DEBRECENI REFORMÁTUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM
DOKTORI ISKOLA

# Politikai alkalmazkodás és vallási identitáskeresés: Júda királysága az asszír hegemónia árnyékában

doktori (PhD) értekezés
a hittudományok (bibliai kortörténet)
tudományágban

Készítette:
**DICSŐ MELINDA**
*református lelkipásztor*

Témavezető:
**PROF. DR. HODOSSY-TAKÁCS ELŐD**
*egyetemi tanár*

**Debrecen**
**2026**

*Nagymamám, Lenke Olga (1942–2026) emlékére,*
*aki mindvégig biztatott és várta, hogy ez a munka elkészüljön*

*„Ezékiás király tizennegyedik évében felvonult Szanhérib,*
*Asszíria királya Júda összes erődített városa ellen,*
*és bevette azokat.” (2Kir 18,13)*



**Lákis-relief (12. panel)**

Szanhérib figyeli Lákis elfoglalását

Lelőhely: South West Palace (Niniveh)
©The Trustees of the British Museum
(https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1856-0909-14_7?selectedImageId=354010001)

# Tartalom

**1. Előszó** ..... 6
**1.1. Témafelvetés** ..... 6
**1.2. A dolgozat szerkezete és tézisei** ..... 7
**2. Célkitűzés, módszertan** ..... 10
**2.1. Célkitűzés** ..... 10
**2.2. Módszertan** ..... 11
**3. Júda helyzete az Újasszír Birodalom expanziója alatt** ..... 14
**3.1. Az asszír expanzió geopolitikai következményei a levantei térségben** ..... 14
**3.2. Júda mozgástere a Kr. e. 8. század második felében** ..... 16
**4. Az Újasszír Birodalom történeti és bibliai kontextusa** ..... 20
**4.1. A birodalom felemelkedése és virágkora** ..... 20
**4.2. Asszír uralkodók a júdai diplomácia tükrében** ..... 23
**5. Az asszír hódítás hadviselési, adminisztratív és kulturális jellegzetességei** ..... 38
**5.1. Hadviselés** ..... 38
**5.2. Közigazgatás és adminisztráció a meghódított területeken** ..... 44
**5.3. Kulturális és vallási sajátosságok** ..... 49
**6. Izrael népének vallási élete az első szentély korában** ..... 57
**6.1. Áldozóhalmok** ..... 58
**6.2. YHWH és más istenek** ..... 63
***6.2.1. YHWH*** ..... 63
***6.2.2. Baal*** ..... 69
***6.2.3. Asera*** ..... 74
**6.3. Népi vallásosság** ..... 79
**6.4. Hivatalos vallás** ..... 85
**6.5. Palota és templom kapcsolata** ..... 91
***6.5.1. A király szerepe a kultuszban*** ..... 92
**7. A déli országrész királyainak túlélési stratégiája az Asszír Birodalom árnyékában** ..... 95
**7.1. Áház** ..... 95
***7.1.1. Áház a bibliai beszámolókban*** ..... 95
***7.1.2. Politikai és geopolitikai kontextus*** ..... 98
***7.1.3. Kultikus intézkedések*** ..... 102
***7.1.4. Értékelés*** ..... 108
**7.2. Ezékiás** ..... 109
***7.2.1. Ezékiás a bibliai beszámolókban*** ..... 109

*7.2.2. Politikai és geopolitikai kontextus* ..... 111
*7.2.3. Kultikus reformok* ..... 115
*7.2.4. Értékelés* ..... 119
**7.3. Manassé** ..... 121
*7.3.1. Manassé a bibliai beszámolókban* ..... 121
*7.3.2. Politikai és geopolitikai kontextus* ..... 124
*7.3.3. Kultikus gyakorlatok és szinkretizmus* ..... 126
*7.3.4. Értékelés* ..... 132
**7.4. Jósiás** ..... 134
*7.4.1. Jósiás a bibliai beszámolókban* ..... 134
*7.4.2. Politikai és geopolitikai kontextus* ..... 136
*7.4.3. Vallási reformok* ..... 138
*7.4.4. Értékelés* ..... 144
**Exkurzus: A B3109 jeruzsálemi akkád felirat mint a júdai–asszír kapcsolatok új forrása** ..... 146
**8. Júda gazdasági viszonyainak alakulása az idegen hatalmak befolyása alatt** ..... 152
**8.1. Áház kora** ..... 153
**8.2. Ezékiás kora** ..... 155
**8.3. Manassé kora** ..... 159
**8.4. Jósiás kora** ..... 162
**8.5. Konklúzió** ..... 163
**9. Összefoglalás** ..... 164
**10. A dolgozat eredményeinek összegzése** ..... 170
**11. Abstract** ..... 174
**12. Irodalomjegyzék** ..... 178

# 1. Előszó

## 1.1. Témafelvetés

Olyan éles kontraszt igen ritkán jelenik meg a történelem színpadán, mint amilyen a Közel-Keleten állt elő a Kr. e. 8. században. A kontrasztok rávilágítanak egy-egy történés komolyságára, nagyságára, ezért különösen is kedvelem őket. A történelmi jelenségek valódi súlya meglátásom szerint a kontrasztokon keresztül válik jól érzékelhetővé az utókor számára. Dolgozatom témájául ezért is választottam az ókori világ első nagy világbirodalmának, az Újasszír Birodalomnak és egy perifériára szorult, porszemnyi kisállamnak, Júda királyságának közös történetét. Ha Asszíriára gondolunk, a könyörtelen militarizmus, a határok nélküli terjeszkedési vágy jut először eszünkbe, amely mögött egy sikeres politikai struktúrát feltételezünk. Ezzel szemben, ha Júdát emlegetjük, az Istentől való kiválasztottság és a jeruzsálemi Templom képe rajzolódik ki előttünk: egy parányi déli királyságé, amelynek ereje nem a fegyverekben, hanem a vallási identitásának alapját jelentő Seregek Urában rejlik. Ez adja meg számomra azt a kiindulási pontot, hogy kényszerű találkozásukat politikai és vallási perspektívából vizsgáljam.

A héber Biblia korszakábrázolása is erre sarkall, hiszen Júda fogság előtti történetében politika és vallás minden addiginál közelebb került egymáshoz. A Szentírás nem hallgatja el a diplomáciai látogatásokat, az adófizetéseket, városok elfoglalását, mindamellett, hogy a kultikus módosítások, a választott nép istentelenségei és a reformer királyok hű volta áll a szövegek középpontjában. Kutatásom tehát a következő dichotómiákra épül: 1) birodalom vs. piciny királyság; 2) politika vs. vallás. Hogyan képes magát definiálni egy, a korban jelentéktelennek tartott kisállam egy olyan erőteljes, adminisztratív egység létrehozásának igényével fellépő birodalommal szemben, melynek hódító útjába került? Az asszír hegemónia nem csupán adókkal és területveszteségekkel sújtotta az akkor ismert világ nagy részét, hanem komoly ideológiai háttérrel érkezett a Mediterráneum királyságaiba. Izgalmas a kérdés, vajon hogyan válhat a politikai alkalmazkodás a vallási identitás próbájává? Milyen módon hatott az Újasszír Birodalom térhódítása Júda királyságának politikai és vallási életére a Kr. e. 8–7. századokban?

Milyen következtetések vonhatók le a júdai királyok portréiból az adott korszakra nézve?

Asszíria terjeszkedésének Izrael és a szomszédos kisállamok is áldozatul estek. Miközben a birodalmi propaganda a rendet és a civilizációt hirdette, Júda számára azonban mindez a megsemmisülés nagyon is valós veszélyét hordozta. A nagy birodalom hódító útja nem csupán politikai fenyegetést jelentett a déli királyság és uralkodói számára, hanem egzisztenciális kérdést idézett elő: hogyan lehet túlélni?

## 1.2. A dolgozat szerkezete és tézisei

Dolgozatom alapvetéseit az Újasszír Birodalom és Júda királyságának politikai és vallási jellegzetességeinek, valamint meghatározó uralkodóinak vizsgálata alapján fogalmazom meg. A Szentírás vonatkozó korszakleírásainak, a történeti eseményeknek, valamint a két fél szokásainak és kultúrájának vizsgálatával kívánok közelebb kerülni Júda vallási életéhez, illetve az azt befolyásoló politikai hatásokhoz. Kutatásom egyik alapfeltevése, hogy a politika és a vallás kölcsönösen befolyásolja egymást, és a két szféra között szoros kapcsolat áll fenn. Az ókori világban e két szféra összefonódása a mindennapi élet természetes velejárója volt: a királyok kultikus feladatokban vettek részt, a vallási élet főszereplőinek pedig helyük és szavuk volt a politikában. A héber Biblia is nagyszerűen ábrázolja mindezt, elég, ha csak az uralkodók és a próféták beszélgetéseire gondolunk. Munkám során mindvégig bennem visszhangoztak e sorok, melyek kitartó gondolkodásra, vizsgálatra késztetnek évek óta: *„Az ókori Izráelben és Júdában semmi sem állt elszigetelten, párhuzamok, hatások és ellenhatások nélkül."*[1] Ez a megállapítás az Újasszír Birodalom hódításának idején remekül megállja a helyét a választott nép életét, hányattatásait, túlélésének zálogát elemezve.

A disszertáció négy nagyobb tematikus egységre tagolódik: az első egy történeti, áttekintő rész, amely legelőször arra fókuszál, hogy milyen helyzetben találjuk Júda királyságát az asszír hódítás idején. Ezt követően térek rá az Újasszír Birodalom felemelkedésére, itt kerülnek említésre a legnagyobb formátumú asszír uralkodók, különös tekintettel azokra, akik a héber Bibliában név szerint is említve vannak. A birodalom virágkorát nem szemlélhetjük anélkül, hogy ne térjünk ki a hódítás katonai, adminisztratív és kulturális jellegzetességeire, melyek nélkülözhetetlenek a júdai események értelmezéséhez. A második nagyobb egység a Júda vallási életére koncentrál,

[1] KŐSZEGHY: Áház: egy vazallus király, 124.

kiemelve az első szentély korának kultuszhelyeit, ismert istenségeit és a hozzájuk kapcsolódó hitvilág színes mivoltát. Hangsúlyosnak érzem, hogy rámutassak a hivatalos és a népi vallásosság viszonyára, illetve kitérjek a vallási szinkretizmus jelenségére. Ebben az egységben kap helyet a király–templom–kultusz kapcsolatának vizsgálata is annak érdekében, hogy lássuk, hogyan és milyen formában beszélhetünk a palota és a templom életének kölcsönös meghatározottságáról. A dolgozat gerincét adó harmadik blokk a déli országrész királyainak uralkodását, túlélési stratégiáit elemzi az asszír dominancia árnyékában. Külön alfejezetekben tárgyalom Áház, Ezékiás, Manassé és Jósiás uralkodását politikai és vallási szempontokból. A negyedik tematikus egység Júda gazdasági viszonyainak alakulását vizsgálja az asszír hegemónia időszakában. Ennek bevonása azért szükséges, mert a politikai alávetettség következményei nem érthetők meg a birodalmi gazdasági rendszerhez való kapcsolódás, a mezőgazdasági specializáció és a regionális kereskedelmi hálózatok vizsgálata nélkül. Itt fontos megjegyeznem, hogy a királyokról nem erkölcsi minősítést kívánok adni, nem egy elnyomó-elnyomott viszonyt akarok ábrázolni, hanem történeti értelmezésre törekszem. A dolgozat záró részében Asszíria és Júda közös történetét politikai, vallási és gazdasági szempontból értékelem, majd összegzem a kutatás főbb eredményeit, a kitekintésben pedig kijelölöm a vizsgálatból következő további kutatási irányokat. A dolgozatban az alábbi téziseket igyekszem bizonyítani:

1. Az Újasszír Birodalom és Júda kapcsolata a Kr. e. 8–7. században nem statikus alávetettségi viszonyként, hanem a birodalmi erőviszonyok változásával együtt módosuló, dinamikus kapcsolatrendszerként értelmezhető. Áház, Ezékiás, Manassé és Jósiás politikája e változó birodalmi környezetre adott négy eltérő alkalmazkodási stratégiát jelenít meg: Áház politikája a betagolódás, Ezékiásé az autonómia visszaszerzésére tett kísérlet, Manasséé a birodalmi rendszerbe történő reintegráció és együttműködés, Jósiásé pedig a birodalmi hatalom meggyengülésével megnyíló mozgástér kihasználásának stratégiájaként értelmezhető.
2. A júdai uralkodók valláspolitikai intézkedései a vizsgált korszakban nem választhatók el politikai mozgásterüktől. Különösen Ezékiás és Jósiás kultuszcentralizációs törekvései mutatják, hogy a vallási központosítás egyúttal politikai, gazdasági és hatalmi centralizációs funkciót is betölthetett. E törekvések

kibontakozásának lehetőségét az asszír birodalmi kontroll változó intenzitása szintén befolyásolta.

3. Júda vallási életének változásai nem vezethetők vissza közvetlenül az asszír kulturális vagy vallási befolyásra. A fogság előtti júdai vallásosság már az asszír hegemóniát megelőzően is plurális közegben működött, amelyben a hivatalos jeruzsálemi kultusz mellett a kánaáni–levantei hagyományokban gyökerező helyi és háztartási vallási gyakorlatok is fennmaradtak. Az asszír hegemónia ezért nem hozta létre ezt a pluralitást, hanem olyan új politikai és kulturális környezetet teremtett, amelyben a már létező hagyományok új összefüggésekbe kerültek.
4. A júdai–asszír kapcsolat értelmezésében a kliens–patrónus modell alkalmasabbnak tűnik a kizárólagos „elnyomó birodalom–vazallus királyság" dichotómiánál arra, hogy megragadja Júda korlátozott, de változó politikai mozgásterét. A függőség mértéke és gyakorlati következményei nem voltak állandók: azok az asszír központ erejének, külpolitikai prioritásainak és a regionális erőviszonyoknak megfelelően változtak.
5. A politikai alávetettség és a gazdasági prosperitás Júda asszír kori történetében nem egymást kizáró jelenségek voltak. Különösen Manassé uralkodása mutatja, hogy a birodalmi rendszerhez való politikai alkalmazkodás és gazdasági integráció együtt járhatott olyan stabilitással, amelyben a mezőgazdasági specializáció és a regionális kereskedelmi hálózatokba való bekapcsolódás elősegíthette a királyság gazdasági megerősödését.

# 2. Célkitűzés, módszertan

## 2.1. Célkitűzés

Jelen dolgozat célja Júda királyságának politikai, vallási és gazdasági alkalmazkodási stratégiáinak vizsgálata az Újasszír Birodalom változó intenzitású hegemóniája alatt, a Kr. e. 8–7. században. A kutatás központi kérdése nem pusztán az, hogy miként hatott az asszír expanzió Júda politikai és vallási arculatára, hanem az is, hogy a birodalmi hatalom változó stratégiái milyen eltérő mozgásteret teremtettek a júdai uralkodók számára, és Áház, Ezékiás, Manassé és Jósiás miként használták ki ezt a mozgásteret államiságuk, politikai önállóságuk és vallási identitásuk megőrzése vagy újrafogalmazása érdekében. A vizsgálat ezért a júdai–asszír kapcsolatot nem statikus alávetettségi viszonyként, hanem dinamikusan változó kölcsönhatásként értelmezi, amelyben a politikai alkalmazkodás, a vallási identitásformálódás és a gazdasági integráció egymással összefüggő folyamatokként jelennek meg.

A kutatásban alapvető szempontot képvisel az asszír expanziós politika történelmi és kulturális folyamatainak feltárása, valamint annak vizsgálata, hogy e birodalmi mechanizmusok miként érvényesültek a júdai államszervezetben és kultuszban. Ezen összefüggések elemzése hozzájárul a fogság előtti Júda vallási és politikai életének árnyaltabb történeti értelmezéséhez.

A disszertáció további célja egyrészt annak a bemutatása, hogy a júdai-asszír kapcsolatok miként értelmezhetők a kliens-patrónus modell segítségével, amely lehetővé teszi a két fél közötti politikai interakciók árnyaltabb megértését. Másrészt arra törekszem, hogy részletesen elemezzem a júdai királyok politikai és vallási szerepét, különös tekintettel arra, hogy az uralkodó személye milyen szerepet töltött be a politikai és vallási rend fenntartásában, valamint a változó birodalmi környezethez való alkalmazkodásban. Júda fennmaradásának vizsgálatában ezért különös figyelmet kap az uralkodói döntéshozatal: az a kérdés, hogy a királyok miként igyekeztek a politikai és vallási rendet a változó birodalmi elvárásokhoz igazítani, miközben a királyság belső stabilitásának és saját identitásának megőrzésére is törekedtek. Továbbá vizsgálom, hogy az asszír hegemónia miként hatott Júda vallási identitásának alakulására, feltárva a hivatalos jeruzsálemi kultusz és a népi vallásosság között feszülő ellentmondásokat, illetve kitérek a vallási pluralizmus és a heterodoxia történeti jelentőségére is. Végül

kísérletet teszek arra, hogy a héber Biblia elbeszéléseit, az asszír írott forrásokat és régészeti leleteket egymást kiegészítő forráscsoportokként, kritikai módon értelmezzem, elősegítve ezzel a szöveges hagyomány és a történeti valóság közötti összefüggések pontosabb feltárását.

Az értekezés saját tudományos hozzájárulása elsősorban abban áll, hogy Júda asszír kori történetét dinamikus alkalmazkodási folyamatként értelmezi. A vizsgálat Áház, Ezékiás, Manassé és Jósiás politikai, vallási és gazdasági döntéseit nem elszigetelt uralkodói intézkedésekként, hanem az asszír birodalmi hegemónia változó intenzitására és stratégiáira adott eltérő válaszokként elemzi. E megközelítésben a júdai–asszír kapcsolat nem írható le kizárólag a függetlenség és az alávetettség kettősségével: az egyes uralkodók számára rendelkezésre álló mozgástér az asszír birodalmi erőviszonyok változásával együtt módosult. A dolgozat ennek megfelelően a politikai alkalmazkodást, a vallási identitásformálódást és a gazdasági integrációt egymással összefüggő folyamatokként vizsgálja, a kliens–patrónus modellt pedig e dinamikus viszonyrendszer értelmezésének módszertani eszközeként alkalmazza.

## 2.2. Módszertan

A dolgozat alapvetően vallástörténeti és kortörténeti szempontok alapján vizsgálja Júda asszír korszakát. A kutatás módszertani integritását az az alapállás biztosítja, amely a vallásos élet jelenségeit nem a bibliai ideológiák normatív keretei között vagy azok apológiájaként kezeli, hanem kritikai távolságtartással, a történeti realitás összefüggéseiben elemzi. E tekintetben a bibliai ideológián a források mögött meghúzódó, teológiailag motivált történetszemléletet értem – különös tekintettel a deuteronomista szerkesztésre – amely az eseményeket nem kizárólag történeti eseményrögzítés céljával közvetíti, hanem a monoteista kizárólagosság és a bűn-büntetés teológiai korrelációja mentén értékeli. A metodika célja ezen ideológiai rétegek kritikai azonosítása annak érdekében, hogy a júdai uralkodók tevékenysége ne csupán valláserkölcsi ítéletek, hanem reálpolitikai és gazdasági szükségszerűségek mentén váljon értelmezhetővé.

Ugyanakkor a történeti rekonstrukció során az asszír királyfeliratokat és évkönyveket sem tekintem ideológiailag semleges vagy önmagában objektív forrásnak. A királyfeliratok elsődleges funkciója az uralkodó hatalmának, katonai sikereinek és birodalmi legitimációjának megjelenítése volt, ezért azok az eseményábrázolások szintén

sajátos politikai és ideológiai szempontokat tükröznek. Az asszír és a bibliai forrásanyag így nem egyszerűen egy objektívnek tekintett és egy ideológiailag meghatározott forrásként állnak szemben, hanem két eltérő politikai és vallási perspektívát képviselő forráscsoportként. A dolgozat ezért egyes események rekonstrukciója során a bibliai szövegeket, az asszír királyfeliratokat, évkönyveket, valamint az egyéb epigráfiai és régészeti adatokat egymással összevetve vizsgálja. Az eltérő források közötti egyezések és eltérések egyaránt történeti jelentőséggel bírnak, mivel nemcsak az események rekonstruálását teszik lehetővé, hanem azt is megmutatják, hogy az egyes politikai szereplők miként értelmezték és jelenítették meg saját helyzetüket.

A kutatás alapforrásául a héber Biblia szolgál – leginkább a Királyok második könyvének vonatkozó elbeszélései, illetve párhuzamosan a Krónikák második könyvének és Ézsaiás próféta könyvének kapcsolódó szakaszai – melynek magyar szövegét a Revideált Új Fordítás (RÚF 2014) alapján idézem. A dolgozatban protestáns teológiai terminológiát használok. A bibliai narratívák mellett bevonom az asszír írott forrásokat (királyfeliratokat, évkönyveket), valamint a kapcsolódó régészeti és epigráfiai leletanyagot is, amely a történeti rekonstrukció materiális bázisát képezi, és az írott források értelmezésének kontrolljaként, illetve kiegészítéseként szolgál. A politikai viszonyok értelmezéséhez a dolgozat a kliens–patrónus kapcsolatrendszer szakirodalomban már alkalmazott értelmezési modelljét használja.[2] A kliens terminológia és a kliens–patrónus viszony alkalmazása az újasszír politikai kapcsolatok értelmezésében nem előzmény nélküli; Dalley Júda és Asszíria kapcsolatának vizsgálatában szintén e fogalmi keretben értelmezi a két fél viszonyát. Jelen értekezés módszertani sajátossága ezért nem magának a modellnek a bevezetése, hanem annak következetes alkalmazása Áház, Ezékiás, Manassé és Jósiás eltérő politikai stratégiáinak összehasonlító értelmezésében. A vallási élet és a kultuszi módosítások vizsgálata vallástörténeti megközelítésben történik, amely a vallási gyakorlatot nem normatív teológiai mércék alapján értékeli, hanem annak társadalmi és politikai funkcióit helyezi előtérbe. A dolgozat Júda vallási identitását nem statikus jelenségként, hanem politikai, társadalmi és kulturális tényezők kölcsönhatásában formálódó történeti folyamatként értelmezi, amely az asszír hegemónia időszakában, a négy júdai király – Áház, Ezékiás, Manassé és Jósiás – uralkodása során eltérő módon és intenzitással alakult. A kultuszi

[2] vö. DALLEY, S.: Recent Evidence from Assyrian Sources for Judaean History from Uzziah to Manasseh, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 28 (2004/4), 387–401.

változások így nem elszigetelt vallási reformokként, hanem a politikai alkalmazkodás, a lojalitás és az identitáskeresés összefüggésében nyernek értelmezést. E módszertani keret lehetővé teszi, hogy Júda királyságának vallási és politikai folyamatai az asszír birodalmi környezet összefüggésében, integrált és történetileg megalapozott módon váljanak vizsgálhatóvá.

Végezetül néhány előzetes megjegyzés a dolgozat által követett formai szempontokat illetően: Az ókori asszír uralkodók neveit Vér Ádám királylistáját alapul véve[3] közlöm, ám latin betűs írásmóddal, illetve a Szentírásban megjelenő asszír királyok esetében használva nevük bibliai változatát. A lábjegyzetek és az irodalomjegyzék formai kialakításában a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszéke által meghatározott szempontokat követem. Ennek megfelelően a nemzetközi folyóiratok és sorozatok címét lehetőség szerint az 2 IATG rendszer alapján rövidítem.

[3] VÉR: A triumphus Asszíriában, 120.

# 3. Júda helyzete az Újasszír Birodalom expanziója alatt

## 3.1. Az asszír expanzió geopolitikai következményei a levantei térségben

Az Újasszír Birodalom Kr. e. 8. századi nyugati expanziója nem csupán egy volt a korszak hódító hadjáratai közül, hanem egy rendszerszintű paradigmaváltást is jelentett a vaskori államok és népek életében. A birodalom feltűnése alapjaiban változtatta meg a levantei térség politikai és gazdasági viszonyait, hiszen nem csupán egy regionális nagyhatalom diadalmenete zajlott, hanem egy új világbirodalmi rendszer kialakulása is, amely a kisállamok mozgásterébe jelentős és hosszú távú korlátozásokat hozott. Univerzális birodalmi igénnyel léptek fel az asszírok, mindezt istenük, Assur nevében, azzal a céllal, hogy a világban rendet teremtsenek. Az asszír expanzió nem hagyott teret a semlegességnek. Ahogy a bibliai szöveges források (2Kir 16,5; Ézs 7,1) is rámutatnak, a térség válaszreakciója a kényszerkoalíciók létrehozása volt. A Kr. e. 734-ben kirobbanó szír-efraimi háború[4] kiváló esettanulmánya annak, hogyan szűkült be a diplomáciai mozgástér. Nem csupán egy lokális konfliktus volt mindez, hanem az asszír expanzió által kiváltott rendszerszintű sokk első hulláma.[5] III. Tukulti-apil-ésarra (Kr. e. 744–727) trónra lépésével Asszíria felhagyott az alkalmi zsákmányszerző portyákkal, és áttért egy tudatosan felépített, totális birodalmi adminisztrációra. A korábbi nagyhatalmakkal ellentétben Asszíria nem elégedett meg alkalmi katonai sikerekkel vagy laza befolyási övezetek kialakításával, hanem tartós ellenőrzésre törekedett. Ennek eszközei közé tartozott a rendszeres hadjáratok fenntartása, a vazallusi szerződések intézményesítése, valamint a birodalmi adminisztráció[6] kiterjesztése a perifériákra is.[7] Ez az új struktúra három, egymást erősítő pilléren nyugodott, amely elől egyetlen levantei kisállam sem térhetett ki: folyamatos hadviselés; deportációk; gazdasági integráció.[8]

Ennek értelmében a térség államai – köztük Izrael és Júda – egy terjeszkedő birodalom perifériájára kerültek, strukturálisan alárendelt szerepet játszottak, s mindeközben meg kellett határozniuk saját túlélési stratégiájukat. Asszíria nem csupán külső ellenségként, hanem egyfajta elkerülhetetlen befolyásoló erőként jelent meg a térségben. Kr. e. 722-es események – Izrael megsemmisülése – után Júda számára a

[4] Amelyről részletesen beszámol több asszír forrás, régészeti adat és bibliai szövegek. BEN ZVI: Israel, Assyrian Hegemony, 72.
[5] MILLER–HAYES: Az ókori Izrael, 326–330.
[6] LIVERANI: International Relations in the Ancient Near East, 200–210.
[7] VAN DE MIEROOP: A History of the Ancient Near East, 247–252.
[8] E három pillérre bővebben is kitérek az asszír sajátosságoknál, illetve a gazdaságfókuszú fejezeteknél.

kérdés többé már nem az volt, hogy sikerül-e megőrizni a függetlenséget, hanem az is, hogy milyen politikai státuszban és milyen mértékű mozgástérrel tud fennmaradni az asszír birodalmi rendszer keretei között. E kérdés pedig nem csak politikai alkalmazkodásra késztette őket, hanem vallási identitásuk átgondolására, értelmezésére is. Júda egy ideológiai és demográfiai vákuumba is került az északi országrész pusztulásával, amelyre szintén reagálniuk kellett a délieknek.

A levantei királyságok mozgástere tehát igencsak beszűkült a folyamatos asszír jelenlétnek, támadásoknak köszönhetően. A helyi uralkodók ennek értelmében egyre korlátozottabban tudtak önálló külpolitikai döntéseket hozni, hiszen a túlélés zálogát a birodalomhoz való hűségben, vagy az egyes szövetségekhez való csatlakozásban, néha pedig éppen a lázadásban látták. Lázadásra akkor nyílt lehetőségük, amikor az asszírok belső gondokkal küzdöttek, így a megszállt vagy éppen még csak veszélyben forgó népek függetlenségük kivívása érdekében cselekvést kezdeményeztek.[9] Ám ha valamiért mégis meghiúsult a felkelés és továbbra is a vazallusok maradtak, megtarthatták államiságuk kereteit, de kötelesek voltak adót fizetni a birodalomnak és elismerni az asszír fennhatóságot.[10] A régió földrajzi elhelyezkedéséből adódóan Egyiptom és Mezopotámia között helyezkedett el, amely stratégiai jelentőséggel bírt. Az addig egymással versengő városállamok, királyságok az asszír terjeszkedési politikának köszönhetően közös függési rendszerbe kerültek. Izrael, Júda, Damaszkusz vagy akár a filiszteus városállamok az asszír fenyegetettség árnyékában várták sorsuk alakulását. Mindez több volt pusztán külső nyomásnál, hiszen egy strukturális átalakulás is végbement a levantei térség kisállamaiban.[11]

Fontos, hogy átlássuk ezt a geopolitikai keretet, hiszen enélkül nem tudjuk értelmezni sem Izrael bukását, sem pedig Júda politikai stratégiáját. Az asszír hódítás nyomán kialakult hatalmi viszonyok szolgáltatnak alapot ahhoz, hogy megértsük, miért kényszerült a Kr. e. 8. század második felében és a 7. században folyamatos egyensúlyozásra ellenállás és lojalitás között Júda királysága, melynek részletes vizsgálatára a következő alfejezetben térek rá.

[9] DICSŐ: Királyportré–Ezékiás, 41.
[10] GRAYSON: History of Mesopotamia (Assyria), 744–745.
[11] MILLER–HAYES: Az ókori Izrael, 302–304.; FAUST: Judah in the Neo-Assyrian Period, 1–25.

## 3.2. Júda mozgástere a Kr. e. 8. század második felében

Izrael királyságának Kr. e. 722-ben bekövetkezett tragédiája mérföldkövet jelentett Júda számára is, hiszen mind politikai önértelmezésének, mind külpolitikai mozgásterének újragondolására kényszerült. Az északi országrész megsemmisülése nem csupán egy szomszédos kisállam eltűnését jelentette a politikai térképről, hanem intő példaként szolgált arra nézve is, hogy milyen következményekkel jár az asszírokkal való szembeszállás. Ez volt az a fordulópont, amelytől kezdve Júda királyságához minden addiginál közelebb érkezett az asszír dominancia valósága.[12]

Azonban azt is fontos megjegyeznünk, hogy Júdának már Izrael bukása előtt szembe kellett néznie a strukturális kényszerekkel, melyre kiváló példa a már említett szír-efraimi háború. III. Tukulti-apil-ésarra (a bibliai Tiglat-Pileszer) uralkodása alatt jött létre ez az Izrael és Arám vezette asszírellenes koalíció, melynek célja a birodalom feltartóztatása volt, és ennek érdekében a júdai uralkodót, Jótámot is megkísérelték bevonni, aki azonban visszautasította a csatlakozást.[13] Utóda, Áház sem folytatott asszírellenes politikát, ami a kiváltó oka lehetett annak, hogy háborút indított „Recín, Arám királya meg Pekah, Remaljá fia, Izráel királya Jeruzsálem ellen, és körülzárták Áházt, de nem tudták legyőzni" (2Kir 16,5). Áház döntése nem pusztán politikai megfontolásból fakadt: világosan látta Asszíria katonai fölényét, hiszen III. Tiglat-Pileszer Kr. e. 740-ben Észak-Szíriát, 738-ban Hamátot, 734-ben pedig Filiszteát hódította meg, ezzel teljes ellenőrzése alá vonta a via marist.[14] Júda királya ezért Asszíriától kér segítséget (2Kir 16,7–9), ezzel megkezdődik a déli királyság és a birodalom közös kapcsolata. Az asszír beavatkozásnak eredményeképpen Kr. e. 732-ben elesik Damaszkusz, V. Salmaneszer és II. Sargon beavatkozásának köszönhetően Kr. e. 722-ben pedig Izrael, amelynek lakosait fogságba hurcolják, helyükre pedig idegeneket telepítettek.[15] Valószínűleg mindez Áház segítségkérése nélkül is megtörtént volna a birodalom terjeszkedésének jellemzőiből kiindulva.

Júda egy sajátos geopolitikai helyzetbe került: az Újasszír Birodalom nyugati permén elhelyezkedve egyfajta pufferállamként[16] funkcionált Asszíria és Egyiptom,

[12] RADNER: Ancient Assyria, 68–69.; LIVERANI: The Ancient Near East, 485, 490–491.
[13] BRIGHT: Izráel története, 263.
[14] KARASSZON: Izrael története, 22.
[15] CUNLIFFE: The Oxford Handbook of Archaeology, 749.
[16] AHLSTRÖM: The History of Ancient Palestine, 680–681.

illetve a dél-levantei térség között. Ez a pozíció egyszerre rejtett magában veszélyt és lehetőséget Júda számára, hiszen  hatalmi érdekek ütközőzónájába került, ám a déli királyság stratégiai jelentősége is megnőtt ezáltal.[17] A demográfiai adatok[18] alapján Jeruzsálem lakossága ekkor többszörösére nőtt az északi menekültek miatt, ami nemcsak urbanisztikai robbanást, hanem egyfajta „teológiai fúziót" is eredményezett: az északi tradíciók beáramlása felerősítette a jeruzsálemi kiválasztottság-tudatot.

A Kr. e. 8. század második felétől kezdődően Júda előtt alapvetően három politikai opció állt: feltétlen lojalitás az asszírok irányába; regionális szövetségekhez való csatlakozás – jellemzően egyiptomi támogatással[19]; illetve a nyílt vagy a burkolt lázadás útja. A szakirodalom egyre inkább konszenzusra jut abban, hogy az asszír expanzió nem választási lehetőségeket, hanem strukturális kényszereket teremtett a birodalmi rendszer keretein belül.[20] Mindhárom lehetőségnek megvolt a maga kockázata, ám mindegyikben ott volt a túlélés reménye is az adott szituációt tekintve. A lojalitás biztosította az államiság fennmaradását, ám komoly gazdasági terheket rótt a királyságra, nem beszélve a politikai függésről és kulturális alkalmazkodásról. A szövetségekhez való csatlakozás is eléggé bizonytalan volt a nemzetközi helyzet miatt, hiszen az Újasszír Birodalommal szemben nem nagyon lehetett maradandó sikert elérni. A lázadás ugyanakkor a teljes pusztulás veszélyével fenyegetett. Júda uralkodói a vizsgált korszakban mindhárom stratégiával kísérleteztek a túlélés érdekében. E próbálkozások mérlege bár vegyes, történeti távlatból nézve azonban sikeresnek mondható, tekintve hogy a királyság képes volt megőrizni integritását az asszír világuralom árnyékában is.

Júda ezen geopolitikai helyzetének és az asszír jelenlét jellegének megítélése ugyanakkor jelentős átalakuláson ment keresztül a kutatás történetét tekintve. A korábbi kutatásban, melynek egyik legmeghatározóbb, klasszikus összegzése Hermann

[17] Ezt az állítást a 8. Júda gazdasági viszonyainak alakulása az idegen hatalmak befolyása alatt c. fejezetben fogom részletezni.

[18] FINKELSTEIN–SILBERMAN: Biblia és régészet, 251–253.; A menekültek tömeges beáramlását ebben az időszakban azonban nem tartja valószínűnek Nadav Na'aman: NA'AMAN: When and How did Jerusalem become a great city...

[19] A 25. dinasztia felemelkedése (Pianhi, majd Sabaka) új reményt adott a levantei kisállamoknak. Ahogy Zsengellér és Balentine is utal rá, a „Sion sérthetetlenségébe" vetett hit ekkor már nemcsak teológiai dogma, hanem a lázadás ideológiai alapja: a hit abban, hogy Egyiptom támogatásával és Isten oltalmával levethető az asszír iga. Merodak-Baladán követeinek látogatása (2Kir 20,12–19) jelzi, hogy Ezékiás talán egy szélesebb körű összeesküvésben gondolkodott.

[20] FRAHM: Assyria: The Rise and Fall; RADNER: Ancient Assyria; RICHARDSON: Rebellions and Peripheries; LIVERANI: The Ancient Near East.

Spieckermann (Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, 1982) monográfiája[21], Júda és az Újasszír Birodalom viszonyát egyértelműen egy szigorú, elnyomó vazallusi függőségként értelmezték. Ebben a hagyományos megközelítésben a júdai királyok passzív, megalkuvó szereplőkként jelennek meg, akik amellett, hogy elveszítették politikai autonómiájukat, kénytelenek átvenni az asszír kultikus-vallási elemeket is a birodalom nyomására.[22] Az elmúlt évtizedek kutatásai[23] viszont alapjaiban kérdőjelezték meg ezt a nézetet. Nyilvánvalóvá vált, hogy Asszíria nem kényszerítette rá kötelezően kultuszát a vazallusaira, valamint a júdai uralkodók a birodalmi keretek között korlátozott, ám lényegesen nagyobb mozgástérrel és racionálisabb túlélési stratégiákkal rendelkeztek, mint ahogyan azt korábban vélték a kutatók.

E szemléletváltást alapul véve Júda királyai és elitje számára az asszír függőség nem egy kizárólagos és erőszakos alávetettséget, hanem egy olyan kliens–patrónus viszonyt jelentett, amelyben a lojalitás gazdasági, rituális és ideológiai síkon egyszerre nyilvánult meg.[24] Ebben a rendszerben az adófizetés, a diplomáciai engedelmesség elmaradása nem csupán politikai hűtlenségnek, hanem – a király szakrális szerepéből adódóan, illetve az asszírok szempontjából (isteni felhatalmazás) – vallási vétségnek is minősülhetett.[25] A külpolitikai döntések így elválaszthatatlanokká váltak a teológiai diskurzustól: míg egyes prófétai hangok az asszír hatalmat Jahve büntetőeszközeként értelmezték (vö. Ézs 10,5), addig mások a vallási önértelmezésre hivatkozva sürgették az ellenállást, a teológiai érveket konkrét politikai alternatívák közvetlen eszközévé emelve.[26]

Összességében elmondható, hogy Júda politikai mozgástere a Kr. e. 8. század második felében nem a függetlenség és az alávetettség bináris oppozíciójában, hanem egy folyamatos alkalmazkodási kényszerben értelmezhető. A királyság túlélése azon múlt, hogy uralkodói mennyire voltak képesek olvasni a birodalmi erőviszonyokat, és döntéseiket a politikai racionalitás, valamint a vallási legitimáció összhangjában

[21] SPIECKERMANN: Juda unter Assur in der Sargonidenzeit.
[22] A deuteronomista leírásokban is ezt látták igazolva a korai kutatók.
[23] Néhány példa a kutatástörténeti fordulathoz: COGAN: Imperialism and Religion, 1974; COGAN–TADMOR: II Kings, 2008; NA'AMAN: An Assyrian Residence at Ramat Raḥel?, 2001; valamint FRAME: The Royal Inscriptions of Sargon II, 2021.
[24] vö. COGAN: Imperialism and Religion; RADNER: Ancient Assyria.
[25] PONGRATZ-LEISTEN: Religion and Ideology in Assyria, 198–218.
[26] BLENKINSOPP: A History of Prophecy in Israel, 106–110.

meghozni. E keret szolgál alapul Áház, Ezékiás, Manassé és Jósiás uralkodásának részletes vizsgálatához, amelyben e dilemmák konkrét történeti formát öltenek.

# 4. Az Újasszír Birodalom történeti és bibliai kontextusa[27]

## 4.1. A birodalom felemelkedése és virágkora

Az Újasszír Birodalom egy óriási krízist követően jött létre, amelyet a bronzkori civilizációk összeomlásaként emlegetünk. A Kr. e. 12–11. században lejátszódó szétesési folyamathoz hozzájárult az Egyiptomi és a Hettita Birodalom nagyhatalmi befolyásának megszűnése, a palotaszervezetek összeomlása, a mükénéi kultúra eltűnése, valamint a Közel Keleten lezajló nagy népességmozgás (arámi, anatóliai, tengeri népek).[28] A Kr. e. 13. században létrejött Középasszír Birodalom katonaállamként funkcionált, így a hadjáratai során szerzett zsákmányra alapozta gazdaságát, azonban a krízis idején a tartományi rendszer odaveszett, az arámi vándorlás nyomán Asszíria a Kr. e. 12–11. században visszaszorult a magterületre.[29] A talpraállás, az újabb asszír hódítás a Kr. e. 10. század utolsó évtizedeiben kezdődött, amely időszak egyben az Újasszír Birodalom (Kr. e. 911–612) kezdetét is jelentette. A középasszír és újasszír kor között megvan a kontinuitás, a múlttal való szakítás helyett inkább egy fokozatos átmenet a jellemző. A birodalom újbóli megszilárdítása azonban egy hosszú folyamat volt.[30]

Az Újasszír Birodalom három évszázadának jobb áttekinthetősége érdekében célszerű periódusokra osztani ezt az időszakot:[31]

### I. A területi államtól a birodalmi hatalomig – Kr. e. 934–745

a. A középasszír korszakban dominált területek helyreállítása – Kr. e. 934–884 (*II. Assur-dán, II. Adad-nirári, II. Tukulti-Ninurta*)

---

[27] Ezen alfejezet részben a szerző korábban megjelent tanulmányán alapul, annak gondolatmenetét követi: DICSŐ, M.: Asszír uralkodók a Királyok második könyvében, in: Molnár, D. – Molnár, D. – Nagy, A. Sz. (szerk.): *XXVII. Tavaszi Szél Konferencia 2024: Tanulmánykötet I.*, Budapest, Doktoranduszok Országos Szövetsége, 2024, 322–336.

[28] BÁCSKAY: Az Ókori Kelet - Kr. e. VI. évezredtől – Kr. u. IV. század, https://mersz.hu/dokumentum/vitort__85/#vitort_sec2_2_1_9 (utolsó elérés: 2024. 06. 09.).

[29] VÉR: Az Újasszír Birodalom. https://rubicon.hu/cikkek/az-ujasszir-birodalom (utolsó elérés: 2024. 06. 09.).

[30] FRAHM: Assyria: The Rise and Fall, 87.

[31] BEDFORD: The Neo Assyrian Empire, 39.

b. Az ellenőrzés kiterjesztése nyugatabbra, délre és keletebbre – Kr. e. 883–824 ( *II. Assur-nászir-apli, III. Sulmánu-asarídu*)

c. Belső problémák Asszíriában – Kr. e. 823–745

(*V. Samsi-Adad, III. Adad-nirári, IV. Sulmánu-asarídu, III. Assur-dán, V. Assur-nirári*)

**II. A birodalmi terjeszkedés és megszilárdulás – Kr. e. 744–630 körül**

a. Második terjeszkedés és további tartományszervezés – Kr. e. 744–722

(*III. Tukulti-apil-ésarra, V. Sulmánu-asarídu*)

b. Birodalmi csúcspont– Kr. e. 721–630

(*II. Sarrukín, Szín-ahhé-eríba, Assur-ah-iddína, Assur-bán-apli*)

**III. Asszíria bukása – Kr. e. 630–609 körül**

(*Assur-etelli-iláni, Sin-sum-lesir, Sin-sar-iskun, II. Assur-uballit*)

Három, viszonylag jól elkülöníthető szakaszra osztva vizsgálható az Újasszír Birodalom története. A legeseménydúsabb, illetve Izrael és Júda életével is szorosan összefonódó periódus a második korszak, amelyben a legjelentősebb expanzió zajlott. Az új lendületet meghozó, stabil időszakot a birodalom virágkoraként szokás emlegetni, a Pax Romana kifejezés mintájára Pax Assyriaca-ként hivatkozhatunk a Kr. e. 700–630 közötti évekre. Témánk szempontjából ez a második periódus a releváns, hiszen III. Tukulti-apil-ésarra, V. Sulmánu-asarídu, II. Sarrukín, Szín-ahhé-eríba és Assur-ah-iddína regnálása ide köthető.

Ebben a korszakban az asszírok a Földközi-tengerig terjeszkedtek, Palesztina területére is betörtek: északon a Kr. e. 8. században érkezett el a pusztulás. Kr. e. 722-ben, Samária kifosztásával vetettek véget a nemzetnek. Ezután Júdára fordították figyelmüket, ahol a hódító hadjáratok során rengeteg város került az asszírok kezére, a déli uralkodók legnagyobb kihívása volt az, hogy miként élhet túl az ország a birodalom erőteljes befolyása alatt. Az Ószövetség gondosan rögzíti ezeket az eseményeket, részletes információkat közölve az érintettekről. A királyok második könyve öt asszír királyt nevez meg uralkodásuk sorrendjében, a már korábban is említett királyok bibliai

neve: Tiglat-Pileszer, Salmaneszer, Sargon, Szanhérib és Észarhaddón. Hogy miért fontosak ők Izrael és Júda uralkodói számára? Nem csupán az átélt megrázkódtatások szempontjából, hanem a palotáikból előkerült agyagtáblás feljegyzések segítettek abban is, hogy a bibliai királyok számára megbízható kronológiát alkothassanak, kiegészítő információkat kaphassunk uralkodásukról.

| **Akkád neve** | **Uralkodás ideje** | **Bibliai neve** | **Bibliai hivatkozás** |
|---|---|---|---|
| III. Tukulti-apil-Ésarra | Kr. e. 744–727 | Tiglat-Pileszer | 2Kir 15,19: Púl<br>2Kir 15,29: Tiglat-Pileszer |
| V. Sulmánu-asarídu | Kr. e. 726–722 | Salmaneszer | 2Kir 17,3 |
| II. Sarrukín | Kr. e. 721–705 | Szargón | Ézs 20,1 |
| Szín-ahhé-eríba | Kr. e. 704–681 | Szanhérib | 2Kir 18,13 |
| Assur-ah-iddina | Kr. e. 680–669 | Észarhaddón | 2Kir 19,37 |

*A Szentírásban előforduló asszír uralkodók*

## 4.2. Asszír uralkodók a júdai diplomácia tükrében

### III. Tukulti-apil-Ésarra (Kr. e. 744–727)

III. Tukulti-apil-Ésarra (Kr. e. 744–727) trónra lépésétől számítható a birodalom terjeszkedésének kezdete. Az ő nevéhez köthető az Újasszír Birodalom második nagy expanziós időszaka. Huszonkét esztendő alatt megkétszerezte a birodalom területét és befolyási övezetét egyaránt.[32] A Szentírás által Tiglat-Pileszerként emlegetett uralkodó először a 2Kir 15-ben jelenik meg, méghozzá Púlként[33], Menahém izraeli király kapcsán, aki ezer talentum ezüstöt adott az asszír uralkodónak:

„*Púl, Asszíria királya betört az országba, mert Menahém ezer talentum ezüstöt adott Púlnak, hogy legyen segítségére, és szilárdítsa meg királyi hatalmát. Ezt a pénzt Menahém kivetette Izráelre, valamennyi tehetős emberre: ötven sekel ezüstöt fejenként mindenkire, hogy megadhassa Asszíria királyának. Akkor hazatért Asszíria királya, és nem maradt ott az országban.*” (2Kir 15,19–20)

Asszír források szerint Tiglat-Pileszer Szíria ellen Kr. e. 743-tól indított hadjáratokat, 738-ban vagy még előbb már adót fizetett neki többek közt Hamát, Tírusz, Biblosz, Damaszkusz és Izrael is, hiszen csak azok a királyok maradtak függetlenek, akik időben megfizették az adójukat.[34] Így került az izraeli uralkodó, Menahém is az adófizetők sorába. Rendkívül pontosnak tartom Karasszon István azon kijelentését, miszerint „Asszíria III. Tukulti-apil-Ésara trónra kerülésével válik Izrael történetének kulcsszereplőjévé.”[35] Az asszír király Kr. e. 734-ben érkezett meg seregével Palesztina déli részére, amelyre válaszul a térségben kirobbant egy asszírellenes felkelés.

„*Pekahnak, Izráel királyának az idejében tört be Tiglat-Pileszer, Asszíria királya, és elfoglalta Ijjónt, Ábél-Bét-Maakát, Jánóahot, Kedest, Hácórt, Gileádot, Galileát, Naftáli egész földjét, és fogságba hurcolta azok lakosait Asszíriába.*” (2Kir 15,29)

A lázadást Damaszkusz királya, Recín és Menahém utóda, Pekah vezette, és ez az asszírellenes szövetség rátámadt Áházra, Júda királyára. Ez a szír-efraimi háború, amelyet nem csak az asszír források, régészeti bizonyítékok, hanem a bibliai beszámolók

[32] FAUST: The Neo-Assyrian Empire in the Southwest, 10.
[33] A Púl név onnan ered, hogy Babilónia királya is volt az asszír uralkodó ebben az időben.
[34] BAJUSZ: Tiglat-Pileszer, https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztyen-bibliai-lexikon-C97B2/t-CA6DE/tiglat-pileszer-CA75E/ (utolsó elérés: 2024. 06. 09.)
[35] KARASSZON: Izrael története, 115.

is megerősítenek.[36] Áház nem kívánt részt venni a lázadásban, hiszen láthatta Tiglat-Pileszer hódító útját a szíriai térségben, és nem kívánt arra a sorsra jutni, mint Hamát, amelyet Kr. e. 738-ban semmisít meg, majd Kr. e. 734-ben Filiszteát vette uralma alá az asszír király, így került befolyása alá a teljes via maris.[37] Áház más utat választott, jó diplomáciai érzékkel meghódol Tiglat-Pileszer előtt, amelyről a 2Kir 16-ban így olvasunk:

„*Áház azonban követeket küldött Tiglat-Pileszerhez, Asszíria királyához, ezzel az üzenettel: A te szolgád és fiad vagyok! Vonulj fel, és szabadíts meg Arám királyának meg Izráel királyának a markából, akik megtámadtak engem. És fogta Áház az Úr házában és a királyi palota kincstárában található ezüstöt és aranyat, és elküldte ajándékul Asszíria királyának. Asszíria királya meghallgatta a kérését. Felvonult Asszíria királya Damaszkusz ellen, bevette, lakosait fogságba hurcolta Kírbe, Recínt pedig kivégeztette. Ezután elment Áház király Damaszkuszba Asszíria királya, Tiglat-Pileszer elé, és meglátta a damaszkuszi oltárt. Ekkor Áház király elküldte Úrijjá papnak ennek az oltárnak a rajzát és elkészítésének a pontos leírását.*” (2Kir 16,7–10)

Első olvasatra mindez Áház Júdájának vazallusi státuszának gyanúját erősítheti bennünk, azonban a kifejezés leginkább családi jellegű függőségre utal, melyet egy vazallusnak nem lett volna bátorsága használni – állapítja meg Mordechai Cogan és Hayim Tadmor, ezáltal megkérdőjelezve ennek eredetiségét a bibliai szövegben.[38] Továbbá azt olvassuk, hogy templomból származó ezüstöt és aranyat Áház elküldte ajándékul Tiglat-Pileszernek. Ez a mozzanat is a vazallusi alávetettségre való utalásként értelmezhető. Mit találunk erről a cselekedetről az asszír király évkönyvében? III. Tukulti-apil-Ésarra úgy említi Áházt, mint aki megfizeti a szokásos, éves adót.[39] Mindezek fényében egyértelmű tehát, hogy Júda alávetettségi státuszba került a segítségkérésnek köszönhetően, így az Újasszír Birodalom és a déli országrész közös története ezzel a diplomáciai lépéssel kezdődött, viszont Áház biztonságban érezhette trónját, és megmentette királyságát a pusztulástól.

A térségben ebben az időszakban lezajló események pedig azt mutatják, hogy a déli országrész uralkodója bölcsen döntött akkor, amikor nem csatlakozott az

[36] BEN ZVI: Israel, Assyrian Hegemony, 72.
[37] KARASSZON: Izrael története, 22.
[38] COGAN–TADMOR: Ahaz and Tiglath-Pileser, 504.
[39] ANET 282.

asszírellenes lázadáshoz. A Kr. e. 734–732 között zajló hadjárat során III. Tukulti-apil-Ésarra először Gázát, Filiszteát hódítja meg, majd egyre nagyobb nyomást gyakorol Arámra és Izraelre. Az asszír feljegyzések alapján úgy tűnik, hogy egészen a 730-as évekig az asszírok nem álltak szoros kapcsolatban a dél-levantei királyságokkal, hanem megelégedtek azzal, hogy a politikailag és gazdaságilag jelentősebb országoktól (ide tartozott Damaszkusz, Izrael, Tírusz) adót szedjenek.[40] Kr. e. 733–732-es damaszkuszi hadjárat alatt az asszír király összecsap a damaszkuszi Recínnel, akinek a szövetségeseivel együtt sem sikerült legyőzni Tiglat-Pileszert. „Egy sérült szöveg számol be a Recín és az asszír király közötti csatáról, aki legyőzte Recínt, és aki a damaszkuszi király „harcosai vérével festette a folyót… vörösre, mint egy virág”.”[41] Negyvenöt napig tartott Damaszkusz ostroma, amelyet Tiglat-Pileszer blokád alá vett: éhínség, szomjúság előidézésével akarta feladásra késztetni a népet, kivágta a város környékén lévő ültetvényeket, fákat, amelyről szintén maga beszél feliratában.[42] Damaszkusz a hosszas ostrom után elesett, az asszír uralkodó deportációt hajtott végre, amelyről a már korábban idézett bibliai szakasz is beszél (2Kir 16,9), illetve feliratában ő maga 2100 foglyot említ.[43] A terület innentől kezdve asszír fennhatóság alá került, provinciává alakult, amely az északi Libanontól a déli Gileádig terjedt.[44]

Kr. e. 732-ben Tiglat-Pileszer Izrael és Galilea felé vette az irányt. Galilea lakosságát deportálták, és nagy zsákmányt vittek el Asszíriába. Tiglat-Pileszer azzal dicsekedett, hogy meghódította a királyságot. Izraelben eközben uralkodóváltás történt, hiszen Pekah után Hóséá lett a király, akiről Tiglat-Pileszer azt írja, hogy ő tette királlyá[45], míg a Biblia egy összeesküvést említ, amelyben Hóséá megölte az uralkodót (2Kir 15,30). Valószínűleg ez az uralkodóváltás valamiféle békülési szándékot volt hivatott jelezni az asszírokkal. A damaszkuszi események nem hagyták érintetlenül a királyságot, bár közel sem szenvedtek el olyan veszteséget. Izrael számára még nem Tiglat-Pileszer hozta el a pusztulást, de területe csökkent, a nép egy részét deportálták és az ország asszír vazallusi státuszba került.[46]

[40] FAUST: The Neo-Assyrian Empire in the Southwest, 64.
[41] ELAYI: Tiglath-Pileser III, 147.
[42] i. m., 148.
[43] uo.
[44] GRAYSON: Assyria: Tiglath-Pileser III to Sargon II (744–705 B.C.), 78.
[45] ANET 284.
[46] MILLER–HAYES: Az ókori Izráel, 316–317.

Ezzel a kétéves hadjárattal egyértelművé vált, hogy az Újasszír Birodalom hódító igénnyel lépett fel a dél-levantei térségben is, hogy területét egyre inkább nyugatra terjessze ki, ütközőzónákat hozzon létre Egyiptommal szemben, és egyúttal ura legyen a tengerparti kereskedelemnek is. Az is megállapítható, hogy nagyon jól szinkronban vannak az asszír beszámolók és a bibliai leírások, hiszen III. Tukulti-apil-Ésarra hadjáratának nyomai a régészeti információk mellett a szövegekből is leképezhetőek. Az uralkodó vesztét végül nem egy ütközet, hanem saját fia okozta, aki V. Sulmánu-asarídu (Kr. e. 726–722) néven uralkodott.

**V. Sulmánu-asarídu (Kr. e. 726–722)**

A bibliai Salmaneszer öt éven át tartó, rövid uralmáról nagyon kevés forrás áll rendelkezésre. V. Sulmánu-asarídu folytatta a IIII. Tukulti-apil-Ésarra által már jól ismert babiloni politikát azzal, hogy maga lépett a babiloni trónra, a babiloniaiak pedig elismerték őt jogos uralkodójuknak.[47] A királyról a Babiloni Krónikában is csak csekély utalást találunk, mégpedig Samária ostromát (Kr. e. 722), ezenkívül semmilyen jelentős eseményről nem olvasunk.[48] A királyok második könyve rövid uralma ellenére is említésre méltónak tartja Salmaneszert és ezt találjuk a 17. fejezetben:

„*Ellene*[49] *vonult fel Salmaneszer, Asszíria királya, Hóséa pedig az alattvalója lett, és adót fizetett neki. De amikor Asszíria királya rájött, hogy Hóséa összeesküvést szőtt, és követeket küldött Szóhoz, Egyiptom királyához, Asszíria királyának pedig nem küldte meg az évenkénti adót, akkor Asszíria királya elfogatta őt, és megbilincselve börtönbe vetette. Majd felvonult Asszíria királya az egész ország ellen, felvonult Samária ellen, és ostromolta három évig. Hóséa uralkodásának kilencedik évében elfoglalta Asszíria királya Samáriát, Izráelt pedig fogságba hurcolta Asszíriába, és letelepítette őket Halahban és a Hábórnál, Gózán folyójánál meg a médek városaiban.*” (2Kir 17,3–6)

Hóséa, Izrael királyával kapcsolatban találkozunk az asszír királlyal, akinek alattvalója volt az északi uralkodó. Ám Salmaneszer számára világossá vált Izrael azon politikája, miszerint Egyiptomtól várt segítséget az asszír fennhatóság megszüntetésének ügyében. Az Egyiptommal való tárgyalásról nem találunk feljegyzéseket az asszírok oldaláról, így a Miller-Hayes szerzőpáros két magyarázatot említ Izrael és Egyiptom

[47] GRAYSON: Assyria: Tiglath-Pileser III to Sargon II (744–705 B.C.), 85.
[48] i. m., 86.
[49] Mármint Hóséa, Izrael királya ellen.

kapcsolatát tekintve. 1. Hóséa csatlakozott a Szíria-Palesztinában zajló nagyobb asszírellenes lázadáshoz, 2. Egyiptom segítségében bízott, mint legütőképesebb fegyverben az Asszír Birodalom ellen.[50]

A Szentírás által elénk tárt szituáció azonban nem ilyen egyértelmű. Az asszír források Samária elfoglalását II. Sarrukínnak tulajdonítják. Erre az erősen vitatott kérdésre többféle megoldás született. Az egymásnak ellentmondó adatok összehangolásának eredményeképpen az egyik teória az, hogy V. Sulmánu-asarídu megkezdte az ostromot, és talán még a falakat is letörte, de aztán meghalt, így hadserege visszavonult Asszíriába, majd ezt követően II. Sarrukín vezetése alatt érkezett meg ismét a hadsereg Samária városához.[51] A hároméves ostrom után Tadmor Samária pusztulását Kr. e. 722-re datálja, és ezt követően zajlott le a város lakosságának deportálása, amely már kétségtelenül II. Sarukkín uralkodása alatt történt.[52]

**II. Sarrukín (Kr. e. 721–705)**

Az uralkodó trónra kerülését elég sok rejtély övezi, amely jó indokot szolgáltat arra, hogy feltegyük a kérdést: vajon jogosan került hatalomra vagy pedig bitorlónak tekinthető[53]? Elég érdekes az is, hogy II. Sarrukín uralkodásának elején azt magyarázza a fennmaradt írásos emlékek soraiban, hogy elődjét, Salmaneszert leváltották, mert megfosztotta Ashur városát hagyományos kiváltságaitól[54], azaz adófizetésre és kényszermunkára kötelezte őket, amely lépése feldühítette Ashur istent is.[55] Frahm megállapítja, hogy egy előző uralkodó ilyen jellegű bírálata nem jellemző az asszír feliratokra, ezért ennek hátterében feltételezhető egy esetleges puccs V. Sulmánu-asarídu ellen és ezt akarta igazolni II. Sarrukín.

A jogos trónutódlást vizsgálva hiányérzetünk támadhat akkor, amikor a származását kutatjuk, hiszen nem beszél arról kinek is a fia, ám ez nem egyedi jelenség, hiszen Tiglat-Pileszer és Szanhérib sem ejt erről szót.[56] Grayson például egy üvegezett táblát említ, amelyen az szerepel, hogy II. Sarrukín Tiglat-Pileszer fia, de akkor más feliratokban miért nem beszél arról, hogy ki az apja?[57] Úgy tűnik, V. Sulmánu-asaríduhoz

[50] MILLER–HAYES: Az ókori Izráel, 318–319.
[51] FAUST: The Neo-Assyrian Empire in the Southwest, 67.
[52] GRAYSON: Assyria: Tiglath-Pileser III to Sargon II (744–705 B.C.), 86.
[53] i. m., 87.
[54] ELAYI: Sargon II, 26.
[55] FRAHM: Assyria: The Rise and Fall, 131.
[56] ELAYI: Sargon II, King of Assyria, 27.
[57] GRAYSON: Assyria: Tiglath-Pileser III to Sargon II (744–705 B.C.), 87.

hasonlóan II. Sarrukín Tiglat-Pileszer fia volt, de valószínűleg egy másik feleségtől[58], és így Sarrukín soha nem volt koronaherceg.[59] A kutatás jelen állapota szerint a mérleg inkább abba az irányba billen, hogy nem volt bitorló.

Kr. e. 720-ban a király nyugatra vezetett hadjáratot, amelyről az asszír feljegyzések is közölnek részleteket.[60]A lázadó hamátiakat és szövetségeseiket legyőzte, ismét bevette Arpad, Szimirra, Damaszkusz és Samária városait, visszahódította Gázát[61], ám témánk szempontjából a legfontosabb, hogy e hadjárat hozta el a végleges pusztulást Izrael királysága számára is.

A királyok második könyvének 17. fejezetéből kapunk részletes leírást Izrael elestéről, lakosainak fogságba hurcolásáról, ám II. Sarrukínt, a bibliai Szargónt nem említi a könyv, csupán Salmaneszer nevével találkozunk a beszámolóban. Szargón nevét a Szentírásban mindösszesen egyszer, az Ézs 20,1-ben olvassuk, mintegy időhatározóként Asdód ostroma kapcsán, hogy abban az időben szólt az Úr Ézsaiás prófétához.

„*Abban az évben, amikor Asdód alá érkezett az a hadvezér, aki Szargón asszír király parancsára megostromolta és elfoglalta Asdódot, abban az időben így szólt az Úr Ézsaiáshoz, Ámóc fiához: Vedd le a zsákruhát a derekadról, és húzd le a sarut a lábadról! Ő így is tett, és meztelenül, saru nélkül járt.*" (Ézs 20,1–2)

A dilemmáról, hogy melyik király nevéhez köthető Samária ostroma, az előző uralkodónál már szóltam. Az írásos bizonyítékok tekintetében nyolc felirat is Szargónhoz kapcsolja Samária elfoglalását,[62] illetve szól a lakosságcseréről is. Többek között ilyeneket találunk:

*„Ostrom alá vettem és meghódítottam Samáriát…"*[63] (Nagy összefoglaló felirat)

*„Samária lakói… harcoltam ellenük… letelepítettem… őket Asszíria közepén. Samáriát jobban benépesítettem, mint korábban. Embereket hoztam be a kezeim által meghódított országokból…"*[64] (Nimrud prizma)

[58] FRAHM: Assyria: The Rise and Fall, 131.
[59] GRAYSON: Assyria: Tiglath-Pileser III to Sargon II (744–705 B.C.), 87.
[60] ANET 284–286.
[61] MILLER–HAYES: Az ókori Izráel, 320–321.
[62] ELAYI: Sargon II, 48.
[63] ARAB 2.55; Fuchs, Inschriften Sargons II, 197 (Great Summary Inscription).
[64] Iraq , Vol. 16, No. 2 (Autumn, 1954), pp. 173–201, 180.

*„[A várost] jobban [felépítettem], mint (azelőtt) volt, és [betelepítettem] oda embereket azokból az országokból, amelyeket [én] magam [hódítottam meg]. Egyik tisztemet helyeztem el helytartóként felettük, és adót vetettem ki rájuk, ahogy az az asszíriai polgárok között szokás."* (ANET 284)

A feliratokból világossá válik, hogy Samária asszír fennhatóság alá került, asszír provincia lett belőle, hiszen helytartója lett a területnek, továbbá a birodalom közös terheinek viselésébe is be kellett szállniuk az itt élőknek az adófizetéssel, úgy, ahogyan az asszíriai polgárok kötelessége - amint arra ki is tér II. Sarrukín. Újjáépítette az ugyan nem teljesen elpusztult, de az ostromot igen megsínylett várost, amelyről megjegyzi, hogy nagyobbá tette, mint volt.[65] Ha az asszír királyok deportálási politikájára tekintünk Galileában, akkor azt fedezhetjük fel, hogy III. Tiglat-Pileszer egyirányú deportálást hajtott végre az izraeliták vonatkozásában, míg Szargón kétirányú deportálást alkalmazott, azaz elhurcolta az izraelieket Samáriából[66], a helyükre pedig más népeket vitt az Asszír Birodalom területéről.[67]

A helyi lakosság deportálása büntetés céljából történt, illetve azért, hogy megakadályozzanak egy újabb felkelést, ám az izraeliták elhurcolása azt a célt is szolgálta, hogy munkaerőt vigyenek a birodalom különböző pontjaira, ipari és mezőgazdasági szektoraiba.[68] A 2Kir 17,6b arról beszél, hogy az asszír király Halahban és a Hábórnál, Gózán folyójánál meg a médek városaiban telepítette le az izraelitákat. A kétirányú deportálást, lakosságcserét a 2Kir 17 is megerősíti, hiszen nem csak az izraeliek elhurcolásáról számol be, hanem a 17,24-ben arról beszél, hogy *„Asszíria királya azután másokat hozott Bábelből, Kútából, Avvából, Hamátból, Szefarvajimból, és letelepítette őket Samária városaiba, Izráel fiai helyébe. Azok birtokba vették Samáriát, és letelepedtek városaiban."* A lakosságcsere nem egyik napról a másikra ment végbe, hiszen bizonyítékok vannak arra nézve, hogy Samária több éven keresztül fogadta a betelepülőket. A Kr. e. 716-os egyiptomi hadjáratot követően 716–715-ös években arab törzseket telepítettek ide az asszírok, feltehetően azzal a céllal, hogy erre a területre tereljék át az arab kereskedelmet.[69] Kr. e. 710–709-ben történt az egyik legnagyobb

[65] ELAYI: Sargon II, 49.
[66] uo.
[67] FRAHM: Assyria: The Rise and Fall, 132.
[68] MILLER–HAYES: Az ókori Izráel, 321–323.
[69] uo.; ELAYI: Sargon II, 52.

áttelepítés Samáriába, méghozzá a főbb babiloni városokból, valamint a perifériás arámi és káldeus területekről.[70]

Amellett, hogy II. Sarrukínhoz fűződik Izrael elfoglalása, továbbá tartományokat is kialakított a Zagrosz-hegységben, a mai Irán területén, meghódoltatta Ciprust, valamint Urar-tu legyőzését követően a gazdag zsákmányból új fővárost alapított, melyet magáról nevezett el: Dúr-Sarrukínt ('Sarrukín fala/erődje').[71] II. Sarrukín Ulúlája néven lett Babilon uralkodója, ám Babilóniában csak az északi rész – ahol a nagyobb városok feküdtek – állt tartósan asszír fennhatóság alatt, a dél-babilóniai mocsarakba visszahúzódott arámi káld törzseket az asszír királyok nem tudták tartósan a befolyásuk alá vonni.[72] Sarrukín uralkodását követően az asszír hódítások megtorpantak, pontosabban az egyre távolabb vezetett hadjáratok nyomán már nem alakítottak ki újabb tartományokat, a katonai expanziót már nem volt képes követni az adminisztráció terjeszkedése.[73] Az viszont tagadhatatlan, hogy II. Sarrukínnak sikerült stabilizálnia azt az asszír uralmat a szíria-palesztiniai térségben, amelynek kiterjesztésébe még III. Tukulti-apil-Ésarra kezdett bele.

**Szín-ahhé-eríba (Kr. e. 704–681)**

II. Sarrukín halála után fia, Szín-ahhé-eríba foglalta el az Újasszír Birodalom trónját. Különösen érdekes tény az, hogy apja halálhíre mélyen felkavarta a koronaherceget, de nem csak őt, hanem az asszír politikai elitet is, akikkel együtt Szín-ahhé-eríba is reménykedett, hogy apja még élve visszatérhet az anatóliai Tabal ellen vezetett vesztes csatából.[74] Soha nem költözött az atyja által alapított Dúr-Sarrukínba, – ezáltal is elhatárolódott bukott apjától– hanem egy új fővárost alapított, Ninivét, amely méreteiben az összes korábbi fővárost felülmúlta, illetve építési programjának köszönhetően a valaha volt legnagyobb ókori közel-keleti központtá fejlesztette.[75] Apja halála után –ahogyan az egy uralkodóváltás esetén gyakran megtörténik– zavargások törtek ki a birodalom területén, ám Szín-ahhé-eríba ezeket sikeresen elfojtotta, és a hetedik század nagy része

[70] ELAYI: Sargon II, 52.
[71] VÉR: Az Újasszír Birodalom. https://rubicon.hu/cikkek/az-ujasszir-birodalom (utolsó elérés: 2024. 06. 09.).
[72] BÁCSKAY: Az Ókori Kelet - Kr. e. VI. évezredtől – Kr. u. IV. század, https://mersz.hu/dokumentum/vitort__92 (utolsó elérés: 2024. 06. 09.).
[73] VÉR: Az Újasszír Birodalom. https://rubicon.hu/cikkek/az-ujasszir-birodalom (utolsó elérés: 2024. 06. 09.).
[74] FRAHM: Assyria: The Rise and Fall, 187.
[75] i. m., 188., VÉR: Az Újasszír Birodalom. https://rubicon.hu/cikkek/az-ujasszir-birodalom (utolsó elérés: 2024. 06. 09.).

már nyugalomban telhetett, magabiztos, erős uralom alatt állt a régi, így ezt az időszakot szokták „asszír békének" is nevezni.[76]

A királyok második könyvének 18. fejezete említi először Szín-ahhé-eribát Szanhérib néven. Az uralkodó a júdai Ezékiás király regnálása idejéhez kapcsolódva tűnik fel a Szentírás lapjain:

*„Ezékiás király tizennegyedik évében felvonult Szanhérib, Asszíria királya Júda összes erődített városa ellen, és bevette azokat. Akkor Ezékiás, Júda királya ezt az üzenetet küldte az asszír királyhoz Lákísba: Vétkeztem, vonulj vissza innen! Vállalom, amit kirósz rám. És Asszíria királya háromszáz talentum ezüstöt meg harminc talentum aranyat vetett ki Ezékiásra, Júda királyára. Ekkor odaadott Ezékiás minden ezüstöt, ami az Úr házában és a királyi palota kincstárában található volt. Ugyanekkor szedette le Ezékiás az Úr templomának ajtószárnyairól és ajtófélfáiról az aranyborítást is, amelyet pedig maga Ezékiás, Júda királya készíttetett, és azt is odaadta az asszír királynak."* (2Kir 18,13–16)

A fentebb idézett bibliai versek viszont már Ezékiás idején arra utalnak, hogy az Újasszír Birodalom és Júda királysága között valamiféle konfliktus alakult ki, hiszen Szanhérib hadjáratot indított, amely során sikerrel vette be a júdai városokat. Ezékiás valószínűleg már akkor szakítani akart az asszírokkal, amikor trónra került, ám az alkalmas pillanatot meg kellett várnia, hiszen apja uralkodása alatt, de II. Sarrukín regnálása idején sem irányult asszír támadás királysága ellen.[77]

Tisztában volt azzal, hogy habár Júda egy része politikai és vallási reform után vágyakozik, – amelynek részét képezi az Újasszír Birodalomtól való elszakadás is – ám egy lázadásra egyedül nem képes az ország. Szargón uralkodása idején úgy vélték a palesztin kis hűbéres államok, hogy egy erős hatalom, mint például az újonnan megerősödött Egyiptom támogatásával szembeszállhatnak az asszírokkal. „Kr. e. 713-ban Asdód fellázadt, melyben segítségére voltak más filiszteus városállamok, valamint Edóm és Móáb is. Júdát is hívták, hogy csatlakozzon, de Ézsaiás mindezt ellenezte (Ézs 14,29–32), Ezékiás pedig valószínűleg emiatt nem csatlakozott II. Sarrukín elleni lázadáshoz. A lázadásban résztvevőket Asszíria többször is legyőzte, Asdód ekkor lett

[76] FAUST: The Neo-Assyrian Empire in the Southwest, 23.
[77] DICSŐ: Királyportré–Ezékiás, 42.

asszír tartomány, miközben az egyiptomiaknak nem sikerült rajtuk segíteni."[78] Mindeközben a Kr. e. 703-as esztendőben Meródak-Baladán foglalta el a babiloni trónt, mellette pedig felsorakoztak a káldeusok, arámiak és elámiták és így demonstráltak erőt Asszíriával szemben, ennek a lázadásnak a híre pedig eljutott Ezékiás Júdájába is, aki úgy érezte, itt a pillanat.

Szín-ahhé-eríba azonban nem hagyhatta válasz nélkül sem a babiloni, sem a júdai történéseket. Miután Meródak-Baladán lázadását legyőzte, Kr. e. 701-ben a szíria-palesztinai térségre koncentrálta figyelmét és elindította hadjáratát, amelyet a Biblia több könyve (2Kir 18–19; 2Krón 32; Ézs 36–37) is meglehetősen jól dokumentál az asszír források mellett. Az asszír uralkodó 701-es hadjárata „három, jól elkülöníthető fázisból állt: az asszírok először a föníciai, majd a filiszteus városok ellen vonultak, míg végül Júdát támadták meg."[79] Szanhérib évkönyvében[80] sorra veszi az ostromlott és legyőzött területeket, ebből egyértelműen látszik, hogy miként is jutott egyre közelebb Ezékiás városaihoz (Ekrón, Elteke, Timna, Lákis, Azéka). A Kr. e. 701-es hadjárat eseményeit megörökítő Taylor-prizmán így ír Szanhérib:

*„És Hazaqiyau [Ezékiás], a Iaudi [Júda] országbeli, aki nem hódolt meg az igámba: 46 erős városát, fallal kerítettet, és a kis városokat, amelyek ezek környékén vannak, amelyeknek száma sincs, töltés hányásával és ostromgép közelvivésével, gyalogos roham harcával, alászással, réssel, létrával körülzártam, elfoglaltam. 200 ezer 150 embert, kicsit és nagyot, férfit és nőt, a lovakat, öszvéreket, szamarakat, marhákat, és juhokat, melyeknek száma sincs, a belsejükből kivezettetvén, a zsákmányba számláltam. Őt magát [Ezékiást], mint a ketrec madara, Ursalimmu [Jeruzsálem] város belsejében, királysága városában, olyanná tettem…"*

A korábban már idézett 2Kir 18,13–16. versei arra az időszakra utalhatnak, amikor Szín-ahhé-eríba már Lákis városában van, egyre közelebb jár Jeruzsálemhez. A 14. versben Ezékiás Lákisba küldi az üzenetet, aki „látva az óriási túlerőt kéri, hogy vonuljanak vissza, inkább vállalja követeléseiket, mint hogy Jeruzsálem is asszír kézre kerüljön."[81] Lákis ostroma jelentőségteljes esemény volt az asszír hadjárat során, amelyet

[78] DICSŐ: Királyportré–Ezékiás, 42.
[79] KALLA: Az asszír királyi propaganda, 28.
[80] ANET 287–288.
[81] DICSŐ: Királyportré–Ezékiás, 51.

a régészeti leletek, ásatások, Szanhérib palotájának Lákist ábrázoló domborművei is alátámasztanak. A trónon ülő Szanhérib íját és nyilait tartva felügyelte Lákis elfoglalását, a zsákmány megszerzését és a deportált lakosok körmenetét, amely ábrázolás valószínűsíti, hogy Szanhérib Lákisban hozta létre taktikai hadműveleti központját.[82] Lákis tehát egy a negyvenhat város közül, ám az bizonytalan, hogy ostroma befejeződött-e mire az asszír király a negyven kilométer távolságra lévő Jeruzsálem alá vonult.[83]A királyok második könyve így beszél az asszír csapat Jeruzsálemhez való megérkezéséről:

*„Az asszír király azonban elküldte hadvezérét, udvarmesterét és kincstárnokát Lákísból Ezékiás király ellen erős hadsereggel Jeruzsálembe. Ezek felvonultak, és megérkeztek Jeruzsálem alá. Amikor felvonultak és megérkeztek, megálltak a Felső-tó vízvezetékénél, a ruhafestők mezejére vezető út mellett." (*2Kir 18,17)

Nagy kérdés az, hogy Jeruzsálem esetében beszélhetünk-e egyáltalán ostromról. A Szentírásban csak arról olvasunk, hogy az asszír király a kincstárnok (*rabsaké*) által üzent Ezékiásnak. A kincstárnok beszédét a 2Kir 18,19–35 és 2Kir 19,10–13-ban olvassuk. Szanhérib üzenete, a városfalnál elmondott beszéd mint pszichológiai hadviselés is értelmezhető, amelyből az derül ki, hogy Jeruzsálem egy független királyság fővárosaként az utolsó napjai előtt áll, Szanhérib király elfoglalja majd, így az ellenállás hiábavaló.[84] Kérdés, hogy Szanhérib miért küldött a nagy váltságdíj ellenére is, –amelyet Ezékiás korábban megfizetett – hadsereget Jeruzsálem ellen? Lákissal ellentétben Jeruzsálem ostromáról nincs sok bizonyíték, minden bizonnyal az asszír király inkább csak blokád alá vette a fővárost és tényleges harc nem bontakozott ki. Régészeti feltárásokból, „rekonstrukciókból lehet következtetni egy lehetséges ostromra akkor, ha a város környéke is elpusztul: a hadseregnek szüksége van élelemre, a lovaknak takarmány kell, mindez egy huzamosabb időn át tartó hadi cselekmény esetén nyomot hagy a környéken, ám az derült ki, hogy a vidéken nincs ilyen jellegű pusztítás."[85]

Jeruzsálem megszabadulásáról a 2Kir 19,32–36-ban olvasunk, először egy ígéretet az Úrtól, miszerint nem jut be Asszíria királya a városba és semmilyen hadi

[82] ELAYI: Sennacherib, 75.
[83] ELAYI: Sennacherib, 75–76.
[84] FRAHM: Assyria: The Rise and Fall, 191.
[85] DICSŐ: Királyportré–Ezékiás, 54.

cselekménnyel nem fordul Jeruzsálem ellen. Majd az események lezárásaként ez szerepel:

*„Azon az éjszakán eljött az Úr angyala, és levágott az asszír táborban száznyolcvanötezer embert. Amikor reggel fölkeltek, mindenfelé holttestek hevertek. Ekkor Szanhérib, Asszíria királya fölkerekedett, visszavonult Ninivébe, és ott is maradt."* (2Kir 19,35–36)

Jeruzsálem megmenekülése a Bibliában isteni beavatkozásnak köszönhető, hiszen az Úr angyala eljött egy éjszakán és reggelre száznyolcvanötezer embert vágott le az asszír seregből. Az Úr ígérete tehát beteljesült, hiszen Szanhérib elhagyta Jeruzsálemet és visszavonult fővárosába, a város pedig nem pusztult el. Hérodotosz szerint az éjszaka folyamán egerek rágták meg és tették használhatatlanná az asszír hadsereg fegyvereit és páncélját[86] és egy pestisjárvány sújtott le, amely történet inkább kötődik Egyiptomhoz, és Szanhérib halála után kétszázötven évvel játszódik, de Josephus is idézi ezt a hérodotoszi történetet.[87] Felvetődik még az is, hogy esetleges rokoni szálak fűzték Ezékiást az asszír uralkodóhoz, ezért nem pusztul el a város, és maradhat helyén a júdai uralkodó. Az Úr angyalának csodálatos közbeavatkozása nézetem szerint inkább teológiai, semmint történelmi jelentőségű. Végül Szanhérib haláláról is beszámol a 19. fejezet utolsó verse:

*„Egyszer aztán, amikor éppen istenének, Niszróknak a templomában imádkozott, a fiai, Adrammelek és Szárecer levágták karddal, maguk pedig elmenekültek Ararát földjére. Utána a fia, Észarhaddón lett a király."* (2Kir 19,37)

A leírás történetileg is hiteles, hiszen koronahercege sok éven át Urdu-Mulisszu nevű fia volt, akit Kr. e. 683-ban eltávolított a pozícióból és Assur-ah-iddina nevű, fiatalabb fiát nevezte ki.[88] Hiába lázadtak fel apjuk döntése és testvérük kinevezése ellen Szanhérib fiai, a király nem engedett a nyomásnak és ez okozta vesztét, hiszen Kr. e. 681-ben Urdu-Mulisszu megölte vagy megölette apját a holdisten szentélyében, Ninivében.[89]

[86] ELAYI: Sennacherib, 82.
[87] FRAHM: Assyria: The Rise and Fall, 210.; GRAYSON: Assyria: Sennacherib and Esarhaddon (704—669 B.C.), 111.
[88] FRAHM: Assyria: The Rise and Fall, 234.
[89] uo.

**Assur-ah-iddina (Kr. e. 680–669)**

Szín-ahhé- eríba fia az utolsó olyan asszír király, akit a Királyok második könyve név szerint is említ (2Kir 19,37), Észarhaddónként mint apja halála utáni uralkodót az Újasszír Birodalom trónján. Miután ő lett a koronaherceg, testvére haragja és az udvari intrikák elől a birodalom nyugati tartományaiban talált menedékre, majd apja halála után két hónappal később, Kr. e. 680-ban tért vissza Ninivébe.[90] Az asszír világbirodalom az ő uralkodása alatt érte el hatalmának tetőpontját. „Kr. e. 671-ben sikerült elfoglalnia Memphiszt és Alsó-Egyiptomot. A győzelmet követően azonban az asszírok kivonultak, és az egyiptomi uralkodó, Taharqa visszafoglalta országát. Az egyiptomi hadizsákmány jelentős részét Babilon és egyéb babilóniai városok újjáépítésére fordította."[91] Észarhaddón a lázadó Babilonnal szemben egy merőben új politikai stratégiát alkalmazott trónra kerülése után, mint elődei. Babilont már nem úgy kezelte, mint egy kizsákmányolandó területet, hanem hitte, hogy politikai, gazdasági, vallási és kulturális jogaik visszaállítása megakadályozhatja az asszírok elleni jövőbeni lázadást.[92]

Észarhaddón uralkodásának ideje Júdában Manassé (Kr. e. 687–642) regnálásával esett egybe, akit a deuteronomista istentelennek bélyegzett, illetve apjától, Ezékiástól egy romokban heverő országot örökölve úgy láthatta jónak, ha asszírhű politikát folytat. Észarhaddón évkönyvében meg is említi Manassét, Júda királyát, amikor Hatti országának királyait sorolja, akiket összehívott és felépíttette velük Kar-Észarhaddón városát.[93] Manassé kultikus cselekedetei bírálat alá esnek, ám Júda megtépázott helyzetét tekintve véleményem szerint inkább igyekezett Asszíria kegyeit keresni. Talán éppen apja példáján okult: nem biztos, hogy egy nagyhatalom árnyékában a legjobb stratégia kitűnni. Az asztrális kultuszokat és a hozzájuk kapcsolódó oltárállítást, jövendőmondást illetően beszélhetünk asszír gyökerekről. Manassé igyekezett jó alattvalóként szolgálni a birodalmat, így lehetséges az is, hogy nem feltétlenül állt asszír nyomás ezen tevékenységek mögött, amelyet a Királyok második könyve is hangsúlyosan kárhoztat.

[90] VÉR: „Sok mágnását karddal ölte le Asszíriában", 4.
[91] BÁCSKAY: Az Ókori Kelet - Kr. e. VI. évezredtől – Kr. u. IV. század, https://mersz.hu/dokumentum/vitort__92 (utolsó elérés: 2024. 06. 09.)
[92] TORO: The Pax Assyriaca, 113.
[93] ANET 291.

**Assur-bán-apli (Kr. e. 668–631)**

Assur-ah-iddina halálát követően fia, Assur-bán-apli került az asszír trónra. Bár a héber Biblia név szerint nem említi az uralkodót, regnálása jelentős részben egybeesett Manassé júdai király uralkodásával, kapcsolatuk pedig az asszír forrásanyagban közvetlenül is dokumentálható[94], ezért a júdai–asszír kapcsolatok vizsgálatából nem hagyható figyelmen kívül. Uralkodásának első éveiben a birodalom nyugati politikájának egyik meghatározó kérdése az Egyiptom feletti asszír ellenőrzés fenntartása volt. Assur-ah-iddina halálát követően Taharqa ismét Memphisz ellen vonult, mire Assur-bán-apli hadsereget küldött Egyiptomba. A hadjárat során a nyugati klienskirályságok uralkodói is bekapcsolódtak az asszír katonai erőfeszítésekbe.[95]

Assur-bán-apli C Prizmája a huszonkét nyugati uralkodó között név szerint említi Manassét, Júda királyát is. A felsorolást követően a szöveg arról számol be, hogy e királyok hódolati ajándékot vittek az asszír uralkodó elé, majd erőikkel és hajóikkal együtt csatlakoztak az Egyiptom ellen vonuló asszír hadsereghez. Manassé említése azért is jelentős, mert uralkodását két egymást követő asszír király forrásai dokumentálják: Assur-ah-iddina feliratában az építkezésekhez mozgósított nyugati uralkodók között jelenik meg, Assur-bán-apli feliratában pedig ismét az asszír fennhatóság alatt álló királyok között találjuk. A két adat együttesen arra utal, hogy Manassé asszír orientációja nem alkalmi politikai döntés volt, hanem uralkodásának hosszabb szakaszán át követett alkalmazkodási stratégia. Assur-bán-apli korában ez az együttműködés már nem csupán az asszír fennhatóság elismerésében és az adófizetésben nyilvánult meg, hanem Júda részvételét is jelentette a birodalom nyugati katonai rendszerében.

Az egyes asszír uralkodók júdai kapcsolatait összevetve az is megállapítható, hogy az Újasszír Birodalom nyugati politikája nem tekinthető egységes, változatlan stratégiának. III. Tukulti-apil-Éssarra expanziója elsősorban a területi ellenőrzés kiterjesztésére, az adófizető királyságok rendszerének kiépítésére és a stratégiai útvonalak ellenőrzésére irányult. Ezzel szemben V. Sulmánu-asarídu rövid uralkodása alatt elsősorban a már kialakított rendszer fenntartása, illetve az asszír fennhatóság megszilárdítása került előtérbe. II. Sarrukín uralma idején a nyugati területek pacifikálása

[94] Lásd még: FRAHM: Assyria: The Rise and Fall, 273–300.; GRAYSON: Assyria 668–635 B.C., 142–145.
[95] NOVOTNY–JEFFERS: *Royal Inscriptions of Ashurbanipal*, RINAP 5/1, A szerzők összefoglalása szerint Assur-bán-apli egyiptomi hadjáratához a nyugati vazallusok adóval, csapatokkal és felszereléssel – köztük hajókkal – járultak hozzá.

és az asszír fennhatóság intézményesítése folytatódott, amely Izrael megszűnésében és a tartományi rendszer kiterjesztésében is megmutatkozott. Szín-ahhé-eríba trónra lépését követően a birodalom politikája egy új helyzethez alkalmazkodott: a korábbi terjeszkedés mellett egyre nagyobb hangsúlyt kapott a már megszerzett területek feletti ellenőrzés és a lázadások katonai leverése. Ezt jól példázza a Kr. e. 701-es hadjárat, amelyben Júda nem pusztán adófizető klienskirályságként, hanem az asszír renddel szembeforduló politikai szereplőként jelent meg. Assur-ah-iddina uralma alatt már ismét érzékelhető az erőteljes katonai expanzió mellett a meghódított területek stabilizálására és a lázadások megelőzésére irányuló, differenciáltabb politikai stratégia. A birodalmi politika tehát az egyes uralkodók alatt eltérő hangsúlyokat mutatott: a hódítás, a konszolidáció, a büntetés, illetve a politikai integráció különböző formái váltakoztak.

E változó birodalmi stratégiák fényében a júdai királyok politikai döntései sem tekinthetők egy állandó asszír fenyegetésre adott azonos reakcióknak. Áház politikája III. Tukulti-apil-Éssarra expanziójának idején a gyors alkalmazkodás és a birodalmi rendszerhez való csatlakozás stratégiáját jelentette, míg Ezékiás II. Sarrukín, majd Szín-ahhé-eríba uralma alatt már a korábbi önállóság visszaszerzésére és az asszír függőségi viszony lerázására törekedett. Manassé ezzel szemben Assur-ah-iddina és Assur-bán-apli korának stabilizálódó birodalmi rendszerében ismét az együttműködés és az asszír politikai rendhez való igazodás útját választotta. Jósiás pedig az asszír hatalom meggyengülésével kialakult geopolitikai vákuumot használhatta ki saját politikai és vallási programjának megvalósítására. A júdai uralkodók eltérő külpolitikai magatartása így részben az asszír birodalmi dinamika változásaira adott racionális válaszként is értelmezhető.

Mindez egyúttal árnyalja a júdai–asszír viszony kizárólagos „elnyomó–elnyomott” sémára épülő értelmezését is. A függőség ugyanis nem statikus állapotot jelentett, hanem változó intenzitású és tartalmú politikai viszonyrendszert, amelyben az asszír uralkodó és a júdai király egyaránt reagált a mindenkori geopolitikai helyzetre. Az egyes uralkodók eltérő külpolitikai prioritásai más-más alkalmazkodási helyzetet és mozgásteret teremtettek Júda számára. A patrónus–kliens modell éppen e változó mozgástér megragadására alkalmas: Júda nem volt egyenrangú fél, de politikai döntései nem is tekinthetők pusztán az asszír akarat mechanikus következményeinek.

# 5. Az asszír hódítás hadviselési, adminisztratív és kulturális jellegzetességei

## 5.1. Hadviselés

Nincs hódító birodalom ütőképes hadsereg nélkül. Az asszír expanziós politika sikerességének titkát kutatva elengedhetetlenül fontos, hogy szemügyre vegyük az asszír hadsereg sajátosságait, hadviselésének jellegzetességeit. Egy-egy háború mögött mindig komoly politikai és gazdasági célok állnak, amelyet nem csupán a XXI. században bújtatnak hangzatos ideológiai köntösbe, hanem az ókori világban is ugyanezt alkalmazták.

Az asszírok esetében az isteni felhatalmazáson volt a hangsúly a hódítások esetében is, hiszen Assur főistentől a király nem csupán a birodalom fölötti uralmat kapta, hanem a világ fölötti hatalomgyakorlást is, így tehát csak a jogos igényét érvényesítette a háborúk során, amely harcokba szintén az istenek küldték.[96] A háborús propagandát tekintve elmondható az asszírokról, hogy a világtörténelem folyamán ők az első nép, amely „egy vallási-mitológiai világképből formál jól ismert birodalmi, expanziós, civilizáló küldetéstudatot."[97] Ez a világkép nem más, mint a mezopotámiai Teremtéseposzból ismert alapvetés, miszerint a világot az istenek teremtették, így a káosz és a rend erőinek összecsapásaként értelmezhető a háború is, amelyet a birodalom annak érdekében folytat, hogy a perifériákat civilizálja, azaz rendet teremtsen, így formálva a teremtett világ képére a meghódított területeket.[98] Az asszírok felfogása szerint minden esetben csak szent – hiszen mindig az istenek küldték őket harcba[99] – és igazságos háborút folytattak, valamint ők sohasem támadtak, csak a lázadók ellen léptek fel, mivel ezek a népek az istenek által kijelölt rend ellen vétettek, ezért a felkelők legyőzése, annak minden következményével együtt igazságos volt.[100]

Az asszír hadviselés ideológiai háttere nem választható el a birodalmi politika egészétől. Bustenay Oded az asszír királyfeliratok háborús indítékait vizsgálva rámutat arra, hogy a hadjáratok legitimációjában több, egymással összefüggő casus belli jelenik

[96] FUCHS: Katonaállam, 26.
[97] DEZSŐ: Égi, földi, 8.
[98] Erről bővebben: DEZSŐ: Égi, földi, 8–10.
[99] DEZSŐ: Égi, földi, 8.
[100] FUCHS: Katonaállam, 26.

meg.[101] Ezek között szerepel az isteni parancs teljesítése, a lázadás és a szerződéses kötelezettségek megszegésének megtorlása[102], valamint az asszír uralommal szembeni engedetlenség felszámolása. Az asszír ideológia az uralkodót az isteni rend fenntartójaként jelenítette meg, így a birodalmi uralom elleni fellépés egyúttal az istenek által meghatározott rend megsértéseként is értelmezhetővé válik.[103] A királyfeliratokban megjelenő háborús indoklásokat ugyanakkor nem lehet minden esetben a hadjáratok tényleges politikai okaival azonosítani. Hannes D. Galter Oded munkájának kritikájában éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy világosabban el kell különíteni a királyfeliratok irodalmi és ideológiai toposzait a konfliktusok tényleges kiváltó okaitól.[104] A háborús beszámolók tehát nem pusztán a hadjáratok eseményeit rögzítették, hanem az uralkodói hatalom és a birodalmi expanzió legitimációjának eszközei is voltak.

Az isteni felhatalmazás mellett azonban az asszír haderő számos erősséggel büszkélkedhetett, amely századokon át sikeresebbé tette őket minden népnél.[105] Ha az Újasszír Birodalom történetét nézzük, elmondható, hogy a Kr. e. 10. század utolsó harmadában hódító hadjárataikkal elértek egészen a Földközi-tengerig, területileg pedig a középasszír korszakban birtokolt határokat sikerült visszaállítaniuk.[106] Kr. e. 850 és 745 között már hosszabb hadjáratokba kezdtek, terjeszkedésük felgyorsult, ám még ebben az időszakban nem alakítottak ki új tartományokat, hanem ez majd csak a Kr. e. 745–702 közötti expanziós időszakban történt meg, amikor a birodalom maximális kiterjedését elérve magában foglalta a mai Irak, Szíria, Libanon, Izrael és Jordánia teljes területét, illetve Délkelet-Törökország és Nyugat-Irán területének bizonyos részeit.[107] A Kr. e. 702–627-ig terjedő időszakban a hangsúly már ezen területek megtartásán volt, ám a meghódított területek megtartása ebben a korszakban az erősödő babiloniak miatt egyre

[101] ODED: War, Peace and Empire, 177–189.
[102] i. m., 83–94.
[103] ODED:War, Peace and Empire, 121–137.
[104] GALTER: Review of Bustenay Oded, War, Peace, and Empire, 90.
[105] Az asszír politika és hadviselés átfogó feldolgozásához lásd MAYER, W.: *Politik und Kriegskunst der Assyrer*, (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 9), Münster, Ugarit-Verlag, 1995. A monográfia történeti rekonstrukcióit és módszertani megközelítését ugyanakkor a szakirodalom több ponton kritikával illette, ezért eredményei megfelelő forráskritikai fenntartásokkal használhatók. A mű kritikai értékeléséhez lásd FUCHS, A.: Rezension zu: Walter Mayer, Politik und Kriegskunst der Assyrer, in: Archiv für Orientforschung 44–45 (1997–1998), 409–417.; BAGG, A. M.: Geschichtsschreibung in der Assyriologie. Überlegungen zu W. Mayer, Politik und Kriegskunst der Assyrer, in: *Die Welt des Orients* 29 (1998), 98–108.
[106] VÉR: Az Újasszír Birodalom adminisztrációja és hadserege, 2.
[107] FUCHS: Katonaállam, 26.

nehezebbé vált, aztán 627-ben már nem sikerül legyőzni lázadásukat, végül pedig Kr. e. 609-ben az utolsó asszír város és király is elesik.[108]

Az ókori Közel-Keleten három évszázadon át nem volt egyetlen nép és hadsereg sem, amely hosszútávon eredményesen feltartóztathatta volna az Újasszír Birodalom ellentmondást nem tűrő terjeszkedését. Ehhez a politikai érdekérvényesítéshez pedig egy-egy háború során elengedhetetlen volt, hogy megfelelő stratégiai felkészültség és technológiai felszereltség jellemezze a hadsereget. III. Tiglat-Pileszer kiemelkedő fontosságú uralkodó a hadviselés fejlődésének szempontjából is, hiszen az ő ideje alatt számos innováció került bevezetésre, közülük az egyik legfontosabb az állandó hadsereg megléte.[109] A király vezetésével évente hadjáratra indult a sereg, mindez pedig igencsak kedvezően hatott az asszírok hadi jártasságára, technikájára nézve.[110] A hadsereg a szargonida korszakban már több százezer fős lehetett, ám a teljes haderő bevetése rendkívül ritkának számított, illetve a teljes sereg különböző méretű egységekre oszlott tovább, ezen egységek közül a leggyakoribb az ötvenfős alakulat volt[111], amelyet a parancsnok (rab hanšê) vezetett.[112] Mielőtt a sereg hadba indult volna, szemlén vett részt, amelyek nem feltétlenül a birodalom fővárosában zajlottak, de az uralkodó itt vette szemügyre a haderőt, illetve a jósok és a papok különféle szertartásokat is végeztek.[113]A hadjáratot követően pedig díszszemléken avatták őket hősökké, a civilizáció terjesztőivé.[114] „A csata előtti harctéri pszichózis felkeltésében kulcsszerepet játszhatott ez a küldetéstudat és az ebből adódó harci pátosz."[115]

A hadsereg fegyvernemeit vizsgálva az írásos feljegyzések, a képi bizonyítékok és a paloták domborműveinek segítségével nehezen, ám rekonstruálható, hogy gyalogságról, lovasságról és harci szekeres egységekről beszélhetünk.[116] Kétségtelenül nagy dolog az is, hogy az asszíroknál jelent meg először a világtörténelem folyamán a lovasság mint önálló fegyvernem[117], valamint ezeket az egységeket a mérnökök szakértelme is támogatta.[118] Az asszír gyalogság jól felszerelt alakulatot képezett, hiszen

[108] FUCHS: Katonaállam, 26.
[109] GRAYSON: Assyrian Civilization, 217.
[110] FUCHS: Katonaállam, 27.
[111] GRAYSON: Assyrian Civilization, 217.
[112] DEZSŐ: Assyrian Army I., 50.
[113] GRAYSON: Assyrian Civilization, 219.
[114] DEZSŐ: Égi és földi, 12.
[115] uo.
[116] DEZSŐ: Assyrian Army I., 14.
[117] DEZSŐ: Az asszír lovasság története, 62.
[118] GRAYSON: Assyrian Civilization, 217.

lándzsákkal, kardokkal és pajzzsal, parittyával, íjakkal is harcoltak.[119]Természetesen a gyalogságon belül megkülönböztetünk könnyű és nehéz gyalogságot, mint ahogyan a többi említett fegyvernem esetében is elkülöníthető a könnyű, a nehéz illetve a reguláris ág.[120]

Ha a fegyverzetre tekintünk, megállapíthatjuk, hogy az íj az egyik legfontosabb felszerelésük közé tartozott. A gyalogsági egységek között voltak még különleges íjászcsoportok is, ahol mindegyik íjásznak olyan magas volt az íja, mint ő maga, valamint az íjászt egy lándzsás kísérte, és egy hatalmas pajzs védte egy harmadik ember által.[121] A hadi technológia vonatkozásában fontos megjegyezni, hogy az íj és a közelharci fegyverek az évek során változatlanok maradtak, ám a harci kocsi, a lovasság bevetése és felszerelése, valamint az ostromgépek folyamatosan fejlesztés alatt álltak, hiszen mindezek csatadöntő fegyverek voltak.[122]

Azt már korábban említettem, hogy az asszíroknál alakult ki legelőször a lovasság. Mi volt ennek az oka? A harci kocsik bevetéséhez szükség van lóra, harci kocsira, egy hajtóra, egy harcosra és egy pajzstartó emberre is.[123] Ám problémát jelentett az, ha egy ló megsérül, a harci kocsi nem tud funkcionálni, és igaz ez akkor is, ha a harcos katonát éri sebesülés, abban az esetben is elvész a haderő, így nem volt gazdaságos a lovak ezen használata, valamint egyértelmű, hogy a lovak számához képest egy kocsin túl sok a nem harcoló "elem".[124] A lovasság azonban nem csak hogy "gazdaságosabb" volt, hanem sokkal nagyobb hatékonysággal volt bevethető a különböző terepviszonyok között is, mint a harci kocsi.[125] A lovas katona felszerelése között is ott volt az íj, valamint egy rövid kard is, és a Kr. e. 9. században még egy második lovas is kísérte, aki pajzsával védte az íjászt és tartotta közben a lova gyeplőjét, ám a későbbi korokban ezt a második lovast már nem alkalmazták.[126] III. Tukulti-apil-Ésara idején megjelent a páncélos lovasság is, akik hosszú lovassági lándzsát is alkalmaztak, pikkelypáncél mellvértet és bő, térdig érő páncélozott szoknyát viseltek.[127]

Az újasszír korszakban jelentős hadászati eszköz volt az ostromgép, amelyet sikeresen fejlesztettek és elengedhetetlen részét képezte az ostromháborúiknak, amely

[119] GRAYSON: Assyrian Civilization, 217.
[120] DEZSŐ: Assyrian Army I., 14.
[121] GRAYSON: Assyrian Civilization, 217.
[122] FUCHS: Katonaállam, 27.
[123] DEZSŐ: Az asszír lovasság története, 63.
[124] uo.
[125] uo.
[126] GRAYSON: Assyrian Civilization, 218.
[127] DEZSŐ: Az asszír lovasság története, 64.

támadási technika ebben az időszakban vált meghatározóvá, s majd később ezt vették át, fejlesztették tovább más birodalmak (pl. a Római Birodalom) is.[128] Az ostromháború két formáját alkalmazták leginkább az asszírok: a blokádot és a városfalak elleni közvetlen támadást, áttörést.[129] Az ostromlott objektum földrajzi adottságai, a falak erősségei és az erőforrások mennyisége alapján mérlegeltek, melyiket alkalmazzák egy-egy célpont esetében.[130] A Kr. e. 701-ben Jeruzsálem ellen felvonuló Szanhérib valószínűsíthetően nem kezdeményezett a város ellen ostromgépekkel történő támadást, ahogyan az Ézsaiás prófétán keresztül is megüzente az Úr: „*Azért ezt mondja az Úr Asszíria királyáról: Nem jut be a városba, és nyilat sem lő ki rá, nem fordít feléje pajzsot, ostromsáncot sem épít ellene. Azon az úton tér vissza, amelyen jött, de ebbe a városba nem jut be – így szól az Úr.*" (2Kir 19,32-33) Ám ahol erre sor került, ott megjelentek a faltörő kosok és a támadó íjászok, valamint a magas létrák és a falfúró gépek[131] is, amelyek kiválóan segítették a városfalak rongálását, a támadók bejutását. Egy ilyen ostromháború rendkívül megterhelő volt mind a támadott városnak, mind pedig a hadseregnek is, hiszen kifejezetten költséges volt az, hogy hosszú ideig megfelelő mennyiségű erőforrást biztosítsanak a katonáknak, akik ki voltak téve az éhínség és a járványok veszélyeinek is.[132] A hadsereg ellátása egy hadjárat során esszenciális kérdés. Az asszír sikereket gyakran a haderő nagy létszámával indokolják, és van, amikor a források úgy hivatkoznak a seregre, mint köd és viharfelhő, amely elborít egy területet, de a sáskaraj is megjelenik a hasonlatok között.[133] A hadsereg létszámról pontos adataink nincsenek, ám két Kr. e. 8. század végi forrás több tízezer fős katonai egységekről beszél.[134] Hogy milyen forrásokból tudták ellátni a hadereget, ahhoz kiindulási alapot szolgáltat például a lovak beszerzésének módja. A lovasság alapját képező lovakat egyrészt zsákmányból és hadisarcból, másrészt a különféle népekre kivetett adóból, illetve az audienciára hozott ajándékokból és kereskedőktől tudta biztosítani a birodalom.[135] Természetesen a sereg élelemre és állatai takarmányra is szorultak, amelyet az Újasszír Birodalom nagyon

[128] GRAYSON: Assyrian Civilization, 220.
[129] SIDDAL: The Nature of Siege Warfare in the Neo-Assyrian Period, 39.
[130] uo.
[131] GRAYSON: Assyrian Civilization, 220.
[132] SIDDAL: The Nature of Siege Warfare in the Neo-Assyrian Period, 40.
[133] FUCHS: Katonaállam, 27.
[134] Az első egy a katonai adminisztráció által készített lista, amely különféle katonai egységeket sorol fel: ez esetben több mint 25 000 főről beszélhetünk, ám töredékes a szöveg és nem tudni, a teljes haderőnek mekkora részéről beszél. A második forrás egy királynak írott levél: ebben egy határerődben gyülekező seregről esik szó, amely még közel sem teljes, ám a kiosztott élelem és takarmány alapján kb. 32 000 ember és 3500 állat gyűlt ott össze. FUCHS: Katonaállam, 27.
[135] DEZSŐ: Az asszír lovasság története, 64–65.

körültekintően úgy oldott meg, hogy nem a magterületre rótta csupán ezt a terhet, hanem a tartományi fővárosok és raktárak segítségével egyenletesen el lehetett osztani az ellátási feladatokat.[136]

Az újasszír sereg általában tavasszal indult hadjáratra és induláskor egy bizonyos élelmiszer-készlettel felszerelkezve, amely főleg árpát jelentett, melyet napi adagban adtak ki.[137] Minden területen, amelyen a sereg áthaladt, a helyi kormányzónak vagy uralkodónak gondoskodnia kellett a hadsereg ellátásáról, amíg az ott tartózkodott.[138]Azonban a hadsereg nem csak elvitt, hanem hozott is. A sereg puszta léte is erőteljes befolyást gyakorolt az adószedésre, hiszen a fenyegetést elkerülni igyekeztek a különböző népek, városok, így a birodalomnak értékes készárukat, állatokat, nyersanyagokat[139] szolgáltattak be, amelyek egyébként igen költségesek lettek volna, de ilyen módon a hadsereg úgymond "jótékonyan" elősegítette ezek költségek nélküli megszerzését. Nem csupán nyersanyaghoz, hanem emberi erőforráshoz is jutottak a hódítások révén, melyet remekül becsatornázhattak a haderőhöz. Ezrével sorozhatták be a hadifoglyokat, illetve a vazallusi státuszban lévő uralkodók kötelesek voltak bizonyos létszámú sereggel segíteni az asszír hadjárat sikerét, és olyannal is találkozunk, hogy arám törzsek bevételi forrásává vált a birodalomnak való katonáskodás.[140] Mindez nagyon szisztematikusan zajlott és jó szolgálatot tettek a meghódított vagy a már deportált népekből származó harcosok az újasszír seregben.[141]

A hadsereg nem csupán a területi expanzió és a birodalom gazdasági erejének növelése szempontjából volt fontos tényező, hanem a hatalmi apparátust tekintve is. Az uralkodó mindig a fővárosban, tehát a saját közelében akarta tudni a legjobb csapatait, hiszen bármilyen belső feszültség, esetleges trónviszály idején az került ki győztesen, aki mögött a hadsereg felsorakozott.[142] A hadsereg nem csupán a birodalmi ideológia hordozójaként volt elsődleges fontosságú[143], hanem az asszír hatalmi apparátuson belül is egyedüli döntő elemként azonosítja Andreas Fuchs.[144]

---

[136] FUCHS: Katonaállam, 28.
[137] GRAYSON: Assyrian Civilization, 219.
[138] uo.
[139] FUCHS: Katonállam, 28.
[140] i. m., 31.
[141] A legyőzött népek besorozásáról részletesen beszél DALLEY cikke „Foreign Chariotry and Cavalry in the Armies of Tiglath-Pileser III and Sargon II": Iraq 46 (1985) 31–48, melyből többek között kiderül, hogy a legyőzött népekből a királyi kötelékekbe sorozott harcosok a legtöbb esetben éppen a specializált szaktudással rendelkező harcikocsizók és lovasok voltak.
[142] FUCHS: Katonaállam, 30.
[143] DEZSŐ: Égi és földi, 12.
[144] FUCHS: Katonaállam, 30.

## 5.2. Közigazgatás és adminisztráció a meghódított területeken

A Kr. e. 744–722 közötti időszak az Újasszír Birodalom második terjeszkedésének és tartományszervezésének kora, amely III. Tukulti-apil-ésara és V. Sulmánu-asarídu uralma idejére esett. Míg a birodalmi csúcspont (Kr. e. 721–630) majd' egy évszázadnyi időt ölel fel, ekkor regnál II. Sarrukín és Szín-ahhé-eríba is. James Kinnier Wilson magát az asszír adminisztrációt négy nagyobb egységre különíti el: templomi, városi, tartományi és a palotai.[145] Témánk szempontjából viszont a terjeszkedéshez, hódításhoz kötődő adminisztráció érdekes.

Az asszír expanzió a Kr. e. 9. századtól kezdve az ókori Kelet szinte valamennyi részére eljutva hihetetlenül sikeres volt, amit az asszír trónért folyó küzdelmek sem akadályoztak – így „a Kr. e. 7. század közepére az Újasszír Birodalom több mint hetven tartományba szervezte területeit a Perzsa-öböl partjától Amíduig (ma: Diyarbakır), a zagroszi Harhartól (ma: Kermansah, Nyugat-Irán) a Földközi-tenger partján fekvő filiszteus városokig."[146] A hatalmas kiterjedés viszont az expanziós törekvések mellett már megkövetelte az integrációs lépéseket is, hiszen a meghódított népeket meg is kellett tartani, illetve belső koherenciát kellett teremteni a birodalmon belül.[147] Mindez feladta a leckét az asszír adminisztráció számára, hiszen óriási távolságokat kellett áthidalniuk, illetve a különböző hagyományú, adminisztrációjú területek problémáit kezelniük, ennek nyomán pedig megjelentek a professzionális hivatalnokok, akik távol a központtól, helyben tudtak dönteni, intézkedni.[148]

A közigazgatási integrációról elmondható, hogy a meghódított területeket különféle bánásmódban részesítették az asszírok. Közvetett és közvetlen típusú uralmakra oszthatjuk az asszír befolyást az egyes vidékeken. Egyes helyeken magasabb fokú kontrollt gyakoroltak és állandó jelenlétet demonstráltak, míg más területeken nem volt ennyire látványos a birodalomnak való alávetettség állapota. A térségek igazgatása attól függött, milyen módon vonták be őket a birodalomba: ezért beszélünk olyan helyekről, ahol közvetlenül a birodalom adminisztrációja irányított, illetve azokról a

[145] KINNIER WILSON: The Nimrud Wine Lists.
[146] VÉR: Az Újasszír Birodalom.
[147] DEZSŐ: Égi és földi, 11.
[148] VÉR: Az Újasszír Birodalom.

területekről, ahol valamiféle szerződés[149] szabályozta az asszírok felé teljesítendő kötelességeket. Ennek alapján beszélünk a birodalom felépítését tekintve szuverenitás nélküli hegemóniáról, valamint szuverenitásos hegemóniáról[150] a függőségben lévő területek kapcsán. A kliensmegállapodásoktól kezdve egészen a teljes integráció állapotáig kell tehát áttekintenünk az asszír ellenőrzés gyakorlatát a meghódított térségekben.

Közvetett módon érvényesült az asszír fennhatóság az alávetett kliensállamokban, valamint az olyan helyeken (általában marginális régiók pl. sivatagi határvidék), ahol nem alakult ki szilárd politikai entitás.[151] A kliens-patrónusi viszony létrejöhetett önkéntes behódolás által[152], talán éppen úgy, hogy a helyi uralkodó látva az asszír fenyegetést, katonai erődemonstrációt, elhatározza, hogy alárendeli magát a birodalomnak[153], elkerülve e lépéssel egy esetleges rosszabb végkifejletet. Önálló királyságoknak számítottak, de elismerték az asszírok fölényét. A kliensállamok uralkodói megmaradtak pozíciójukban, ügyeikbe nem avatkoztak be, sőt még Asszíria részének sem számítottak az ilyen területek, viszont esküvel, szerződéssel kötődtek a birodalomhoz, melynek megszegése (pl. ajándékok elküldésének elmulasztása) Assur elleni bűnnek minősül és súlyos válaszlépéseket von maga után az asszírok részéről.[154] Tézisem szerint Júda királysága is kliensállam volt Áház és Ezékiás uralkodása idején, de Damaszkusz és Tírusz esetében is voltak ilyen időszakok.

Marginális régiók esetében sem beszélhetünk közvetlen asszír befolyásról, hanem inkább szerződéseket írtak alá a helyi vezetőkkel, – főleg félnomád csoportokra kell itt gondolnunk – amelyben hűséget követeltek tőlük, illetve ösztönözték őket, hogy a városok közelében telepedjenek le, előmozdítva ezzel mind a birodalom, mind pedig saját törzsi gazdaságukat, politikájukat.[155] Ezeket az egyébként hagyományosan független régiókat tehát igyekeztek inkább az ellenőrzésük alatt, a szövetségükben tartani, mintsem közvetlenül uralni. Például az ilyen területek ideálisak voltak az asszírok számára abból a szempontból, hogy egy-egy hódító hadjárat után ide deportálják a legyőzött, különböző nemzetiségű népeket. Mindez nem volt ok nélküli, hiszen az ide letelepítettekkel tudták

[149] TORO: The Pax Assyriaca, 86.
[150] uo.
[151] THAREANI: The Empire and the "Upper Sea, 80.
[152] MILLER–HAYES: Az ókori Izrael, 304.
[153] THAREANI: The Empire and the "Upper Sea, 80.
[154] uo.
[155] uo.

fejleszteni akár a mezőgazdaságot, vagy erődítmények építkezéseinél bizonyultak hasznos munkaerőnek (pl. Észak-Mezopotámia marginális területei).[156]

A közvetett és a közvetlen asszír uralom kategóriákat tekintve nem lehet olyan egyértelműen besorolni a vazallus államot, hiszen itt már van egyfajta alávetettség, ám a hétköznapok szintjén az asszír hatás, jelenlét még nem olyan erős, mint a közvetlen uralom esetében, de szorosabb szálakkal kötődik a birodalomhoz, mint egy kliensállam. Talán ebben keresendő annak az oka, hogy a kliensállamot (bábállamot) gyakran tévesen azonosítják a vazallus állammal. Dolgozatom egyik fő tézise, hogy az Újasszír Birodalom és Júda királyságának kapcsolatában sokkal inkább pontosabb a kliens-patrónusi viszony meghatározás, semmint a hűbérúr és vazallusa fogalmak.

A vazallus állam esetében a helyi uralkodó a trónján marad. A vazallus köteles adót fizetni a birodalomnak és viszonylagos függetlenségét is megtarthatja – olyan értelemben, hogy területileg nem része a birodalomnak. Miért viszonylagos a függetlenség? Azért, mert jogilag a vazallus államok és az asszírok kapcsolatát vazallusszerződések (*adê*) szabályozták. Az *adê* fogalom az újasszír korban vált használatossá, akkád eredetű szó.[157] Asszíriában a Kr. e. 9. században kerül bevezetésre és igen összetett jelentéskörrel bír: „államok közötti szerződések jelölésére; az asszír trónörökös trónutódlását biztosító eskük és szerződések jelölésére is használták, de magánszemélyek közötti esküvel pecsételt szerződéseket is neveztek *adê*-nak."[158] Ezek a szerződések nem olyan értelemben vett vazallusszerződések, melyek megalapoznák a kötelezettséget vállaló fél alávetettségét, hiszen az újasszír korban mindenki számára világos volt, hogy egyetlen hatalom sem érhet fel Asszíriával, illetve ezek a szerződések a birodalom minden adminisztratív területére ki voltak terjesztve: legyen az vazallus vagy provincia.[159] Ebben kötelezettséget vállaltak, valamint elismerték, hogy az asszír uralkodó az egyedüli uralkodó, akit aktívan támogatnak, együttműködnek vele és utódaival, és természetesen az *adê*-nak megvoltak az árulás, lázadás esetére szóló záradékai is.[160]

Ha az asszír vazallusszerződésekre gondolunk, azt is mondhatnánk, hogy ezek voltak a birodalom területi terjeszkedésének stratégiai sarokkövei. Egyrészt a lojalitást,

[156] TORO: The Pax Assyriaca, 88.
[157] COGAN: Imperialism, 43.
[158] VÉR: Az Újasszír Birodalom keleti expanziója, 182–183.
[159] COGAN: Imperialsm, 43.
[160] i. m., 44.

másrészt az alávetettséget voltak hívatottak kifejezi. A lojalitás kapcsán fontos megjegyeznünk, hogy hűségesküt a védelmet kérő államok is tettek, akik elfogadták az Újasszír Birodalomnak alávetett helyzetüket az asszír védelemért cserébe. Ebből adódóan egyet tudok érteni Amélia Kuhrt állításával, miszerint Áház és III. Tukulti-apil-Ésara között is egy ilyen egyezmény jött létre a Kr. e. 730-as években, csakúgy, mint ahogyan az történt a zargoszbeli városkormányzók és Assur-ad-iddina között is.[161] A hét zargoszi egyezményt is vazallusszerződésként emlegetik, azonban a megnevezés téves.[162] Nem csoda tehát, hogy könnyedén a vazallusokhoz sorolják a védelmet kérő államokat is. Ez a tény is erősíti tézisemet, miszerint Júda királysága inkább állt kliens-patrónusi viszonyban a birodalommal, semmint vazallusi alávetettségben – Áház uralkodása idején ez számomra bizonyos.

Az adê-k nem tartalmaznak vallási kötelezettségeket sem, csupán csak az ókori Kelet viszonyainak megfelelően az asszír isteneket hívják tanúul a szerződéskötéshez, egyes esetekben vallási ceremónia keretében történt ez az aktus, valamint magát a szerződést is templomban tárolták. Az esküt tevők minden elképzelhető módon és szinten hűséggel tartoznak a birodalomnak, az uralkodónak, melyet kifejezésre kell juttatniuk azzal is, hogy érdeklődnek a király hogylétéről, ajándékokat küldenek számára, hadba vonulnak az ő oldalán, amikor szükséges és minden adót kötelesek megfizetni.[163] A szerződések betartásának érdekében az asszír király felügyelőt, megbízottat (*qepu*) küldött, aki a helyi vazallus hűségét ellenőrzi, és közvetlen kapcsolatban van a királlyal, ám rangban a kormányzó (*saknu*) alatt áll.

Mi történik akkor, ha egy vazallus esküszegővé válik és engedetlen lesz Asszíria királyához? A szerződések efelől is előre tájékoztatták a hűbéreseket, hiszen ezeknek a dokumentumoknak az átkok is a részét képezték. Ha egy vazallus hűtlenné vált, az politikai, katonai és vallási megtorlást eredményezett, hiszen az esküszegéssel az asszír istenek haragját is magára vonta. Amikor valamiféle belső probléma adódott, – esetleg lázadáshoz készülődött volna az uralkodó– akkor az asszírok azonnal beavatkoztak az alávetett királyság életébe. Ilyenkor általában az volt az első, politikai természetű lépés, hogy az ország uralkodóját lecserélték egy olyan– általában helyi– személyre, aki azonban már lojális volt az asszírokhoz és megfelelően tudta érvényesíteni a birodalom

[161] KUHRT: Az ókori Közel-Kelet, 254.
[162] uo.
[163] i. m., 254–255.

érdekeit az adott területen, így a rend helyreállhatott. Illetve nem kell hozzá sok politikai érzék, hogy tudjuk, bizony az adók is emelkedtek egy-egy engedetlenség után. Sokszor azonban ez a beavatkozás is kevésnek bizonyult, ezért komolyabb intervenció következett: bevethették a katonai megtorlás eszközét, azaz, hadjárat indult a jobb belátásra nem akaró térni vazallusok ellen, lemészárolhatták az uralkodót is. Vagy éppen a területcsökkentés, a lakosság elhurcolásának fájdalmasabb stratégiáját alkalmazták az asszírok, amely a királyság valamennyi rétegének hatalmas veszteség volt.

Az talán már a fentiek alapján is egyértelmű, hogy egy lázadó típusú királyság nem sokáig maradhatott "csupán" csak asszír felügyelet alatt, hanem a sorsa vagy a pusztulás, vagy pedig a provinciává való átminősítés lett, amely által teljes mértékben a birodalom részévé vált, maradék, parányi szuverenitását pedig végképp elvesztette. A provincia életében, politikai, vallási és katonai szerkezeteiben már a közvetlen asszír uralom érvényesült. Minden, a birodalom előtti jellegét elveszítette az adott terület az annektálást követően, és Assur földjévé, a tulajdonképpeni Asszíria részévé vált.[164] Egy érdekes tendencia figyelhető meg III. Tukulti-apil-Ésarra uralkodásától kezdve a hódításokban, hiszen a tartományokat kisebb egységekre osztották azzal a céllal, hogy felszámolják az addigi politikai egységet, megtörjék a korábbi fővároshoz, uralkodóhoz való lojalitást, valamint a gazdasági, etnikai és kulturális identitást is igyekeztek elnyomni, megelőzve ezzel egy esetleges ellenállás kialakulását.[165] A nemzeti újjáéledés lehetőségét úgy próbálták megakadályozni, hogy általában a helyi elitet deportálták[166] és más tartományok területére telepítették őket, a helyükre pedig idegeneket hoztak, így keveredtek az etnikai csoportok, valamint az asszír felügyeletet, stabilitást sem zavarta meg semmiféle szervezkedés.[167]

A tartományok a fővárosaikról kapták a nevüket, s a székhelyről nem hiányozhatott a kormányzói rezidencia[168] sem, s látszólag az a benyomásunk, hogy minden tartományt ugyanúgy igazgattak, ám a valóságban inkább a változatossággal[169] szembesülhettünk volna ez ügyben is. A tartomány igazgatása a birodalom igazgatását

[164] THAREANI: The Empire and the “Upper Sea, 79.
[165] DEZSŐ: Égi és földi, 11.
[166] Nem csupán a helyi elitet, hanem a katonákat és szakembereket is célzottan áttelepítették a tömeges deportációk mellett. Valamennyiről bővebben beszél VÉR: Az újasszír birodalom, 132–139.
[167] MILLER–HAYES: Az ókori Izrael, 305.
[168] Lásd bővebben: FAUST: Chapter 6: Assyrians in the Southwest?, in: *The Neo-Assyrian Empire*. 139–182.
[169] KUHRT: Az ókori Közel-Kelet, 269.

képezte le, a kormányzó (*saknu*, *belpihati*) – aki általában eunuch volt – székhelye a királyi palotával egyenértékűnek számított, ám a provinciák feladata az volt, hogy erőforrásokkal lássa el a birodalmat mind nyersanyaggal, mind pedig emberanyaggal[170]: legyenek munkáskezek és harcos katonák. A tartományi helytartók feladatai igen sokrétűek voltak: rendfenntartás a helyben állomásozó csapatok segítségével; az utak karbantartása és biztosítása a kereskedelem és adó szállítása számára; az úton lévő deportáltak étkezését is szerveznie kellett; valamint amikor a király és kísérete áthaladt a provincián, akkor neki kellett gondoskodni az ellátásukról.[171] A provinciák lényegében tehát teljesen asszír rend szerint működtek, ám kozmopolita vonásokat hordozva magukon.

### 5.3. Kulturális és vallási sajátosságok

Az Asszír Birodalom diadalmas hódító útja során különböző népekkel, kultúrákkal találkozott, így minden bizonnyal kölcsönhatásba is lépett azokkal, és valószínűleg egy új kulturális hullám is formálódhatott az ókori Közel-Keleten. Egy birodalom létezése már önmagában feltételezi a kulturális és vallási sokszínűséget, hiszen a lakosságcserék, az annektálások mind-mind megváltoztatták az addigi állapotokat, amely alól a társadalmi viszonyok, jellegzetességek sem voltak kivételek. Kutatásom alapját képezi az, hogy a birodalom felbukkanását követően megváltoztak nem csak a politikai viszonyok, hanem a vallási életben is nyomot hagyott az asszír térhódítás. A vallás pedig a kultúra szerves részét képezi, kultúráról nem beszélhetünk a vallás nélkül, és bizony vallás sincs a kultúra nélkül, hiszen befolyásoló erővel bírnak a társadalom normarendszerére illetve az egyénre egyaránt. Úgy vélem, hogy nem csupán a keresztyénség és más kultúrák találkozásából származhattak jó és kevésbé jó dolgok, hanem az Újasszír Birodalom kulturális és vallási hagyományainak is nyomot kellett hagynia a hódítás évszázadaiban azokon a területeken, ahová betette a lábát. Igaznak tartom ezt fordítva is. A birodalom egészére is mindenképp hatott a benne élők diverzitása. Ezt a formáló hatást különösen is erősítették és gyorsították a lakosságcserék, melyek során nem csak a különböző népek, de az ő kultúrájuk is új közegbe került.

[170] VAN DE MIEROOP: A History of the Ancient Near East, 259.
[171] KUHRT: Az ókori Közel-Kelet, 269.

Amikor a vallási és kulturális élet birodalmi sajátosságait vesszük szemügyre, legelőször az etnikai meghatározottság és az abból adódó identitás kerül terítékre. Dezső Tamás így teszi fel a kérdést: „Egy feldarabolt ország egyik új tartományában fekvő, újjáépített és átkeresztelt városban, amelyben legalább három új etnikai csoport beszélt három nyelvet, és egy asszír eunuch helytartó irányította őket, vajon milyen identitás alakulhatott ki?”[172] A birodalom befogadó vagy kirekesztő magatartást tanúsított? Kozmopolita jelleget öltöttek az egyes területek vagy pedig egy imperiális, uniformizáló kényszer alatt éltek a különböző népek? A hódító uralkodók hangsúlyozták, hogy a deportáltak egyes csoportjai Asszíria népe közé számláltatnak, ugyanazon jogokkal és kötelességekkel bírnak, mint az asszírok, bár hozzá kell tennünk, hogy az asszír mint etnikai jelentés nagyrészt elvesztette létjogosultságát a birodalom ezen időszakában, hiszen inkább jelentette azt, hogy az asszír király alá tartozó alattvaló.[173] Az átnevelési programok és a vallási indoktrináció nem szerepelt az asszírok hódító és birodalomba integráló lépései között, hiszen a személynevekből, adatokból látható, hogy számos különböző nyelven beszéltek, megmaradtak hagyományos isteneik, így abban az értelemben voltak asszírok, amennyire a rájuk háruló adófizetés, munkakör megkövetelte.[174] Egy sikeres birodalomnak bölcsen kellett bánnia a fennhatósága alá kerülő népekkel, hiszen ez volt megmaradásának a titka: ilyen értelemben a befogadás pedig sokkal inkább szolgálta az asszír érdekeket, mint a kirekesztő hozzáállás. A kulturális hátterű befogadás esetén elmondható, hogy közelebb volt azokat a népeket integrálni, akik a közel-keleti sémi családba tartoztak, míg a gazdasági-társadalmi hátterű befogadás kapcsán az Asszíriához hasonló városi jellegű kultúrákkal volt könnyebb dolguk, hiszen az alacsonyabb fejlettségi szinttel rendelkezdő vidékek, főnökségek, nomád csoportoknál első számú cél volt a kiépülő városias alrendszerek létrehozása (népszámlálás, adózás, hivatali szervezet).[175] Az Újasszír Birodalom kozmopolita jellegével a befogadó identitást képviselte, valamint a lebontott, egykori identitásokért cserébe az asszír ideológiával átszőtt, új identitást ajánlotta a lakosság számára.[176]

A nyelvet már az előbbiekben futólag érintettem, hiszen az Újasszír Birodalom kiterjedéséből és a sokféle nép érintettségéből adódóan több nyelvet beszéltek a

[172] DEZSŐ: Égi és földi, 11.
[173] FRAHM: Assyria: The Rise and Fall, 151.
[174] i. m., 151–152.
[175] DEZSŐ: Égi és földi, 12.
[176] i. m., 13.

meghódított területeken. Ma talán úgy gondolkodnánk, hogy a legyőző nyelvét kell beszélnie a legyőzötteknek, ám ez az asszír birodalmi gyakorlat ennél összetettebb képet mutat. „A birodalom beszélt nyelve (…) a legyőzöttek és deportáltak nyelve, az arámi lett. Mindazonáltal az asszír hatalom működésének eredményeként a történelem során először fordult elő, hogy a Közel-Kelet térsége egy nyelven beszélt, s ez nem szűnt meg a birodalom bukásával: a következő ezer évben az arámi vált a lingua francává a Földközi-tengertől keletre."[177] Az arámi egy szerény nyelv, amelynek kezdetben kevés kulturális presztízse volt, ám bőrre vagy papiruszra ábécés írással írva egyre inkább megjelent a birodalmi közigazgatásban is, míg majd a Kr. e. 7–8. században az arab váltotta fel a térségben.[178]

Természetesen a birodalmi adminisztrációban és az udvari reprezentációban az akkád nyelv (nevezetesen annak újasszír nyelvjárása) is meghatározó maradt, illetve a helyi nyelvek is tovább élhettek, mint például a héber is. Az arámi elsősorban a különböző nyelvi közösségek közötti kommunikációban volt fontos. A Júda és Asszíria közötti kapcsolatok esetében a nyelv kérdése mellett a kommunikáció csatornáinak vizsgálata is fontos. Shawn Z. Aster kutatásai[179] rámutattak, hogy az asszír birodalmi ideológia és politikai nyelv Júda számára több, egymással összefüggő csatornán keresztül válhatott ismertté. A diplomáciai küldöttségek és az adófizetés alkalmával az asszír udvarban tett látogatások közvetlen kapcsolatot teremtettek a júdai elit és az asszír királyi reprezentáció között, de az asszír tisztviselőkkel való találkozások, a birodalmi területeken elhelyezett feliratok és emlékművek, valamint az írásbeli kommunikáció is hozzájárulhatott az asszír politikai és vallási eszmék közvetítéséhez.[180] Az információáramlás tehát nem egyetlen nyelvi vagy diplomáciai csatornán keresztül történt. Erre jó példa az ominózus városfal-jelenet Ezékiás történetében (2Kir 18,26), ahol a kincstárnok és a júdai küldöttek közötti kommunikáció nyelvi kérdése önmagában is jelzi a többnyelvű diplomáciai környezetet.

Amikor a kultúráról szólunk, nem kerülhetjük meg az irodalom témakörét sem, habár ez inkább a palotához köthető, semmint a meghódított területekhez. A palota eltökélt patronálója volt az irodalomnak és a tudománynak egyaránt.[181] „Uralkodása

[177] VÉR: Az Újasszír Birodalom, https://rubicon.hu/cikkek/az-ujasszir-birodalom (utolsó elérés: 2025.11.13.)
[178] FRAHM: Assyria: The Rise and Fall, 152.
[179] ASTER: Transmission of Neo-Assyrian Claims of Empire to Judah in the Late Eighth Century B.C.E., in: *HUCA* 78 (2007), 1–44.
[180] uo.
[181] VAN DE MIEROOP: A History of the Ancient Near East, 261.

idején Assur-bán-apli több tízezer agyagtáblát gyűjtött össze az egész közel-keleti térségből, főleg Babilonból, különböző irodalmi, vallási és filozófiai szövegekkel. Köztük volt a híres Gilgames-eposz is. A gyűjtemény prózaibb szövegeket is tartalmazott, így például szerződéseket, rendeleteket és Asurbanipal udvarának közigazgatási dokumentumait. A táblák szövegei főleg ékírással készültek."[182] A ninivei könyvtárban megtalálható anyagról azt mondhatjuk el, hogy nagyon széles spektrumú. Műfajilag az alábbi csoportokra oszthatjuk: Mitológia és vallás (eposzok, himnuszok, imák); Varázslás és rítusok (bűvige szövegek, jóslatok); Tudomány és bölcsesség (csillagászat, orvoslás, szótárak, tanító szövegek); Történeti írások (évkönyvek, szerződések).[183] Azt azonban lényeges megjegyeznünk, hogy „az asszírok nem tettek kísérletet arra, hogy bármely más, általuk lakott kulturális terület irodalmát beépítsék saját kultúrájukba."[184] Ariel M. Bagg tanulmányában részletesen tárgyalja, milyen területeken érvényesülhetett volna a kulturális élet tekintetében az asszír akarat rákényszerítése az alávetett népekre, és többek között ez akár a súlyok és mértékek egységesítésében is megmutatkozhatott volna, ám a források alapján erre sincs bizonyíték.[185] Ha csak a nyelvet, irodalmat és ezt nézzük, akkor nagyon is helytállónak véljük Faust, miszerint a délnyugati területek kulturálisan nagyon heterogének voltak[186], hiszen magukon hordozhatták a birodalom előtti kulturális állapotukat.

Ha az építészetre tekintünk, joggal feltételeznénk, hogy az asszír politikai jelenlét a meghódított területek épített környezetében is nyomot hagyott. A provinciák új vagy újjáépített fővárosaiból kiindulva ez abszolút releváns felvetés, a délnyugati térség régészeti anyaga azonban ennél összetettebb képet mutat. Az asszír építészeti jellegzetességeket Izrael területén csak néhány lelőhelyen és kevés épületben sikerült egyértelműen azonosítani.[187] Ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy az építészetnek ne lett volna szerepe a birodalmi jelenlét megszilárdításában. Reich rámutat arra, hogy az asszírok a meghódított területeken polgári közigazgatási és katonai központokat hoztak létre, így a területek provinciává szervezésével együtt az asszír építészeti koncepciók is megjelenhettek.[188]

[182] https://mult-kor.hu/20110916_feltamad_az_asszir_kiralyok_konyvtara (utolsó elérés: 2025.11.13.)
[183] VAN DE MIEROOP: A History of the Ancient Near East, 261–265.
[184] i. m., 265.
[185] BAGG: Palestine under Assyrian rule, 125, 127.
[186] FAUST: The Neo-Assyrian Empire, 231.
[187] REICH: Palaces and Residences in the Iron Age, 214.
[188] uo.

Ennek egyik jól azonosítható példája Hácór, ahol III. Tukulti-apil-Éssarra hódítását követően asszír közigazgatási központ létesült. Az itt feltárt nagyméretű rezidencia alaprajza és egyes építészeti részletei az asszír királyi építészet jellegzetességeit mutatják. Ilyen az audienciaterem kialakítása, a nagyméretű kétszárnyú ajtók alkalmazása, a falfülkék, a vastag vakolt padló, valamint a terrakotta csövekből kialakított vízelvezetés.[189] Megiddó III. rétegében ugyancsak asszír palotaépületeket tártak fel, amelyek a terület asszír közigazgatási rendszerbe történő integrációjával hozhatók összefüggésbe.[190]

Az asszír építészeti hatás értékelésekor azonban különbséget kell tenni a közvetlenül asszír építészeti konvenciókat követő épületek és azon helyi építmények között, amelyek csupán bizonyos asszír sajátosságokat mutatnak. Reich szerint az utóbbi esetekben nem feltétlenül közvetlen asszír építkezéssel kell számolnunk: az asszír építészeti elemek átvétele helyi adaptáció eredménye is lehetett.[191] Az építészet területén kimutatható asszír hatás korlátozott volta ezért önmagában nem jelenti a birodalmi befolyás hiányát. Sokkal inkább arra utal, hogy az építészeti beavatkozások elsősorban a közigazgatási és katonai szempontból fontos stratégiai központokban koncentrálódtak. Az asszír jelenlét tehát nem feltétlenül járt együtt a helyi épített környezet átfogó átalakításával, hanem a helyi struktúrák és hagyományok mellett, illetve azokhoz alkalmazkodva is érvényesülhetett.

Ezt a szelektív adaptációs folyamatot újabb jeruzsálemi régészeti vizsgálatok is alátámasztják. Yuval Gadot és Efrat Bocher az ún. nyitott udvaros épülettípus (Open-Courtyard Building) megjelenését az asszír–júdai kulturális interakció összefüggésében értelmezi.[192] Álláspontjuk szerint az épülettípus asszír előképekkel hozható kapcsolatba, júdai megjelenése azonban nem tekinthető egyszerű utánzás eredményének: a helyi elit az átvett építészeti formát saját topográfiai, funkcionális és kulturális igényeihez igazította. A jeruzsálemi példák ezért arra utalnak, hogy az asszír kulturális befolyás olyan területen is kimutatható lehetett, amely nem állt közvetlen asszír közigazgatás alatt. Az építészeti evidencia így jól szemlélteti, hogy a birodalmi hatás befogadása Júdában szelektív és helyileg közvetített folyamat volt.

[189] REICH: Palaces and Residences in the Iron Age, 215.
[190] i. m., 215–217.
[191] i. m., 214–215.
[192] GADOT –BOCHER: The Introduction of the Open-Courtyard Building, 206, 224–225.

Az asszír építészet legmonumentálisabb megnyilvánulásai természetesen magukban a birodalmi fővárosokban, így Dúr-Sarrukínban és Ninivében találhatók. A paloták kialakítása és reprezentációs programja az uralkodói hatalom és a birodalmi ideológia megjelenítését is szolgálta. A levantei területeken azonban más hangsúly figyelhető meg: itt az asszír építészet nyomai elsősorban a birodalmi adminisztráció és katonai ellenőrzés materiális megjelenéseként értelmezhetők.

A vallás kapcsán onnan indulunk ki, hogy az asszírok hite szerint a legyőzött népek helyi isteneinek beleegyezése nélkül nem történt volna meg a hódítók győzelme.[193] A város vereségét úgy értelmezték, hogy az istenség elhagyta azt, amivel párhuzamba állítható az istenszobrok elhurcolásának gyakorlata is. Amikor visszavitték az asszírok az elhurcolt szobrokat, az azt jelképezte, hogy a két fél közötti kapcsolat barátságossá vált.[194] Asszíria felsőbbségének elismerése együtt járt istenének, Assur felsőbbségének elismerésével is, ebből azonban önmagában még nem következett, hogy a vazallusokra vagy a meghódított területek lakóira az asszír istenek tiszteletét is rákényszerítették volna. Továbbá az asszírok nem tiltották be a helyi istenek tiszteletét, a saját vallásgyakorlást, így Izrael és Júda életében is megmaradhattak saját kultuszaik, YHWH tisztelete.[195]

Az asszír valláspolitika és a meghódított területekre gyakorolt kultikus befolyás mértékének megítélése ugyanakkor korántsem egységes a kutatásban. A korábbi szakirodalomban Martin Noth az Áház és Manassé uralkodása alatt megjelenő kultuszi változásokat erőteljes asszír befolyással hozta összefüggésbe[196], míg McKay és Cogan ezt az értelmezést megkérdőjelezték. Cogan szerint az asszírok terjeszkedése alapvetően katonai és politikai jellegű volt, nem pedig vallási természetű, illetve a rendelkezésre álló források nem igazolják egy asszír kultuszkényszer meglétét.[197] Steven W. Holloway vizsgálata[198] tovább árnyalja a kérdést azáltal, hogy különbséget tesz a birodalmi uralom vallási legitimációja és a szorosabb értelemben vett vallási imperializmus között. Az asszír királyi ideológiában a birodalmi terjeszkedés Assur és a nagy istenek akaratának megvalósításaként jelenhetett meg, így a politikai alávetettségnek kétségtelenül volt

[193] KUHRT: Az ókori Közel-Kelet, 252.
[194] uo.
[195] BAGG: Palestine under Assyrian, 126.
[196] NOTH: Geschichte Israels, 235−244, 249−251.
[197] COGAN: Imperialism, 49–55.; MCKAY: Religion in Judah under the Assyrians, 6–7.
[198] HOLLOWAY: Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Construction of Power in the Neo-Assyrian Empire, (Culture and History of the Ancient Near East 10), Leiden – Boston – Köln, Brill, 2002.

vallási-ideológiai dimenziója is.[199] Ebből azonban nem következik, hogy az asszír uralom alatt álló valamennyi vazallus királyságban Assur vagy más asszír istenségek kultuszának bevezetése került volna sor. Holloway elemzése szerint Assur kultuszához kapcsolódó rendszeres kultikus kötelezettségek elsősorban a provinciákhoz köthetők, miközben az asszír vallási beavatkozás formái régiónként és politikai státuszonként eltérőek lehettek[200], ahogyan e különböző bánásmódra már az előbbi részekben is utaltam az adminisztráció esetében.

Júda esetében különösen fontos ez a megkülönböztetés. Vér Ádám az asszír valláspolitika forrásanyagának áttekintése alapján rámutat arra, hogy a kultuszba történő közvetlen asszír beavatkozások valóban dokumentálhatók: ide tartozhatott kultuszszobrok elhurcolása, Assur „fegyverének" felállítása, templomok helyreállítása vagy kultuszszobrok restaurálása.[201] Ezek az intézkedések azonban elsősorban Babilóniában, illetve a közvetlenül elfoglalt vagy tartományosított területeken mutathatók ki. Vazallus királyságok kultuszába jóval ritkábban történt ilyen beavatkozás, Jeruzsálem pedig nem került asszír megszállás alá.[202] Mindezek alapján Júda esetében nem igazolható olyan következetesen alkalmazott asszír valláspolitika, amely saját kultuszának átvételét kényszerítette volna a déli királyságra.

A közvetlen kultuszkényszer hiánya azonban nem jelenti azt, hogy az asszír hegemónia vallási és kulturális hatás nélkül maradt volna. A politikai függőség, a diplomáciai kapcsolatok, az udvari elit érintkezése és a tágabb levantei kulturális közeg egyaránt lehetőséget teremthetett olyan vallási elemek átvételére, amelyek asszír eredetűek voltak, vagy asszír közvetítéssel terjedtek el. A júdai kultuszban megjelenő idegen elemek eredetét ezért nem minden esetben lehet közvetlen asszír beavatkozással magyarázni; feltétlenül számolni kell a korábbi kánaáni hagyományok továbbélésével és a térség kulturális kölcsönhatásaival is.[203]

Ezt az összetett hatásmechanizmust jól példázza a JHWH-vallás szolarizálódásának kérdése. Martin Arneth a folyamatot, többek között a 72. zsolt vizsgálata alapján, erőteljesen összekapcsolja az újasszír hatással.[204] Ezt az értelmezést

[199] HOLLOWAY: Aššur is King!, XV.
[200] i. m., 106–107; 198–200
[201] VÉR: Asszír hatás a jeruzsálemi Templom kultuszában?
[202] i. m., 75.
[203] VÉR: Asszír hatás a jeruzsálemi Templom kultuszában?, 75–76.
[204] ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit, 110.

azonban az újabb kutatás árnyalta. Martin Leuenberger szerint a YHWH-vallás szolarizálódása kétségtelen vallástörténeti folyamat, amelynek egyik tetőpontja valóban az újasszír korszakra esik, eredete azonban nem vezethető vissza kizárólag erre az időszakra.[205] A szoláris elképzelések korábbi nyomaival, valamint más ókori keleti kulturális hatásokkal egyaránt számolni kell. Az asszír vallási befolyás ezért Júda esetében nem pusztán közvetlen kultuszkényszerként ragadható meg, hanem olyan kulturális és vallási recepciós folyamatként is, amelyben a júdai vallásosság a tágabb ókori keleti környezetből érkező elemeket saját hagyományaival ötvözhette és átértelmezhette.

Az asszír vallásosság sajátosságai között fontos szerepet játszott a jóslás és a különböző divinációs eljárások gyakorlata is. A jelek értelmezésének célja nem csupán annak megállapítása volt, hogy kedvező vagy kedvezőtlen jövő várható-e, hanem szükség esetén rituális eszközökkel megpróbálták elhárítani a fenyegető eseményeket. Ha például egy ómen a király életét veszélyeztette, ideiglenesen helyettes királyt állíthattak, majd a veszély elmúltával az uralkodó visszatérhetett.[206]Az asztrológia és az asztrális kultuszok szerepére Manassé uralkodásának vizsgálatakor külön is visszatérek.

A kulturális életről tehát általánosságban elmondható, hogy nem beszélhetünk asszírizációról, uniformizálásról. Ám a kultúra gazdagságából látható a birodalom esetében is, hogy mennyire összefonódott a vallás, a tudomány és az irodalom az ókori Közel-Keleten. Az asszír kultúra a politikai hatalom –leginkább a katonai természete – és a vallási ideológia kifejeződése volt. A királyi hatalom isteni legitimációt nyert, a kultúra minden szegmense pedig a birodalom nagyságát és katonai erejét reprezentálta.

[205] LEUENBERGER: Solarisierung, 36., 59., 66.
[206] VAN DE MIEROOP: A History of the Ancient Near East, 263.

# 6. Izrael népének vallási élete az első szentély korában

Ha a választott nép vallásáról kezdünk el beszélni, azonnal YHWH tiszteletére, imádatára gondolunk. Eszünkbe jutnak a deuterónómiumi igék, amelyben Isten a törvény megtartását parancsolja választottainak, felszólítja népét az idegen –leginkább kánaáni– bálványok kiirtására, kilátásba helyezi az áldást és az átkot, rámutat az élet és a halál útjára. YHWH parancsainak alapja az, hogy Ő volt az, aki népét hűséggel vezette a pusztában, jóságát megszámlálhatatlan alkalommal érezhették, és valóban megismertette magát Izrael fiaival. Mózes második és harmadik könyvében részletesen olvasunk arról, hogyan választotta ki Isten Áront és fiait a papi szolgálatra, miféle kultuszi rend szerint zajlik a vallási élet és mindez hogyan hat ki a zsidó nép hétköznapjaira. A szent idők és szent cselekmények mellett azonban az izraeli kultusz kiemelkedően fontos jellemzője a szent hely. Kezdetben a szent sátor volt YHWH szentélye, majd később Dávid király már templomot akart építeni az Úrnak (2Sám 7,1kk), ám ennek megvalósítását a Mindenható Dávid fiának, Salamon királynak szánta (1Kir 6), aki uralkodásának negyedik esztendejében hozzá is látott az apja által már gondosan előkészített templomépítésnek. Megkerülhetetlen mérföldkövet jelent nem csak Salamon uralkodását, hanem a választott nép történetét és hitét tekintve is a felépült jeruzsálemi Templom.

Témám szempontjából az első szentély kora (Kr. e. 10–6. sz.) a releváns, hiszen Áház, Ezékiás, Manassé és Jósiás kultikus módosításai még a fogság előtti szent hellyel kapcsolatosak. Alaptézisem, hogy egy ókori királyságban egy idegen hatalom jelenléte és az országban végbemenő politikai változások a vallási életre is valamiféle befolyással vannak, azon nyomot hagynak. Megnyilvánul-e, és ha igen, akkor miben az asszíroknak való alávetettség, illetve az attól való szabadulni akarás az említett királyok regnálása alatt a kultikus életben? A deuteronomista szemében a királyok jóságának fokmérője az volt, hogy mennyire jártak a dávidi úton: megtűrték-e vagy felléptek a bálványimádás ellen, az Úr házának dicsőségét igyekeztek-e szolgálni, vagy pedig beszennyezték a templomot az idegen kultikus objektumokkal, módosításokkal. Az Újasszír Birodalom térhódításának ideje alatt uralkodó királyokról szóló beszámolókban kivétel nélkül megtaláljuk, hogyan viszonyultak akár az áldozóhalmokon zajló kultuszhoz, akár a jeruzsálemi Templom istentiszteletéhez, áldozatbemutatási gyakorlatához. E fejezet célja, hogy átfogó képet adjon a Kr. e. 8–7. század vallásgyakorlásával kapcsolatban,

kilépve a jeruzsálemi Templom falai közül abba a közegbe, ahol a júdai nép vallási élete zajlik a hétköznapokban.

A Szentírást olvasó ember szeme előtt az lebeg, hogy az igaz istentisztelet a jeruzsálemi szent helyen zajlik a mózesi törvények előírása szerint, valamint kizárólag YHWH részére történhet áldozatbemutatás. Ezzel szemben a deuteronomista szerzők narratíváiból egy sokkal színesebb vallási életre következtethetünk Júdában.

## 6.1. Áldozóhalmok

Először is, ha a kultuszhelyekre tekintünk, annak biztos tudatában vagyunk, hogy Izrael népének története során nem csak a szent sátor és a jeruzsálemi Templom[207] létezett. Sámuel idejében is voltak áldozóhalmok, hiszen arról olvasunk Saul királyá kenetését megelőzően, hogy Sámuel eljut az Isten halmára. (1Sám 10,5.13) Ha csak a monarchikus kortól vizsgálódunk, maga Salamon is a gibeóni áldozóhalmon áldozott, úgy ahogyan a nép is tette a templom felépülése előtt (1Kir 3,2.4), ám ami súlyosabb, hogy a móábi és ammóni bálványoknak is épített áldozóhalmokat a templomépítő király. (1Kir 11,7) Az ország kettészakadását követően Jeroboám "konkurenciának" tekintette a Templomot, félve attól, hogyha népe odajár, szívük a júdai királyhoz, Roboámhoz hajlik, így Bételben és Dánban állított fel szentélyeket, valamint az áldozóhalmokon is templomok épültek Izraelben. (1Kir 12,27–33) A soktemplomúság mindig is végigkísérte a választott nép életét, nem csupán templomi istentisztelet és áldozatbemutatás zajlott, mint ahogy azt hajlamosak vagyunk képzelni. Zsengellér József egy tanulmányában úgy fogalmaz, hogy "a politemplizmus alapjelensége az Ószövetségben megörökített izraeli vallási tradíciónak."[208] Az északi országrész eleste után, az asszír korszakban a területi zsugorodás miatt - amikor Júda királysága alatt szinte már csak Jeruzsálemet és közvetlen környezetét értjük – valóban egytemplomúságról beszélhetünk, de addig virágzott a kultikus élet a különböző szentélyekben és áldozóhalmokon.

[207] A Templomban zajló vallási életről bőveben szót ejtek majd a 6.4. Hivatalos vallás, valamint a 6.5. Palota és templom c. alfejezetekben.
[208] ZSENGELLÉR: Egytemplomúság, 168.

Ha meghalljuk azt a szót, hogy áldozóhalom, talán gondolatban azonnal a bálványimádás helyével azonosítjuk. Mi ennek az oka? Csak vizsgáljuk meg, hogy az újasszír korszak júdai királyainál milyen kontextusban szerepelnek ezek a kultuszhelyek. Áház esetében ezt találjuk: „*Áldozott és tömjénezett az áldozóhalmokon, a dombokon és minden zöldellő fa alatt.”* (2Kir 16,4) Ezekiásnál ezt olvassuk: „*Megszüntette az áldozóhalmokat, összezúzta a szent oszlopokat, és kivágatta a szent fákat.”* (2Kir 18,4) Manassé azonban „*Újra megépíttette az áldozóhalmokat, amelyeket apja, Ezékiás elpusztított.”* (2Kir 21,3a) Jósiás király ideje alatt már összetettebb az áldozóhalmok kérdése, mert az egyértelmű a Biblia szerint, hogy ő véget vetett az áldozóhalmokon zajló kultusznak, ám ennek több része volt. Egyrészt: *“Eltávolította a bálványpapokat, akiket Júda királyai alkalmaztak azért, hogy az áldozóhalmokon tömjénezzenek Júda városaiban és Jeruzsálem környékén, meg azokat is, akik Baalnak, a napnak, a holdnak, a szerencsecsillagoknak és az ég egész seregének tömjéneztek.”* (2Kir 23,5) Jeruzsálembe vitette az összes papot az áldozóhalmokról, és lerombolta a halmokat Gebától Beérsebáig (23,8-9). A salamoni áldozóhalmokat is tisztátalanná tette, amelyek a szidóni Astóretnek, a móábi Kemósnak és az ammóni Milkómnak épültek (23,13), továbbá az ősi bételi áldozóhalmot is megsemmisíttette (23,15). A Samáriában lévő áldozóhalmok templomaival is így tett, ám az itteni papokat le is mészároltatta (23,19–20). Láthatjuk tehát, hogy a deuteronomista által pozitív megítélésben részesített uralkodók mindegyike fellépett az áldozóhalmok ellen, ám az istentelennek bélyegzett királyok megtűrték ezeket, áldoztak rajtuk, sőt újjá is építették a korábban leromboltakat. A rövid leírásokból több konkrétumokat ismerhetünk meg: 1.) ősi szokással állunk szemben; 2.) az ország egész területén voltak áldozóhalmok; 3.) a bálványok számára külön, dedikált áldozóhalmok voltak; 4.) kultuszi személyzettel rendelkeztek.

A héber Bibliában a במה, azaz magaslat; (többesszámban: במות) kb. 100 alkalommal fordul elő, ebből legtöbbször istentiszteleti helyre utaló terminusként jelenik meg, leginkább az 1–2Kir és a 2Krón-ban.[209] Jelenkori gondolkodásunk arra engedne következtetni, hogy a templom, az Istennel való találkozás helye csak egy zárt épület lehet, ám „a szent hely, a templom lehet egy hegy, egy palota, egy sír vagy akár egy élő organizmus”[210] is. Az áldozóhalom egy olyan kultikus helyet idézhet a szemünk elé,

[209] https://biblehub.com/hebrew/strongs_1116.htm (utolsó elérés: 2025.01.10.)
[210] ZSENGELLÉR: Egytemplomúság, 146.

amely a természetben van, leginkább dombosabb területen és a településen kívül lehet felkeresni. Ám ez nem feltétlenül így van, hiszen áldozóhalom épülhetett akár egy település közelében is, és nem feltétlenül csak dombokon.[211] A bibliai szövegek is arra engednek következtetni, hiszen a 2Krón 28,25-ben ezt olvassuk Áház királlyal kapcsolatban: *"Júda minden egyes városában áldozóhalmokat csináltatott, és más isteneknek tömjénezett. Így bosszantotta ősei Istenét, az Urat."* Lehetséges, hogy inkább a városfalon belül kell keresnünk ezeket a kultuszhelyeket, mintsem azon kívül?[212]

A *bámáh* jelentésének és az általa jelölt kultuszhely jellegének meghatározása régóta vitatott kérdés az ószövetségi kutatásban. A terminus klasszikus monografikus feldolgozásában Patrick H. Vaughan etimológiai, szövegi és régészeti szempontokat egyaránt figyelembe véve vizsgálta annak jelentéstartományát, és rámutatott arra, hogy a *bámáh* nem azonosítható egyszerűen a szó hagyományos értelmében vett „magaslattal".[213] A kérdést később Matthias Gleis átfogó vizsgálata helyezte új összefüggésbe, amely a terminus etimológiája és ószövetségi előfordulásai mellett a *bámáh* települési szentélyként betöltött szerepét, a királysághoz való viszonyát, kultuszi funkcióját és bibliai értékelését is vizsgálta.[214]

Az áldozóhalom kifejezéssel kapcsolatban egészen a közelmúltig leginkább négyféle értelmezési mód érvényesült, úgymint (1) egy ősi, szabadtéri installáció, amely egy dombtetőn áll, s megtalálhatóak itt különböző kultuszi tárgyak, mint például aséra, maccébá (szent kő), esetleg oltár; (2) egy mesterséges emelvény, ahol vallási rítusok zajlanak; (3) egy áldozati oltár; (4) halottakhoz, temetkezési kultuszhoz kapcsolódó objektum.[215] A legnépszerűbb mindezek közül az első értelmezés. Ugyanakkor Hodossy-Takács Előd megjegyzi, hogy a Szentírásban több helyen is arra találunk utalást, hogy ezek a magaslati helyek jól kiépített kultuszi területek voltak, és nem feltétlenül egy szabadtéri, fedetlen területre utal, hanem akár a „szentély", „szent hely" vagy éppen a „magaslati templom" fordítás is megállja a helyét.[216] A bibliai *bámáh* kifejezést vizsgálva

[211] KARASSZON: Az óizraeli vallás, 37.; HODOSSY-TAKÁCS: „Minden magas halmon", 251.
[212] FRIED: The High Places, 440.
[213] VAUGHAN: *The Meaning of 'bāmâ' in the Old Testament: A Study of Etymological, Textual and Archaeological Evidence*, Society for Old Testament Study Monograph Series 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
[214] GLEIS: *Die Bamah*, BZAW 251, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1997.
[215] NAKHAI: Archaeology and the Religions of Canaan and Israel, 162.
[216] HODOSSY-TAKÁCS: Minden magas halmon, 251.

Fried is arra a következtetésre jut, hogy ez egy szentélyegyüttesre utal, ahol az áldozati és a füstölő oltárok mellett középületek is találhatók, akár raktározásra vagy étkezésre szolgáló helyiségekkel együtt.[217]

Az áldozóhalmok mint istentiszteleti helyek feltehetően már a bírák korától Izrael vallási életének részét képezték. A kettészakadt királyság idejében sem változott ez meg, hiszen régészeti feltárások is bizonyítják, hogy e helyeken aktív kultuszgyakorlás folyt. Ilyen helyek lehettek például Dán, Arad, Beérseba, Lákis, Vered Jericho, Kuntillet ʻAjrud. Ezek az áldozóhalmok vidéki kultikus intézményként funkcionáltak és a nagycsaládok, klánok jellegzetes kultuszhelyei voltak, melynek szokásai természetesen eltérhettek a jeruzsálemi Templomban megszokottaktól.[218] A vallási szokásokat jelentősen meghatározta a családi kapcsolatrendszer, a család jóléte, a földek, legelők birtoklása elsődleges fontosságú volt, így a föld termékenységéért és az ősök áldásának elnyeréséért folytatott rítusok jellemezték kultuszgyakorlatukat[219], egyfajta földrajzi vagy regionális kultuszi központként[220] tekintettek a vidéki áldozóhalmokra. Mindez elég idegennek hat ez a mózesi törvények istentiszteletre vonatkozó rendelkezéseivel szemben. A magaslati helyeken folyó istentisztelet nem jelentette azonban a YHWH hittől való eltávolodást, hanem az ősök hagyományát követve YHWH-t a szomszédos népek isteneivel együtt, változatos formában imádták.[221]

Az áldozóhalmokon folyhatott tehát ún. tiszta istentisztelet is, ám a halmok eredete a kánaáni vallásból származtatható, e szokás pedig összekötötte az izraelitákat és a kánaániakat.[222] Hogyan? Úgy, hogy az áldozóhalmok problémássá válhattak azon a ponton, amikor a letelepedés után az izraeliták a korábban kánaániakhoz köthető kultuszhelyeket kezdték el használni (gyakran együtt a kánaániakkal), közben pedig lassacskán beszivárgott a kánaáni istenek tisztelete a választott nép életébe.[223] Kuntillet ʻAjrud kiváló példát kínál számunkra annak kapcsán, hogy valóban megfért egymás mellett YHWH és más istenek imádata, hiszen Kr. e. 8. századi feliratok tanúskodnak

[217] FRIED: The High Places, 441.
[218] DICSŐ: Áház, 22.
[219] FINKELSTEIN–SILBERMAN: Biblia és régészet, 249.
[220] MILLER: The Religion of Ancient Israel, 76.
[221] FINKELSTEIN–SILBERMAN: Biblia és régészet, 249.

[222] KARASSZON: Az óizraeli vallás, 37.
[223] CZANIK: Áldozóhalom, https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztyen-bibliai-lexikon-C97B2/a-a-C97B4/aldozohalom-C9850/ (utolsó elérés: 2025.01.10.)

erről. Az egyik feliraton a samáriai YHWH és az ő Aserája, a másik feliraton pedig a [témáni] YHWH és az ő Aserája szerepel.[224] Ebből kiindulva vizsgálódhatunk tovább, hogy hány formában tisztelték még YHWH-t, illetve milyen istenségek szerepeltek a júdaiak kultuszában?

[224] KŐSZEGHY: Cseréplevelek, 120–121. A feliratra a 6.2.1. YHWH és a 6.2.3. Asera c. alfejezetekben is kitérek majd.

## 6.2. YHWH és más istenek

### *6.2.1. YHWH*

Izrael népének Istene, akinek nevét a יהוה tetragrammaton jelöli. Az Úr, akinek a neve több mint hatezerszer szerepel az Ószövetségben és aki legelőször Mózesnek mutatkozott be (2Móz 3,15), ám nevének jelentése ismeretlen.[225] Mindenekelőtt tudatában kell lennünk annak, hogy az ókori Közel-Keleten mind YHWH-fogalma és a benne gyökerező hit, mind pedig YHWH népe maga is egy viszonylagosan késői jelenség volt.[226] Többévszázadnyi hosszú út vezetett odáig, hogy a választott nép és YHWH vonatkozásában valódi monoteizmusról lehessen beszélni, így egyáltalán nem kell meglepődnünk azon, ha a vallás hagyományaiban, az Úr imádásának formáiban a környező népektől átvett szinkretista elemeket fedezünk fel. Izrael Istenével együtt gyakran kerülnek említésre az ugariti szövegekből jól ismert istenek: Él és Baal, ez utóbbira a későbbiekben bővebben is kitérünk. Azt azonban már itt megjegyezhetjük velük kapcsolatban, hogy a héber Bibliában Él és YHWH között nem húzódik ellentét (sőt egyesek Él és YHWH azonosításáról is beszélnek), míg Baal imádata ellen számos esetben emelik fel szavukat a szentírók és az egyik legtöbbet emlegetett bálványnak minősül az Ószövetségben. Mindhárom istenség esetén felmerül az ókori keleti király-esemény is: mindannyiuknak királyságot tulajdonítanak a szövegek, ám királyságuk különböző jellegű.[227]

A YHWH-hitet még az a tény is élesen elhatárolta a szomszéd népek hitétől, hogy YHWH a történelemben cselekvő úrként jelenik meg, míg más istenek világa a természethez kapcsolódik (égitestekhez, természeti jelenségekhez).[228] YHWH nem olyan isten, aki kánaáni városállamokban vagy azok pantheonjaiban lakozik, mint a többi istenség, hanem inkább egy néppé, nemzetté fejlődő klán védőistene.[229] A törzs és az istenség szoros kapcsolata pedig épp a történelmi tapasztalatokban gyökerezik és szövetségi formákban fejeződött ki, amely szövetség középpontjában az az Úr áll, aki népét vezeti, védelmezi, népe pedig ezt elismeri és válaszul hűek maradnak hozzá és rendelkezéseihez, mindez pedig az életük és a más népekhez való kapcsolataik rendezését

[225] THOMPSON: Yahweh, 1011.
[226] KARASSZON: Az óizraeli vallás, 17.
[227] KARASSZON: Az óizraeli vallás, 10.
[228] TÓTH: Jahve, https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztyen-bibliai-lexikon-C97B2/j-C9F46/jahve-C9F57/ (utolsó elérés: 2025.01.10.).
[229] MILLER: The Religion of Ancient Israel, 4.

szolgálják.[230] A történelmi tapasztalatokból táplálkozó, szoros köteléken alapuló hit nem egyedülálló Izraelben, hiszen ezek a társadalompolitikai és vallási analógiák tetten érhetők Edóm déli területein, Móáb és Ammón vidékén is, amely királyságok esetében is szintén egy védőistenségről, később nemzeti istenségről beszélhetünk, nem pedig istenségek összességéről.[231]

Habár a II. parancsolat értelmében az istenség kiábrázolása tiltott cselekedetnek számít, ez mégsem zárja ki annak a lehetőségét, hogy Izrael népe képekben, metaforákban gondoljon YHWH alakjára, melyeknek szintén erős társadalompolitikai karaktere volt. Így jelenik meg YHWH mint harcos, bíró és király[232] a választott nép hagyományában és a héber Biblia szövegeiben egyaránt. A két legősibb diadalének szövege (2Móz 15, Bír 5) például az Urat harcosként örökíti meg.[233] Az első énekben a vörös-tengeri eseményeket követően konkrétan is nevesítésre kerül (15,3), hogy *„Az Úr vitéz harcos*, *„az Úr" az ő neve."* A teljes győzelem az Úrnak köszönhető, aki többek közt úgy harcolt népéért, hogy csodásan parancsolt a természeti erőknek, illetve *„lovat lovasával a tengerbe vetett."* (15,1b.21b) YHWH kihozta népét Egyiptomból, felszabadította őket a rabszolgaságból, s egyúttal példát is adott Izraelnek, hogy hogyan kell bánnia a rabszolgákkal, milyen törődést mutasson a periférián élők irányába. „Az istenség kinyilatkoztatásának társadalmi-politikai kontextusa tehát az emberek szenvedésében való részvétel és a rabszolgaságból való felszabadulásában áll, és ugyanezt a kontextust erkölcsi életük és a közösség megértésének irányító tényezőjéül is szabta."[234] A Bírák 5-ben pedig azt látjuk, hogy a harcos YHWH és Izrael népe között fennálló szövetség értelmében a törzsek is részt vesznek a csatában, a YHWH iránti kötelességből: itt tehát a harcos Istent és az ő szolgálatában álló milíciája áll előttünk.[235]

YHWH továbbá mint igazságos bíró is megjelenik a különböző műfajú szövegekben. Ő az, aki az özvegyek, az árvák, az elhagyottak és a foglyok ügyét felkarolja (Zsolt 68,6–7), de ősi hitvallások (2Móz 34,6–7), mondák (1Móz 18,22–33), himnuszok (Zsolt 96–99), jogi kódexek (2Móz 21,6; 22,8–9), valamint prófétai perek (Ézs 3,13–15; Mik 6,1–8) és ítéletbeszédek (Ám 5,7.10–11; Mik 2,1–5) is megörökítik bírói mivoltában az Urat.[236] Izrael Istene jogi értelemben véve is úr, hiszen a

[230] MILLER: The Religion of Ancient Israel, 4..
[231] uo.
[232] MILLER: The Religion of Ancient Israel, 7.
[233] uo.
[234] MILLER: The Religion of Ancient Israel, 7.
[235] i. m., 7–8.
[236] i. m., 9.

kiszolgáltatottságban élők pártjára áll és az elnyomók ellen pedig ítéletet helyez kilátásban, melyet meg nem térés esetén végre is hajt. A bírói szerepnek egyaránt meg volt a vallási, teológiai aspektusa, csak úgy, mint a politikai, szociális vonatkozása. A 82. zsoltárban ez különösen is szépen látszik együtt, hiszen *„Isten ott áll az istenek gyűlésén, ítéletet tart az istenek fölött”* (Zsolt 82,1), YHWH igazságossága és bírói szerepe tehát más nemzetek isteneivel szemben is jelentős vitafegyver volt.[237]

Talán a legkézenfekvőbb metafora, amelyet egy nép istenéhez kapcsolhatunk, az a király képe. YHWH királysága minden időben meghatározó volt Izrael népének életében. Nyilvánvalóan alátámasztotta a fennálló társadalompolitikai struktúrát leginkább a királyság korában, ám a törzsi, kláni berendezkedésű közösség életében is ki lehet mutatni a YHWH uralmának valóságát.[238] A bírák korának kaotikus társadalmi, politikai helyzetének egyetlen biztos szereplője volt, mégpedig YHWH, ám ez a struktúra emberi vezető nélkül igen sebezhető volt, főleg azért, mert a szomszédos népek már sokkal kifejlettebb társadalmi és politikai berendezkedést[239] tudtak felmutatni, így állandó veszélyt jelentettek Izraelre nézve. Érthető tehát ebben a helyzetben a királyság iránti igény, miszerint szükséges az, hogy egy emberi vezető álljon a nép élére, aki YHWH reprezentánsa a földön, ám a valódi király Izrael fölött továbbra is YHWH maradt. Az isteni uralom folyamatosan jelen volt, hiszen YHWH a Sionon trónolt, prófétákat küldött, akik közvetítették akaratát a királyok és a nép fölé, szóljon az az ítéletről vagy épp a békéről. YHWH és a király viszonyát a későbbiekben még részletesebben is vizsgálom.

Láthatjuk tehát, hogy többféle metaforával is azonosították YHWH-t, ebből kiindulva adódik a kérdés, hogy mennyire volt YHWH alakja egységes Izrael hitében és hétköznapjait tekintve a fogságot megelőző évszázadokban? Az áldozóhalmoknál már emlegettem a Kuntillet ‘Ajrudhoz köthető feliratot, ahol a szamáriai és a témáni YHWH-t is emlegeti a szövegek készítője. Ezek a feliratok közelebb vihetnek minket az izraeli vallás helyes értelmezéséhez, hiszen rámutatnak egyrészt arra, hogy nem csupán a központi kultuszgyakorlás létezett, hanem a helyi kultuszok is jelentős erővel bírtak. Példa a befolyásukra, hogy akár még egy nemzeti istenséget is regionális jellemzők alapján azonosítsanak[240], illetve a helyi sajátosságoknak megfelelően imádjanak.

[237] MILLER: The Religion of Ancient Israel, 9–10.
[238] i. m., 10.
[239] uo.
[240] DEARMAN: Religion and Culture, 80.

Ha lokáció és jelentőség szempontjából vizsgáljuk Samáriát, egyértelműen északról beszélünk: vagy az északi országrészre, vagy pedig magára a fővárosra vonatkoztatva. Samária hegyét Omrí király vásárolta meg Semertől (1Kir 16,24), tette ezt azzal a céllal, hogy itt egy ellenfővárost alapítson a déli Jeruzsálemmel szemben, amely Dávid házának tulajdonát képezte. Tudjuk, hogy az ókori Keleten mennyire esszenciális volt az, hogy az adott állam, királyság nemzeti, vagy úgyis mondhatnánk, hogy védőistene a király közelében lakjon, hiszen ez kül-és belpolitikai legitimációt is szolgáltatott.[241] A júdai uralkodók esetében ez egyértelmű volt, hiszen YHWH a Sionon, a jeruzsálemi Templomban lakozott, ám északon az Omri-dinasztia előtt nem volt ilyen hely, így hát Samária politikai központ mellett vallási központtá is válhatott uralkodásuk alatt. A kárhoztatott Omridákról nem feltétlenül YHWH tisztelete jut eszünkbe legelőször, hanem Aháb király Baal imádata. Az 1Kir 16,31–33 beszámol arról, hogy Aháb oltárt állít az általa építtetett Baal-templomban, illetve egy Asera-szobrot is készített. Micsoda botrány ez a deuteronomista szemében, hiszen ezt mondja az uralkodóról „*Aháb, Omrí fia azt tette, amit rossznak lát az Úr, még inkább, mint valamennyi elődje."* (1Kir 16,30) Kőszeghy Miklós tanulmányában azonban felhívja a figyelmet arra, hogy ebben az időben Izrael lakosságának a jelentős része vallási és kulturális értelemben még kánaáni volt[242], azaz kánaáni szokásokat követett, a kánaáni isteneket tisztelte. Mindennek tudatában megállapíthatjuk tehát, hogy a samáriai Baal-kultusz támogatása, erősítése által Aháb a lakosság lehetőségeit bővítette, segítette, az uralkodó alattvalói vallási és kulturális igényeinek figyelembevételével pedig egy meglehetősen bölcs belpolitikai döntést hozott. Kőszeghy kiemeli, hogy ez a tény azonban nem jelent szakítást a YHWH-hittel, hiszen még Aháb gyermekei is teoforikus neveket viseltek.[243] A samáriai YHWH ténye azonban mindenképpen sejtet egy samáriai YHWH kultuszhelyet is, amelyről a deuteronomista természetesen nem számol be –mint ahogyan Kr. e. 853-as qarqari csatáról és a szíriai koalícióról sem, amelyben jelentős szerepe volt Ahábnak – egyszerűen azért, mert szemében és hitében annyira botrányos volt YHWH és Baal temploma ugyanazon a helyen, hogy inkább meg sem említi ezen tényeket.[244]

[241] KŐSZEGHY: Cseréplevelek, 125.
[242] uo.
[243] KŐSZEGHY: Cseréplevelek, 126.
[244] KŐSZEGHY: Polijahvizmus és Asera-hit Izraelben, 33.

Ha a témáni YHWH után kezdünk vizsgálódni, akkor Samáriától délebbre kell elindulnunk. Témán (mint személy) Ézsau leszármazottja, edómi fejedelem, akinek népe a Sínai-puszta és a Júda közötti (Hab 3,3) részen élt. Edomita vidékhez kötődik tehát a hely, mely a héber Bibliában is megjelenik, méghozzá úgy, hogy a próféták emlegetik Témán lakóinak bölcsességét (Jer 49,7), de az edómiak ellen hirdetett ítélethirdetésből sem maradnak ki (Jer 49,20; Ez 25,13; Ám 1,12; Abd 9).[245] A felirat alapján arra következtethetünk, hogy Témában is tisztelték YHWH-t, lehetséges az is, hogy saját szentélye is volt itt. Ám személyes véleményem szerint meggyőzőbb az az elmélet, amely a témáni YHWH temploma helyileg nem Témánban keresendő, hanem inkább a déli, edómi régióban. Nadav Na'aman ezt a régiós elvet követi mind a samáriai, mind a témáni YHWH esetében, hiszen tanulmányában Ámósz és Hóseás próféciáinak, valamint biblián kívüli források elemzése nyomán arra következtet, hogy a samáriai YHWH temploma Bételben volt, a témáni YHWH temploma pedig Beershebához köthető.[246] Annyi azonban bizonyos, hogy a YHWH-hitnek nem csupán a jeruzsálemi formája létezett, hanem egy északi (samáriai) és egy déli (témáni) változata is.[247]

A kuntillet 'ajrudi felirat és a hozzá kapcsolódó kutatások[248] szemléletesen bemutatják azt a tényt, hogy YHWH alakja és imádata közel sem volt egységes Izrael népének vallásában, hanem valószínűleg többféle formában képzelték el őt istenként és régiónként a kultusza is eltérő lehetett. Mindez a kor viszonyait, az ősi, törzsi hagyományokat tekintve évszázadokon át nem jelentett különösebb gondot. Mikor váltak a vidéki kultuszhelyek és az ott zajló istentiszteletek problémássá? Viszonylag későn, a deuteronómiumi reformot (Kr. e. 7–6. század ideje) követően, amely magával hozta a jeruzsálemi kultuszcentralizációt, ezáltal meg kellet szüntetni a vidéki kultuszhelyeket és a jeruzsálemi Templomot, illetve a kultuszi személyzetet kellett egyeduralkodóvá tenni a vallási életben. Ez a törekvés nem tűrhette meg sem a vidéki kultuszgyakorlást, sem az ott imádandó isteneket, sem pedig az ott szolgáló embereket. Ha a bibliai szövegekre tekintünk, nem felejthetjük el, hogy a deuteronómiumi redakció célja az volt, hogy bizonyítsa, egyedül Jeruzsálemben létezik legitim YHWH kultusz, a helyi, vidéki kultuszok elleni polémia ebből fakad.[249] A kuntillet 'ajrudi felirat mögött azonban

[245] KŐSZEGHY: Polijahvizmus és Asera-hit Izraelben, 33.
[246] NA'AMAN: In Search of the Temples of YHWH of Samaria and YHWH of Teman, 76–95.
[247] KŐSZEGHY: Cseréplevelek, 127.
[248] SCHMIDT: Kuntillet 'Ajrud: Iron Age Inscriptions and Iconography; EMERTON: New Light on Israelite Religion:, 2–20.
[249] KŐSZEGHY: Polijahvizmus, 34.

egyáltalán nem ilyen intenciók állnak, így sokkal hitelesebb képet kapunk a Kr. e. 9. század vallási helyzetéről, amelyben teljes természetességgel létezhetett egymás mellett a samáriai YHWH kultusz és a témáni YHWH imádata (ám a kettő közötti különbséget már nem tudjuk kimutatni).[250] Egy karavánszeráj[251] mindenképpen "őszintébb helynek" hat ilyen viszonyok közepette a vallási élet tekintetében is, hiszen itt nem teológusok, nem a vallási elithez tartozó emberek fordultak meg és nem ők hagyták az utókorra áldáskívánásaikat. YHWH alakjának egységessége a deuteronómiumi reform következménye, ám az ezt megelőző időket inkább a polijahvizmus fogalmával jellemzhetjük, azaz, a népi vallásosságban számos helyi módosulatban gondoltak YHWH-ra, sőt még a hivatalos, északi állami kultuszban (Bétel, Dán, Samária) is jelen volt ez a sokféleség.[252] Ez tehát nem jelenti több isten imádatát, csak ugyanannak az istennek a különböző formáira utal.

[250] KŐSZEGHY: Polijahvizmus, 33–34.

[251] A lelőhely funkcióját illetően a korábbi „karavánszeráj-hipotézis" mára háttérbe szorult. A legújabb kutatások Kuntillet ʿAjrudot inkább izraeli királyi előőrsnek és adminisztratív-kultikus központnak tekintik, amely a nemzetközi kereskedelmi útvonalak ellenőrzésében és vallási legitimációjában is szerepet játszott. Ez különösen jelentős abból a szempontból, hogy az itt megjelenő Asera-képzet nem egy lokális „népi vallásosság" terméke, hanem az államvallás rugalmas keretein belül értelmezhető jelenség. vö. NA'AMAN: A New Outlook At Kuntillet ʿAjrud.

[252] KŐSZEGHY: Polijahvizmus, 34.

### *6.2.2. Baal*

Ha YHWH fő ellenfelét, a héber Biblia egyik legismertebb idegen istenét kell megneveznünk, azonnal Baal neve jut eszünkbe. Azzal, hogy Izrael népe Kánaán földjén telepedett le, elkerülhetetlenné vált számukra az ottani népek kultuszával való találkozás, így csakhamar Baal is a mindennapi élet részévé vált. Az ugariti szövegekből jól ismert kánaáni isten elsődlegesen a föld termékenységéért volt felelős. Egyfajta „mitikus nemzőerőt képviselve ő az, aki a földet az eső magjával termékenyíti meg."[253] Baal a vihar isteneként a szél és a felhők irányításával hullatja a földre az esőt, őt magát általában lépés közben, kezében fegyvereivel (villámlándzsával és buzogánnyal), fején a termékenységet jelképező bikaszarvas sisakkal ábrázolják.[254] „Baal nevének jelentése: úr, tulajdonos, és amint azt a Szentírásban is láthatjuk előfordul szókapcsolatokban mint a ház ura (Bír 19,22), egy ökör vagy szamár gazdája (2Móz 21,28; Ézs 1,3), sőt mint férj, egy asszonynak az ura (2Sám 11,20)."[255]

Ki is Baal az ugariti panteonban? Dágón fiaként hivatkozik rá több szöveg[256], ám más helyeken a főisten, Él fiaként is emlegetik[257], így kissé problémás beazonosítani a családi viszonyokat. Valószínűbb azonban, hogy Baal Dágón fia, míg a legfőbb istennek olyan értelemben véve leszármazottja, hogy az istenek pateonjának tagja, melynek végső eredete Él.[258] Baal felesége Anat, frigyük maga is a föld termékenységét szimbolizálja. A héber Biblia Baalt és Aserát számtalan esetben emlegeti együtt, így aki csupán a szent szövegeken tájékozódik, tévesen azt hiheti, hogy Asera Baal felesége, pedig ő a főisten, Él hitvese volt. Mégis hogyan került egymás mellé Baal és Asera, miért nem Élt emlegetik a felesége mellett? Baalnak több harcot[259] is meg kellett vívnia ahhoz, hogy a kánaáni istenek közül kiemelkedjen. Baal összecsapott Jammal, a tenger istenével, valamint Móttal, az alvilág istenével is, ám ahhoz, hogy végül győzedelmeskedjen és a királyságot magához ragadja, szüksége volt a nőkre is: feleségére Anatra illetve Él

[253] VON RAD: Az Ószövetség teológiája I., 27.
[254] HORVÁTH: Vallási és kulturális cserefolyamatok, 39.
[255] TÓTH: Baal, https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztyen-bibliai-lexikon-C97B2/b-C9942/baal-i-C9943/ (utolsó elérés: 2025. február 4.)
[256] KTU 1.2.I.19; I.5.VI.23-24 = CTA 2.1.19; 5.IV.23–24.
[257] vö. KTU 1.3.V.35; 1.4. I V.4 7 = CTA 3.VE.43; 4.IV.47. Él olyan értelemben véve atya, hogy az istenek mint gyermekei tartoznak hozzá.
[258] DAY: Baal, 545.
[259] Erről bővebben beszámolnak a Baal-mítoszok l.: SMITH: The Ugaritic Baal Cycle. Volume I. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1–1.2; SMITH– PITARD: The Ugaritic Baal Cycle. Volume II. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.3–1.4.

hitvesére is.[260] „A harc, amely közöttük zajlott a természeti világgal áll kapcsolatban, így Baal királysága sem az istenek világát érinti, hanem az emberekét és a természetét: termékenység csak az ő életének idején van, (...) s ennek a kozmológiai harcnak a tétje nem kevesebb, mint az egész világ."[261] Baal fiatal és erős, aki harcai folytán túlragyogja az idős és tétlen Élt, és így kerül a panteon élére és válik belőle király.[262] Ennek a többfrontú győzelemnek a következménye az, hogy inkább Baal jelenik meg Asera mellett a köztudatban, illetve a királyságuk karaktere miatt is közelebb áll az embervilághoz Baal, mint Él. Ennek az az oka, hogy míg Él az istenek teremtője, úgy Baal a természeté, az embereké, így királyságuk természete tehát nem azonos, ebből kiindulva YHWH számára Él nem jelent fenyegetést, Baal ellen azonban megérthetjük miért polemizálnak[263] olyan élesen a szentírók.

Mindez még nem is jelentett volna olyan nagy problémát, ha a választott nép nem ismerte volna meg Baalt és nem kerül fizikailag is közel a Baal-kultuszhoz. Miért állíthatjuk teljes bizonyossággal, hogy Baal az izraeliták hétköznapjainak részévé vált? Elég, ha csak a bibliai személyneveket és helységneveket vesszük szemügyre, mert már abból nyilvánvalóvá válik Baal befolyása a nép életére. Ha a letelepedéstől kezdődően vizsgáljuk ezt a jelenséget, akkor olyan helységnevekkel találkozunk, mint Baal-Gád, Bámót-Baal, Bét-Baal-Meón, Kirjat-Baal (Józs), Baal-Hermón, Baal-Támár (Bír), Baal-Perácím, Baalé-Jehúda, Baal-Hácór (2Sám), Baal-Sálisa (2Kir), Baal-Hámón (Én). A személynevek tekintetében pedig egy érdekes jelenséget érhetünk tetten. A bibliai hagyományban annyira utálatosnak számított Baal neve, hogy néhány esetben az írnokok a *bóset* (jelentése: szégyen) szóval cserélték azt a szótagot a nevekben. Így lett Esbaalból (1Krón 8,33) Ísbóset (2Sám 2,8); Meríbbaalból (1Krón 8,34) Mefíbóset (2Sám 4,4); Jerubbaalból (Gedeon) (Bír 6,32) pedig Jerubbeset (2Sám 2,21).[264]

Amikor Baal és YHWH viszonyáról gondolkodunk, nem szabad elfelejtenünk, hogy egészen a deuteronomista kultuszreformig, – azaz Jósiás király idejéig – nem beszélhetünk sem monojahvizmusról (YHWH kizárólagos tisztelete), sem monoteizmusról, hanem a választott nép hitét sokkal inkább monolátrikusnak és a henoteistának mondhatjuk.[265] Ebben a hitvilágban ismernek más isteneket, hisznek

[260] KARASSZON: Az óizraeli vallás, 13–14.
[261] i. m., 14–15.
[262] HORVÁTH: Vallási és kulturális cserefolyamatok, 40.
[263] KARASSZON: Az óizraeli vallás, 15.
[264] DAY: Baal, 548.
[265] HORVÁTH: Vallási és kulturális, 43.

létezésükben is, de úgymond van egy "főistenük", akit imádnak és akinek a kultuszát ápolják. Mindez tehát nem zárja ki, hogy egy nép hitében, gondolkodásmódjában több isten egymás mellett, még akár YHWH mellett is megférjen és ilyen értelemben véve párhuzamosan tiszteljék őket. Különösen is tapasztalható valóság lehetett mindez az istenek közül Baal esetében, hiszen oly sok közös vonásuk van YHWH-val. Például amint arra már fentebb utaltam, hogy az ún. működési területük – a természet és az embervilág – azonos. Az úr tituluson is osztoznak és mindketten harcosok, jelentős hadierőt képviselnek, viszont YHWH hiába dél-kánaáni eredetű, mégsem lehet egy másik kánaáni Baalként azonosítani.[266] A kezdetektől lehetséges, hogy kisebb-nagyobb feszültséget okozott YHWH és Baal együttélése, viszont a Kr. e. 9. században már intenzív rivalizálás volt a jahvizmus és a föníciai baalizmus között, amely a jól ismert küzdelmekhez vezetett.[267]

Jeremiás és Hóseás próféták YHWH és a nép kapcsolatát házassághoz hasonlítják, melyet a paráznaság, a házasságtörés bűnével szennyeznek be akkor, amikor Baalt választják és őt imádják. Hóseás könyvének teljességét ez a téma határozza meg, míg Jeremiás olyan szemléletesen beszél arról, hogy Izrael hűtlenségének példáját követte húga, Júda. A déli országrész hiába láthatta azt, hogyan adta ki az Úr Izrael számára a válólevelet és milyen gyalázatossá lett az ország, mégsem félt attól, hogy paráznaságának ugyanilyen következményei lesznek. (Jer 3,6kk) Baalal kapcsolatban az Omridákat, leginkább Ahábot már emlegettem a samáriai szentély vonatkozásában. Omri dinasztiájának valláspolitikájában erőteljesen érvényesültek a külpolitikai érdekek is, hiszen az északi szomszédokkal való jó viszonyra törekedve Aháb Jezábelt vette feleségül, így Samáriában Baalnak épült templom, hogy a királyné és föníciai kísérete ott gyakorolhassa kultuszát.[268] Ám nem csupán egy magánszentélyről beszélünk, mivel sok pap és próféta szolgált Baal templomában, mely erőteljesen vonzotta a fővároson túli lakosságot is, hiszen nem egy új, idegen isten volt Baal, hanem már évszázadok óta ismerték az izraeliek[269], viszont Aháb idején kapott önálló szentélyt is. „Az Omridák baalizmusa nem annak volt a tagadása, hogy YHWH isten Izraelben, hanem annak, hogy YHWH az egyetlen Isten Izrael népe számára."[270] Illés és Elizeus próféta éppen ezzel szemben lépnek fel. Zsengellér József egyenesen az „ortodox jahvizmus vonalának"

[266] DEARMAN: Religion and Culture, 44–45.
[267] i. m., 45.
[268] ALBERTZ: A History of Israelite Religion, 149.
[269] uo.
[270] DEARMAN: Religion and Culture, 74.

képviselőinek nevezi e két prófétát, akik Jezábel Baal és Asera tiszteletet támogató valláspolitikája ellen kelnek harcra.[271] YHWH nem egy isten a sok közül, YHWH mellett nem lehet más isten, nem csupán "úgy van" a többi kánaáni istenség mellett. Ennek a konfliktusnak a csúcspontja a Kármel-hegyen zajlott, ahol Baal vereséget szenved (1Kir 18,20–46). A vihar és a föld termékenységéért felelős isten nem tudja felemészteni az áldozatot, ellenben az Úrral. YHWH azzal is igazolja magát és bemutatja hatalmát Baallal szemben, ahogy Illésnek kinyilatkoztatja magát a Hóreben (1Kir 19,9–18). "YHWH nem a szélben, nem a földrengésben és nem is a tűzben volt jelen, hanem a halk és szelíd hangban, mely nyilvánvalóan a viharisten elleni polémia volt."[272]

Hajlamosak lehetünk az Illés és Elizeus-ciklusokat olvasva arra gondolni, hogy Jezábel erőszakos térítést végzett az országban és igyekezett helyzetbe hozni saját vallását, saját kultuszi személyzetét. Rainer Albertz viszont úgy véli, hogy Jezábel nem volt ilyen agresszív a YHWH vallással szemben, hanem megengedte YHWH és Baal imádatának egymás mellé helyezését, és ez nem akadályozta semmiben a Baal vallás újjáéledését.[273] Habár a deuteronomista történetíró Ahábot és Jezábelt emeli ki mint elsődleges felelősöket a baalizmus izraeli bevezetéséért, elterjedéséért, azt jó ha tudjuk, hogy a föníciai kultúra a kolonizáció és a kereskedelem révén már a Kr. e. 10. századtól kezdődően szükségszerűen nyomot hagyott Izraelben.[274] Baal és YHWH Omridák alatti viszonyának tárgyalását a Szentírást olvasó ember számára egy igencsak izgalmas állítással szeretném zárni. Aháb és Jezábel idején tehát a két fő irány YHWH és Baal tisztelete volt és ebből leginkább a Baal vonalat érezzük fenyegetőnek és erősnek Aháb regnálása idején. Zsengellér József azonban azt mondja, hogy Aháb a jahvizmus képviselője volt az erős baalizmus mellett, majd uralkodásának végére a prófétáknak köszönhetően jahvizmusa válik dominánssá, mivel a móábi területeken az izraeliták csak YHWH templomokat alakítottak ki, illetve az Omri dinasztia végével már a samáriai YHWH-ról beszélnek.[275] Mindez természetesen elképzelhető, ám ne feledjük, hogy Baal imádata egészen a fogságba vitelig jelen volt Júdában is, és nem tér kizárólagosan YHWH-hoz Izrael népe. Hivatalos, állami jahvizmusról véleményem szerint pedig még ebben az időben egyáltalán nem beszélhetünk. Izraelben és Júdában egyaránt virágzik a YHWH mellett más istenek imádata ez időszakban és a későbbi korokat tekintve is.

[271] ZSENGELLÉR: Aháb és az Omri-dinasztia: Izráel születése, 36.
[272] MILLER: The Religion of Ancient Israel, 29.
[273] ALBERTZ: A History of Israelite Religion, 150.
[274] DEARMAN: Religion and Culture, 74–75.
[275] ZSENGELLÉR: Aháb és az Omri-dinasztia: Izráel születése, 36–37.

Jeremiás egyenesen azt mondja, hogy Júdának annyi istene van, ahány városa, és Jeruzsálem annyi oltárt készített Baalnak, ahány utcája van. (Jer 11,13)

Milyen formában tisztelték Baalt? Ha csak a Kármel-hegyen történtekre tekintünk, ott azt látjuk, hogy a négyszázötven Baal próféta felteszi az oltárra az áldozati állatokat, és ezt követően "elkezdtek hangosan kiáltozni, és szokásuk szerint összevagdosták magukat kardjukkal és dárdájukkal, míg el nem borította őket a vér. Dél elmúltával révületbe estek, egészen az áldozat idejéig, de nem jött válasz: nem felelt és nem figyelt rájuk senki." (1Kir 18,28–29). Nyilvánvalóan valamiféle eksztatikus révületet sejthetünk a viselkedésük mögött, ahol előkerülnek az éles fegyverek, melyeket maguk ellen fordítanak. Habár az ugariti szövegekben nem találunk erre hivatkozást, az ószövetségi szövegek mégis arra utalnak, hogy Baal termékenységi kultuszának részét képezte a kultikus prostitúció is.[276] Mint azt jól tudjuk, a kultikus prostitúció nem önmagáért és nem is önmagában zajlik, hanem annak célja a föld, a természet termékenységének biztosítása és ezt bizony áldozatbemutatás, áldozati lakoma, egy nagy ünnepség keretezi. A kánaániak hitték, hogy ezek az erkölcstelen aktusok a bőség és a jólét kulcsai, az ez utáni vágy pedig megtéveszthette az izraelitákat is, akiknek törvényében viszont szigorú tisztasági szabályozások kapcsolódtak a YHWH számára történő áldozáshoz.[277] Izraelben és Júdában is tudunk kultikus prostituáltak létezéséről (1Kir 14,24; 15,12; 22,46; 5Móz 23,17)[278], maga Jósiás király reformja során a férfiparáznák ( הַקְּדֵשִׁים ) házait bontatta le, amelyek közvetlenül az Úr háza mellett voltak és az asszonyok itt sátracskákat szőttek Aserának. (2Kir 23,7) A Baal termékenységi kultuszban egyaránt voltak férfi és női kultikus prostituáltak, akiket bár szentnek neveznek, mégsem kellett tisztáknak lenniük, mint YHWH szolgáinak.[279] Egyértelmű ebből az is, hogy a kultusz, az áldozatbemutatás és a templomi személyzet közötti ilyesfajta különbség kizárja azt, hogy a választott nép a kánaániaktól vette volna át istentiszteleti gyakorlatát.[280]

[276] DAY: Baal, 548.
[277] MWEEMBA: The Covenant under Threat of the Baal Fertility Cult, https://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/4874/thesis_mweemba_g.pdf?sequence=1&isAllowed=y (utolsó elérés: 2025.02.15.) 144.
[278] DAY: Baal, 548.
[279] MWEEMBA: The Covenant under Threat of the Baal Fertility Cult, 144.
[280] uo.

### *6.2.3. Asera*

Az ókori Izrael vallástörténetének egyik legösszetettebb és legtöbb vitát kiváltó kérdése Asera alakja és kultusza. A jahvizmus és a környező népek kánaáni vallási elemeinek kapcsolatát tekintve Asera szerepköre, kultikus funkciója megkerülhetetlen. A héber Biblia Aserát negatív kontextusban emlegeti, egy idegen, kánaáni bálványként mutatja be, imádatát pedig az Úrral szembeni hűtlenségnek tartja. Az ugariti szövegek, valamint a régészeti és epigráfiai emlékek azonban ennél jóval összetettebb képet rajzolnak. Az Asera-kutatás egyik alapvető kérdése éppen az, hogy miként különíthető el egymástól az istennő és a hozzá kapcsolódó kultikus objektum, illetve milyen szerepet tölthetett be Asera Izrael és Júda YHWH-tiszteletében.[281] Frevel átfogó vizsgálata arra is rámutat, hogy az Asera-kérdés szorosan összefügg YHWH kizárólagossági igényének kialakulásával: Asera jelenléte és későbbi elutasítása ezért nem pusztán egy „idegen" kultusz történeteként, hanem a jahvizmus belső átalakulásának részeként is értelmezhető.[282]

A héber אשרה szónak két jelentése is van az Ószövetségben: egyrészt a kánaáni istennőre, másrészt pedig a hozzá kapcsolódó kultuszi tárgyra vonatkozik.[283] A szó negyven alkalommal fordul elő különböző helyeken az Ószövetségben[284], a legtöbbször az 1–2 Királyok és 1–2 Krónikák könyvében találkozunk különböző alakjaival. Day azt hangsúlyozza, hogy a két jelentés nem választható el élesen egymástól a bibliai szövegekben, ami már önmagában is a kultusz komplex jellegére utal.[285]

Asera mint istennő az ugariti pantheonban Él főisten felesége, akinek hetven fiút szül, és ebből adódóan termékenységi és házasságot óvó karakterrel bír, amely oka lehet népszerűségének is.[286] Ennek az anyai szerepkörnek a vizuális kifejeződése a szoptatós dajka motívuma. Az ugariti leletanyagban például olyan elefántcsont domborműveket találunk, amelyek a királynékat az istennővel azonosítják, és őket szoptatás közben mutatják be.[287] Több címe és neve van, melyek királynői mivoltához (mennyek királynője, minden földek úrnője, mindenható úrnő), anyaságához és termékenységéhez kapcsolódnak (istenek anyja, nap anyja, istenek teremtője), de védelmező és harcos címekkel (háború úrnője) is rendelkezik, illetve ő a

[281] FREVEL: Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs, 889–912; 913–931.
[282] i. m., 913–931.
[283] HODOSSY-TAKÁCS: Minden magas halmon, 252.
[284] HORVÁTH: Vallási és kulturális cserefolyamatok, 45.
[285] DAY: Asherah, 485.; https://biblehub.com/hebrew/asheirah_842.htm (utolsó elérés: 2026.01.24.)
[286] KŐSZEGHY: Polijahvizmus, 36–37.
[287] JENEINÉ HURJA: Az anyakirálynő fogalma, 181.

tengeren lépdelő istennő/úrnő.[288] Láthatjuk, hogy a termékenység, az élet fenntartásának és a kozmikus rend stabilitásának funkciói is Aserához társíthatók, amely Izraelben és Júdában a termékenységi elvárások, a családi jólét és az agrárélet mindennapi realitásai felől nyert értelmezést. Mindez hozzájárulhat annak magyarázatához, hogy az Asera-kultusz miért tudott hosszú ideig fennmaradni még a YHWH-központú vallási rendszer keretein belül is.[289]

Asera kultusza népszerű volt: felbukkan régi babiloni forrásokban, az Amarna levelekben, illetve a hettitáknál is, így nem csoda, hogy az izraeli királyi udvarban is megjelent, a tíruszi származású Jezábel[290] ideje alatt (1Kir 16,33; 18,19b). A héber Biblia ezt megelőzően is említi, Ászá király idején, amikor anyja, Maaká Asera tiszteletére készíttetett bálványt, melyet fia összezúzatott (1Kir 15,13)[291], illetve a bírák korában (Bír 3,7) is megjelenik, hogy a nép „a Baalokat meg az Aserákat tisztelte", ám ezt az együttes kifejezést az idegen kultuszokban való részvétel kifejezésére is használták a szentírók. A királyság korát tekintve témánk szempontjából releváns még, hogy Manassé király ideje alatt éledt újra Asera kultusza (2Kir 21,7), aki szobrot is állíttatott neki a jeruzsálemi Templomban, melyet Jósiás távolíttatott aztán el (2Kir 23,6).[292]

Az aséra kultikus objektum pontos formája nem határozható meg egyértelműen. A terminust gyakran kapcsolták élő fához vagy fából készült kultikus oszlophoz, részben a Deut 16,21 „ültetni" (נטע) igéje alapján. Frevel ugyanakkor óvatosságra int ezzel az azonosítással kapcsolatban, mivel több bibliai szöveg készített és elhelyezett kultikus tárgyat feltételez. Az aséra ezért nem azonosítható minden előfordulásában egyszerűen élő fával. Az aséra materiális megjelenési formája ezért nem határozható meg minden előfordulás esetében azonos módon.[293] „Ez a szimbólum jellegzetesen az oltár mellett foglalt helyet, ide ültethették (faként), vagy oszlopként került felállításra. Az oltárral és a maccébákkal együtt a magaslati helyek jellegzetességei voltak, melyek a szinkretista vallásgyakorlás helyszínéül szolgáltak az ókori Izraelben."[294] Bár ennek a kultikus tárgynak a pontos funkciója ismeretlen, nagy valószínűséggel olyan rituális cselekvés kapcsolódott hozzá, melyet Izrael népe a környező kánaáni népekkel azonos módon gyakorolt.[295] Fentebb már szóltam arról, hogy a héber

[288] HODOSSY-TAKÁCS: Minden magas halmon, 252.; KŐSZEGHY: Polijahvizmus, 37.
[289] vö. DAY: Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan, 42–45.
[290] HODOSSY-TAKÁCS: Minden magas halmon, 252.
[291] uo.
[292] uo.
[293] FREVEL: Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs, 164–168.
[294] DICSŐ: Történeti megbízhatóság és teológiai ítélet, 72.
[295] KARASSZON: Az óizraeli vallás, 39.

Bibliában negyven alkalommal fordul elő az asera szó. A legtöbb az asérára, azaz egy fára vagy egy faoszlopra utal, ám legalább öt-hat szövegrészben a kifejezés Baallal együtt jelenik meg.[296] Miller az aséra-szöveghelyekből arra a következtetésre jut, hogy ezek Izraelben nem egy önálló istennő imádatát jelentették, hanem egy olyan kultusztárgyra vonatkoztak, amelyet még a szigorú Illés és Elizeus sem illetett kritikával, illetve a baalizmus ellen radikálisan fellépő Jéhu számára sem jelentett gondot, tehát a jahvizmuson belül egyfajta legitimációval bírt.[297]

A korai próféták hallgatásával szemben a Kr. e. 7. századi deuteronomista reformok (különösen is Jósiás uralkodása) idején radikális változás következett be. A korábban legitim vagy megtűrt kultikus objektum ekkor válik az ortodox jahvizmus ellenségévé. Ez a teológiai fordulat nem az aséra funkciójának megváltozásából fakadt, hanem a kultusz központosítását és a rituális szinkretizmus felszámolását célzó jahvizmus térnyeréséből. A Deut 16,21–22 kulcsfontosságú ebben:

*„Ne ültess magadnak semmiféle szent fát az Úrnak, a te Istenednek oltára mellé, amelyet magadnak építesz! Szent oszlopot se állíts magadnak, mert gyűlöli azt Istened, az Úr!”*

A tiltás az oltár mellé ültetett fára vonatkozik, tehát az aséra nem egy távoli, idegen templomban volt, hanem közvetlenül YHWH kultuszhelyein. Az ültess (תִּטַּע) ige használata arra utal, hogy itt egy élő fáról, vagy egy földbe ásott faoszlopról van szó. A kultusz tisztasága a deuteronomista szemében mindennél fontosabb, így már nem fér meg egymás mellett az oltár és az aséra. Mivel ez a kultikus objektum beszennyezi YHWH oltárát, ettől az elemtől meg kell tisztítani a kultuszt. Ez a fejlődési ív rávilágít arra, hogy az aséra megítélése Izrael vallástörténetében nem volt statikus. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint a régészeti leletek és epigráfiai adatok sokszínűsége.

A bibliai tilalmak hátterét a 20. század második felében előkerült írásos leletek új megvilágításba helyezték. A Kuntillet ʿAjrud-i és Khirbet El-Qôm-i feliratok alapjaiban változtatták meg a fogság előtti Izrael vallásáról alkotott képet, hiszen YHWH mellett megjelent Asera is. „Az egyetlen biblián kívüli előfordulások, amely a vaskorban Asera istenségre utalhatnak, a Kuntillet Ajrudban és Khirbet el-Qomban található leletek.”[298] Kuntillet ʿAjrud egy stratégiai fontosságú északi katonai és kereskedelmi előőrs volt, melyet valószínűleg II. Jeroboám alapított a Kr. e. 8. században. Az épület és a feliratok a hivatalos

[296] DEVER: Archaeology and Folk or Family Religion in Ancient Israel, 56.
[297] MILLER: The Religion of Ancient Israel, 35.
[298] HESS: New Evidence for Asherata/Asherah, 4.

izraeli királyi adminisztráció jelenlétét tükrözik és a telep helyszínét vélhetően egy ott álló szent fa határozta meg, amelyhez kapcsolódott Asera kultusza, akit YHWH hitveseként tiszteltek a hivatalos kultusz keretein belül.[299] Az A Pythos-on található felirat egy magasrangú tisztviselő (a „király barátja") áldásformuláját tartalmazza, amelyet három ismeretlen személyre mond ki a samáriai YHWH és hitvese, Asera istennő nevében. A B Pythos-on a témáni YHWH mellett szerepel.[300] A Júdában található Khirbet El-Qôm (vélhetően a bibliai Safir) világhírét egy Kr. e. 8. századi föld alatti, sírkamrában (bench-tomb) talált falfeliratnak köszönheti. A lelet jelentősége az aséra-kutatásban meghatározó: A felirat – a Kuntillet ʿAjrud-i leletekhez hasonlóan – összekapcsolja YHWH-t és az asérát.[301] A szöveg (Uriyahu áldáskérése) rávilágít, hogy a korszak vallásosságában YHWH és az „ő asérája" egymástól elválaszthatatlan, egymást kiegészítő entitások vagy szimbólumok voltak. Mivel a felirat egy magánsírban bukkant fel, egyértelműen bizonyítja, hogy az aséra-tisztelet a júdai társadalom mélyebb rétegeiben és a családi halottkultuszban is szervesen jelen volt. Kőszeghy Miklós fordításában[302] a feliratok így szólnak:

Kom (8):3.

*1. Uriyahu, a falusi elöljáró írta.*

*2. Áldott Uriyahu YHWH előtt,*

*3. Mert megmentette őt ellenségeitől az ő Aserája által.*

*4. Oniyahué*

*5. és az ő Aserája által*

*6. wh*

Pythos 1.

*1. Mondta [...]: Mondd meg [...]nek és Yauʿasanak és [...]: Megáldalak téged*

*2. a samáriai YHWH és az ő Aserája által*

Pythos 2.

[299] NA'AMAN: A New Outlook At Kuntillet ʿAjrud, 50.
[300] MILLER: The Religion of Ancient Israel, 77.
[301] KŐSZEGHY: Polijahvizmus, 29–30.; lásd még: DEVER: Asherah, Consort of Yahweh?
[302] i. m., 30.

*témáni YHWH*

A Kuntillet ʿAjrudban feltárt felirat a jahvizmus pluralitásának egyik legfontosabb epigráfiai bizonyítéka: Asera nem önálló istenségként, hanem YHWH-hoz grammatikailag is kötődő kultikus entitásként jelenik meg, ami arra utal, hogy a helyi vallásgyakorlat nem érzékelte ezt a kapcsolatot teológiai feszültségként. Nadav Na'aman elemzése szerint a formulák királyi adminisztrációhoz kötődő személyekhez kapcsolhatók[303], ami arra enged következtetni, hogy az ilyen típusú vallási nyelvezet elitkörökben is elfogadott volt. Khirbet El-Qôm sírfelirata a temetkezési kontextusban megjelenő Asera miatt beszédes, mivel itt a családi-privát vallásgyakorlat szintjén fordul elő ugyanaz a teológiai konstrukció, amely Kuntillet ʿAjrud esetében intézményes formában is igazolható.[304] E vallástörténeti összefüggést Kató Szabolcs is hangsúlyozza: míg az ugariti hagyományban Asera Él párjaként jelenik meg, addig a Kuntillet ʿAjrud-i és Khirbet El-Qôm-i feliratok YHWH-t „az ő Aserájával" együtt említik.[305] A Kuntillet ʿAjrudban és a Khirbet El-Qômban talált feliratok esetében a kutatás egy része Asera értelmezését elsősorban kultikus objektumként javasolja, ugyanakkor a szövegkörnyezet és az áldásformulák szerkezete alapján meggyőző érvek szólnak amellett is, hogy Asera itt istenségként értelmezendő, még ha eltérő jelzőkkel (samáriai, témáni) kapcsolódik is YHWH-hoz.

A jelenség egyúttal YHWH korai istenprofiljának tágabb vallástörténeti kérdéséhez is kapcsolódik. Kató vizsgálatai arra hívják fel a figyelmet, hogy YHWH alakjának kialakulása nem érthető meg a környező nyugati sémi istenvilágtól elszigetelten; korai profiljának rekonstrukciójában különösen a viharisten-típushoz kapcsolódó párhuzamok játszanak fontos szerepet.[306] Asera kultuszának vizsgálata nem csupán egy idegen istennő jelenlétének a kérdése, hanem a jahvizmus belső pluralitásának és fejlődési dinamikájának fontos indikátora. A jelenség rávilágít arra, hogy Izrael és Júda vallási életében a határok YHWH és más népek kultikus hagyományai között hosszú ideig rugalmasak és átjárhatóak voltak, és csak későbbi teológiai fordulatok nyomán merevedtek meg. Ennek fényében tekintem át a következő részekben a népi vallásosság és a hivatalos vallás jellegzetességeit.

[303] NA'AMAN: A New Outlook At Kuntillet ʿAjrud, 46–49.
[304] MILLER: The Religion of Ancient Israel, 77–79.
[305] KATÓ: Az egy Isten az istenek között, 45.
[306] KATÓ: Jhwh: der Wettergott Hoseas?, 13–21; 262–268.

## 6.3. Népi vallásosság

A vaskori Júda vallástörténeti kutatásait tekintve az egyik legfontosabb felismerésnek tartom azt, hogy a választott nép vallását nem tekinthetjük homogénnek, tömbszerűnek, hanem sokkal inkább jellemző rá a sokszínűség, azaz a heterogenitás és a rétegződés. Patrick Miller alapvető munkája[307] szerint kívánok vizsgálódni, amelyben kifejti, hogy a vallásosság különböző társadalmi rétegekben és színtereken (social locations) manifesztálódott, amelyek közül a „népi vallásosság" (popular religion) képviseli a legszélesebb és leginkább reziliens réteget. Miller megközelítésében a népi vallásosság nem a hivatalos kultusz valamiféle „elkorcsosult" vagy „pogány" formája, hanem a vallásnak az a szintje, amely a család és a háztartás (*bet ab*) keretein belül, a mindennapi élet rituális igényeire válaszolva jött létre.[308] Ez a megközelítés elengedhetetlen jelen disszertáció szempontjából, hiszen a 2. számú tézisemben megfogalmaztam, hogy a heterodoxia a júdai vallásosság szerves része, mely mélyen gyökerezett a levantei tradíciókban, és ez korlátozó erővel hatott a királyi központosítási törekvésekre.

Mindez nagyon izgalmasan hangzik, ám a népi vallásosság kutatása problémás, amelyre Czeglédi Péter Pál is felhívja a figyelmet doktori dolgozatában. A gond egyrészről abból adódik, hogy a Szentírásban negatív színben tűnik fel a népi vallásosság, és így a kutatás végkicsengése is nagy eséllyel a negatívumokra fog összpontosítani, továbbá, a népi vallásossághoz leginkább tárgyi jellegű leletek kötődnek, nem pedig szöveges források.[309] Ha pedig a szöveges feljegyzésekre tekintünk, nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a Biblia lapjain elénk táruló vallásosság egy szűk társadalmi réteg vallási meggyőződését tükrözi, amelyről nem volt előzetes társadalmi diszkusszió[310], nem tekintették át a hétköznapok vallási gyakorlatát. Ha egy család vallásosságát szeretnénk vizsgálni a héber Bibliában, akkor igen ritkán találkozunk például családfői áldozatbemutatáshoz kötődő aktussal[311], és azzal sem az első szentély korában. Nem látjuk az egyszerű ember vallásgyakorlását az Ószövetségben, hanem inkább csak a kultikus törvényeket és az ideális, templomi istentiszteletet, rendet. Éppen ezért a szöveg nem kínál számunkra segítséget, hanem Czeglédivel egyetértésben én is azt

[307] MILLER: The Religion of Ancient Israel.
[308] i. m., 46–48.
[309] CZEGLÉDI: Egy elveszett ruha nyomában, 75. (https://derep-di.drhe.hu/36/2/Czegledi-Peter-Pal-Doktori-dolgozat-vegleges-A.pdf , utolsó elérés: 2026. 01. 16.)
[310] i. m., 76.
[311] Erre leginkább az ősatyák korában találunk példát, lásd bővebben: HODOSSY-TAKÁCS: A próféta, a pap, a jós és a beteljesedés. Továbbá a bírák korában olvasunk Míká házi szentélyről, bálványról és felfogadott, addig munkanélküli lévita papjáról (Bír 17) lásd: HODOSSY-TAKÁCS: „Légy atyám és papom".

tudom mondani, hogy a tárgyi leletekhez kell fordulni a népi vallásosság mélyebb megértésének érdekében. Bátran kimondható a vizsgálat mikéntjéből kiindulva a vallás rétegződése ténye, hiszen a Szentírás csak a legkülső kört, az államot, a hivatalos vallást mutatja be, míg a régészet a belső köröket tárja fel, a társadalmi szokásokat, és benne a családi jellegzetességeket. A népi vallásosság megértésének módszertani motorja tehát a szöveg és a tárgyi leletek feszültségéből adódik.

Miller nyomán kiindulhatunk, hogy a népi vallásosság nem egy dogmatikai elhajlás, hanem a vallás társadalmi helyszínének (social location) megváltozása.[312] Ezt a képet tovább árnyalhatjuk a legújabb kutatások tanulságaival, így Maiden (2020) munkájára hadd hivatkozzam a következő gondolategységben: A kortárs kritika rávilágít arra, hogy az egyszerű, bináris megkülönböztetés (hivatalos, azaz tiszta jahvizmus-népi vallásosság, babonás kánaáni elemek) – mely egyértelműen uralta a 19–20. századi vallástörténetet – mára mindez tarthatatlan. Ez a felosztás Max Weber szociológiájára támaszkova a népi vallásosságot a "praxis" kategóriájába sorolta: eszerint ez a réteg elsősorban mágikus, "nem racionális" eljárásokkal, a termékenységgel és a mindennapi túléléssel foglalkozott. Ezzel szemben a hivatalos vallást "Nagy Tradícióként" (Great Tradition) definiálták, amely doktrinális, etikai és transzcendens fókuszú. Robert Trowler szociológus szerint a "népi vallás" kifejezés annyira homályossá vált, hogy szinte már semmit nem jelöl. Jacques Berlinerblau szociológiai kritikája pedig azt hangsúlyozza, hogy a "népi" jelzőt gyakran pejoratív értelemben használták minden olyan jelenségre, amelyet a bibliai szövegek végső szerkesztői elítéltek. Ez a szemléletmód azt sugallja, mintha az elit és a köznép kognitív képességei és vallási igényei gyökeresen eltértek volna egymástól, ami a kognitív vallástudomány fényében viszont téves feltételezés.[313] Egy korábbi tanulmány, Francesca Stavrakopoulou: Popular Religion and Official Religion: Practice, Perception, Portrayal című munkájában [314] egy olyan hármas elméleti keretet javasol, amely segít elkerülni a hagyományos dichotómia csapdáit. Ez a keretrendszer különválasztja a vaskori vallási események tényleges lefolyását, azok akkori társadalmi megítélését és a későbbi bibliai szövegek általi bemutatásukat. Így különböztet meg ábrázolást, azaz a héber Biblia, különösen a Deuteronomista Történeti Mű által festett képet; gyakorlatot, tehát a rituális cselekményeket feltáró régészeti leleteket; illetve percepciót, ami alatt azt érti, hogyan értelmezték a vallási cselekedeteket (például ami egy későbbi deuteronomista szerkesztő

[312] MILLER: The Religion of Ancient Israel, 46.
[313] MAIDEN: Cognitive Science and Ancient Israelite Religion, 41–104.
[314] STAVRAKOPOULOU: 'Popular' Religion and 'Official' Religion, 61–81.

számára "pogányságnak" tűnt, azt egy vaskori júdeai család valószínűleg a hagyományos jahvizmus szerves részének tekintette).[315]

A nemzetközi kitekintés után, ha áttérünk a hazai kutatók álláspontjára, akkor azt látjuk, hogy Karasszon István a népi vallásosságot egyfajta "szívós jelenségként" azonosítja, melynek elemei még a legtisztább monoteista törekvések mellett is megmaradtak az Ószövetségben, annak ellenére, hogy a hivatalos irányzat elítélte mindezt.[316] Karasszon szerint a teológiai irányzatok és a népi hiedelmek közötti vita lehetővé teszi a kutató számára, hogy rekonstruálja a múlt rétegeit.[317] Kőszeghy Miklós a népi vallásosságot a régészeti feltárások eredményein keresztül szemlélve úgy véli, hogy életszerűbb pillanatfelvételeket kaphatunk általuk, mint a héber Biblia szövegei által.[318] Illetve fontosnak tartja azt is, hogyha feliratokat vizsgálunk, azt folyamatosan ütköztessük az ószövetségi adatokkal, és semmiképpen se zárjuk ki az ótestamentumi részleteket.[319] Hodossy-Takács Előd is rámutat a népi vallásosság és a tárgyi leletek közötti fontos kapcsolatra, amikor a júdai oszlopszobrocskákat (JPF) emlegeti, valamint a Kuntillet ʿAjrud-ban talált feliratot. [320]

A kutatási irányokat látva az én alapvetésem az, hogy a népi vallásosság nem a YHWH-hit hiányával egyenlő, hanem annak egy régebbi, kánaáni gyökerekkel rendelkező, család –és közösségközpontú formája, mindemellett jelentős identitásformáló erőnek is tartom Júda királyságában. A népi vallásosságot a megélt vallással azonosíthatjuk. Ha már család és közösség, akkor érdemes áttekinteni, hogy a vallásosságnak milyen szintjeiről beszélhetünk. Belső vallási pluralizmus uralkodott a déli királyságban, azaz párhuzamosan több vallási réteg létezett, melyek nem feltétlenül álltak ellentétben egymással, hanem más-más társadalmi egység sajátos igényeit elégítették ki.[321] Haladjunk a koncentrikus körök külsejétől befelé: A legkülső rész az az állami vallás, melyben a fókusz az isteni és a királyi legitimáción, illetve a nemzeti sorson van. A kultuszi személyzet a hivatalos, ároni papság, illetve a léviták. Központja a jeruzsálemi Templom, vagy például Bétel. Ha a helyi, regionális vallást szeretnénk vizsgálni, akkor az áldozóhalmokon és magaslatokon folyó vallásgyakorlatok adnak számunkra eligazítást. Itt a helyi papok, vének, esetenként családfők áldozhattak, melynek középpontjában a mezőgazdasági ciklusok és a közösségi identitás erősítése állhatott. A népi vallásosság

[315] STAVRAKOPOULOU: 'Popular' Religion and 'Official' Religion, 61–81.
[316] KARASSZON: Az óizraeli vallás, 27.
[317] i. m., 6–7.
[318] KŐSZEGHY: Polijahvizmus, 34.
[319] i. m., 39.
[320] Hodossy-Takács: Minden magas halmon, 253.
[321] ALBERTZ–SCHMITT: Family and Household Religion, 3.

legjellegzetesebb bizonyítékai ezek.[322]A legbelső körben pedig ott van a családi vallásosság, amely a lakóházban, esetleg házi szentélyben zajlott. A rituális közvetítő a családfő volt, ám a nőknek is jutott szerep. Nyilvánvalóan az elsődleges cél a napi túlélés, válsághelyzetek kezelése, a védelem elkérése volt, vagy esetleg gyermekáldás, termékenység állt a középpontban.

A család és a háztartás (*bet ab*) keretein belül zajló vallásosság legreprezentatívabb emlékei azok a lakóházakban talált kultuszi tárgyak, amelyek a bibliai ortodoxia képnélküliségével szemben egy vizuálisan gazdag, – mondhatni– szinkretista világot tárnak elénk. Nézzünk meg egy példát az elsődleges rituális tárgyak sorából (A kategória)[323], amely a vaskori Júda népi vallásosságának legjellegzetesebb és legnagyobb számban előkerülő tárgyi emléke: a júdai oszlopszobrocskák (Judean Pillar Figurines, JPF). A figurák valószínűsíthetően a kánaáni anyaistennő ábrázolásai, melyek elsősorban szoptató anyaként jelennek meg, vagyis fontos szerepe lehetett ezen kis szobrocskáknak a családban, a csecsemők, gyerekek sikeres nevelésében.[324] Hogy miért júdai típusúak? Azért, mert az „Izraelben találtaktól eltérően ezek oszlopos stílusúak voltak: alsó része oszlopszerű, a felső torzó félmeztelen, melleit tartó nőalakok, melyeknek prominens szerepe lehetett a mindennapok vallási életében."[325] A JPF-ek Aserával való közvetlen azonosítása azonban nem tekinthető egyértelműnek. Erin Darby átfogó vizsgálata kritikusan kezeli azt a korábbi értelmezési hagyományt, amely a figurákat közvetlenül egy istennő – különösen Asera – reprezentációjaként azonosította. A régészeti kontextus és az ikonográfiai párhuzamok alapján Darby a figurák lehetséges rituális funkciójára helyezi a hangsúlyt, és használatukat többek között védelmező, gyógyító és apotropaikus gyakorlatok összefüggésében értelmezi.[326] Az újasszír figurális rítusokkal való összevetés különösen fontossá válik ebben az értelmezésben, mivel arra mutat rá, hogy az antropomorf figurák használata nem szükségszerűen egy adott istenség kultuszképének jelenlétét jelentette, hanem az ártó erők elhárítására irányuló rituális gyakorlat részét is képezhette.[327]

A júdai oszlopszobrocskák jelenléte tehát nem tekinthető önmagában Asera kultuszának közvetlen bizonyítékaként, ugyanakkor jól mutatja, hogy a YHWH-vallás hétköznapi

[322] Az áldozóhalmok és magaslatok kérdését már a 6.1. Áldozóhalmok c. alfejezetben tárgyaltam.
[323] ALBERTZ–SCHMITT: Family and Household Religion, 60.
[324] DEVER: An Archeological Commentary on 2Kings 23, 151.
[325] HODOSSY-TAKÁCS: Az Ég Királynője kultusz Júdában, 69.
[326] DARBY: Interpreting Judean Pillar Figurines, 37–43.
[327] i. m., 81–96.

gyakorlata nem volt képnélküli, és a háztartási vallásosságban a védelemhez, jóléthez és a család életéhez kapcsolódó rituális igények is fontos szerepet játszottak.[328]

Dever ebben a fejezetben komoly régészeti értelmezést fűz a jósiási kultuszreformhoz (2Kir 23), hiszen elmondja, hogy a bibliai szöveg részletesen felsorolja az elpusztított kultikus tárgyakat: aserákat, Baal oltárokat és a csillagászati kultusz eszközeit, ám rámutat arra, hogy a figurák elsöprő mennyisége épp a Jósiás utáni időből való (Kr. e. 7–6. század), ami azt jelenti, hogy a reform elsősorban a hivatalos, állami szentélyekre korlátozódott, míg a háztartások belső vallásgyakorlata zavartalanul folytatódott.[329] Továbbá ő is megerősíti, hogy a régészet segíti a kutatókat azon vallási rétegek azonosításában, melyeket a héber Biblia szerzői megpróbáltak kitörölni az emlékezetből.[330] A júdai oszlopfigurák így a háztartási vallásgyakorlat fontos materiális emlékei, értelmezésükben azonban az istenségábrázolás mellett a védelmező és apotropaikus funkció lehetőségével is számolnunk kell.[331]

A családi vallásosság vizsgálatából kiindulva bátran kimondhatjuk, hogy az ókori Izraelben és Júdában a vallás nem korlátozódott csupán csak az ünnepekre és a szentélylátogatásokra, hanem átszőtte a családok hétköznapjait. Albertz–Schmitt kutatásai szociológiai alapúak, amelyek a "személyes kegyességet" a családi életciklusokhoz (körülmetélés, házasság, temetés) és a közvetlen egzisztenciális fenyegetésekhez (betegség, halál, háború) kapcsolják.[332] A régészeti feltárások számos vaskori lakóházban azonosítottak kultikus sarkokat vagy házi szentélyeket. E helyeken áldozhatott a nukleáris, de a kiterjedt család is. A napi védelem kérésétől, a halotti rítusokon át, a termékenységi rítusokig zajlottak e helyeken vallásos cselekmények, sőt fogadalmakat is tehettek itt. Ezeken a helyszíneken olyan tárgyak kerültek elő, mint a kisméretű kőoltárok, kerámia füstölők és terrakotta figurák, amelyek a család vallási autonómiájáról tanúskodnak.[333] A házi kontextusban talált tárgyak nem igényeltek hivatásos papságot; a rítusokat valószínűleg a családfő vagy a nők[334] végezték.

A népi vallásosság egyik legkarakteresebb vonása a mágia és a démonhit jelenléte, amely a mindennapi félelmek és válsághelyzetek kezelésére szolgált. Karasszon István

[328] ZSENGELLÉR: Ókori jahvista csoportok a bronzkortól Johannész Hürkanoszig, 203. (https://real-d.mtak.hu/1576/7/zsengeller_jozsef_doktori_mu.pdf, utolsó elérés: 2026.01.17.)
[329] DEVER: An Archeological Commentary on 2Kings 23., 151.
[330] uo.
[331] DEVER: An Archeological Commentary on 2Kings 23., 126.; vö. DARBY: Interpreting Judean Pillar Figurines, 81–96.
[332] ALBERTZ–SCHMITT: Family and Household Religion, 387–389.
[333] ZSENGELLÉR: Ókori jahvista csoportok a bronzkortól Johannész Hürkanoszig, 203. (https://real-d.mtak.hu/1576/7/zsengeller_jozsef_doktori_mu.pdf, utolsó elérés: 2026.01.17.)
[334] Erről bővebben: ACKERMAN: Woman and the Worship of Yahweh in Ancient Israel.

elemzései szerint az óizraeli világképben a természetfeletti lények a mindennapi realitás részét képezték, és csak a kései, teoretikus monoteizmus próbálta megfosztani őket létezésüktől.[335] Egy példa a „Lílít nevű nőnemű démon, akit az éjszaka (*lajil*) szóval való egybecsengése miatt éjszakai démonnak hittek, ám valószínűbb, hogy azonos az asszír lilitu démonnal, amely az Ézs 34,14-ben is előfordul és az éjszakához semmi köze."[336] Ezek az entitások a népi vallásosságban valóságos hatalmak voltak, akikkel szemben védekezni kellett, hiszen az ember a gonosz erőktől mindig védeni igyekezett magát.[337] A nép nem a démonok létét kérdőjelezte meg, hanem YHVH erejében bízott, mint aki képes megfékezni ezeket az ártó erőket.

A varázslás, a fétis tisztelet is mind az óizraeli vallás része volt egykor. Karasszon István rávilágít, hogy a mágia és a hivatalos vallás közötti határvonal gyakran elmosódott. Példaként említi Saul király esetét az endori halottidéző asszonnyal (1Sámuel 28), ahol a népi nekromancia eszközei segítségével idézik meg Sámuel szellemét. Bár a szöveg elítéli a cselekedetet, elismeri annak hatékonyságát: Sámuel valóban megjelenik és prófétál. Hasonlóképpen, Mózes botja, amely kígyóvá válik a fáraó előtt, a kánaáni és egyiptomi mágikus hagyományok eszköztárát használja a JHVH erejének demonstrálására.[338] A rituális védelem legközvetlenebb eszközei az amulettek voltak. A Ketef Hinnom-i sírokban talált két kis ezüst tekercs (amulett) a 7. század végéről a népi és a hivatalos vallásosság találkozásának remekműve. Az amuletteken szereplő ároni áldás („Áldjon meg téged az Úr és őrizzen meg téged...") azt bizonyítja, hogy a nép a központi kultusz szent szavait mágikus, védelmező eszközként használta a sírban és az életben egyaránt.[339]

Talán egyesek lebecsülik a népi vallásosság fontosságát, mondván, hogy csak vidéken, a családokban volt mindez jelen, és sokkal fontosabb a Jeruzsálemben zajló templomi kultusz, ám Hodossy-Takács Előd kutatásai rávilágítanak arra, hogy a vallási identitás gyakran a periférián, a szomszédos népekkel való súrlódásokban és együttélésekben kristályosodott ki. A periféria gyakran az ellenállás terepe is volt a központi (jeruzsálemi) vallási reformokkal szemben. Hodossy-Takács elemzései a bírák koráról és a korai monarchiáról rávilágítanak, hogy a lokális szentélyek és a törzsi rítusok sokkal tovább megőrizték archaikus jellegüket,

[335] KARASSZON: Az óizraeli vallás, 28–29.
[336] i. m., 29.
[337] KUMINETZ: Az ördögűzés és liturgiája, 27. (https://tar.liturgia.hu/Praeconia/Praec2015_2.pdf, utolsó elérés: 2026.01.17. )
[338] KARASSZON: Az óizraeli vallás, 30–31.
[339] https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/israelite-religion, utolsó elérés: 2026. 01.17.

mint a fővárosi kultusz.[340] A népi vallásosság itt a regionális identitás és a központi hatalommal szembeni autonómia hordozójaként is funkcionált.

A bemutatott források és kutatási irányok alapján a népi vallásosság nem csupán a hivatalos vallás árnyéka, hanem az óizraeli jahvizmus fundamentális rétege. Mindez együttesen rajzolja meg azt a sokszínű képet, amelyben a hit és a rítus a társadalmi valóság minden szintjén működött. Természetes a népi vallásosság is egy külön kutatási téma, ám dolgozatom szempontjából nem elhanyagolható a legfontosabb irányvonalak ismerete. A disszertáció ezen alfejezete tehát azt az alapállást rögzíti, hogy az ókori Izrael vallását nem egyetlen normatív rendszerként, hanem egymással feszültségben és kölcsönhatásban lévő vallási formák összességének kell tekintenünk. A népi vallásosság – a maga házi szentélyeivel, Aserá-szobraival, amulettjeivel és démonhitével – nem a jahvizmus „elfajulása", hanem annak legközvetlenebb, legtermészetesebb megnyilvánulása volt, amely nélkül a kései monoteizmus és a jeruzsálemi templomi kultusz sem érthető meg a maga teljességében.

## 6.4. Hivatalos vallás

A népi vallásosság heterodox, sokrétű és lokálisan beágyazott formáinak vizsgálata után szükséges, hogy figyelmünket arra a vallási szintre fordítsuk, amely nem spontán módon, hanem tudatos intézményiesítés révén jött létre Júda királyságában. A "hivatalos vallás" ebben az összefüggésben nem teológiai normák összességére utal, hanem egy olyan politikai-adminisztratív konstrukciót rejt magában, amely a királyi hatalomgyakorlás, az állami integritás és a nemzetközi rendhez való alkalmazkodás szolgálatába is állította a kultuszt. Fontos tisztázni, hogy a hivatalos vallás fogalma alatt nem az "igaz vallást", nem is a monoteizmust értem, hanem azt a jahvizmust, amelyet az állam sajátjaként ismer el, mindez pedig intézményes formában valósul meg. E keretrendszer elsődleges funkciója nem a vallási gyakorlat egészét írja le, hanem inkább azt a normatív keretrendszert, amelyet a hatalom legitimnek nyilvánít, intézményileg támogat, és amelynek határait az ortodoxia–heterodoxia diskurzusa mentén húzza meg.

A hivatalos vallás (*official religion*) terminusa régen a népi vallásossággal (*popular religion*) szembeállítva jelent meg, ám mindez már a múlté, hiszen Rainer Albertz[341] és Ziony

[340] A téma részletesen: HODOSSY-TAKÁCS: Móáb; HODOSSY-TAKÁCS: Clash ad Coexistence in Ancient Palestine.
[341] ALBERTZ: A History of Israelite Religion.

Zevit[342] is sokkal árnyaltabb megközelítést alkalmaz. Természetesen a két vallásosság elemeiben már vannak éles különbségek, és vannak egészen apró, árnyalatnyi eltérések.[343] E megközelítések közös nevezője az a felismerés, hogy a hivatalos vallás nem elszigetelt rendszerként működött, hanem folyamatosan interakcióban állt a társadalom más vallási rétegeivel. Karasszon is rámutat arra, hogy a hivatalos vallás soha nem egy vákuumban létezett, hanem állandó kölcsönhatásban és gyakran nézeteltérésben állt a "vallási oppozícióval", amely nem feltétlenül jelentette idegen istenek imádatát, hanem gyakran a jahvizmus egy másfajta képviseletét takarta.[344] A módszertani megközelítés során pedig nem felejthetünk el különbséget tenni a "bibliai vallás" (azaz, a szövegek által alkotott ideális kép) és a "történeti izraeli vallás" (régészeti adatok által kirajzolódó kép) között.[345] A hivatalos vallás vizsgálatakor pedig tudatában kell lennünk annak, hogy a bibliai források (főleg a fogság után keletkezettek) maguk is a hivatalos ideológia termékei, amelyeknek célja a múlt teológiai újraértelmezése volt.

A hivatalos vallás jahvizmusát az ortodoxia kifejezésével jellemezhetjük. Az ortodoxia ez esetben pedig nem a tartalmi tisztaságot, hanem a normatív keretet jelenti, amelyen keresztül Izrael önmagát YHWH népeként értelmezte. Patrick Miller ortodox jahvizmus fogalma Izrael vallási életének teológiai, rituális és társadalmi dimenzióit egyaránt átfogja. Ennek középpontjában Jahve kizárólagos imádata állt, amely nem csupán kultikus elsőbbséget jelentett, hanem a közösség identitásának alapját is képezte. Jahve akaratának közvetítése elsősorban jóslatok, prófétai látomások és hallomások útján történt, ami azt jelzi, hogy az isteni kommunikáció nem kizárólag intézményes csatornákhoz kötődött, hanem karizmatikus közvetítők révén is érvényesült. Miller hangsúlyozza, hogy az ortodox jahvizmus nem egyetlen, centralizált szentélyhez kapcsolódott: a kultuszi élet több helyszínen zajlott, amelyek közül egyesek regionális jelentőségű szentélyként funkcionálhattak. A vallási élet fontos elemei voltak azok az időszakos közösségi összejövetelek, amelyek során a közösség Jahve ajándékaiért és szabadító tetteiért adott hálát, megerősítve ezzel a közös történeti és vallási emlékezetet. E kultikus és narratív keretet morális elvárások egészítették ki: az ortodox jahvizmus hangsúlyosan megkövetelte a társadalmi felelősségvállalást, különös tekintettel a szomszédokra és a társadalom kiszolgáltatott tagjaira. A vallási rend fenntartásában meghatározó szerep jutott a papoknak, akik a kultusz intézményes kereteit biztosították,

[342] ZEVIT: The Religions of Ancient Israel.
[343] HODOSSY-TAKÁCS:„Minden magas halmon és bujazöld fa alatt…”, 252.
[344] Ézsaiás és Mikeás prófétai küldetésének vizsgálatát hozza minderre példaként Ezékiás király idejéből. Lásd: KARASSZON: Hivatalos vallás és vallási oppozíció az ókori Izraelben.
[345] DEVER: Archaeology and Folk or Family Religion in Ancient Israel, 51–52. (https://mdpi-res.com/bookfiles/book/2835/Archaeology_and_Ancient_Israelite_Religion.pdf , utolsó elérés: 2026.01.19.).

ugyanakkor a próféták is kulcsfontosságú közvetítőként működtek Jahve és a nép között. Mindezzel párhuzamosan a politikai szférában a királyok Jahve megbízottjaiként jelentek meg, akiknek uralma vallási legitimációval bírt.[346] Miller értelmezésében az ortodox jahvizmus így nem elszigetelt teológiai rendszerként, hanem egy komplex vallási–társadalmi struktúraként működött, amelyben a kultusz, az erkölcs és a politikai rend szorosan összekapcsolódott.[347] E sajátosságok tették az ortodox jahvizmust alkalmassá arra, hogy az állami szintű vallásosság normatív alappá váljon, amelyet a királyi adminisztráció intézményes formában is képviselni és érvényesíteni tudott.

A héber Biblia elbeszélései alapján Izrael államiságának kezdetével YHWH imádata Jeruzsálem-központúvá vált, főleg a salamoni Templom elkészülése után. Gösta W. Ahlström megközelítésében az ókori Közel-Kelet államaiban a vallás a politikai rendszer szerves részeként működött, amely a társadalmi rend fenntartását és a nemzetközi kapcsolatokban való eligazodást is szolgálta. Júda esetében ez azt jelentette, hogy a jeruzsálemi kultusz és annak teológiája nemcsak belső kohéziós funkcióval bírt, hanem a birodalmi környezet felé is kommunikálta az állam stabilitását és lojalitását.[348] Ahlström ezen megállapítása jól illeszkedik Albertzéhez: „Az államvallás a monarchia felemelkedésével jelent meg Izraelben. Mindez a törzsi szövetség egész Izraelre kiterjedő kultuszból fejlődött ki, és nem szüntette meg a családi vallást és a helyi kultuszokat, csak majd a király hatalma és tekintélye alatt végrehajtott reformmozgalmak idején, amelyek célja éppen a helyi kultuszok befolyásának megszüntetése volt.”[349] Az ilyen reformokat az államvallás léte, a hivatalos vallás hozta létre, amely a monarchia támogatása és befolyása alatt állt. A királyság kettészakadása után pedig megkülönböztetjük az északi és a déli ország rész vallási életét.[350] Ha a népi vallásosságnál már emlegetett albertzi szociológiai megközelítésénél maradunk, akkor a hivatalos vallásról azt mondhatjuk, hogy ez az a szint, ahol a vallás a nép mint politikai-nemzeti identitását hordozza. Ezért nem tekinthető csupán csak a papságnak vagy a királyi udvar magánügyének, mert ez a legkülső kör, ez volt a társadalom legszélesebb körű integrációs szintje.

Ha a hivatalos vallás és a családi vallás közötti interakciókat vizsgáljuk, valószínűsíthető, hogy „a családok alkalmazkodtak környezetük vallási szimbólumaihoz és integrálták azokat saját jelképrendszerükbe: például YHWH, a nemzeti isten a Kr. e. 8. század

[346] Ezt külön részben fogom tárgyalni, lásd: 6.5.1. A király szerepe a kultuszban.
[347] MILLER: The Religion of Ancient Israel, 48, 50–51.
[348] AHLSTRÖM: Royal Administration and National Religion, 8–9.
[349] ALBERTZ: A History of Israelite Religion.
[350] MILLER: The Religion of Ancient Israel, 87.

után a legkiemelkedőbb család istenné vált a választott nép körében."[351] Ám a család vallása is befolyásolta a hivatalos vallást, hiszen családi kategóriák, családközpontú nézőpontok is bekerültek például a Deuteronómiumba: a "testvér" (nagyobb közösség más tagjai); a családi kapcsolatok erkölcsi mércéje; a generációkon átívelő perspektíva.[352] Kölcsönös befolyás ténye tehát bizonyítható, melynek legkézenfekvőbb példája az ima, melyek elsődlegesen az egyén, a család életében a segítségkérés, a szükségből fakadó élethelyzetekben szólalhattak meg, ám összekapcsolódhatott a hivatalos vallás kultuszával, teológiájával is egyes esetekben (pl. Zsolt 22).[353] Vagy vegyünk egy másik egyszerű esetet a társadalomból: ha egy férfi egyszerre családfő és a helyi közösség idősebb tagja, valamint hivatalnok is az udvarban, akkor más-más szerepekben volt az adott identitásnak megfelelően, és kompromisszumot kellett találnia a vallási világok között. Természetesen egy magas pozíciót betöltő tisztviselő esetében a család vallását jobban befolyásolta a hivatalos vallás, mint egy egyszerű gazda esetében, akinek nincs közszerepe.[354]

A közszereplők vallási mozgásterét és feladatait ugyanakkor nemcsak társadalmi státuszuk, hanem a vallási rendszerben betöltött specifikus funkciójuk is meghatározta. E társadalmi interakciók intézményi szinten a vallási elit differenciált szerkezetében jelentek meg. Aaron Chalmers tipológiája szerint a monarchia korának vallási elitje négy, funkcionálisan jól elkülöníthető csoportra oszlott: a papok, a próféták, a bölcsek és a király.[355] Ezek a szereplők eltérő módon, de egyaránt részt vettek a vallási rend fenntartásában és értelmezésében: a hivatalos vallás intézményi működését elsősorban a papság és a királyi adminisztráció biztosította, míg a próféták és a bölcsek a kritikai, teológiai oldalt testesítették meg.

A hivatalos vallás intézményes formájának legmarkánsabb megjelenési pontja Júda királyságában a jeruzsálemi Templom volt.[356] A Templom nem csupán kultikus térként funkcionált, hanem a vallási és politikai rend szimbolikus és ideológiai középpontjaként is értelmezhető. Egy olyan normatív vallási diskurzus helyszíneként, amely a közösség identitását, történeti önértelmezését és társadalmi rendjét egyszerre strukturálta. A vaskori jahvizmushoz kapcsolódó "Nagy Tradíció" (Great Tradition) nem a vallás teljességét

[351] ALBERTZ–SCHMITT*:* Family and Household Religion, 55.
[352] MILLER: The Religion of Ancient Israel, 103.
[353] i. m., 103–104.
[354] ALBERTZ–SCHMITT*:* Family and Household Religion, 56.
[355] Chalmers rendszerző monográfiája részletesen kibontja e szerepeket, melyekről jelen dolgozat csak említés szintjén beszél e helyen. Lásd: CHALMERS: Exploring the Religion of Ancient Israel.
[356] ALBERTZ: History of Israelite Religion, 93–101.; AHLSTRÖM: The History of Ancient Palestine, 741–746.

reprezentálta, hanem annak intézményileg kontrollált formáját.[357] A Jeruzsálemben zajló kultusz ez alapján nem csak szabályozott, rituális gyakorlatok összességét, hanem a Júda történetének narratív keretét[358] is adja: YHWH kiválasztása, megtartó tettei, a Dávid-ház legitimitása, bűn-büntetés teológiája.[359] A Templom szerepe azonban túlmutatott a belső vallási integráció megteremtésén[360], mivel a hivatalos kultusz a nemzetközi politikát tekintve is meghatározó funkciót képviselt. A királyság stabilitását, a rendet és a lojalitást reprezentálta a birodalmi környezet felé[361], így egyfajta diplomácia nyelvként is működött[362], amelyen keresztül Júda a saját helyzetét értelmezte az asszír hegemónia alatt.

A jeruzsálemi hivatalos vallás magját a Sion-teológia alkotta, amely a várost, a Templomot és a királyi hatalmat YHWH különleges jelenlétének és védelmének hordozójaként értelmezte. „Az ószövetségi irodalomban a legtöbb helyen párhuzamban áll egymás mellett Jeruzsálem és a Sion hegye, ám ha a Sion neve egyedül áll, akkor arra a kultikus tradícióra utal, amely templomépítés után keletkezett és a központi kultuszhely fontosságát hangsúlyozza."[363] A Sion a Seregek Urának (YHWH Cebaóth) városa és a teofánia színhelye, ahol Isten igazságot oszt és YHWH királyként uralkodik itt a világ fölött – utalnak minderre a Sion-zsoltárok sorai (48,3.9.12; 122,5).[364] Már a babiloni fogság előtt a YHWH-t a világ teremtőjeként ünnepelték a jeruzsálemi költészetben, e felfogás átkerült a hivatalos vallásba, amely YHWH-t már nem csupán a történelem, de a természet uraként azonosította, akinek tevékenysége túlmutatott Izraelen, és az egész világ létezése az ő hatalmas és védelmező beavatkozásától függött.[365] Zsengellér József rávilágít, hogy a Sion-teológia a dávidi királyság legitimitását YHWH jelenlétével kapcsolta össze. Ez a rendíthetetlenségbe vetett hit az ézsaiási hagyományban – az asszír válság hatására – a város és a szentély megmaradásának ígéretévé szilárdult. Zsengellér elemzése szerint azonban e teológia fejlődése során feszültség alakult ki: míg az állam számára ideológiai védelmet és eszkhatologikus távlatot nyújtott, addig a prófétai kritika számára éppen a hamis biztonságérzet forrásává vált, amit Jeremiás későbbi fellépése is bizonyít.[366] Fontos hangsúlyozni, hogy a prófétai kritika nem a jahvizmuson kívülről érkezett, hanem annak egyik

[357] MILLER: The Religion of Ancient Israel, 31–32.; STAVRAKOPOULOU: Popular Religion and Official Religion, 110–112.
[358] NOTH: The Deuteronomistic History, 89–95.
[359] CROSS: Canaanite Myth and Hebrew Epic, 278–284.; MILLER: The Religion of Ancient Israel, 101–105.
[360] AHLSTRÖM: History of Ancient Palestine, 742–744.
[361] i. m., 745–746.; LIVERANI: International Relations in the Ancient Near East, 179–183.
[362] ALBERTZ: History of Israelite Religion, 110.; MILLER: The Religion of Ancient Israel, 88–90.
[363] KARASSZON: Az óizraeli vallás, 41–42.
[364] ZSENGELLÉR: Egytemplomúság, 134.
[365] ALBERTZ: History of Israelite Religion, 135.
[366] ZSENGELLÉR: Egytemplomúság, 134–135.

belső, karizmatikus megnyilvánulása volt, amely a hivatalos vallás normatív önértelmezését kérdőjelezte meg. A próféták bírálata elsősorban nem a kultusz létezésére, hanem annak ideológiai túlértékelésére irányult. A Sion-teológia által közvetített biztonság-narratíva – miszerint YHWH jelenléte automatikusan garantálja a város és a királyság fennmaradását – a prófétai üzenetek szerint elfedhette a politikai felelőtlenséget, a társadalmi igazságtalanságot és a vallási formalizmust. Erre fontos majd emlékeznünk Jeruzsálem ostromának vizsgálatakor.

Mindezek alapján a júdai hivatalos vallás nem tekinthető egységes, konfliktusmentes ideológiai rendszernek. Sokkal inkább egy olyan intézményesített vallási konstrukcióként értelmezhető, amely a politikai stabilitás szolgálatában állt, miközben belső korrekciós mechanizmusokkal is rendelkezett. A Sion-teológia, a prófétai kritika és a király szerepe közötti kölcsönhatás jól szemlélteti, hogy Júda vallási élete az asszír korszakban folyamatos újratárgyalás alatt állt, amelynek tétje nem csupán teológiai, hanem politikai túlélés is volt.

## 6.5. Palota és templom kapcsolata

Júda királyságának politikai és vallási identitásának megértése érdekében szükséges megvizsgálni a palota és a templom közötti működési és szimbolikus kapcsolatot, valamint az uralkodó kultuszi funkciónak specifikus karakterét. Ez a kapcsolat az ókori Közel-Keleten egyedi módon alakult a választott nép tradíciójában, és az asszír dominancia időszakában jelentős feszültségeknek volt kitéve. Ezen alfejezet célja, hogy azokat a struktúrákat elemezze, amelyek a vallást mint államszervező erőt, adminisztratív eszközt és teológiai legitimációs bázist határozzák meg.

Jeruzsálemben az első szentély korában a királyi palota és a Templom nem csupán fizikai közelségben állt egymással, hanem funkcionálisan is szerves egységet alkotott. Bár rituális és adminisztratív feladataik differenciálódtak, a két intézmény szimbiózisa a júdai államszervezet teológiai és politikai alapját alkotta. Salamon templom-és palotaépítésének párhuzamos leírása (1Kir 6–8) hangsúlyozza, hogy mindkét épület a királyi hatalom szimbóluma volt, de különböző szinteken: a palota a politikai-közigazgatási, a templom az isteni jelenlét és a kultikus élet központja volt. Az ókori Közel-Keleten általános gyakorlat volt, hogy a palota és a főtemplom egy integrált vallási-politikai komplexumot képeztek, ahol a királyi hatalom és az isteni jelenlét közvetlenül kapcsolódott.[367] Nem csupán az épületekre és az általuk szimbolizált jelentéstartalomra vonatkozott ez az integritás, hanem magára az uralkodóra is, melyet így fogalmaz meg Wyatt: „A királyság egy komplex intézményrendszer volt az ókori világban, ahol a királynak éppen úgy voltak vallási és ceremoniális teendői, mint ahogyan eleget tett adminisztratív, jogi és politikai szerepeknek.”[368]

Dávid királlyal egy új korszak kezdődött, amikor Jeruzsálemet nevezte ki hatalma székhelyéül (Dávid városa), illetve a szövetség ládáját is ide hozatta (2Sám 6). Izrael Istenének központi szimbóluma és az isteni jelenlét hatékony eszköznek bizonyult abban, hogy Dávid elnyerhesse azok támogatását is, akik a régi törzsi szövetség rendjében a YHWH-hoz fűződő szövetségi hűségben gyökereztek.[369] Ezt a kezdeti legitimációt mélyítette el Júdában a dávidi szövetség teológiája (2Sám 7), amely egy különleges dinamikát hozott létre: a templom YHWH lakóhelyévé, a palota pedig a dinasztia materiális szimbólumává vált, amelyet közvetlenül az isteni szövetség legitimált. „Palota és templom tehát a fizikai közelség mellett, egymással

[367] Többek között kiváló példát szolgáltat erre az asszír uralkodók papi és rituális szerepéről szóló tanulmány: TARHAN: Reconsidering the Assyrian King’s Priestly Role and Ritual Performance.
[368] WYATT: Royal Religion in Ancient Judah, 65.
[369] MILLER: The Religion of Ancient Israel, 88.

ideológiailag is kölcsönhatásban állt a fogság előtti Júdában."[370] Ez a kapcsolat azonban az asszír nyomás alatt ideológiai feszültségeknek is ki volt téve, amelyet az egyes királyok különböző módon kezeltek, ahogyan azt majd a 7. fejezet vonatkozó szakaszaiban részletesen ismertetem. Mielőtt azonban rátérnék a konkrét példákra, elengedhetetlen az uralkodók kultuszi szerepének általános vizsgálata.

### *6.5.1. A király szerepe a kultuszban*

A vallás gyakorlati megvalósulása a kultusz, mely egy szabályozott többszintű rendszerként működött Júda királyságában is: a mindennapi rituálék és a szentség feletti őrködés a papság feladata volt, míg az állam szintjén a király töltötte be a legfőbb papi funkciót, csakúgy, mint a családban a családfő. Az uralkodó nem pusztán egy adminisztratív vezető volt, hanem személye zálogot jelentett a teológiai és a politikai rend stabilitására nézve. A király az isteni rend földi garanciája, akinek elsődleges feladata a kultusz zavartalan fenntartása. Amennyiben a kultusz rendben van, úgy az isteni áldás is biztosított a nép számára.[371] Így tehát a király egyfajta közvetítő szerepet is betölt, és ilyen értelemben véve a politikai identitás elválaszthatatlanul összefonódott a vallási renddel.[372] Disszertációmban négy király példáján keresztül vizsgálom a vallás és a politikai hatalom kapcsolatát, különös tekintettel arra, miként tükröződött a történeti-politikai helyzet a gyakorlatban. Bár a királyok politikai és adminisztratív hatalma közismert, az ókori Közel-Kelet kontextusában[373] az is természetesnek tekinthető, hogy az uralkodók a vallási életben is aktív szerepet töltöttek be.

A héber Biblia tanúsága szerint a királlyá tétel rítusa részben szakrális keretek között zajlott: ennek valószínűsíthető helyszíne a szentély volt, maga a felkenés pedig egyértelmű vallási jelentéssel bírt.[374] Bartha Tibor amellett érvel, hogy nagy valószínűséggel Júda valamennyi királyát felkenték, és nem zárható ki, hogy Izraelben is létezett hasonló gyakorlat; a felkenés következtében pedig az uralkodó a kultuszi cselekmények végzésére is jogosultságot nyert.[375] Bár a héber Biblia nem minden király esetében közli a trónra lépést kísérő hivatalos

[370] DICSŐ: Áház uralkodása, 20.
[371] SPIECKERMANN: God and His People, 347–348.
[372] KRATZ: Historical and Biblical Israel, 48, 50–51.
[373] Spieckermann például mezopotámiai mintákat emleget a júdai királyok közvetítő szerepével kapcsolatban, illetve hangsúlyozza, hogy ez a szerep teszi lehetővé azt is, hogy teljes jogkörrel rendelkezzenek az uralkodók a Templom felett. SPIECKERMANN: God and His People, 345–349.
[374] BARTHA: Az Ószövetség népe, 66–67.
[375] uo.

ceremónia részleteit, a fennmaradt szövegek mégis elegendő támpontot nyújtanak a királyi beiktatás vallási dimenzióinak rekonstruálásához.

A király trónra lépésének egyik legjelentősebb eseménye az volt, hogy YHWH gyermekévé fogadta, azaz adoptálta az újdonsült uralkodót[376], melyet Zsolt 2,7-ben így találunk meg: *„Kihirdetem az Úr végzését. Ezt mondta nekem: Az én fiam vagy! Fiammá tettelek ma téged!”*. Fontos azonban, hogy ez nem egyenlő a király megistenülésével[377], Izrael népe soha nem tekintett Istenként az uralkodóra.[378] Az adopcióval viszont az uralkodó privilégiumokat kapott: szabadon kérhetett Atyjától, állandó párbeszédben lehetett vele uralkodásának ügyeiben, YHWH helytartójaként uralkodhatott a Sionon (Zsolt 110), birodalma pedig a királyzsoltárok alapján az egész világ.[379] A Salamon uralkodása alatt felépült jeruzsálemi Templom tehát Izrael vallási és politikai önértelmezésében azon meggyőződést is kifejezte, hogy az itt uralkodó király hatalmát a föld Istene legitimálja, az épület maga pedig „az istenség jelenlétének és erejének záloga.”[380] A felkenésből és az adopcióból világosan megmutatkozik, hogy az uralkodó felszentelt személyként áll népe és az Úr előtt. Ebből adódóan felmerül a kérdés, hogy a felszentelt király milyen mértékben és milyen formában vehetett részt a vallási élet alakításában, illetve, hogy az uralkodó döntései, intézkedései mennyiben befolyásolták a kultusz gyakorlását és intézményes kereteit.[381]

A bibliai hagyomány több helyen tanúsítja, hogy az uralkodó királyi papként maga mutatott be áldozatokat, különösen a kiemelt kultikus események alkalmával, valamint a papi gyakorlatnak megfelelően áldást közvetített a gyülekezet felé.[382] Jellegzetes példaként szolgálnak erre az alábbi események: Saul Gilgálban (1Sám 13,9), Dávid Jeruzsálemben (2Sám 6,13, 17–18; 24,25), Salamon Gibeónban (1Kir 3,4.15) és Jeruzsálemben (1Kir 8,5. 62–64; 9,25) mutat be égőáldozatot, de többek között olvasunk még Jeroboám (1Kir 12,33; 13,1–2) és Áház (2Kir 16,4.12–15) áldozatbemutatásáról is.[383] Ezékiás az Úr házában imádkozik népe szabadulásáért (2Kir 19, 15–19), Salamon megáldja a gyülekezetet (1Kir 8,12–21). Uzziás király áldozatbemutatáskor azonban a 2Krón 26 szerint büntetésben részesül: leprás lesz, „ám

[376] VON RAD: Az Ószövetség teológiája, 254.
[377] ELIADE: Vallási hiedelmek és eszmék, 291.
[378] BARTHA: Az Ószövetség népe, 71–72.
[379] VON RAD: Az Ószövetség teológiája, 254.
[380] HODOSSY-TAKÁCS: Izraeli vagy kánaáni?, 21.
[381] DICSŐ: Áház uralkodása, 19.
[382] ALBERTZ: A History of Israelite Religion, 121.
[383] WYATT: Royal Religion in Ancient Judah, 65.

éppen ez a passzus mutatja, hogy egy időben elképzelhető volt, hogy nem a pap, hanem a király mutat be áldozatot, s ez még a késői királyság korára is jellemző."[384]

Dávid kultikus tánca a frigyláda Jeruzsálembe vitelekor (2Sám 6,14kk), valamint Salamon templomszentelési imádsága (1Kir 8) arra utalnak, hogy az uralkodó az istentisztelet aktív szereplőjeként, a kultusz értelmezőjeként és közvetítőjeként jelent meg. Mindez a felkenésből és az adopcióból adódott, mivel a király az isteni lélek hordozójává is vált, így lett jogosulttá a kinyilatkoztatói és közvetítői szerepre, amely a trón és az oltár szoros összefonódását is tükrözte.[385] A király kultuszi tevékenysége ellen nem tiltakoznak sem a próféták, sem a fogság előtti történeti könyvek, illetve az is kiderül, hogy a főpapok kinevezésének (1Kir 2,35) és leváltásának (1Kir 2,26–27) joga is az uralkodó kezében összpontosult.[386] A felszentelésben és a kultuszi személyzet kinevezésében játszott szerepük tehát egyértelműen kifejezi a királyok Isten által megszentelt státuszát.[387]

Miller megállapítása szerint a központosított szentély köré szerveződő államvallás keretei között a templomi kultusz elválaszthatatlanul a királyi teológia és az uralkodói érdekek alá rendelődött, különösen Júda királyságában.[388] Ennek fényében Áház és Manassé kultikus módosításai, valamint Ezékiás és Jósiás reformintézkedései nem elszigetelt vallási jelenségként, hanem tudatos királyi beavatkozásként értelmezhetők, amelyek a mindenkori politikai, ideológiai és hatalmi célokat tükrözték.

A trón és az oltár szoros összefonódása tehát a fogság előtti Júda egyik meghatározó strukturális sajátossága volt, amelyben a kultusz a királyi ideológia és az állami érdekek szolgálatában állt. Ez a modell azonban nem maradt változatlan: a monarchia megrendülése és az azt követő teológiai reflexiók – különösen a fogság tapasztalata – újraértelmezték a király és a kultusz viszonyát, amint azt Ezékiel templomvíziója is jelzi (Ez 43,1–12, 46).[389]

E strukturális keret ismerete nélkül nem érthetőek meg azok a konkrét kultikus döntések és módosítások, amelyek Áház, Ezékiás, Manassé és Jósiás uralkodása alatt születtek. A következő nagy egységben e négy király példáján keresztül vizsgálom, miként fonódott össze politikai racionalitás, birodalmi kényszer és vallási legitimáció Júda fogság előtti korszakában.

[384] KARASSZON: Az óizraeli vallás, 69–70.
[385] ALBERTZ: A History of Israelite Religion, 121.
[386] DICSŐ: Áház uralkodása, 20.
[387] MILLER: The Religion of Ancient Israel, 191.
[388] i. m., 192.
[389] ALBERTZ: A History of Israelite Religion, 121.

# 7. A déli országrész királyainak túlélési stratégiája az Asszír Birodalom árnyékában

A korszak júdai uralkodóinak összehasonlító vizsgálata nem előzmények nélküli: Antoon Schoors a Kr. e. 8–7. századi Izrael és Júda történetét szintén az asszír válság összefüggésében tárgyalja, a bibliai és Biblián kívüli források kritikai felhasználásával.[390] Jelen értekezés saját hozzájárulását ezért nem önmagában Áház, Ezékiás, Manassé és Jósiás uralkodásának egymás mellé állításában látja, hanem abban, hogy politikájukat az asszír hegemóniára adott eltérő alkalmazkodási stratégiákként értelmezi, és e stratégiák politikai, vallási és gazdasági dimenzióit egységes elemzési keretben vizsgálja.

## 7.1. Áház[391]

### *7.1.1. Áház a bibliai beszámolókban*

Áház (Kr. e. 735–715)[392] Júda tizenkettedik uralkodójaként került a déli országrész trónjára. Apja Jótám király volt, anyja neve azonban ismeretlen.[393] A király alakja több, egymástól eltérő teológiai és histográfiai perspektívában jelenik meg a héber Bibliában. Uralkodásáról a 2Kir 16, a 2Krón 28, valamint Ézs 7 tudósít; ezenkívül az asszír évkönyvek is említik nevét Jóáház (Yauhazi) formában[394]. A bibliai és asszír források összevetése már önmagában is elegendő ahhoz, hogy nyilvánvalóvá váljon a tény: Áház történeti megítélése nem választható el a szövegek irodalmi és teológiai karakterétől.[395]

A 2Kir 16,2 és a 2Krón 28,1 szerint Áház húszévesen kezdett uralkodni és tizenhat éven keresztül vezette országát. Ugyanakkor Ezékiás trónra lépésének adatai (2Kir 18,2) súlyos kronológiai nehézségeket vetnek fel, hiszen ez esetben Áház nagyon fiatalon, tizenegyéves korában született volna gyermeke.[396] A kutatásban ez a probléma nem tisztázott[397], és így a

[390] SCHOORS: The Kingdoms of Israel and Judah in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E., ford. M. Lesley, (Biblical Encyclopedia 5), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2013.
[391] Ezen alfejezet részben a szerző korábban megjelent tanulmányán alapul, annak gondolatmenetét követi és fejti ki bővebben: DICSŐ: Áház uralkodása az Asszír Birodalomnak való behódolás árnyékában, in: Mikó-Prém, A. – Szőcs-Muza, B. – Herbály, E. (szerk.): *Fiatal kutatók és doktoranduszok XI. nemzetközi teológuskonferenciájának tanulmánykötete*, Budapest, Doktoranduszok Országos Szövetsége, 2022, 11–26.
[392] Dolgozatomban a királyok uralkodási dátumának kérdésében Albright adatait követem, lásd: ALBRIGHT: The Chronology of the Divided Monarchy of Israel, in: Bulletin of the American Schools of Oriental Research (1945/100) 16–22, 22.
[393] HAAG: Bibliai Lexikon, 13.
[394] ANET 282–284.
[395] WHITELAM: Ahaz, 106–107.
[396] uo.
[397] Sokkal inkább beszélhetünk eltérő datálásokról. Az uralkodási időpontokat tekintve népszerű a Kr. e. 743/42–727 közötti regnálás (FINKELSTEIN–SILBERMAN: Biblia és régészet, 33.; MILLER–HAYES: Az ókori Izrael,

kronológiai bizonytalanságok már önmagukban is figyelmeztető jelek mindarra nézve, hogy a rendelkezésre álló adatok nem tisztán annalisztikus jellegűek, hanem a teológiailag is formált narratíva részét képezik.

A királyok második könyvében (16,2b–3) az Áházról szóló elbeszélés a hagyományosnak mondható, deuteronomista királyértékelő formulával indul, amely azt mondja: *„De nem azt tette, amit ősatyja, Dávid, amit helyesnek lát Istene, az Úr, hanem Izráel királyainak az útján járt, sőt még a fiát is elégette áldozatul azoknak a népeknek az utálatos szokása szerint, amelyeket kiűzött az Úr Izráel fiai elől."* Izráel királyainak az útja pedig semmi jóra nem vezet, hiszen az ezt megelőző fejezetben (2Kir 15) olvasunk az északi országrész pusztulásáról, így ez az ítélet már meghatározza a királyhoz való hozzáállásunk és értelmezésünk keretét. Áház uralkodása tehát a déli királyság hanyatlásának a felgyorsulását reprezentálja, amely Júdát feltartóztathatatlanul sodorta az északiak sorsa felé.[398] Továbbá, látjuk, hogy a király portréjának negatív színezetét a vallási gyakorlata határozta meg. A deuteronomista teológia számára az áldozóhalmok használatának megtűrése kritikus pont: mivel Izrael királyai elszakadtak Jeruzsálemtől, az egyetlen legitim kultuszhelytől, így mind ítélet alá esnek, míg a júdai királyok megítélésében vegyes a kép.[399] Áház a legmélyebbre süllyedt, hiszen azt olvassuk, hogy a fiát is elégette áldozatul, és áldozóhalmokon áldozott. A Krónikás beszámolója tovább súlyosbítja a helyzetet a Baaloknak készített istenszobrokkal, valamint a Ben-Hinnóm völgyben való tömjénezés említésével (2Krón 28,2b–3). Mindezek alapján Áház az ún. „rossz király" kategóriába sorolható be, akinek tettei veszélybe sodorták a dávidi dinasztiát és népe sorsát egyaránt.[400]

A krónikák második könyvében található beszámoló jelentősen átdolgozza a Királyok könyvében található Áház-hagyományt. Ha Izrael bukását tekintjük, ott is azt látjuk, hogy a vereséget Isten büntetéseként értelmezi (2Krón 28,5–6), illetve Áház hűtlenségét úgy ábrázolja mint a romlás folyamatát: *„De Áház király nyomorúsága idején sem hagyott fel hűtlenségével az Úr iránt."* (2Krón 28,22) A Krónikás anyagában az jelenik meg, hogy a király miatt Júda vereségeket szenved, hiszen megtűrte a hűtlenséget és az erkölcstelenséget országában és még az sem segít rajta, hogy Asszíria királyának kincseket adott (28,19–21). Tiglat-Pileszer e hagyomány szerint tehát nem sietett Áház segítségére, ellenben a 2Kir 16,7–9-ben

326.), azonban e sorok írója Albright-féle dátumot veszi alapul, amely szerint Áház király Kr. e. 735–715 között uralkodott Júdában (ALBRIGHT: The Chronology of the Divided Monarchy, 22.

[398] WHITELAM: Ahaz, 107.

[399] CZANIK: Deuetronomista történetírás, 245.

[400] DICSŐ: Áház uralkodása, 14.

olvasottakkal. Williamson szerint a 28. fejezet a 2Krón 13. fejezetével áll párhuzamban, és itt tudatosan megfordítja a szerkesztő a korábbi dél-észak szereposztást: míg ott Júda hűsége és katonai sikere áll szemben Izrael hűtlenségével és vereségével, itt Júda szenved Áház bűnei miatt, miközben az északiaknál megjelenik a bűnbánat és a prófétai szóra való hallgatás momentuma (28,8–15).[401]

Ha Áház vallásgyakorlásának ábrázolását vizsgáljuk, ebben a beszámolóban hangsúlyosan előjön Damaszkusz isteneinek szóló áldozatbemutatása, ami egy sziro-palesztin vallási orientációt sejtet inkább, mint asszír gyakorlatot. Ez összhangban áll Cogan és McKay álláspontjával, miszerint az oltár és a kultusz Áház idején nem mezopotámiai eredetű.[402]

Ézsaiás könyvének 7. fejezetében Áház a hit próbájának alanya. A próféta felszólítása pedig a Dávid-ház jövőjét is érinti, hiszen így szól: *„ha nem hisztek, nem maradtok meg!”* (7,9b) Az Immanuel-jövendölés pedig nem csupán politikai töltetű, hanem teológiai és dinasztiai jelentőséggel bír. A jel, melyet hagyományosan vigasztaló próféciaként értelmeznek a szöveg retorikai összefüggésében inkább ambivalens: Isten jelenléte nem garantálja a dinasztia fennmaradását, ha a hit hiányzik. A Dávid-ház fennmaradása a hit feltételéhez kötődik (7,9b), így a dinasztikus ígéret ugyan kimondatlanul, ám feltételessé válik.[403]

Az Áházról szóló bibliai beszámolók alapján azt állapíthatjuk meg, hogy eltérő hangsúlyokkal rendelkeznek, amelyek hátterében az áll, hogy a különböző szövegek teológiai interpretációk és nem csak történeti források. Míg a Királyok könyvében a politikai döntés és a deuteronomista negatív ítélete, addig a Krónikásnál a kultikus hűtlenségek dominálnak, melyek az összeomlás folyamatát gyorsítják. Ézsaiás próféta könyvében pedig egy egészen komplex képet kapunk, ahol a hit fontossága elengedhetetlen a dinasztia jövőjének szempontjából. A beszámolók teológiai értékelése szorosan összefügg azzal a történeti és geopolitikai környezettel, amelyben Áház uralkodott. A deuteronomista és a prófétai narratívák vallási kategóriákban értelmezik döntéseit, ám e döntések mögött egy radikálisan átalakuló közel-keleti hatalmi struktúra húzódott meg. Áház politikájának megértéséhez ezért elengedhetetlen annak a birodalmi kontextusnak a vizsgálata, amely meghatározta Júda mozgásterét.

[401] WILLIAMSON: Israel in the Books of Chronicles, 114–116.
[402] COGAN: Imperialism, 73–74.; MCKAY: Religion in Judah under the Assyrians, 6–7.
[403] GOSWELL: Royal names, 100, 104–108.

### *7.1.2. Politikai és geopolitikai kontextus*

Áház uralkodása az Újasszír Birodalom expanzív szakaszának idejére esett. III. Tukulti-apil-Ésara trónra lépésével Asszíria nem csupán katonai értelemben erősödött meg, hanem közigazgatási és gazdasági reformok révén stabil, integrált birodalommá szerveződött. A hódítás többé már nem alkalmi zsákmányszerző hadjáratot jelentett, hanem tudatos tartományosítást, vazallusi rendszer kialakítását és deportációs politikát is. A birodalmi stratégia egyik kulcspontja a fő kereskedelmi útvonalak –mindenekelőtt a via maris– ellenőrzése volt, amely szíro-palesztin térséget stratégiai fontosságúvá tette.

Az asszír évkönyvek (ANE 282–284) tanúsága alapján III. Tukulti-apil-Ésara a Kr. e. 740-es évek végétől kezdődően rendszeresen beavatkozott Szíria és a levantei királyságok ügyeibe, több uralkodó, – köztük az izraeli király is – az adófizetők között szerepel. A korábban már emlegetett szír-efraimi koalíció létrejötte az asszír terjeszkedés ellensúlyozására alakult, ám Júda királyságát is be szerették volna ebbe vonni. Júda kis királyságként sem katonailag, sem gazdaságilag nem volt képes ellenállni az asszír expanziónak, ám a koalícióhoz sem csatlakozott. Áháznak országa túlélése érdekében mérlegelnie kellett, mert a szír-efraimi háború nem csupán egy politikai konfliktust robbantott ki, hanem a birodalom peremén Júda egyúttal kényszerhelyzetbe is került. A király uralkodói mozgásterét a szír-efraimi háborún túlmutató, többfrontos fenyegetések korlátozták. A királyságnak egyidejűleg kellett szembenézni az edómiak terjeszkedésével (2Kir 16,6) és a filiszteusok délnyugati irányú váratlan betöréseivel (2Krón 28,18). Ezt a külső szorongattatást súlyosbította a belpolitikai destabilizáció is, mivel alattvalóinak jelentős része a királyi stratégiával szemben támogatta volna az asszírellenes szövetséghez való csatlakozást. Továbbá, Áház trónja is közvetlen veszélybe került, hiszen Recin és Pekah Tábeél fiát szerette volna hatalomra juttatni.[404]

Áház tapasztalva az ellenséges erőket, III. Tukulti-apil-Ésara segítségét kéri[405], ezzel a lépéssel pedig megkezdődött Asszíria és Júda közös története.[406] Az tény, hogy a déli királyság valamiféle függőségi viszonyba került a birodalommal, ám tézisem szerint ez nem a vazallusi státusz volt, hanem Áház idejében találóbb a kliens-patrónus terminust használni a júdai-asszír kapcsolat vonatkozásában. Amint azt korábban az asszír hódítás adminisztratív és közigazgatási

[404] MILLER–HAYES: Az ókori Izrael, 328; JAGERSMA: Izráel története, 124–125.
[405] RAS: The Impact of Assyrian Rule, 15; KARASSZON: Izrael története, 118.
[406] DICSŐ: Áház uralkodása, 13.

jellemzőinél vázoltam, a klienskirályságok önként hódoltak be és önállóak maradtak, elismerték ugyan az asszír fennhatóságot, de a birodalom nem avatkozott bele az ügyeikbe.

A kliens-patrónus viszony kialakulásában és fennmaradásában a katonai fenyegetettség mellett a szerződéses-jogi kötöttségek (*adê*-eskük) és a személyes-dinasztikus kapcsolatok is szerepet játszhattak. Különösen izgalmas ebből a szempontból a Kahulban (Nimrudban) feltárt asszír királynéi sírok (II. számú sír) leletanyaga.[407] Stephanie Dalley ismert hipotézise szerint a sírban talált, II. Sargon feleségeként azonosított Ataljá júdai királyi hercegnő volt.[408] Amennyiben ez a feltételezés megállná a helyét, Áház asszír-orientációja és a szír-efraimi koalíciótól való elzárkózása mögött egy korábbi dinasztikus házasság és az azt megpecsételő *adê*-eskü is állhatott, amely jogilag és politikailag is kötelezte Júdát. A legújabb kutatások[409] (Zsengellér, Dezső, Frahm) azonban módszertani és kronológiai óvatosságra intenek: a paleopatológiai adatok és a leletkörülmények alapján[410] valószínűbb, hogy a sírban nyugvó Jaba és Ataljá nem Júdából, hanem az északi királyságból (Izraelből) származó hercegnők voltak, akik Menahém adófizetése (Kr. e. 738) nyomán kerültek az asszír udvarba. Bár Ataljá származása így történetileg nehezen bizonyítható, maga a jelenség kiválóan szemlélti, hogy a vazallusi elköteleződések mellett az udvari elitek közötti dinasztikus-személyes kapcsolatok is szerepet játszhattak az Újasszír Birodalomban.

III. Tukulti-apil-Ésarra Kr. e. 734-es hadjárata során Filisztea mellett Izraelt is súlyos csapás érte: az asszír erők kulcsfontosságú városokat (Megiddó, Hácór) romboltak le[411], Galilea és Gileád megszállását pedig tömeges deportálások követték.[412] A katonai kudarc belpolitikai válsághoz vezetett: a koalíciópárti Pekah királyt az ekkor még asszír-orientációt mutató Hóséá követte a trónon.[413] A térség átrendeződése Kr. e. 732-ben, Damaszkusz bevételével és Recín

[407] Remek elsődleges régészeti publikáció áll rendelkezésünkre a feltárás tárgyi és szöveges anyagáról: HUSSEIN, M. M. – ALTAWEEL, M. – GIBSON, MC.: *Nimrud: The Queens' Tombs*, (Oriental Institute Miscellaneous Publications 142), Baghdad – Chicago, Iraqi State Board of Antiquities and Heritage – Oriental Institute, University of Chicago, 2016.
[408] DALLEY: Yabâ, Ataljâ and the Foreign Policy, 94. Dalley rekonstrukciója szerint Ataljá Áház júdai király unokája, egyben Szín-ahhé-eríba anyja is volt.
[409] ZSENGELLÉR: Meddig ér el a királyné keze?: Júdai vagy izraeli származású királynék az asszír udvarban?, in: Kóczán A. I. – Marsai V. – Pócza I. – Vargha M. – Vér Á. (szerk.): *DT 60. Tanulmányok Dezső Tamás hatvanadik születésnapja alkalmából*, Budapest, Migrációkutató Intézet, 2023, 108–116.; DEZSŐ: *The Assyrian Army I.*; FRAHM: Family Matters: Psychohistorical Reflections on Sennacherib and His Times, in: Kalimi, I. – Richardson, S. (ed.): *Sennacherib at the Gates of Jerusalem: Story, History and Historiography*, (CHANE 71), Leiden – Boston, Brill, 2014, 163–222.
[410] ZSENGELLÉR: Meddig ér el a királyné keze?, 110–112.
[411] HINSON: History of Israel, 128.
[412] SHANKS: Ancient Israel, 130.
[413] KARASSZON: Izrael története, 119.

kivégzésével vált teljessé, melyet a terület provinciákká szervezése követett.[414] John Bright nézete szerint mindezen események Áház behódolása és segítségkérése nélkül is megtörténtek volna.[415] Az Izraeli Királyság ezek után már csak ideig-óráig tudta magát tartani, hiszen Tiglat-Pileszer halála után Hóséa beszünteti az adófizetést, és az egyiptomi uralkodóval szövetkezik (2Kir 17,1–4). Mindez pedig odáig vezetett, hogy V. Salmaneszer hároméves ostroma alá vette a fővárost, majd a győzelmet végül utóda, II. Sargon szerezte meg. Az északi országrész Kr. e. 722-ben bekövetkezett bukása végérvényesen lezárta Izrael önálló államiságának történetét, Júda királysága számára egyértelművé vált az asszír dominancia pusztító ereje.[416]

Áház behódolásának retorikai megfogalmazását tükrözi a 2Kir 16,7: *„szolgád és fiad vagyok”* (עַבְדְּךָ֥·וּבִנְךָ֖ אָ֑נִי). A kifejezés a közel-keleti hűségi nyelvezet ismert eleme, ahol a szolga terminus az alávetettség udvari formulája. A fiú megjelöléssel való együttes használata azonban nagyon egyedi a bibliai szövegekben, a biblián kívüli forrásokban is igen ritka, ám az Amarna-corpusban megjelenik.[417] Cogan és Tadmor rámutatnak arra, hogy az asszír királyi levelezésben a „szolga” formula a legmagasabb rangú szereplők esetében is előfordul (pl. az uralkodók esetében), ám a „fiú” kifejezés inkább családi jellegű függőségi viszonyt tükröz, ezért kétségbe vonják annak eredetiségét a bibliai szövegben.[418] Egy másik epigráfiai párhuzam, Barrakib, Szam’al királyának felirata ugyanakkor azt mutatja, hogy a vazallusi lojalitás vállalása nem feltétlenül jelentett megalázkodást, hanem a birodalmi rendbe való tudatos beilleszkedés retorikai kifejezése is lehetett.[419] Ebben a megközelítésben Áház kijelentése nem pusztán kényszerű alávetettség, hanem túlélési stratégia nyelvi artikulációja.

A függőségi viszony anyagi oldaláról sem hallgat a 2Kir-ban található narratíva, mert a 16,8-ban azt olvassuk, hogy *„fogta Áház az Úr házában és a királyi palota kincstárában található ezüstöt és aranyat, és elküldte ajándékul Asszíria királyának.”* Az ezüst és az arany átadását a héber Bibliában a שֹׁחַד (*šohad*) szó jelöli. A kifejezés a deuteronomista jogi tradícióban rendszerint a megvesztegetést jelenti, amely viszont tiltott cselekedet (5Móz 10,17; 16,19 és 27,25) és ezzel ítéletet von magára Áház király is.[420] Az asszír uralkodó azonban évkönyvében nem megvesztegetésként, hanem szokásos adóként említi ezt a cselekedetet

[414] DICSŐ: Áház uralkodása, 13.
[415] BRIGHT Izráel története, 264–265
[416] DICSŐ: Áház uralkodása, 13–14.
[417] COGAN–TADMOR: Ahaz and Tiglath-Pileser, 504.
[418] uo.
[419] KŐSZEGHY: Áház, 138–139.
[420] HOBBS: 2 Kings, 214.

Áházzal kapcsolatosan[421]. Mindezek alapján Miller–Hayes és a Cogan–Tadmor szerzőpárosok úgy vélik, hogy a bibliai szöveg inkább a szerzők kritikáját fejezi ki Áházzal szemben, akik e tettében látják az „asszír csapás” csíráját.[422] Hobbs arra is rámutat, hogy Menahém király is hasonló tette miatt esik kritika alá a 2Kir 15,19–20-ban.[423]

A két forrás eltérő terminológiája kiválóan szemlélteti a perspektívák közötti különbséget. Ami asszír adminisztratív nyelvezetben a klienskirálysági rendszerbe való integráció jele, az a deuteronomista narratívában a YHWH-ba vetett bizalom hiányának a bizonyítékaként jelenik meg. Ilyen módon a politikai realitás és a teológiai értékelés elválik egymástól.

Áház önkéntes behódolását mindezek alapján kettős természetűnek ítélhetjük: geopolitikai szempontból egy racionális, a királyság túlélését szolgáló döntést hoz, ám a teológiai értelmezésben problematikus a döntés, mivel az isteni segítség helyett az Újasszír Birodalomra támaszkodik az uralkodó. Mindez meghatározóvá válik a korszak prófétai megszólalásaiban is, melyekben a külpolitikai orientáció már nem pusztán stratégiai kérdésként, hanem hitbeli állásfoglalásként jelenik meg.[424]

[421] ANET 282.
[422] DICSŐ: Áház uralkodása, 15.; MILLER–HAYES: Az ókori Izrael, 330.; COGAN–TADMOR: Ahaz and Tiglath-Pileser, 502.
[423] HOBBS: 2 Kings, 214.
[424] Lásd: Ézs 20,1–6; 30,1–7; 31,1–3;

### *7.1.3. Kultikus intézkedések*

Áház kultikus intézkedéseinek értelmezése csak akkor lehet történetileg megalapozott, ha azokat nem csupán a deuteronomista értékelés normatív keretében, hanem a 8. századi júdai vallási valóságának összefüggéseiben is vizsgáljuk. A kor vallási életét nem egy egységes gyakorlat, nem is az ortodox jahvizmus jellemezte, hanem a párhuzamosan létező kultuszok, regionális szentélyek és a különböző teológiai hangsúlyok. A vallási pluralizmus alatt ebben az összefüggésben nem pusztán az idegen istenek jelenlétét értjük, hanem a YHWH-tisztelet eltérő, helyi és politikailag is befolyásolt megnyilvánulásait.

A vallástörténet ezt a jelenséget gyakran a szinkretizmus fogalmával írja le. Dearman meghatározása szerint a szinkretizmus nem feltétlenül jelent tudatos valláselegyítést, hanem a különböző kultikus és teológiai elemek egymásba épülését egy adott közösségben: így beszél például arról, hogy a kettészakadt királyság korában különféle formái voltak YHWH-nak, és mindegyik a helyi hagyományokban gyökerezett.[425] A helyi tradíciókat pedig jelentős mértékben átszőtték a kánaáni vallási, kulturális jellegzetességek. Miller rámutat, hogy az idegen formák adaptációja nem rendkívüli vallási eltérés Izrael és Júda életében, hanem a királyi politikai-vallási stratégia terméke, amely akár a nemzetközi koalícióépítés és a birodalmi dominancia (asszír hatás) iránti kényszerű vagy önkéntes igazodást reprezentálták.[426]

Áház vallásgyakorlatának és kultikus módosításainak megítélésekor a bibliai elbeszélések (2Kir 16,2b–4.10–18; 2Krón 28, 1b–4.23–25) egy terjedelmes bűnkatalógust tár elénk: fiát is átvitte a tűzön, áldozatbemutatások a magaslatokon, istenszobrok készítése, a templomi berendezés átalakítása, valamint a damaszkuszi oltár felállítása. A deuteronomista és a krónikás mindezt súlyosan elmarasztaló szavakkal közli. Továbbá, a Királyok könyvében, valamint a Krónikák könyvében is megtaláljuk azt a kijelentést az uralkodóról, hogy *„Izráel királyainak útján járt”*. Ez a megállapítás viszont nem szokványos a júdai királyok bemutatásánál, egyedül csak Jórám esetében találkozunk még ezzel (2Kir 8,18; 2Krón 21,6).[427] A mondat mögött azt kell értenünk, hogy *„a vidéki szentélyekben folytatódott az istentisztelet a Templom elkészülte után is.”*[428] Cogan úgy véli, hogy mindebből még nem következik az,

[425] DEARMAN: Religion and Culture, 69.
[426] MILLER: The Religion of Ancient Israel, 57–58.
[427] COGAN: Imperialism, 72; HOBBS: 2 Kings, 213.
[428] COGAN: Imperialism, 72.

hogy Izrael első királyának, Jeroboámnak vétkével azonosítsuk Áház megítélését is[429], hiszen Áház nem szakított a jeruzsálemi Templommal és Dávid házával, mint Jeroboám.

A történeti rekonstrukció tehát csak akkor válhat árnyalttá, ha Áház cselekedeteit nem egy feltételezett ortodox normához viszonyítjuk, hanem a Kr. e. 8. század Júdájának vallási pluralizmusának kontextusában vizsgáljuk. A korábban már emlegetett vallási meghatározottságokat nem hagyhatjuk figyelmen kívül Áház esetében sem. A jeruzsálemi Templom hivatalos kultusza mellett ugyanis mindvégig jelen volt és virágzott a népi vallásosság, annak regionális, családi és agrárjellegű árnyalataival, melyek a kánaáni hagyományokból táplálkoztak. A heterodox elemekre így nem pusztán külső importként kell tekintenünk, hanem mint olyanokra, amelyek a júdai vallási valóság szerves részét képezték.

Mégis mind közül, amit Áházról olvasunk a legbotrányosabb az, amit a 2Kir 16,3 közöl: *„sőt még a fiát is elégette áldozatul azoknak a népeknek az utálatos szokása szerint, amelyeket kiűzött az Úr Izráel fiai elől."* A választott nép történetét tekintve Áház király az első, akivel kapcsolatba hozható az emberáldozat kérdése. Majd később Manassénál ismét megjelenik ez a bűn. A héber Bibliában viszont már korábban találkozhatunk a móábi király, Mesa esetével, aki végső elkeseredésében elsőszülött fiát áldozza fel a várfalon az izraeliekkel való harc során, és azt olvassuk, hogy az izraeli nép körében ez mélységes felháborodást keltett (2Kir 3,27). Többen is hasonlóságot fedeznek fel a két király cselekedete között, legalábbis olyan értelemben, hogy mindketten egy-egy háborús krízisben, kétségbeesésük idején folyamodtak ehhez a praktikához, jelen esetben Áház a szír-efraimi konfliktus során.[430]

A szöveg a עבר(átmegy) ige hifíl perfectum E/3 hímnemű alakját használja, amely nem a klasszikus áldozati terminológiába tartozik.[431] Ez már önmagában felveti a kérdést, hogy valódi emberáldozatról vagy inkább egy rituális szertartásról lehet-e szó. Zevit (Cogan, Weinfeld és Plataroti nyomán) arra hívja fel a figyelmet, hogy a kifejezés nem feltétlenül jelent halállal végződő gyermekáldozatot, hanem sokkal inkább utalhat egy olyan ünnepre, esetleg krízisrituáléra, amelynek része volt a tűz, a szimbolikus odaszentelés.[432] Dearman magyarázata hasonló irányba mutat, ő is rituális cselekedetként tekint erre az eseményre.[433] „Úgy vélem, hogy az érvelésük alapja az, hogy a héber Bibliában ezen a helyen nem olyan ige áll, amely a

[429] COGAN: Imperialism, 72.
[430] LOWERY: The Reforming Kings, 128; ROBINSON: The Second Book of Kings, 147–148.
[431] KŐSZEGHY: Áház, 130.
[432] ZEVIT: The Religions of Ancient Israel, 469.
[433] DEARMAN: Religion and Culture, 90–92.

megégetésre utal, hanem az szerepel, hogy átvitte[434], így ez nem feltétlenül egyenlő a halállal."[435]A Szentírás kiemeli azt is, hogy ez a szokás az Izrael elől kiűzött népektől ered. A gyermekáldozat összekapcsolása Molokkal kapcsolatos, akinek először a kánaániak áldozták gyermekeiket.[436] A szokás eredetét tekintve egyetértés van abban, hogy nyugat sémi gyökerű.[437]A jelenség tehát nem egy izolált deviancia Áház esetében, hanem a levantei vallási hagyomány egyik eleme, amely ugyanakkor példa a vallási szinkretizmusra is, hiszen ez a gyakorlat lassan-lassan beszivárgott a heterodox jahvizmus keretei közé.[438]

A 2Kir 16,4, valamint a 2Krón 28,4 is hangsúlyozza Áház részvételét az áldozóhalmokon folyó áldozatbemutatásban. Az áldozóhalmok jelentőségét korábban már ismertettem, ezért itt nem szükséges a részletes tipológiai elemzés. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy ezek a kultuszhelyek nem perifériku jelenségek voltak, hanem a júdai vallási élet szerves részét képezték a mindennapokban. A vidéki kultuszhelyek a regionális identitáshoz, a nagycsaládi hagyományokhoz és agrár-rituális gyakorlatokhoz kötődtek. A deuteronomista értékelés az áldozóhalmokat azonban a kánaáni örökséghez és az idegen istenekhez kapcsolja (5Móz 12), így teológiai szempontból elvetendőnek minősíti. Történeti perspektívából viszont ezek a helyek olyan plurális vallási hálózatot képviseltek, amely strukturálisan korlátozta a kultusz központosítását.[439] Az, hogy Áház király megtűrte, sőt részt vett ezekben a vallási gyakorlatokban, nem egyedülálló jelenség, hanem belehelyezkedés az ősi hagyományba.[440]

A damaszkuszi oltár kérdése azonban ennél is összetettebb dolog. A 2Kir 16,10–13 számol be az oltárépítésről, melynek előzménye, hogy Áház Damaszkuszba ment, hogy ott találkozzon az asszír uralkodóval, III. Tiglat-Pileszerrel, amely találkozás alkalmával látott egy oltárt és ezt Jeruzsálemben is meg akarta építtetni. Az oltár ügye sokakat foglalkoztatott már, ezért a kutatásban két fő irány bontakozott ki: az egyik az asszír mintára épülő oltár mellett érvel, míg a másik a sziro-palesztin eredetet valószínűsíti. Egy lehetséges asszír kényszer hipotézise mellett rendkívül kevés közvetlen bizonyíték szól. Akik ezt valószínűsítik (többek

[434] Ellenben a 2Krón 28,3-ban már az áldozati terminus jelenik meg, amely már nem hagyna önmagában kétséget. A problémát ez esetben leginkább a Krónikás jól ismert, gyakran túlzó ítéletalkotása adja.
[435] DICSŐ: Áház, 21.
[436] HEIDER: Molech, 895.
[437] LOWERY: The Reforming Kings, 128., A Molok-kultusz kérdéskörét részletesebben tárgyalom Manassé korának kultikus jellegzetességeinél.
[438] Azaz, úgy tisztelik YHWH-t, ahogyan azt az idegen isteneknek szóló gyakorlatokban teszik más népek. DICSŐ: Áház, 22.
[439] Ezékiás királynál erre a jelenségre külön is magyarázatot adok.
[440] KŐSZEGHY: Áház, 144.

között: Noth, Gray, Montgomery), azt hozzák fel indokként, hogy Áház vazallusként járul az asszír uralkodó elé és egy olyan oltárt másol le[441], melyet az asszírok a győzelmük után állítottak fel Damaszkuszban.[442] Az asszír birodalmi politika azonban nem követelte meg még a vazallusaiktól sem, hogy vegyék át kultuszukat, illetve az oltáron bemutatott áldozatok típusa sem mutat egyértelmű mezopotámiai párhuzamot. Oppenheim kiemeli, hogy ételáldozat elégetésének és a vérhintés gyakorlatának nincs nyoma Mezopotámiában.[443]

A damaszkuszi helyszín inkább sziro-palesztin kulturális közegre utal. A Krónikák könyvében található narratíva nem beszél a damaszkuszi oltárról, viszont helyette ezt jegyzi meg Áházról: *„Damaszkusz isteneinek áldozott, akik megverték őt, de ezt mondta: Mivel Arám királyait megsegítik isteneik, ezért nekik áldozom, és így majd engem is megsegítenek! Pedig ezek okozták bukását, és egész Izráelét is!”* (2Krón 28,23) Whitelam szerint mindez azt erősíti, hogy a kultusz inkább sziro-palesztin, mintsem asszír alapokon nyugodott.[444] A szíriai művészet és építészet jelentős hatással volt a térségre, sőt még Asszírián belül is kimutatható.[445] Ennek értelmében a damaszkuszi oltár nem birodalmi kényszer, hanem egy adaptáció eredménye lehetett. Az sem kizárható tehát, hogy Áház így akart alkalmazkodni egy építészeti trendhez.[446]

Nili Wazana felvetése, miszerint a damaszkuszi oltár akár jahvista kontextusban is értelmezhető, tovább árnyalja az ügyet.[447] A jahvista kultusz alapját nézete szerint Naámán rakhatta le Arámban az ő csodálatos gyógyulását követően, valamint Hazáél, későbbi arámi király YHWH-hitéről is részletesebben értekezik Wazana. Ha megfigyeljük az oltárról szóló beszámolót, azt látjuk, hogy narratíva nem kommentálja nyíltan az objektum legitimitását, amelyből akár a tárgy YHWH-kultuszban való használatát is feltételezhetnénk.[448] Maga Úrijjá is készségesen együttműködik a kivitelezésben, márpedig őt Ézsaiás próféta is *„megbízható tanúnak”* nevezi (Ézs 8,2), aki valószínűleg szót emelt volna az idegen kultuszok bevezetése ellen, hiszen egy ortodox jahvista személy volt.[449]

[441] DICSŐ: Áház uralkodása, 23.
[442] MILLER–HAYES: Az ókori Izrael, 330.
[443] OPPENHEIM: Az ókori Mezopotámia, 243.
[444] WHITELAM: Ahaz, 106.
[445] COGAN–TADMOR: II Kings, 193.
[446] uo.
[447] WAZANA: Ahaz and the Altar from Damascus, 386.
[448] HOBBS: 2 Kings, 216.
[449] DICSŐ: Áház, 24.

A damaszkuszi oltár történetének értelmezését tovább árnyalja Christoph Levin szövegkritikai vizsgálata.[450] Levin szerint a 2Kir 16,10–18 nem tekinthető egységes, a Kr. e. 8. századi eseményeket közvetlenül rögzítő történeti beszámolónak, hanem több szerkesztési réteg eredményeként áll előttünk jelenlegi formájában. Áház damaszkuszi útját és az asszír király előtt való hódolatát tekinti a történeti magnak, míg az oltárral kapcsolatos részletek a későbbi teológiai értelmezések következményeként formálódtak. A korai deuteronomista értelmezés Áház tettét a kultusz centralizálásának normatív követelménye felől értékelhette, majd a későbbi szerkesztési rétegek a történetet fokozatosan a Tóra kultuszi előírásaihoz igazították. Levin munkája figyelmeztet tehát, hogy a damaszkuszi oltár történetét nem tekinthetjük minden részletében a Kr. e. 8. századi jeruzsálemi kultusz közvetlen történeti leírásának.

Ez a megközelítés azonban nem teszi történetileg értéktelenné a perikópát. Különbséget kell tennünk az események történeti rekonstrukciója és azok későbbi teológiai értelmezése között. Történetileg nagyobb biztonsággal állítható Áház damaszkuszi útja és az asszír uralkodóval való találkozása, míg az oltár eredetét, funkcióját és a jeruzsálemi templomi kultuszban betöltött szerepét már nagyobb forráskritikai óvatossággal kell kezelnünk. A szöveg későbbi rétegei ugyanakkor éppen azt mutatják, hogy Áház asszír orientációja a későbbi júdai hagyomány számára elsősorban kultuszi és teológiai kérdéssé vált.

Mindez azért is fontos, mert a jelenlegi szöveg szerint habár megépült az új oltár, a korábbi oltárt áthelyezték, és nem pedig megsemmisítették.[451] Ennek alapján egyes kutatók feltételezik, hogy Áház oltára a későbbi kultuszreformok idején sem kerül eltávolításra az oltár, és egyesek azt is valószínűsítik, hogy egészen a fogságba vitelig használták Áház damaszkuszi kultikus objektumát.[452] Ezt a lehetőséget azonban a szövegkritikai megfontolások miatt csak óvatosan kezelhetjük.

Az oltár eredete nem bizonyítható tehát egyértelműen, de a rendelkezésre álló anyagok alapján inkább sziro-palesztin eredetet valószínűsítek én magam is. Áház intézkedése pedig ez esetben nem egy idegen kultusz erőszakos bevezetése, hanem a térség vallási, kulturális formáihoz való igazodásaként értelmezhető.

[450] LEVIN: Der neue Altar unter Ahas von Juda, in: Uő: *Verheißung und Rechtfertigung. Gesammelte Studien zum Alten Testament II*, (BZAW 431), Berlin – Boston, De Gruyter, 2013, 196–215.
[451] DICSŐ: Áház, 24.
[452] NELSON: First and Second Kings, 226; BARTHA: Az Ószövetség népe, 180.

Mindezek alapján Áház kultikus intézkedései tehát nem egyedi és elszigetelt vallási devianciaként értelmezhetők, hanem a Kr. e. 8. század Júdájának vallási pluralizmusában. A levantei és mezopotámiai kulturális hatások által formált közegben a heterodox elemek nem valamiféle törésként jelennek meg, hanem a vallási gyakorlat szerves részét képezhették. A király lépései kettős perspektívában értelmezhetők a vallás terén is: a deuteronomista e döntésekben a hűtlenséget látja, amely előkészíti a későbbi teológiai ítéletet; míg a történeti rekonstrukció a vallási formák dinamikus, kölcsönhatásokon alapuló alakulását hangsúlyozza.

### *7.1.4. Értékelés*

Áház uralkodása nem csupán egy „rossz király” története, hanem annak lenyomata, miként működött Júda királysága a birodalom erőterében. A rendelkezésre álló bibliai és asszír források alapján a júdai-asszír viszony nem írható le az elnyomó birodalom és a kiszolgáltatott vazallus kapcsolataként. Júda Áház idején nem vált asszír tartománnyá, a dávidi dinasztia fennmaradt, a templomi kultusz működött és a belső vallási struktúrák, nevezetesen a népi vallásosság elemei sem tűntek el. Ebben a közegben azonban a kultusz terén a király mozgástere korlátozott volt. A deuteronomista kritika egy utólagosan normává tett, centralizált kultusz eszményképét vetíti vissza egy olyan korszakra, amelyben a hétköznapokban a vallás sokkal rétegzettebb, pluralista elemekben gazdagabb volt.

Ez azonban nem jelenti a teológiai értékelés relativizálását, éppen ellenkezőleg! Áház uralkodásának vizsgálatakor válik élessé és láthatóvá az a feszültség, amely a politikai realitás és a kizárólagos YHWH-hit igénye között feszült. Az Ézs 7,9b-ben megfogalmazott *„ha nem hisztek, nem maradtok meg”* prófétai intés nem csak egy vallási buzdítás, hanem a külpolitikai orientáció teológiai újraértelmezése is. Áház király döntései azok, amelyek először világítják meg azt a problémát, amely később Ezékiás, Jósiás reformjában és a deuteronomista teológiájában is kulcskérdéssé válik: miként őrizhető meg a szövetségi identitás egy birodalom árnyékában?

A függés ténye ugyan vitathatatlan, ám természete inkább egy rugalmas, kliens-patrónus kapcsolatként ragadható meg, amelyben a politikai lojalitás és az adófizetés fejében a királyság megőrizhette autonómiáját egy bizonyos fokig. Áház döntései – akár az asszíroknak történő behódolást, akár a kultikus intézkedéseit nézzük – ebben a korlátozott mozgástérben értelmezhetők. A politikai alkalmazkodás nem csupán kényszerreakció volt, hanem az észszerű stratégiai mérlegelés eredménye: túléli-e Júda az Újasszír Birodalom expanzióját, vagy Izrael sorsára jut? Áház esete történeti példaként áll előttünk annak bizonyítására, hogy a Kr. e. 8. században a déli királyság és Asszíria kapcsolatát kliens-patrónusi struktúraként értelmezzük, amely az asszír dominancia idején is cselekvési lehetőséget biztosított Júda uralkodójának.

Áház alakja tehát semmiképpen sem csak a deuteronomista narratívájának rossz királyaként kell, hogy előttünk álljon, hanem inkább olyan uralkodóként, aki egy fordulópontot testesít meg a Júda királyságának történetében. Uralkodása napvilágra hozza azt a feszültséget, amely a politikai túlélés stratégiája és a teológiai exkluzivitás igénye között húzódott.

## 7.2. Ezékiás[453]

### *7.2.1. Ezékiás a bibliai beszámolókban*

Ezékiás (Kr. e. 716/715–687) Júda tizenharmadik királya, aki Áház és Abi, Zekarjá lányának fiaként uralkodott egy olyan korban, amelyben a nemzeti túlélés és a vallási identitás szorosan összefonódott. A bibliai hagyomány Ezékiás történetét három fő szövegkorpuszban őrzi (2Kir 18–20; 2Krón 29–32; Ézs 36–39), amelyek közös történeti magot hordoznak, ám eltérő teológiai hangsúlyokkal jelenítik meg azt. A királyok második könyve az asszír krízisre és a prófétai közvetítésre koncentrál, a Krónikás a kultusz megtisztítását és a templomi rend restaurációját hangsúlyozza, míg Ézsaiás könyve a történetet a prófétai szó hitelességének és az isteni ígéret beteljesedésének igazolásaként mutatja be.

A deuteronomista értékelése a királyról rendkívül pozitív: *„Azt tette, amit helyesnek lát az Úr, egészen úgy, ahogyan ősatyja, Dávid tette. (…) Bízott az Úrban, Izráel Istenében; nem volt hozzá fogható senki Júda királyai között, sem előtte, sem utána. Ragaszkodott az Úrhoz, nem tért el tőle, hanem megtartotta parancsolatait, amelyeket az Úr adott Mózesnek.”* (2Kir 18,3.5–6) A szuperlatívusz retorikája itt nem csupán morális minősítés, hanem a YHWH-hoz való lojalitás kizárólagosságának deklarációja. A kliens-patrónusi viszony keretében értelmezve az uralkodó nem osztja meg hűségét a birodalmi és isteni hatalom között, azt is mondhatnánk, hogy nem szolgál két úrnak. Míg apja, Áház az asszír királyhoz mint politikai patrónushoz fordult, addig Ezékiás a narratíva szerint YHWH-nál keres oltalmat királysága számára.

A királyok második könyvének 18–20. fejezetei alkotják az Ezékiás-elbeszélés történeti vázát. A szöveg középpontjában a politikai válság, az asszír fenyegetés és a túlélés drámája áll, ám a király személyes sorsához kapcsolódó epizódok is megjelennek (Ezékiás betegsége, babiloni követek látogatása). Részletesen megismerhetjük a diplomáciai pengeváltásokat, Szanhérib (Szín-ahhé-eríba) fenyegető üzeneteit a kincstárnok tolmácsolásában. Ezékiás itt olyan vezetőként jelenik meg, aki kezdetben megpróbálta a sarc megfizetésével (18,14–16) elkerülni a pusztulást, ám végül kiszolgáltatottságában az Úrhoz fordul, aki a prófétán keresztül üzeni meg az isteni közbeavatkozás szabadító erejét, majd meg is tapasztalja azt egész

[453] Ezen alfejezet részben a szerző korábban megjelent tanulmányán alapul, annak gondolatmenetét követi és fejti ki bővebben DICSŐ: Királyportré – Ezékiás, in: Kozma, G.: *His pulcris disciplinis. A Gerhardus Tudományos Diákköri Konferencia helyezést elért előadásai (Tanulmánykötet)*, Szeged, Gerhardus Kiadó, 2017, 35–67.

Jeruzsálemmel együtt (2Kir 19). A 18,4-ben a kultikus reformok összefoglalását olvashatjuk, amely szerint Ezékiás eltávolíttatta az áldozóhalmokat, összezúzta a szent oszlopokat, kivágta a szent fákat és megsemmisítette a rézkígyót, amelyet Mózeshez kötöttek és kultikus tisztelet övezte. Mindez teológiai szempontból nézve YHWH kizárólagosságát demonstrálja.

A Krónikás tovább erősíti ezt a teológiai vonalat, hiszen számára az uralkodó elsősorban a templomi kultusz helyreállítója és a vallási élet reformere. A krónikák második könyvében található elbeszélés nem az asszír invázióval, hanem a templom megtisztításával, a léviták szolgálatba állításával és a nagyszabású páska ünnep leírásával kezdődik (29–31. fejezetek). Az ünnep az egyik legjelentősebb mozzanat, hiszen Ezékiás az északiakat is meghívja Jeruzsálembe, ezzel egyfajta spirituális egységet teremtve az Izrael bukása után kialakuló politikai-társadalmi vákuumban. A kultikus megújulás közösségi dimenziója felettébb fontos ebben a narratívában. Young ugyanakkor óvatosságra int azzal a megközelítéssel szemben, amely a Királyok könyvéből hiányzó krónikási anyagot eleve késői konstrukciónak tekinti. Vizsgálata szerint a 2Krón 29–32 teológiailag formált elbeszélése korábbi történeti hagyományokat is őrizhetett meg.[454]

Az ézsaiási szál szépen összeköti az apát és fiát (Ézs 7, 36–39), hiszen Áház visszautasítja a próféta által felkínált lehetőséget, és Asszíria királyához fordul segítségért, míg Ezékiás a fenyegetettség idején a Templomba megy és megalázza magát YHWH előtt, Ézsaiáshoz fordul közbenjárásért. A két jelenet a hűség két modelljét állítja szembe: a birodalmi patrónushoz való horizontális igazodást és az Úrhoz való vertikális odafordulást. Mind a politikai krízis, mind a király betegsége a kizárólagos isteni hatalom igazolásának terepévé válik. Emellett nyilvánvalóan Ézsaiás könyvének elbeszélései mutatják be a legmélyebben Ezékiás belső vívódásait, betegségét és a babiloni követek látogatását, ez utóbbi a jövőbeli babiloni fogság előhírnökeként szolgál a bibliai történetírás szempontjából.

A bibliai beszámolók vizsgálata során nem hagyhatjuk figyelmen kívül a prófétai könyvek utalásait sem. Jeremiás könyve (26,18-20) megemlíti a móresti Mikeást, aki bár borzalmas jövőről prófétált, mégsem ölte őt meg Ezékiás.[455] Hóseás és Mikeás próféta könyvének címfeliratában is megjelenik a király neve, illetve Zofóniás esetében pedig kiderül, hogy a próféta a király leszármazottja (Zof 1,1). Máté evangéliumának nemzetségtáblázatában

[454] YOUNG: Hezekiah in History and Tradition, 179–180.
[455] DICSŐ: Királyportré – Ezékiás, 37.

(Mt 1,9–10) is találkozunk a király nevével, valamint a a deuterokanonikus Sirák fia könyve (48,19–29) kiemeli Ezékiás kapcsán a város megerősítését és a vízgyűjtő megépítését.

A deuteronomista történetírásban Ezékiás nem pusztán „jó" király, hanem apja ellenpontjaként, az Isten iránti hűség megtestesítőjeként jelenik meg.

### *7.2.2. Politikai és geopolitikai kontextus*

Ezékiás uralkodása a Kr. e. 8. század végének egyik legkritikusabb[456] periódusára esik, amikor az Újasszír Birodalom a Közel-Kelet meghatározó hatalmaként struktúrálta újra a térséget. Júda ekkorra már önként meghódolt a birodalom előtt, hiszen Áház döntése nyomán függőségi viszonyba került az ország. Amint azt már korábban említettem, az Újasszír Birodalm expanziója III. Tukulti-apil-ésarra, majd II. Sarrukín és Szín-ahhé-eríba uralma alatt érte el csúcspontját. Az asszír hegemónia egy olyan kifinomult vazallusi rendszert is jelentett a katonai fölény mellett, amelyben a kisebb államok a politikai hűség és az adófizetés fejében őrizhették meg viszonylagos autonómiájukat. Ebbe a rendszerbe került bele a déli királyság Áház uralkodása alatt, hiszen a segítségkéréssel kliensállami státuszba jutottak. A birodalmi patrónushoz való fordulás azonban nem csak külpolitikai döntés volt, mivel az asszír király iránti lojalitás a bibliai beszámolók tükrében az Istenbe vetett bizalom hiányát is tükrözte. Ezékiás egy olyan országot örökölt apjától, amelyben a túlélés ára a birodalmi függés fenntartása volt.

A helyzet alapvetően II. Sarrukín halála után (Kr. e. 705) változott meg, amikor a birodalomban több helyen felkelés tört ki, megingott az asszír adminisztráció és ez felbátorította a hűbéres államokat a lázadásra.[457] Júda – más levantei államokkal együtt – része volt annak az asszírellenes mozgolódásnak, amely egyiptomi támogatásban reménykedett. Ezékiás már akkor fontolgathatta az asszír fennhatóságtól való elszakadást, amikor trónra került, ám ki kellett várnia a megfelelő pillanatot.[458] Erre jó apropót kínált a megerősödő, 25. (kustita) dinasztia uralma alatt álló Egyiptom, amely azonban korábban, Sabako hatalmának megszilárdítása érdekében kerülte az összetűzést II. Sarrukínnal.[459] Ám a prófétai hagyomány, különösen Ézsaiás 30–31. fejezetei élesen bírálják az Egyiptomba vetett bizalmat, és azt a „törött nádszál" (Ézs 36,6) képéhez hasonlítják. Ugyanakkor a politikai realitás azt mutatta, hogy az asszír

[456] MACLEAN: Hezekiah, 598
[457] DICSŐ: Királyportré – Ezékiás, 42.
[458] uo.
[459] ERDŐS: A törött nádszál, 11.

függőségből csak külső segítséggel lehet kilépni. Ez a lépés nem feltétlenül értelmezhető pusztán Ezékiás hitetlenségeként, hanem stratégiai alternatíva kereséseként is felfogható.

Ezzel párhuzamosan Mezopotámiában is fontos események zajlottak, hiszen Kr. e. 703-ban a babiloni trónt ismét elfoglalta Meródak-Baladán[460], aki néhány hónapon át erőteljesen dolgozott az asszírellenes tevékenységén, ezzel komoly kihívást jelentve Szín-ahhé-eríba számára. Valószínűsíthető, hogy a bibliai hagyomány által megörökített (2Kir 20,12–13; Ézs 39,3–7) babiloni követség látogatása ezidőben történt Ezékiás udvarában.[461] A követek látogatása arra utal, hogy Júda diplomáciai kapcsolatban állt az asszírellenes törekvések egyik vezetőjével. A látogatás akár úgy is értelmezhető, mint egy regionális koalícióépítési kísérlet, jóllehet, nem állapítható meg egyértelműen Ezékiás elköteleződésének mértéke a beszámolókból. A babiloni kapcsolatkeresés nem pusztán egy udvari epizód, hanem a nagyhatalmi egyensúlykeresés egyik állomása volt, amely végül nem hozott politikai eredményt.

Ebből a rövid kitekintésből is egyértelmű, hogy Ezékiás lázadása nem egy spontán művelet volt, hanem egy szélesebb körű birodalmi válság része, amelyben szerepe volt a Babilonban, Egyiptomban és a levantei városállamokban zajló folyamatoknak is. A kliens-patrónusi modell szempontjából ez a periódus a lojalitás újrarendezésének a kísérleteként is leírható, hiszen a vazallusállamok a birodalmi centrum gyengülését érzékelve alternatív kapcsolódásokat, szövetségeket kerestek egymással.

A 2Kir 18,7b-ben azt olvashatjuk, hogy Ezékiás *„fellázadt Asszíria királya ellen, és nem szolgálta őt.”* Ez valószínűleg az éves adófizetés megtagadását és a diplomáciai hűség felmondását jelenthette. Az uralkodó e tette nem csupán a bibliai narratíva szintjén ragadható meg. A kritikus helyzetet új megvilágításba helyezi a 2025-ben napvilágra került akkád nyelvű, ékírásos agyagtöredék, amelyet a Templom-hegy közelében találtak.[462] A felirat valószínűleg egy királyi pecsétlenyomat része volt egy hivatalos küldeményen, amely a sarcfizetés késedelmére utalt, így összefüggésben állhat egy feszültséggel, lázadással teli időszakkal.[463] Az első Jeruzsálemben talált asszír felirat megemlít egy magasrangú személyt, aki a gyeplőt tartja

[460] DAVIS: Hezekiah, 307–308.
[461] AHARONI: The Carta Bible Atlas, 166.
[462] EAMES: A 2,700-Year-Old Assyrian Inscription, https://armstronginstitute.org/1353-a-2700-year-old-assyrian-inscription-demanding-tribute-found-in-jerusalem (utolsó elérés: 2026. 02. 14.)
[463] RADLEY: Rare Assyrian inscription, https://archaeologymag.com/2025/10/rare-assyrian-inscription-found-in-jerusalem/ (utolsó elérés: 2026. 02. 14.)

és a királyi ház nevében hivatalos üzenetet továbbított.[464] A lelet kézzelfogható bizonyítéka a júdai asszír függőségnek és annak, hogy a bibliai szöveg által említett ezüst és arany megfizetése a birodalom királyának nem csak egy teológiai toposz, hanem konkrét gazdasági és politikai kényszerhelyzetet tükröz.

A lázadást stratégiailag gondosan előkészítette az uralkodó: megerősítette Jeruzsálemet és biztosította annak vízellátását is egy lehetséges ostrom idejére. Young rekonstrukciója szintén Ezékiás aktív politikai és katonai szerepét hangsúlyozza, és az uralkodót nem pusztán az asszír expanzióra reagáló királyként, hanem saját mozgásterét tudatosan kihasználó szereplőként értékeli. Jeruzsálem előzetes katonai felkészítése szerinte akár Szín-ahhé-eríba további támadásának egyik visszatartó tényezője is lehetett.[465] Kr. e. 701-ben Szín-ahhé-eríba expanziós hadjáratot indított nyugat felé, amely a birodalmi rend helyreállítását, a lázadók komoly megbüntetését tűzte ki célul. Az asszír király 701-ben indított harmadik hadjárata nagyon jól dokumentált: az asszír évkönyvek[466], a Taylor-prizma[467] és a ninivei palota reliefei[468] mellett a bibliai elbeszélés is megörökít (2Kir 18–19; 2Krón 32; Ézs 36–37). Az asszír sereg először a föníciai és a filiszteus partvidéket támadta meg, Eltekénél legyőzte az egyiptomiakat, majd Júda felé indult. A Taylor-prizmán azt olvashatjuk, hogy Szín-ahhé-eríba azt állítja, úgy zárta be Ezékiást Jeruzsálembe, „mint madarat a kalitkába", valamint negyvenhat megerősített júdai város elfoglalásáról számolnak be az asszír feliratok. A legfontosabb régészeti bizonyítékok Lákis ostromával[469] kapcsolatban az asszír ostromrámpák[470], valamint a több száz nyílhegy[471] és parittyakő, amelyek a korszak legvéresebb harcaira utalnak.[472] A védők fáklyákkal és kövekkel próbáltak ellenállni az asszír faltörő kosoknak és az ostromló alakulatoknak.[473] Jeruzsálem ostromának kérdéses voltát már korábban fejtegettem[474], és habár nincsenek egyértelmű bizonyítékaink, politikai és teológiai értelemben is fordulópontot jelentett a királyság fővárosának megmenekülése. A város túlélése a deuteronomista szemében az isteni szuverenitás ékes bizonyítékaként szolgál. Ezen a ponton visszaköszön a Sion-teológia

[464] EAMES: A 2,700-Year-Old Assyrian Inscription, https://armstronginstitute.org/1353-a-2700-year-old-assyrian-inscription-demanding-tribute-found-in-jerusalem (utolsó elérés: 2026. 02. 14.)
[465] YOUNG: Hezekiah in History and Tradition, 87.
[466] ANET 287–288.
[467] A prizma szövegéről már a 4.2. alfejezetben értekeztem.
[468] RASMUSSEN: Zondervan Atlas of the Bible, 167.
[469] Rövid, ám tartalmas összefoglalót találhatunk Lákisról az Armstrong Institute weboldalán, lásd: EAMES: Buried Cities: Lachish, https://armstronginstitute.org/18-uncovering-the-bibles-buried-cities-lachish (utolsó elérés: 2026. 02. 14.)
[470] MASTER: The Oxford Encyclopedia of the Bible and Archaeology, 71–72.
[471] USSISHKIN: Sennacherib's Campaign in Judah, 729.
[472] NAGY: „…mint kaliba az uborkaföldön", 19.
[473] King–Stager: Life in Biblical Israel, 250.
[474] Lásd: 4.2. Szín-ahhé-eríba

jelentősége is, hiszen az emberek értékelhették úgy az asszírok elvonulását, hogy az Úr megőrizte Jeruzsálemet, a Sion szent hegyét a pusztítástól.[475] A Kr. e. 701-es események így a Sion kiválasztottságába vetett hit megerősödését is szolgálhatták, jóllehet továbbra is a politikai függés állapotában maradt Júda királysága.

[475] BALENTINE: Jerusalem (Zion), 472.

### *7.2.3. Kultikus reformok*

Ezékiás kultikus reformjai a bibliai hagyomány egyik legmarkánsabb vallási programját mutatják be, amely szorosan összefonódik uralkodásának politikai kihívásaival. A deuteronomista szerint az uralkodó *„megszüntette az áldozóhalmokat, összezúzta a szent oszlopokat, kivágatta a szent fákat és darabokra törette a rézkígyót”* (2Kir 18,4). Ez a tömör összegzés nem megy bele a részletekbe, hogy hogyan és mi módon zajlott a reform folyamata. A teológiai lényeget ragadja meg a szentíró, azaz a kultusz megtisztítását és a YHWH iránti kizárólagos hűséget hangsúlyozza, továbbá a 22. versben az asszír kincstárnok is arra utal, hogy egyedül a jeruzsálemi oltárnál borulhat le a nép. Ezékiás ezen cselekedete egyesek szerint már a jahvisztikus monoteizmus korai szakaszára utal.[476]

Külön figyelmet érdemel a rézkígyó (Nehustán) összetörése, amely a reform egyik szimbolikus csúcspontja. A kígyó eredetét Kristin Swanson több tanulmányban[477] is vizsgálja, Na’aman pedig összeköti az 5Móz 12,3-mal a 2Kir 18,4-et, amelyből az derül ki, hogy a kígyó a faragott kép helyét foglalja el.[478] A kígyó-kép pedig a kánaáni termékenység kultuszokban használatos, melyek Asera istennőre vonatkoztathatók.[479]Míg korábban ez az objektum a mózesi hagyomány legitim része volt, Ezékiás uralkodásának idejére már bálványozott tárggyá vált. Ennek a tárgynak a tiszteletének a felszámolása pedig azt jelzi, hogy az ezékiási reform nem csupán az idegen elemeket irtotta ki, hanem a tradícióhoz kötődő, ugyanakkor a kizárólagosságot veszélyeztető gyakorlatokat is.

Az addigi színes, heterodox elemekben bővelkedő vallásgyakorlat a bibliai narratívában a lojalitás megosztottságát fejezi ki, míg a központosítás a deuteronomista szemében a hűség szent helyre (Jeruzsálemben) és az egyedül szentre (YHWH) összpontosító lépéseként jelenik meg. A reformok nem csak a bálványimádás elleni harc eszközei voltak, hanem a kultusz jeruzsálemi központosításának radikális lépései is, amelyekkel Ezékiás komolyabb ellenőrzés alá vonta az ország vallási életét, illetve megerősítette a főváros politikai súlyát. Ez a lépés egyszerre volt vallási tisztogatás és politikai stratégia is egyben. Young szintén politikai és gazdasági összefüggésben értelmezi a kultuszcentralizációt. Az északi királyság bukását követő menekülthullám és Jeruzsálem gyors népességnövekedése olyan társadalmi és fiskális kihívást

[476] BALENTINE: Jerusalem (Zion), 424.
[477] SWANSON: Hezekiah’s Reform and the Bronze Serpent; SWANSON: A reassessment of Hezekiah’s reform, 460–469.
[478] NA’AMAN: The Debated Historicity of Hezekiah’s Reform, 276.
[479] DICSŐ: Királyportré – Ezékiás, 44.

jelenthetett, amelyben a vidéki kultuszhelyek megszüntetése és bevételeik Jeruzsálembe irányítása egyúttal a királyi központi hatalom megerősítését is szolgálhatta.[480]

A vidéki szentélyek bezárásával úgyis mondhatnánk, hogy az uralkodó több legyet ütött egy csapással, hiszen:

1. a királyi udvar ellenőrzése alá tudta vonni a tizedet és az adományokat, amelyek korábban a vidéki áldozóhelyekre folytak be. Júda adózási rendszerének átszervezése segítette Ezékiás felkészülését a lázadás asszír megtorlására, hiszen ebből finanszírozni tudta építkezéseit, el tudta látni a hadseregét, valamint biztosítani tudta egy esetleges ostrom idején Jeruzsálem népének biztonságos ellátását.[481]
2. A vidéki lakosságot a fővároshoz kötötte, ezzel erősítve a nemzet kohézióját az asszír fenyegetés idején. Például oly módon, hogy az északi menekülteket megakadályozta abban, hogy visszajárjanak a bételi szentélybe, amely akkor már asszír fennhatóság alatt állt.[482]
3. A mozdítható kultikus kincseket Jeruzsálembe menekítette, hogy megóvja azokat a közelgő ellenségtől, illetve egy lehetséges jóvátétel fedezetét próbálta előre bebiztosítani.[483]

A királyok második könyvének szűkszavú narratívájával szemben a Krónikás részletes és liturgikus hangsúlyú leírást ad Ezékiás reformjairól (29–31): a templom megtisztítása, az áldozati rend helyreállítása, a nagyszabású páska ünnep meghirdetése és a léviták szolgálatba állítása egy pozitív restauráció. Na'aman szerint mindez megerősíti és kiegészíti a 2Kir elbeszélését.[484] „A Krónikák könyvének történeti megbízhatósága azonban nagyon sokáig vita tárgyát képezte a kutatók között, ebből adódóan az ezékiási reformok sem nyertek feltétlen elfogadást."[485] A történeti kutatás számára kérdés, hogy a bibliai hagyomány által leírt központosítás mennyiben tekinthető történeti eseménynek és mennyiben teológiai konstrukciónak. Ugyanakkor azt sem zárhatjuk ki, hogy a reform inkább Jeruzsálem

[480] YOUNG: Hezekiah in History and Tradition, 114–115, 287.
[481] RÖTHLIN– LE ROUX: Hezekiah and the Assyrian tribute, 5–6.
[482] FINKELSTEIN– SILBERMAN: Temple and dynasty, 268–269.
[483] HANDY: Hezekiah's unlikely reform, 114.
[484] NA'AMAN: The Debated Historicity of Hezekiah's Reform, 180.
[485] DICSŐ: Királyportré – Ezékiás, 44.

megerősítését és a templomi kultusz presztizsének növelésére irányult, semmint a vidéki vallásgyakorlat teljes felszámolására.

A reform történeti értékelésének vitájában a régészeti adatok kiemelt jelentőségűek. Bár a bibliai szöveg teológiai értelmezési keretben beszél Ezékiás intézkedéseiről, több Kr. e. 8. század végi réteg is arra utal, hogy Júdában valóban történhettek kultikus átrendeződések. Különösen figyelemre méltó Tel-Arad temploma, amely az ásatások alapján nem erőszakos rombolás áldozata lett, hanem valószínűleg egy központi utasítás alapján zárták be a Kr. e. 8. század végén, mielőtt az asszír sereg megtámadta és elpusztította volna.[486] A szentélyben található oltárokat és maccébákat gondosan eltemették, amely konkrét példát szolgáltat a kultikus tárgyak kontrollált kivonására jellemző temetési rituáléra.[487] Jeruzsálemi parancsra az itt szolgáló papokat megfosztották státuszoktól és a szentélyt megszüntették mindössze 50-80 évnyi létezése után.[488] Hasonlóan fontos a Beérseba területén „egy négyszarvú oltár maradványait találták meg egy raktárház falába beágyazva, amelyet a 8. századra datáltak, így Aharoni ezt a leletet az ezékiási reformokkal hozta kapcsolatba."[489] Az oltár szétszedése és újrafelhasználása arra utal, hogy a vidéki kultikus központ funkciója megszűnt a centralizáció miatt.[490] A lákisi bizonyítékokat tekintve 2016 igen jelentős fordulatot hozott, mivel a város főkapuja mellett egy Kr. e. 8. századi kultikus helyet fedeztek fel. A régészek ezt a kultikus helyet „kapuszentélynek" nevezték. Két kis szarvas oltárt találtak, amelyek szarvait levágták és egy szomszédos falba ágyazták. Továbbá egy négyzet alakú vécét is találtak a szentélyben, amelyet soha nem használtak. Ez a rituális beszennyezés analógiát mutat a 2Kir 10,27 leírásával, amely erősíti azt a hagyományt is, miszerint Ezékiás felszámolta a nem jeruzsálemi kultuszhelyeket.[491]

Ezek a leletek nem bizonyítják egy teljes, átfogó központosítás megvalósulását, ugyanakkor azt megerősítik, hogy a Kr. e. 8. század második végén valóban történtek átstruktúrálások. A vidéki szentélyek akár adminisztratív, akár teológiai okból történő megszűnése a jeruzsálemi Templom pozíciójának, befolyásának erősödéséhez vezethetett. A régészeti anyag emellett viszont árnyalja is a képet, hiszen sok esetben a helyi gyakorlatok

[486] MOULIS: Hezekiah's Cultic Reforms, 169–170.
[487] i. m., 170.
[488] HERZOG: Perspectives on Southern Israel's Cult Centralization, 175.; MOULIS: Hezekiah's Religious Reform, https://www.biblicalarchaeology.org/daily/ancient-cultures/ancient-israel/hezekiah-religious-reform-in-the-bible-and-archaeology/ (utolsó elérés: 2026. 02. 16.).
[489] DICSŐ: Királyportré – Ezékiás, 47.
[490] FINKELSTEIN– SILBERMAN: Temple and dynasty, 271.
[491] MOULIS: Hezekiah's Religious Reform, https://www.biblicalarchaeology.org/daily/ancient-cultures/ancient-israel/hezekiah-religious-reform-in-the-bible-and-archaeology/ (utolsó elérés: 2026. 02. 16.).

további fennmaradására is lehet következtetni. Ez pedig arra figyelmeztet, hogy a reform hatása nem volt teljeskörű.

Ezékiás intézkedéseinek vizsgálatakor megkerülhetetlen az összehasonlítás Jósiással, akinek a reformjai a törvénykönyv alapján mentek végbe. Mindketten nagyon pozitív értékelést kapnak a deuteronomistától, ám az ezékiási reformok inkább a kultusz megtisztítására koncentrálódtak, míg a jósiási intézkedések egy átfogóbb programként jelennek meg a 2Kir-ban. Párhuzamot jelent a két reform tekintetében a kultusz központosításának eszméje, a vidéki szentélyek felszámolása, valamint a szövetségi hűség hangsúlyozása. A két király közötti párhuzamok vizsgálatakor ugyanakkor vita tárgyát képezi a páska ünnepe. Sokan kétségbe vonják az ezékiási páska hitelességét arra alapozva, hogy az egész a jósiási páska átvétele, vagy csupán egy koholmány. Illetve találkozhatunk még olyan nézettel is, amely szerint mindez nem mehetett végbe Ezékiás idején, hiszen a Királyok könyvében található tudósítás erről nem számol be, csak a Krónikás , valamint éppen a 2Krón 35,18-ban olvashatjuk ezt: *„Nem tartottak ehhez hasonló páskát Izráelben Sámuel próféta ideje óta. Izráel királyai közül senki sem tartott olyan páskát, amilyet Jósiás tartott…”*

A két király reformja közötti különbségek közül az egyik legfontosabb, hogy Jósiás a feltételezett Deuteronómium alapján cselekszik, míg Ezékiásnál nem volt ilyen hivatkozási alap, ez pedig arra is utalhat, hogy Jósiásban látta a deuteronomista a teológiai program beteljesedését, míg Ezékiást egyfajta előfutárként ábrázolta. Továbbá az uralkodók politikai kontextusa is más: Ezékiás reformja az asszír hegemónia árnyékában zajlott, míg Jósiás az asszír hanyatlás időszakában már nagyobb politikai autonómiával rendelkezett. A deuteronomista történetírás szempontjából az állapítható meg, hogy a két király együttesen testesíti meg a hűséges király ideálját. Ezékiás mintegy mintát ad a válság idején, amelyet Jósiás kiteljesít. A reformok így nem csupán egyszeri eseményként, hanem egy teológiai fejlődési ívként is szemlélhetők, amelyben politikai és vallási önértelmezés szorosan összefonódik.

Összegzésképp elmondható, hogy Ezékiás kultikus reformjai Júda királyságának nem egy elszigetelt epizódjaként jelennek meg, hiszen a politikai függés árnyékában a vallási kizárólagosság hangsúlyozása egy belső kohézió megteremtését szolgálta, amely a fenyegetés idején a közösség önértelmezésének meghatározó elemévé válhatott. A régészeti adatok nem zárják ki, hanem inkább árnyalják, esetenként erősítik Ezékiás vallási intézkedéseinek tényét.

### *7.2.4. Értékelés*

Ezékiás uralkodásáról úgy kaphatunk egy reálisabb képet, ha a teológiai narratívát, a birodalmi kontextust és a régészeti adatokat együttesen szemléljük. A bibliai hagyomány – különösen a 2Kir 18–20 – a királyt az egyik legpozitívabb júdai uralkodóként tárja az olvasó szeme elé, hiszen hűséges YHWH-hoz, megtisztítja a kultuszt, betegségében[492] megalázza magát az Úr előtt, illetve még Jeruzsálem is csodálatosan megszabadul az asszír ostrom pusztítása alól. A történeti valóság azonban ennél jóval árnyaltabb képet sugall.

Szín-ahhé-eríba Kr. e. 701-es hadjárata során az asszír seregek feldúlták Júda királyságát. Az asszír források negyvenhat megerősített város elfoglalásáról számolnak be, a régészeti adatok pedig megerősítik a pusztítás súlyosságát. A Kr. e. 8. század kedvező gazdasági folyamatai az asszír hadjárat után megtörtek: a településhálózat megritkult, a mezőgazdasági potenciál csökkent és a régió hosszú évtizedeken át viselte Ezékiás lázadásának következményeit.[493] Habár Ezékiás függetlenedni akart az Újasszír Birodalomtól, végül az ország helyzete súlyosabbá vált, mint a lázadást megelőzően. Politikai szempontból látszólag tehát nem érte el célját az uralkodó, ugyanakkor a kép nem egyszerűsíthető tisztán csak a kudarcra.

Ezékiás király volt az, aki Júda adottságait koherens védelmi és vallási rendszerré alakította át. A hadjárat idején a környező helyekről is jelentős számban menekülhetett a lakosság Jeruzsálem falai mögé, ahol a megerősített város, a megépített vízvezeték és a központosított adminisztráció is szolgálta az ott lakók és a királyság érdekét. Habár Júda területileg összezsugorodt, ám Jeruzsálem súlya megnőtt, így a centralizáció nem csak teológiai szempontból ment végbe, hanem azt mondhatjuk, hogy a túlélés záloga is volt.

Ebben az összefüggésben a kultikus reformok is más megvilágításba kerülnek, hiszen a központosítás, a jeruzsálemi Templom kizárólagossá tétele, nem pusztán vallási tisztogatásnak minősül, hanem az erőforrások koncentrálásának eszközeként is tekinthető. Ezékiás uralkodásának ezen lépései megerősítik tézisemet, miszerint Júda vallási életét tudatos királyi stratégiák is formálták. Szépen kirajzolódik ebben az esetben is, hogy a vallás nem autonóm szféraként létezett az ókori Júdában, hanem a királyi politika szerves részét képezte. Az Újasszír

[492] Az uralkodó betegségének részletesebb, antropológiai megközelítéséhez lásd: DICSŐ: „Megszabadított engem az Úr” – Ezékiás király gyógyulása és hálaéneke (Ézs 38) a bibliai antropológia tükrében, in: *Collegium Doctorum: Magyar Református Teológia* 21:1, 40–51, 2025.
[493] Mindezt a 8. fejezetben bővebben is vizsgálom.

Birodalom dominanciája egyszer alkalmazkodásra, másszor elszakadási kísérletre késztette Júda királyságának aktuálisan regnáló uralkodóit.

Ha összevetjük a forrásokat, az szintén árnyalja az Ezékiásról kapott képet. A héber Biblia elbeszélései egy teológiai reflexiót kínálnak számunkra (pl. Jeruzsálem megmenekülése YHWH hűségének bizonyítéka, míg az asszír feliratok birodalmi győzelmi retorikát hirdetnek. A régészeti leletek – akár Lákis városának pusztulási rétegei[494] vagy a Sefela településszerkezetének átalakulása[495] – a pusztítás realitását támasztják alá. A 2025-ben talált ékírásos agyagtöredék csodálatos hidat képez a bibliai szöveg és a történelem között, hiszen Ezékiásnak valóban le kellett rónia adókötelezettségét az asszírok felé, ahogyan erről a Szentírásban is olvasunk. E források együttesen rajzolják ki, mintegy egymást kiegészítő tanúkként, Ezékiás korának teológiai értelmezését, reálpolitikai kényszerpályáit. A modern régészet nem lerombolja, hanem kontextusba helyezi Ezékiás portréját, olyan királyként ábrázolva őt, aki a túlélés érdekében képes volt a birodalmi nyomás alatt is reformokra, innovációkra.

Összegzésképpen megállapítható, hogy Ezékiás uralkodása nem értelmezhető sem diadalmas függetlenségi harcként, sem pedig elhibázott politikai kalandként. A Kr. e. 701-es események súlyos területi, demográfiai és gazdasági veszteségeket okoztak. Jeruzsálem fennmaradása azonban a későbbi teológiai értelmezésben sajátos jelentést nyert. Shawn Zelig Aster rámutat arra, hogy a prófétai hagyomány a katonai vereséget teológiai síkon értelmezte át: Jeruzsálem el nem foglalása az asszír uralkodó univerzális hatalmi igényének korlátjaként jelenhetett meg, miközben YHWH uralma az asszír birodalmi ideológiával szemben fogalmazódott meg.[496] A válsághelyzetben végrehajtott reformok, adminisztratív intézkedések és építkezések hosszabb távon is meghatározták Júda politikai és vallási önértelmezését. Ezékiás alakja így egyszerre jelenik meg kockázatot vállaló politikusként, kultuszt központosító reformerként és a bibliai hagyomány által idealizált hívő királyként. A történeti rekonstrukcióhoz e különböző rétegek együttes figyelembevétele vihet közelebb.

[494] FINKELSTEIN–SILBERMAN: Biblia és régészet, 270.
[495] KARASSZON: Izrael története, 121; FINKELSTEIN–SILBERMAN: Biblia és régészet, 269–270.
[496] ASTER: The Shock of Assyrian Imperial Ideology, 484–486.

## 7.3. Manassé[497]

### *7.3.1. Manassé a bibliai beszámolókban*

Manassé (Kr. e. 687–642) uralkodása a júdai történelem egyik legvitatottabb korszaka. Ezékiás király és Hefcíbáh gyermekeként született, ám a deuteronomista szerkesztés éles kontrasztban ábrázolja apjához képest, mivel Manassét a „rossz uralkodók" paradigmatikus alakjaként mutatja be, akinek bűnei kollektív történelmi katasztrófához vezettek. Uralkodásának bűnei tehát nem pusztán egyéni vallási devianciaként jelennek meg a deuteronomista történetírásban, hanem Júda pusztulásának elsődleges okaként. (vö. 2Kir 24,3; Jer 15,4) A héber Biblia királyértékelő formulái között talán egyik sem olyan elítélő, mint amit Manassé esetében olvashatunk a 2Kir 21-ben.

A Manasséval kapcsolatos bibliai narratívákat a 2Kir 21,1–18 és a 2Krón 33,1–20 szakaszokban találjuk. Ezekben olvashatunk többek közt arról is, hogy tizenkét évesen került trónra, és a választott nép királyai közül ő uralkodhatott legtovább Júdában, mintegy ötvenöt esztendeig – valószínű, hogy ebből tíz éven át Ezékiás mellett lehetett társuralkodó.[498] A 2Kir 21,2–3a *(„Azt tette, amit rossznak lát az Úr: olyan utálatos dolgokat, mint azok a népek, amelyeket kiűzött az Úr Izráel fiai elől. Újra megépíttette az áldozóhalmokat, amelyeket apja, Ezékiás elpusztított…"*) tudatosan állítja őt szembe apjával, Ezékiással[499], akit a deuteronomista hagyomány Dávidhoz mérten pozitív mintaként mutat be (2Kir 18,3). A kontraszt nemcsak családi jellegű, hanem teológiai programot is rejt: a szerkesztő koncepciójában Manassé Jósiás ellenpólusaként[500] jelenik meg, mintegy dramaturgiai előkészítéseként a későbbi kultuszreformnak.

A deuteronomista retorikai eszköztára különösen is hangsúlyos Manassé esetében. A király tetteit az északi országrész bukásához kötődő Aháb alakjához (2Kir 21,3.13) hasonlítja, ezzel kimondatlanul is összekapcsolja Samária pusztulását Júda jövőbeli sorsával.[501] Stuart Lasine Manassét Jeroboámmal is összehasonlítja, és megállapítja, hogy közöttük több a hasonlóság, ám emlékeztet, hogy sok kutató úgy utal Manasséra, mint Júda Áhábjára.[502]

---

[497] Ezen alfejezet részben a szerző korábban megjelent tanulmányán alapul, annak gondolatmenetét követi és fejti ki bővebben: DICSŐ: Történeti megbízhatóság és teológiai ítélet: Manassé uralkodása, in: *Theologiai Szemle*, LXVIII:2, 68–75, 2025.
[498] LOCKYER: The Hodder and Stoughton Illustrated Bible Dictionary, 673–674.
[499] KARASSZON: A felülírt Manassé, 40.
[500] COGAN–TADMOR: II Kings, 271.
[501] SCHNIEDEWIND: History and Interpretation, 659.
[502] LASINE: Manasseh as Villain and Scapegoat, 167–173.

„Manassé tettei is ugyanolyan utálatosnak számítanak, hiszen Jeremiás prófétánál is azt látjuk, hogy azért éri pusztulás Júda népét, mert királyuk miatt bűnhődniük kell (Jer 15,4).”[503]

Ezzel szemben a Krónikák könyve sajátos módon árnyalja Manassé portréját. A 2Krón 33,11–17 beszámol Manassé fogságáról és megtéréséről, amelyről a 2Kir hallgat. A szöveg szerint az uralkodót Babilonba hurcolták el, majd bűnbánattartása után visszatérhetett a júdai fővárosba. A történeti hitelesség kérdése vitatott, különösen is azért, mert az asszír források nem említenek ilyen eseményt és miért vitték volna az asszírok Babilonba a királyt?[504] A különbség azonban több puszta történeti problémánál, historiográfiai jelenség is: míg a deuteronomista szerkesztés a bűn és a büntetés teológiáját hangsúlyozza az uralkodó esetében, addig a Krónikás a bűn-büntetés-megtérés-helyreállítását alkalmazza, amely a későbbi közösség számára reménységet hordozó modellként szolgálhatott.[505]

A két narratíva közötti eltérés rávilágít arra a jelenségre, hogy a bibliai szövegek sokkal inkább teológiai reflexiót fogalmaznak meg és az elsődleges szándék nem a politikai események objektív rögzítésén volt Manassé esetében. A források célja nem a júdai-asszír viszony részletes rekonstrukciója, hanem annak YHWH szuverenitásának fényében történő értelmezése. Ebből kiindulva magyarázható meg az a tény is, hogy a héber Biblia teljesen hallgat Manassé uralkodásának politikai és gazdasági aspektusairól, noha regnálásának történeti rekonstrukciója arra utal, hogy vele a konszolidáció időszaka köszöntött be Júda királyságában. Francesca Stavrakopoulou Manassé-monográfiája ennél is tovább megy, amikor élesen elválasztja egymástól a bibliai Manassé-portrét és a történeti uralkodó rekonstruálható alakját. Értelmezésében a Királyok könyvének szerzője Manassét mintegy bűnbakká teszi, és személyéhez kapcsolja Júda későbbi pusztulásának felelősségét. Ezzel szemben a történeti Manassé hosszú uralkodása az asszír fennhatósághoz való politikai alkalmazkodás, a területi-gazdasági konszolidáció és a birodalmi kereskedelmi rendszer kínálta lehetőségek kihasználásának időszakaként is értékelhető.[506]

A deuteronomista számára YHWH kizárólagos imádata és a jeruzsálemi Templom központi szerepe normatív alapelv. Manassé alakja éppen ezért e program negatív ellenpontjaként rajzolódik ki: vallási szinkretizmus, a vidéki magaslatok és idegen rítusok újjáéledése a narratívában a hűtlenség kategóriájába kerül. A király megítélése ennek

[503] DICSŐ: Történeti megbízhatóság és teológiai ítélet, 71–72.
[504] KARASSZON: A felülírt Manassé, 43.
[505] EVANS: Manasseh, 498.; LOWERY: The Reforming Kings, 189.
[506] STAVRAKOPOULOU: King Manasseh and Child Sacrifice, 59–68; 99–120.

következtében szorosan összefonódik azzal a kérdéssel, hogy a vallás milyen funkciót töltött be uralkodása alatt az államszervezésben és a királyi ideológia formálásában. Manassé negatív értékelése nem csupán a vallási devianciára adott morális ítéletként értelmezhető, hanem a deuteronomista teológia állásfoglalásaként: a vallási kizárólagosság az állami stabilitás és a dinasztikus legitimáció feltételeként jelenik meg.

Ezen keret ismerete elengedhetetlen ahhoz, hogy Manassé uralkodását a következőkben politikai kontextusban is vizsgálhassuk.

### *7.3.2. Politikai és geopolitikai kontextus*

Manassé uralkodása az Újasszír Birodalom közel-keleti hegemóniájának megszilárdulásának idejére esett. Apja, Ezékiás lázadása és annak Júdára gyakorolt következményei, különösen a Kr. e. 701-es asszír hadjárat, alaposan átalakította a déli királyság mozgásterét. Manassé hosszú, ötvenöt éven át tartó regnálása alatt az asszír trónon három uralkodó is váltotta egymást: Szín-ahhé-eríba, Assur-ah-iddina, Assur-bán-apli. „A területileg és gazdaságilag is megtépázott királyság irányítása nehéz örökségként nehezedhetett Manassé királyra."[507] A lázadás leverését követően az ország geopolitikai helyzete a birodalmi realitásokhoz való tartós alkalmazkodás irányába tolódott el. Azaz, az addigi kliens-patrónusi viszonyt felváltotta a szigorúbb alávetettségi forma, Júda királysága valószínűsíthetően vazallusi státuszba került. Erről tanúskodik Assur-ah-iddína prizmája, amely az első biblián kívüli forrás, amely Manassét név szerint, Júdai királyként említi, egy a felsorolt huszonkettő uralkodó közül (Hatti királyai)[508]: „Menasii šar [âlu]Iaudi". Assur-bán-apli pedig azon uralkodók között tartotta számon Manassét[509], akik segítették az egyiptomi hadjáratra (Kr. e. 668–667) való felkészülésben és ajándékot küldtek neki.

A király apja politikájától eltérően nem a lázadás útját választotta, hanem egy stabil vazallusi státuszt tartott fenn, és az asszír évkönyvek[510] tanúsága alapján engedelmes vazallusnak is bizonyult.[511] Ezékiás felkelésének retorziói után sokkal reálisabb tehát a szorosabb, kötelezettségekkel terhelt vazallusi alárendeltségi forma feltételezése ebben az időszakban. Ezékiás a birodalmi rendszerből való kiszakadást kísérelte meg, ám fia inkább a lojalitás stratégiáját választotta. Ezékiás fellázadt az asszírok ellen és YHWH-ba vetette hitét, így a deuteronomistától dicséretet kap, pedig országa súlyosan megsínylette félresikerült kísérletét. Fia, Manassé hiába igyekezett stabilizálni Júda királyságának állapotát, mert a deuteronomista számára sokkal fontosabbak voltak kultikus tettei, amelyek viszont teljesen kimerítették a YHWH-hoz való hűtlenség fogalmát.

Az Újasszír Birodalom adminisztratív rendszere ugyanakkor nem mindig törekedett a közvetlen befolyásgyakorlásra, annexióra. A periférián elhelyezkedő királyságok esetében

[507] DICSŐ: Történeti megbízhatóság, 68.
[508] The Esarhaddon Prism, https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1929-1012-1 (utolsó elérés: 2026. 02. 22.
[509] ANET 294.
[510] ANET 291.294.
[511] EVANS: Manasseh, 497.

sokszor elegendőnek bizonyult a hűségeskü, az adófizetés és a katonai erőforrás biztosítása. Ebben a struktúrában a vazallus királyság belső autonómiája bizonyos mértékig fennmaradhatott, – a kultikus és a gazdasági életet tekintve is – amennyiben a birodalomhoz való hűség nem kérdőjeleződött meg. Manassé politikája ebben a kontextusban értelmezendő, hiszen célja nem a függetlenség visszaszerzésében állt, hanem a fennmaradást kívánta biztosítani a stabilizációs törekvéseivel. Azt sem zárhatjuk ki, hogy maga a trónra lépése is asszír jóváhagyással történt[512], amely feltételezés nem is olyan elképzelhetetlen apja lázadását követően. Júda királysága azonban nem lett provincia, sőt egyes feltételezések szerint Manassénak sikerült szociális, politikai és gazdasági értelemben véve is visszaállítani az Ezékiás előtti status quo-t.[513]

Amellett, hogy a vazallusi státusz politikai értelemben alávetettséget jelentett, gazdasági szempontból egyúttal integrációt is hozott az Újasszír Birodalom regionális rendszerébe. A birodalmi adminisztráció által fenntartott kereskedelmi útvonalak, a nyersanyag- és mezőgazdasági termékáramlás hálózata egy olyan keretet teremtett, amely a megfelelő hűség fenntartása mellett a periféria királyságai számára is kedvező tendenciákat és stabilitást biztosított. Júda tekintetében gazdasági szempontból fontos kiemelnünk a Sefela vidékét, a Beérseba-völgyet, illetve a királyság területén áthaladó kereskedelmi útvonalak jelentőségét Manassé uralkodása alatt. A régészeti adatokból szépen kirajzolódik a településhálózat bővülése és a mezőgazdasági termelés erősödése, amely folyamatok arra engednek következtetni, hogy Manassé idején Júda nem a hanyatlás, hanem a konszolidáció időszakát élte.[514] E gazdasági dimenzió részletesebb vizsgálata a következő nagy fejezet tárgya lesz, ám már itt is fontos megjegyeznünk, hogy a politikai alkalmazkodás stratégiája és a belső prosperitás nem egymást kizáró, hanem egymást feltételező jelenségek lehettek Manassé Júdájában.

Amennyiben feltételezésünk igaz, és Júda a Kr. e. 7. század első felében az asszír vazallusi rendszer részeként működött, úgy a királyi lojalitás kérdése két, részben egymással feszültségben álló szövetségi keret (a birodalmi eskürendszer és a jahvista szövetség) metszéspontjában állt. Manassé uralkodásának geopolitikai vizsgálata ezért árnyalja az egyoldalúan, vallási kategóriákban megfogalmazott deuteronomista értékelést, hiszen

[512] MILLER–HAYES: Az ókori Izráel, 353–354.
[513] LOWERY: The Reforming Kings, 170.
[514] THAREANI-SUSSELY: The Archaeology of the Days of Manasseh, 69.; FINKELSTEIN–SILBERMAN: Biblia és régészet, 274.

tevékenysége egy olyan birodalmi struktúrában értelmezendő, ahol politikai lojalitás, gazdasági integráció és kultikus alkalmazkodás szorosan összefonódott.

### *7.3.3. Kultikus gyakorlatok és szinkretizmus*

Tézisem szerint Júda királyságának mindennapjait a vallási pluralizmus és szinkretizmus jellemezte, amely a térségbeli kultúrák közötti folyamatos interakciók eredményeként jött létre. Ebből az állításból, valamint a déli országrész vazallusi státuszából kiindulva vizsgálom Manassé korának vallási életét, amely így nem feltétlenül csak hitbeli elhajlásként áll előttünk, hanem a politikai hűség és a kulturális alkalmazkodás összefüggésében nyer értelmet. Manassé valláspolitikáját elsősorban a bibliai narratívákból ismerhetjük meg, a legfontosabb szövegeket a 2Kir 21 és a 2Krón 33 fejezetei tartalmazzák. A deuteronomista a királyt a kultikus hűtlenség paradigmatikus figurájaként ábrázolja:

*„Azt tette, amit rossznak lát az Úr: olyan utálatos dolgokat, mint azok a népek, amelyeket kiűzött az Úr Izráel fiai elől. Újra megépíttette az áldozóhalmokat, amelyeket apja, Ezékiás elpusztított, oltárokat állított Baalnak, és készíttetett egy Aséra-szobrot is, amilyet Aháb, Izráel királya készíttetett. Leborult az ég minden serege előtt, és tisztelte azokat. Építtetett ilyen oltárokat az Úr házában is, amelyről pedig ezt mondta az Úr: Jeruzsálemben lesz a nevem. Oltárokat építtetett az ég minden seregének az Úr háza mindkét udvarában. A fiát is elégette áldozatul. Varázslást és jelmagyarázást űzött, halottidézőket és jövendőmondókat tartott. Sok olyan dolgot vitt véghez, amit rossznak lát az Úr, bosszantva őt. Asérának azt a bálványszobrát, amelyet ő készíttetett, a templomban helyezte el…”* (2Kir 21,2–7a)

Manassé újjáépíti a lerombolt áldozóhalmokat, oltárokat állít Baalnak, aserát emel, bevezeti az asztrális kultuszokat, sőt a jeruzsálemi Templomot is beszennyezi az idegen kultuszi elemekkel. Mindezt tovább fokozza az elbeszélés a varázslás jelenségével, illetve a halottidézők és jövendőmondók alakjának megjelenésével. A vallási deviancia leírásának csúcspontja a gyermekáldozat motívuma, amely a bibliai szerkesztők szemében a legsúlyosabb bűnnek minősül. Stavrakopoulou ugyanakkor arra figyelmeztet, hogy a gyermekáldozat Manassé „bűnlajstromában” polemikus funkciót tölt be; történeti rekonstrukciójában e gyakorlatot nem valamiféle idegen vallási importként, hanem a monarchiakori Júda vallási közegébe illeszkedő jelenségként értelmezi.[515] Az Ezékiás előtti állapotok restaurációja tehát nem csupán szociális, politikai és gazdasági síkon, hanem a kultusz tekintetében is végbement. Manassé nem „új”

[515] STAVRAKOPOULOU: King Manasseh and Child Sacrifice, 283–300.

vallást konstruált, hanem megpróbálta feloldani az Ezékiás-féle centralizáció okozta feszültségeket a régebbi kultuszformák rehabilitációjával.

„Baal imádata nem új jelenség a választott nép történetében, hiszen a letelepedés idejétől kezdve jelen volt a kánaáni hatásnak köszönhetően és különösen az északi királyságban, az Omridák alatt kapott királyi támogatást. Aháb és Jezábel alatt a Baal-kultusz intézményesült formában is megjelent Izraelben (1Kir 17,31–32), amelytől Jéhu puccsa után, erőszakos megtisztítás révén szabadult meg az ország (2Kir 10,18–28).”[516] Baal templomának lerombolása után az istenség kultuszáról egészen Manassé idejéig hallgat a Szentírás, amely fellángolásnak aztán Jósiás király vet véget.[517] Mindez azonban nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a népi vallásosság keretei között ne tisztelték volna Baalt Júdában. Az is világos, hogy nem egy idegen, asszír eredetű kultusz importjáról beszélhetünk, hanem egy korábban is létező, kánaáni gyökerű hagyomány újraéledéséről, megerősödéséről van szó, amely időről időre királyi támogatást kaphatott. Mégis azt látjuk, hogy a deuteronomista ebben az esetben is hevesen polemizál a Baal-kultusz kapcsán, melynek oka abban keresendő, hogy Baal hatásköre részben átfedésben van YHWH autoritásával[518], így e konfliktus nemcsak az idegen istenről szól, hanem egyben a szövetségi kizárólagosság megtörését is jelenti.

Hasonló a helyzet a szövegben (2Kir 21,7) megjelenő aserával[519] kapcsolatban is, amely ebben a jelentésében a kultikus objektumra utal. Manassé „a deuteronomiumi reform előtti istentiszteletet gyakorolta”[520], melynek egyik fontos eleme volt az asera is. Ám a jeruzsálemi Templomban való elhelyezése már a YHWH-val való szövetség megsértését szimbolizálja a deuteronomista nézőpontjából. A tiltakozás teológiai karakterű tehát, mivel a szerkesztők szerint ez a cselekedet nem fér össze a jahvizmussal[521]. Ugyanakkor a történeti adatokból arra következtethetünk, hogy a hivatalos vallás struktúráin belül is léteztek olyan csoportok, amelyek számára ez a gyakorlat nem jelentett ellentmondást.[522] A konfliktus tehát elsősorban nem az ortodoxia és a pogányság között feszül, hanem a két eltérő jahvista értelmezés között húzódik: a pluralista, hagyományos gyakorlat és a deuteronomista kizárólagosság között.

A politikai kontextus figyelembevételével a kánaáni elemek mellett egy másik dimenzió is kirajzolódik, hiszen Júda az Újasszír Birodalom vazallusa volt Manassé uralkodása alatt. Az

[516] DICSŐ: Történeti megbízhatóság, 71.
[517] HOLLOWAY: Kings, Book of 1–2, 80.
[518] KARASSZON: Az óizraeli vallás, 15.
[519] A 6.2.3. Asera c. alfejeztben részletesen ismertettem a jelenséget.
[520] KARASSZON: A felülírt Manassé, 41.
[521] Lásd: Lásd: 5Móz 16,21.
[522] DEARMAN: Religion and Culture, 84.

asszír birodalmi ideológia hangsúlyos eleme volt az isteni legitimitás, az uralkodó hatalmának kozmikus megalapozása és az égi hatalmak kultikus tisztelete. Észarhaddón uralkodása alatt a vazallusi esküszövegek[523] a hűséget nem csupán politikai, hanem vallási kategóriákban is meghatározták. A lojalitás megszegése így az isteni rend elleni véteknek is minősül a politikai lázadás mellett.

Manassé kultikus gyakorlatának különösen lényeges eleme az asztrális istenek tisztelete, amelyről a 2Kir 21,3 így ír: *„Leborult az ég minden serege előtt, és tisztelte azokat."* Az asztrális istenségek, az égitestek (nap, hold, csillagok) tiszteletét a kutatók jelentős része az asszír befolyás egyértelmű jelének tekinti[524], hiszen mindez a mezopotámiai vallási rendszerben központi szerepet játszott, és az Újasszír Birodalom ideológiáját tekintve is hangsúlyos volt. Nem véletlen, hogy a 2Kir 17,16 már az északi királyság esetében is említi az ég minden seregének tiszteletét, amelyet Gray már az asszír hatással hoz összefüggésbe.[525]A csillag- és égitest-tisztelet azonban nem kizárólagosan asszír jelenségként értelmezhető, hiszen már a kánaáni hagyományban is jelen volt, amelyre a Deuteronómium figyelmeztető tiltása (5Móz 4,19) is utal.[526] Jeremiás is beszámol az Ég királynője kultuszról (Jer 7,18; 8,2), amely Júdában is elterjedt gyakorlat lehetett: a nők süteményeket készítettek az istenségnek, akinek azonosítására már számos kísérlet történt.[527]„ Az asztrális kultuszok júdai jelenlétének értékeléséhez az ikonográfiai forrásanyag is fontos adalékot szolgáltat. A Kr. e. 8–7. század fordulóján ugyanis változás figyelhető meg a júdai hivatalos jelképrendszerben: míg Ezékiás korának királyi adminisztrációjához kapcsolódó lmlk-pecsétlenyomatokon a szoláris szimbolika – különösen a szárnyas napkorong és a szkarabeusz – meghatározó, addig a Kr. e. 7. századi leletanyagban más asztrális motívumok is megjelennek. Az ikonográfiai forrásanyag ugyanakkor további szemponttal árnyalja az asztrális kultuszok júdai jelenlétét. Uehlinger, Winderbaum és Zelinger rámutatnak arra, hogy míg Ezékiás korának hivatalos állami ikonográfiájában hangsúlyos szerepet játszott a szoláris szimbolika, addig a Kr. e. 7. században az asztrális motívumok egyre elterjedtebbé váltak. A szerzők ezt nem hirtelen váltásként, hanem fokozatos ikonográfiai átalakulásként értékelik.[528] Különösen figyelemre méltó ebből a szempontból a Jeruzsálem északi nekropoliszának területéről előkerült, Kr. e. 7. századra datált

[523] WISEMAN: The Vassal-Treaties of Esarhaddon.
[524] SMITH: Palestinian parties and politics, 39, 221.; KARASSZON: A felülírt Manassé, 41.
[525] GRAY: I &II Kings, 648.
[526] COGAN–TADMOR: II Kings, 266.; KONKEL: 1 & 2 Kings, 622.
[527] HODOSSY-TAKÁCS: Az Ég Királynője kultusz Júdában, 67–68.; MILLER: The religion of ancient Israel, 58.
[528] UEHLINGER–WINDERBAUM–ZELINGER: A Seventh-Century BCE Cylinder Seal, 581.

hengerpecsét, amelynek ábrázolását Uehlinger, Winderbaum és Zelinger a harráni holdisten kultuszjelvényének tiszteleteként értelmezik. A szerzők a pecsétet más jeruzsálemi ikonográfiai leletekkel együtt annak jeleként értékelik, hogy az asztrális kultuszok, köztük a holdisten tisztelete Manassé korának jeruzsálemi vallási közegében is jelentős szerepet tölthetett be.[529] A lelet Manassé uralkodásának vallástörténeti kontextusában annak lehetőségét is felveti, hogy a holdkultuszhoz kapcsolódó szimbolika Jeruzsálem vallási közegében legitim módon jelen lehetett. Amennyiben Júda királyságára asszír vazallusként tekintünk, úgy nem zárható ki, hogy az ég seregének kultikus tisztelete a birodalmi világrendhez való alkalmazkodás szimbolikus gesztusként is értelmezhető. Ez nem feltétlenül jelentett teljes vallási asszimilációt, sokkal inkább a királyi reprezentáció és a politikai hűség kifejezésének egyik formáját. Az asztrális kultusz Manassé idején egyszerre értelmezhető vallási szinkretizmusként, birodalmi alkalmazkodásként és a deuteronomista szerzők számára elfogadhatatlan kompromisszumként.

Ahogyan Áháznál, úgy Manassénál is arról olvasunk, hogy *„elégette a fiát áldozatul”* (2Kir 21,6), a Krónikásnál több fiúról olvasunk és a pontos helyszínt is megjelöli: a Ben-Hinnóm völgyét (2Krón 33,6). A deuteronómiumi törvény kifejezetten tiltja a gyermek áldozatként történő elégetését (5Móz 18,10a), amelyet a bibliai hagyomány rendszerint a Molok-kultusszal hoz összefüggésbe.[530] Ugyanakkor a 2Kir 21,6-ban szereplő ige (הֶעֱבִיר ) nem tipikus áldozati terminus[531], ezért a kutatásban vita tárgyát képezi, hogy tényleges gyermekáldozatról, temetési rítusról[532] vagy valamilyen beavatási szertartásról lehetett szó. A jelenség nem egyedi az ókori Közel-Keleten, amint arra már korábban is utaltam, hiszen válsághelyzetben más uralkodók esetében is találkozunk gyermekfeláldozással (vö. 2Kir 3,27), azonban Manassénál a szöveg nem említ konkrét háborús helyzetet[533], mint Mesa és Áház esetében, így e cselekedet motivációja bizonytalan marad. Ám ez is a vallási szinkretizmus egy megjelenési formája, amely ellen a Deuteronómium, a Leviticus törvényei és a próféták is élesen polemizáltak.[534]

A 2Kir 21,6 varázslásról, jelmagyarázásról, jövendőmondásról és halottidézésről beszél, ráadásul a héber igehasználat (עשׂה) a király aktív részvételét sugallja ezekben a tiltott

[529] UEHLINGER–WINDERBAUM–ZELINGER: A Seventh-Century BCE Cylinder Seal, 582–583.
[530] Eleinte a kánaániak, majd az izraeliták is odaáldozták gyermekeiket a Ben-Hinnóm völgyben. HEIDER: Molech, 895.
[531] KARASSZON: Az óizraeli vallás, 83.
[532] KONKEL: 1 & 2 Kings, 622.
[533] Az asszír-egyiptomi csatározások azonban jelenthettek az uralkodó számára valamiféle egzisztenciális fenyegetettséget.
[534] DICSŐ: Történeti megbízhatóság, 72.

praktikákban, melynek sorrendisége megegyezik az 5Móz 18,10–11-ben található tiltásával.[535] Mindez tudatos szerkesztői keretezést sejtet. „Asszíriában a mágia (fekete és fehér egyaránt) széleskörű gyakorlásáról számos dokumentum áll rendelkezésre, melyek varázsigéket is tartalmaznak.[536] A jövendőmondás – melyet általában babiloni jósok végeztek – szoros kapcsolatban állt az asszír vallással, melynek két formája volt népszerű: az asztrológiai megfigyelések, valamint az áldozati állatok belsőszerveinek vizsgálata a jövő szempontjából.[537] Mind Asszíria, mind pedig Babilónia klasszikusan az asztrológia fellegvárának számított az ókorban, ezért nem meglepő, hogy az asszír fennhatóság alatt Manassé király is tudhatott ezekről a praktikákról, sőt gyakorolta azt."[538]

A felsorolt kultuszgyakorlatok, kultikus objektumok nem egy idegen vallás bevezetésére utalnak, hanem a különböző hagyományrétegek és kulturális hatások találkozási pontját jelentik. Egy részük a levantei, kánaáni örökséghez köthető, más elemek pedig jól illeszkednek a birodalom ismert vallási formáihoz. Ebben az összefüggésben Manassé korának kultikus gyakorlatait a mimikri (utánzás) és a hibriditás (keveredés) kategóriáival jellemezhetjük.[539] Az asztrális kultuszok és a mágia, jövendőmondás a birodalom mintáinak utánzásaként, míg baalok és aserák a tradicionális népi vallásosság udvari legitimációját jelzik. Manassé valláspolitikája egy ambivalens térben mozog tehát, ahol az uralkodó egyszerre vallja magát YHWH népének tagjának, az ő felkentjének és közben alkalmazkodik az asszír keretekhez is. Ez az ambivalencia nem identitásválságot rejt magában, hanem egy kettős lojalitás működtetését: Manassé egyszerre legitim júdai király és közben hű asszír vazallus. Az ég minden seregének tisztelete (birodalmi elem) nem szorította ki YHWH kultuszát, hanem egy komplexebb hierarchikus rendszerbe illesztette azt. A vallási hibriditás ebben az értelemben jelenthette azt is, hogy a felszínen a birodalmi rendhez való alkalmazkodás jelenik meg, miközben a helyi identitás – amely gyakran kánaáni elemekkel kevert örökség – és a jahvista hagyomány továbbra is fennmarad.

A deuteronomista szerkesztő azonban e sokrétű vallási valóságot egységes teológiai kategóriába rendezi, és a YHWH-val való kizárólagos szövetség megsértéseként értelmezi. Ami a Kr. e. 7. század politikai kontextusában egy racionális alkalmazkodásnak és

[535] DICSŐ: Történeti megbízhatóság, 72.
[536] GRAYSON: History of Mesopotamia (Assyria), 754.
[537] uo.
[538] DICSŐ: Történeti megbízhatóság, 73.
[539] Homi Bhabha fogalomrendszerét alkalmazom (BHABHA, H. K.: Of mimicry and man: the ambivalence of colonial discourse), illetve SAM: The Shoot in Isaiah 11... c. tanulmányában leírt jelenségeket interpretálom Manassé korára.

identitásstratégiának tűnhetett, az a későbbi hagyományban a kollektív ítélet[540] narratívájává formálódik. A történeti rekonstrukció és a teológiai interpretáció így világosan elválik egymástól és éppen ennek a feszültsége teszi Manassé királyt a júdai történelem és vallási élet egyik legösszetettebb alakjává.

[540] Lásd: Manassét jelölik meg a júdaiak fogságba vitelének okaként (Jer 15,4; 2Kir 24,3).

### *7.3.4. Értékelés*

Manassé megítélése elválaszthatatlan a Kr. e. 7. századi vallás és politika összefonódásától. A deuteronomista történetírásban a király a kultikus hűtlenség mintájaként jelenik meg (2Kir 21), akinek uralma adja Júda későbbi katasztrófájának teológiai magyarázatát. A negatív portré élessége különösen is figyelemre méltó annak fényében, hogy a bibliai narratíva nem közöl részletes politikai eseménytörténetet, nem rögzít konkrét döntési helyzeteket vagy királyi reflexiókat, amely alapján maga a mindenkori olvasó is mérlegelhetne. Egyetlen dologra esik a hangsúly, kizárólag a kultikus devianciára.

Történeti nézőpontból ugyanakkor egy árnyaltabb kép rajzolódik ki. Az asszír királyi feliratok, különösen Assur-ah-iddína és Assur-bán-apli annáleszei Manassét mint hű vazallust tartják számon a nyugati királyok között. Regnálása alatt Júda nem lázadt fel, nem pusztult el és nem vált asszír tartománnyá sem. Ez önmagában is egy jelentős politikai teljesítménynek értékelhető egy olyan korszakban, amikor a térség számos állama eltűnt a történelem süllyesztőjében az Újasszír Birodalom hegemóniájának köszönhetően.

A történeti és régészeti adatok egy stabilizálódó és prosperáló királyság képet rajzolják meg Manassé Júdájáról. E kettőség azonban nem pusztán értelmezési különbség, hanem a vallás és politika szoros összefonódásának historiográfiai lenyomata. Míg a deuteronomista szerkesztők teológiai kategóriák mentén értékelnek, addig a történeti rekonstrukció a birodalmi struktúrákhoz való racionális alkalmazkodás jeleit mutatja nekünk. A két perspektíva azonban nem kioltja, hanem feltételezi egymást: a politikai stabilitás ára a kultikus kompromisszum lehetett, ami a deuteronomista számára elfogadhatatlan volt, a birodalmi realitások közepette azonban racionális döntésnek bizonyult.

Manassé a deuteronomista teológia alapján a jahvizmus kizárólagos szerepének megsértője, másfelől azonban egy kicsiny ütközőállam bölcs uralkodója, aki reálisan mérte fel a birodalmi erőviszonyokat és ennek tudatában a túlélés stratégiáját választotta királysága jövőjének érdekében. A vallási szinkretizmus, az asszír elemek befogadása ebben az olvasatban politikai adaptációként is értelmezhető. A korábban tárgyalt kultikus jelenségek nem egy vallásváltásra utalnak, hanem egy pluralizált vallási tér működését mutatják. Ez a tér lehetőséget kínált arra, hogy az uralkodó és udvara egyszerre vallhatta magát YHWH népének és alkalmazkodhatott az Újasszír Birodalom elvárásaihoz. YHWH tehát nem szorult ki, továbbra is a nemzeti identitás központi eleme maradt.

Ebben az értelemben Manassé politikája a kulturális hibriditás példájaként is értelmezhető, mivel a birodalmi minták átvétele (mimikri), a helyi hagyományok udvari legitimációja (hibriditás), valamint a kettős identitásból fakadó ambivalencia együttesen jellemezhették uralmát. Ez a stratégia pedig lehetőséget adott arra, hogy a király kihasználhassa a birodalmi struktúrán belüli mozgásterét.

Hosszú, ötvenöt esztendőn át tartó uralma önmagában is stabilitást feltételez, hiszen enélkül képtelenség lett volna több mint félévszázadon át uralkodni Júdában. Míg apja lázadó politikája súlyos politikai következményekkel járt, Manassé a békés együttműködés útját választotta az asszírokkal. Ennek eredménye az, hogy Júda királysága fennmaradt, stabilizálódott, sőt a régészeti és gazdaságtörténeti adatok alapján a prosperitás jeleit is mutatta, noha erről a héber Biblia mélyen hallgat.

A kérdés tehát nem az, hogy Manassé király gonosz és istentelen volt-e, hanem az, hogy a deuteronomista róla kimondott ítélete milyen teológiai és utólagos értelmezési keretben született. A babiloni fogság előtti és alatti identitáskrízis kontextusában a kultikus kompromisszumok utólag a nemzeti katasztrófa okává váltak. A történeti rekonstrukció viszont arra utal, hogy Manassé döntései az Újasszír Birodalom által meghatározott politikai racionalitás mentén születtek. Manassé így egyszerre tekinthető a deuteronomista történetírás negatív hősének és Júda egyik olyan uralkodójának, aki a legsikeresebb túlélési stratégiát alkalmazta a birodalom árnyékában.

## 7.4. Jósiás

### *7.4.1. Jósiás a bibliai beszámolókban*

Jósiás király (Kr. e. 640–609) nyolcéves korában került Júda trónjára, apja Ámón utódjaként. Anyja, Jedida a Bockatból való Adájá leánya. Az uralkodásáról szóló bibliai beszámolókat a Szentírásban a 2Kir 22–23,30 és a 2Krón 34–35 fejezetekben találjuk. A héber Bibliában azt olvassuk, hogy Jósiás harmincegy éven keresztül uralkodott Júdában. A rendelkezésre álló bibliai narratíva azonban uralkodásáról meglehetősen szelektív képet közöl, melynek középpontjában a törvénykönyv megtalálása és a kultuszreform áll, és nem a politikai vagy gazdasági intézkedések.

A deuteronomista történetírás Jósiást a királyideál megtestesítőjeként ábrázolja: „*Azt tette, amit helyesnek lát az Úr. Mindenben ősatyjának, Dávidnak az útján járt, és nem tért el arról sem jobbra, sem balra."* (2Kir 22,2) A „nem tért el attól sem jobbra, sem balra" kifejezés az 5Móz 5,32-t idézi. Ebben az igen kedvező megítélésben kifejeződik a Törvényhez való hűsége, illetve dédnagyapjához, Ezékiás királyhoz való hasonlósága. Mindketten kultuszreformot hajtottak végre Júdában a bibliai narratívák szerint, így ez összehasonlítási alapot is képez a két uralkodó között.[541] Jósiás a dávidi mintát követve és ebből kiindulva szembeállításra kerül Áházzal és Manasséval. A narratíva nem pusztán történeti közlést, hanem komoly teológiai értékelést is közvetít. Sweeney ezt az értékelést tovább árnyalja, amikor rámutat arra, hogy Jósiás alakja a deuteronomista történetírásban nem csupán a dávidi királyideálhoz kapcsolódik. A „nem tért el sem jobbra, sem balra" formula (2Kir 22,2) a 5Móz 17,14–20 ideális királyának, valamint Józsué alakjának nyelvezetével teremt kapcsolatot, míg a 2Kir 23,25 „teljes szívvel, teljes lélekkel és teljes erővel" megfogalmazása a 5Móz 6,5-re utal vissza. Sweeney értelmezésében Jósiás így a deuteronomista történetírás ideális uralkodójává válik, aki a mózesi Tórához való engedelmesség tekintetében még Dávid király alakját is felülmúlja.[542]

Az Ószövetségben Jeremiás és Zofóniás könyvében találkozunk a király nevével, valamint recepciója a későbbi hagyományban is figyelemre méltó. Az Újszövetségben Jézus nemzetségtáblázatában is helyet kap Jósiás neve, ez utóbbi szövegben Áházzal, Ezékiással és Manasséval együtt (Mt 1,9–10). A deuterokanonikus Jézus, Sirák fia könyve is elismeréssel emlegeti az uralkodót: illatos tömjénhez, édes mézhez, borozás melletti nótaszóhoz hasonlítja,

[541] Az ezékiási és a jósiási páska összevetése, eredetiségének vizsgálata különösen is sok kutatót foglalkoztatott: Lásd pl.: MORIARTY: Chronicler's account of Hezekiah's reform, 404.; HANDY: Hezekiah's unlikely reform, 112.; YOUNG: Hezekiah in History and Tradition, 222.

[542] SWEENEY: King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel, 40–41.

aki jó munkát kezdett el azzal, hogy a bálványimádásnak véget vetett és a népet a kegyesség felé terelgette (Sir 49,1–2). Továbbá Jósiás emlékét is úgy őrzi Dávidé és Ezékiásé mellett, mint aki nem halmozta a bűnt és a gonoszságot uralkodása alatt (Sir 49,4).

A deuteronomista úgy ábrázolja Jósiást, mint akinek fontos volt az Isten ügye, a Templom renoválása, a kultusz megtisztítása. A krónikás a reformokat a törvénykönyv megtalálása elé helyezi (2Krón 34,3–7), itt tehát nem a könyvön van a hangsúly, hanem a király jámborságán. A 2Kir 22–23,30 narratívájában a reform eseményei nem véletlenszerűen követik egymást, hanem egy kiasztikus szerkezetet[543] tükröznek (A–B–C–B'–A'):

A – Templom renoválása (22,3–7)
B – A törvénykönyv megtalálása (22,8–10)
C – Prófécia és ítélet (Hulda) (22,11–20)
B' – Szövetségmegújítás a törvénykönyv alapján (23,1–3)
A' – A kultusz megtisztítása és a páska megünneplése (23,4–23)

A leírás teológiai középpontját (C) a prófétai hang képezi (22,11–20), amely egyszerre hirdet ítéletet és ígéretet. A prófétai hagyomány képviselői közül Jeremiás és Zofóniás működési ideje esik egybe az uralkodó regnálásával, amelyet a prófétai iratokból tudunk meg (Jer 1,2; Zof 1,1). A 2Kir és a 2Krón vonatkozó szakaszaiban pedig név szerint Hulda prófétanő van megemlítve, ő tolmácsolja a királynak az Úr üzenetét a törvénykönyv megtalálása után (2Kir 22,14–20). Egy másik prófétáról is olvasunk, aki csak közvetett módon kapcsolódik Jósiáshoz. Az 1Kir 13. fejezetében egy próféta jövendöli meg a bételi oltárnál Jeroboám idejében, hogy Jósiás lesz az, aki az áldozóhalmok papjait föláldozza majd rajta, illetve emberi csontok is elégetésre kerülnek majd ezen az oltáron (2. v.). Ez a júdai próféta aztán engedetlensége miatt oroszlántámadás áldozatává válik, s nem kerülhetett ősei mellé, hanem egy bételi öreg próféta temette el saját sírjába.[544] Amikor a jóslat beteljesedik, és az emberi csontok is elégetésre kerülnek, Jósiás azt parancsolja, hogy e két próféta csontjait ne bántsák, hadd nyugodhassanak (2Kir 23,16–18).

Jósiás uralkodásával kapcsolatosan leghangsúlyosabban a kultuszi módosítások kerülnek kiemelésre a szentírás szövegeiben, illetve az, hogy istenfélő uralkodó lévén ő volt az, aki Manassé és Ámon után a deuteronomista értékelés szerint visszatért a dávidi normatív királyi modellhez. Jósiást nem egyszerűen történeti uralkodóként említik a bibliai beszámolók, hanem mint teológiailag interpretált figurát jelenítik meg. Alakja a deuteronomista történelemszemlélet egyik kulcspontjává válik: személyében a törvényhez való visszatérés és a királyi legitimitás összekapcsolódik.

[543] LEE-SAK: The Cultic Reformation, 432.
[544] Lásd bővebben: 1Kir 13,11–32.

### *7.4.2. Politikai és geopolitikai kontextus*

Jósiás trónra lépése nem tekinthető egy zökkenőmentes dinasztikus folyamatnak: apja, Ámón alig kétéves uralkodás után összeesküvés áldozata lett (2Kir 21,23–24). Ez a trónváltás a júdai belpolitikai és vallási erők éles polarizációját tükrözte. Morton Smith klasszikus tézise szerint a korszak Júdáját alapvetően a szinkretista, asszír vazallusi integrációt támogató udvari elit, valamint a „csak-YHWH" (YHWH alone) kultuszt preferáló csoportok politikai-vallási versengése határozta meg.[545] A 2Kir-ban és a 2Krón-ban található bibliai leírás szerint Ámónt saját udvari emberei ölték meg, akiket aztán a „föld népe" (עַם־הָאָרֶץ) kivégzett, és az alig nyolcesztendős Jósiást ültette trónra. A szöveg nem közli a merénylet indítékát, ezért annak politikai háttere csak hipotetikusan rekonstruálható. Az esemény ugyanakkor lehetőséget kínál arra, hogy a trónváltást a Júda társadalmi és vallási csoportjai között fennálló feszültségek összefüggéseiben vizsgáljuk.

Smith modellje alapján ezért felvethető, hogy Ámón meggyilkolása mögött a királyság politikai és vallási irányultságával kapcsolatos belső konfliktusok is meghúzódhattak, jóllehet erre közvetlen bizonyítékkal nem rendelkezünk. A későbbi események fényében ez a trónváltás jelentős politikai-vallási átrendeződés kiindulópontjává válhatott. Jósiás uralma alatt ugyanis éppen az a YHWH-központú kultuszi program került előtérbe, amelynek társadalmi hátterét Smith a YHWH alone mozgalom különböző csoportjaiban látja.[546] Mindazonáltal megállapítható, hogy a trónváltás körüli helyzet egy olyan politikai atmoszférát teremthetett, amelyben bizonyos vallási irányzatoknak is új lehetőségek nyílhattak. Ez pedig szorosan hozzátartozhat Jósiás kultuszreformjának előtörténetéhez és a deuteronomista irányvonal érvényesüléséhez.

Jósiás egy olyan korszakban irányította Júda királyságát, amikor az Újasszír Birodalom korábbi hegemóniája fokozatos hanyatlásnak indult. Kr. e. 7. század második felére Asszíria jelentősen meggyengült, és az összeomlás szélére sodródott.[547] Jósiás az asszír uralkodó, Asszurbanipál (Kr. e. 668–627) regnálása alatt lépett trónra, majd a király halálát követően a birodalomban belső destabilizációs folyamatai felerősödtek. A trónutódlás körüli konfliktusok Szin-sar-iskun (Kr. e. 627–612) és Assur-etil-ilani között több éves belviszályt szültek, amely instabilitást, de végül Szin-sar-iskun diadalát eredményezte.[548] Ezt a zavaros időszakot használhatták ki a médek is, akik megtámadták Asszíriát, – Ninive sikertelen ostromáról

[545] SMITH: Palestinian Parties, 31.
[546] uo.
[547] EVANS: The Later Monarchy in History and Biblical Historiography, 121.
[548] NAGY: Izrael története , 126–127.

Hérodotosz is beszámol – de a szkíták segítségével még vissza tudták verni ezt a támadást, amelyben a méd Phraortész, életét veszítette.[549] Ennek eredményeképpen a birodalom katonai és politikai stabilitása visszafordíthatatlanul meggyengült.

Az Asszír Birodalomra már a babiloniak mozgolódása is fenyegetően hatott. Asszurbanipál még sikerrel visszaverte a babiloni alkirály, Samas-sum-ukín támadását, ám Szin-sar-iskun idején, Kr. e. 625-ben Nabopolasszár (Kr. e. 626–605) sikerrel alapította meg az Újbabiloni (káldeus) dinasztiát, egyesítette az asszírellenes erőket, így lefektette az új birodalom alapjait.[550] A méd-babiloni együttműködés döntő jelentőségű volt, hiszen Küaxarész 614-ben elfoglalja Assúrt, majd 612-ben a babiloni-méd szövetségesek immár együtt vették be három hónap ostrom után Ninivét.[551] Szin-sar-iskun ebben az ostromban vesztette életét, utóda, Assur-uballit még nyugat felé, Háránba húzódott vissza, ahol királlyá kiáltotta ki magát, ám Kr. e. 610-ben a babiloniak kezére került Hárán is, az új királyt pedig elűzték.[552]Asszíria Egyiptomban lelt szövetségesre a méd-babiloni erőkkel szemben, mivel az egyiptomi I. Pszammetih felismerte a fenyegető veszélyt, és jónak látta, ha Asszíria ütközőállamként fennmarad, ám cserébe szabadon mozoghatott a régi egyiptomi fennhatóság területein Palesztinában és Szíriában.[553] Kr. e. 616-ban az egyiptomi haderő segítségével sikeresen megállíthatták Nabopolasszárt, aki már addig az Eufrátesz mentén több súlyos csapást is mért az asszír csapatokra.[554]

Jósiás mozgásterét ebben a helyzetben nem a saját katonai ereje, hanem az asszír hatalom meggyengülése határozta meg. Júda kiterjedése Jósiás idején a benjámini területektől a Negev északi részéig, Gebától Beérsebáig (2Kir 23,8) terjedt, így a korszak legnagyobb államának tekinthető a nyugat-palesztinai vidéken.[555] A médek és a Nabopolasszár vezette újbabiloni erők felemelkedése (Kr. e. 625) egy olyan hatalmi vákuumot hozott létre, amelyben Júda levegőhöz jutott. Jósiásnak nagyobb mozgástere lett, a helyzet segítette a függetlenedését, persze formálisan mindvégig Asszíria vazallusa maradt, mert Egyiptommal együtt felismerték, hogy inkább a gyengébb Asszíriát kell támogatni.[556]

Egyiptom jelentős szerepet játszott Palesztinában, szabadon mozgott a korábbi fennhatósága alá tartozó területeken, és „miután I. Pszammetih elfoglalta Asdódot,

[549] BRIGHT: Izráel története, 304.
[550] KARASSZON: Izrael története, 130.; AHLSTRÖM: The History of Ancient Palestine, 756.
[551] BRIGHT: Izráel története, 305; KARASSZON: Izrael története, 130.
[552] KARASSZON: Izrael története, 130.
[553] BRIGHT: Izráel története, 304.
[554] uo.
[555] AHLSTRÖM: The History of Ancient Palestine, 763.
[556] ALTHANN: Josiah, 1016.

szerződéseket köthetett a filiszteusokkal, föníciaiakkal és valószínűleg Jósiással is."[557] Egyiptomnak fontos volt, hogy a babiloni fenyegetéssel szemben ütközőállamként fenntartsa Asszíriát. Júda politikai helyzete továbbra is a nagyhatalmak erőterében maradt, mivel Egyiptom számára elsődleges szempont volt, hogy megtartsa palesztinai területeit, és hogy a nyugat felé vezető utak felett kontrollt gyakoroljon, ezért elképzelhetetlen az a hipotézis, miszerint Jósiásnak ebben az időszakban sikerült volna kiterjeszteni határait egészen az asszír provinciákig (Samerina, Magidu, Gal'aza).[558] Holott a bibliai szöveg arra utal, hogy Jósiás kultuszreformja Samáriára és Bételre is kiterjedt (2Kir 23,15–20).

Megiddó is valószínűleg egy egyiptomi helyőrség volt és nem tartozott Jósiás uralma alá.[559] Az egyiptomi térhódítás fontos jelentőségű e korszakban Jósiás szempontjából, nem olvasunk nagy katonai akciókról, hódításokról a Szentírásban, ami ha lett volna, elképzelhetetlen, hogy ne lett volna megörökítve egy ilyen nagy formátumú uralkodó esetében.[560]Ahlström szerint ez azért van így, mert egyszerűen nem volt Jósiásnak ehhez tere, nem bírt hatalmas politikai jelentőséggel a fenti helyzet fényében, hanem egyszerre volt asszír vazallus és egyiptomi szövetséges, aki Ninive eleste után is kettős játszmát játszhatott, és ez okozta Kr. e. 609-ben Megiddónál a vesztét.[561]

Kr. e. 609-ben II. Nékó Assur-uballit segítségére sietett, hogy kísérletet tegyenek Hárán visszafoglalására a babiloniaktól. E hadjárat idején került sor a megiddói összecsapásra, ahol Jósiás feltartóztatta az egyiptomi sereget. A király motivációi nem tisztázottak: egyes feltételezések babiloni szövetségre utalnak, mint egykor Ezékiás idején, míg egy másik eshetőség szerint egy lehetséges asszír-egyiptomi győzelem tovább erősítette volna az egyiptomi befolyást, amelyet Jósiás igyekezett elkerülni.[562] A megiddói ütközetben Jósiás halálos sebet kapott, halála után fia, Jóáház lett a király Júdában (2Kir 23,29–30).

### *7.4.3. Vallási reformok*

Jósiás uralkodásának narratív súlypontját a bibliai hagyományban egyértelműen a kultuszi szféra radikális átalakítása adja. A Szentírás beszámolói a már említett megiddói csatán (2Kir 23,29–30) kívül szinte kizárólag a vallási reformintézkedésekre koncentrálnak (2Kir 22,3–23,25; 2Krón 34,3–35,19). A Templom felújításához Jósiás uralkodásának 18. évében, Kr. e.

[557] AHLSTRÖM: The History of Ancient Palestine, 763.
[558] i. m., 764.
[559] i. m., 765.
[560] i. m., 766.
[561] uo.
[562] BRIGHT: Izráel története, 313.

622-ben kezdtek hozzá. Ez a dátum szoros összefüggésben áll az asszír belpolitikai válsággal és az Újbabiloni Birodalom felemelkedésével (Kr. e. 625), amely Szin-sar-iskun trónra kerülését követte. Karasszon István érvelése szerint Jósiás tudatosan kivárt, majd ügyesen kihasználta a kultuszreform megindítására kínálkozó kedvező pillanatot[563], amely hozzájárulhatott függetlenedési törekvéseinek legitimációjához. Az asszírok gyengülésének következtében létrejött geopolitikai vákuum tehát vallási következményekkel járt Júdában.

A bibliai narratívában a reformfolyamat kulcseseménye kétségtelenül a törvénykönyv megtalálása volt. A források (2Kir; 2Krón) összevetésekor azonban lényeges historiográfiai eltérés mutatkozik: míg a Királyok könyvében a reformok egyértelműen a törvénykönyv szellemében, a megtalálását követően kerülnek végrehajtásra[564], addig a Krónikás szerint a kultusz megtisztítása (Baal, Asera, áldozóhalmok ügye) már Jósiás uralkodásának 12. évében megkezdődött Júda egész területére kiterjedően, megelőzve a renoválási munkálatokat. Mindez arra utalhat, hogy a törvénykönyv tartalma, a prófétai mozgalmak szellemisége révén már a megtalálása előtt is irányadó lehetett a királyi udvar anti-asszír ideológiájában.[565]

A törvénykönyv tartalmával, – amely feltételezhetően a Deuteronómium lehetett – természetével, keletkezésével számos kutató foglalkozott már, elméleteik jól ismertek az ószövetségi kutatásban.[566] Jelen dolgozatnak nem célja ez a vizsgálódás, ám megállapítható, hogy a törvénykönyv az Ősdeuteronómiummal azonosítható, amely Kr. e. 750–622. között keletkezhetett, és az asszír hódítás elől vihették magukkal az izraeliek Júdába, s biztonságba helyezték a Templom egyik raktárában, amelynek létezése később feledésbe merülhetett.[567] Jósiás kultuszreformjának elemei, mint például a vidéki kultuszhelyek bezárása, a jeruzsálemi szentély kizárólagossá tétele a Deut 12,2–28 rendelkezésének felel meg, valamint páska megünneplése is a Deut 16,1–7 szellemében történt.[568]

A jósiási kultuszcentralizáció ugyanakkor nem értelmezhető kizárólag vallási-teológiai intézkedésként. Sweeney a Deuteronomium és a jósiási reformprogram összefüggését vizsgálva arra mutat rá, hogy a kultusz központosítása egyúttal az adóbevételek és az igazságszolgáltatás centralizációját is magával vonhatta, ezáltal növelve a királyi hatalom politikai és gazdasági súlyát. A központi szentély ebben az értelmezésben nemcsak YHWH kultuszának kizárólagos

[563] KARASSZON: Izrael története, 131.
[564] ALTHANN, R.: Josiah, 1016.
[565] KARASSZON: Izrael története, 131.
[566] Az elméletek rövid áttekintéséhez magyarul lásd: RÓZSA: Az Ószövetség keletkezése, 1. kötet, 171–181., ill. NAGY: Izrael története, 120–126.
[567] KUSTÁR: A zarándokünnepek reformja Jósiás korában, 65.
[568] i. m., 64.

helye, hanem a föld terményeiből, állataiból és más javakból származó bevételek koncentrációs pontja is lehetett.[569] Ez az értelmezés megerősíti azt a jelen dolgozatban képviselt álláspontot, amely szerint a kultuszcentralizáció vallási és gazdasági-politikai dimenziói nem választhatók élesen szét egymástól. A jeruzsálemi Templom kizárólagosságának erősítése egyúttal olyan erőforrások központosítását is jelenthette, amelyek a királyi hatalom mozgásterét növelték.

Nadav Na'aman alapján Júda megtisztításának reformját kilenc nagyobb egységre oszthatjuk a 2Kir 23-ban olvasottak alapján, amelyhez jön még egy szakasz, az Izraeli királyság déli részének megtisztítása (15.v.).[570] Na'aman értelmezése szerint a reform hatókörét Samáriára (19–20. v.) és Bétel megtisztítására kiterjesztő részek, valamint a kultusz centralizációjáról szóló megjegyzés egy későbbi redakcióhoz köthető.[571]

1. Más istenek (Baál, Asera, ég minden serege) kultikus tárgyainak összegyűjtése és elégetése a Kidrón-völgyben (4. v.).

2. A bálványpapok (*kᵉmárím*), – akik Júda városaiban szolgáltak a különféle kultuszokban – eltávolítása.

3. Az Asera-szobor elégetése a Kidrón-völgyben és hamujának szétszórása a tisztátalan helynek minősülő temetőben.

4. A férfiparáznák házainak lerombolása, ahol az asszonyok sátrakat szőttek Aserának.

5. Gebától Beéshebáig összegyűjtötte a papokat, akik áldozóhalmokon áldoztak.

6. Leromoltatta a városkapunál található áldozóhalmokat is.

7. Az emberáldozat helyeként számontartott Tófetet is leromboltatta, ahol Moloknak áldoztak.

8. A nap tiszteletére állított lovakat és a napnak szentelt kocsikat is elégette, melyek az Úr házának bejáratánál voltak.

9. Az Áház-szoba tetején és a Manassé által készített oltárokat is leromboltatta az Úr házában, melyek pora a Kidrón-patakba került.

A 13–14. versek későbbi betoldások, melyek arról szólnak, miként semmisítette meg Jósiás azokat az áldozóhalmokat, amelyek még Salamon idejében épültek Jeruzsálemtől keletre

[569] SWEENEY: King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel, 138–139, 168–169; vö. 316–317.
[570] NA'AMAN: Ancient Israel's History and Historiography, 133.
[571] i. m., 133.

Astóretnek, Kemósnak, Milkómnak. Na'aman úgy véli, hogy a fővárosban és a Templomban lezajlott módosításokról sok információval rendelkezett a szerző, ezek ezért elég konkrétak, viszont a vidéki reform leírása nem részletes, megnehezíti a pontos végrehajtás meghatározását, a reformok bétheli kiterjedése is világos, ám Jósiás északi, samáriai terjeszkedése tisztázatlan.[572]

Az áldozóhalmok jelentőségét, a Baál-Asera, egyéb asztrális kultuszok és a gyermekáldozat kérdését már ismertettem. A bibliai elbeszélésekben felsorolásra került kultuszi elemek jó támpontokat kínálnak arra nézve, hogyan is képzelhetjük el a fogság előtti Júda kultuszát. A vallási szinkretizmus a mindennapok részét képezte, az idegen befolyás, így az asszír is tagadhatatlan. A reform az anti-asszír ideológia jegyében is értelmezhető, amely lehetőséget a bálványpapokra (*kᵉmárím*) való utalás erősíthet meg. „Az arám eredetű kifejezés újasszír hatást sejtető feliratokban[573]fordul elő és speciális asztrális istenségekkel kapcsolatos, azaz, ezek a papok mindenképp megkülönböztetendők az áldozóhalmok jahvista papjaitól (23,8–9).”[574] „Feltételezhető tehát, hogy az asszír kultusz papjainak eltávolításáról lehetett itt szó.”[575] Jósiás ezen lépése is már jelzésértékű lehetett függetlenedési politikája szempontjából.

A következő érdekességet a 2Kir 23,11-ben olvassuk: *„Eltávolította az Úr házának a bejáratától a lovakat, amelyeket Júda királyai a nap tiszteletére állítottak oda Netan-Melek udvarnok kamrája mellé, egy külön csarnokba. A napnak szentelt kocsikat is elégette.”* „A lovak és a napnak szentelt kocsik a Templom környékén tagadhatatlanul a jeruzsálemi szoláris kultusz részét képezték.”[576] „Palesztina több helységnevében szerepel valamilyen utalás a napra (*semes*): Bét-Semes; 'Ain Semes; Timnat Heres; Maale Heres, ezek mind a nap népszerűségéről tanúskodnak.”[577] Fontos tehát megemlíteni, hogy a szoláris kultuszok népszerűsége, a lovak és szekerek jelenléte nem teljesen idegen hatásra vall, hiszen a Hab 3,8-ban és a Zsolt 68,18-ban is olvasunk Jahve lovairól és szekeréről, illetve a Zsolt 84,12-ben az Úr napként és pajzsként jelenik meg.[578] Cogan Mordechai mindezek alapján azt valószínűsíti, hogy az asszír jegyeket is magukon hordozó kultuszok arámi közvetítés révén jutottak Júdába a Kr. e. 7. században, és az

[572] NA’AMAN: Ancient Israel's History and Historiography, 136.
[573] KAI 225:1; 226:1.
[574] DEARMAN: Religion and Culture, 85.
[575] KARASSZON: Izrael története, 131.
[576] DEARMAN: Religion and Culture, 96.
[577] uo.
[578] AHLSTRÖM: The History of Ancient Palestine, 772.

ősi kánaáni elemekkel asszimilálódva új formákat ölthettek.[579] Így ezt a jelenséget az önkéntes asszimiláció számlájára is írhatjuk.[580]

Az Áház-szoba tetején lévő oltárokat[581]is az asszír hatás eredményéhez szokták sorolni, szintén az asztrális kultuszokkal kapcsolatban.[582] Dearman értelmezése szerint e magaslati oltárok jósló funkcióval rendelkezhettek, egyfajta hivatalos közvetítők lehettek ég és föld között politikai és kultuszi tekintetben is, ugyanakkor számos istenségnek áldozhattak rajtuk.[583]

A jósiási reformok történeti rekonstrukciója a kutatásban továbbra is vitatott. A bibliai beszámoló valamennyi részletének történeti ellenőrzését a régészeti és epigráfiai adatok nem teszik lehetővé, ezért a 2Kir 22–23 és a 2Krón 34–35 elbeszéléseinek történeti értékelése során különösen fontos a bibliai hagyomány teológiai és történeti rétegeinek megkülönböztetése. Christoph Uehlinger a reform történetiségének vizsgálatában a minimalista és maxilista értelmezés között egy középutat keresve az ún. „well-grounded minimum" megközelítést javasolja[584], amely a reform teljes bibliai narratívájának történeti rekonstruálhatósága helyett a történetileg megalapozható minimális magjára helyezi a hangsúlyt. E nézőpont szerint a bibliai beszámoló részletei és a reform későbbi teológiai értelmezése nem minden ponton különíthető el egyértelműen a történeti eseményektől. Ez azonban nem zárja ki egy tényleges kultuszreform történeti alapjának feltételezését.[585] Jósiás uralkodása alatt valóban történhettek olyan kultuszi átrendeződések, amelyek a jeruzsálemi kultusz központi szerepének megerősítését és bizonyos kultuszi gyakorlatok megszüntetését célozták, miközben a Királyok könyvének részletes reformnarratívája a későbbi teológiai szerkesztés következtében a történeti eseményeknél átfogóbb programot jeleníthet meg.

A régészeti adatok ugyanakkor nem támasztják alá egyértelműen a reform bibliai leírás szerinti kiterjedését. A Júda területén végzett ásatások során sem bukkantak Kr. e. 7. századból származó szentélyekre, amelyek alapján bizonyítani lehetne a reform valamennyi vidéki kultuszhelyre kiterjedt voltát. A Sáfán kancellárhoz és Hilkijjá főpaphoz köthető bullagyűjtemény a történeti személyek létezését igazolja, önmagában azonban nem bizonyítja a reform végrehajtását.[586] Lisbeth Fried Megiddó és Sikem környékének régészeti eredményeit

[579] COGAN: Imperialism, 87.
[580] HAGEDORN: Deuteronomy and the Deuteronomic Reform, 137–152.
[581] Párhuzamba állítható a Jer 32,29-cel, ahol szintén házak tetején történő áldozásokról olvasunk, bár ezek lehet, hogy inkább privát használatban álltak.
[582] ENGHY: Zofóniás és Jósiás, 31.
[583] DEARMAN: Religion and Culture, 98.
[584] UEHLINGER: Was There A Cult Reform under King Josiah? The Case for a Well-Grounded Minimum.
[585] i.m., 298–301.
[586] NA'AMAN: Ancient Israel's History and Historiography, 136.

vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy Jósiás idejére már az asszír támadások következtében ezen a területen már nem maradt olyan jelentős kultikus hely, amelyet a bibliai beszámoló értelmében reformálni lehetett volna, ez pedig kétségessé teszi a samáriai reformról szóló beszámoló történeti kiterjedését.[587] Ugyanakkor Jeruzsálemben és Edóm egyes városaiban a reform hatása valószínűsíthető.[588]

Mindezek alapján a jósiási reform történeti magjának feltételezése megalapozottnak tekinthető, annak pontos időbeli, földrajzi és kultusztörténeti kiterjedése azonban továbbra sem határozható meg teljes bizonyossággal. A rendelkezésre álló források alapján indokoltabb egy olyan fokozatos kultuszi átrendeződéssel számolni, amelynek teológiai jelentőségét a későbbi deuteronomista hagyomány tovább erősítette.

[587] FRIED: The High Places, 457.
[588] i. m, 458.

### *7.4.4. Értékelés*

Jósiás király uralkodása nem csupán történeti, hanem irodalom- és teológiatörténeti szempontból is Júda egyik legérdekesebb korszakának tekinthető. Az ószövetségkutatás számára hermeneutikai fordulópontot jelent Jósiás kora, hiszen a törvénykönyv megtalálása és a kultuszreform narratíváját is hozzá köti a héber Biblia. A klasszikus történetkritikai modellek (vö. de Wette; Wellhausen) óta uralkodása a Deuteronómium keletkezésének és a Deuteronomista Történeti Mű szerkesztésének egyik legfontosabb történeti horgonyaként szolgál.[589] Jósiás alakjára nem csupán egy, a bibliai elbeszélések alapján kiemelkedő királyként kell tehát tekinteni, hanem a deuteronomista teológia történeti elhelyezésének kulcsszereplője.

A Szentírás megítélése alapján Jósiás egyértelműen pozitív, példaértékű kultikus intézkedéseket végrehajtó király. A 2Kir 23,25 szerint *„Nem volt hozzá hasonló király őelőtte, aki teljes szívéből, teljes lelkéből és teljes erejéből megtért volna az Úrhoz, mindenben megfelelve Mózes törvényének, és utána sem támadt hozzá hasonló."* Mindezt a dicséretet nehéz lenne fokozni, hiszen ennek fényében ő maga a hűség megtestesítője. Ez az értékelés tudatosan a Deuteronómium nyelvezetét idézi (vö. 5Móz 6,5). Ám belső feszültséget is hordoz, mivel Hulda próféciája (2Kir 22,15–20) már előrevetíti a Júdára váró tragédiát. Azaz, egyszerre konstruál ideális királyalakot és jövendöli meg a pusztulást, amely arra utal, hogy a jósiási hagyomány a babiloniak okozta katasztrófa fényében nyerte el értelmezési keretét.[590]

Valószínűsíthető, hogy Jósiás idején valóban végbement egy kultuszcentralizációs kísérlet, amely az asszír hegemónia meggyengülésének köszönhetően létrejött geopolitikai térben vált megvalósíthatóvá. Ugyanakkor a reform földrajzi kiterjedése – különösen az északi területekre vonatkozóan – vitatott és a régészeti adatok sem mindenben támasztják alá a bibliai elbeszélés által festett képet. Ez is egy újabb érv amellett, hogy a deuteronomista szerkesztés teológiai nézőpontból[591] értelmezte, adott esetben pedig fel is nagyította a történéseket.

A vallási identitás és a politikai alkalmazkodás dinamikájáról Jósiás uralkodása alatt megállapítható, hogy Júda továbbra is a nagyhatalmak (Újasszír Birodalom, Egyiptom, Újbabiloni Birodalom) erőterében helyezkedett el. Habár az erőviszonyok tekintetében változás következett be, a birodalmi vazallusi státuszban élő kis állam számára a belső konszolidáció eszköze a kultusz centralizációja lett. A deuteronómiai teológia hangsúlyai (YHWH

[589] HAYS: The Origins of Isaiah 24–27, 128.
[590] SWEENEY: King Josiah of Judah, 43.; vö. HAYS: The Origins of Isaiah 24–27, 130.
[591] HAYS: The Origins of Isaiah 24–27, 130.

kizárólagos uralma, a központosított kultusz, a szövetségi hűség) olyan normatív keretet kínáltak, amely Júda kiszolgáltottságának közepette is stabil vallási identitást adott a népnek. A törvényhez való visszatérés és a kultuszmegtisztítás ezen felül a birodalmi befolyással szembeni önmeghatározásban is fontos szerepet játszhatott. Létezik olyan felfogás is, amely szerint a Deuteronómium az asszír ideológiára adott reakció volt, különösen is Assur-ah-iddina vazallusszerződéseire.[592]

A központosító reformok azonban társadalmi feszültséggel jártak, hiszen a vidéki áldozóhelyeken szolgáló papok egzisztenciális vesztesei lettek a folyamatnak. A jeruzsálemi Templom kizárólagossá tétele nem csupán teológiai állásfoglalást, hanem hatalmi és gazdasági átrendeződést is jelentett. A reform gyakorlati eredményességének kérdésében Jeremiás könyve fontos, bár kritikus tanú. A próféta élesen bírálja a törvény formalizált alkalmazását és a hamis biztonságérzetet, amely a kultikus külsőségekben kimerülő vallásgyakorlatból fakadt (Jer 5,20–31; 8,8kk). A kritika arra utal, hogy a vallási identitás megerősítése nem járt kéz a kézben a belső megújulással. Ez a példa is ékes bizonyítéka annak, hogy a politikai-stratégiai érdekeket szolgáló reform korántsem jelentett teljes körű vallási átalakulást.

Jósiás politikája ugyanakkor nem tekinthető nyílt konfrontációnak, hiszen ahogy az asszír befolyás gyengült, úgy nőtt a királyság mozgástere. A feltételezett jósiási reform így nem az azonnali politikai elszakadással volt egyenlő, hanem sokkal inkább egy identitásépítő folyamatként értelmezhető. A politikai tényezők és a vallási életben végbemenő változások a Kr. e. 7. század második felében egymást kiegészítő dimenzióként funkcionáltak Júdában. Habár Jósiás reformjai nem tudták megakadályozni az ország későbbi pusztulását, – amint azt Hulda is megjövendölte – az viszont tény, hogy a törvénykönyv az ország alkotmányának rangjára emelkedett.[593]

A király uralma tehát ambivalens módon értékelhető: egyfelől a deuteronomista ideális királyalakja, aki a törvényhez való hűséget képviselte; másfelől egy kis királyság uralkodója, aki egy hanyatló birodalom árnyékában próbálta meghatározni országa helyét. Reformja részben sikeres, identitásképző és centralizáló program lehetett, ám hatása korlátozott maradt és nem szabott gátat a közelgő katasztrófának. Ez a teológiai idealizáltság és történeti törékenység teszi Jósiás regnálását az Ószövetség egyik legjelentősebb fejezetévé.

[592] HAYS: The Origins of Isaiah 24–27, 128.; CROUCH: Israel and the Assyrians, 1.
[593] KUSTÁR: A zarándokünnepek Jósiás korában, 65.

## Exkurzus: A B3109 jeruzsálemi akkád felirat mint a júdai–asszír kapcsolatok új forrása

2025 októberében került bejelentésre egy olyan új régészeti és epigráfiai lelet, amely közvetlenül kapcsolódik Júda és az Újasszír Birodalom Kr. e. 8–7. századi viszonyának kérdéséhez. Az Emek Tzurim nedves szitálási projekt keretében 2024-ben került elő a B3109 jelzetű, mindössze 2,5 centiméteres, ötsornyi akkád ékírásos szöveget őrző agyagtöredék Jeruzsálemben, az Ófel nyugati szélén végzett régészeti feltárás során. A lelet különös jelentőségét nemcsak ritkasága adja, hanem az is, hogy értelmezése röviddel első közlését (*New Studies in the Archaeology of Jerusalem and Its Region* 2025/18.) követően tudományos vita tárgyává vált. Míg Ayala Zilberstein és munkatársai, Peter Zilberg, Filip Vukosavović és Anat Cohen-Weinberger a tárgyat az asszír királyi adminisztrációhoz és a Júdával folytatott hivatalos kommunikációhoz kapcsolták, Christopher W. Jones (*Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2025/4) szerint egy magánjogi kölcsönügylet dokumentumának töredékéről lehet szó.[594] A két értelmezés eltérő történeti következtetésekhez vezet, ezért a lelet Júda asszír kapcsolatrendszerének vizsgálata szempontjából részletesebb figyelmet érdemel. A töredéket a második templom korából származó vízelvezető csatorna nyomvonalán folyó ásatáson találták, mintegy 19 méterre nyugatra a Nyugati Faltól és hozzávetőleg 13 méterrel a mai felszín alatt.[595] Ez a körülmény a lelet pontos datálása szempontjából különösen fontos. A késő római kori építkezések során ugyanis a vaskor II. és a későbbi korszakok leletanyaga összekeveredett, ezért a B3109 kronológiai helyzete rétegtani alapon nem határozható meg pontosan. A fennmaradt dátumformula sem tartalmaz limmu-nevet vagy uralkodási évet, amely lehetővé tenné a pontosabb keltezést.[596]

Zilberstein és munkatársai a töredék formája, vékonysága, görbülete, valamint az öt fennmaradt ékírásos sor elhelyezkedése alapján egy újasszír bulla peremtöredékeként határozták meg a tárgyat. A hátoldalon megfigyelt egyenetlen felületet egykor hozzáillesztett kötözőanyag, kötél vagy vastagabb fonál lenyomataként értelmezték. Az ilyen bullák az asszír adminisztrációban különböző küldemények, dokumentumok és levelek lezárására és hitelesítésére szolgálhattak; a pecsétlenyomat mellett elhelyezett felirat pedig a küldemény

[594] ZILBERSTEIN–ZILBERG–VUKOSAVOVIĆ–COHEN-WEINBERGER: A Neo-Assyrian Cuneiform Inscription from Jerusalem, 195–211.; JONES: On the Recently Published Neo-Assyrian Cuneiform Text from Jerusalem, 222–224.
[595] ZILBERSTEIN et al.: A Neo-Assyrian Cuneiform Inscription, 195–196.
[596] JONES: On the Recently Published Neo-Assyrian Cuneiform Text, 222; vö. ZILBERSTEIN et al., 204–205. Jones kifejezetten erre a két oldalra hivatkozik a kevert régészeti kontextus kapcsán.

tartalmára vonatkozó információt is tartalmazhatott.[597] A szerzők ezért azt valószínűsítették, hogy a jeruzsálemi töredék egy Júdába küldött hivatalos asszír dokumentumhoz tartozhatott. Az eredeti publikáció értelmezését tovább erősítette a tárgy anyagának petrográfiai vizsgálata. Ennek eredménye alapján az agyag eltér a Jeruzsálemben és a dél-levantei térségben használt helyi nyersanyagoktól, ásványtani összetétele pedig általánosságban megfelel a Tigris-medence geológiájának, ahol az Asszír Birodalom központjai – Ninive, Assur és Kalhu/Nimrud – helyezkedtek el. A pontos származási hely meghatározására további vizsgálatot végeznek.[598]

Filológiai szempontból Zilbersteinék az 1′ sorban fennmaradt [ša k]ar-mu-u-n[i] kifejezést a karāmu ige „késleltetni" jelentése felől értelmezték, amelyet a modern héber עוכב („késlekedni", „késleltetni") igével is kapcsolatba hoztak. Rekonstrukciójuk szerint a felirat egy kötelezettség teljesítésének késedelmére utalhatott; a harmadik sorban pedig egy új határidő, „Áb hónap elseje" szerepelhetett. A negyedik sor töredékes kifejezését a ša mukīl appāti tisztségnévként rekonstruálták, amely az asszír adminisztratív-katonai rendszer egyik hivatalnokára utalhat.[599] E filológiai rekonstrukcióból kiindulva Zilberstein és munkatársai felvetették, hogy a dokumentum valamely Júda és az asszír központi hatalom közötti kötelezettség teljesítésével állhatott kapcsolatban, és akár a Júdát terhelő adó vagy más szolgáltatás késedelmére is vonatkozhatott. Történeti kontextusként több lehetőséget mérlegeltek, köztük Ezékiás, Manassé és Jósiás uralkodásának időszakát; különösen figyelemre méltónak tartották az Ezékiás Szín-ahhé-eríba elleni lázadásával, illetve annak következményeivel való esetleges összefüggést.[600] A lelet pontos régészeti datálásának és a szöveg töredékességének bizonytalanságai miatt azonban e történeti azonosítások hipotetikusak maradnak, és a B3109 egyik konkrét júdai uralkodóhoz vagy eseményhez sem kapcsolható kellő bizonyossággal.

A felirat ezen értelmezését Christopher W. Jones röviddel a Zilberstein–Zilberg–Vukosavović–Cohen-Weinberger publikáció megjelenését követően filológiai és tárgytipológiai szempontból egyaránt megkérdőjelezte.[601] Jones új javaslatot tett, amely nem pusztán a lelet történeti kontextusát, hanem magának a dokumentumnak a típusát is új megvilágításba helyezi. Jones szerint a B3109 nem bulla és nem az asszír uralkodótól a júdai királyhoz küldött hivatalos levél maradványa, hanem egy újasszír magánjogi dokumentum,

[597] ZILBERSTEIN et al.: A Neo-Assyrian Cuneiform Inscription, 196–199.
[598] i. m., 202–203. Vö. az Israel Antiquities Authority (IAA) kutatóinak a petrográfiai vizsgálatról szóló közlésével.
[599] i. m., 196, 198–199.
[600] i. m., 199, 204–209.
[601] JONES: On the Recently Published Neo-Assyrian Cuneiform Text, 222.

közelebbről egy kölcsönügyletet rögzítő agyagtábla borítékának töredéke. Érvelésének középpontjában az első két sor rekonstruálása áll. A ša karmūni ušallam formula ugyanis újasszír magánjogi dokumentumokból ismert jogi fordulat, amely több adós közös kötelezettségvállalása esetén arra utal, hogy a hitelező bármelyik adóstól követelhette a teljes tartozás megfizetését. Jones számos párhuzamot hoz Assurból, Ninivéből, Kalhuból és Marqasuból származó újasszír kölcsöndokumentumokkal.[602] A szöveg harmadik sorában ugyan fennmaradt egy dátumformula, amely Áb hónap első napját jelöli meg, az adott év pontos meghatározását lehetővé tevő limmu-név vagy uralkodási év azonban nem maradt fenn.[603]

Zilberstein és munkatársainak rekonstrukciója esetén a B3109 a júdai királyi udvar és az asszír központi adminisztráció közötti közvetlen kommunikáció kivételes bizonyítéka lehetne. Jones olvasata ezzel szemben nem teszi lehetővé, hogy a dokumentumot valamely asszír vagy júdai uralkodóhoz kapcsoljuk, és különösen nem indokolja, hogy Ezékiás adófizetésével vagy Kr. e. 701-es lázadásával hozzuk közvetlen összefüggésbe. Jones értelmezésének elfogadása tehát első pillantásra csökkenti a lelet politikatörténeti jelentőségét, ugyanakkor egy másik, a júdai–asszír kapcsolatok szempontjából legalább ilyen fontos értelmezési lehetőséget nyit meg: a gazdasági és jogi-adminisztratív kapcsolatok vizsgálatát. Maga Jones is ebben látja a lelet fő történeti jelentőségét.[604]

A felirat töredékessége miatt a szöveg magyar fordítása csak a rekonstrukció bizonytalanságainak fenntartásával adható meg. Zilberstein és munkatársai, valamint Jones olvasata több ponton lényegesen eltér egymástól; ezért indokolt a két értelmezést egymás mellett bemutatni.

**Zilberstein és munkatársainak átírása[605]:**

1′ … ša k]ar-mu-u-n[i …

2′ …] a-na ŠÀ$_3$-šu$_2$-nu […]

3′ … $^{it}$]$^{i}$NE UD.1.K[AM …

4′ … LU$_2$.mu-ki]l.ap-pa-a-M[EŠ …

5′ …] u$_2$-m[a-aš-šir …

[602] JONES: On the Recently Published Neo-Assyrian Cuneiform Text, 222.
[603] uo.
[604] JONES: On the Recently Published Neo-Assyrian Cuneiform Text, 223.
[605] ZILBERSTEIN et al.: A Neo-Assyrian Cuneiform Inscription, 196.

A szerzők héber fordítása alapján a fennmaradt elemek óvatos magyar munkafordítása a következőképpen adható vissza.

**Zilberstein és munkatársainak munkafordítása magyarul:**

1′ „… aki késlekedik […]”

2′ „[…] eljut hozzájuk […]”

3′ „[…] Áb hónap első napján […]”

4′ „[…] a szekértiszt […]”

5′ „[…] elküldi […]”

A szögletes zárójelek a hiányzó vagy rekonstruált szövegrészeket jelölik. Zilberstein és munkatársai olvasatában tehát a töredék kulcselemei a késedelem, az Áb hónap első napjára vonatkozó dátum, egy mukīl appāti tisztségviselő és a küldésre utaló ige. Erre épül a dokumentum hivatalos, politikai-adminisztratív közlésként történő értelmezése.

**Jones átírása:**

1′ […ša k]ar-mu-u-n[i …]

2′ [KUG.UD?] a-na ŠÀ-šú-nu [ú-šal-lam]

3′ […I]TI.NE UD.1.K[AM …]

4′ [IG]I Iap-pa-a-⌜a!⌝ […]

5′ [IGI I]⌜ú-se⌝-[a …]

**Jones angol fordítása alapján készült munkafordítás magyarul:**

1′–2′ „[Aki] kéznél van, [az ezüstöt] teljes egészében megfizeti nekik.”

3′ „[Á]b hónap 1. napja […]”

4′ „[Tanú:] Appayya […]”

5′ „[Tanú:] Hóse[a …]”

Jones rekonstrukciójában az első két sor összetartozik: a ša karmūni ušallam formulát nem a késedelemre vonatkozó közlésként, hanem több adós egyetemleges visszafizetési kötelezettségét kifejező újasszír jogi formulaként értelmezi. Saját fordításában ennek értelme az, hogy bármelyik adós kötelezhető a teljes összeg megfizetésére. Az [KUG.UD?], vagyis az „[ezüst]" kiegészítést ugyanakkor maga Jones is bizonytalannak tekinti: nem zárja ki, hogy más, például gabonakölcsönről lehetett szó.[606]

A két olvasat közötti különbség a 4–5. sorban válik még szembetűnőbbé. Zilbersteinék a negyedik sorban a mukīl appāti tisztségnevet (szó szerint: a gyeplő tartója), az ötödikben pedig a wašāru („elengedni") ige alakját rekonstruálják. Jones ezzel szemben a negyedik sort tanúformulaként és Appayya személynévként olvassa, aminek következtében az ötödik sorban is egy második tanú nevét várja, és azt Hósea héber személynévként egészíti ki.

A B3109 történeti jelentőségét megítélésem szerint nem célszerű egy konkrét júdai uralkodó politikájának, sem egy meghatározott asszír–júdai konfliktusnak a bizonyítékaként kezelni. A lelet pontos kronológiai elhelyezését a régészeti kontextus nem teszi lehetővé, szövege rendkívül töredékes, dokumentumtípusának meghatározása pedig már az első publikációt követően vitatottá vált. Mindezek fényében módszertanilag problematikusnak tartom, hogy a B3109-et Ezékiás lázadásának, Manassé asszírbarát politikájának vagy bármely más konkrét királyi döntésnek közvetlen bizonyítékaként használjuk fel.

A lelet jelentősége ugyanakkor más megvilágításba kerül, amennyiben Jones értelmezését elfogadjuk. Ha a B3109 valóban egy újasszír típusú magánjogi kölcsöndokumentum borítékának töredéke, úgy a lelet betekintést enged az asszír–júdai kapcsolatok egy olyan mikroszintjébe, amely sem a bibliai történeti elbeszélésekből, sem az asszír királyfeliratokból nem ismerhető meg. A B3109 jeruzsálemi előkerülése utalhat arra, hogy az asszír gazdasági-jogi írásbeliség egyes elemei eljutottak Júda fővárosába is. Külön figyelmet érdemel Jones ötödik sorra vonatkozó rekonstrukciója.[607] Amennyiben a töredék valóban a héber Hósea személynevet őrizte meg, és az előző sorban szereplő Appayya mellett egy tanúlista részét képezte, úgy egy újasszír formájú magánjogi dokumentumban nyugati sémi, héber személynevet viselő tanú is megjelenhetett. Ez önmagában nem bizonyítja az asszír jogrendszer intézményes átvételét Júdában, és nem teszi lehetővé a dokumentumban szereplő személyek társadalmi vagy politikai státuszának meghatározását sem; inkább annak óvatos feltételezésére

[606] JONES: On the Recently Published Neo-Assyrian Cuneiform Text, 223.
[607] uo.

ad alapot, hogy a birodalmi és júdai gazdasági kapcsolatok a királyok közötti diplomácia és adófizetés szintjénél összetettebbek lehettek.

Míg Zilberstein és munkatársai olvasatában a töredék a birodalmi központ és a júdai király közötti vertikális, politikai-adminisztratív kapcsolat kivételes emléke volna, addig Jones rekonstrukciója szerint a mindennapi gazdasági és jogi érintkezés egyik ritka materiális nyomával állunk szemben. Ez utóbbi kevésbé látványos, történetileg azonban legalább ennyire figyelemre méltó, mivel az asszír–júdai kapcsolatrendszernek olyan dimenzióját teszi vizsgálhatóvá, amely a királyi évkönyvek és a bibliai elbeszélések forrástípusából adódóan jórészt rejtve marad.

A B3109 elsősorban a dolgozat harmadik tézisét erősíti meg. A lelet körül kialakult vita szemléletesen mutatja, hogy nemcsak a bibliai elbeszélések és az asszír királyfeliratok, hanem a régészeti és epigráfiai evidenciák is forráskritikai vizsgálatot igényelnek. Ugyanaz az ötsornyi töredék eltérő filológiai és tárgytipológiai rekonstrukció mellett két, egymástól alapvetően eltérő történeti narratívát eredményezhet: Zilberstein és munkatársai olvasatában a B3109 királyi kommunikáció és politikai kötelezettségvállalás emléke, Jones szerint ezzel szemben magánjogi kölcsöndokumentum. A történeti rekonstrukció tehát nem következik automatikusan magából a régészeti tárgyból, hanem a különböző források, filológiai rekonstrukciók és régészeti összefüggések kritikai mérlegelésének eredménye.

Másodsorban a lelet a dolgozat ötödik tézise szempontjából kínál új szempontot. Jones értelmezése esetén a B3109 új materiális adalékot szolgáltat Júda és az Újasszír Birodalom gazdasági kapcsolatainak vizsgálatához. Önmagában nem bizonyítja Júda tudatos gazdaságpolitikai integrációját, sem azt, hogy az asszír joggyakorlat általánosan meghonosodott volna Júdában, ugyanakkor összeegyeztethető azzal a szélesebb régészeti és gazdaságtörténeti képpel, amely Júda birodalmi gazdasági rendszerbe való fokozódó beágyazódását mutatja. A B3109 újdonsága ezért véleményem szerint nem abban áll, hogy újabb bizonyítékot szolgáltatna Júda politikai alávetettségére, hanem abban, hogy az asszír–júdai kapcsolat gazdasági, jogi és adminisztratív dimenziójának vizsgálatához eddig Jeruzsálemből nem ismert típusú forrást kínál.

# 8. Júda gazdasági viszonyainak alakulása az idegen hatalmak befolyása alatt

A dél-levantei térség politikai és gazdasági arculatát a Kr. e. 8. és 7. század folyamán az Újasszír Birodalom expanziója határozta meg leginkább, majd ezt követően a hatalmi vákuumot az egyiptomi és babiloni törekvések igyekeztek kitölteni. A birodalom térnyerése katonai fenyegetettséget jelentett a kis királyságok számára, és emellett a régió a korábbi gazdasági rendszer újragondolására is kényszerült. Az asszíroktól való függés mértéke – adófizetés, vazallusi státusz, provinciává való átminősítés – határozta meg a térség államainak túlélési lehetőségeit. Júda királysága sajátos utat járt be, hiszen az északi országrész Kr. e. 722-es pusztulása után, bár nem maradt független, mégis fenn tudott maradni, sőt bizonyos periódusokban gazdasági stabilitást és növekedést is elért. Nem csupán szemlélte az asszírok térnyerését, hanem egy kényszerű, ám tudatos alkalmazkodási stratégia révén meg tudta őrizni államiságát a nehéz körülmények közepette is. Kezdetben kliens-patrónusi viszonyban állt a birodalommal, amely később szigorodott, és vazallusi státuszba került a királyság, ám Júda soha nem vált asszír tartománnyá. Ez a fejezet azt vizsgálja, miként alakult Júda királyságának gazdasági helyzete Áház, Ezékiás, Manassé és Jósiás uralkodása alatt, különös tekintettel a birodalom gazdasági vérkeringésébe való bekapcsolódásra, a demográfiai változások hatásaira, valamint a mezőgazdaságra.

Kiemelt figyelmet érdemel az északi királyság pusztulásának demográfiai és gazdasági hatása. A menekültek beáramlása, Jeruzsálem növekedése, valamint az állami adminisztráció megerősödése olyan strukturális változásokat indított el, amelyek mintegy előkészítették a későbbi centralizációs törekvéseket és a gazdaságpolitika átalakulását. A régészeti adatok (településszerkezetek, raktárkomplexumok, pecsétlenyomatok) e folyamatok materiális lenyomatát szolgáltatják, és lehetővé teszik a bibliai narratívák és a történelmi folyamatok pontosabb összevetését. Tézisem szerint Júda államiságának fennmaradása az újasszír fennhatóság idején nem csak a politikai kompromisszumokon múlt, hanem a birodalmi gazdasági rendszerbe való tudatos integráció következménye. A politikai alávetettség nem zárta ki a belső stabilitás és a gazdasági prosperitás lehetőségét. Elemzési keretünket tehát a külső függés és a belső konszolidáció kettőssége adja.

## 8.1. Áház kora

Áház uralkodása fordulópontot jelentett Júda történetében mind politikai, mind gazdasági értelemben is. A szír-efraimi háború kontextusában meghozott döntése, – nevezetesen, hogy III. Tukulti-apil-Ésarrahoz fordul segítségért – hosszú időn át meghatározta a királyság mozgásterét. Az asszír uralkodó agresszív nyugati hadjáratai alapjaiban rázta meg a térség kisállamainak életét. A Nimrud 2715-ös levél rávilágít arra, hogy az asszír katonai aktivitás hátterében jelentős részben gazdasági motivációk álltak: a birodalom közvetlen hozzáférést akart biztosítani magának a tengeri kereskedelmi útvonalakhoz (via maris) és az áruforgalom fontos csomópontjaihoz (pl. kikötők).[608]„A tengerparti városok (Tírusz, Szidón) feletti asszír ellenőrzés lehetővé tette, hogy Asszíria közvetlenül ellenőrizze a mediterrán kereskedelmet és állandó hozzáférése volt a különféle mezőgazdasági termékekhez, luxuscikkekhez és a kikötői díjakból származó bevételekhez."[609]

A 2Kir 16,8 alapján *(„És fogta Áház az Úr házában és a királyi palota kincstárában található ezüstöt és aranyat, és elküldte ajándékul Asszíria királyának."*) Áház ezüstöt és aranyat küldött Asszíriába, részben a templom, részben a királyi kincstár vagyonából. Az elküldött összeg értékéről nem közöl adatokat a héber Biblia. Bright álláspontja szerint a szír-efraimi háború olyan nehéz gazdasági helyzetbe sodorta Júdát, hogy emiatt kellett a templomi kincsekhez is hozzányúlni, illetve még külön adót is kivetett a népre annak érdekében, hogy maradéktalanul kedvére tegyen az asszír uralkodónak.[610] Abból, hogy Áház III. Tukulti-apil-Ésarrahoz fordult, egyértelműen következik az, hogy a déli országrész pénzügyi terhei megnövekedtek, ám azzal, hogy klienskirályság lett Júda, stabilizálódott a geopolitikai helyzete a levantei térségben. Mindez nem gátolta az esetleges belső fejlődési folyamatok kibontakozását. A legújabb régészeti kutatások[611] rámutatnak arra a jelenségre, hogy Júda királysága jelentős átalakuláson ment keresztül az asszír dominancia alatt, és ez a dinamika már Áház uralkodása alatt elkezdődött.[612] „A tanulmányok azt mutatják, hogy Júda egy tipikus, vegyes mediterrán mezőgazdasággal rendelkező, a helyi élelmiszerigényeket kielégítő

[608] KINOWSKI: The Syro-Ephraimite War, 11–12.
[609] i. m., 14.
[610] BRIGHT: Izrael története, 267.; Kőszeghy Miklós azonban nem tartja valószínűnek a külön adó bevezetését, lásd: KŐSZEGHY: Áház, 140.
[611] FINKELSTEIN – GADOT – LANGGUT: The Unique Specialised Economy of Judah under Assyrian Rule.
[612] KINOWSKI: The Syro-Ephraimite War, 20.

királyságból egy specializált regionális gazdaságon alapuló királysággá vált. Ezt a gazdasági átalakulását pedig adminisztratív fejlődés is kísérte."[613]

Izrael Kr. e. 722-es bukása egy új gazdasági és demográfiai helyzetet idézett elő a térségben. Az északi királyság megszűnésével egyes feltételezések szerint[614] jelentős menekülthullám érkezett a déli királyságba, különösen is Jeruzsálembe és környékére. Nadav Na'aman 2007-ben megjelent tanulmány azonban kritikus szemmel közeledik ahhoz az elterjedt nézethez, miszerint Jeruzsálem hirtelen, a Kr. e. 8. században vált volna nagyvárossá az érkező északi menekültek miatt. Írása inkább a lassabb, fokozatos fejlődést hangsúlyozza és részletesen vizsgálja a menekülthullámok politikai és gazdasági akadályait.[615] Ezt vitatja azonban Finkelstein, aki rámutat, hogy Jeruzsálem területe a vizsgált korszakban a megközelítőleg tíz hektárról kb. 60 hektárra nőtt, amely növekedés nem magyarázható a természetes szaporulattal vagy a júdai népességmozgással, hanem csak egy külföldi, tömeges és nem egyszeri, hanem folyamatos bevándorlással indokolható.[616] Megállapítható továbbá, hogy a „Kr. e. 8. században, az asszírok érkezése előtt Izrael virágzott, igazi gazdasági és központ volt a Levantei térségben, míg dél mindennek csupán az árnyéka volt."[617] Az izraeli népesség a század közepén kb. 225.500 főt számlált, míg Júdáé kb. 110.000 főt[618], ám az északi megsemmisülés fordulatot hozott, még ha nem is népességszám tekintetében. A migrációval nem csak emberek, hanem szellemi örökség is érkezett Júdába, hiszen az északról érkezők magukkal hozták saját hagyományaikat, szövegeiket és ez megadta az alapot ahhoz, hogy elbeszéléseik beépüljenek a júdai irodalomba, továbbá a bibliai szöveg végső formájába is.[619] Kétségtelen az is, hogy a gazdasági növekedés és településfejlődés a Kr. e. 8. század utolsó évtizedeiben már nem Izraelben, hanem a szomszédos Júdában ment végbe[620], amely Áház politikájának köszönhetően nem esett az asszír hadjáratok áldozatául. Habár a bibliai szerzők teológiai szempontból hitetlennek bélyegzik az uralkodót, mégis az ő döntése mentette meg Júdát a megsemmisüléstől, amely Izraelt sújtotta.

---

[613] KINOWSKI: The Syro-Ephraimite War, 20.
[614] FINKELSTEIN–SILBERMAN: Biblia és régészet, 251–253.
[615] NA'AMAN.: When and How Did Jerusalem Become a Great City? c. tanulmányáról van szó.
[616] FINKELSTEIN: Migration of Israelites, 199–200, 204.
[617] DICSŐ: Áház, 18.; FAUST: The Assyrian Century in the Southern Levant, 29.
[618] FAUST: The Assyrian Century in the Southern Levant, 29.
[619] FINKELSTEIN: Migration of Israelites, 189, 203.; A déli királyság strukturális átalakulása szempontjából fontos látnunk azt is, hogy a júdai írásbeliség fejlődése szorosan illeszkedik az állami bürökrácia megerősödéséhez. A legújabb algoritmusos vizsgálatok szerint a Kr. e. 7. Század végére az írásos adminisztráció már a társadalom és a hadsereg mélyebb rétegeibe is beágyazódott. Lásd: FAIGENBAUM-GOLOVIN– SHAUS – SOBER – GERBER – TURKEL – PIASETZKY– FINKELSTEIN: Literacy in Judah and Israel: Algorithmic and Forensic Examination of the Arad and Samaria Ostraca.
[620] BEN ZVI: Israel, Assyrian Hegemony, 78.; DICSŐ: Áház, 18.

Habár ez a függőségi viszony súlyos anyagi terhet rótt az államra, egyúttal védelmet is jelentett a szomszédos hatalmak ellen és megnyitotta az utat egy centralizáltabb adózási és adminisztratív rendszer kiépítése előtt. Áház segítségkérése tehát paradox módon Júda strukturális megerősödésének előfeltétele volt, hiszen azzal, hogy kliense lett a birodalomnak, az egyfajta stabilitást is biztosított a déli országrésznek. Gazdaságtörténeti szempontból Áház uralkodása nem a prosperitás kora, hanem inkább Júda királyságának szerkezeti átrendeződéséé, hiszen ajándékokat, adókat küldtek Asszíriának és a birodalmi keretbe próbáltak beilleszkedni a túlélés érdekében. Júda az újasszír világgazdasági rendszer kisebb, de integrált részévé vált ezzel a lépéssel, és többé már nem az önálló, ám perifériku s és elszigetelt hegyvidéki királyságként működött tovább.

## 8.2. Ezékiás kora

Ezékiás uralkodásának gazdaságtörténetében egyaránt meghatározó volt a királyi adminisztráció erősödése és az asszír fennhatóságból való kilépésre irányuló politika előkészítése. Gazdasági szempontból ez az időszak az állami erőforrások tudatos mozgósítását igényelte. Ezékiás politikájában erősen ott feszült az autonómiaigény, a birodalmi keretek közül való kiszakadás vágya. A király felismerte azt is, hogy a lázadáshoz nem csak falakra és fegyverekre van szükség, hanem egy szilárd logisztikai háttér megléte is elengedhetetlen. Ehhez pedig jelentős gazdasági átalakításokra és állami beavatkozásokra volt szükség.

A korszak legjelentősebb régészeti leletei a *lmlk* (királyé) feliratú pecséttel ellátott korsófülek. „A felfedezett több száz darab pecsétlenyomat szinte mind júdai területről származik, és három típusra osztható. Két típus négyszárnyú szkarabeuszt vagy egyéb bogárszerű szimbólumot ábrázol, míg a harmadik típusú pecséten kétszárnyú napkorong látható. A lenyomatok nem több mint két tucat pecsétről származnak.”[621] Ezek a feliratos tárolóedények elsősorban a Sefela vidékéről, valamint a főváros térségéből kerültek elő, amelyek egy jól szervezett, egységes adminisztrációs rendszer meglétére utalnak, ahol központilag ellenőrzött raktározás és újraelosztás zajlott.[622] „A tárolóedényekben összegyűjtött dolgokat négy körzeti központba küldték, ahol tárolták, újra elosztották, adminisztrációs, illetve katonai célokra felhasználták őket. Na’aman szerint összefügg a védelmi rendszer és az elosztás útvonala, tehát az lmlk pecsétlenyomatú edényeknek igenis köze van a védekezésre való

[621] DICSŐ: Királyportré–Ezékiás, 50.
[622] MILLER–HAYES: Az ókori Izráel, 338–339.

felkészüléshez.[623] A központok a következők voltak, amely helységmegjelölések a korsókon is szerepeltek: Szókó (Seféla), Cíf (Negev), Hebrón (Déli-dombság), mmst (= kormányzat, azaz Jeruzsálem) pedig az északi Júdai-dombságé."[624] A korsókban gabonát, olívaolajat és bort tárolhattak[625], amely vagy tizedként került beszolgáltatásra, vagy a királyi birtokokon megtermelt javakból származott.

Az lmlk-rendszer kronológiája és funkciója ugyanakkor vitatott. Lipschits, Sergi és Koch szerint a pecsételt korsók rendszerének kialakulása nem korlátozható Ezékiás Kr. e. 704–701 közötti asszírellenes felkészülésének rövid időszakára, mivel egy ilyen kiterjedt és összetett adminisztratív rendszer létrejötte aligha magyarázható mindössze néhány év alatt.[626] A szerzők az lmlk-rendszer kezdetét inkább a Kr. e. 8. század utolsó negyedére, Júda asszír vazallusállammá válásának időszakára helyezik, akár Áház uralkodásának végére vagy Ezékiás uralmának elejére. Értelmezésük szerint a rendszer a júdai gazdaság és közigazgatás ekkor végbemenő átalakulásának részét képezte, és a központosított királyi gazdaság működésével állt kapcsolatban.[627] A rendszer jelentősége ráadásul nem ért véget Szín-ahhé-eriba Kr. e. 701-es hadjáratával: Lipschits és munkatársai a Kr. e. 7. századi leletösszefüggések alapján az lmlk-edények további használatával, sőt bizonyos típusok 701 utáni előállításának lehetőségével is számolnak, és az általuk képviselt adminisztratív-gazdasági rendszer hosszabb távú folytonosságát hangsúlyozzák.[628]

Ezek az újítások egy központosított, államilag szervezett gazdaságra való áttérést jeleznek, amelyet egy központi hatóság hatékonyan felügyelhet és irányíthat.[629] E folyamat összefüggésbe hozható a kultuszcentralizáció gazdasági következményeivel is. A vidéki szentélyek szerepének visszaszorítása – amennyiben az Ezékiás korára vonatkozó bibliai hagyomány történeti maggal rendelkezik – nemcsak vallási, hanem fiskális következményekkel is járhatott, hiszen a kultikus bevételek és felajánlások nagyobb részét irányíthatta Jeruzsálem felé. Az lmlk-rendszer önmagában nem bizonyítja ezt az összefüggést, ugyanakkor jól illeszkedik a királyi gazdasági adminisztráció erősödésének tágabb folyamatába. Lipschits és mások egyenesen amellett érvelnek, hogy ez nem csak a lázadásra való felkészülésben volt

[623] NA'AMAN: Hezekiah's Fortified Cities, 16.
[624] DICSŐ: Királyportré–Ezékiás, 50.
[625] KING – STAGER**:** Life in Biblical Israel, 247.
[626] LIPSCHITS–SERGI–KOCH: Royal Judahite Jar Handles, 6–7.
[627] i. m., 7–8.
[628] i. m., 8–10.
[629] DOSPĚL: Stamp Impressions from Ramat Rahel, https://www.biblicalarchaeology.org/daily/biblical-artifacts/inscriptions/stamp-impressions-from-ramat-rahel/ (utolsó elérés: 2026. 02. 25.).

fontos, hanem sokkal inkább egy tartós adminisztratív rendszer kezdete volt, amely Júda adókötelezettségének hatékonyabb teljesítése érdekében jött létre.[630]

Lipschits újabb értékelésében ugyanezt a rendszert kifejezetten Júda asszír uralom alatti gazdasági-adminisztratív átalakulásának összefüggésében tárgyalja.[631] Az lmlk-pecsétek kronológiájának elkülönítése alapján a rendszer működése nem korlátozható kizárólag a Kr. e. 701-es hadjáratot közvetlenül megelőző katonai felkészülésre. Értelmezésében a pecsételt tárolóedények a királyi termelés, begyűjtés és elosztás hosszabb távú adminisztratív rendszerének részét képezték. Ezzel szemben Andrew G. Vaughn továbbra is valamennyi lmlk-pecsétlenyomatot Ezékiás uralmához és a Szín-ahhé-eríba elleni készülődéshez köti; a két értelmezés ugyanakkor abban megegyezik, hogy a leletek a Kr. e. 8. század végi júdai királyi adminisztráció jelentős centralizáltságáról tanúskodnak.[632]

A júdai gazdasági-adminisztratív rendszer vizsgálatában Ramat Rahel is kiemelt jelentőségű. A megújított ásatások eredményei alapján a lelőhely első építési fázisa – Aharoni VB rétege – a Kr. e. 8. század végén vagy a 7. század elején kezdődött, és már ebben az időszakban királyi adminisztratív központként működött.[633] Az itt feltárt nagyszámú pecsétlenyomatos korsófül különösen jól mutatja a hely gazdasági-adminisztratív szerepét: Ramat Rahelből mintegy kétszáz lmlk-pecsétlenyomatos korsófül került elő, amelyek közül mintegy hetven a második építési fázis padlói alatti, jól meghatározható rétegtani kontextusból került elő, ez alapján a szerzők az első építési fázis használati együtteséhez sorolják.[634] A lelőhelyről származó pecsétlenyomatok nagy száma alapján a szerzők Ramat Rahelt a mezőgazdasági termények begyűjtésében szerepet játszó júdai adminisztratív központként értelmezik, amelynek kialakulását Júda asszír vazallusi helyzetével hozzák összefüggésbe.[635] A leletanyag így arra utal, hogy az asszír hegemónia idején a birodalmi függőség nem pusztán politikai viszonyt jelentett, hanem Júda gazdasági és adminisztratív rendszerének szerveződésére is hatással volt.

Ezékiás uralkodásának csúcspontja és egyben töréspontja is a Szín-ahhé-eríba elleni lázadás (Kr. e. 701). A felkelés előkészítése a diplomáciai lépéseket és gazdasági, infrastrukturális beruházásokat is megkövetelt. A városok és Jeruzsálem városfalának

[630] LIPSCHITS–SERGI–KOCH: Royal Judahite Jar Handles, 7–8.
[631] LIPSCHITS: Judah under Assyrian Rule, 337–356.
[632] VAUGHN: Should All of the LMLK Jars Still Be Attributed to Hezekiah? Yes!, 357–362.
[633] LIPSCHITS–GADOT–ARUBAS–Oeming: Palace and Village, Paradise and Oblivion, 9–11.
[634] i. m., 14–16.
[635] i. m., 19–20.

megerősítése mellett a természeti erőforrások – nevezetesen a vízellátás biztosítása – észszerű kihasználása is az asszírok elleni felkészülés sarokpontja volt. „Háborús helyzetben a vizet a falakon belül kellett tartalékolni, hiszen a kinti készletekhez való hozzájutás lehetetlen volt. Nem csupán az ellenségtől való félelem miatt nem lehetett kimenni vízért, hanem azért sem, mert a korabeli hadviselés szabályai szerint el kellett zárni a vízlelőhelyeket az ellenség elől."[636] A Siolám-csatorna kétirányú, fúrásos megépítése[637] – amely mintegy 600 méteren vezette a Gihón-forrás vizét Jeruzsálembe – hatalmas mérnöki teljesítmény volt.[638] Ez a beruházás pedig csak úgy volt kivitelezhető, ha a király rendelkezett a tized és a kereskedelem felett bizonyos kontrollal. Habár Júdának nem volt tengerpartja, belső úthálózata révén bekapcsolódhatott a nemzetközi kereskedelmi forgalomba. Nem elképzelhetetlen, hogy ez a stratégiai helyzet akár lehetővé tette azt is, hogy Ezékiás vámokat, útdíjakat, tranzitilletékeket is kivessen a régión áthaladó karavánokra.[639]

A lázadás azonban katasztrofálisan végződött Júda számára gazdasági szempontból is. Negyvenhat megerősített város pusztult el – köztük Lákis –, elvesztette a királyság a legtermékenyebb területeit a Sefela vidéken és jelentős számban deportálták a lakosságot is az asszírok. Bár Jeruzsálem megmenekült, Júda területileg és gazdaságilag is meggyengült. Arról is olvasunk a 2Kir 18,14-ben, hogy Ezékiásnak hatalmas mértékű (háromszáz talentum ezüstöt meg harminc talentum aranyat) adót kellett fizetnie lázadása miatt az asszíroknak. Ezt az összeget elő kellett teremtenie valahogyan. Akkora volt a baj, hogy még a Templom ajtajáról is leszedette az aranyborítást (18,16). Mindeközben az asszírok nyomán a júdai gazdaság alapját jelentő mezőgazdaság romokban hevert, a népesség a hegyvidékek felé szorult vissza, az ország a túlélésért küzdött. Gazdaságtörténeti szempontból Ezékiás uralma egy erőteljes, de kockázatos modernizációs kísérletként is értelmezhető. A birodalomból való kiválási próbálkozása ugyan csak nagyon rövid időre kelthette az önállóság illúzióját, ám végül azokat a gazdasági alapokat rendítette meg, amelyekre éppen a királyság stabilitása épült.

[636] DICSŐ: Királyportré–Ezékiás, 48.
[637] MATTHEWS: A brief history of Ancient Israel, 82.
[638] HODOSSY-TAKÁCS: Források és óizraeli mindennapok, 314.
[639] RÖTHLIN–LE ROUX, M.: Hezekiah and the Assyrian tribute, 6–7.

## 8.3. Manassé kora

Ez a megtépázott állapot képezte azt a kiindulópontot, ahonnan Manassénak kellett folytatnia Júda irányítását. Uralkodása alatt már nem a konfrontációs-politika érvényesült, hanem egy tudatos reintegrációs törekvés, amelynek valószínűleg az is volt a célja, hogy új gazdasági pályára állítsa az uralkodó a királyságot. Hosszú uralkodása alatt felismerte, hogy a kivérzett ország stabilizálása csak az asszír rendszerhez történő alkalmazkodással, a hűséges vazallus szerepének felvállalásával sikerülhet. A Sefelai termékeny, gabonatermesztő vidékei a filiszteusok kezére jutottak, így Júda élelemellátása veszélybe került.[640]

A Kr. e. 8. század második felének politikai átrendeződése jelentős demográfiai változásokkal is együtt járt. Finkelstein Jeruzsálem és Júda látványos népességnövekedését két egymással összefüggő folyamattal magyarázza: Júda asszír világgazdaságba történő bekapcsolódásával, valamint az Északi Királyság asszír meghódítását követően délre érkező menekülthullámmal.[641] Értelmezése szerint a menekültek elsősorban Izrael déli, Samáriához tartozó területeiről érkezhettek, jelenlétük pedig hozzájárult Júda demográfiai szerkezetének jelentős átalakulásához.[642] A népességmozgás gazdasági-kulturális következményeire utalhat, hogy Finkelstein a júdai olívaolaj-termelés Kr. e. 8. század végi iparosodását is olyan technológiai adaptációval hozza összefüggésbe, amelynek előzményei az Északi Királyságban mutathatók ki.[643] A menekülthullám pontos nagyságrendje ugyanakkor vitatott: Naʾaman a jeruzsálemi népességnövekedésben nagyobb jelentőséget tulajdonít a gazdasági lehetőségeknek, illetve a Szín-ahhé-eríba Kr. e. 701-es hadjárata után a Sefélából érkező júdai menekülteknek.[644]

Manassé idején a Júdai-sivatag és Beérseba-völgy jelentősége nőtt meg. „Bár művelésre alig volt alkalmas a terület, mégis itt kezdtek bele a Kr. e. 7. században a gabonatermelés fejlesztésébe[645], megoldást keresve az élelmezési problémákra. Olyannyira eredményesnek bizonyult a termelés fejlesztése, hogy a Beersheba völgy évente ötezer tonna feletti termésátlagra is képes volt, amely egy jól szervezett, sikeres gazdasági év esetében Júda összgabonaszükségletének egynegyedét[646] is biztosítani tudta."[647] A gazdaság átalakult, hiszen

[640] KŐSZEGHY: Fény az alagút végén, 94; FINKELSTEIN–SILBERMAN: Biblia és régészet, 274.
[641] FINKELSTEIN: The Settlement History of Jerusalem in the Eighth and Seventh Centuries BC, 499–500.
[642] i. m., 509–510.
[643] uo.
[644] NAʾAMAN: When and How Did Jerusalem Become a Great City?, 21–23, 47–51.
[645] KŐSZEGHY: Fény az alagút végén, 94
[646] FINKELSTEIN: The Archaeology the Days of Manasseh, 177
[647] DICSŐ: Történeti megbízhatóság, 70.

a korábbi önellátó jellegű polikultúráról a specializált termelésre tértek át, amely valószínűleg jobban alkalmazkodott az asszír világpiaci igényekhez.[648] E gazdasági átalakulás az állattartás szerkezetében is kimutatható. Sapir-Hen, Gadot és Finkelstein zooarcheológiai vizsgálata szerint már a Kr. e. 732–701 közötti időszak júdai lelőhelyein megfigyelhető a juhok arányának növekedése, amely különösen a félszáraz Beérseba-völgyben figyelemre méltó, ahol a környezeti adottságok alapján inkább a kecsketartás dominanciája volna várható. A tendencia a Kr. e. 7. században tovább erősödött. A szerzők a jelenséget a piacorientált termelés intenzifikációjával és specializációjával hozzák összefüggésbe; a juhok másodlagos termékei, mindenekelőtt a gyapjú, kereskedelmi áruként vagy adóként is bekapcsolódhattak az asszír gazdasági rendszerbe.[649] Az állattartás szerkezetének változása így további régészeti indikátora annak, hogy Júda gazdasági specializációja időben összefüggött az asszír birodalmi rendszerbe való integrációval. A hegyvidéken a szőlőművelés és a bortermelés dominált, a Beérseba-völgyben a gabonatermelés és a karavánutak kiszolgálása zajlott, míg a Jordán völgy (En-Gedi) a különleges balzsamok és parfümalapanyagok készítéséről volt nevezetes.[650] Habár nem júdai terület volt, ám beszállítói és közvetítő szerepet tölthettek itt be a júdaiak, a korszak gazdaságának szempontjából a filiszteus területen fekvő Ekrónt fontos kiemelnünk. „A század egyik legnagyobb ókori olívaolaj termelőközpontja volt, – itt eddig kb. 115 olajprést találtak – amely az asszír fejlesztési érdekekből kifolyólag egy jól fejlett ipari centerré válhatott. Bizonyos becslések szerint évi 500 tonna olívaolaj előállítására volt képes a Kr. e. 7. századi urbánus központ, ahol jól elkülönült a lakó és az ipari városrész."[651]

A Kr. e. 7. századi júdai gazdasági fellendülés ugyanakkor nem kizárólag az asszír birodalmi rendszerhez való alkalmazkodás összefüggésében értelmezhető. Faust és Weiss a déli Levante korabeli gazdaságát olyan integrált regionális rendszerként rekonstruálja, amelyben az egyes területek eltérő termékek előállítására specializálódtak: Askelón környezetében a bortermelés, Ekrón és a belső parti síkság térségében az olívaolaj-termelés, Júdában elsősorban a gabonatermelés, míg a Júdai-sivatagban és a Negevben az állattartás kapott meghatározó szerepet.[652] A szerzők e gazdasági rendszer kialakulását nem tekintik közvetlen asszír gazdaságpolitika eredményének; meghatározó szerepet tulajdonítanak a föníciai tengeri kereskedelemnek, amely Askelón kikötőjén keresztül a déli Levante specializált termelési

[648] FINKELSTEIN–GADOT – LANGGUT: The Unique Specialised Economy of Judah, 11.
[649] SAPIR-HEN–GADOT–FINKELSTEIN: Environmental and Historical Impacts on Long Term Animal Economy, 735–737.
[650] FINKELSTEIN–GADOT – LANGGUT: The Unique Specialised Economy of Judah, 9–12.
[651] DICSŐ: Történeti megbízhatóság, 70.; HODOSSY-TAKÁCS: Móáb, 185.
[652] FAUST–WEISS: Judah, Philistia, and the Mediterranean World, 78–82.

régióit a mediterrán piacokhoz kapcsolhatta.[653] Júda gazdasági integrációja ezért nem kizárólag az asszír birodalmi centrumhoz fűződő vertikális kapcsolatként értelmezhető, hanem egy olyan regionális és mediterrán hálózat részeként is, amelynek működéséhez az asszír hegemónia politikai keretet biztosított, gazdasági dinamikája azonban nem vezethető vissza kizárólag közvetlen birodalmi irányításra.

Manassé uralma alatt Júda sikeresen kapcsolódott be a déli és keleti kereskedelmi útvonalak hálózatába. A Negev térségében és a karavánutak mentén létrejövő települések arra utalnak, hogy a királyság aktív szereplője lett az arab-asszír kereskedelmi rendszernek.[654] A régészeti leletek és a déli határvidéken feltárt karavánszerájok (pl. Tel 'Aroer) élénk forgalomról tanúskodnak.[655] A dél-arábiai feliratok és osztrakonok a térség intenzív kereskedelmi kapcsolatairól tesznek bizonyságot.[656] Fontos hangsúlyozni, hogy ez a prosperitás nem a birodalmi kontroll hiányában, hanem éppen annak keretei között valósult meg, hiszen az asszíroknak is az volt az érdeke, hogy stabil és gazdaságilag működőképes legyen Júda mint ütközőállamuk.[657] Az asszírok kereskedelmi stratégiáját tekintve elmondhatjuk, hogy a több lehetséges útvonal közül a számukra legbiztonságosabbat, vazallus államaik területén átvezetőt részesítették előnyben – így Edóm és Júda déli része egyaránt felértékelődött.[658] A vazallusi státuszra ebben az időben éppen ezért nem szabad pusztán alávetettségként tekinteni, hiszen gazdasági integrációt is hozott Júda királyságának ez a politikai helyzet.

Manassé regnálására datálható egy új típusú bürokrácia kialakulása is. Gabriel Barkay kutatásai az ún. kincstári bullák kapcsán rávilágítanak arra a jelenségre, hogy a tizedet és az adókat már nemcsak tárolóedényekkel, hanem lepecsételt, dokumentált rendszerben gyűjtötték. A Templom-hegyi szitálás során ráleltek egy „[g]b'n/lmlk", azaz „Gibeon, a királyé" feliratú pecsétlenyomatra, amely jelzi, hogy a városi központokban gyűjtötték be a természetbeni adókat, majd továbbküldték a fővárosba.[659] Ez a rendszer valószínűleg gördülékenyebbé tette azt, hogy Júda eleget tegyen az Assur-ah-iddína és Assur-bán-apli építkezési és katonai igényeinek.[660]

---

[653] FAUST–WEISS: Judah, Philistia, and the Mediterranean World, 85–86.
[654] THAREANI-SUSSELY: The 'Archaeology of the Days of Manasseh', 75.
[655] THAREANI: Ancient Caravanserais, 136–139.
[656] KŐSZEGHY: Fény az alagút végén, 94; FINKELSTEIN–SILBERMAN: Biblia és régészet, 276.
[657] FINKELSTEIN: The Archaeology the Days of Manasseh, 173, 178.
[658] DICSŐ: Történeti megbízhatóság, 70., HODOSSY-TAKÁCS: Móáb, 186.
[659] BIBLICAL ARCHAEOLOGY SOCIETY STAFF: How Ancient Taxes Were Collected Under King Manasseh, https://www.biblicalarchaeology.org/daily/ancient-cultures/ancient-israel/how-ancient-taxes-were-collected-under-king-manasseh/ (utolsó elérés: 2026. 02. 25.).
[660] GANE: The Role of Assyria, 22–23.

Júda egyszerre állt fokozott birodalmi ellenőrzés alatt és tapasztalt gazdasági fellendülést Manassé uralma idején. A nyomás és prosperitás kettősége arra utal, hogy a politikai alávetettség ténye nem zárta ki a belső stabilitást és a gazdasági prosperitást, hanem bizonyos keretek között éppen annak a feltétele volt. Habár a deuteronomista a királyt élesen bírálja, a történeti és régészeti adatok egy stabilizálódó, gazdaságilag megerősödő királyságról tanúskodnak, árnyalva a bibliai képet. Manassé uralma alatt Júda nem hanyatlott, hanem strukturálisan alkalmazkodott.

## 8.4. Jósiás kora

Jósiás uralkodása gazdaságtörténeti perspektívából átmeneti korszakot képvisel. Míg Manassé Júdája az Újasszír Birodalom rendjébe integrálódva stabilizálódott, addig Jósiás regnálása az asszír hegemónia fokozatos meggyengülésének idejére esett. A Kr. e. 7. század utolsó harmadában a birodalom belső válságokkal és külső fenyegetésekkel küzdött, míg végül Kr. e. 612-ben Ninive eleste átrendezte a térség geopolitikai viszonyait. Ez a hatalmi vákuum Júda számára egyszerre jelentett lehetőséget és kockázatot.

Jósiás reformjai a vallási tisztogatáson túl szorosan összefonódó gazdasági és társadalmi célokat is szolgáltak. Crüsemann kiemeli, hogy a deuteronomista kultuszcentralizáció nem csupán teológiai ideál volt, hanem alapvető államfinanszírozási és adópolitikai eszköz is.[661] A kultusz centralizációja a fővárosba – akárcsak Ezékiás esetében – egyúttal azt is jelentette, hogy a korábban vidékre befolyt bevételek (tized, áldozati javak) döntő része a jeruzsálemi központba és a fővárosi vérkeringésbe áramlott, megkerülve a vidéki papságot és a helyi elitet.[662] Frank Crüsemann részletes szociológiai és gazdaságtörténeti elemzésében rámutat, hogy a kultuszcentralizáció révén a társadalmi vagyon lényegesen nagyobb hányada összpontosult a fővárosban, ami adóemelés nélkül biztosított fiskális előnyöket és növelte a központi monarchia gazdasági és katonai mozgásterét a hanyatló Asszír Birodalom vákuumában.[663] A reform tehát egyszerre volt teológiai és gazdasági program, hiszen a vallási egységesítés eszközével próbálta megerősíteni a politikai szuverenitást. A bibliai beszámoló szerint (2Kir 23) kiterjedt az egykori északi királyság területére is. Jósiás északi

[661] CRÜSEMANN: Die Tora, 260–262.
[662] A kultuszcentralizáció fiskális és gazdasági hátteréhez lásd: CLABURN, W. E.: The Fiscal Basis of Josiah's Reforms, in: *Journal of Biblical Literature* 92 (1973/1), 11–22.
[663] CRÜSEMANN: Die Tora, 260–262.; CRÜSEMANN: Der Zehnte in der israelitischen Königszeit, 21–47.

terjeszkedésének a lehetősége nem elvetendő irány, mivel a régészeti adatok alátámasztják Bételben a bibliai leírást a Kr. e. 7. század végén, amikor is a kultikus helyek elpusztultak, valamint a júdai típusú adminisztratív jelek (bullák, pecsételt korsófülek) kerültek elő.[664] Ez arra utal, hogy a vallási reformok mellett Júda politikai befolyással is rendelkezhetett a térségben és amennyiben ez valóban megtörtént, annak gazdasági jelentősége is volt.

Az asszír befolyás gyengülése lehetővé tette Jósiás számára az önállóbb lépéseket, ám ezzel együtt megszűnt az a birodalmi keret is, amely Manassé korában a gazdasági stabilitást garantálta. Jósiás uralma rövid ideig a politikai és vallási konszolidáció benyomását kelthette: a reform, az északi befolyás, az asszír kontroll visszaszorulása a függetlenség reményét sugallta. A politikai önállósodás kísérlete azonban nem párosult olyan stabil nemzetközi strukturális kerettel, amely hosszú időn keresztül garantálni tudta volna a biztonságot. Jósiás halála Megiddónál (Kr. e. 609) pedig véget vetett az illúziónak, Nékó hadisarcot vetett ki Júdára (2Kir 23,33b): száz talentum ezüstöt és egy talentum aranyat, amelyet Jójákím úgy fizetett meg a bibliai beszámoló alapján (23,35), hogy ráterhelte az összeget az ország népére, és lakosságarányosan szedte be azt.

## 8.5. Konklúzió

Júda államiságának fennmaradása a Kr. e. 8–7. században a birodalmi gazdasági rendszerhez való rugalmas alkalmazkodás is szerepet játszhatott. Nem a véletlenként és nem is egy belső fejlődési modellként kell ezt értelmeznünk. A politikai alárendeltség és a gazdasági stabilitás nem egymást kizáró jelenségek voltak, hanem bizonyos időszakokban egymás mellett is fennállhattak. Júda története ebben a korszakban túlmutat a kizárólagos teológiai értelmezési kereten és az Újasszír Birodalom perifériáján elhelyezkedő államként sajátos alkalmazkodási stratégiáinak árnyalt esettanulmányát kínálja.

[664] https://biblehub.com/q/Archaeological_proof_for_2_Kings_23_16.htm (utolsó elérés: 2026. 02. 25.)

# 9. Összefoglalás

Az értekezés Júda királyságának politikai, vallási és gazdasági alkalmazkodási stratégiáit vizsgálta az Újasszír Birodalom változó intenzitású hegemóniája alatt, a Kr. e. 8–7. században. A kutatás központi kérdése arra irányult, hogy az asszír birodalmi politika változásai milyen mozgásteret teremtettek a déli királyság számára, és Áház, Ezékiás, Manassé és Jósiás miként reagáltak erre politikai, vallási és gazdasági döntéseikkel. A vizsgálat egyik legfontosabb következtetése, hogy a júdai–asszír kapcsolat nem írható le statikus alávetettségi viszonyként: az asszír hegemónia intenzitásának és stratégiáinak változásával együtt Júda politikai mozgástere is módosult. A politikai alkalmazkodás, a vallási identitásformálódás és a gazdasági integráció ezért nem egymástól elkülönülő folyamatokként, hanem ugyanazon történeti alkalmazkodási folyamat különböző dimenzióiként értelmezhető.

A történeti és geopolitikai keret feltárása rámutatott arra, hogy az asszírok nyugati terjeszkedése rendszerszintű átalakulást hozott a térségben. Megállapítást nyert, hogy III. Tukulti-apil-Ésarra trónra lépésével (Kr. e. 744.) Asszíria minőségileg új birodalmi modellt hozott létre: a korábbi alkalmi portyák helyett folyamatos adminisztratív kontrollt, deportációkat és gazdasági integrációt alkalmazott. Júda nem elszigetelt szereplőként, hanem a birodalmi integrációs folyamat részeként jelent meg, alárendelt helyzetbe kényszerült, választási lehetőségeit – lojalitás, szövetségkeresés, lázadás – az asszír erőviszonyok szűkítették be. A szír-efraimi háború és Izrael Kr. e. 722-es pusztulása meghatározó fordulópontot jelentett, hiszen ezt követően Júda számára nem az volt a kérdés, hogy megőrzi-e függetlenségét, hanem az, hogy a birodalmi gépezet mely fogaskerekeként tud fennmaradni az ország. A politikai realitás árnyaltabb értelmezését teszi lehetővé a kliens–patrónus modell, amely a függetlenség és az alávetettség dichotómiáján túl képes megragadni a júdai uralkodók korlátozott, de változó mozgásterét. Az asszír birodalmi politika ugyanakkor maga sem tekinthető változatlan rendszernek: a katonai hódítás, a büntető hadjáratok, a politikai integráció és a konszolidáció eltérő intenzitással jelentek meg a vizsgált időszakban. Júda politikai lehetőségeit ezért nem önmagában az alávetettségi státusza, hanem az asszír központ mindenkori ereje, regionális prioritásai és az ókori Levante változó geopolitikai viszonyai határozták meg.

A második nagy egység a fogság előtti Júda vallási életét vizsgálta és kimutatta, hogy nem lehet kizárólag normatív kategóriák mentén értelmezni. A júdai mindennapokat a vallási pluralizmus és szinkretizmus jellemezte: áldozóhalmokon folyó istentisztelet, YHWH tisztelete

mellett Baal és Asera kultusza, a népi és a hivatalos vallásosság egymás mellett léteztek. Ez a sokszínű vallási közeg nem csupán külső import volt, hanem a kánaáni örökségből táplálkozó élő valóság. Mindez arra utal, hogy a júdai vallási pluralizmus kialakulása nem vezethető vissza közvetlenül az asszír hegemóniára. A birodalmi jelenlét inkább olyan új politikai és kulturális közeget teremtett, amelyben a már korábban is létező kánaáni–levantei hagyományok, a helyi vallási gyakorlatok és az idegen kulturális hatások új összefüggésekbe kerülhettek. A palota és templom kapcsolatát elemezve az értekezés rámutatott arra, hogy a király kultikus szerepe elválaszthatatlan volt a politikai funkciójától Júdában is, hasonlóan az ókori világ más királyságaihoz. A trón és az oltár szoros összefonódása a fogság előtti Júda egyik meghatározó sajátosságának tekinthető: a kultusz nem autonóm szféraként működött, hanem a királyi ideológia és az államszervezés rendjébe ágyazódva formálta és legitimálta a politikai hatalmat.

Az értekezés gerincét a négy júdai király: Áház, Ezékiás, Manassé és Jósiás uralkodásának részletes vizsgálata alkotta. E négy uralkodó összehasonlító értékelésének a kutatásban jelentős előzményei vannak, így többek között Antoon Schoors munkájában is. Jelen vizsgálat eredménye ezért nem önmagában a négy király egymás mellé állítása, hanem politikai, vallási és gazdasági döntéseiknek az asszír hegemónia által meghatározott, változó mozgástérben történő együttes értelmezése. Az elemzés alapján a négy uralkodó politikája négy eltérő alkalmazkodási stratégiaként értelmezhető. Áház a szír–efraimi válságban az asszír birodalmi rendszerbe való betagolódást választotta; Ezékiás az asszír függésből való kilépéssel az autonómia visszaszerzésére tett kísérletet; Manassé a Kr. e. 701. évi pusztítást követően a birodalmi rendszerbe történő reintegráció és együttműködés útját követte; Jósiás pedig az asszír hatalom meggyengülésével megnyíló politikai mozgásteret igyekezett kihasználni. E stratégiák nem egyenes vonalú fejlődés állomásai, hanem a változó birodalmi környezetre adott eltérő uralkodói válaszok voltak.

Áház uralkodása ennek egyik jellegzetes példája. Az Újasszír Birodalomhoz való közeledése és vazallusi alávetettsége – amelyet a deuteronomista történetírás negatívan értékel – a szír–efraimi válság körülményei között olyan politikai stratégiaként értelmezhető, amely hozzájárult Júda államiságának fennmaradásához. A vazallusi státusz ugyanakkor nem pusztán külpolitikai függést jelentett: az asszír birodalmi rendszerbe való integráció olyan politikai és gazdasági keretet teremtett, amely hozzájárulhatott Júda strukturális megerősödéséhez, urbanisztikai fejlődéséhez és demográfiai növekedéséhez. A Kr. e. 8. századi júdai társadalmi és gazdasági átalakulás ugyanakkor nem vezethető vissza kizárólag az asszír fennhatóság kialakulására. Avraham Faust rámutat arra, hogy az urbanizáció, a társadalmi rétegződés és a

gazdasági komplexitás növekedése részben már korábban megindult belső fejlődési folyamatok eredménye volt.[665] Az asszír hegemónia e folyamatokat új gazdasági kényszerekkel egészítette ki: az adókötelezettség teljesítése a júdai gazdaság és állami adminisztráció fokozott szervezettségét igényelte.[666] Az asszír uralom ezért nem a júdai fejlődés kizárólagos oka, hanem annak egyik meghatározó külső strukturális tényezője volt.

Áház politikája mindezek alapján nem pusztán az asszír hatalom előtti meghódolásként, hanem a szír–efraimi válságban választott pragmatikus alkalmazkodási stratégiaként értelmezhető. Döntése Júda politikai önállóságának korlátozásával járt, ugyanakkor hozzájárult az államiság fennmaradásához. Uralkodása ezért jól példázza, hogy a deuteronomista negatív teológiai értékelés és egy politikai döntés történeti megítélése eltérő szempontokat érvényesíthet.

Ezékiás uralkodása az alkalmazkodás korábbi modelljének tudatos feladását és az asszír függésből való kilépés kísérletét képviseli. A kultuszcentralizáció teológiai jelentősége mellett összefüggésbe hozható a királyi erőforrások és az adminisztráció központosításával is, azaz politikai és gazdasági jelentőséggel bírt. Az lmlk pecsétlenyomatos tárolóedények, a Siloám-csatorna és a megerősített városok rendszere azt mutatja, hogy a király az asszíroktól való elszakadást az anyagi erőforrások mozgósításával is előkészítette. Szín-ahhé-eríba Kr. e. 701-es hadjárata ugyanakkor megmutatta e stratégia politikai és gazdasági korlátait: Júda jelentős területi és gazdasági veszteségeket szenvedett, miközben Jeruzsálem fennmaradása a későbbi teológiai hagyományban a YHWH-ba vetett bizalom és a város kiválasztottságának meghatározó elemévé vált és a fogság előtti kor egyik legmeghatározóbb narratívájává nemesedett.

Ezékiás példája ezért azt mutatja, hogy a politikai autonómia keresése és a vallási identitás megerősítése egymással összefüggő folyamatok lehettek, miközben a birodalmi erőviszonyok szigorúan kijelölték e törekvések határait. Stratégiája Áház betagolódásával szemben az asszír függőségből való kilépés és a politikai autonómia visszaszerzésének kísérleteként értelmezhető.

Manassé hosszú, ám a bibliai szerzők által élesen kárhoztatott uralma egy másféle, de logikusan átgondolt alkalmazkodási stratégiát képvisel: a reintegrációt. A bibliai szerzők kultikus szempontból rendkívül negatív értékelésével szemben a történeti és régészeti adatok egy stabilizálódó, gazdaságilag aktív királyság képét rajzolják ki, amely a mezőgazdasági

[665] FAUST: Society and Culture in the Kingdom of Judah, 196–198.
[666] uo.

specializáció, a kereskedelmi útvonalak mentén kialakult csomópontok és a birodalmi rendszerbe való betagolódás révén virágozni tudott. Júda Manassé uralkodása alatt sem vált asszír tartománnyá, hanem vazallusi királyságként őrizte meg államiságát. Manassé politikájának jelentősége ezért nem pusztán az asszír fennhatóság elfogadásában ragadható meg, hanem abban is, hogy uralkodása alatt Júda a birodalmi keretek között bizonyos belső mozgásteret és gazdasági stabilitást őrizhetett meg.

Manassé politikája Ezékiás autonómiatörekvése után a birodalmi rendszerbe történő reintegráció és együttműködés stratégiájaként értelmezhető. Uralkodása különösen világosan mutatja a bibliai teológiai értékelés és a történeti-politikai rekonstrukció közötti feszültséget. Miközben a deuteronomista történetírás Manassét Júda egyik legnegatívabban értékelt királyaként ábrázolja, a történeti és régészeti adatok a királyság konszolidációjára, gazdasági stabilitására és a birodalmi gazdasági rendszerbe való eredményes bekapcsolódására utalnak. Ez nem teszi érvénytelenné a bibliai szöveg teológiai ítéletét, hanem annak eltérő értékelési szempontjára világít rá. Történeti perspektívából Manassé asszír lojalitása olyan pragmatikus alkalmazkodási stratégiaként értelmezhető, amely a Kr. e. 701. évi pusztítást követő időszakban hozzájárulhatott Júda politikai stabilizációjához és gazdasági megerősödéséhez.

Jósiás reformja az asszír hegemónia meggyengülésének geopolitikai vákuumában valósult meg. Reformja ebben a környezetben nem egyszerűen az asszír uralommal való szakításként, hanem olyan vallási és politikai identitásépítő programként értékelhető, amely a jeruzsálemi kultusz központi szerepét erősítette. A Kr. e. 622-es esemény egyszerre volt teológiai program, politikai identitásépítés és gazdasági centralizáció. A törvénykönyv megtalálása és a kultuszcentralizáció a deuteronomista teológia normatív kereteit adta. Ugyanakkor a vidéki szentélyek felszámolása a tized, az adók jeruzsálemi koncentrálását is eredményezte. A reform földrajzi kiterjedése, különösen az északi területekre vonatkozó bibliai beszámoló történeti értékelése vitatott; ezért a deuteronomista narratíva teológiai programját és a reform történetileg rekonstruálható kiterjedését indokolt egymástól megkülönböztetni. A király uralkodásának jelentősége inkább abban ragadható meg, hogy az asszír hegemónia gyengülése által biztosított nagyobb mozgástér vallási centralizációval és új politikai önértelmezéssel kapcsolódott össze.

Jósiás uralkodása ismét eltérő politikai helyzetben bontakozott ki. Az asszír birodalmi hatalom meggyengülése olyan mozgásteret nyitott Júda számára, amely Manassé uralkodásának korábbi szakaszaiban még nem állt rendelkezésre. Jósiás politikája ezért nem egyszerűen az asszír rendszerhez való alkalmazkodásként, hanem a birodalmi kontroll

visszaszorulásával megnyíló lehetőségek kihasználásaként értelmezhető. Vallási reformjai ebben a geopolitikai környezetben egyaránt szolgálhatták a kultusz központosítását, a júdai identitás megerősítését és a királyi hatalom koncentrációját. A reform politikai és területi kiterjedésének mértéke ugyanakkor nem állapítható meg teljes bizonyossággal, Jósiás Kr. e. 609-ben bekövetkezett halála pedig arra figyelmeztet, hogy az asszír visszahúzódás által megnyitott mozgástér nem jelentett tartós geopolitikai biztonságot. Jósiás stratégiája így egyaránt szemlélteti a birodalmi hegemónia gyengüléséből fakadó lehetőségeket és egy kisállam önállósodási törekvéseinek korlátait.

A négy uralkodó összehasonlítása alapján tehát nem beszélhetünk egyetlen, változatlan júdai „túlélési stratégiáról". Áház betagolódása, Ezékiás autonómiakísérlete, Manassé reintegrációja és együttműködése, valamint Jósiásnak a birodalmi visszahúzódás nyomán megnyíló mozgásteret kihasználó politikája négy eltérő választ jelentett az asszír hegemónia változó történeti helyzeteire. Az alkalmazkodás ezért nem azonosítható egyszerűen a meghódolással: magában foglalhatta a birodalmi rendszerhez való közeledést, az abból való kiszakadás kísérletét, az együttműködést, valamint a meggyengülő birodalmi kontroll mellett kibontakozó önállósodást egyaránt. A vizsgálat egyúttal arra is rámutat, hogy a deuteronomista teológiai értékelés és az egyes uralkodói stratégiák történeti-politikai eredményessége nem szükségszerűen esett egybe. A bibliai szövegek teológiai ítélete ezért nem helyettesíthető történeti értékeléssel, ahogyan a történeti rekonstrukció sem írja felül a bibliai narratíva teológiai mondanivalóját; a két perspektíva egymás mellé helyezése azonban árnyaltabb képet ad Júda asszír kori történetéről.

Júda Kr. e. 8–7. századi gazdasági története azt mutatja, hogy a politikai alávetettség és a gazdasági stabilitás nem szükségszerűen egymást kizáró jelenségek. A birodalmi gazdasági rendszerbe való integráció bizonyos időszakokban olyan kereteket teremthetett, amelyek elősegítették a mezőgazdasági specializációt és a regionális kereskedelmi hálózatokba való bekapcsolódást. Különösen Manassé uralkodása mutatja, hogy a politikai alkalmazkodás együtt járhatott belső stabilitással és gazdasági megerősödéssel. Júda gazdasági fejlődése ugyanakkor nem vezethető vissza kizárólag az asszír integrációra; értelmezésében a helyi adottságokat, a korábbi gazdasági folyamatokat és a regionális változásokat egyaránt figyelembe kell venni.

A vizsgált források – a héber Biblia elbeszélései, az asszír írott források, valamint az epigráfiai és régészeti adatok – egymást kiegészítő forráscsoportokként értelmezhetők. A bibliai és az asszír szövegek eltérő teológiai, politikai és ideológiai perspektívából jelenítik meg az eseményeket, míg a régészeti és epigráfiai adatok további lehetőséget kínálnak e narratívák

történeti kontextusának vizsgálatára. E forráscsoportok kritikai összevetése ezért nem valamelyikük elsőbbségét feltételezi, hanem eltérő természetük és információértékük figyelembevételével járul hozzá a történeti rekonstrukcióhoz.

Az értekezés saját tudományos hozzájárulása elsősorban Júda asszír kori történetének dinamikus alkalmazkodási folyamatként történő értelmezésében ragadható meg. A négy vizsgált uralkodó politikai, vallási és gazdasági döntéseinek összehasonlítása arra mutatott rá, hogy Áház, Ezékiás, Manassé és Jósiás politikája az asszír hegemónia változó intenzitására adott eltérő válaszstratégiákként értelmezhető. E megközelítésben a politikai alkalmazkodás, a vallási identitásformálódás és a gazdasági integráció nem egymástól független folyamatokként, hanem a változó birodalmi környezethez való alkalmazkodás egymással összefüggő dimenzióiként jelennek meg. A kliens–patrónus modell ennek a dinamikus viszonyrendszernek az értelmezési keretét biztosítja, lehetővé téve Júda korlátozott, de időben változó politikai mozgásterének megragadását. Júda királyságának története az ókori világ egyik legfigyelemreméltóbb túlélési narratívája. Egy parányi királyság, amely a maga eszközeivel, hol behódolva, hol ellenállva, hol együttműködve, majd a birodalmi hatalom gyengülését kihasználva igyekezett fennmaradni az ókori Közel-Kelet legerősebb birodalmának árnyékában.

# 10. A dolgozat eredményeinek összegzése

A disszertáció elején megfogalmazott öt tézis vizsgálata alapján Júda és az Újasszír Birodalom Kr. e. 8–7. századi kapcsolata olyan dinamikus viszonyrendszerként értelmezhető, amelyben a birodalmi hegemónia változó intenzitása eltérő politikai mozgásteret teremtett a déli királyság számára. A kutatás eredményei azt mutatják, hogy Júda politikai alkalmazkodása, vallási identitásának formálódása és gazdasági integrációja nem egymástól elkülönülő folyamatok voltak, hanem ugyanazon történeti alkalmazkodás egymással összefüggő dimenziói. A vizsgálat eredményei az értekezés elején megfogalmazott tézisek mentén az alábbiakban összegezhetők.

**1. Az Újasszír Birodalom és Júda kapcsolata dinamikus viszonyrendszerként írható le, amelyben a júdai uralkodók négy eltérő alkalmazkodási stratégiája különíthető el.**

A vizsgálat megerősítette, hogy Júda asszír kori története nem értelmezhető egyetlen, változatlan alávetettségi modell alapján. Az asszír birodalmi politika maga is változott: a katonai expanzió, a büntető hadjáratok, a konszolidáció és a politikai integráció eltérő hangsúllyal jelent meg az egyes uralkodók idején. E változásokkal együtt módosult Júda politikai mozgástere is. A dolgozatban vizsgált négy júdai uralkodó döntései ennek alapján négy eltérő alkalmazkodási stratégiaként értelmezhetők: Áház politikája a birodalmi rendszerbe való betagolódást, Ezékiásé az autonómia visszaszerzésére tett kísérletet, Manasséé a birodalmi rendszerbe történő reintegrációt és együttműködést, Jósiásé pedig az asszír hatalom meggyengülésével megnyíló politikai mozgástér kihasználását jeleníti meg. E stratégiák nem egyenes vonalú fejlődés állomásai, hanem az eltérő geopolitikai helyzetekre adott uralkodói válaszok voltak.

A négy uralkodó összehasonlító vizsgálatának vannak szakirodalmi előzményei, ezért a dolgozat saját hozzájárulása nem önmagában e királyok egymás mellé állításában ragadható meg. A rendelkezésre álló szakirodalomban ugyanakkor nem találtam előzményét annak, hogy Áház, Ezékiás, Manassé és Jósiás uralkodását az asszír birodalmi hegemónia változásaira adott négy eltérő alkalmazkodási stratégiaként, politikai, vallási és gazdasági döntéseiket egységes elemzési keretben vizsgálva értelmezzék. Az értekezés legfontosabb saját értelmezési eredménye ezért e dinamikus, összehasonlító modell felállításában jelölhető meg.

**2. A júdai uralkodók valláspolitikai intézkedései politikai mozgásterükkel összefüggésben értelmezhetők.**

A kutatás eredményei megerősítették, hogy a fogság előtti Júdában a vallási és politikai szféra szoros kölcsönhatásban állt egymással. A király kultikus szerepe, a jeruzsálemi Templom és a palota kapcsolata, valamint a kultusz szabályozására irányuló uralkodói intézkedések politikai, társadalmi és gazdasági összefüggésekbe egyaránt beágyazódtak. Különösen Ezékiás és Jósiás kultuszcentralizációs törekvései mutatják, hogy a vallási központosítás a teológiai célkitűzések mellett a királyi hatalom, az adminisztráció és a gazdasági erőforrások koncentrációjával is összefügghetett.

A kultuszcentralizáció politikai és gazdasági értelmezése önmagában nem új felismerés a kutatásban. A jelen vizsgálat eredménye abban áll, hogy e folyamatokat következetesen összekapcsolja Júda változó birodalmi mozgásterével. Ezékiás és Jósiás reformjai eltérő történeti helyzetben valósultak meg, mégis mindkét esetben megfigyelhető, hogy a valláspolitikai átalakítás lehetősége összefüggött az asszír kontroll intenzitásának változásával. A vallási reform így nem kizárólag teológiai eseményként, hanem a politikai alkalmazkodás és az állami centralizáció egyik megnyilvánulásaként is értelmezhető.

**3. Júda vallási pluralizmusa nem vezethető vissza közvetlenül az asszír kulturális és vallási befolyásra.**

A vallástörténeti vizsgálat alapján Júda vallási élete már az intenzív asszír hegemóniát megelőzően is plurális közegben működött. A hivatalos jeruzsálemi kultusz mellett a kánaáni–levantei hagyományokban gyökerező helyi és háztartási vallási gyakorlatok is jelen voltak. A vallási pluralizmus és szinkretizmus ezért nem értelmezhető egyszerűen az asszír vallási elemek Júdára gyakorolt közvetlen hatásának következményeként.

E megállapításnak ugyancsak jelentős szakirodalmi előzményei vannak. Az értekezés eredménye ezen a ponton elsősorban abban áll, hogy a vallási pluralizmus kérdését beilleszti a politikai alkalmazkodás tágabb történeti folyamatába. Az asszír hegemónia nem hozta létre a júdai vallási pluralitást, hanem megváltoztatta azt a politikai és kulturális környezetet, amelyben a már létező helyi hagyományok tovább éltek és új összefüggésekbe kerültek. Ez egyúttal árnyalja azokat az értelmezéseket, amelyek Áház vagy Manassé valláspolitikájának egyes elemeit közvetlenül az asszír kultusz átvételével magyarázzák.

**4. A kliens–patrónus modell alkalmas értelmezési keretet biztosít Júda korlátozott, de változó politikai mozgásterének megragadásához.**

A kutatás igazolta, hogy a júdai–asszír kapcsolat árnyaltabban írható le a kliens–patrónus modell segítségével, mint a független királyság és az elnyomott vazallus merev kettősségével. A politikai függőség nem szüntette meg teljesen a júdai uralkodók cselekvési lehetőségeit, ugyanakkor e mozgástér határait mindenkor az asszír birodalmi erőviszonyok határozták meg. A lojalitás, az adófizetés, a diplomáciai együttműködés, a lázadás és az önállósodási törekvések ennek a változó viszonyrendszernek különböző megnyilvánulásaiként értelmezhetők.

A kliens–patrónus terminológia alkalmazása az újasszír politikai viszonyok kutatásában nem előzmény nélküli, és Júda összefüggésében is találunk rá szakirodalmi példát. A dolgozat módszertani sajátossága ezért nem magának a modellnek a bevezetése, hanem annak következetes alkalmazása a négy júdai uralkodó eltérő stratégiáinak összehasonlító elemzésében. Ez a megközelítés teszi lehetővé annak bemutatását, hogy a politikai alkalmazkodás nem azonosítható egyszerűen a meghódolással, hanem a rendelkezésre álló mozgástér függvényében különböző formákat ölthetett.

**5. A politikai alávetettség és a gazdasági stabilitás nem egymást kizáró jelenségek voltak Júda asszír kori történetében.**

A gazdaságtörténeti vizsgálat eredményei alapján az asszír fennhatóság nem kizárólag gazdasági terheket és erőforrásveszteséget jelentett Júda számára. Az adófizetés és a birodalmi kötelezettségek mellett a birodalmi gazdasági rendszerhez és a regionális kereskedelmi hálózatokhoz való kapcsolódás bizonyos időszakokban együtt járhatott mezőgazdasági specializációval, gazdasági aktivitással és belső stabilitással. Ennek legszembetűnőbb példája Manassé uralkodása, amelynek történeti és régészeti értékelése jelentős különbséget mutat a király rendkívül negatív deuteronomista megítéléséhez képest.

A Manassé korához kapcsolódó gazdasági prosperitás és a Pax Assyriaca összefüggése ugyancsak rendelkezik szakirodalmi előzményekkel. A dolgozat eredménye ezért nem e kapcsolat felismerésében, hanem annak a négy uralkodói stratégia összehasonlító rendszerébe történő beillesztésében ragadható meg. Manassé példája arra mutat rá, hogy a politikai alkalmazkodás és a birodalmi gazdasági integráció bizonyos történeti körülmények között együtt járhatott belső stabilitással és gazdasági megerősödéssel. Ez ugyanakkor nem jelent egyszerű oksági összefüggést: Júda gazdasági folyamatait a helyi adottságok, a korábban megindult fejlődési tendenciák és a regionális gazdasági változások egyaránt alakították.

Az öt tézis vizsgálatának eredményei együttesen azt mutatják, hogy Júda asszír kori története nem írható le sem egy kisállam folyamatos passzív alávetettségeként, sem pedig a birodalmi uralommal szembeni állandó ellenállás történeteként. A déli királyság politikai helyzete folyamatosan változott, és ezzel együtt módosultak az uralkodók rendelkezésére álló lehetőségek is. A politikai alkalmazkodás különböző formái közvetlenül vagy közvetve összefüggtek a valláspolitikai döntésekkel és a gazdasági folyamatokkal, miközben e területek egyike sem vezethető vissza kizárólag az asszír befolyásra.

Az értekezés saját tudományos hozzájárulása ezért elsősorban nem egy-egy részjelenség elsőként történő azonosításában, hanem azok új szintézisben való értelmezésében ragadható meg. A dolgozat Áház, Ezékiás, Manassé és Jósiás politikai, vallási és gazdasági döntéseit az asszír hegemónia változó intenzitására adott négy eltérő alkalmazkodási stratégiaként értelmezi, és ezzel Júda történetét nem statikus függőségi állapotként, hanem dinamikus alkalmazkodási folyamatként írja le. Ebben az értelmezési keretben a kliens–patrónus modell módszertani eszközként, a valláspolitika és a gazdasági integráció pedig az alkalmazkodás egymással összefüggő dimenzióiként jelenik meg.

Kulcsszavak: Júda, Újasszír Birodalom, asszír hegemónia, kliens–patrónus viszony, politikai alkalmazkodás, politikai mozgástér, vallási identitás, kultuszcentralizáció, vallási pluralitás, gazdasági integráció, Áház, Ezékiás, Manassé, Jósiás

# 11. Abstract

Based on the examination of the five theses formulated at the beginning of the dissertation, the relationship between Judah and the Neo-Assyrian Empire in the 8th–7th centuries BCE can be understood as a dynamic system of relations, in which the varying intensity of imperial hegemony created different degrees of political room for maneuver for the southern kingdom. The results of the research show that Judah's political adaptation, the formation of its religious identity, and its economic integration were not separate processes, but interconnected dimensions of the same historical process of adaptation. The findings of the study can be summarized along the theses formulated at the beginning of the dissertation as follows.

**1. The relationship between the Neo-Assyrian Empire and Judah can be described as a dynamic system of relations, within which four distinct adaptation strategies of the Judahite kings can be identified.**

The study confirmed that Judah's history under Assyrian rule cannot be understood on the basis of a single, unchanging model of subjugation. Assyrian imperial policy itself changed over time: military expansion, punitive campaigns, consolidation, and political integration appeared with differing emphasis under different rulers. Judah's political room for maneuver shifted along with these changes. Accordingly, the decisions of the four Judahite kings examined in the dissertation can be interpreted as four distinct adaptation strategies: Ahaz's policy represented integration into the imperial system; Hezekiah's represented an attempt to regain autonomy; Manasseh's represented reintegration into and cooperation with the imperial system; and Josiah's represented the exploitation of the political room for maneuver opened up by the weakening of Assyrian power. These strategies were not successive stages of a linear development, but rather royal responses to differing geopolitical situations.

The comparative study of the four kings has significant precedents in the scholarly literature, so the dissertation's own contribution cannot be located simply in juxtaposing these kings. However, I have not found a precedent in the available literature for interpreting the reigns of Ahaz, Hezekiah, Manasseh, and Josiah as four distinct adaptation strategies to the changes in Assyrian imperial hegemony, examining their political, religious, and economic decisions within a unified analytical framework. The dissertation's most important original interpretive contribution can therefore be identified in the construction of this dynamic, comparative model.

**2. The religious-political measures of the Judahite kings can be understood in connection with their political room for maneuver.**

The results of the research confirmed that in pre-exilic Judah the religious and political spheres stood in close interaction with one another. The king's cultic role, the relationship between the Jerusalem Temple and the palace, and royal measures aimed at regulating the cult were all embedded in political, social, and economic contexts. In particular, the cult-centralization efforts of Hezekiah and Josiah show that religious centralization, alongside theological aims, could also be linked to the concentration of royal power, administration, and economic resources.

The political and economic interpretation of cult centralization is not in itself a new insight in scholarship. The result of the present study lies in the fact that it consistently links these processes to Judah's changing imperial room for maneuver. The reforms of Hezekiah and Josiah took place in different historical situations, yet in both cases it can be observed that the possibility of religious-political transformation was connected to changes in the intensity of Assyrian control. Religious reform can thus be understood not solely as a theological event, but also as one manifestation of political adaptation and state centralization.

**3. Judah's religious pluralism cannot be traced directly back to Assyrian cultural and religious influence.**

The study of religious history shows that Judah's religious life already operated within a pluralistic milieu even before the period of intense Assyrian hegemony. Alongside the official Jerusalem cult, local and household religious practices rooted in Canaanite-Levantine traditions also persisted. Religious pluralism and syncretism therefore cannot be explained simply as the result of the direct influence of Assyrian religious elements on Judah.

This observation likewise has significant precedents in the scholarly literature. At this point, the dissertation's contribution lies primarily in situating the question of religious pluralism within the broader historical process of political adaptation. Assyrian hegemony did not create Judahite religious plurality, but rather changed the political and cultural environment in which already-existing local traditions continued to live on and entered new contexts. This in turn nuances those interpretations that explain certain elements of the religious policy of Ahaz or Manasseh directly by the adoption of Assyrian cult practices.

**4. The client–patron model provides a suitable interpretive framework for grasping Judah's limited but variable political room for maneuver.**

The research confirmed that the relationship between Judah and Assyria can be described in a more nuanced way using the client–patron model than through the rigid dichotomy of an independent kingdom versus an oppressed vassal. Political dependence did not entirely eliminate the decision-making capacity of the Judahite kings; at the same time, the boundaries of this room for maneuver were always determined by the Assyrian imperial balance of power. Loyalty, tribute payment, diplomatic cooperation, rebellion, and efforts toward independence can all be understood as different manifestations of this changing system of relations.

The application of client–patron terminology in the study of Neo-Assyrian political relations is not without precedent, and examples can also be found in scholarship applying it to Judah. The dissertation's methodological distinctiveness therefore lies not in introducing the model itself, but in its consistent application to the comparative analysis of the four Judahite kings' differing strategies. This approach makes it possible to demonstrate that political adaptation cannot simply be equated with submission, but could take different forms depending on the room for maneuver available.

**5. Political subjugation and economic stability were not mutually exclusive phenomena in Judah's history under Assyrian rule.**

Based on the results of the economic-historical study, Assyrian dominance did not represent only economic burdens and loss of resources for Judah. Alongside tribute obligations and imperial demands, connection to the imperial economic system and to regional trade networks could, in certain periods, coincide with agricultural specialization, economic activity, and internal stability. The most striking example of this is the reign of Manasseh, whose historical and archaeological assessment differs significantly from the extremely negative Deuteronomistic judgment of the king.

The connection between the economic prosperity of Manasseh's era and the Pax Assyriaca likewise has precedents in the scholarly literature. The dissertation's contribution therefore lies not in recognizing this connection, but in incorporating it into the comparative framework of the four royal strategies. Manasseh's example demonstrates that political adaptation and integration into the imperial economy could, under certain historical circumstances, go hand in hand with internal stability and economic strengthening. This does not, however, imply a simple

causal relationship: Judah's economic processes were shaped equally by local conditions, previously initiated developmental trends, and regional economic changes.

Taken together, the results of the examination of the five theses show that Judah's history under Assyrian rule cannot be described either as the continuous, passive subjugation of a small state or as a history of constant resistance to imperial rule. The political situation of the southern kingdom changed continuously, and the options available to its rulers shifted accordingly. The various forms of political adaptation were directly or indirectly connected to religious-political decisions and economic processes, while none of these areas can be traced back solely to Assyrian influence.

The dissertation's own scholarly contribution therefore lies primarily not in the first-time identification of individual phenomena, but in their interpretation within a new synthesis. The dissertation interprets the political, religious, and economic decisions of Ahaz, Hezekiah, Manasseh, and Josiah as four distinct adaptation strategies to the varying intensity of Assyrian hegemony, and thereby describes Judah's history not as a static condition of dependency, but as a dynamic process of adaptation. Within this interpretive framework, the client–patron model appears as a methodological tool, while religious policy and economic integration appear as interconnected dimensions of this adaptation.

Keywords: Judah, Neo-Assyrian Empire, Assyrian hegemony, client–patron relationship, political adaptation, political room for maneuver, religious identity, cult centralization, religious pluralism, economic integration, Ahaz, Hezekiah, Manasseh, Josiah

# 12. Irodalomjegyzék


ACKERMAN, S.: Woman and the Worship of Yahweh in Ancient Israel, in: Dever, W. G. – Seymour G. J. – Wright, E. – Dessel, J. P. (ed.): *Confronting the Past : Archaeological and Historical Essays on Ancient Israel in Honor of William G. Dever*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2006, 189–197.

AHARONI, Y. et al.: *The Carta Bible Atlas*, Jerusalem, Carta, ⁴2011.

AHLSTRÖM, G. W.: *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine*, Leiden, E. J. Brill, 1982.

AHLSTRÖM, G. W.: *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, Fortress Press, 1994.

ALBERTZ, R. – SCHMITT, R.*: Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2012.

ALBERTZ, R.: *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period: From the Beginnings to the End of the Monarchy. A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1994.

ALBRIGHT, W. F.: The Chronology of the Divided Monarchy of Israel, in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 100 (1945), 16–22.

ALTHANN, R.: Josiah, in: Freedman, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, 3. vol., New York, Doubleday, 1992, 1015–1018.

ARAB 2.55; Fuchs, Inschriften Sargons II, 197 (Great Summary Inscription).

ARNETH, M.: *„Sonne der Gerechtigkeit". Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72*, (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 1), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.

ASTER, S. Z.: The Shock of Assyrian Imperial Ideology and the Responses of Biblical Authors in the Late Eighth Century, in: Farber, Z. I. – Wright, J. L. (ed.): *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*, (Ancient Near East Monographs 23), Atlanta, GA, SBL Press, 2018, 475–488.

BÁCSKAY, A.: Az Ókori Kelet - Kr. e. VI. évezredtől – Kr. u. IV. század, in: Salamon, K. (szerk.): *Világtörténet*, https://mersz.hu/dokumentum/vitort__85/#vitort_sec2_2_1_9 (utolsó elérés: 2024.06.09.).

BAGG, A. M.: Palestine under Assyrian Rule: A New Look at the Assyrian Imperial Policy in the West, in: *Journal of the American Oriental Society* 133 (2013), 119–144.

BAGG, A. M.: Geschichtsschreibung in der Assyriologie. Überlegungen zu W. Mayer, Politik und Kriegskunst der Assyrer, in: *Die Welt des Orients* 29 (1998), 98–108.

BAJUSZ, F.: Tiglat-Pileszer, in: Bartha, T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*, https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztyen-bibliai-lexikon-C97B2/t-CA6DE/tiglat-pileszer-CA75E/ (utolsó elérés: 2024. 06. 09.).

BALENTINE, S. E. (ed.)**:** Jerusalem (Zion), in: *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Theology*, 1. kötet (Abr–Jus), New York, Oxford University Press, 2015, 37–48.

BARTHA, T.: *Az Ószövetség népe* (A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szegedi Vallástanár Tanszékének Tanulmányi Füzetei), Szeged, 1998.

BEDFORD, P.: The Neo Assyrian Empire, in: Morris, I. – Scheidel, W. (ed.): *The Dynamic of Ancient Empires – State Power from Assyria to Byzantium*, New York, Oxford University Press, 2009, 30–65.

BEN ZVI, E.: Israel, Assyrian Hegemony, and some Considerations about Virtual Israelite History, in: *Biblical Interpretation* 8 (2000), 70–87.

BHABHA, H. K.: Of mimicry and man: the ambivalence of colonial discourse, in: Uő: *The Location of Culture*, New York, Routledge, 1994, 85–92.

*Biblica Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, [5]1997.

BIBLICAL ARCHAEOLOGY SOCIETY STAFF: How Ancient Taxes Were Collected Under King Manasseh, https://www.biblicalarchaeology.org/daily/ancient-cultures/ancient-israel/how-ancient-taxes-were-collected-under-king-manasseh/ (utolsó elérés: 2026. 02. 25.).

BLENKINSOPP, J.: *A History of Prophecy in Israel*, Philadelphia, Westminster John Knox Press, 1996.

BRIGHT, J.: *Izráel története*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2001.

CHALMERS, A.: *Exploring the Religion of Ancient Israel. Prophet, Priest, Sage and People*, London, SPCK, 2012.

CLABURN, W. E.: The Fiscal Basis of Josiah's Reforms, in: *Journal of Biblical Literature* 92 (1973/1), 11–22.

COGAN, M.: *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, Missoula, Society of Biblical Literature – Scholars Press, 1974.

COGAN, M. – TADMOR, H.: *II Kings: a new translation with introdution and commentary* (The Anchor Yale Bible 11), New Haven – London, Yale University Press, 2008.

COGAN, M. – TADMOR, H.: Ahaz and Tiglath-Pileser in the Book of Kings: Historiographic Considerations, in: *Biblica* 60 (1979), 491–508.

CROSS, F. M.: *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

CROUCH, C. L.: *Israel and the Assyrians: Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon, and the Nature of Subversion*, Atlanta, SBL Press, 2014.

CRÜSEMANN, F.: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1992.

CRÜSEMANN, F.: Der Zehnte in der israelitischen Königszeit, in: *Wort und Dienst* 18 (1985), 21–47.

CUNLIFFE, B. W. – GOSDEN, C. – JOYCE, R. A.: *The Oxford Handbook of Archaeology*, New York, Oxford University Press, 2009.

CZANIK, P.: Áldozóhalom, in: Bartha, T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*, https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztyen-bibliai-lexikon-C97B2/a-a-C97B4/aldozohalom-C9850/ (utolsó elérés: 2025.01.10.).

CZANIK, P.: Deuteronomista történetírás, in: Bartha, T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*, 1. kötet (A–J), Budapest, Kálvin János Kiadó, 2004, 245–247.

CZEGLÉDI, P. P.: *Egy elveszett ruha nyomában. A főpapi ruha vizsgálata a ránk maradt szövegek és régészeti leletek fényében*, Debrecen, 2020, https://derep-di.drhe.hu/36/2/Czegledi-Peter-Pal-Doktori-dolgozat-vegleges-A.pdf (utolsó elérés: 2026. 01. 16.).

DALLEY, S.: Foreign Chariotry and Cavalry in the Armies of Tiglath-Pileser III and Sargon II, in: *Iraq* 46 (1985), 31–48.

DALLEY, S.: Recent Evidence from Assyrian Sources for Judaean History from Uzziah to Manasseh, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 28 (2004/4), 387–401.

DALLEY, S.: Yabâ, Ataljâ and the Foreign Policy of Late Assyrian Kings, in: *State Archives of Assyria Bulletin* 12 (1998/2), 83–98.

DARBY, E.: *Interpreting Judean Pillar Figurines: Gender and Empire in Judean Apotropaic Ritual*, (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 69), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.

DAVIS, J. D.: Hezekiah, in: *Davis Dictionary of the Bible*, Nashville, Broadman Press, 1980, 307–308.

DAY, J.: Asherah (Deity), in: Freedman, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1., New York, Doubleday, 1992, 483–487.

DAY, J.: Baal (Deity), in: Freedman, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1., New York, Doubleday, 1992, 545–549.

DAY, J.: *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.

DEARMAN, J. A.: *Religion and Culture in Ancient Israel*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1992.

DEVER, W. G.: Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet ʻAjrud, *BASOR* 255 (1984), 21–37.

DEVER, W. G.: *Did God Have A Wife? Archaeology And Folk Religion In Ancient Israel*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 2005.

DEVER, W. G.: The Silence of the Text: An Archaeological Commentary on 2 Kings 23, in: Coogan, M. D. – Exum, J. C. – Stager, L. E. (ed.): *Scripture and Other Artifacts: Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, Louisville, Westminster – John Knox Press, 1994, 143–168.

DEZSŐ, T.: Az asszír lovasság története, in: *Ókor* 5 (2006/3–4), 62–70.

DEZSŐ, T.: Égi és földi propaganda: Az Asszír Birodalom expanziós ideológiájának eszköztára (Kr. e. 745–612), in: *Ókor* 8 (2009/2), 8–14.

DEZSŐ, T.: *The Assyrian Army I. The Structure of the Neo-Assyrian Army as Reconstructed from the Assyrian Central Archives and Stelae. 1. Infantry*, Budapest, Eötvös University Press, 2012.

DICSŐ, M.: „Megszabadított engem az Úr" – Ezékiás király gyógyulása és hálaéneke (Ézs 38) a bibliai antropológia tükrében, in: *Collegium Doctorum: Magyar Református Teológia* 21, (2025/1), 40–51.

DICSŐ, M.: Áház uralkodása az Asszír Birodalomnak való behódolás árnyékában, in: Mikó-Prém, A. – Szőcs-Muza, B. – Herbály, E. (szerk.): *Fiatal kutatók és doktoranduszok XI. nemzetközi teológuskonferenciájának tanulmánykötete*, Budapest, Doktoranduszok Országos Szövetsége, 2022, 11–26.

DICSŐ, M.: Asszír uralkodók a Királyok második könyvében, in: Molnár, D. – Molnár, D. – Nagy, A. Sz. (szerk.): *XXVII. Tavaszi Szél Konferencia 2024: Tanulmánykötet I.*, Budapest, Doktoranduszok Országos Szövetsége, 2024, 322–336.

DICSŐ, M.: Királyportré – Ezékiás, in: Kozma, G.: *His pulcris disciplinis. A Gerhardus Tudományos Diákköri Konferencia helyezést elért előadásai (Tanulmánykötet)*, Szeged, Gerhardus Kiadó, 2017, 35–67.

DICSŐ, M.: Történeti megbízhatóság és teológiai ítélet: Manassé uralkodása, in: *Theologiai Szemle* 68 (2025/2), 68–75.

DOSPĚL, M.: Stamp Impressions from Ramat Rahel, https://www.biblicalarchaeology.org/daily/biblical-artifacts/inscriptions/stamp-impressions-from-ramat-rahel/ (utolsó elérés: 2026. 02. 25.).

EAMES, C.: A 2,700-Year-Old Assyrian Inscription, https://armstronginstitute.org/1353-a-2700-year-old-assyrian-inscription-demanding-tribute-found-in-jerusalem (utolsó elérés: 2026. 02. 14.).

EAMES, C.: Buried Cities: Lachish, https://armstronginstitute.org/18-uncovering-the-bibles-buried-cities-lachish (utolsó elérés: 2026. 02. 14.).

ELAYI, J.: *Sargon II, King of Assyria*, Atlanta, SBL Press, 2017.

ELAYI, J.: *Sennacherib, King of Assyria*, Atlanta, SBL Press, 2018.

ELAYI, J.: *Tiglath-Pileser III, Founder Of The Assyrian Empire*, Atlanta, SBL Press, 2022.

ELIADE, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története*, 1. kötet: *A kőkorszaktól az eleuszinszi misztériumokig*, Budapest, Osiris Kiadó, 1998.

EMERTON, J. A.: New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet ʿAjrud, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 94 (1982/1), 2–20.

ENGHY, S.: Zofóniás és Jósiás, in: *Sárospataki Füzetek* 11 (2007/1), 30–41.

ERDŐS, G.: A törött nádszál: Egyiptom a 25. dinasztia uralma alatt (I): Egyiptom Kasta, Piankhi és Sabako uralkodása idején, in: *Ókor: Folyóirat az antik kultúráról* 14 (2015/2), 3–13.

EVANS, C. D.: Manasseh, in: Freedman, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4., New York, 1992, 496–499.

EVANS, P. S.: The Later Monarchy in History and Biblical Historiography, in: Kelle, B. E. – Strawn, B. A. (ed.): *The Oxford Handbook of the Historical Books of the Hebrew Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2020, 109–129.

FAIGENBAUM-GOLOVIN, S. – SHAUS, A. – SOBER, B. – GERBER, Y. – TURKEL, E. – PIASETZKY, E. – FINKELSTEIN, I.: Literacy in Judah and Israel: Algorithmic and Forensic Examination of the Arad and Samaria Ostraca, in: *Near Eastern Archaeology* 84 (2021/2), 148–158.

FAUST, A.: *Judah in the Neo-Babylonian Period: The Archaeology of Desolation*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2012.

FAUST, A.: Society and Culture in the Kingdom of Judah during the Eighth Century, in: Farber, Z. I. – Wright, J. L. (ed.): *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*, (Ancient Near East Monographs 23), Atlanta, GA, SBL Press, 2018, 179–203.

FAUST, A.: The Assyrian Century in the Southern Levant: An Overview of the Reality on the Ground, in: Aster, S. Z. – Faust, A. (ed.): *The Southern Levant under Assyrian Domination*, University Park, Eisenbrauns, 2018, 20–55.

FAUST, A.: *The Neo-Assyrian Empire in the Southwest*, New York, Oxford University Press, 2021.

FAUST, A. – WEISS, E.: Judah, Philistia, and the Mediterranean World: Reconstructing the Economic System of the Seventh Century B.C.E., in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 338 (2005), 71–92.

FINKELSTEIN, I.: The Settlement History of Jerusalem in the Eighth and Seventh Centuries BCE, in: *Revue Biblique* 115 (2008/4), 499–515.

FINKELSTEIN, I. – GADOT, Y. – LANGGUT, D.: The Unique Specialised Economy of Judah under Assyrian Rule and Its Impact on the Material Culture of the Kingdom, in: *Palestine Exploration Quarterly* 154 (2022/4), 261–279.

FINKELSTEIN, I. – SILBERMAN, N. A.: Temple and dynasty: Hezekiah, the remaking of Judah and the rise of the pan-Israelite ideology, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 30 (2006/3), 259–285.

FINKELSTEIN, I.: Migration of Israelites into Judah after 720 BCE: An Answer and An Update, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 127 (2015/2), 188–206.

FINKELSTEIN, I.– SILBERMAN, N. A.: *Biblia és régészet: az ókori Izrael történelmének két arca*, [Debrecen], Gold Book, 2001.

FRAHM, E.: Family Matters: Psychohistorical Reflections on Sennacherib and His Times, in: Kalimi, I. – Richardson, S. (ed.): *Sennacherib at the Gates of Jerusalem: Story, History and Historiography*, (Culture and History of the Ancient Near East 71), Leiden – Boston, Brill, 2014, 163–222.

FRAHM, E.: *Assyria: The Rise and Fall of the World's First Empire*, New York, Hachette Book Group, 2023.

FREVEL, C.: *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion*, 1–2. Bd., (Bonner Biblische Beiträge 94/1–2), Weinheim, Beltz Athenäum, 1995.

FRIED, L. S.: The High Places (Bāmôt) and the Reforms of Hezekiah and Josiah: An Archaeological Investigation, in: *Journal of the American Oriental Society* 122 (2002/3), 437–465.

FUCHS, A.: Katonaállam volt-e az Újasszír Birodalom?, in: *Ókor* 18 (2019/1), 25–34.

FUCHS, A.: Rezension zu: Walter Mayer, Politik und Kriegskunst der Assyrer, in: *Archiv für Orientforschung* 44–45 (1997–1998), 409–417.

GADD, C. J.: Inscribed Prisms of Sargon II from Nimrud, in: *Iraq* 16/2 (1954), 173–201.

GADOT, Y. – BOCHER, E.: The Introduction of the Open-Courtyard Building to the Jerusalem Landscape and Judean-Assyrian Interaction, in: Farber, Z. I. – Wright, J. L. (ed.): *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*, (Ancient Near East Monographs 23), Atlanta, GA, SBL Press, 2018, 205–227.

GALTER, H. D.: Bustenay Oded, War, Peace, and Empire: Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions, in: *Journal of the American Oriental Society* 118 (1998/1), 89–91.

GANE, R.: The Role of Assyria in the Ancient Near East during the Reign of Manasseh, in: *Andrews University Seminary Studies* 35 (1997/1), 21–32.

GLEIS, M.: *Die Bamah*, BZAW 251, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1997.

GOSWELL, G.: Royal Names: Naming and Wordplay in Isaiah 7, in: *Westminster Theological Journal* 75 (2013/1), 97–109.

GRAY, J.: *I & II Kings: A Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963.

GRAYSON, A. K.: Assyria: Sennacherib and Esarhaddon (704–669 B.C.), in: Boardman, J. et al. (ed.): *The Cambridge Ancient History*, vol. 3., II.: *The Assyrian and Babylonian Empires and other States of the Near East, from the Eighth to the Sixth Centuries B.C.*, Cambridge, Cambridge University Press, ²2003, 103–141.

GRAYSON, A. K.: Assyria: Tiglath-Pileser III to Sargon II (744–705 B.C.), in: Boardman, J. et al. (ed.): *The Cambridge Ancient History*, vol. 3., II.: *The Assyrian and Babylonian Empires and other States of the Near East, from the Eighth to the Sixth Centuries B.C.*, Cambridge, Cambridge University Press, ²2003, 71–102.

GRAYSON, A. K.: Assyrian Civilization, in: Boardman, J. et al. (ed.): *The Cambridge Ancient History*, vol. 3., II.: *The Assyrian and Babylonian Empires and other States of the Near East, from the Eighth to the Sixth Centuries B.C.*, Cambridge, Cambridge University Press, ²2003, 194–228.

GRAYSON, A. K.: History of Mesopotamia (Assyria), in: Freedman, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4. (K–N), New York, Doubleday, 1992, 732–755.

HAAG, H. (szerk.): *Bibliai Lexikon*, Budapest, Szent István Társulat, 1989.

HAGEDORN, A. C.: Deuteronomy and the Deuteronomic Reform, in: Barmash, P. (ed.): *The Oxford Handbook of Biblical Law*, Oxford, Oxford University Press, 2019, 137–152.

HANDY, L. K.: Hezekiah's unlikely reform, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 100 (1988/1), 111–115.

HAYS, C. B.: *The Origins of Isaiah 24–27: Josiah's Festival Scroll for the Fall of Assyria*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

HEIDER, G. C.: Molech (Deity), in: Freedman, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, 4. kötet (K–N), New York, Doubleday, 1992, 895–898.

HERZOG, Z.: Perspectives on Southern Israel's Cult Centralization: Arad and Beer-scheba, in: Kratz, R. G. – Spieckermann, H. (ed.): *One God – One Cult – One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives*, Berlin – New York, De Gruyter, 2010, 169–200.

HESS, R. S.: New Evidence for Asherata/Asherah, in: *Religions* 16 (2025/4), 397.

HINSON, D. F.: *History of Israel: Old Testament Introduction 1*, London, SPCK, 1990.

HOBBS, T. R.**:** *2 Kings*, in: Metzger, B. M. – Hubbard, D. A. – Barker, G. W. (ed.): *Word Biblical Commentary*, vol. 13., Waco [Texas], Word Books, 1985.

HODOSSY-TAKÁCS, E.: „Légy atyám és papom": Míká, az ifjú lévita és Dán törzsének vándorlása (Bír 17–18), in: Kustár, Z. – Baráth, B. L. – Gonda, L. – Hodossy-Takács, E. – Gaál, B. (szerk.): *Orando et laborando: A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2004/2005. évi értesítője (467. tanév)*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2005, 135–145.

HODOSSY-TAKÁCS, E.: „Minden magas halmon és minden bujazöld fa alatt", in: *Református Egyház* 50 (1998/11), 251–255.

HODOSSY-TAKÁCS, E.: A próféta, a pap, a jós és a beteljesedés, in: Kustár, Z. – Baráth, B. – Gonda, L. – Hodossy-Takács, E. (szerk.): Orando et laborando: A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2005/2006. évi értesítője (468. tanév), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2006, 103–114.

HODOSSY-TAKÁCS, E.: Az Ég Királynője kultusz Júdában a Kr. e. VII. és VI. században, in: *Református Egyház* 49 (1997/3), 67–70.

HODOSSY-TAKÁCS, E.: Clash and Coexistence in Ancient Palestine, in: Verebics, É. P. – Móricz, N. – Kőszeghy, M. (ed.): *Ein pralles Leben: Alttestamentliche Studien. Für Jutta Hausmann zum 65. Geburtstag und zur Emeritierung*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2017, 343–352.

HODOSSY-TAKÁCS, E.: Források és óizraeli mindennapok, in: *Aetas* 18 (2003/3–4), 312–317.

HODOSSY-TAKÁCS, E.: *Móáb: Egy vaskori nép Izrael szomszédjában*, Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2008.

HODOSSY-TAKÁCS, T.: Izraeli vagy kánaáni? Kulturális kötődések az ókori Palesztinában, in: *Studia. Debreceni Teológiai Tanulmányok* 1 (2009/1), 17–25.

HOLLOWAY, S. W.: *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Construction of Power in the Neo-Assyrian Empire*, (Culture and History of the Ancient Near East 10), Leiden – Boston – Köln, Brill, 2002.

HOLLOWAY, S. W.: Kings, Book of 1–2, in: Freedman, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4. (K–N), New York, Doubleday, 1992, 69–83.

HORVÁTH, D. Á.: Vallási és kulturális cserefolyamatok az ókori Közel-Keleten = Religious and Cultural Exchange in the Ancient Near East, in: *Világtörténet* 9 (2019/1), 37–48.

HUSSEIN, M. M. – ALTAWEEL, M. – GIBSON, M. C.: *Nimrud: The Queens' Tombs*, (Oriental Institute Miscellaneous Publications 142), Baghdad – Chicago, Iraqi State Board of Antiquities and Heritage – Oriental Institute, University of Chicago, 2016.

JAGERSMA, H.: *Izráel története az ószövetségi korban*, 1. kötet, Budapest, [s. n.], 1991.

JENEINÉ HURJA, B. V.: Az anyakirálynő fogalma és státusza az ókori Izraelben, in: *Collegium Doctorum* 13 (2017/2), 177–188.

JONES, C.: On the Recently Published Neo-Assyrian Cuneiform Text from Jerusalem, in: *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* (2025/4), 221–224

KAI 225:1; 226:1.

KALLA, G.: Az asszír királyi propaganda II.: Szín-ahhé-eríba és kora, in: Ókor 3 (2004/4), 24–29.

KARASSZON, I.: A felülírt Manassé, in: Fröhlich, I. (szerk.): *Az utókor hatalma: újraírt szövegek*, Budapest, Új Mandátum, 2005, 39–61.

KARASSZON, I.: Az óizraeli vallás: vázlatok, Budapest, Református Teológiai Akadémia Bibliai és Judaisztikai Kutatócsoport, 1994.

KARASSZON, I.: Hivatalos vallás és vallási oppozíció az ókori Izraelben, in: *Az Ószövetség fényei*, Budapest, Mundus Kiadó, 2002.

KARASSZON, I.: *Izrael története, A kezdetektől Bar-Kochbáig*, Budapest, Új Mandátum Kiadó, 2009.

KATÓ, SZ.–F.: Az egy Isten az istenek között. JHWH legősibb profilja a modern kutatás fényében, in: Studia Doctorum Theologiae Protestantis 11 (2020/1), 39–63.

KATÓ, SZ.–F.: *Jhwh: Der Wettergott Hoseas? Der „Ursprüngliche" Charakter Jhwhs Ausgehend Vom Hoseabuch*, (Deuterocanonical And Cognate Literature Studies 38), Berlin – Boston, De Gruyter, 2019.

KING, P. J. – STAGER, L. E.**:** *Life in Biblical Israel*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2001.

KINNIER WILSON, J. V.: *The Nimrud Wine Lists: A Study of Men and Administration at the Assyrian Capital in the Eighth Century B.C.*, Cuneiform Texts from Nimrud 1, London, British School of Archaeology in Iraq, 1972.

KINOWSKI, K.: The Syro-Ephraimite War in the Context of Assyrian Trade Interests in the Southern Levant: Insights from Nimrud Letter 2715, in: *Collectanea Theologica* 94 (2024/4), 5–34.

KONKEL, A. H.: *1 & 2 Kings*, Grand Rapids, Zondervan, 2006.

KŐSZEGHY, M.: Áház: egy vazallus király és egy oltár: Megjegyzések az ókori izraeli és júdai királyideológia szellemi hátterének kérdéseihez, in: Karasszon I. (szerk.): *Hálaáldozat: Tanulmányok Dr. Molnár János dékán tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*, Komárom, Selye János Egyetem Református Teológiai Kara, 2008, 123–151.

KŐSZEGHY, M.: *Cseréplevelek. Héber feliratok a fogság előtti Palesztinából*, Budapest, Új Mandátum Kiadó, 2003.

KŐSZEGHY, M.: Fény az alagút végén. Hizqiyya és Manasse, avagy Júda válaszúton, in: *Ókor* 5 (2006/3–4), 91–95.

KŐSZEGHY, M.: Polijahvizmus és asera-hit Izraelben a Kr. e. 9. században, in: *Egyháztörténeti Szemle* 3, 2002, 28–39.

KRATZ, R. G.: *Historical and Biblical Israel. The History, Tradition, and Archives of Israel and Judah*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

KUHRT, A.: *Az ókori Közel-Kelet*, Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK, 2005.

KUMINETZ, G.: Az ördögűzés és liturgiája, in: *Praeconia* 10 (2015/2), 27–42. https://tar.liturgia.hu/Praeconia/Praec2015_2.pdf (utolsó elérés: 2026. 01. 17.).

KUSTÁR, Z.: A zarándokünnepek reformja Jósiás korában: A Deut 16,1–17 magyarázata, in: *Studia Biblica Athanasiana 10* (2008), 63–96.

LASINE, S.: Manasseh as Villain and Scapegoat, in: Exum, J. C. – Clines, D. J. A. (ed.): *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, 163–183.

LEE-SAK, Y.: The Cultic Reformation Chiastic Structure in the Book of Kings, in: *Religions* 14 (2023/4), 432.

LEUENBERGER, M.: Die Solarisierung des Wettergottes Jhwh, in: uő: *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel*, (Forschungen zum Alten Testament 76), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 34–71.

LEVIN, C.: Der neue Altar unter Ahas von Juda, in: Uő: *Verheißung und Rechtfertigung. Gesammelte Studien zum Alten Testament II*, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 431), Berlin – Boston, De Gruyter, 2013, 196–215.

LIPSCHITS, O.: Judah under Assyrian Rule and the Early Phase of Stamping Jar Handles, in: Farber, Z. I. – Wright, J. L. (ed.): *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*, (Ancient Near East Monographs 23), Atlanta, GA, SBL Press, 2018, 337–356.

LIPSCHITS, O. – GADOT, Y. – ARUBAS, B. – OEMING, M.: Palace and Village, Paradise and Oblivion: Unraveling the Riddles of Ramat Raḥel, in: *Near Eastern Archaeology* 74 (2011/1), 2–49.

LIPSCHITS, O. – SERGI, O. – KOCH, I.: Royal Judahite Jar Handles: Reconsidering the Chronology of the lmlk Stamp Impressions, in: *Tel Aviv* 37 (2010/1), 3–32.

LIVERANI, M.: *International Relations in the Ancient Near East, 1600–1100 BC* (Studies in Diplomacy and International Relations), Houndmills – Basingstoke – Hampshire, Palgrave, 2001.

LIVERANI, M.: *The Ancient Near East: History, Society and Economy*, London – New York, Routledge, 2014.

LOCKYER, H. et al. (ed.): *The Hodder and Stoughton Illustrated Bible Dictionary*, London, Hodder and Stoughton, 1987.

LOWERY, R. H.: *The Reforming Kings: Cults and Society in First Temple Judah* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 120), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991.

MACLEAN, H. B.: Hezekiah, in: Buttrick, G. A. (ed.): *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia*, vol. 2. (E–J), Nashville – New York, Abingdon Press, 1962, 598–600.

MAIDEN, B. E.: *Cognitive Science and Ancient Israelite Religion*. Society for Old Testament Study Monograph Series. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

MASTER, D. M. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Archaeology*, vol. 2. (Jer–Wri), New York, Oxford University Press, 2013.

MATTHEWS, V. H.: A Brief History of Ancient Israel, Louisville – London, Westminster John Knox Press, 2002.

MAYER, W.: *Politik und Kriegskunst der Assyrer*, (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 9), Münster, Ugarit-Verlag, 1995.

MCKAY, J. W.: *Religion in Judah Under the Assyrians, 732–609 BC*, London – Naperville, SCM Press – Alec R. Allenson, 1973.

MILLER, J. M. – HAYES, J. H.: *Az ókori Izráel és Júda története*, Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 2003.

MORIARTY, F. L.: Chronicler's account of Hezekiah's reform, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 27 (1965/4), 399–406.

MORROW, W.: Were There Neo-Assyrian Influences in Manasseh's Temple? Comparative Evidence from Tel-Miqne/Ekron, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 75 (2013/1), 53–73.

MOULIS, D. R.: Hezekiah's Cultic Reforms according to the Archaeological Evidence, in: Čapek, F. – Lipschits, O. (ed.): *The Last Century in the History of Judah: The Seventh Century BCE in Archaeological, Historical, and Biblical Perspectives*, Atlanta, SBL Press, 2019, 169–180.

MOULIS: Hezekiah's Religious Reform, https://www.biblicalarchaeology.org/daily/ancient-cultures/ancient-israel/hezekiah-religious-reform-in-the-bible-and-archaeology/ (utolsó elérés: 2026. 02. 16.).

MWEEMBA, G.: *The Covenant under threat of the Baal fertility cult: a historical-theological study*, Pretoria, 2010, szakdolgozat: University of South Africa. https://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/4874/thesis_mweemba_g.pdf?sequence=1&isAllowed=y (utolsó elérés: 2025.02.15.)

NA'AMAN, N.: *Ancient Israel's History and Historiography: The First Temple Period. Collected Essays*, 3. vol., Winona Lake, Eisenbrauns, 2006.

NA'AMAN, N.: Hezekiah's Fortified Cities and the LMLK Stamps, in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 261 (1986), 5–21.

NA'AMAN, N.: Debated Historicity of Hezekiah's Reform in the Light of Historical and Archaeological Research, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 107 (1995/2), 179–195.

NA'AMAN, N.: A New Outlook at Kuntillet ʿAjrud and Its Inscriptions, in: *Maarav* 20 (2013/1), 39–51.

NA'AMAN, N.: In search of the Temples of YHWH of Samaria and YHWH of Teman, in: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 17 (2017/1), 76–95.

NA'AMAN, N.: When and How Did Jerusalem Become a Great City? The Rise of Jerusalem as Judah's Premier City in the Eighth–Seventh Centuries B.C.E., in: *BASOR* 347 (2007), 21–56.

NAGY, A. M.: *Izrael története*, Sárospatak, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 2007.

NAGY, V.: „…mint kaliba az uborkaföldön" (Ésa 1,8): Sénakherib támadása Júda ellen i. e. 701-ben, Ezékiás királysága (i. e. 715?–686?) idején, in: *Sola Scriptura* 12 (2010/4), 13–20.

NAKHAI, B. A.: *Archaeology and the Religions of Canaan and Israel*, Boston, American Schools of Oriental Research, 2001.

NELSON, R. D.: *First and Second Kings*, Louisville, John Knox Press, 1987.

NOTH, M.: *Geschichte Israels*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956³

NOTH, M.: *The Deuteronomistic History*, (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 15), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1981.

NOVOTNY, J. – JEFFERS, J.: *The Royal Inscriptions of Ashurbanipal (668–631 BC), Aššur-etel-ilāni (630–627 BC), and Sîn-šarra-iškun (626–612 BC), Kings of Assyria, Part 1*, (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 5/1), University Park, PA, Eisenbrauns – Penn State University Press, 2018.

ODED, B.: *War, Peace and Empire: Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1992.

OPPENHEIM, A. L.: *Az ókori Mezopotámia. Egy holt civilizáció portréja*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1982.

PONGRATZ-LEISTEN, B.: *Religion and Ideology in Assyria*, (Studies in Ancient Near Eastern Records 6), Berlin – München – Boston, De Gruyter, 2015.

PRITCHARD, J. B. (ed.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton – New Jersey, Princeton University Press, ³1969.

RADLEY, D.: Rare Assyrian inscription, https://archaeologymag.com/2025/10/rare-assyrian-inscription-found-in-jerusalem/ (utolsó elérés: 2026. 02. 14.).

RADNER, K.: *Ancient Assyria: A Very Short Introduction*, (Very Short Introductions 426), Oxford, Oxford University Press, 2015.

RAS, K.: *The Impact of Assyrian Rule on Rural Northern Palestine: Settlement Dynamics under Imperial Domination*, Ph.D. diss., Tel Aviv, Tel Aviv University, 2010.

RASMUSSEN, C. G.: *Zondervan Atlas of the Bible*, Grand Rapids, Zondervan, ²2010.

REICH, R.: Palaces and Residencies in the Iron Age, in: KEMPINSKI, A. – REICH, R. (ed.): *The Architecture of Ancient Israel: From the Prehistoric to the Persian Periods*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 1992, 202–222.

RICHARDSON, S. (ed.): *Rebellions and Peripheries in the Cuneiform World*, (American Oriental Series 91), New Haven, American Oriental Society, 2010.

ROBINSON, J.: *The Second Book of Kings*, Cambridge – London, Cambridge University Press, 1976.

RÓZSA, H.: *Az Ószövetség keletkezése*, 1. kötet, Budapest, Szent István Társulat, 1986.

RÖTHLIN, G. A. – LE ROUX, M.: Hezekiah and the Assyrian tribute, in: *Verbum et Ecclesia* 34 (2013/2), 1–8.

SAM, P. P.: The Shoot in Isaiah 11: A Subversive Hybrid Figure, in: *Old Testament Essays* 38 (2025/1), 1–16.

SAPIR-HEN, L. – GADOT, Y. – FINKELSTEIN, I.: Environmental and Historical Impacts on Long Term Animal Economy: The Southern Levant in the Late Bronze and Iron Ages, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 57 (2014/5), 703–744.

SCHMIDT, B. B. (ed.): *Kuntillet 'Ajrud: Iron Age Inscriptions and Iconography. Papers from the 2013 Meetings of the EABS (Leipzig) and the IOSOT (Münich)*, Rolling Hills Estates, Western Academic Press, 2015.

SCHNIEDEWIND, W. M.: History and Interpretation: The Religion of Ahab and Manasseh in the Book of Kings, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 55 (1993/4), 649–661.

SCHOORS, A.: *The Kingdoms of Israel and Judah in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, translated by M. Lesley, (Biblical Encyclopedia 5), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2013.

SHANKS, H. (ed.): *Ancient Israel: A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple*, Washington, Biblical Archaeology Society, 1989.

SIDDAL, L. R.: The Nature of Siege Warfare in the Neo-Assyrian Period, in: Wright, T. – Wright, J. L. (ed.): *Brill's Companion to Sieges in the Ancient Mediterranean*, Leiden – Boston, Brill, 2019, 35–52.

SMITH, M. S. – PITARD, W. T.: *The Ugaritic Baal Cycle. Volume II. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.3–1.4*, (Supplements to Vetus Testamentum 114), Leiden – Boston, Brill, 2009.

SMITH, M. S.: *The Ugaritic Baal Cycle. Volume I. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1–1.2*, (Supplements to Vetus Testamentum 55), Leiden – New York – Köln, Brill, 1994.

SMITH, M.: *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, New York – London, Columbia University Press, 1971.

SPIECKERMANN, H.: God and His People: The Concept of Kingship and Cult in the Ancient Near East, in: Kratz, R. – Spieckermann, H. – Corzilius, B. – Pilger, T. (ed.): *One God – One Cult – One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives*, Berlin – New York, De Gruyter, 2010, 339–356.

SPIECKERMANN, H.: *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 129), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

STAVRAKOPOULOU, F.: *King Manasseh and Child Sacrifice: Biblical Distortions of Historical Realities*, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 338), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004 [utánnyomás: 2012].

STAVRAKOPOULOU, F.: 'Popular' Religion and 'Official' Religion: Practice, Perception, Portrayal, in: Stavrakopoulou, F. – Barton, J. (eds.): *Religious diversity in Ancient Israel and Judah,* London; New York, T & T Clark, 2010, 61–81.

SWANSON, K. A.: A reassessment of Hezekiah's reform in light of jar handles and iconographic evidence, in: *The Catholic Biblical Quarterly 64* (2002/3), 460–469.

SWANSON, K. A.: *Hezekiah's Reform and the Bronze Serpent*, Ph.D. diss., Nashville, Vanderbilt University, 1999.

SWEENEY, M. A.: *King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel*, New York – Oxford, Oxford University Press, 2001.

TARHAN, Z.: Reconsidering the Assyrian King's Priestly Role and Ritual Performance, in: Maddern, E. – Ratinaud-Lachkar, I. (ed.): *Serving the Gods: Artists, Craftsmen and Ritual Specialists in the Ancient World*, Lausanne, 2017, 191–210.

THAREANI, Y.: Ancient Caravanserais: An Archaeological View from Aroer, in: *Levant* 54 (2022/1), 74–95.

THAREANI, Y.: The Empire and the "Upper Sea": Assyrian Control Strategies along the Southern Levantine Coast, in: *BASOR* 375 (2016), 77–102.

THAREANI-SUSSELY, Y.: The 'Archaeology of the Days of Manasseh' Reconsidered in the Light of Evidence from The Beersheba Valley, in: *Palestine Exploration Quarterly* 139 (2007/2), 69–77.

The Esarhaddon Prism, https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1929-1012-1 (utolsó elérés: 2026. 02. 22.

THOMPSON, H. O.: Yahweh, in: Freedman, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, 6. kötet, New York, Doubleday, 1992, 1011–1032.

TORO, B.: *The Pax Assyriaca: The Historical Evolution of Civilisations and the Archaeology of Empires*, Summertown, Archaeopress Publishing, 2022.

TÓTH, K.: Baal, https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztyen-bibliai-lexikon-C97B2/b-C9942/baal-i-C9943/ (utolsó elérés: 2025. február 4.).

TÓTH, K.: Jahve, https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-keresztyen-bibliai-lexikon-C97B2/j-C9F46/jahve-C9F57/ (utolsó elérés: 2025.01.10.).

UEHLINGER, C.: Was There a Cult Reform under King Josiah? The Case for a Well-Grounded Minimum, in: GRABBE, L. L. (ed.): *Good Kings and Bad Kings: The Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE*, (European Seminar in Historical Methodology 5 / Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 393), London – New York, T&T Clark – Continuum, 2005, 279–316.

UEHLINGER, C. – WINDERBAUM, A. – ZELINGER, Y.: A Seventh-Century BCE Cylinder Seal from Jerusalem Depicting Worship of the Moon God's Cult Emblem, in: Münger, S. – Rahn, N. – Wyssmann, P. (ed.): *„Trinkt von dem Wein, den ich mischte!" / "Drink of the wine which I have mingled!" Festschrift für Silvia Schroer zum 65. Geburtstag*, (Orbis Biblicus et Orientalis 303), Leuven, Peeters Publishers, 2023, 552–590.

*Új Fordítású Revideált Biblia*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2014.

USSISHKIN, D.: Sennacherib's Campaign to Judah: The Archaeological Perspective with an Emphasis on Lachish and Jerusalem, in: Kalimi, I. – Jokiranta, J. (ed.): *Sennacherib at the Gates of Jerusalem: Vicissitudes of Western Judean Memory*, Leiden – Boston, Brill, 2014, 75–103.

VAN DE MIEROOP, M.: *A History of the Ancient Near East ca. 3000–323 BC*, Oxford, Blackwell Publishing, ²2007.

VAUGHAN, P. H.: *The Meaning of 'bāmâ' in the Old Testament: A Study of Etymological, Textual and Archaeological Evidence*, (Society for Old Testament Study Monograph Series 3), Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

VAUGHN, A. G.: „Should All of the LMLK Jars Still Be Attributed to Hezekiah? Yes!", in: Farber, Z. I. – Wright, J. L. (ed.): *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*, (Ancient Near East Monographs 23), Atlanta, GA, SBL Press, 2018, 357–362.

VÉR, Á.: „Sok mágnását karddal ölte le Asszíriában": Assur-ah-iddina utolsó évei, in: *Ókor* 10 (2011/2), 3–13.

VÉR, Á.: *A triumphus Asszíriában*, Budapest, L'Harmattan, 2020.

VÉR, Á.: Asszír hatás a jeruzsálemi Templom kultuszában?, in: Dávid N. – Bujdosó Gy. – Juhász B. – Szécsényi-Nagy K. (szerk.): *Religio(nes). Ünnepi tanulmányok a 75 éves Fröhlich Ida tiszteletére*, Budapest, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar – Szent István Társulat, 2018, 69–76.

VÉR, Á.: Az Újasszír Birodalom adminisztrációja és hadserege, in: *Arkádia* 2011/1 (történelem), 1–7. [Online: http://www.arkadiafolyoirat.hu/images/000_tortenelem/TOR006_TAN_ver.pdf] (utolsó elérés: 2026. 02. 27.).

VÉR, Á.: Az Újasszír Birodalom keleti expanziója, (Doktori disszertáció), Budapest, ELTE BTK, 2011.

VÉR, Á.: *Az Újasszír Birodalom*, https://rubicon.hu/cikkek/az-ujasszir-birodalom (utolsó elérés: 2024. 06. 09.).

VON RAD, G.: *Az Ószövetség teológiája*, 1. kötet: *Izrael történeti hagyományainak teológiája*, Budapest, Osiris Kiadó, 2000.

WAZANA, N.: Ahaz and the Altar from Damascus (2 Kings 16:10–16): Literary, Theological, and Historical Political Considerations, in: Sergi, O. – Oeming, M. – De-Hulster, I. J. (ed.): *In Search for Aram and Israel: Politics, Culture and Identity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 379–399.

WHITELAM, K. W.: Ahaz, in: Freedman, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1. (A–C), New York, Doubleday, 1992, 106–107.

WILLIAMSON, H. G. M.: *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

WISEMAN, D. J.: The Vassal-Treaties of Esarhaddon, in: *Iraq* 20 (1958/1), 1–99.

WYATT, N.: Royal Religion in Ancient Judah, in: Stavrakopoulou, F. – Barton, J. (ed.): *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, London – New York, T & T Clark, 2010, 61–81.

YOUNG, R. A.: *Hezekiah in History and Tradition* (Vetus Testamentum Supplements 155), Leiden – Boston, Brill, 2012.

ZEVIT, Z.: *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*, London–New York, Continuum, 2003.

ZILBERSTEIN, A. – ZILBERG, P. – VUKOSAVOVIĆ, F. – COHEN-WEINBERGER, A.: A Neo-Assyrian Cuneiform Inscription from Jerusalem, in: *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and Its Region* 18 (2025), 195–211.

ZSENGELLÉR, J.: Aháb és az Omri-dinasztika: Izráel születése, in: *Collegium Doctorum* 18 (2022/1), 25–41.

ZSENGELLÉR, J.: Egytemplomúság – a kultuszhely kizárólagossága Izrael teológiájában és vallásgyakorlatában, in: Uő: *Textus és kontextus. Az Ószövetség megértésének lehetőségei* (Coram Deo), L'Harmattan, Budapest, 2011, 140–187.

ZSENGELLÉR, J.: Meddig ér el a királyné keze?: Júdai vagy izraeli származású királynék az asszír udvarban?, in: Kóczán A. I. – Marsai V. – Pócza I. – Vargha M. – Vér Á. (szerk.): *DT 60. Tanulmányok Dezső Tamás hatvanadik születésnapja alkalmából*, Budapest, Migrációkutató Intézet, 2023, 108–116.

ZSENGELLÉR, J.: *Ókori jahvista csoportok a bronzkortól Johannész Hürkanoszig (Kr. e. 1500–104)*, https://real-d.mtak.hu/1576/7/zsengeller_jozsef_doktori_mu.pdf, (utolsó elérés: 2026.01.17.)

INTERNETES FORRÁSOK / DIGITÁLIS ADATBÁZISOK

BIBLE HUB: Archaeological Proof for 2 Kings 23:16, Online: https://biblehub.com/q/Archaeological_proof_for_2_Kings_23_16.htm (utolsó elérés: 2026. 01. 27.).
BIBLE HUB: Hebrew Strong's Concordance 842: 'ašērâ, Online: https://biblehub.com/hebrew/asheirah_842.htm (utolsó elérés: 2026. 01. 24.).
BIBLE HUB: Hebrew Strong's Concordance 1116: bāmâ, Online: https://biblehub.com/hebrew/strongs_1116.htm (utolsó elérés: 2025. 01. 10.).
BRITISH MUSEUM, THE: Collection Online: Relief from the North Palace at Nineveh (Ashurbanipal hunting lions), Museum number 1856,0909.14, London, The British Museum, Online: https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1856-0909-14_7 (utolsó elérés: 2026. 08. 30.).
MÚLT-KOR: Feltámad az asszír királyok könyvtára, Múlt-kor történelmi magazin, 2011. szeptember 16., Online: https://mult-kor.hu/20110916_feltamad_az_asszir_kiralyok_konyvtara (utolsó elérés: 2025. 11. 13.).