einheitsübersetzung
NIB	Keck, E. Leander (ed.): *The New Interpreter's Bible*, Vols. 1–12, New York – Nashville, Abingdon Press, 1996–2001.
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIVAC	The NIV Application Commentary
OBC	Barton, John – Muddiman, John (eds.): *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
OTK	Osiris Tankönyvek
OTL	Old Testament Library
OTRM	Oxford Theology and Religion Monographs
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
PPFBR	Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem
PPSP	Publications of the Palestine Section of the Museum of the University of Pennsylvania
Pulpit	Spence Jones, Henry D. M. – Exell, Joseph S. et al. (eds.): *The Pulpit Commentary*, Vols. 1–72, New York, Funk & Wagnalls, 1880–1919.
Readings	Readings: A New Biblical Commentary

RestQ	*Restoration Quarterly. Studies in Christian Scholarship*
RPP	Betz, Hans D. – Browning, Don S. – Janowski, Bernd – Jüngel, Eberhard (eds.): *Religion Past and Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, Vols. 1–14 (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bände 1–8, 1998–2005), Leiden – Boston, Brill, 2006–2013.
RSz	*Református Szemle*
RtOT	Reading the Old Testament
SBL.ABS	Society of Biblical Literature. Archeology and Biblical Studies
SBL.DS	Society of Biblical Literature. Dissertation Series
SBL.WAW	Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World
SBs	Stuttgarter Bibelstudien
SGL	Görög és Latin Írók – Scriptores Graeci et Latini
SHANE	Studies in the History of the Ancient Near East
SHBC	Smyth & Helwys Bible Commentary
SHH	Studia Hebraica Hungarica
SJOT	*Scandinavian Journal of the Old Testament. An International Journal of Nordic Theology*
StBL	Studies in Biblical Literature
Studia	*Studia Theologica Debreceniensis / Studia. Debreceni Teológiai Tanulmányok*
SWBAS	The Social World of Biblical Antiquity Series
TBC	Torch Bible Commentary
TDNT	Kittel, Gerhard (ed.): *Theological Dictionary of the New Testament*, Vols. 1–10, Grand Rapids, Eerdmans, 1971.
TDOT	Botterweck, Johannes G. – Ringgren, Helmer – Fabry, Heinz-Josef (eds.): *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vols. 1–15 (Eredeti címe: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bände 1–9, 1973–1994), Grand Rapids, Eerdmans, 1974–2006.
ThSz	*Theologiai Szemle*
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
TTCSG	T&T Clark Study Guides
TWOT	Harris, R. Laird – Archer, Gleason L. – Waltke, Bruce K. (eds.): *Theological Wordbook of the Old Testament*, Vols. 1–2, Chicago, Moody Press, 1980.
UBCS	Understanding the Bible Commentary Series
VT	*Vetus Testamentum*
VT.S	Vetus Testamentum Supplements
WBBC	Wiley Blackwell Bible Commentaries
WCS	Wisdom Commentary Series
WeBC	Westminster Bible Companion
WO	*Die Welt des Orients. Wissenschaftliche Beiträge zur Kunde des Morgenlandes*
WoBC	Word Biblical Commentary
ZBK.AT	Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament

Bibliai könyvek

1–5Móz; Józs; Bír; Ruth; 1–2Sám; 1–2Kir; 1–2Krón; Ezsd; Neh; Eszt; Jób; Zsolt; Péld; Préd; Énekek; Ézs; Jer; JSir; Ez; Dán; Hós; Jóel; Ám; Abd; Jón; Mik; Náh; Hab; Zof; Hag; Zak; Mal; Mt; Mk; Lk; Jn

Deuterokanonikus könyvek

Tób; Sirák; 2Makk

Ókori források

11QT	Templomtekercs
Agr.	Marcus Porcius Cato: *De agri cultura*, magyar fordításban lásd Marcus Porcius Cato: A földművelésről: Latinul és magyarul (SGL 11), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1966.
Ant.	Josephus Flavius: *Antiquitates Judaicae* (Zsidók története), angol fordításban lásd Josephus: Jewish Antiquities, Vols. 1–9 (LCL), Cambridge, Harvard University Press, 1930–1965.
Bib. Hist.	Diodórosz Szikulosz: *Bibliothéké Históriké* (Történeti Könyvtár), angol fordításban lásd Diodorus Siculus: The Library of History, Vols. 1–12 (LCL), Cambridge, Harvard University Press, 1933–1967.
CGC	Catalogue General du Musee du Caire (A Kairói Múzeum általános katalógusa)
Deip.	Naukratiszi Athénaiosz: *Deipnosophistae*, angol fordításban lásd Athenaeus: The Deipnosophists, Vols. 1–7 (LCL), Cambridge, Harvard University Press, 1927–1941.
GE	Gilgames eposz
Geóg.	Sztrabón: *Geógraphika hüpomnémata*, magyar fordításban lásd Strabón: Geógraphika hypomnémata, Budapest, Gondolat, 1977.
Hdt.	Hérodotosz: *Hisztoriai* (Történelem), angol fordításban lásd Herodotus: History, Vols. 4 (LCL), Cambridge, Harvard University Press, 1920–1925.
KTU	Dietrich, Manfried – Loretz, Oswald – Sanmartín, Joaquín (Hgs.): *Die Keilalphabetische Texte aus Ugarit*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1976.
mBer.	A Misna Berakhot (Áldások) traktátusa
mNáz.	A Misna Názír traktátusa
mSev.	A Misna Seviit (Hetedik) traktátusa
mSzuk.	A Misna Szukká (Sátor) traktátusa
Nat. Hist.	Caius Plinius Secundus: *Naturalis Historia*, angol fordításban lásd Pliny: Natural History, Vols. 1–10 (LCL), Cambridge, Harvard University Press, 1938–1962.
pAnastasi IV.	IV. Anastasi papirusz
pHarris 500	Harris 500 papirusz
PT	Piramisszövegek, angol fordításban lásd Mercer, Samuel A. B.: *The Pyramid Texts in Translation and Commentary*, Vols. 1–4, New York, Longmans, Green and Co., 1952.
Rust.	Marcus Terentius Varro: *Rerum rusticarum*, magyar fordításban lásd: M. Terennius Varro: A mezőgazdaságról: Latinul és magyarul (SGL 14), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1971.
RS	Rasz Samra-i (ugariti) szövegek
TM	Tell Mardikh-i (eblai) szövegek

Bibliafordítások

ASV	American Standard Version (1901)
CSB	Christian Standard Bible (2017)
DRB	Douay–Rheims Bible (1582)
ERV	English Revised Version (1885)
ESV	English Standard Version (2001)
HCSB	Holman Christian Standard Bible (2004)
ISV	International Standard Version (2011)
JPS	Jewish Publication Society of America Version of the Tanakh (1917)
KG	Károli-Biblia (1908)
KJV	King James Version (1611)
KNV	Káldi-Neovulgáta (1997)
LXX	Septuaginta
NASB	New American Standard Bible (1971)
NET	New English Translation (2005)
NIV	New International Version (1978)
NLT	New Living Translation (1996)
NRSV	New Revised Standard Version (1989)
RÚF	Revideált Újfordítású Biblia (2014)
SZIT	Szent István Társulati Biblia (1973)
Vg	Vulgata
WEB	World English Bible (2000)
YLT	Young Literal Translation (1862)

Általános rövidítések

E/1–3	egyes szám 1–3. személy
ed(s).	editor(s)
et al.	et alii/et alibi
ford.	fordító
Hg(s).	Herausgeber(n)
i. m.	idézett mű
kb.	körülbelül
Kr. e.	Krisztus születése előtt
par.	parallel
pl.	például
R	Recto (előoldal)
szerk.	szerkesztő(k)
T/1–3	Többes szám 1–3. személy
transl.	translator
uo.	ugyanott
uő	ugyanő
ún.	úgynevezett
V	Verso (hátoldal)
Vol(s).	volume(s)
vö.	vesd össze

FELHASZNÁLT IRODALOM

ABERNETHY, Andrew T.: *Eating in Isaiah. Approaching Food and Drink in Isaiah's Structure and Message* (BIS 131), Leiden, Brill, 2014.

ABLONCZY Dániel: *Jeremiás könyve*, 1. kötet (Egyszerűen a Bibliáról), Budapest, Open Art, [2]2004.

ABLONCZY Dániel: *Jeremiás könyve*, 2. kötet (Egyszerűen a Bibliáról), Budapest, Open Art, 1999.

ACHTEMEIER, Elizabeth: The Book of Joel, in: *NIB* 7 (1996), 301–336.

ACKERMAN, Susan: *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah* (HSM 46), Winona Lake, Eisenbrauns, 2001.

ACKROYD, Peter A.: *The Second Book of Samuel* (CNEB), Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

AHARONI, Yohanan: Kenite, in: *EJ* 12 ([2]2007), 76–77.

AHARONI, Yohanan: *The Land of the Bible. A Historical Geography*, Philadelphia, Westminster Press, 1967.

AHLSTRÖM, Gosta W.: *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine* (SHANE 1), Leiden, Brill, 1982.

AHLSTRÖM, Gosta W.: Wine Presses and Cup-Marks of the Jenin-Megiddo Survey, in: *BASOR* 231 (1978), 19–49.

AKPUNONU, Peter D.: *The Vine, Israel and the Church* (StBL 51), New York, Peter Lang, 2004.

ALBENDA, Pauline: Grapevines in Ashurbanipal's Garden, in: *BASOR* 215 (1974), 5–17.

ALBRIGHT, William F.: The Gezer Calendar, in: *BASOR* 82 (1943), 18–24.

ALBRIGHT, William F.: *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths* (JLCR 7), London, The Athlone Press, 1968.

ALEXANDER, William L.: Exposition: Chapter XXI, in: *Pulpit* 6 (1880), 337–339.

ALGAZE, Guillarmo: Fourth Millennium B.C. Trade in Greater Mesopotamia: Did It Include Wine? in: McGovern, Patrick E. – Fleming, Stuart J. – Katz, Solomon H. (eds.): *The Origins and Ancient History of Wine* (FNHA 11), Luxemburg, Gordon and Breach, [2]2005, 89–96.

ALLEN, Leslie C.: *Jeremiah. A Commentary* (OTL), Louisville – London, Westminster John Knox Press, 2008.

ALLEN, Leslie C.: *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah* (NICOT), Grand Rapids, Eerdmans, [2]1976.

ALTER, Robert: *Genesis. Translation and Commentary*, New York, W. W. Norton & Company, [2]1997.

ALTER, Robert: *Strong as Death Is Love. The Song of Songs, Ruth, Esther, Jonah, and Daniel. A Translation with Commentary*, New York – London, W. W. Norton & Co., 2016.

ALTER, Robert: *The Book of Psalms. A Translation with Commentary*, New York, W. W. Norton & Co.,

ANDERSEN, Francis I. – FREEDMAN, David N.: *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24A), New York, Doubleday, 1989.

ANDERSEN, Francis I. – FREEDMAN, David N.: *Micah. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24E), New York, Doubleday, 2000.

ANDERSON, Arnold A.: *The Book of Psalms*, Vol. 1: Psalms 1–72 (NCBC), Grand Rapids – London, Eerdmans – Morgan & Scott, 1981.
ANDERSON, Arnold A.: *The Book of Psalms*, Vol. 2: Psalms 73–150 (NCBC), Grand Rapids – London, Eerdmans – Morgan & Scott, 1981.
ANDERSON, Gary A.: Sacrifice and Sacrificial Offerings, in: *ABD* 5 (1992), 870–886.
ANGERSTORFER, Andreas: עֵנָב; אֶשְׁכּוֹל; צִמּוּקִים, in: *TDOT* 11 (2001), 209–212.
ANGERSTORFER, Andreas – NIELSEN, Kirsten: עֵץ, in: *TDOT* 11 (2001), 265–277.
ARANYOS Zoltán: Mikeás könyvének magyarázata, in: *JubK* 2 (1998), 889–897.
ARNOLD, Bill T.: *1 & 2 Samuel* (NIVAC), Grand Rapids, Zondervan, 2003.
ASAF, Uri (ford.): *Misna magyarul – Sviit 5*, elérhető: https://www.szombat.org/hagyomany-tortenelem/misna-magyarul-sviit-5, letöltés dátuma: 2018. szeptember 21.
ASHBEL, Dov: Israel, Land of: Geographical Survey: Climate, in: *EJ* 10 (22007), 131–136.
ATKINSON, David: *The Message of Genesis 1–11*: *The Dawn of Creation* (BST), Leicester – Downers Grove, Inter-Varsity Press, 1990.
AULD, Graeme A.: *I & II Samuel. A Commentary* (OTL), Louisville, Westminster John Knox Press, [2]2012.
AUSLOOS, Hans: "A Land Flowing with Milk and Honey". Indicative of a Deuteronomistic Redaction?, in: *ETL* 75 (1999), 297–314.
BACCHIOCCHI, Samuele: *A bor a Bibliában. Tanulmány az alkoholtartalmú italok használatáról* (Eredeti címe: Wine in the Bible. A Biblical Study on the Use of Alcoholic Beverages, [3]2005), Budapest, Reménység, 2008.
BADEN, Joel S.: *The Composition of the Pentateuch. Renewing the Documentary Hypothesis* (AYBRL), New Haven – London, Yale University Press, 2012.
BAKER, David W.: *Joel, Obadiah, Malachi* (NIVAC), Grand Rapids, Zondervan, 2006.
BALDWIN, Joyce, G.: *The Message of Genesis 12–50*: *From Abraham to Joseph* (BST), Leicester – Downers Grove, Inter-Varsity Press, 1986.
BALENTINE, Samuel E.: *Leviticus* (Int), Louisville, Westminster John Knox Press, 2002.
BARBIERO, Gianni: *Song of Songs: A Close Reading* (VT.S 144), Leiden – Boston, Brill, 2011.
BARD, Kathryn A.: Az egyiptomi állam kialakulása (kb. i. e. 3200–2680), in: Shaw, Ian (szerk.): *Az ókori Egyiptom története* (Eredeti címe: The Oxford History of Ancient Egypt, 2000), Budapest, Gold Book, 2000, 77–104.
BARKER, Joel: *From the Depths of Despair to the Promise of Presence: A Rhetorical Reading of the Book of Joel* (LTHS 11), Winona Lake, Eisenbrauns, 2014.
BARSTAD, Hans M.: *The Religious Polemics of Amos. Studies in the Preaching of Amos ii 7B–8, iv 1–13, v 1–27, vi 4–7, viii 14* (VT.S 34), Leiden, Brill, 1984.
BARTHA Tibor: *Az Ószövetség népe* (DSzVTTF 16), Szeged, DRHE, 1998.
BARTHA Tibor: Dániel, in: *JubK* 2 (1998), 840–849.
BARTON, George A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, [2]1959.
BECHTEL, Carol M.: *Esther* (Int), Louisville, Westminster John Knox Press, 2002.
BECKER, Lothar: *Rebe, Rausch und Religion: Eine Kulturgeschichtliche Studie zum Wein in der Bibel* (Theologie 23), Münster – Hamburg – London, Lit Verlag, 1999.
BEGG, Christopher T.: The Blessing of Isaac According oo Josephus and Jubilees, in: *Revista Catalana de Teologia* 35 (2010), 359–372.
BÉKÉSI Andor: Habakuk könyvének magyarázata, in: *JubK* 2 (1998), 902–906.

BEN ZVI, Ehud: *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah* (BZAW 198), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1991.

BERGES, Ulrich F.: *The Book of Isaiah. Its Composition and Final Form* (HBM 46; Eredeti címe: Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt, 1998), Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2012.

BEYSE, Karl-Martin: עָלֶה, in: *TDOT* 11 (2001), 114–115.

BEYSE, Karl-Martin: שָׁתַל; שְׁתִיל, in: *TDOT* 15 (2006), 544–546.

BLEEKER, Claas J.: *Hathor and Thoth. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion* (Studia Post-Biblica 26), Leiden, Brill, 1973.

BLENKINSOPP, Joseph: *Ezekiel* (Int), Louisville, John Knox Press, 1990.

BLENKINSOPP, Joseph: *Isaiah 1–39. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 19), New York, Doubleday, 2000.

BLENKINSOPP, Joseph: Második törvénykönyv, in: *JerK* 1 (2002), 173–194.

BOADT, Lawrence: Ezekiel jövendölése, in: *JerK* 1 (2002), 473–508.

BODA, Mark J.: *Haggai, Zechariah* (NIVAC), Grand Rapids, Zondervan, 2004.

BODNER, Keith: *1 Samuel: A Narrative Commentary* (HBM 19), Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2009.

BOLING, Robert G.: Judges. Introduction, Translation and Commentary (AB 6A), New York, Doubleday, 1975.

BORN, Arie VAN DEN: Honig, in: Haag, Herbert (Hg.): *Bibellexikon*, Leipzig, St. Benno-Verlag, 1969, 739.

BORN, Arie VAN DEN: Milch und Honig, in: Haag, Herbert (Hg.): *Bibellexikon*, Leipzig, St. Benno-Verlag, 1969, 1154–1155.

BOROWSKI, Oded: *Agriculture in Iron Age Israel*, Boston, American Schools of Oriental Research, 2002.

BOROWSKI, Oded: *Daily Life in Biblical Times* (SBL.ABS 5), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003.

BOROWSKI, Oded: Eat, Drink and Be Merry. The Mediterranean Diet, in: *NEA* 67 (2004), 96–107.

BOURRIAU, Janine: A második átmeneti kor (kb. i. e. 1650–1550), in: Shaw, Ian (szerk.): *Az ókori Egyiptom története* (Eredeti címe: The Oxford History of Ancient Egypt, 2000), Budapest, Gold Book, 2000, 201–233.

BOWEN, Nancy R.: *Ezekiel* (AOTC), Nashville, Abingdon Press, 2010.

BRACKE, John M.: *Jeremiah 30–52 and Lamentations* (WeBC), Louisvile, Westminster John Knox Press, 2000.

BRAULIK, Georg: *Deuteronomium*, Band 1: 1–16,17 (NEB.AT), Würzburg, Echter, 1986.

BRAULIK, Georg: *Deuteronomium*, Band 2: 16,18–34,12 (NEB.AT), Würzburg, Echter, 1986.

BRIDGES, Charles: *A Commentary on Ecclesiastes* (GSC), Edinburgh, The Banner of Truth Trust, [2]1961.

BRIDGES, Charles: *A Commentary on Proverbs* (GSC), Edinburgh, The Banner of Truth Trust, [4]1968.

BRIGHT, John: *Izráel története* (Eredeti címe: A History of Israel, 1959), Budapest, A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 1993.

BRIGHT, John: *Jeremiah. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 21), New York, Doubleday, 1964.

BRODIE, Thomas L.: *Genesis as Dialogue. A Literary, Historical, & Theological Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
BROSHI, Magen: Wine in Ancient Palestine: Introductory Notes, in: uő: *Bread, Wine, Walls and Scrolls* (LSTS 36), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, 144–172.
BROWN, John P.: The Mediterranean Vocabulary of the Vine, in: *VT* 19 (1969), 146–170.
BRUEGGEMANN, Walter: *1 & 2 Kings* (SHBC), Macon, Smyth & Helwys, 2000.
BRUEGGEMANN, Walter: *A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 1998.
BRUEGGEMANN, Walter: *First and Second Samuel* (Int), Louisville, John Knox Press, 1990.
BRUEGGEMANN, Walter: *Genesis* (Int), Atlanta, John Knox Press, 1982.
BRUEGGEMANN, Walter: *Isaiah*, Vol. 1: Isaiah 1–39 (WeBC), Louisville, Westminster John Knox Press, 1989.
BRUEGGEMANN, Walter: *Isaiah*, Vol. 2: Isaiah 40–66 (WeBC), Louisville, Westminster John Knox Press, 1989.
BRUEGGEMANN, Walter – BELLINGER, William H.: *Psalms* (NCamBC), Cambridge, Cambridge Univerity Press, 2014.
BUCHER, Christina: Song of Songs, in: Bailey, Wilma Ann – Bucher, Christina: *Lamentations & Song of Songs* (BCBC), Harrisonburg – Kitchener, Herald Press, 2015, 135–263.
BULTMANN, Cristoph: Deuteronomy, in: *OBC* (2001), 135–158.
BUNSON, Margaret R.: *Encyclopedia of Ancient Egypt* (Facts on File Library of World History), New York, Facts on File, [2]2002.
CAMPBELL, Edward F.: *Ruth. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 7), New York, Doubleday, [2]1975.
CAQUOT, André: דְּבַשׁ, in: *TDOT* 3 (1978), 128–131.
CARR, G. Lloyd: מזג, in: *TWOT* 1 (1980), 498.
CARR, G. Lloyd: מָסַךְ, in: *TWOT* 1 (1980), 516.
CARROLL, Robert P.: *Jeremiah* (TTCSG), London – New York, T&T Clark International, 2004.
CARROLL, Robert P.: *Jeremiah. A Commentary* (OTL), Philapelphia, The Westminster Press, 1986.
CARSTENS, Pernille: The Golden Vessels and the Song to God. Drink-Offering and Libation in Temple and on Altar, in: *SJOT* 17 (2003), 110–140.
CARTLEDGE, Tony W.: Were Nazirite Vows Unconditional?, in: *CBQ* 51 (1989), 409–422.
CARVALHO, Corrine L.: Ezekiel, in: Carvalho, Corrine L. – Niskanen, Paul: *Ezekiel, Daniel* (NColBC.OT 16), Collegeville, Liturgical Press, 2012 – digitális kiadvány.
CARVALHO, Corrine L.: *Reading Jeremiah: A Literary and Theological Commentary* (RtOT), Macon, Smyth & Helwys, 2016.
CASSUTO, Umberto: *A Commentary on the Book of Exodus* (PPFBR), Jerusalem, Magnes Press, 1967.
CASSUTO, Umberto: *A Commentary on the Book of Genesis*, Vol. 2: From Noah to Abraham (PPFBR), Jerusalem, Magnes Press, 1964.
CASTILLOS, Juan J.: The Development and Nature of Inequality in Early Egypt, in: *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 13 (2009), 73–81.
CAUBET, Annie: Of Banquets, Horses, and Women in Late Bronze Age Ugarit, in: Aruz, Joan – Graff, Sarah B. – Rakic, Yelena (eds.): *Cultures in Contact: From Mesopotamia to*

the Mediterranean in the Second Millennium B.C. (Metropolitan Museum of Art Symposia), New York, The Metropolitan Museum of Art, 2013, 226–237.

CHANEY, Marvin L.: Whose Sour Grapes? The Addressees of Isaiah 5:1–7 in the Light of Political Economy, *Semeia* 87 (1999), 105–122.

CHILDS, Brevard S.: *Isaiah. A Commentary* (OTL), Louisville, Westminster John Knox Press, 2001.

CHIRICHIGNO, Gregory C.: *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East* (JSOT.SS 141), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.

CLEMENTS, Ronald E.: *Isaiah*, Vol. 1: Isaiah 1–39 (NCBC), Grand Rapids, Eerdmans, 1981.

CLEMENTS, Ronald E.: *Jeremiah* (Int), Atlanta, John Knox Press, 1988.

CLIFFORD, Richard J.: *Fair Spoken and Persuading: An Interpretation of Second Isaiah* (Theological Inquiries), New York, Paulist Press, 1984.

CLIFFORD, Richard J.: *Proverbs* (OTL), Louisville – London – Leiden, Westminster John Knox Press, 1999.

COGAN, Mordechai: *1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 10), New York, Doubleday, 2001.

COGGINS, Richard J.: Isaiah, in: *OBC* (2001), 433–486.

COGGINS, Richard J.: *The First and Second Books of the Chronicles* (CNEB), Cambridge – London – New York et al., Cambridge University Press, 1976.

COHEN, Simon: Beth-Marcabot, in: *IDB* 1 (1962), 395.

COLE, R. Dennis: *Numbers* (NAC 3B), Nashville, B&H Publishing Group, 2000.

COLLINS, John J.: *Joel, Obadiah, Haggai, Zechariah, Malachi* (NColBC.OT 17), Collegeville, Liturgical Press, 2013.

COOK, Stephen L.: *Reading Deuteronomy: A Literary and Theological Commentary* (RtOT), Macon, Smyth & Helwys, 2015.

COOTE, Robert B.: *Amos Among the Prophets. Composition and Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1981.

COPPES, Leonard J.: אדם, in: *TWOT* 1 (1980), 11–12.

CORNELIUS, Izak: The Iconography of Ugarit, in: Watson, Wilfred G. E. – Wyatt, Nicolas (eds.): *Handbook of Ugaritic Studies* (HdO.1 39), Leiden – Boston – Köln, Brill, 1999, 586–602.

COUTURIER, Guy P: Jeremiás könyve, in: *JerK* 1 (2002), 417–471.

COX, Jeff: *From Vines to Wine: The Complete Guide to Growing Grapes and Making Your Own Wine*, North Adams, Storey Publishing, 1999.

CRAIGIE, Peter C.: *The Book of Deuteronomy* (NICOT), Grand Rapids, Eerdmans, [2]1976.

CRENSHAW, James L.: *Ecclesiastes. A Commentary* (OTL), Philadelphia, The Westminster Press, 1987.

CRENSHAW, James L.: Job, in: *OBC* (2001), 330–355.

CURTIS, Edward L.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1910.

CURTIS, Robert I.: *Ancient Food Technology* (Technology & Change in History), Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001.

CZANIK Péter: *Adjatok hálát az Úrnak. A 101–118. zsoltár magyarázata*, Budapest, Magánkiadás, 2005.

CZANIK Péter: *Ámósz és Abdiás könyvének magyarázata*, Budapest – Gödöllő, Magánkiadás, 1999.

CZANIK Péter: *Ézsaiás könyvének magyarázata*, 1. kötet: 1–12. fejezet, Budapest – Utrecht, [kiadó nélkül], 1983.
CZANIK Péter: *Ézsaiás könyvének magyarázata*, 2. kötet: 13–39. fejezet, Budapest – Gödöllő, Iránytű, 1997.
CZANIK Péter: *Hóseás könyvének magyarázata*, Budapest – Gödöllő, Iránytű Kiadó, 1996.
CZANIK Péter: *Isten a király. A 75–100. zsoltár magyarázata,* Budapest, Magánkiadás, 2004.
CZANIK Péter: Jónádáb, in: *KBL* 1 (1993), 760.
CZANIK Péter: *Melyik úton járjak? Az 1–25. zsoltár magyarázata*, Budapest, Magánkiadás, 2001.
CZANIK Péter: Méz, in: *KBL* 2 (1995), 208.
CZANIK Péter: Ünnep, ünnepek, in: *KBL* 2 (1995), 670–672.
CZELLÁR Katalin: *Élők, holtak, istenek háza*, Budapest, Filum Kiadó, 1986.
CSABAI Ágnes: *Izrael és Egyiptom kapcsolatának nyomai az Ószövetségben – Anat istennő Szíria-Palesztina területén és Egyiptomban*, Budapest, 2017. – PhD értekezés, elérhető: http://corvina.kre.hu:8080/phd/Csabai_Agnes_Disszertacio-10.24395_KRE.2019.002.pdf, letöltés dátuma: 2019. március 10.
DALMAN, Gustaf: *Arbeit und Sitte in Palästina*, Band 4: Brot, Öl und Wein, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1934.
DÁNYI József: Baal-Berít, in: *KBL* 1 (1993), 144.
DAR, Shimon: *Landscape and Pattern: An Archaeological Survey of Samaria 800 B.C.E. – 636 C.E.* (BAR.IS 308), Vol. 1–2, Oxford, British Archaeological Reports, 1986.
DARR, Katheryn P.: The Book of Ezekiel, in: *NIB* 6 (2001), 1073–1607.
DÁVID Antal (ford.): *Hammurapi törvénykönyve*, in: Harmatta János (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomathia* (OTK), Budapest, Osiris Kiadó, [2]2003, 134–160.
DAVID, Rosalie: *Élet az Ókori Egyiptomban* (Eredeti címe: The Handbook to Life in Ancient Egypt, 1998), Debrecen, Gold Book, 2003.
DAVID, Rosalie: *Vallás és Mágia az Ókori Egyiptomban* (Eredeti címe: Religion and Magic in Ancient Egypt, 2002), Debrecen, Gold Book, 2002.
DAVID, Rosalie: *Voices of Ancient Egypt. Contemporary Accounts of Daily Life* (Voices of an Era), Santa Barbara – Denver – Oxford, Greenwood, 2014.
DAVIDSON, Robert: *Genesis 1–11* (CNEB), Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
DAVIES, Eryl W.: Land: Its Rigths and Privileges, in: Clements, Ronald E. (ed.): *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological And Political Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 349–370.
DAVIES, Philip R.: Daniel, in: *OBC* (2001), 563–571.
DAVIS, Ellen F.: *Scripture, Culture and Agriculture: An Agrarian Reading of the Bible*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
DAVIS, Stacy: *Haggai and Malachi* (WCS), Collegeville, Liturgical Press, 2015.
DAY, John: Hosea, in: *OBC* (2001), 571–578.
DAY, Linda: *Esther* (AOTC), Nashville, Abingdon Press, 2005.
DEARMAN, J. Andrew: *The Book of Hosea* (NICOT), Grand Rapids, Eerdmans, 2010.
DELITZSCH, Franz: *Biblical Commentary on the Book of Proverbs*, Vols. 1–2 (COT; Eredeti címe: Poetische Bücher. Das salomonische Spruchbuch, 1873), Grand Rapids, Eerdmans, 1950.

DELITZSCH, Franz: *Biblical Commentary on the Book of Psalms*, Vols. 1–3 (COT; Eredeti címe: Biblischer Kommentar über Die Psalmen, [2]1873), Grand Rapids, Eerdmans, 1949.

DELITZSCH, Franz: *Biblical Commentary on the Books of Songs of Songs and Ecclesiastes* (COT; Eredeti címe: Poetische Bücher. Hohelied und Koheleth, 1875), Grand Rapids, Eerdmans, 1950.

DEMPSEY, Carol J.: *Amos, Hosea, Micah, Nahum, Zephaniah, Habakkuk* (NColBC.OT 15), Collegeville, Liturgical Press, 2013.

DERFLER, Steven: Wine Industry, the Sharon Plain and Tel Michal, in: *ARAM Periodical* 17 (2005), 83–94.

DERSHOWITZ, Idan: A Land Flowing with Fat and Honey, in: *VT* 60 (2010), 172–176.

DIAMOND, Eliezer: An Israelite Self-Offering in the Priestly Code: A New Perspective on the Nazirite, in: *JQR* 88 (1997), 1–18.

DIAMOND, James A.: The Deception of Jacob: a New Perspective On an Ancient Solution to the Problem, in: *VT* 34 (1984), 211–213.

DINES, Jennifer M.: Amos, in: *OBC* (2001), 581–590.

DOBROVITS Aladár – KÁKOSY László (ford.): *A paraszt panaszai. Óegyiptomi novellák*, Budapest, Helikon Kiadó, 1963.

DOHMEN, Christoph: נָסַךְ; נֶסֶךְ; נָסִיךְ; מַסֵּכָה; מַסֶּכֶת; סוּךְ; אָסוּךְ, in: *TDOT* 9 (1998), 455–460.

DOMJÁN János: Abdiás könyvének magyarázata, in: *JubK* 2 (1998), 882–884.

DOMJÁN János: Jóel könyvének magyarázata, in: *JubK* 2 (1998), 865–870.

DOMJÁN János: Sofóniás könyvének magyarázata, in: *JubK* 2 (1998), 907–910.

DOMMERSHAUSEN, Werner: יַיִן, in: *TDOT* 6 (1990), 59–64.

DÖBRÖSSY Lajos: Jób könyvének magyarázata, in: *JubK* 1 (1998), 499–532.

DRIVER, Samuel R.: *The Books of Joel and Amos* (CBSC), Cambridge, Cambridge University Press, [2]1915.

DUBACH, Manuel: *Trunkenheit im Alten Testament: Begrifflichkeit – Zeugnisse – Wertung* (BWANT 184), Stuttgart, Kohlhammer, 2009.

DUGUID, Iain M.: *The Song of Songs. An Introduction and Commentary* (TOTC 19), Nottingham – Downers Grove, Inter-Varsity Press – IVP Academic, 2015.

DUHM, Bernhard: *Das Buch Jeremia* (KHC 11), Tübingen – Leipzig, J. C. B. Mohr, 1901.

DUHM, Bernhard: *Das Buch Jesaja* (HK 3/1), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, [3]1914.

DYER, Charles – RYDELNIK, Eva: Ezekiel, in: *MBC* (2014).

EDELSTEIN, Gershon – GIBSON, Shimon: Ancient Jerusalem's Rural Food Basket, in: *BAR* 8 (1982), 46–54.

EDELSTEIN, Gershon – MILEVSKI, Ianir: The Rural Settlement of Jerusalem Re-Evaluated: Surveys and Excavations in the Reph'aim Valley and Mevasseret Yerushalayim, in: *PEQ* 126 (1994), 2–23.

EGERESI, László S.: *Ruth könyve*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2006.

EICHLER, Barry L.: Inheritance, in: Achtemeier, Paul J. (ed.): *The HarperCollins Bible Dictionary*, San Francisco, Harper, 1996, 454–455.

EICHRODT, Walther: *Der Prophet Hesekiel*, Kapitel 1–18 (ATD 22/1), Göttingen – Zürich, Vandenhoeck und Ruprecht, [5]1986.

EICHRODT, Walther: *Der Prophet Hesekiel*, Kapitel 19–48 (ATD 22/2), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, [3]1984.

FABRY, Heinz-Josef: מַרְזֵחַ, in: *TDOT* 9 (1998), 10–15.

FALES, F. Mario: A Fresh Look at the Nimrud Wine List, in: Milano, Lucio (ed.): *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. Papers of a Symposium Held in Rome, May 17 – 19, 1990* (HANE.S 6), Padova, Sargon srl, 1994, 361–380.

FAUST, Avraham: *The Archeology of Israelite Society in Iron Age II*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2012.

FAUST, Avraham: The Farmstead in the Highlands of Iron Age II Israel, in: Maeir, Aren M. – Dar, Shimon – Safrai, Ze'ev: *The Rural Landscape of Ancient Israel* (BAR.IS 1121), Oxford, Archeopress, 2003, 93–104.

FAUST, Avraham – BUNIMOVITZ, Shlomo: The Four Room House: Embodying Iron Age Israelite Society, in: *NEA* 66 (2003), 22–31.

FEIG, Nurit: New Discoveries in the Rephaim Valley, Jerusalem, in: *PEQ* 128 (1996), 3–7.

FERGUSON, Everett: Wine as a Table-Drink in the Ancient World, in: *RestQ* 13 (1970), 141–153.

FISHBANE, Michael: *Song of Songs* (JPSBC), Philadelphia, Jewish Publication Society, 2015.

FITZPATRICK, Paul E.: *The Disarmament of God: Ezekiel 38–39 in Its Mythic Context* (CBQ.MS 37), Washington, Catholic Biblical Association, 2004.

FLEISHER, Heinrich L.: תִּירוֹשׁ, in: *TDOT* 15 (2006), 653–662.

FOHRER, Georg: Zion-Jerusalem in the Old Testament, in: *TDNT* 7 (1971), 293–319.

FORBES, Robert J.: *Metallurgy in Antiquity. A Notebook for Archaeologists and Technologists*, Leiden, Brill, 1950.

FORBES, Robert J.: *Studies in Ancient Technology*, Vol. 3, Leiden, Brill, [2]1965.

FOX, Michael V.: Rereading The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs Thirty Years Later, in: *WO* 46 (2016), 8–21.

FRETHEIM, Terence E.: *Reading Hosea – Micah: A Literary and Theological Commentary* (RtOT), Macon, Smyth & Helwys, 2013.

FRETHEIM, Terrence E.: The Book of Genesis: Introduction, Commentary, and Reflections, in: *NIB* 1 (1994), 319–674.

FRICK, Frank S.: Ecology Agriculture and Patterns of Settlement, in: Clements, Ronald E. (ed.); *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological And Political Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 67–95.

FRICK, Frank S.: Rechab, in: *ABD* 5 (1992), 630–632.

FRICK, Frank S.: The Rechabites Reconsidered, in: *JBL* 90 (1971), 279–287.

FRIESEN, Ivan D.: *Isaiah* (BCBC), Scottdale – Waterloo, Herald Press, 2009.

FRITSCH, Charles T.: *Genesis* (LBC), London, SCM Press LTD, 1959.

FRITZ, Volkmar: On the Reconstruction of the Four-Room House, in: Crawford, Sidnie W. (ed.): *"Up to the Gates of Ekron": Essays on the Archaeology and History of the Eastern Mediterranean in Honor of Seymour Gitin*, Jerusalem, W. F. Albright Institute of Archaeological Research, the Israel Exploration Society, 2007.

FRÖHLICH Ida: *A qumráni szövegek magyarul* (Studia Orientalia 1), Budapest, Szent István Társulat, [2]2000.

FRUCHTENBAUM, Arnold G.: *The Book of Genesis* (ABC), San Antonio, Ariel Ministries, 2008.

FRUCHTENBAUM, Arnold G.: *The Books of the Judges and Ruth* (ABC), San Antonio, Ariel Ministries, 2007.

GAÁL Ernő: Az óegyiptomi borról, in: *Ókor* 4 (2005), 69–77.

GALAMBUSH, Julie: Ezekiel, in: *OBC* (2001), 533–562.
GAMBERONI, Johann: מַצָּבָה, in: *TDOT* 3 (1978), 483–494.
GAMBERONI, Johann: שָׁתָה; שָׁקָה, in: *TDOT* 15 (2006), 514–544.
GASTER, Theodor H.: Sacrifices and Offerings, in: *IDB* 4 (1962), 147–159.
GEORGE, Andrew (transl.): *The Epic of Gilgamesh. A New Translation* (Penguin Classics), London, Penguin Classics, 1999.
GERSTENBERGER, Erhard S.: *Leviticus. A Commentary* (OTL), Louisville, Westminster John Knox Press, 1996.
GERSTENBERGER, Erhard S.: *Psalms. Part 2 and Lamentations* (FOTL 15), Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2001.
GIBSON, John C. L.: *Canaanite Myths and Legends*, London – New York, T&T Clark, [2]1978.
GLEICHER, Jules: *Political Themes in the Hebrew Scriptures*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.
GOOD, Edwin M.: The Blessing on Judah, Gen 49:8–12, in: *JBL* 82 (1963), 427–432.
GOOR, Asaph: The History of the Grape-Vine in the Holy Land, in: *Economic Botany* 20 (1966), 46–64.
GORDON, Robert P.: *1 & 2 Samuel. A Commentary* (LBI), Grand Rapids, Regency Reference Library, 1986.
GOWAN, Donald E.: *Genesis 1–11: From Eden to Babel* (ITC), Grand Rapids, Eerdmans, 1988.
GOWAN, Donald E.: Habakkuk, in: *OBC* (2001), 501–504.
GOWAN, Donald E.: The Book of Amos, in: *NIB* 7 (1996), 339–431.
GRAHAM, J. Nigel: Vinedressers and Plowmen: 2 Kings 25:12 and Jeremiah 52:16, in: *BA* 47 (1984), 55–58.
GRAY, George B.: *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (ICC), Edinburgh – New York, T&T Clark – C. Scribner's Sons, 1903.
GRAY, George B.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah*, Vol. 1: Isaiah 1–27 (ICC), New York, Charles Scibner' Sons, 1912.
GRAY, George B.: The Nazirite, in: *JTS* 1 (1900), 201–211.
GREENBERG, Moshe: *Ezechiel 1–20* (HThK.AT; Eredeti címe: Ezekiel 1–20, A New Translation with Introduction and Commentary, 1983), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2001.
GREER, Jonathan S.: An Israelite "Mizraq" at Tel Dan?, in: *BASOR* 358 (2010), 27–45.
GRIFFITHS, Paul J.: *Song of Songs* (BTCB), Grand Rapids, Baker Publishing Group, 2011.
GRISANTI, Michael A.: *Deuteronomy* (EBC), Grand Rapids, Zondervan, 2012.
GROTTANELLI, Cristiano: The Roles of the Guest in the Epic Banquet, in: Zaccagnini, Carlo (ed.): *Production and Consumption in the Ancient Near East*, Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem, 1989, 272–332.
GUASCH-JANÉ, Maria Rosa: The Meaning of Wine in Egyptian Tombs: The Three Amphorae from Tutankhamun's Burial Chamber, in: *Antiquity* 85 (2011), Cambridge University Press, 851–858.
GUASCH-JANÉ, Maria Rosa – ANDRÉS-LACUEVA, Cristina – JÁUREGUI, Olga et al.: The origin of the ancient Egyptian drink Shedeh revealed using LC/MS/MS, in: *Journal of Archaeological Science* 33 (2006), 98–101.
GUENTHER, Allen R.: *Hosea, Amos* (BCBC), Scottdale – Kitchener, Herald Press, 1998.
HAAK, Robert D.: *Habakkuk* (VT.S 44), Leiden, Brill, 1992.

HABEL, Norman C.: *The Book of Job. A Commentary* (OTL), Philadelphia, Westminster John Knox Press, 1985.

HADJIEV, Tchavdar S.: *The Composition and Redaction of the Book of Amos* (BZAW 393), Berlin, Walter de Gruyter, 2009.

HAMAR István: Részeg, részegség, részegítő, in: *KBL* 2 (1995), 432.

HAMAR István: Révület, in: *KBL* 2 (1995), 433–434.

HAMILTON, Victor P.: שׁדם, in: *TWOT* 2 (1980), 907.

HAMILTON, Victor P.: שָׁכַר, in: *TWOT* 2 (1980), 926–927.

HAMILTON, Victor P.: *The Book of Genesis*: *Chapters 18–50* (NICOT), Grand Rapids, Eerdmans, 1995.

HARAN, Mehanem: *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry Into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1985.

HARPER, William R.: *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea* (ICC), New York, Charles Scribner's Sons, 1910.

HARRIS, R. Laird: יַיִן, in: *TWOT* 1 (1980), 375–376.

HARRIS, R. Laird: עָסַס, in: *TWOT* 2 (1980), 686.

HARRISON, Roland K.: *Jeremiah and Lamentation. An Introduction and Commentary* (TOTC 21), Nottingham – Downers Grove, Inter-Varsity Press – IVP Academic, 1973.

HENTSCHKE, Richard: גֶּפֶן, in: *TDOT* 3 (1978), 53–62.

HERBERT, Arthur S.: *The Book of the Prophet Isaiah, Chapters 40–66* (CNEB), Cambridge – London – New – London – New York et al., Cambridge University Press, 1975.

HERZOG, Zeʾev – AHARONI, Miriam – RAINEY, Anson F. et al.: The Israelite Fortress at Arad, in: *BASOR* 254 (1984), 1–34.

HIEBERT, Theodore: *The Yahwist's Landscape: Nature and Religion in Early Israel*, New York – Oxford, Oxford University Press. 1996.

HODOSSY-TAKÁCS Előd: *A túlélés kora. A bírák könyve magyarázata igehirdetési vázlatokkal*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2016.

HODOSSY-TAKÁCS Előd: Bor, teológia, Szentírás, in: Baráth Béla L. (szerk.): *Hittel és humorral: Tanulmánykötet a 60 éves Hörcsik Richárd születésnapjára* (Acta 8), Debrecen, DRHE, 2015, 13–21.

HODOSSY-TAKÁCS Előd: *Móáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédjában* (Kréné 9), Budapest, Új Mandátum Kiadó, 2008.

HOLLADAY, John S.: "Home Economics 1407" and the Israelite Family and Their Neighbors: An Anthropological/Archaeological Exploration, in: Dutcher-Walls, Patricia (ed.): *The Family in Life and in Death: The Family in Ancient Israel. Sociological and Archaeological Perspectives* (LHB/OTS 504), New York – London, T&T Clark, 2009, 61–88.

HOLLADAY, John S.: House, Israelite, in: *ABD* 3 (1992), 308–318.

HOLLADAY, William L.: *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: Based upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner*, Leiden, Brill, [2]1988.

HOLLAND, Glenn, S.: *Gods in the Desert: Religions of the Ancient Near East*, Lanham – Boulder – New York et al., Rowman and Littlefield Publishers, 2010.

HOMAN, Michael M.: Beer, Barley, and שֵׁכָר in the Hebrew Bible, in: Friedman, Richard E. – Propp, William H. C. (eds.): *Le-David Maskil: A Birthday Tribute for David Noel Freedman* (Biblical and Judaic Studies 9), Winona Lake, Eisenbrauns, 2004, 25–38.

HOPKINS, David C.: *The Highlands of Canaan: Agricultural Life in the Early Iron Age* (SWBAS 3), Sheffield, Almond, 1985.

HOPPE, Leslie J.: *Isaiah* (NColBC.OT 13), Collegeville, Liturgical Press, 2012.

HORNE, Milton P.: *Proverbs–Ecclesiastes* (SHBC), Macon, Smyth & Helwys, 2003.

HORNSEY, Ian Spencer: *A History of Beer and Brewing*, Cambridge, The Royal Society of Chemistry, 2003.

HORNUNG, Erik: *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many* (Eredeti címe: Der Eine und die Vielen, 1971), Ithaca, Cornell University Press, 1982.

HOSSFELD, Frank–Lothar – ZENGER, Erich: *Die Psalmen*, Band 2: Psalm 51–100 (HThK.AT), Freiburg – Basel – Wien, Herders, 2000.

HOSSFELD, Frank–Lothar – ZENGER, Erich: *Die Psalmen*, Band 3: Psalm 101–150 (HThK.AT), Freiburg – Basel – Wien, Herders, 2000.

HOUTMAN, Cornelis: *Exodus*, Vol. 3: Chapters 20–40 (HCOT; Eredeti címe: Exodus, Deel 3, 1996), Leuven, Peeters Publishers, 2000.

HOUTMAN, Cornelis: Queen of Heaven, in: *DDD* (1999), 1278–1283.

HUROWITZ, Victor A.: Solomon's Golden Vessels (1 King 7:48–50) and the Cult of the First Temple, in: Wright, David P. – Freedman, David N. – Hurvitz, Avi (eds.): *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1995, 151–164.

HUTTON, Rodney R.: Are the Parents Still Eating Sour Grapes? Jeremiah's Use of the Māšāl in Contrast to Ezekiel, in: *CBQ* 71 (2009), 275–285.

HYATT, James P.: *Exodus* (NCBC), Grand Rapids, Eerdmans, 1981.

IRSIGLER, Hubert: *Zefanja* (HThK.AT), Freiburg, Herder, 2002.

JAMES, Thomas G. H.: The Earliest History of Wine and Its Importance in Ancient Egypt, in: McGovern, Patrick E. – Fleming, Stuart J. – Katz, Solomon H. (eds.): *The Origins and Ancient History of Wine* (FNHA 11), Luxemburg, Gordon and Breach, [2]2005, 204–221.

JANSSEN, Jacob J.: *Commodity Prices from the Ramesside Period. An Economic Study of the Village of Necropolis Workmen at Thebes*, Leiden, Brill, 1975.

JASTROW, Morris: The 'Nazir' Legislation, in: *JBL* 44 (1914), 266–85.

JASTROW, Morris: Wine in the Pentateuchal Codes, in: *JAOS* 33 (1913), 180–192.

JENSON, Philip P.: *Obadiah, Jonah, Micah. A Theological Commentary* (LHB/OTS 496), New York – London, T&T Clark, 2008.

JEREMIAS, Jörg: *Der Prophet Amos* (ATD 24/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

JEREMIAS, Jörg: *Der Prophet Hosea* (ATD 24/1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

JEREMIAS, Jörg: *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha* (ATD 24/3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

JOFFE, Alexander H.: Alcohol and Social Complexity in Ancient Western Asia, in: *CA* 39 (1998), 297–322.

JOHNS, Claude H. W.: *An Assyrian Doomsday Book, or, Liber Censualis of the District Round Harran in the Seventh Century B.C.: Copied from the Cuneiform Tablets in the British Museum*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1901.

JOHNSON, Hugh: *A Bor története* (Eredeti címe: The Story of Wine, [2]2004), Budapest, Park Kiadó, 2005.

JORDAN, David J.: *An Offering of Wine. An Introductory Exploration of the Role of Wine in the Hebrew Bible and Ancient Judaism through the Examination of the Semantics of Some Keywords*, Sydney, University of Sydney, Department of Semitic Studies, 2002.

JOYCE, Paul M.: *Ezekiel. A Commentary* (LHB/OTS 482), New York – London, T&T Clark, 2007.

JOYCE, Paul M. – LIPTON, Diana: *Lamentations Through the Centuries* (WBBC), Chichester, Wiley Blackwell, 2013.

KAISER, Otto: *Isaiah. A Commentary*, Vol. 1: Isaiah 1–12 (OTL; Eredeti címe: Das Buch des Propheten Jesaja, Kapitel 1–12, 1981), Philadelphia, The Westminster Press, [2]1983.

KAISER, Otto: *Isaiah. A Commentary*, Vol. 2: Isaiah 13–39 (OTL; Eredeti címe: Der Prophet Jesaja/ Kapitel 13–39, 1973), Philadelphia, Westminster Press, 1974.

KAISER, Walter C.: The Book of Leviticus, in: *NIB* 1 (1996), 983–1191.

KÁKOSY László: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája* (OTK), Budapest, Osiris, 1998.

KÁKOSY László: *Varázslás az ókori Egyiptomban*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1969.

KÁKOSY László (szerk.) – MOLNÁR Imre (ford.): *A gyönyörűség dalainak kezdete. Óegyiptomi szerelmes versek*, Budapest, Európa könyvkiadó, 1976.

KÁKOSY László – VARGA Edith: *Egy évezred a Nílus völgyében*, Budapest, Gondolat, 1970.

KAPELRUD, Arvid S.: פָּרָח; פֶּרַח, in: *TDOT* 12 (2012), 92–94.

KARASSZON Dezső: A Zsoltárok könyvének magyarázata in: *JubK* 2 (1998), 541–640.

KARASSZON Dezső: Ésaiás könyvének magyarázata, in: *JubK* 2 (1998), 635–691.

KARASSZON Dezső: *Ezékiel könyvének magyarázata*, Debrecen, Debreceni Református Kollégium, 1995.

KEEL, Othmar: *Song of Songs: A Commentary* (CC), Mineapolis, Fortress Press, 1994.

KEEL, Othmar: *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms* (Eredeti címe: Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: Am Beispiegel der Psalmen, 1972), Winona Lake, Eisenbrauns, 1997.

KEIL, Christoph H. – DELITZSCH, Franz: *Biblical Commentary on the Books of Samuel* (COT; Eredeti címe: Prophetische Geschichtsbücher. Die Bücher Samuels, 1875), Grand Rapids, Eerdmans, 1950.

KEIL, Christoph H. – DELITZSCH, Franz: *Biblical Commentary on the Old Testament*. *Joshua, Judges, Ruth* (COT; Eredeti címe: Prophetische Geschichtsbücher. Josua, Richter und Ruth, 1874), Grand Rapids, Eerdmans, 1950.

KEIL, Christoph H. – DELITZSCH, Franz: *Biblical Commentary on the Old Testament. The Pentateuch*, Vols. 1–3 (COT; Eredeti címe: Die Bücher Mose, 1852), Grand Rapids, Eerdmans, 1950.

KÉKI, Imre: Názír, in: *KBL* 2 (1995), 253.

KELLER, Carl A.: Joel, in: *OBC* (2001), 578–581.

KELLERMANN, Diether: חָמֵץ, in: *TDOT* 4 (1980), 487–493.

KELLERMANN, Diether: לִשְׁכָּה, *TDOT* 8 (1997), 33–39.

KESSLER, John: *The Book of Haggai: Prophecy and Society in Early Persian Yehud* (VT.S 91), Leiden – Boston – Köln, Brill, 2002.

KESSLER, Rainer: *Az ókori Izráel társadalma: Történeti bevezetés* (Eredeti címe: Sozialgeschichte des Alten Israel. Eine Einführung, 2008), Budapest, A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, [2]2011.

KIDNER, Derek: *Jeremiás könyve. Szél és vihar ellen* (A Biblia Ma; Eredeti címe: The Message of Jeremiah, 1987), Budapest, Harmat, 1997.

KIDNER, Derek: *The Message of Hosea. Love to the Loveless* (BST), Leicester – Downers Grove, Inter-Varsity Press, 1981.

KIM, Hyun C. P.: *Reading Isaiah: A Literary and Theological Commentary* (RtOT), Macon, Smyth & Helwys, 2013.

KIM, Koowon: *Incubation as a Type-Scene in the ʾAqhatu, Kirta, and Hannah Stories. A Form-Critical and Narratological Study of KTU 1.14 I–1.15 III, 1.17 I–II, and 1 Samuel 1:1–2:11* (VT.S 145), Leiden – Boston, Brill, 2011.

KIRKPATRICK, Alexander F.: *The Book of Psalms* (CBSC), Cambridge, University Press, 1921.

KLÍMA, Josef: *Mezopotámia. Ősi civilizáció és kultúra a Tigris és az Eufratész mentén* (Eredeti címe: Lidé Mezopotámie. Cestami dávné civilizace a kultury při Eufratu a Tigridu, 1976), Budapest, Gondolat, 1983.

KNIGHT, George A. F.: *Isaiah 56-66: The New Israel* (ITC), Grand Rapids, Eerdmans, 1985.

KOCSIS Elemér: Bírák könyve magyarázata, in: *JubK* 1 (1998), 293–313.

KOMORÓCZY Géza: *Fénylő ölednek édes örömében. A sumer irodalom kistükre*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1982.

KOMORÓCZY Géza (szerk.) – RÁKOS Sándor (ford.): *Gilgames. Agyagtáblák üzenete*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1974.

KOPTAK, Paul E.: *Proverbs* (NIVAC), Grand Rapids, Zondervan, 2003.

KŐSZEGHY Miklós: Bibliafordítás és ókori mezőgazdaság, in: *ThSz* 55 (2012), 132–135.

KŐSZEGHY Miklós: *Cseréplevelek: Héber feliratok a fogság előtti Palesztinából* (Kréné 2), Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2003.

KŐSZEGHY Miklós: *Salamon: avagy a történet vége* (Kréné 5), Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2005.

KŐSZEGHY Miklós: „Szőlőskertje volt barátomnak…”, in: *Aetas* 24 (2009), 5–15.

KRATZ, Reinhard G.: *Kyros im Deuterojesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55* (FAT 1), Tübingen, Mohr Siebeck, 1991.

KRAUS, Hans-Joachim: *Psalmen*, Band 2: Psalmen 60–150 (BKAT 15/2), Neukirchen, Neukirchener Verlag, [6]1989.

KRAUS, Hans-Joachim: *Theology of the Psalms* (CC; Eredeti címe: Theologie der Psalmen, 1979), Minneapolis, Fortress Press, 1992.

KREGLINGER, Gisela H.: *The Spirituality of Wine*, Grand Rapids, Eerdmans, 2016.

KSELMAN, S. S., John S. – BARRE, S. S., Michael L.: Zsoltárok könyve, in: *JerK* 1 (2002), 803–845.

KUSTÁR Zoltán: A család, mint Isten áldásának színtere. A 128. zsoltár üzenete, in: Szécsi József (szerk.): *Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv 2012*, Budapest, Keresztény–Zsidó Társaság, 2013, 169–175.

KUSTÁR Zoltán: A Misna Názír traktátusa. I. rész, in: *RSz* 101 (2008), 123–134.

KUSTÁR Zoltán: A Misna Názír traktátusa. II. rész: a IV–IX. bekezdés fordítása és magyarázata., in: *RSz* 102 (2009), 155–176.

KUSTÁR Zoltán (szerk.): *A Pentateuchos forrásművei. Elkülönített szövegállományuk, valamint azonosításuk a Pentateuchos kanonikus formájában – M. Noth munkássága alapján* (DÓTTF 5), Debrecen, DRHE, 2005.

KUSTÁR Zoltán: A profanizálás mint a vallási reform eszköze: Az állatvágás megítélésének kérdése a Deut 12,13–19 fényében, in: Koltai Kornélia (szerk.): *"A szívnek van két rekesze": tanulmánykötet Prof. Dr. Schweitzer József tiszteletére, 90. születésnapja alkalmából* (SHH 2 / MTA.JK.É 19), L'Harmattan – Magyar Hebraisztikai Társaság, Budapest, 2012, 59–67.

KUSTÁR Zoltán: *A protestáns Revideált Újfordítású Biblia (RÚF 2014) ószövetségi részében végzett módosítások. Elvek, eredmények, tartalmi indoklások* (DÓTTF 7), Debrecen, DRHE, 2017.

KUSTÁR Zoltán: A zarándokünnepek reformja Jósiás korában: A Deut 16,1–17 magyarázata, in: *Studia Biblica Athanasiana* 10 (2008), 63–96.

KUSTÁR Zoltán: Ámósz könyvének makro-struktúrája, in: Győri István (szerk.): *Hit és Tudomány. Tanulmányok dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára professzor asszony ötvenévi teológiai tanári és kutatói munkája jubileumára*, Debrecen, DRHE, 2005, 175–197.

KUSTÁR Zoltán: Armen und Reichen in der Verkündigung von Amos und im Amosbuch, in: Benyik György (ed.): *The Bible and Economics. International Biblical Conference XXV, 22nd–24th August 2013, Szeged*, Szeged, JATEPress, 2014, 227–235.

KUSTÁR Zoltán: Az áldozatbemutatás és áldozathozatal bibliai teológiai aspektusai az Ószövetségben, in: *Studia* 6 (2013), 35–42.

KUSTÁR Zoltán: Ez a próféta kicsit más. Malakiás könyvének előállása és tanítása. in: uő (szerk.): *Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2005/2006. évi értesítője. 468. tanév*. Debrecen, DRHE, 2006, 59–76.

KUSTÁR Zoltán: Ézsaiás könyve, in: Pecsuk Ottó (szerk.): *Bibliaismereti kézikönyv*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2004, 243–271.

KUSTÁR Zoltán: „Fiam vagy te, ma nemzettelek téged!" A Zsolt 2 magyarázata, in: *ThSz* 51 (2008), 64–77.

KUSTÁR Zoltán: Főáram és különút az ószövetségi eszkatológiában: Az Ézs 2,2–5 magyarázata, in: Fazakas Sándor – Ferencz Árpád (szerk.): *„Krisztusért járva követségben…" Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás. Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára*, Debrecen, DRHE, 2012, 17–27.

KUSTÁR Zoltán: „Hova üthetnék még reátok, hogy folytatjátok a nyakaskodást?" Ézs 1,4–9 magyarázata, in: *ThSz* 41 (1998/6), 326–332.

KUSTÁR Zoltán: Király vagy próféta? Jeremiás elhívása az ókori király-ideológia fényében, in: Karasszon István (szerk.): *Hálaáldozat. Tanulmányok Dr. Molnár János dékán tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*, Komárom, Selye János Egyetem Református Teológiai Kara, 2008, 34–67.

KUSTÁR Zoltán: Mózes öt könyve, in: Pecsuk Ottó (szerk.): *Bibliaismereti kézikönyv*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2004, 32–93.

KUSTÁR Zoltán: Nazir traktátus. A názírokról, in: Görgey Etelka (szerk.): *Törpék az óriások vállán. Válogatott Misna-traktátusok*, Sárospatak, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 2010, 173–221.

KUSTÁR Zoltán: Názírság a Szentírásban és a Misnában, in: *RSz* 101 (2008), 243–253.

KÜRTI László: Jeremiás könyvének magyarázata, in: *JubK* 2 (1998), 749–788.

LALLEMAN, Hetty: *Jeremiah and Lamentations. An Introduction and Commentary* (TOTC 21), Nottingham, Inter-Varsity Press, 2013.

LARKIN, Philip: Zechariah, in: *OBC* (2001), 610–615.

LAWRENCE, Paul J. N.: Zoology, in: Alexander, T. Desmond – Baker, David W. (eds.): *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch* (IVPBDS), Downers Grove, IVP Academic, 2003, 914–918.

LEDERACH, Paul M.: *Daniel* (BCBC), Scottdale – Waterloo, Herald Press, 1994.

LEICK, Gwendolyn: *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, London – New York, Routlege, 1991.

LEONARD, Albert Jr.: "Canaanite Jars" and the Late Bronze Age Aegeo-Levantine Wine Trade, in: McGovern, Patrick E. – Fleming, Stuart J. – Katz, Solomon H. (eds.): *The Origins and Ancient History of Wine* (FNHA 11), Luxemburg, Gordon and Breach, [2]2005, 240–263.

LESKO, Leonard H.: Egyptian Wine Production during the New Kingdom, in: McGovern, Patrick E. – Fleming, Stuart J. – Katz, Solomon H. (eds.): *The Origins and Ancient History of Wine* (FNHA 11), Luxemburg, Gordon and Breach, [2]2005, 222–238.

LEUPOLD, Herbert C.: *Exposition of Isaiah*, Vol. 1: Chapters 1–39, Grand Rapids, Baker Book House, 1968.

LEUPOLD, Herbert C.: *Exposition of Isaiah*, Vol. 2: Chapters 40–66, Grand Rapids, Baker Book House, 1968.

LEVINE, Baruch A.: Leviticus: Its Literary History and Location in Biblical Literature, in: Rendtorff, Rolf – Kugler, Robert A. (eds.): *The Book of Leviticus: Composition and Reception* (VT.S 93), Leiden – Boston, Brill, 2003, 30–42.

LEWIS, Theodor J.: El's Divine Feast, in: Parker, Simon B. (ed.): *Ugaritic Narrative Poetry* (SBL.WAW 9), Atlanta, Scholars Press, 1997, 193–196.

LEWIS, Theodor J.: The Rapiuma, in: Parker, Simon B. (ed.): *Ugaritic Narrative Poetry* (SBL.WAW 9), Atlanta, Scholars Press, 1997, 196–204.

LIMBURG, James: *Hosea–Micah* (Int), Louisville, Westminster John Knox Press, 2011.

LIMBURG, James: *Psalms* (WeBC), Westminster John Knox Press, Louisville, 2000.

LINDARS, B.: Jotham's Fable – A New Form-Critical Analysis, in: *JTS* 24 (1973), 355–366.

LIPINSKI, Edward: נָחַל; נַחֲלָה, in: *TDOT* 9 (1975), 319–335.

LIPINSKI, Edward: The Socio-economic Condition of the Clergy in the Kingdom of Ugarit, in: uő – HELTZER, Michael (eds.): *Society and Economy in the Eastern Mediterranean, c. 1500–1000 B.C.: Proceedings of the International Symposium Held at the University of Haifa from the 28th of April to the 2nd of May, 1985* (OLA 23), Leuven, Peeters, 1988, 125–150.

LISOWSKY, Gerhard: *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, [3]1993.

LUTZ, Henry F.: *Viticulture and Brewing in the Ancient Orient*, New York – Leipzig, G. E. Stechert – J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1922.

MACDONALD, Nathan: *Not Bread Alone: The Uses of Food in the Old Testament*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

MACDONALD, Nathan: *Priestly Rule: Polemic and Biblical Interpretation in Ezekiel 44* (BZAW 476), Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2015.

MACDONALD, Nathan: *What Did the Ancient Israelites Eat? Diet in Biblical Times*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008.

MAIER, Johann: *The Temple Scroll: An Introduction, Translation and Commentary* (JSOT.SS 34; Eredeti címe: Die Tempelrolle vom Toten Meer Übersetzt und Erläutert, 1978), Sheffield, JSOT Press, 1985.
MAISLER, Benjamin: The Excavation of Tell Qasile, in: *BA* 14 (1951), 43–49.
MALLON, Elias D.: Joel és Abdiás jövendölései, in: *JerK* 1 (2002), 615–624.
MARCUS, David (transl.): The Betrothal of Yarikh and Nikkal-Ib, in: Parker, Simon B. (ed.): *Ugaritic Narrative Poetry* (SBL.WAW 9), Atlanta, Scholars Press, 1997, 215–218.
MARGALIT, Baruch: The Legend of Keret, in: Watson, Wilfred G. E. – Wyatt, Nicolas (eds.): *Handbook of Ugaritic Studies* (HdO.1 39), Leiden – Boston – Köln, Brill, 1999, 203–233.
MARGUILES, Zachary: Aesop and Jotham's Parable of the Trees (Judges 9:8–15), in: *VT* 69 (2019), 81–94.
MARÓTH Miklós: *Baal és Anat. Ugariti eposzok*, Budapest, Helikon Kiadó, 1986.
MARTENS, Elmer A.: *Jeremiah* (BCBC), Scottdale – Kitchener, Herald Press, 1986.
MARX, Alfred: Sacrifice. Ancient Near East and Old Testament, in: *RPP* 11 (2012), 381–383.
MASON, Rex: *Micah, Nahum, Obadiah* (TTCSG), New York – London, T&T Clark, 1991.
MATTHEWS, Victor H.: Treading the Wine Press: Actual and Metaphorical Wine and Beer Making in the Ancient Near East, in: *Semeia* 86 (2001), 19–32.
MAY, Herbert G.: Ezekiel: Introduction and Exegesis, in: *IntB* 6 (1956), 41–338.
MAYS, James L.: *Amos. A Commentary* (OTL), Philadelphia, The Westminster Press, 1969.
MAYS, James L.: *Hosea. A Commentary* (OTL), Philadelphia, The Westminster Press, 1969.
MAYS, James L.: *Micah. A Commentary* (OTL), Philadelphia, The Westminster Press, 1976.
MAZAR, Amihai: Iron Age Fortresses in the Judaean Hills, in: *PEQ* 114 (1982), 87–109.
MCCANN, J. Clinton: The Book of Psalms, in: *NIB* 4 (1996), 639–1280.
MCGOVERN, Patrick E.: *Ancient Wine: The Search for the Origins of Viniculture*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, [2]2007.
MCGOVERN, Patrick E.: Wine of Egypt's Golden Age. An Archaeochemical Perspective, in: *The Journal of Egyptian Archaeology* 83 (1997), 69–108.
MCGOVERN, Patrick E. – HARTUNG, Ulrich – BADLER, Virginia R. et al.: Beginnings of Winemaking and Viniculture in the Ancient Near East and Egypt, in: *Expedition* 39 (1997), 3–21.
MCGOVERN, Patrick E. – JALABADZE, Mindia – BATIUK, Stephen et al.: Early Neolithic Wine of Georgia in the South Caucasus, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 114/48 (2017), E10309-E10318, elérhető: https://doi.org/10.1073/pnas.1714728114, letöltés dátuma: 2019. április 19.
MCKANE, William: *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah* (ICC), Vol. 1: Introduction and Commentary on Jeremiah I–XXV, Edinburgh, T&T Clark, 1986.
MCKANE, William: Poison, Trial by Ordeal and the Cup of Wrath, in: *VT* 30 (1980), 474–492.
MCLAUGHLIN, John L.: *The Marzēah in the Prophetic Literature References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence* (VT.S 86), Leiden, Brill, 2001.
MEEK, Theophile J.: The Song of Songs, in: *IntB* 5 (1956), 91–148.
MENDELSOHN, Isaac: *Slavery in the Ancient Near East: A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria, and Palestine from the Middle of the Third Millennium to the End of the First Millennium*, Oxford, Oxford University Press, 1949.

MERLO, Paolo – XELLA, Paolo: The Rituals, in: Watson, Wilfred G. E. – Wyatt, Nicolas (eds.): *Handbook of Ugaritic Studies* (HdO.1 39), Leiden – Boston – Köln, Brill, 1999, 287–304.

MEYERS, Carol L.: *Exodus* (NCamBC), Cambridge Univerity Press, Cambridge, 2005.

MEYERS, Carol L. – MEYERS, Eric M.: *Haggai–Zechariah 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 25B), Garden City, Doubleday, 1987.

MICHALOWSKI, Piotr: The Drinking Gods: Alcohol in Mesopotamian Ritual and Mythology, in: Milano, Lucio (ed.): *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. Papers of a Symposium Held in Rome, May 17 – 19, 1990* (HANE.S 6), Padova, Sargon srl, 1994, 27–44.

MILGRAM, Hillel I.: *Judges and Saviors, Deborah and Samson: Reflections of a World in Chaos*, London, Hamilton Books, 2018.

MILGROM, Jacob: H^r in Leviticus and Elsewhere in the Torah, in: Rendtorff, Rolf – Kugler, Robert A. (eds.): *The Book of Leviticus: Composition and Reception* (VT.S 93), Leiden – Boston, Brill, 2003, 43–59.

MILGROM, Jacob: *Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3), New York, Doubleday, 1991.

MILGROM, Jacob: Nazirite, in: *EJ* 15 (^{2}2007), 45–46.

MILGROM, Jacob: *Numbers* (JPSTC), Philadelphia, Jewish Publication Society, 1991.

MILLER, John W.: *Proverbs* (BCBC), Scottdale – Waterloo, Herald Press, 2004.

MILLER, Patrick D.: *Deuteronomy* (Int), Louisville, John Knox Press, 1990.

MILLER, Patrick D.: The Mrzh Text, in: Miller, Patrick D.: *Israelite Religion and Biblical Theology: Collected Essays* (JSOT.SS 267), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, 51–68.

MISCALL, Peter D.: *Isaiah* (Readings), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.

MISCALL, Peter D.: *Isaiah 34–35. A Nightmare/A Dream* (JSOT.SS 281), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.

MOLNÁR János: *A szerelem országútján. Az Énekek éneke magyarázata*, Kolozsvár, Koinónia, 2003.

MOOR, Johannes C. DE: *An Anthology of Religious Texts from Ugarit* (Nisaba 16), Leiden – New York – København – Köln, Brill, 1987.

MORAN, William L. (ed.): *The Amarna Letters* (Eredeti címe: Les Lettres d'EI-Amarna, 1987), Baltimore – London, The Johns Hopkins University Press, 1992.

MOTYER, J. Alec: *The Message of Amos: The Day of the Lion* (BST), Leicester – Downers Grove, Inter-Varsity Press, 1974.

MÓDIS László: Malakiás könyvének magyarázata, in: *JubK* 2 (1998), 928–931.

MULDER, Martin J.: Baal-Berith, in: *DDD* (1999), 141–144.

MURRAY, Mary Anne – BOULTON, Neil – HERON, Carl: Viticulture and Wine Production, in: Nicholson, Paul T. – Shaw, Ian (szerk.): *Ancient Egyptian Materials and Technology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 577–608.

MÜLLER, Hans-Peter: כֶּרֶם, in: *TDOT* 7 (1995), 319–325.

NAGY Antal M.: Mértékek és pénzek, in: *KBL* 2 (1995), 198–201.

NAGY Antal M.: Sámuel első könyvének magyarázata, in: *JubK* 1 (1998), 321–351.

NELSON, Richard D.: *Deuteronomy. A Commentary* (OTL), Louisville – London, Westminster John Knox Press, 2002.

NELSON, Richard D.: *First and Second Kings* (Int), Louisville, John Knox Press, 1987.

NÉMETH Áron: *„Királyok zsoltára, zsoltárok királya" – A 72. zsoltár előállása és teológiája a Zsoltárok könyve redakciójának tükrében* (Teológiai Praxis 30), Kolozsvár, Exit Kiadó, 2018.

NICHOLSON, Ernest W.: *The Book of the Prophet Jeremiah*, Vol. 1: Jeremiah 1–25 (CNEB), Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

NICHOLSON, Ernest W.: *The Book of the Prophet Jeremiah*, Vol. 2: Jeremiah 26–52 (CNEB), Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

NIELSEN, Eduard: *Deuteronomium* (HAT), Tübingen, Mohr Siebeck, 1995.

NISKANEN, Paul: Daniel, in: Carvalho, Corrine L. – Niskanen, Paul: *Ezekiel, Daniel* (NColBC.OT 16), Collegeville, Liturgical Press, 2012 – digitális kiadvány.

NOGALSKI, James: *Redactional Processes in the Book of the Twelve* (BZAW 218), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1993.

NOTH, Martin: *Das dritte Buch Mose. Leviticus* (ATD 6), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

NOTH, Martin: *Exodus. A Commentary* (OTL; Eredeti címe: Das zweite Buch Mose. Exodus, 1959), Philadelphia, The Westminster Press, 1965.

NOTH, Martin: *Könige*, Band 1: Könige 1.1–16 (BKAT 9/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1967.

NOTH, Martin: *Numbers. A Commentary* (OTL; Eredeti címe: Das vierte Buch Mose. Numeri, 1966), Philadelphia, The Westminster Press, 1968.

O'CONNOR, Kathleen M.: Jeremiah, in: *OBC* (2001), 487–528.

O'BRIEN, Julia M.: *Micah* (WCS), Collegeville, Michael Glazier, 2015.

O'NEAL, G. Michael: *Interpreting Habakkuk as Scripture: An Application of the Canonical Approach of Brevard S. Childs* (StBL 9), New York – Washington – Bern et al., 2007.

ODELL, Margaret S.: *Ezekiel* (SHBC), Macon, Smyth & Helwys, 2004.

OEMING, Manfred: שָׁכַר, שֵׁכָר, in: *TDOT* 15 (2006), 1–6.

OLMO LETE, Gregorio DEL: The Offering Lists and the Gods Lists, in: Watson, Wilfred G. E. – Wyatt, Nicolas (eds.): *Handbook of Ugaritic Studies* (HdO.1 39), Leiden – Boston – Köln, Brill, 1999, 305–352.

OORSCHOT, Jürgen VAN: *Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1993.

OPPENHEIM, Leo A.: *Az ókori Mezopotámia. Egy holt civilizáció portréja* (Eredeti címe: Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization, 1977), Budapest, Gondolat, 1982.

OPPENHEIM, Leo A. (transl.): Babylonian and Assyrian Historical Texts, in: *ANET* ([3]1969), 265–317.

OTTOSSON, Magnus: יֶקֶב, in: *TDOT* 6 (1990), 269–271.

PACE, Leann: Feasting and Everyday Meals in the World of the Hebrew Bible: The Relationship Reexamined through Material Culture and Texts, in: Altman, Peter – Fu, Janling (eds.): *Feasting in the Archaeology and Texts of the Bible and the Ancient Near East*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2014, 179–198.

PACZÁRI András: Az ókori Levante szőlő- és borkultúrája, in: *Studia* 10 (2018), 9–21

PACZÁRI András: Szőlő- és borkultúra az ókori Egyiptomban, in: *Studia* 8 (2016), 63–79.

PACZÁRI András: Szőlő- és borkultúra az ókori Mezopotámiában, in: *Studia* 9 (2017), 36–50.

PÁLFY Miklós: *Jeremiás próféta könyvének magyarázata*, 1. kötet: Jeremiás 1–25:14, Budapest, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, 1965.

PÁLFY Miklós: *Jeremiás próféta könyvének magyarázata*, 2. kötet: Jeremiás 25:15–52:34, Budapest, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, 1969.

PATTERSON, Richard D.: סָבָא, in: *TWOT* 2 (1980), 615.

PAUL, Shalom M.: *A Commentary on the Book of Amos* (Hermeneia), Minneapoli, Fortress Press, 1991.

PAYNE, David F.: *I and II Samuel* (DSBS), Louisville, Westminster John Knox Press, 1982.

PETERSEN, David L.: Haggai, in: *OBC* (2001), 607–610.

PETERSEN, David L.: *Haggai and Zecharia 1–8. A Commentary* (OTL), Philadelphia, The Westminster Press, 1984.

PETERSEN, David L.: *Zechariah 9–14 and Malachi. A Commentary* (OTL), Louisville, Westminster John Knox Press, 1995.

PETERSON, Eugene H.: *First and Second Samuel* (WeBC), Lousville, Westminster John Knox Press, 1999.

PHILLIPS, Anthony: *Deuteronomy* (CNEB), Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

PINNOCK, Frances: Considerations on the 'Banquet Theme' in the Figurative Art of Mesopotamia and Syria, in: Milano, Lucio (ed.): *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. Papers of a Symposium Held in Rome, May 17 – 19, 1990* (HANE.S 6), Padova, Sargon srl, 1994, 15–26.

PLEINS, David J.: *The Social Visions of the Hebrew Bible. A Theological Introduction*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2001.

POHLMANN, Karl–Friedrich: *Ezechiel. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.

POLLÁK Kaim: *Héber–magyar szótár*, Budapest, Lővy és Alkalay, 1881.

POO, Mu-chou: *Wine and Wine Offering in the Religion of Ancient Egypt* (Studies in Egyptology), London – New York, Kegan Paul International, 1995.

POPE, Marvin H.: A Divine Banquet at Ugarit, in: Efird, James M. (ed.): *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays. Studies in Honor of William Franklin Stinespring*, Durham, Duke University Press, 1972, 170–203.

POPE, Marvin H.: *El in the Ugaritic Texts* (VT.S 2), Leiden, Brill, 1955.

POPE, Marvin H.: Rechab, in: *IDB* 4 (1962), 14–16.

POPE, Marvin H.: *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 7C), Garden City – New York, Doubleday, 1977.

POSTGATE, John Nicholas: Notes on Fruit in the Cuneiform Sources, in: *Bulletin on Sumerian Agriculture* 3 (1987), 115–144.

POWELL, Marvin A.: The tree section of ur5(=HAR)-ra = hubullu, in: *Bulletin on Sumerian Agriculture* 3 (1987), 145–151.

POWELL, Marvin A.: Weights and measures, in: *ABD* 6 (1992), 897–908.

POWELL, Marvin A.: Wine and the Vine in Ancient Mesopotamia: The Cuneiform Evidence, in: McGovern, Patrick E. – Fleming, Stuart J. – Katz, Solomon H. (eds.): *The Origins and Ancient History of Wine* (FNHA 11), Luxemburg, Gordon and Breach, [2]2005, 96–124.

PREMNATH, Devadasan N.: Latifundialization and Isaiah 5.8–10, in: *JSOT* 40 (1988), 49–60.

PRESSLER, Carolyn: *Joshua, Judges, and Ruth* (WeBC), Louisville – London, Westminster John Knox Press, 2002.

PREUSS, Horst D.: *Old Testament Theology*, Vols. 1–2. (OTL; Eredeti címe: Theologie des Alten Testaments, Band 1–2, 1991–1992), Louisville, Westminster John Knox Press, 1995–1996.

PRINSLOO, Willem S.: *The Theology of the Book of Joel* (BZAW 163), Yew York – Berlin, Walter de Gruyter, 1985.

PRITCHARD, James B.: *Gibeon, Where the Sun Stood Still: The Discovery of the Biblical City*, Princeton, Princeton University Press, 1962.

PRITCHARD, James B.: The Wine Industry at Gibeon: 1959 Discoveries, in: *Expedition* 2 (1959), 17–25.

PUSZTAI Ferenc: *Magyar értelmező kéziszótár*, Budapest, Akadémiai kiadó, [2]2003.

QUEEN-SUTHERLAND, Kandy: *Ruth & Esther* (SHBC), Macon, Smyth & Helwys, 2016.

QUICK, Laura: *Deuteronomy 28 and the Aramaic Curse Tradition* (OTRM), Oxford, Oxford University Press, 2017.

RABIN, Chaim: Hittite Words in Hebrew, in: *Orientalia* 32 (1963), 113–139.

RAD, Gerhard VON: *Az Ószövetség teológiája*, 1–2. kötet (OTK; Eredeti címe: Theologie des Alten Testaments, Bände 1–2, 1957–1960), Budapest, Osiris, 2000–2001.

RAD, Gerhard VON: *Deuteronomy. A Commentary* (OTL; Eredeti címe: Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium, 1964), Philadelphia, Westminster Press, 1966.

RAD, Gerhard VON: *Genesis. A Commentary* (OTL; Eredeti címe: Das erste Buch Mose. Genesis, [9]1972), Philadelphia, Westminster Press, [2]1972.

RAINEY, Anson F.: Wine from the Royal Vineyard, in: *BASOR* 245 (1982), 57–62.

REDFORD, Donald B.: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vols. 1–3, New York, Oxford University Press, 2001.

REEVES, John C.: The Feast of the First Fruits of Wine and the Ancient Canaanite Calendar, in: *VT* 42 (1992), 350–361.

REINDL, Joseph – RINGGREN, Helmer: נָטַע; מַטָּע; נֶטַע; נְטִעִים; שָׁתַל, in: *TDOT* 9 (1998), 387–395.

REISNER, George A.: *Harvard Excavations at Samaria, 1908–1910* (HSS), Cambridge, Harvard University Press, 1924.

RENFREW, Jane M.: Palaeoethnobotany and the Archeology of Wine, in: Robinson, Jancis (ed.): *The Oxford Companion to Wine*, Oxford, Oxford University Press, [3]2006, 503–505.

RIBICHINI, Sergio: Gad, in: *DDD* (1999), 339–341.

RICHARDSON, H. Neil: Mattock, in: *IDB* 3 (1962), 314.

RICHTER, Sandra: A Biblical Theology of Creation Care, in: *The Asbury Journal* 62 (2007), 67–76.

RICHTER, Sandra: Eighth-Century Issues. The World of Jeroboam II, the Fall of Samaria, and the Reign of Hezekiah, in: Arnold, Bill T. – Hess, Richard S. (eds.): *Ancient Israel's History: An Introduction to Issues and Sources*, Grand Rapids, Baker Academic, 2014, 319–349.

RIGGANS, Walter: *Numbers* (DSBS), Louisville, Westminster John Knox Press, 1983.

RINGGREN, Helmer: שֶׁמֶן; שָׁמֵן; שָׁמָן, in: *TDOT* 15 (2006), 249–253.

RINGGREN, Helmer: יִצְהָר, in: *TDOT* 6 (1990), 253–254.

RODD, Cyril S.: Psalms, in: *OBC* (2001), 355–405.

ROGERSON, John W. – MCKAY, John W.: *Psalms 1–50* (CNEB), Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

ROGERSON, John W. – MCKAY, John W.: *Psalms 51–100* (CNEB), Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

ROGERSON, John W. – MCKAY, John W.: *Psalms 101–150* (CNEB), Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

ROSE, Martin: *5. Mose*, Band 1: Einfuhrung und Gesetze (ZBK.AT), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1994.

ROSE, Martin: *5. Mose*, Band 2. Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus (ZBK.AT), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1994.

ROSS, Allen P.: *A Commentary on the Psalms*, Vol. 1: Psalms 1–41 (Kregel Exegetical Library), Grand Rapids, Kregel Academic, 2011.

ROSS, Allen P.: *A Commentary on the Psalms*, Vol. 2: Psalms 42–89 (Kregel Exegetical Library), Grand Rapids, Kregel Academic, 2013.

ROSS, Allen P.: *A Commentary on the Psalms*. Vol. 3: Psalm 90–150 (Kregel Exegetical Library), Grand Rapids, Kregel Academic, 2016.

ROSS, James F.: Wine, in: *IDB* 4 (1962), 849–852.

ROTH, Wolfgang – FABRY, Heinz-Joseph: עלל; עֹלֵלָה; עֲלִילָה; עֲלִילִיָּה; מַעֲלָל; תַּעֲלוּל, in: *TDOT* 11 (2001), 139–147.

ROTTZOLL, Dirk U.: *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs* (BZAW 243), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1996.

ROWE, Alan: *Topography and History of Beth-Shan, with Details of the Egyptian and other Inscriptions Found on the Site* (PPSP 1), Philadelphia, University Press, 1930.

RÓZSA Huba: *Bevezetés az Ószövetség könyveibe. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom-és hagyománytörténetébe* (Szent István Kézikönyvek 14), Budapest, Szent István Társulat, 2016.

RÓZSA Huba: *Őstörténet. A világ keletkezése és az emberiség eredete a Biblia szerint,* Budapest, Szent István Társulat, 2008.

RUBENSTEIN, Jeffrey L.: Sukkot Wine Libation, in: Chazan, Robert – Hallo, William W. – Schiffman, Lawrence H. (eds.): *Ki Baruch Hu: Ancient Near Eastern, Biblical and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1998, 575–591.

RUDOLPH, Wilhelm: *Joel, Amos, Obadja, Jona* (KAT 13/2), Gütersloh, Gerd Mohn, 1971.

RYAN, Roger: *Judges* (Readings), Sheffield, Sheffield Phoenix, 2007.

RYLAARSDAM, John C.: Nazirite, in: *IDB* 3 (1962), 526–527.

SAFRAI, Ze'ev: *The Economy of Roman Palestine*, London – New York, Routledge, 1994.

SALTERS, Robert B.: *Lamentations: A Critical and Exegetical Commentary* (ICC), New York, T&T Clark, 2011.

SARNA, Nahum M.: *Exodus* (JPSTC), Philadelphia, Jewish Publication Society, 1991.

SARNA, Nahum M.: *Genesis* (JPSTC), Philadelphia, Jewish Publication Society, 1989.

SASSON, Jack M.: The Blood of Grapes: Viticulture and Intoxication in the Hebrew Bible, in: Milano, Lucio (ed.): *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. Papers of a Symposium Held in Rome, May 17 – 19, 1990* (HANE.S 6), Padova, Sargon, 1994, 399–419.

SAWYER, John F. A.: *Isaiah. Through the Centuries* (WBBC), Chichester, Wiley Blackwell, 2018.

SCHATTNER, Isaac: Israel, Land of: Geographical Survey: Physiograpgy, in: *EJ* 10 ([2]2007), 108–131.

SCHMIDT, Ludwig: *Das vierte Buch Mose. Numeri. Kapitel 10,11–36,13* (ATD 7), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

SCHMIDT, Werner H.: *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–20* (ATD 20), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

SCHMIDT, Werner H.: *Das Buch Jeremia. Kapitel 21–52* (ATD 20), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

SCHÖPFLIN, Karin: Jotham's Speech and Fable as Prophetic Comment on Abimelech's Story, in: *SJOT* 18 (2004), 3–22.

SCHÖPFLIN, Karin: The Composition of Metaphorical Oracles within the Book of Ezekiel, in: *VT* 55 (2005), 101–120.

SEEBASS, Horst: *Genesis*, Band 2/2: Vätergeschichte (23,1–36,43), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

SEEBASS, Horst: *Genesis*, Band 3: Josephsgeschichte (37,1–50,26), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

SEEBASS, Horst: *Numeri*, Band 1: Numeri 1,1-10,10 (BKAT 4/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1993.

SEEBASS, Horst: *Numeri*, Band 2: Numeri 10,11–22,1 (BKAT 4/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1993.

SEITZ, Christopher R.: *Isaiah 1–39* (Int), Louisville, John Knox Press, 1993.

SELMS, Adrianus VAN: The Etymology of Yayin, 'Wine', in: *JNWSL* 3 (1974) 76–86.

SEOW, Choon-Leong: *Daniel* (WeBC), Louisville – London, Westminster John Knox Press, 2003.

SEOW, Choon-Leong: *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 18C), New York, Doubleday, 1997.

SETERS, John VAN: *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus–Numbers*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1994.

SHAFER-ELLIOTT, Cynthia: *Food in Ancient Judah: Domestic Cooking in the Time of the Hebrew Bible* (Bible World), Sheffield – Bristol, Equinox, 2013.

SHAW, Ian: Egyiptom és a külvilág, in: uő (szerk.): *Az ókori Egyiptom története* (Eredeti címe: The Oxford History of Ancient Egypt, 2000), Budapest, Gold Book, 2000, 330–345.

SINGER, Arieh: *The Soils of Israel*, Berlin, Springer, 2007.

SKINNER, John: *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1930.

SMART, Richard E.: Black rot, in: Robinson, Jancis (ed.): *The Oxford Companion to Wine*, Oxford, Oxford University Press, ^{3}2006, 81.

SMART, Richard E.: Dormancy, in: Robinson, Jancis (ed.): *The Oxford Companion to Wine*, Oxford, Oxford University Press, ^{3}2006, 235.

SMITH, Gary V.: *Amos. A Commentary* (LBI), Grand Rapids, Regency Reference Library, 1989.

SMITH, Gary V.: *Isaiah 1–39* (NAC 15A), Nashville, Broadman & Holman, 2007.

SMITH, Mark S. (transl.): Baal, in: Parker, Simon B. (ed.): *Ugaritic Narrative Poetry* (SBL.WAW 9), Atlanta, Scholars Press, 1997, 81–180.

SMITH, Mark S.: *The Ugaritic Baal Cycle*, Vol. 1: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1–1.2 (VT.S 55), Leiden, Brill, 1994.

SMITH, Mark S. – PITARD, Wayne T.: *The Ugaritic Baal Cycle*, Vol. 2: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3–1.4 (VT.S 114), Leiden, Brill, 2009.

SMITH, Ralph L.: *Micah–Malachi* (WoBC 32), Waco, Word Books, 1984.

SOGGIN, J. Alberto: *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.

SOGGIN, J. Alberto: *Judges. A Commentary* (OTL), Philadelphia, The Westminster Press, 1981.

SPEISER, Ephraim A. (transl.): Akkadian Myths and Epics, in: *ANET* ([3]1969), 60–119.

SPEISER, Ephraim A.: *Genesis. Introduction, Translation, and Notes* (AB 1), New York – London – Toronto, Doubleday, [3]1979.

SPERLING, S. David: Meni, in: *DDD* (1999), 566–568.

SPRONK, Klaas: *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (AOAT 219), Kevelaer – Neukirchen, Verlag Butzon & Bercker – Neukirchener Verlag, 1986.

STAGER, Lawrence E.: The Archaeology of the East Slope of Jerusalem and the Terraces of the Kidron, in: *JNES* 41 (1982), 111–121.

STAGER, Lawrence E.: The Archaeology of the Family in Ancient Israel, in: *BASOR* 260 (1985), 1–35.

STALKER, David M. G.: *Ezekiel*: *Introduction and Commentary* (TBC), London, SCM Press, 1968.

STEAD, Michael R.: *The Intertextuality of Zechariah 1–8* (LHB/OTS 506), New York – London, T&T Clark, 2009.

STECK, Odil Hannes: *Bereitete Heimkehr: Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja* (SBs 121), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1985.

STERN, Philip D.: The Origin and Significance of "The Land Flowing with Milk and Honey", in: *VT* 42 (1992), 554–557.

STOL, MARTEN: Beer in Neo-Babylonian Times, in: Milano, Lucio (ed.): *Drinking in Ancient Societies. History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. Papers of a Symposium Held in Rome, May 17 – 19, 1990* (HANE.S 6), Padova, Sargon srl, 1994, 155–183.

STOLZ, Fritz: Rausch, Religion und Realität in Israel und Seiner Umwelt, in: *VT* 26 (1976), 170–186.

STORDALEN, Terje: *Echoes of Eden: Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature* (CBET 25), Leuven, Peeters, 2000.

STRAZICICH, John: *Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel* (BIS 82), Leiden – Boston, Brill, 2006.

STRONACH, David: The Imagery of the Wine Bowl: Wine in Assyria in the Early First Millennium B.C., in: McGovern, Patrick E. – Fleming, Stuart J. – Katz, Solomon H. (eds.): *The Origins and Ancient History of Wine* (FNHA 11), Luxemburg, Gordon and Breach, [2]2005, 181–203.

STUHLMUELLER, Carroll: Deutero- és Trito-Izajás könyve, in: *JerK* 1 (2002), 509–537.

STURDY, John: *Numbers* (CNEB), Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

SURÁNYI Dezső – KHIDHIR, Kinan Mohamed: A szőlő- és borkultúra az ókori Mezopotámiában s annak történeti-ökológiai tényezői, in: *Agrártörténeti Szemle* 44 (2002), 383–426.

SURIANO, Matthew J.: A Fresh Reading for 'Aged Wine' in the Samaria Ostraca, in: *PEQ* 139 (2007), 27–33.
SURIANO, Matthew J.: Historical Geography of the Ancient Levant, in: Steiner, Maria L. – Killebrew, Ann E. (eds.): *The Oxford Handbook of the Archeology of the Levant c. 8000–332 BCE*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 9–24.
SWEENEY, Marvin A.: *Isaiah 1–4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition* (BZAW 171), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1988.
SWEENEY, Marvin A.: *Reading Ezekiel: A Literary and Theological Commentary* (RtOT), Macon, Smyth & Helwys, 2013.
SWEENEY, Marvin A.: Textual Citations in Isaiah 24–27, in: *JBL* 107 (1988), 39–52.
SZABÓ Andor: Ámós könyvének magyarázata, in: *JubK* 2 (1998), 870–881.
SZABÓ Andor: Hóseás könyvének magyarázata, in: *JubK* 2 (1998), 850–864.
SZALKAY László: Vér, in: *KBL* 2 (1995), 689–690.
THOMPSON, John A.: *Deuteronomy. An Introduction and Commentary* (TOTC 5), London, Inter-Varsity Press, 1974.
THOMPSON, John A.: *The Book of Jeremiah* (NICOT), Grand Rapids, Eerdmans, 1980.
TIGAY, Jeffrey H.: *Deuteronomy* (JPSTC), Philadelphia – Jerusalem, 1996.
TOKICS Imre: A *jajin* hatása a bibliai kultúrákra és a Tanakh szövegére, Debrecen, 2017. – Habilitációs értekezés, publikálatlan kézirat.
TOKICS Imre: A régészeti felfedezések eredményei a jajin kutatásban, in: uő (szerk.): *Isten hídembere – hinni tanít. Konferenciakötet*, Pécel, Adventista Teológiai Főiskola, 2018, 233–249.
TOKICS Imre: Isten áldása az erjedetlen (יַיִן), in: Oláh János – Zima András (szerk.): *Schöner Alfréd hetven éves. Essays in Honor of Alfred Schöner*, Budapest, Gabbiano, 2018, 517–534.
TOMASINO, Anthony J.: History Repeats Itself: The Fall and Noah's Drunkenness, in: *VT* 42 (1992), 128–130.
TOOMAN, William: *Gog of Magog: Reuse of Scripture and Compositional Technique in Ezekiel 38–39* (FAT 52), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.
TÓTH Kálmán: *A héber nyelvtan elemi szabályai* (DÓTTF 6), Debrecen, DRHE, [3]2012.
TÓTH Kálmán: A Siralmak könyve magyarázata, in: *JubK* 2 (1998), 789–793.
TÓTH Kálmán: Áldozat, in: *KBL* 1 (1993), 37–39.
TÓTH Kálmán: Áldozati lakoma, in: *KBL* 1 (1993), 39.
TÓTH Kálmán: Haggeus könyvének magyarázata, in: *JubK* 2 (1998), 911–914.
TÓTH Kálmán: Időszámítás, in: *KBL* 1 (1993), 628–630.
TÓTH Kálmán: Mózes öt könyvének magyarázata, in: *JubK* 1 (1998), 135–276.
TÓTH Kálmán: Zakariás könyvének magyarázata, in: *JubK* 2 (1998), 915–927.
TOY, Crawford H.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1899.
TUCKER, Gene M.: Isaiah 1–39, in: *NIB* 6 (2001), 25–305.
TUELL, Steven S.: *Ezekiel* (UBCS), Grand Rapids, Baker Books, 2008.
TUELL, Steven S.: *First and Second Chronicles* (Int), Louisville, John Knox Press, 2001.
TULL, Patricia K.: *Isaiah 1–39* (SHBC), Macon, Smyth & Helwys, 2010.
TURKOWSKY, Lucian: Peasant Agriculture in the Judaean Hills, in: *PEQ* 101 (1969), 21–33.
UNWIN, Tim P. H.: *Wine and the Vine: An Historical Geography of Viticulture and the Wine Trade*, London, Routledge, 1991.

USSISHKIN, David: Area GE. Inner City-gate, in: Uő (ed.): *The Renewed Archaeological Excavations at Lachish (1973-1994)*, Vol. 2, Tel Aviv, Emery and Claire Yass Publications in Archaeology, 2004, 624–689.

VANNOY, Robert J.: *1–2 Samuel* (CBC 4a), Carol Stream, Tyndale House Publishers, 2009.

VÁMOS József: *Ezékiel*, Budapest, A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1989.

VIELHAUER, Roman: *Das Werden des Buches Hosea* (BZAW 349), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2007.

VIVIANO, Pauline A.: *Jeremiah, Baruch* (NColBC.OT 14), Collegeville, Liturgical Press, 2013.

VLADÁR Gábor: Zsenge, in: *KBL* 2 (1995), 715.

WAGENAAR, Jan A.: *Judgement and Salvation: The Composition and Redaction of Micah 2–5* (VT.S 85), Leiden, Brill, 2001.

WALLS, Neal H.: *The Goddess Anat in Ugaritic Myth* (SBL.DS 135), Atlanta, Scholars Press, 1992.

WALSH, Carey E.: *The Fruit of the Vine: Viticulture in Ancient Israel and the Hebrew Bible* (HSM 60), Eisenbrauns, Harvard Semitic Museum, 2000.

WALSH, Carey E. – ZORN, Jeffery R.: New Insights from Old Wine Presses, in: *PEQ* 130 (1998), 154–161.

WALTKE, Bruce K.: *A Commentary on Micah*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007.

WALTON, John H.: *Genesis* (NIVAC), Grand Rapids, Zondervan, 2003.

WASCHKE, Ernst-Joachim: A kert mint metafora az Ószövetségben és annak szerepe az ószövetségi antropológiában, in: Kustár Zoltán (szerk.): *Orando et laborando. A DRHE 2006/2007. évi értesítője. 469. tanév*, Debrecen, DRHE, 2007, 91–101.

WATSON, Wilfred G. E.: *Classical Hebrew Poetry. A Guide to Its Techniques* (JSOT.SS 26), Sheffield, JSOT Press, [2]1986.

WEBB, A. Dinsmoor: Vinegar, in: Robinson, Jancis (ed.): *The Oxford Companion to Wine*, Oxford, Oxford University Press, [3]2006, 741.

WEBB, Barry G.: *The Book of Judges* (NICOT), Grand Rapids, Eerdmans, 2012.

WEISER, Artur: *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, Band 1: Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha (ATD 24), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.

WEISER, Artur: *The Psalms. A Commentary* (OTL; Eredeti címe: Die Psalmen, [5]1959) Louisville, The Westminster John Knox Press, 1962.

WENHAM, Gordon J.: *The Book of Leviticus* (NICOT), Grand Rapids, Eerdmans, 1979.

WESTERMANN Claus: *Genesis*, Band 1: Genesis 1–11 (BKAT 1/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1974.

WESTERMANN, Claus: *Genesis 37–50. A Commentary* (CC; Eredeti címe: Genesis, Band 3: Genesis 37–50), Minneapolis, Augsburg Pub. House, 1986.

WESTERMANN, Claus: *Isaiah 40–66. A Commentary* (OTL; Eredeti címe: Das Buch Jesaja, 40–66, 1966), Philadelphia, The Westminster Press, 1969.

WHYBRAY, Roger N.: *Isaiah 40–66* (NCBC), Grand Rapids, Eerdmans, 1981.

WILDBERGER, Hans: *Isaiah 1–12. A Commentary* (CC; Eredeti címe: Jesaja 1–12, 1980), Minneapolis, Fortress Press, 1991.

WILDBERGER, Hans: *Isaiah 13–27. A Commentary* (CC; Eredeti címe: Jesaja 13–27, 1978), Minneapolis, Fortress Press, 1997.

WILDBERGER, Hans: *Isaiah 38–39. A Commentary* (CC; Eredeti címe: Jesaja 28–39, 1982), Minneapolis, Fortress Press, 2002.

WILLIAMSON, Hugh G. M.: *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 1–27* (ICC), London, New York, T&T Clark, 2006.
WILLIAMSON, Hugh G. M.: Micah, in: *OBC* (2001), 595–599.
WILSON, Hanneke M.: Origins of Viticulture, in: Robinson, Jancis (ed.): *The Oxford Companion to Wine*, Oxford, Oxford University Press, [3]2006, 499–500.
WILSON, John A. (transl.): Egyptian Historical Texts, in: *ANET* ([3]1969), 227–264.
WOLFF, Hans W.: *Haggai* (BKAT 14/6), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1986.
WOLFF, Hans W.: *Hosea* (BKAT 14/1) Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1965.
WOLFF, Hans W.: *Joel und Amos* (BKAT 14/2) Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1969.
WOOD, Leon J.: זָלַל, in: *TWOT* 1 (1980), 554.
WOODS, Edward J.: *Deuteronomy. An Introduction and Commentary* (TOTC 5), Nottingham – Downers Grove, Inter-Varsity Press – IVP Academic, 2011
WRIGHT, Christopher J. H.: Family, in: *ABD* 2 (1992), 761–769.
WRIGHT, Christopher J. H.: *The Message of Jeremiah: Against Wind and Tide* (BST), Downers Grove, IVP Academic, 2014.
WRIGHT, David P.: *Ritual in Narrative*: *The Dynamics of Feasting, Mourning, and Retaliation Rites in the Ugaritic Tale of Aqhat*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2001.
WYATT, Nicolas: *Religious Texts from Ugarit* (BS 53), Sheffield, Sheffield Academic Press, [2]2002.
YEE, Gale A.: A Form-Critical Study of Isaiah 5:1–7 as a Song and a Juridical Parable, in: *CBQ* 43 (1981), 30–40.
YEE, Gale A.: The Book of Hosea, in: *NIB* 7 (1996), 195–297.
YON, Marguerite: *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2006.
YOUNG, Edward J.: *The Book of Isaiah: The English Text, with Introduction, Exposition, and Notes*, Vol. 1: Chapters 1 to 18 (NICOT), Grand Rapids, Eerdmans, [2]1972.
YOUNG, Edward J.: *The Book of Isaiah: The English Text, with Introduction, Exposition, and Notes*, Vol. 2: Chapters 19 to 39 (NICOT), Grand Rapids, Eerdmans, 1970.
YOUNG, Edward J.: *The Book of Isaiah: The English Text, with Introduction, Exposition, and Notes*, Vol. 3: Chapters 40 through 66 (NICOT), Grand Rapids, Eerdmans, 1972.
YOUNG, Warren L.: Urbanization and Social Stratification in Ancient Mesopotamia and Palestine, in: *Anthropos* 70 (1975), 281–285.
ZERGI Gábor: A Prédikátor könyvének magyarázata, in: *JubK* 2 (1998), 667–679.
ZERGI Gábor: Az Énekek éneke magyarázata, in: *JubK* 2 (1998), 680–690.
ZETTLER, Richard L. – MILLER, Naomi F: Searching for Wine in the Archaeological Record of Ancient Mesopotamia of the Third and Second Millennia B.C., in: McGovern, Patrick E. – Fleming, Stuart J. – Katz, Solomon H. (eds.): *The Origins and Ancient History of Wine* (FNHA 11), Luxemburg, Gordon and Breach, [2]2005, 125–134.
ZIMMERLI, Walther: *Ezechiel*, Band 1: Ezechiel 1–24 (BKAT 13/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, [2]1979.
ZIMMERLI, Walther: *Ezechiel*, Band 2: Ezechiel 25–48 (BKAT 13/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, [2]1979.
ZOHARY, Daniel – HOPF, Maria – WEISS, Ehud: *Domestication of Plants in the Old World*, Oxford, Oxford University Press, [4]2012.

FÜGGELÉK 1: MAGYAR NYELVŰ ÖSSZEFOGLALÓ

Szőlő és bor az ókori Közel-Keleten és az Ószövetségben

A kutatástörténeti áttekintés (1.1.) után megállapítottuk, hogy bár korábban számos szakmunka tárgyalta az Ószövetség szőlő- és borkultúrával kapcsolatos különböző vonatkozásait, a kérdés teljes körű vizsgálatára ezek közül viszonylag kevés írás vállalkozott, és az eddigi kutatások különösen is kevés figyelmet fordítottak az ószövetségi irodalomban a szőlő és bor szimbolikus jelentőségére. Értekezésünkben a téma átfogó vizsgálatát tűztük ki célul, amelynek része a szőlő és bor gasztronómiai, társadalmi, kulturális és vallási szerepének feltérképezése az ókori Közel-Kelet kontextusában, majd ezek ismeretében az ókori izráeli szőlő- és borkultúra különböző aspektusainak vizsgálata a bibliai régiségtan szempontjai szerint, valamint a szőlő és bor képére épülő átvitt értelmű ószövetségi szakaszok jelentésének értelmezése és a motívumok fejlődésének nyomon követése (1.2).

Az ókori Közel-Kelet három nagy történelmi régiójának szőlő- és borkultúráját vizsgáló fejezet (2.) egyik fő megállapítása, hogy az ókori Mezopotámiában (2.2.) és Egyiptomban (2.4.) az éghajlati feltételek nem voltak ideálisak a szőlőtermesztéshez és a borkészítéshez. Ez a körülmény közrejátszott abban, hogy ezekben a régiókban a bor nem számított a köznép italának, hanem csupán a kiváltságosok szűk rétege jutott hozzá. Ezzel szemben az ókori Levantéban (2.3.) minden körülmény adott volt a szőlészet és borászat virágzásához, így a borfogyasztás is általánosabb volt. Mindhárom régióra igaz, hogy a bornak fontos szerepe volt a kultuszban, ami elsősorban az istenségeknek bemutatott italáldozatokban mutatkozott meg. A bor a mitologikus szövegekben is gyakran az istenek italaként jelenik meg. Fontos megállapítás, hogy ezekben a kultúrákban a részegség önmagában nem minősült erkölcsileg kifogásolható állapotnak, még ha a túlzott alkoholfogyasztás káros következményeiről természetesen ezekben a régiókban is tudtak.

A 3. fejezetben a szőlő és bor ószövetségi előfordulásaival foglalkoztunk. Először a szőlő és bor termelésének és felhasználásának folyamatát tárgyaltuk (3.1.), és egyben igyekeztünk tisztázni a szőlővel és borral kapcsolatos héber fogalmak helyes értelmezését. Több héber kifejezéssel kapcsolatban is arra az eredményre jutottunk, hogy azok pontos értelme a magyar bibliafordításokban nem, vagy nem következetesen jelenik meg. A magyar fordítások például gyakran ’must’-nak fordítják a תִּירוֹשׁ és az עָסִיס szavakat, olyan szövegekben is, ahol egyértelműen alkoholtartalmú italt jelölnek. Előbbi esetben az ’újbor’, utóbbi esetben az ’édes bor’ fordítást javasoljuk. A szövegkörnyezettől függően ezek a kifejezések akár ’must’ értelemben is állhatnak, ez azonban éppen azt bizonyítja, hogy a bibliai hébernek nincs külön szava az erjedetlen must jelölésére. Itt érdemes megjegyezni, hogy nem tartjuk meggyőzőnek azokat az elméleteket, amelyek szerint a bibliai héberben a יַיִן szó – előfordulásának jelentős hányadában – tartósított, alkoholmentes mustot jelent. Említésre érdemes még a דְּבַשׁ szó értelmezése, amelyet a magyar és az idegen nyelvű fordítások egy jelentős része következetesen ’méz’ értelemben fordít, ugyanakkor a lexikonokban és a nemzetközi szakirodalomban egyre gyakrabban hívják fel a figyelmet arra, hogy a szó a mézen kívül a szőlő- és gyümölcsléből főzött valamiféle ’szirup’-ot is jelölhet. Álláspontunk szerint a szó ez utóbbi jelentésben fordul elő többek között abban a kifejezésben, amely Kánaán földjének jelzőjeként gyakran fordul elő az Ószövetségben, és amely ’tejjel és mézzel folyó’ formában a

köznyelvben is bevett fordulattá vált. A בֹּסֶר szó szinte kivétel nélkül ’egres’-ként jelenik meg a magyar bibliafordításokban („Az apák ették az egrest, a fiak foga vásott el tőle” – Jer 31,29; Ez 28,2), azonban ez a kifejezés is a szőlőtő gyümölcsének egyik megnevezése, és az ’éretlen szőlő’-t jelöli.

Következő lépésként a szőlészet és borászat társadalmi és gazdasági jelentőségét vizsgáltuk (3.2.). Megállapításunk szerint az ókori Izráel mezőgazdasága alapvetően családi kisbirtokokra épült, ahol az önfenntartó gazdálkodás részeként – más mezőgazdasági tevékenységek mellett – szőlészettel is foglalkoztak. A szőlőművelésben tehát a társadalom széles rétegei érintettek voltak. A törvények biztosították, hogy a szőlőskerteket hosszú ideig ugyanaz a család művelje, ami a család anyagi biztonsága és a szőlőskertek megóvása szempontjából is fontos tényező volt. A szőlőművelésnek ugyanakkor a tágabb közösség összetartásában is nagy szerep jutott, részben a szüret alkalmával végzett közös munkának és ünneplésnek, részben a rászorulók támogatására irányuló törvényeknek köszönhetően. A királyság megalakulása után az önellátó családi gazdaságok mellett megjelentek a királyi birtokok, és megkezdődött a nagybirtokos elit felemelkedése. Ez a folyamat együtt járt a kis- és középbirtokosok elnyomásával és eladósodásával, ami a prófétai irodalomban is hátrahagyta a maga lenyomatát.

A következő alfejezetben a szőlő és bor kultuszban betöltött szerepét tanulmányoztuk (3.3.). A borfogyasztás természetes része volt az áldozati lakomáknak, amelyeken az áldozat felajánlói családi körben vagy nagyobb közösségben „az ÚR színe előtt” ettek és ittak. Annak, hogy ezeken a szertartásokon az ószövetségi korban bor helyett alkoholmentes mustot vagy szőlőszirupot is használtak volna, nem találtuk bizonyítékát. Más ókori közel-keleti kultúrákhoz hasonlóan Izráelben is mutattak be bort italáldozatként – mind a JHVH-kultuszban, mind más istenségek kultuszában – ugyanakkor a libáció csak kiegészítő áldozat volt, amelyet más áldozatokkal együtt mutattak be. Alkoholmentes szőlőtermékek használatára ebben az összefüggésben sem találtunk utalást. Lehetséges, hogy egykor a JHVH-kultuszban is élt az a képzet, hogy az áldozatként bemutatott bort az ÚR fogyasztja el, azonban az ószövetségi iratokban erre nincs konkrét utalás, sőt eltávolodás figyelhető meg ettől az antropomorf elképzeléstől. A szőlő termése fontos része volt az ÚRnak felajánlott első zsengének és a tizednek, amelyek részben a papok, részben a rászorulók támogatását szolgálták. Eredetileg a lombsátrak ünnepe is az őszi betakarításhoz és a zsenge bemutatásához kapcsolódott, később azonban elveszítette mezőgazdasági jellegét. A qumráni Templomtekercs által említett ’újbor ünnepe’ ugyan nem található meg az Ószövetség ünnepi kalendáriumaiban, azonban lehetséges, hogy egyes szakaszok mégis őrzik az emlékét. Az alfejezet végén a *marzéach* intézményét és annak potenciális ószövetségi nyomait vizsgáltuk. A más sémi népeknél megfigyelhető párhuzamok alapján megállapítható, hogy a *marzéach*hoz tartozott egy kultikus lakoma, amelyen az elit tagjai vettek részt, és nagy mennyiségű bort fogyasztottak. A vizsgált szövegek többnyire negatív kontextusban beszélnek a jelenségről, ám valószínű, hogy az intézmény a JHVH-kultusz keretein belül is működött.

A borivás és részegség ószövetségi megítélését tárgyaló alfejezetben (3.4.) bemutattuk az ebben a kérdésben megfigyelhető kettősséget, amely mégsem jelent ellentmondást. Az Ószövetség alapvetően Isten ajándékának tekinti a bort, és pozitívan szemléli annak jókedvet okozó, közösségteremtő hatását. Ugyanakkor számos ószövetségi szakasz teszi nyilvánvalóvá a részegséggel járó veszélyeket és káros következményeket, olykor értékítélet nélkül, máskor kemény kritika és ítélet kíséretében. A kritika azonban ezekben az esetekben sem a bor és

részegítő ital fogyasztása ellen, hanem a mértéktelenség – és egyéb, kapcsolódó bűnök – ellen irányul. Az Ószövetség tanítása alapján tehát – az absztinencia-párti irányzat álláspontjával szemben – az alkohol negatív hatásaira nem a teljes tilalom a válasz, hanem a mértékletesség gyakorlása.

Ugyanakkor az Ószövetség is ismeri a teljes vagy ideiglenes absztinencia eseteit, amelyeket a 3. fejezet utolsó részében tárgyaltunk (3.5.). A rékábiak, akiknek bortól való tartózkodása a Kr. e. 9. századra vezethető vissza, hűségből és hagyománytiszteletből tartózkodtak a bor fogyasztásától, és szokásukat nem isteni rendeletből eredeztették. A názírok fogadalmához legkésőbb a fogság korára kapcsolódhatott az absztinencia vállalása, amely eredetileg a kultikus elhajlásokra adott válasz lehetett. A fogság utáni korban a názírság önkéntes és ideiglenes fogadalmon alapult. A papokra vonatkozó törvényt – amely szerint nem ihattak bort és részegítő italt, amikor bementek a szentélybe – fogság utáni források rögzítik. A rendelkezés egyrészt azt a célt szolgálta, hogy a papok helyesen végezzék a szolgálatukat, másrészt azt, hogy a részegség állapotát ne tekintsék az isteni kinyilatkoztatás eszközének. Lehetséges, hogy a tilalom éppen azért született, mert egykor létező gyakorlat volt az alkohol használata a vallásos révület elérése érdekében – és az sem kizárt, hogy a Kr. e. 8. századi próféták eseti vádjai e téren a papok ellen részben szintén egy meglévő, bár már elítélt gyakorlatot tükröznek. Dániel és barátai a bálványáldozati kultusztól és a tisztátalan ételektől való távolságtartás miatt nem éltek a király ételeivel és boraival. Bár a történet a babiloni fogság idején játszódik, a szöveg a hellén korszak kihívásaira ad választ. Az absztinenciáról szóló példák kis száma közvetve éppen azt bizonyítja, hogy az ókori Izráelben általános volt a borfogyasztás, és ritka kivételnek számított, amikor valaki nem ivott vagy nem ihatott bort.

A 4. fejezetben azokat az ószövetségi szövegeket elemeztük, amelyekben a szőlő és a bor szimbolikus értelemben jelennek meg. A fejezet célja a kapcsolódó képek mögött álló különböző jelentéskörök és az általuk közvetített teológiai üzenetek vizsgálata, valamint az egyes szóképek fejlődésének megfigyelése. A szőlő mint Izráel jelképe (4.1.) az egyik legsokoldalúbban és legrészletesebben kibontott költői kép az Ószövetségben. A képet először Hóseás (Hós 9,10; 10,1) és Ézsaiás (Ézs 5,1–7) alkalmazza, majd később a 80. zsoltárban is megjelenik (Zsolt 80,9–16), továbbá Jeremiás (Jer 2,21; 5,10; 6,9; 12,10) és Ezékiel (Ez 15,1–8; 17,1–21; 19,10–14) is átveszi. A kép alapvetően pozitív tartalommal bír, és kifejezi Izráel kiválasztottságát és dicsőségét, valamint az ÚR gondoskodó szeretetét népe iránt. Azonban már a szimbólum legkorábbi előfordulásaitól kezdve megjelenik a szőlő elfajulásának és terméketlenségének képe, amely a nép Istentől való elfordulását fejezi ki, valamint a szőlő elpusztításának motívuma, ami az ítéletet jelképezi. A szőlő–Izráel szimbólum az Ez 15,1–8 értelmezésében tűnik fel a leginkább negatív színben, ahol a szőlőtő fája Izráel haszontalanságát szemlélteti. Az Ez 17,1–10-ben és 19,10–14-ben a szőlőtő némileg módosult jelentéssel nem egész Izráelt, hanem a királyt vagy a királyi dinasztiát jelképezi, bár az uralkodó és népe szorosan összetartoznak az ókori közel-keleti gondolkodásban. A szőlőtő és a királyi méltóság közötti párhuzam – az Izráellel való asszociáció nélkül – már korábban, a Bír 9,13-ban is megjelenik, amely a fogság előtti korból származhat, és valószínűleg kánaáni eredetű. Ézsaiás könyvének késői kiegészítésében a szőlőskert képe a kegyelem és az újrakezdés üzenetét hordozza (Ézs 27,2–6).

A szőlő és bor mint a bőség és termékenység jelképe (4.2.) már a kánaáni kultúrában is ismert volt, és az ószövetségi iratokban is sokféle módon megjelenik, a korai királyság korától

kezdve egészen a késő fogság utáni korig. A legkorábbi szövegekben is a föld termékenységét fejezi ki a ’tejjel és sziruppal folyó’ jelző (lásd pl. 2Móz 3,8.17), a Kánaán kikémlelésének történetében megjelenő hatalmas szőlőfürt (4Móz 13,23), vagy a gabona és újbor ígérete (1Móz 27,28; 5Móz 33,28). Ez utóbbi páros később az olajjal kiegészülve reprezentálja a föld javait (lásd pl. 5Móz 11,14; Hós 2,10). A termékenység feltétele a fogság előtti és utáni szövegek szerint is az ÚR iránti engedelmesség, így a bőséges bortermés a hűség jutalmaként (lásd pl. 5Móz 7,13), a terméketlenség pedig az ÚRtól való elfordulás büntetéseként értelmezendő (lásd pl. Hós 2,11.14; Ám 4,9).

A szőlő és bor mint a béke és biztonság jelképe (4.3.) a fogság előtt főként negatív formában jelenik meg, azaz a szőlőskertek pusztulása és a bor hiánya a háború okozta pusztítást jelzi (lásd pl. Ézs 1,8; Jer 5,17). A kép pozitív megfogalmazásai, amelyekben a szőlő művelése és a bor élvezete a zavartalan nyugalmat demonstrálja, inkább a fogság alatti és utáni szövegekben tűnnek fel (lásd pl. Ézs 2,4; Ám 9,14; Mik 4,3–4; Zak 3,10).

A szőlő és a bor képe gyakran az utolsó idők üdvkorszakát jelképezi (4.4.), jelentős részben a termékenységgel és a békével való asszociációnak köszönhetően. A képek jelzik, hogy az utolsó időkben helyreáll a béke és a termékenység, sőt az ÚR túláradó bőséget biztosít (Ám 9,13; Jóel 4,18; Ézs 25,6).

A mértéktelen borfogyasztás negatív ószövetségi megítélését bizonyítja, hogy a bor, illetve a részegség negatív szimbolikus jelentéssel is bírhat. Jeremiástól kezdve (Jer 13,12–14; 25,15–29) számos prófétai (lásd pl. Ézs 51,17–23; Hab 2,15–16) és költői (Zsolt 60,5; 75,9; JSir 4,21) szöveg írja le Isten ítéletét az ÚR poharából való ivás és a részegség képével (4.5.).

Más szövegek a vér és a bor közötti képzettársításra építve ábrázolják Isten ítéletét (4.6.). A vér mint részegséget okozó ital képét szintén Jeremiás próféta alkalmazza először (Jer 46,10), majd később Mózes énekében (5Móz 32,42), Ezékielnél (Ez 39,17–20) és Ézsaiás könyvének fogság utáni rétegeiben (Ézs 34,5–7; Ézs 49,26) is visszaköszön a motívum. A borsajtó mint Isten ítéletének jelképe először a Jeremiás Siralmaiban tűnik fel (JSir 1,15) Jeruzsálem bukását követően. Innen kölcsönzi a képet a fogság után Jóel próféta könyve (Jóel 1,13) és Ézsaiás könyvének a Kr. e. 4. századból származó kiegészítése (Ézs 63,1–6).

Szintén negatív jelentést hordoznak azok a képek, amelyekben a szőlő vagy a bor a bűnt és a gonoszságot jelképezik (4.7.). Az elvadult szőlőtő és a rossz gyümölcsök már a szőlő–Izráel jelképrendszeren belül is az ÚRtól való elfordulást szimbolizálják, ilyen értelemben tehát már a fogság előtti szövegekben is felfedezhető ez a motívum (lásd Ézs 5,2b.4; Jer 2,21b). A fogság alatt keletkezett Mózes énekében Sodoma és Gomora szőlőjének és borának képe Izráel ellenségeinek gonoszságát fejezi ki, és egyben az ítéletet is magában foglalja (5Móz 32,32–33). Szintén a fogság alatt keletkezhetett az a közmondás, amelyben az éretlen szőlő evése jelképezi az atyák bűnét, a fogak elvásása pedig az utódok bűnhődését. A közmondást először Ezékiel idézi (Ez 28,2), és kritizálja a mögötte húzódó felfogást. Jeremiás könyvének későbbi szerkesztője már Ezékieltől veszi át a mondást (Jer 31,29–30), és nem tagadja annak igazságát, viszont egy olyan jövőről prófétál, amelyben a mondás érvényét veszti.

Az utolsó alfejezetben ismét egy pozitív töltetű költői motívumot, a szőlő és a bor szerelemmel való képzettársítását vizsgáltuk (4.8). Az egymásra épülő képek a testi szerelem különböző aspektusait ábrázolják. Ez a szimbolikus kapcsolat szinte kizárólag az Énekek Énekében jelenik meg, de a szőlőskert és a nő közötti költői párhuzam csírája már Ézsaiásnál is felfedezhető (Ézs 5,1–7), a részegség és az érzéki gyönyör összekapcsolásával pedig a Példabeszédek könyvének fogság utáni keret-szövegében is találkozhatunk (Péld 7,18).

A bor szerte az ókori Közel-Keleten értékes italnak számított, azonban az ókori Izráelben és tágabb földrajzi környezetében – a kedvező adottságoknak köszönhetően – a szőlő- és borkultúra kivételes módon szőtte át a társadalom egészének életét. Ez a széles körű társadalmi beágyazódás és a hétköznapokat is meghatározó jelentőség jelent magyarázatot az Ószövetség szőlőhöz és borhoz kötődő utalásainak rendkívüli gyakoriságára és a témához kapcsolódó szókincs gazdagságára. A borfogyasztás alapvetően pozitív megítélése azokból a szakaszokból is kiolvasható, amelyek szó szerinti értelemben beszélnek a borról, és azokból is, amelyek szimbólumként, átvitt értelemben használják azt. Mindezzel együtt a mértéktelenséggel és részegességgel szembeni ószövetségi kritika is komolyan veendő, főként egy olyan világban, amelyben a bornál sokkal erősebb alkoholos italok és egyéb szerek is elérhetőek. A bor Izráel kultuszában betöltött szerepe is a pozitív szemléletet bizonyítja, ugyanakkor szembetűnő a környező kultúrák felfogásával szembeni alapvető különbség: A bor Isten ajándéka ugyan, de nem lehet eszköz az isteni szférába való átlépésre. Összességében az Ószövetség szerint a bor az ÚR áldása és az emberi munka gyümölcse, amelyet az ember azért kapott, hogy örömöt találjon benne, és hálaadással éljen vele.

FÜGGELÉK 2: ANGOL NYELVŰ ÖSSZEFOGLALÓ (SUMMARY)

Vine and Wine in the Ancient Near East and in the Bible

The 1st chapter contains the history of research (1.1.) and the methodology of present dissertation (1.2.). We conclude that although several works have dealt with different aspects of viti- and viniculture in the Old Testament, only a few of them undertakes to investigate the whole topic. Especially the symbolic significance of vine and wine in the Old Testament received little attention in previous researches. Present dissertation aims to do a comprehensive exploration on the subject that begins with the survey of gastronomic, social, cultural and religious role of vine and wine in the context of the ancient Near East. Then, in the light of this survey, we examine the different aspects of the viti- and viniculture of ancient Israel in terms of biblical archeology. At last, we analyze the Old Testament texts that use the images of vine and wine metaphorically.

The 2nd chapter discusses the viti- and viniculture of the three great historical regions (2.). One of our main statements is that the climatic conditions of Mesopotamia (2.2.) and Egypt (2.4.) were not ideal for vine growing and winemaking. Due to this fact, wine was not a beverage of the common people in these regions, since only a small privileged group could afford it. In ancient Levant (2.3.), however, the circumstances were favorable for vine- and wine production to flourish, so consumption of wine was more common, too. In all three regions, wine played an important role in the cultic life, and it manifested prominently in the libations for deities. Mythological texts also present wine as drink of the gods. It is important to note, that in these cultures, the state of drunkenness were not considered to be morally wrong, even if the negative effects of excessive alcohol consumption were known.

The 3rd chapter deals with the occurrences of vine and wine in the Old Testament. First, we discuss the processes of production and consumption of grapes and wine (3.1.), and at the same time we aim to clarify the meaning of vine- and wine-related Hebrew expressions. We conclude that the exact meaning of a number of Hebrew words is not – or not consistently – presented in the Hungarian translations of the Bible. For example, the words תִּירוֹשׁ and עָסִיס are often translated as 'must' ('must'), even in texts where they clearly denote some kind of alcoholic beverage. We suggest to use the Hungarian expression for 'sweet wine' ('édes bor') in the former case and the equivalent of 'new wine' ('újbor') in the latter. These Hebrew words may denote 'must' in certain context, however, it proves that biblical Hebrew has no distinct word for unfermented must. We also reject theories claiming that the word יַיִן – in a major part of its occurrences – means preserved, non-alcoholic 'must' in biblical Hebrew. The interpretation of דְּבַשׁ is also worth to mention. דְּבַשׁ is consistently translated as 'honey' ('méz') in most of the Hungarian and other translations, however, lexicons and the international literature tend to highlight that the word can denote a kind of 'syrup' ('szirup') made from boiled grape- or fruit juice. In our view, the word has this latter sense for example in the epithet of Canaan that occurs several times in the Old Testament and is also used in common speech as 'flowing with milk and honey' ('tejjel és mézzel folyó'). The word בֹּסֶר is translated as 'gooseberry' ('egres') in the Hungarian translations, almost every time („Az apák ették az egrest, a fiak foga vásott el tőle" – Jer 31:29; Ez 28:2), but the word denotes the product of the vine and it means 'unripe grape' ('éretlen szőlő').

Next, we explore the social and economic significance of viti- and viniculture (3.2.). The agriculture of ancient Israel was basically built upon small family farms, where vine growing – among other agricultural activities – were part of the subsistence economy. Therefore, the majority of society was involved in viticulture. Laws granted that vineyards were cultivated by the same families for long periods of time. This durability played an important factor in the existential security of the family and in the protection of vineyards. Viticulture also played a major role in keeping the broader community together, partly due to the joint work and feast during the vintage, partly due to the laws supporting the needy. After the monarchy was established, royal estates appeared beside the subsistence economies, and a wealthy landowner elite begin to rise. This process was accompanied by the oppression and indebtedness of the small- and medium-holders, as it is reflected in the prophetic literature.

The next subchapter examines the cultic role of vine and wine (3.3.). Wine consumption was natural part of the sacrificial meals, where those who offered the sacrifice ate and drank „before the LORD" with their family or with a larger community. There is no evidence that it was customary in Old Testament times to use nonalcoholic must or grape syrup instead of wine in these rituals. Like in other ancient Near Eastern cultures, wine was used in libations in Israel – in the cult of YHWH and other deities as well – but libation was only a supplementary sacrifice that was offered together with other sacrifices. The use of nonalcoholic grape-products is not attested in this context either. There might be a time when the notion of YHWH drinking the sacrificial wine existed, but there is no direct reference to this idea in the Old Testament. On the contrary, there is a tendency to keep distance from this anthropomorphic concept. The product of the vine was an important part of the first fruits and tithe that were offered to the Lord and supported the priests and the needy. Originally, the feast of tabernacles belonged to the autumn gathering and the presentation of the first fruits, but later, it lost its agricultural character. Though the 'feast of new wine' mentioned in the Temple Scroll of Qumran cannot be found in the ritual calendars of the Old Testament, however, certain texts may refer to it. At the end of this subchapter, we study the *marzeah* institution and its possible traces in the Old Testament. Based on parallels with other Semitic people, it can be assumed that there was a cultic banquet belonged to the *marzeah* that was attended by the elite, and where great amount of wine were consumed. The examined texts mostly speak of the phenomenon in negative context; however, it is likely that the *marzeah* existed within the cult of YHWH as well.

The next chapter discusses the view of Old Testament on wine consumption and drunkenness (3.4.). We observed that there is a duality in this matter but there is no contradiction. The Old Testament basically regards wine as a gift of God, and it views the cheering and community-forming effect of wine positively. At the same time, several Old Testament passages enunciate the harmful effects of drunkenness – with or without value judgment and criticism. However, even in these cases, criticism is not directed against the mere consumption of wine and intoxicating drink but rather against intemperance and – other – related sins. According to the Old Testament – in opposition with the view of abstinence advocates – the answer to the negative effects of alcohol is not total prohibition but rather temperance.

At the same time, the Old Testament knows the cases of total or temporal abstinence. We examine those cases in the last subsection of the 3rd chapter (3.5.). Rechabites, whose abstinence goes back to the 9th century BC, abstained from wine due to their loyalty and respect of tradition, and they did not originate their custom from divine order. The vow of

Nazirites was supplemented with the commitment to abstinence by the time of the exile. Their self-restraint was probably an answer to the cultic deformations. After the exile, the Nazirite vow was voluntary and temporary. The law concerning priests – which forbids the consumption of wine and intoxicating drink for them, when they go to the sanctuary – can be found in post-exilic sources. The law ensures that the priests serve God in the right way and prevent them from using the state of intoxication as the medium of divine revelation. It is possible that the prohibition was needed because there was a time when the practice of using alcohol to reach religious ecstasy existed. It is also possible that the criticism of the 8th century BC prophets against drunken priests was partly oriented against this existing but condemned practice. Daniel and his friends did not consume the food and wine of the king, because they kept distance from the cult of idol sacrifices and from unclean food. Though the story takes place in the Babylonian exile, the text reflects the challenges of the Hellenistic era. The small number of examples for abstinence is indirect evidence that wine consumption was common in ancient Israel and it was a rare exception when someone did not or could not drink wine.

The 4th chapter analyses the texts where vine and wine appear in symbolic sense. The chapter aims to explore the different meanings and theological messages behind the vine- and wine-related images and to observe the development of the different metaphors. Vine as the symbol of Israel (4.1.) is one of the most well-rounded and detailed metaphor in the Old Testament. The image is first used by Hosea (Hos 9:10; 10:1) and Isaiah (Isa 5:1–7). Then it appears in Ps 80:9–16 and later among the speeches of Jeremiah (Jer 2:21; 5:10; 6:9; 12:10) and Ezekiel (Ez 15:1–8; 17:1–21; 19:1–4). The image has an essentially positive connotation, and it expresses the chosenness and glory of Israel and the caring love of the LORD toward His people. On the other hand, negative aspects of the image also appear from its earliest occurrences. The degeneration and unfruitfulness of the vine expresses the disobedience of the people, and the destruction of the vineyard symbolizes the judgment on the people. In Ez 17:1–10 and 19:10–14, the vine has a slightly different meaning as it denotes the king or the royal dynasty – although the ruler and his people are closely connected in the ancient Near East. The parallel between the vine and royal dignity – without the association with Israel – appears earlier in Jgs 9:13, which is originated before the exile and probably has Canaanite origins. In the late additions of the book of Isaiah, the image of the vineyard carries the meaning of grace and restoration (Isa 27:2–6).

Vine and wine as symbols of abundance and fertility (4.2.) were already known in the Canaanite culture, and they appear in the Old Testament in various ways from the age of early monarchy to the late postexilic era. In some of the earliest texts, the epithet 'flowing with milk and syrup' (see e.g. Ex 3:8.17), the great cluster of grapes in the story of the spies sent into Canaan (Num 13:23), and the promise of grain and new wine (Gen 27:28; Deut 33:28) all demonstrate the fertility of the land. Later, grain and new wine completed with oil represent the products of the land (Deut 11:14; Hos 2:10). Obedience to the LORD is a precondition of fertility according to both pre- and postexilic texts. Therefore, abundant yield of wine is to be interpreted as a reward of fidelity (see e.g. Deut 7:13), while infertility is a punishment for turning away from the LORD (Hos 2:11.14; Am 4:9).

Vine and wine as symbols of peace and security (4.3.) appear mainly in negative forms before the exile. The destruction of the vineyards and the lack of wine sign the destruction of war (see e.g. Isa 1:8; Jer 5:17). The positive forms of these images appear mostly in the exilic

and postexilic texts. In those forms, the cultivation of vine and the enjoyment of wine demonstrate the undisturbed tranquility (see e.g. Isa 2:4; Am 9:14; Mic 4:3–4; Zech 3:10).

The images of vine and wine often mark the salvific end times (4.4.), prominently because of their association with fertility and peace. These images signifies that peace and fertility will be restored in the end times, moreover the LORD will provide overflowing abundance (Am 9:13; Joel 4:18; Isa 25:6).

The fact that wine and drunkenness can carry negative symbolic notions proves the critical view of Old Testament on excessive wine consumption. The image of drinking from the cup of the LORD and the image of drunkenness express the judgment of God (4.5.) starting with Jeremiah (Jer 13:12–14; 25:15–29), and continuing in several prophetic (see e.g. Isa 51:17–23; Hab 2:15–16) and poetic (Ps 60:5; 75:9; Lam 4:21) texts.

Other texts illustrate the judgment of God using the association between blood and wine (4.6.). The image of blood as intoxicant is first used by prophet Jeremiah (Jer 46:10). Later, the motif recurs in the Song of Moses (Deut 32:42), in Ezekiel (Ez 39:17–20) and in the postexilic layers of the book of Isaiah (Isa 34:5–7; 49:26). The image of winepress as the symbol of the judgment of God appears first in Lamentations (Lam 1:15) after the fall of Jerusalem. After the exile, the book of Joel (Joel 1:13) and a 4th century BC addition of the book of Isaiah (Isa 63:1–6) borrow the same image.

In another set of images with negative connotation, vine or wine represents sin and wickedness (4.7.). Degenerated vine and bad fruits symbolize departure from God even within the vine–Israel symbolism. Therefore, this motif can already be found in preexilic texts (see Isa 5:2b.4; Jer 2:21b). In the song of Moses, which was written during the exile, the images of vine and wine of Sodom and Gomorrah demonstrate the wickedness of the enemy of Israel, and they also incorporate the notion of judgment (Deut 32:32–33). The popular saying, in which eating of unripe grapes symbolizes the sin of the fathers and the edging of teeth represents the punishment of the sons, was also originated during the exile. The saying is cited first by Ezekiel (Ez 28:2) who criticizes the idea behind the saying. A late editor of the book of Jeremiah borrows the saying from Ezekiel (Jer 31:29–30) not denying its veracity but prophesizing about a future where the saying is no longer valid.

The last subchapter once again examines a poetic motif with positive connotation that is based on the association between vine, wine and love (4.8.). The interrelated images illustrate different aspects of physical love. This symbolism occurs almost exclusively in the Song of Songs. However, the seed of the vineyard–woman parallel already appears in Isaiah (Isa 5:1–7), and the connection between drunkenness and erotic pleasure can be also found in the postexilic framework of Proverbs (Prov 7:18).

Wine was regarded as a precious beverage all around the ancient Near East. In ancient Israel and its broader geographical environment, however, viti- and viniculture permeated the life of the entire society in an exceptional way, due to the favorable conditions. The widespread social rootedness of vine and wine and their significance in everyday life explain the extraordinary frequency of vine- and wine-imagery and the richness of the related vocabulary. The essentially positive view on wine consumption can be seen in those passages that speak of wine in a literal sense and in those that use the image metaphorically. Nevertheless, the criticism of intemperance and drunkenness in the Old Testament must be taken seriously – especially in our world where alcoholic beverages and other agents much stronger than wine are accessible. The positive role of wine in the cult of Israel confirms the positive view on

wine. On the other hand, there is a striking difference in comparison with the concepts of the surrounding cultures: though wine is a gift of God, it cannot be a medium to enter the divine sphere. To sum up, the Old Testament views wine as the blessing of the LORD and as the product of human labor that people were given so they can find pleasure in it and consume it with gratitude.