

# Vallások az ókori Izrael környezetében

A SJE Református Teológiai Kara  
Vallás-és Filozófiatörténeti Tanszéke  
szimpóziumának előadásai  
2012. május 11.



Szentendre 2013



A kötet megjelenését az Emberi Erőforrások Minisztériuma,  
az Emberi Erőforrások Támogatáskezelő révén támogatta

*Szerkesztette:*

Doc. PhD. Molnár János

Mgr. Lévai Attila, PhD.

*Lektorálta:*

Prof. ThDr. Karasszon István, PhD.

Prof. ThDr. Bándy György

*Kiadja:*

Tillinger Péter Műhelye - Szentendre

Szöveggondozás és tördelés:

Prof. ThDr. Karasszon István, PhD.

Tillinger Péter

1. kiadás

ISBN 978-963-89359-2-2

Készült Tillinger Péter műhelyében Szentendrén

## Előszóként

A Selye János Egyetem Református Teológiai Kara, a Calvin J. Teológiai Akadémiával karöltve minden évben megrendezi nemzetközi tudományos szimpóziумait. Az elmúlt év (2012) május 11-én a Vallástudományi és Filozófiai Tanszék volt a konferencia házigazdája, amely „Vallások Izrael környezetében” címmel rendezett szimpóziумot.

A szimpóziум előadói a Szlovák Köztársaság és Magyarország szinte egész területéről jöttek: Debrecenből, Eperjesről, Budapestről, Piliscsabáról, Komáromból és Pozsonyból. Örömmel állapítottuk meg, hogy a szimpóziум előadói teljes mértékben felölelték a meghirdetett témát, s tárgyalják az ókori Izrael közelebbi és távolabbi környezetének a vallásait: a kánaáni pogány vallásokat, az ugariti, a moábita és edomita, a periziek és a mandeusok, valamint a távolabbi Egyiptomi és Urartu vallásait.

Az érdeklődő tudományos közösségnek ennek az anyagát adjuk most jelen kötetünkben közzé. Reméljük, a közzétett anyag felkelti majd az érdeklődők figyelmét.

Cs. Molnár János



# Móáb népe és vallása Ruth könyve fényében

BÁNDY GYÖRGY<sup>1</sup>

## *Abstract*

This contribution would like to show the moabite background of the Book of Ruth. The first part deals with the occurrences of the name Moab in the canonical books of the Old Testament. The second part summarizes the results of the archeological research in Moab, especially the Mesha inscription. The third part attempts to outline the religion of Moab. In the fourth part it is shown, how The Book of Ruth describes the people of Moab and their religion via the example of the person of Ruth.

## *Key words*

Ruth, Moab, Kemosh, king Mesha, biblical archeology, the deuteronomistic law, king David,

## *Bevezető*

Ruth könyvének értelmezésénél szem előtt kell tartani, hogy a főhős nő, akiről a könyv el van nevezve, móábi nemzetségű, és a mellékszereplők huzamosabb ideig Móáb mezején éltek. Ezért fontos egyrészt figyelembe venni, amit Móábról és vallásáról tudhatunk az Ószövetségből és a régészet eredményei alapján, másrészt megvizsgálni, hogy ezek a tények miként vannak feldolgozva Ruth könyvében. Ennek megfelelően az előadásomnak négy része lesz:

Először megpróbálok megrajzolni egy összképet Móábról az ószövetségi könyvek alapján (1.), azután kiegészíteni ezt a képet a bibliai régészet eredményeivel (2.), majd bemutatni Móáb vallását (3.), végül pedig megvizsgálni Ruth könyvének viszonyulását Móábhhoz (4.).

---

<sup>1</sup> Prof. ThDr. Bándy György, Selye János Egyetem, Református Teológia Kar, Komárom, [thdr.bandy@stonline.sk](mailto:thdr.bandy@stonline.sk)

### *Móáb az ószövetségi könyvekben*

Móábról az Ószövetségben először 1Móz 19,30–38-ban történik említés, ahol ezt a tulajdonnevet a *mé'áb* szóból vezetik le, aminek a jelentése „az atyától (való)”. Ehhez az etimológiához egy történet is tartozik azt bizonyítandó, hogy Móáb és Ammón népe Lót lányinak az atyjukkal való nemi kapcsolatból jött létre.

Ez a történet a móábiak (és az ammóniak) szempontjából egyrészt dehonesztáló, másrészt azonban rámutat a rokonságra Izrael és Móáb ill. Ammón között. Lót ugyanis Ábrahám unokaöccse volt. A kapcsolat Izrael és Móáb között tehát ambivalens. Ez a történet „eredetileg Móáb és Ammon szomszéd törzsek eredetét magyarázta” minden lekicsinylés és gyűlölet nélkül, és csak „kétször hallatszott ki belőle a politikai polémia.”<sup>2</sup>

A Móáb névnek a a *mé'áb* szóból való levezetése népi etimológia. Ez a név valószínűleg az arab *wa'ba* kifejezésből vezethető le, ami vizet tároló sziklahasadékot jelent.<sup>3</sup> Erre utalhat Jer 48,28 is: „Hagyjátok el a városokat, és lakjatok a kősziklán, Móáb lakosai.”

A Móáb megnevezés elsősorban területet jelent. Az Arnón folyó két partján elterülő fennsíkot jelöli. A „Móáb mezeje” megnevezés először 1Móz 36,35-ben fordul elő egy háborúval kapcsolatban, amelyet az edómiaiak és a midjániak vívtak. A móábi hegyoldalakon szőlőtermelés folyt (lásd Ézs 16,7köv és Jer 48,32–33).

A következő ószövetségi említés Móábról a pusztai vándorlással összefüggésben történik 4Móz 21-ben, miszerint Izrael népe megkerülte Móáb területét. Itt történik említés arról is, hogy Szíhón emóri király az Arnón folyóig elfoglalta Móáb területét. Ez az adat egy ősi költői szövegben található, amely fel lett véve az elohista forrásműbe. Itt van első ízben Móáb Kemós népének nevezve: „Jaj neked Móáb' Elvesztél Kemós népe'” (4Móz 21,29).

---

<sup>2</sup> WESTERMANN, Claus: *Genesis. Kapitel 12 – 36*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981, 719. o., ISBN 3-7887-0544-2, 381. o.

<sup>3</sup> PERSCH, Jörg (ed.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2002, 1725. o. ISBN 3-16-146945-3 (a továbbiakban RGG<sup>4</sup>), 1364. o.

Az első konfliktus Izrael és Móáb között a pusztai vándorlás idejére tehető, amikor Bálák móábi király felkérte Bálám prófétát, hogy átkozza meg Izraelt (4Móz 2-24). Bálám átok helyett többek között azt prófétálta, hogy „csillag jön fel Jákóbból, királyi pálca támad Izraelből. Bezúzza Moáb halántékát és Sét összes fiainak a koponyáját” (4Móz 24,17). Ez a prófécia, amelyet az egyház krisztológiailag értelmez, eredetileg Dávid királyra vonatkozott, aki lesóként tudott Moáb felett győzelmet aratni.

Rendkívül fontos Izraelnek a Móábbhoz való kapcsolata szempontjából az a rendelkezés, amely 5Móz 23,2-7-ben található, és amelyben arról van szó, hogy ki mindenki nem tartozhat az Úr gyülekezetéhez. Az ammóniaknak és móábiaknak „még a tizedik nemzedékük sem tartozhat az Úr gyülekezetéhez sohasem. Mert nem jöttek elétek kenyérrel és vízzel az úton, amikor kijöttetek Egyiptomból, és mert felbérelték ellened Bálámot, Beór fiát, az arámnaharaimi Peórból, hogy átkozzon meg téged” (5Móz 23,4-5).

A honfoglalás után a bírák idejében Izrael egy ideig móábi uralom alatt sínylődött. Éhúd bíraskodása alatt sikerült megszabadulni Izraelnek a móábi uralom alól (Bír 3,12-30).

Saul királyról minden részletezés nélkül fel van jegyezve, hogy a móábiak ellen is harcolt (1Sám 14,47).

Dávidról tudjuk, hogy legyőzte ugyan Móábot (lásd 2Sám 8, 2 és 24, 5), e teljesen nem tudta leigázni.

Az első izraeli királyok idejében nem csak háborúk voltak Móáb és Izrael között, hanem békés időszakok is. A Saultól való üldözés miatt 1Sám 22,3-4 szerint „a móábi Micpébe ment Dávid, és azt mondta Móáb királyának: Hadd jöjjön közéték apám és anyám, amíg meg nem tudom, hogy mit akar tenni velem az Isten. És odavitte őket Móáb királyához, és ott maradtak nála mindaddig, amíg Dávid a sziklavárban volt.”

A Móáb és Izrael közötti baráti kapcsolatra utal az is, hogy Salamonnak móábi felesége is volt (1Kir 11,1).

Mésa móábi király, aki Áháb és Jórám ill., Jósáfát kortársa volt, 2Kir 3,4 szerint adófizetője volt Izraelnek, de fellázadt ellene. Az Ószövetségnek azt a közlését, hogy juhtenyésztő volt (2Kir

3,4), úgy kell értelmezni, hogy juhtenyészköket foglalkoztatott nagy számban az országában.

Úgy Ézsaiás (Ézs 15–16), mint Jeremiás (Jer 48) könyvében meg van jövendölve Móáb pusztulása. Ez II. Szargon idejében (Kr e. 722–705) következett be. Ez az asszír király „megemlíti az évkönyveiben Móáb elfoglalását, és a móábi harcosokat, akik később az arabok ellen segítették őt.”<sup>4</sup>

Az asszír forrásokból a következő móábi királyokról van értesülésünk: Salamanu, aki 734-ben fizetett vazallusi adót, Kamós-Nádab, aki 702-ben tette ugyanezt. Musuri 676-ban és 652-ben fizetett az asszíroknak, és 652-ben pedig Kamos-asá lett az asszírok adófizetőjévé.

Miután a babilóniaiak elpusztították a Júdai Királyságot, a moábiak ezt arra használták ki, hogy bizonyos júdeai területeket elfoglaltak (2Kir 24,2).

A babilóniai fogság után a hazatértek gyülekezete tudatosan igyekeztek elkülönülni az országban élő idegen népektől, többek között a móábiaktól is (vö. Ezsd 9,1 és Neh 13, 1.23).

#### *Moáb a régészeti leletek tükrében*

Az Arnón folyó melletti terület már a Kr. e. III. évezredtől lakott volt. Az egyiptomi források már a Kr. e. 14. századtól kedve említenek moábi helységneveket. III. Thutmosis (1479–1425) feliratain Dibon és Jarut szerepel, II. Ramszesz (1290–1224) feliratain pedig újra szerepel Dibon és egy Bwtrt nevű helység. Maga a Móáb megnevezés először a Kr. e. 13. században jelenik meg először Egyiptomban egy luxori templomi felirat szövegében.<sup>5</sup> Ez egybeillik azzal a feltevéssel, hogy a moábiak azokhoz a nomád törzsekhez tartoztak, amelyek a Szíriai és Arábiai sivatag peremén éltek, és a Kr. e. 14. században telepedtek meg az Arnón folyó két partján.

---

<sup>4</sup> HENNIG, Kurt: *Jerusalemmer Bibel-Lexikon*, Neuhausen-Stuttgart : Hänssler, 1989, 987. o., ISBN 3-7751-1271-5, (a továbbiakban: HENNIG), 606. o.

<sup>5</sup> Lásd bővebben: RGG<sup>4</sup>, 1365. o.



Az Omridák idejében Izrael leigázta Móábot, de Kr. e. 845 körül Mésa, akinek valószínűleg Dibonban volt a székhelye, nemcsak megszabadította népét az izraeli uralom alól, hanem még a Jordán folyót túli izraeli területeket is elfoglalt. Ezért nevezik a Jerikóval szembeni szakaszát a Jordánnak „Móáb mezejének”.

Mésa hatalmának megszilárdulása után a főváros Rabba lett (teljes nevén Rabbat-Móáb, vö. Jer 49,2), amelyet Móáb városának is neveztek (Kír-Moáb – vö. Ézs 15,1).

Arról, hogy Izrael leigázta Omri idejében Móábot, csak közvetve értesülünk a Bibliából. Közvetlenül csak arról történik említés, hogy „Aháb halála után Móáb elpártolt Izraeltől” (2Kír 1,1). Arról, hogy Omri idejében igázta le Izrael Móábot, Mésa móábi király feliratáról értesülünk. Egy 34-soros bazalt-kőbe vésett feliratról van szó, amelyre a régészek 1868-ban bukkantak, és amelyen ez áll: „Mésa vagyok, Kemósnak, Móáb királyának a fia... Atyám harminc évig volt Móáb királya, én az atyám után lettem király, és felépítettem ezen a magaslaton ezt a szentélyt Kemósnak Qeriohban, a szabadítás szentélyét, mivel ő szabadított meg minden elnyomómtól, és megadta, hogy felülkerekedjek minden ellenségemen. Omri Izrael királya volt, és elnyomta Móábot hosszú időn át, mert Kemós megharagudott az országára. Utána a fia következett, aki ezt mondta: Én is el akarom nyomni Móábot! Az én napjaimban mondta ezt, de én felülkerekedtem rajta és az ő házán, és Izraelé örökre elpusztult. Az izraeli foglyokkal árkokat ásattam Qerioh részére.”<sup>6</sup>

A felirat móábi-kanaáni dialektusban készült, amely nagyon hasonlít a héberhez. Mésa felirata nem csak Móáb történelmébe, hanem vallásába is betekintést ad.

### *Móáb vallása*

Móáb vallásáról az Ószövetségből viszonylag keveset tudunk meg. Tulajdonképpen csak arról értesülünk, hogy egy Kemós ne-

---

<sup>6</sup> A felirat fordítása megtalálható: KELLER, Werner: *A Biblia má predsa pravdu. Bratislava, Tatran 1969, 405. o., 202. o.*

vú istenséget tiszteltek. Ennek alapján volt nevezhető Móáb népe Kemós népének is (4Móz 21,29).

Amikor Jefte el akarja kerülni a konfliktust az ammóniakkal, diplomáciai üzenetében azt hangsúlyozza, hogy „nem vette el Izrael se Móáb földjét, sem az ammóniak földjét” (Bír 11,18), majd így érvel: „Azért ha az Úr, Izrael Istene, maga űzte ki az emóriákat népe, Izrael elől, te azt akarod birtokba venni? Nem úgy van-e, hogy amit birtokul adott neked a te istened, Kemós, az a te birtokod? Mi pedig birtokoljuk mindazoknak a földjét, akiket a mi Istenünk, az Úr űzött ki előlünk.” (Bír 11, 23 – 24). Kérdéses, hogy ezek a szavak mennyire számítanak *argumentum ad hominem*nek, vagy pedig „széles körök gondolkodásmódját fejezi ez ki Izraelben, hogy az ammóni király olyan terület felett uralkodjon, amelyet az ő istene, Kemós adott neki, Izrael pedig azt a területet uralja, amelyet az Úr adott neki. Ez egyszerűen feltételezi más istenek létezését, amelyek más népek urai.”<sup>7</sup> Érdekes, hogy Jefte az ammóni királynak Kemóssal érvel, mivel az ammóniak fő istene Milkóm volt.

Kemós Molokkal együtt (1Kir 11,7) ill., Astórettel és Milkómmal együtt (1Kir 11,33) van említve Salamon királlyal kapcsolatban. Salamon az idegen feleségei kedvéért ennek a két pogány istennek (*siqqúc*) is áldozóhalmot építtetett (1Kir 11,7), amit Ahijja próféta nehezményezett (1Kir 11,30köv). Jellemző módon ez az adat hiányzik a Krónikák könyvéből. A három említett pogány istenről Jósiás reformjával kapcsolatban történik újra említés. A reform következtében el lettek pusztítva a szentélyeik (2Kir 23,13).

Jeremiás próféta a Móáb elleni jövendölésében kimondja, hogy „Kemós fogságba megy” (Jer 48,7), hogy „megszégyenül Móáb Kemós miatt” (Jer 48, 13), és hogy „elpusztul Kemós népe” (Jer 48, 46).

Valószínűleg ennek az istenségnek áldozhatta fel a fiát Mésa móábi király 2Kir 3,27 szerint, amikor Jórám izraeli király elhatá-

---

<sup>7</sup> BIČ (ed.): *Starý zákon Překlad s výkladem*. Zv. 4, Praha . Kalich, 1969 (a továbbiakban: BIČ) , 229 o., 170. o.

rozta, hogy háború által kényszeríti Moábot arra, hogy újra Izrael vazallusa legyen. A hadjárathoz rávette a júdeai Jósófát királyt és az edómi királyt is. Nem a legrövidebb úton mentek Móáb ellen, hanem megkerülték a Holt-tengert, és az Edómi sivatag felől akarták Móábot hátba támadni. A jó ötlet majdnem kudarcba fulladt, mert hét nap után nem volt a seregnek vize. 2Kir 3,16köv szerint egy csoda segített a szomjas seregen, amely Elizeus személyéhez fűződik.<sup>8</sup> A szövetséges seregek végül eljutottak Moáb déli határáig, és megkezdték a támadást. A móábi hasereg visszavonul egészen Kír-chareset erődjébe. A kétségbeesett móábi király „fogta elsőszülött fiát, aki őutána lett volna király, és feláldozta égőádozatként a várfalon. Emiatt olyan nagy felháborodás támadt Izraelben, hogy fölkerekedtek és visszatértek hazájukba.” (2Kir 3,27)

Az ostrom hirtelen abbahagyására és a meglepő visszavonásra ezek a lehetséges magyarázatok:

- a) A héber szövegben az *'et-benó* szavakat úgy érhetjük, hogy „a saját fiát”, de úgy is, hogy „az ő fiát”, tehát az edómi király fiát, aki ellen Mésa támadása irányult. Ha az edómi trónörökös haláláról van szó, akkor emiatt felbomlott a koalíció az edómiak Izrael elleni haragja miatt.<sup>9</sup>
- b) Lehetséges, hogy a bibliai beszámoló és Mésa szövege kölcsönösen kiegészítik egymást. A bibliai beszámoló csak a szövetségesek kezdeti sikereiről szól, Mésa pedig a móábiak sikereiről számol be a háború végső fázisában.
- c) A szövetséges haderő azért kényszerült hirtelen visszavonulásra, mert Szíria megtámadta Izraelt.

Bármilyen is volt az ok, „a Móábból való hirtelen visszavonulás gyakorlatilag semmissé tette a kezdeti sikereket. Mésa megőrizte

---

<sup>8</sup> A csoda racionális magyarázatait lásd KELLER, 203. o. és HERZOG, Chaim és GICHON, Mordechai: *Biblické války*, Brno: Nové obzory, 1999, 294 o., ISBN 80-7242-053-4 (a továbbiakban: GICHON), 141. o.

<sup>9</sup> Azon szerők névsorát, akik ezt az elméletet vallják, lásd: GICHON, 287 o., 4. sz. lábjegyzet.

függetlenségét, és újra visszaszerezte azokat a pozíciókat, amelyeket ideiglenesen elvesztett.”<sup>10</sup>

Azoknak az adatoknak az alapján, amelyek a Biblia és a régészeti leletek révén rendelkezésünkre állnak, elmondható, hogy Móáb vallása több hasonló vonást mutat Izrael vallásával. Elmondható, hogy több „deuteronomista teologumenon már a Kr. e. 9. században sziropalesztíni vallási közkinccs volt: a ‚cherem’ gyakorlata, az ‚istenség haragjá’-ról való felfogás, és a nemzeti istenségnek a politikai és katonai ügyekbe való beavatkozásáról való képzetek.”<sup>11</sup>

### *Ruth könyve és Moáb*

Ruth könyve Dávid király elődeiről szól, és állandóan hangsúlyozza, hogy Dávid dédanyja móábi volt (lásd Ruth 1,22; 2,2 stb.). A móábiaknak 5Móz 23,3–6 szerint még a tizedik nemzedékük sem tartozhat az Úr gyülekezetéhez. Ezért a könyv egyik célja az, „hogy megmutassa, hogy az Isten megáld egy pogány nőt is, ha megvallja Izrael népének a hitét. Megjutalmazza az ő érényes életét és beilleszti őt Dávid király házának elődei közé.”<sup>12</sup>

Ruth könyve azzal kezdődik, hogy Elimélek és családja a júdeai Betlehemből az éhínség miatt Móádba költöuznak. Az emigráns családnak Móádban *gér* státusa lesz. Nem lesznek teljes jogú polgárok, hanem ideiglenesen ott tartózkodó és jogilag nem egyenrangú idegenek. A könyv ezzel is jelzi, hogy Dávid ősei nem voltak móábiak, hanem júdaiak, akik ideiglenesen Móádban tartózkodtak.

Amikor Dávid Saul elől menekült, a szüleit Móádba vitt, hogy biztonságban legyenek (lásd 1Sám 22,3köv). Emiatt kellett később megmagyarázni, hogy Dávid ősei nem móábiak, hanem izraeliek voltak. Ez Ruth könyvének az egyik célja.

---

<sup>10</sup> GICHON, 143. o.

<sup>11</sup> RGG<sup>4</sup>, 1113. o.

<sup>12</sup> HERIBAN, Jozef: *Úvodý do Sterého i Nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*, Trnava – Rím, 1977, 1339 o., ISBN 80-88933-07-2, (a továbbiakban: HERIBAN), 97. o.

Ruth könyvében a móábiak nagyon kedvezően vannak ábrázolva. Amikor a hazájába visszatérni készülő Noémi búcsút akar venni a megözvegyült móábi menyeitől, a legnagyobb természetességgel kívánja nekik az Úr kegyelmét (*chesed*), és ezt azzal indokolja, hogy a menyei jók voltak az elhunytakhoz is és őhozzá is (Ruth 1,8). Noémi azt is kívánja megözvegyült menyinek, hogy az Úr nyugodalmat (*menúchá*) adjon nekik az átélt szenvedések után egy új házasságban. A *menúchá* kifejezést egyébként az Ószövetség az Ígélet földjére használja, amelyben Isten népe nyugalmat talál (lásd 5Móz 12,9; 1Kir 8,56; Zsolt 132,8). Jelentőséggel bír, hogy az Úr két ajándékát – a *chesed*-et és a *menúchá*-t pogányoknak kívánják.

Noémi rábeszélésének ill., lebeszélésének az az eredménye, hogy Orpa visszatér volt családjához (Ruth 1,14). Ezért egyetlen szó bírálat sem éri. Elképzelhető lenne pedig egy olyan megjegyzés, hogy Orpa megmaradt a bálványimádás sötétségében vagy a pogányság tévelygésében.

Orpa távozása után Noémi ismét arra akarja rábeszélni Ruthot, hogy térjen vissza népéhez és isteneihez (Ruth 1,15). Ezekből a szavakból nyilvánvaló, hogy a néphez és annak vallásához való tartozás közlekedő edények. Ruth válaszában kulcsszerepe van az egész könyvben. Szavai szinte ünnepélyes hitvallásként hatnak (Ruth 1,15–16), amelyet egy prohibitív átokkal is megerősít (vö. 1Sám 3,17; 20,13; 1Kir 19,2)..

A későbbi hagyomány a Ruth-Targumban kiegészíti a Ruth és Noémi közötti beszélgetést a következő módon: „Ruth ezt mondta. Ne kényszeríts, hogy elhagyjalak, hogy visszatérjek, elmenjek tőled, mert át kívánok térni. Noémi ezt válaszolta: Nekünk meg kell tartanunk a Sabbátot és az ünnepnapokat, ezeken nem szabad tizenkétezer rófnél többet mennünk. Ruth válaszolt: Ahová te mégy, oda megyek én is. Noémi ezt mondta: Nekünk meg van tiltva, hogy pogányokkal lakjunk. Ruth válaszolt: Ahol te laksz, ott akarok én is lakni. Noémi ezt mondta: Nekünk 613 parancsot be kell tartanunk. Ruth válaszolt: Amit a te néped követ, én is követni fogom, mintha kezdettől saját népem lenne. Noémi ezt

mondta. Nem tisztelhetünk idegen isteneket. Ruth válaszolt: A te istened az én istenem.”<sup>13</sup>

Amint ebből a párbeszédéből látható, a targum megtoldotta Ruth monológiáját Noémi lebeszélő szavaival.

Noémihoz hasonlóan Boáz is a legnagyobb természetességgel kívánja Ruth-nak, hogy az Úr fizessen meg neki (*s-l-m*), még hozzá bőséges jutalommal (*selémá*) mindazért, amit eddig tett (Ruth 2,12). Az Úr Izrael Istenének van nevezve, hogy ezáltal is ki legyen hangsúlyozva, hogy egy idegen nőt jutalmaz meg az Úr.

Boáz úgy értékeli Rút tettét, hogy az Úr szárnyai alá jött oltalmat keresni. Ezeket a szavakat képletesen is értelmezhetjük, tehát védelemnek vagy oltalomnak, de értelmezhetjük úgy is, hogy ez utalás a kerubokra (vö. Zsolt 17,8; 36,8; 63,8). Az Úr szárnyinak (*kánáf*) az említése előkészíti a szérúii jelenetet, ahol Rút arra kéri Boáz, hogy terjessze ki rá ruhája szegélyét (héberül ez is *kánáf* – Ruth 3,9).

A város kapujában lezajlott jogi aktus után az egész nép és a város vénei egyhangúan az Úr nevében mondanak áldást (4,11). „hasonló áldások hangzottak el minden házasságkötés alkalmával.”<sup>14</sup>

Az első áldás „összizraeli”. Ruth-nak azt kívánják, hogy legyen olyan mint Ráhel és Lea, akiket közmondásosan áldottaknak tartottak, és Izrael ősanynjainak tartottak.

Az „összizraeli” áldás után „törzsi” áldás következik. Boáz családjának azt kívánják, hogy olyan erős legyen, mint Percnek, Júda fiának a nemzedéke (4,12).

Ruth-nak Ráhellel, Leával és Támárral való közös említése azt akarja jelezni, hogy Ruth felvételét Izrael közösségébe.

---

<sup>13</sup> A Targum idézete HAUSMANN, Jutta: *Ruth*, Budapest : Új Mandátum Kiadó, 2006, 121 o., ISBN 1587-7000, 81. o. szerint

<sup>14</sup> BIC, 226. o.

### Befejezés

Ruth könyve bizonyos tiltakozást jelent azzal az idegenekkel szembeni kirekesztő magatartás ellen, amely a fogság utáni zsidóságban egyre erőteljesebbé vált.

A móábi Ruth nem csak Dávid király családfájába kerül be (Ruth 4,18-21), de Jézus Krisztus nemzetségtáblájába is (lásd Mt 1,1-17). Ezáltal is hangsúlyossá válik az az univerzalizmus, amelyet Ruth könyve képvisel.

### Irodalomjegyzék

BIČ (ed.): *Starý zákon Překlad s výkladem. Zv, 4.* Praha. Kalich 1969, 229 o. ISBN nélkül

HERIBAN, Jozef: *Úvody do Sterého i Nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*, Trnava - Rím, 1977, 1339 o., ISBN 80-88933-07-2

HAUSMANN, Jutta: *Ruth*, Budapest : Új Mandátum Kiadó, 2006, 121 o., ISBN 1587-7000, 81

HERZOG, Chaim és GICHON, Mordechai: *Biblické války*, Brno : Nové obzory, 1999, 294 o., ISBN 80-7242-053-4

HENNIG, Kurt: *Jerusalemmer Bibel-Lexikon*, Neuhausen-Stuttgart : Hänssler, 1989, 987. o., ISBN 3-7751-1271-5

KELLER, Werner: *A Biblia má predsa pravdu*, Bratislava: Tatran 1969, 405. o., ISBN nélkül

PERSCH, Jörg (ed.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, 1725. o. ISBN 3-16-146945-3

WESTERMANN, Claus: *Genesis. Kapitel 12-36*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981, 719. o., ISBN 3-7887-0544-2





# Náboženstvá Araratského kráľovstva alebo Urartu

BEÁTA ČIERNIKOVÁ<sup>1</sup>

## *Abstract*

Staroveký štát Urartu, ktorý sa v Starom zákone spomína ako Araratské kráľovstvo, v ktorom zároveň s centralizáciou štátnej moci dochádzalo aj k vytváraniu a centralizácii štátneho náboženstva. Zachovalo sa niekoľko zoznamov bohov, v ktorých sa vyčísluje aj počet obetí, prináležiacich jednotlivým bohom. V ďalších zachovaných klinopisných textoch sa spomínajú rituály niektorých náboženských sviatkov. Dodnes však neboli objavené žiadne mytologické texty. Ďalšie poznatky o urartskom náboženstve je možné získať len na základe archeologických nálezov a výtvarných zobrazení. Urartu bol mnohonárodnostný štát a tak v jeho náboženstve môžeme rozoznať vplyvy chetitské, churritské a mezopotámske.

In the ancient kingdom of Urartu (in the Old Testament mentioned as the kingdom of Ararat), there were centralized both the authority of the king and the religion. Several lists with names of gods have been containing the amounts of sacrifices to particular gods. In other sphenographic texts, the rituals of the religious feasts are mentioned. However, no mythological texts have been discovered up till now. Other knowledge about the religion of Urartu can be found only in archeological founs and visual art representations. Urartu was a multinational kingdom and there were Hittite, Hurrian and Mesopotamian influences in its religion.

## *Key words*

Urtartian religion, List of Gods, rituals, Cult of Weapons, Offerings

---

<sup>1</sup> Mgr. Beáta Čierniková, PhD. Katedra porovnávacej religionistiky, Filozofická fakulta Univerzity Komenského Bratislava  
beata.ciernikova@gmail.com.

## Úvod

Názov Urartu sa v písomných pamiatkach Asýrie prvýkrát objavuje okolo roku 1275 pr.n.l. v podobe Uruatri v nápisoch kráľa Salmanasara I. Asýria podnikala čoraz častejšie vojenské výpravy do oblasti severnej Mezopotámie a Arménskej vysočiny. Obyvatelia týchto oblastí sa kvôli ohrozeniu spájali do rôznych kmeňových zväzov, z ktorých sa v asýrskych prameňoch spomínajú najmä Uruatri, Nairi a Diaochi/Dajaenu. Neskôr na základe týchto zväzov vznikol štát Urartu. V oblasti Diaochi žili kartvetské kmene, predkovia dnešných Gruzínov. Územie označované ako Nairi sa nachádzalo na západ od jazera Van, ale na prelome XII. a XI. storočia sa takto označovalo územie až po jazero Urmia a horný tok Eufratu. V asýrskych prameňoch sa uvádza rôzny počet nairijských „kráľov“, pravdepodobne kmeňových náčelníkov. Niekde sa uvádza počet 23, ale aj 30, dokonca 60 kráľov. [3: 126] Z asýrskych prameňov sa dozvedáme, že kráľ Salmanasar I. (1273-1244 pr.n.l.) porazil koalíciu 8 kmeňov, ktoré sú uvádzané pod spoločným názvom Uruatri.

Prvá zmienka o Urartskom štáte sa objavuje v análoch asýrskeho kráľa Salmanasara III. (858-824 pr.n.l.) Asýrske pramene dokonca spomínajú aj prvého urartského kráľa Arame. [13:5] Zakladateľom prvej kráľovskej dynastie však bol Sarduri I. (840-830 pr.n.l.) Za vlády tejto dynastie Urartu postupne rozširovalo svoje územie a v období najväčšieho rozkvetu siahali hranice ríše od Čierneho mora na východe do oblasti dnešného Iránu severne od Tabrízu a na západ do severnej Sýrie až k Stredozemnému moru. V neprestajných bojoch s Asýriou, neskôr s Médmi Urartu slablo. Posledné urartské mestá zničili Skýti, prenikajúci cez Kaukaz zo severu.

Počas histórie bolo územie Urartu nazývané rôzne. Okrem už spomenutých je to vlastný názov, ktorý používali Urartovia, teda Biainili, alebo Ararat, či Araratské kráľovstvo, ako je táto oblasť nazývaná v biblických textoch. [2: Gn 8:4, 2Krľ 19:37, Iz 37:38, Jer 51:27]. V poslednom storočí je Urartu nazývané aj Vanské kráľovstvo, najmä v prácach arménskych historikov.

Urartský štát bol nielen významnou vojenskou mocnosťou, ale aj centrom vtedajšej civilizácie. Vojenská zložka bola mimoriadne významná, čo sa odzrkadlilo aj v urartskom štátnom náboženstve. Ovplyvnila predovšetkým budovanie silných vojenských opevnení v blízkosti hraníc. Tieto opevnenia nemali len obranný charakter, ale tvorili aj základne pre ďalšie vojenské výpravy. V centre krajiny vybudovali množstvo opevnených miest, napr. Salmanasar III vo svojich nápisoch tvrdí, že zničil 50 urartských miest a jeho nástupca vraj dobyl 11 veľkých a 200 malých miest.[15:53] Väčšie mestá mali aj 30 tisíc obyvateľov, kráľovské sídlo Tušpa mohlo mať 50 tisíc obyvateľov. Urartovia vybudovali aj hustú sieť ciest, spájajúcich jednotlivé oblasti ríše. Skutočný obdiv vzbudzujú zavodňovacie kanály, ktoré budovali. Niektoré z týchto kanálov dodnes slúžia svojmu účelu, napr. kanál vybudovaný kráľom Menuom dodnes privádza pitnú vodu do mesta Van, niekdajšieho kráľovského sídla Tušpa. Zavalžovanú pôdu intenzívne obrábali, v nápisoch sa spomínajú najmä vinice. V Tejšebani, pevnosti založenej Rusom II. v blízkosti dnešného Jerevanu mohlo byť v ôsmich vínnych pivniciach uskladnených až 41 tisíc litrov vína a okolo 752 ton obilia v sýpkach. Vysokú úroveň dosiahla remeselnícka výroba, predovšetkým spracovanie kovov. Urartské bronzové výrobky boli objavené na Cypre, v Grécku, dokonca vo východnom Francúzsku. Okrem drahých kovov poznali asi 14 druhov bronzového materiálu, vyrábali železo a dokonca oceľ. Južne od Erebuni na území dnešného Jerevanu bolo odkrytých 25 hút a podľa odhadov odborníkov sa ich tam môže nachádzať až 200.

Urartu bol otrokársky štát, ale okrem otrokov tu žilo aj množstvo zajatcov z cudzích krajín. V kráľovských nápisoch sa často spomína presídlenie veľkého počtu ľudí z dobytých oblastí. Vo viacerých nápisoch kráľa Argištiho I. sa uvádza najmenej 219 914 a v nápisoch kráľa Sarduriho II. 102 196 presídlených zajatcov. [15 : 51] Časť zajatcov bola síce usmrtená, ostatní však boli usídlení v rôznych pevnostiach a mestách a pracovali na poliach alebo pri stavebných prácach, najmä pri budovaní zavodňovacích kanálov. Urartovia vybudovali aj hustú sieť ciest,

spájajúce jednotlivé oblasti a mestá. Cesta od jazera Van k Elazgu s veľkým počtom staníc, je najstaršou plánovanou a konštruovanou cestou. Ešte väčší obdiv vzbudzovali ich zavodňovacie kanály. Niektoré z nich dodnes slúžia svojmu účelu, napr. kanál vybudovaný kráľom Menuom, ktorý 72 kilometrov privádzal pitnú vodu do Tušpy, dnešného Vanu, alebo kanál, ktorý dal vybudovať Rusa II. A dodnes zavlažuje Araratskú dolinu. V kráľovských nápisoach sa často spomína založenie nových viníc a v mestách boli vybudované obrovské sýpky a vínne pivnice. Napr. v Tejšebani mohlo byť uskladnených v sýpkach až 752 ton obila a v 8 vínných pivniciach až 41 tisíc litrov vína v obrovských hlinených a kameninových džbánoch. V Erebuni sa našli aj džbány s obsahom 9 hektolitrov.

#### *Urartské náboženstvo*

Výskumy urartského náboženstva sa mohli a môžu opierať len o veľmi obmedzené pramene: klinopisné texty, pozostatky chrámov a výtvarné zobrazenia bohov či kultových scén. Problémom je, že boli objavené takmer výlučne len kráľovské dokumenty, najmä správy o vojenských ťaženiach alebo kráľovské nariadenia, týkajúce sa zakladania miest či viníc. Udalosti a výroky zachytené v týchto dokumentoch nepokrývajú oblasti každodenného života spoločnosti. Dodnes neboli objavené žiadne mytologické texty, modlitby alebo zaklínania. Nemáme však žiadny dôvod predpokladať, že takéto ani neexistovali. Nie je možné vylúčiť, že mnohé mytologémy alebo rituály, ktoré poznáme z chetitskej alebo churritskej kultúry, boli súčasťou aj urartského náboženstva. Vzdelanci a znalci písma určite poznali aj mýtické príbehy susedných národov. Je pravda, že takéto texty neboli objavené v urartskom jazyku, ale takmer všetky urartské texty poznáme hlavne z nápisov v skalách alebo na kamenných stélach a boli to kráľovské dokumenty. Urartu bol mnohonárodnostný štát a hoci oficiálnym štátnym jazykom bola urartčina, jazyk príbuzný s churritským, pravdepodobne sa používali mnohé jazyky. Mýty sa mohli ústne tradovať v týchto jazykoch a nie je vylúčené, nie niektoré v nich boli aj zapísané.

Upevnenie štátnej moci bolo sprevádzané aj kanonizáciou štátneho náboženstva. Náboženstvo bolo jedným z významných nástrojov ovládania obyvateľstva. Proces kanonizácie bol završený za vlády kráľa Išpuiniho (828-810 pr.n.l.) Išpuini spolu so svojím synom spoluvládcom a následníkom Menuom dobyl územia medzi jazerami Van a Urmia a pripojil k ríši aj mesto a kráľovstvo Musasir, odkiaľ pravdepodobne pochádzal kult hlavného boha urartskeho panteónu *Chaldiho*. Za Išpuiniho vlády sa začala v kráľovských dokumentoch objavovať povinná formulácia „v mene boha *Chaldiho*“ a on dal zhotoviť aj doteraz objavený najúplnejší zoznam bohov v tzv. *Mherovej* bráne spolu s vyčíslením povinných obetí prinášaných jednotlivým bohom. Nasledujúce obdobie bolo obdobím rozkvetu Urartskej ríše, budovali sa nové chrámy, väčšinou zasvätené bohovi *Chaldimu*, v mnohých urartských mestách sa uskutočňovali významné náboženské rituály, prevádzané obetovaním bohom. Tento „zlatý vek“ urartskeho náboženstva skončil v roku 714 pr. n.l., keď asýrsky vládca Sargon II. dobyl Musasir a vyplienil hlavný chrám boha *Chaldiho*. Odviezol aj sochu boha *Chaldiho* a jeho manželky. V jednom texte sa spomína, že keď sa Ursa (Rusa II.) dozvedel o zajatí jeho boha *Chaldiho*, vlastnou rukou si vzal život. [12: 162] Socha boha bola síce za výkupné neskôr vrátená do Musasiru [15: 46], ale kult *Chaldiho* už nikdy nedosiahol predchádzajúcu úroveň.

### *Urartský panteón*

Urartský panteón poznáme najmä zo zoznamu bohov v tzv. *Mherovej* bráne. Tento nápis bol objavený v roku 1916, nedávno však boli objavené ďalšie zoznamy bohov, napr. v Ayanise. Urartski bohovia sú antropomorfní, hoci niektorí z nich si zachovali aj isté zoomorfné prvky, napr. krídla.

Nápis v *Mherovej* bráne sa s malými rozdielmi opakuje dvakrát a presne sa vyčísľuje, ktorému božstvu prináleží koľko a akých zvieracích obetí. Božstvá v tomto zozname sa podľa počtu obetí delia na šesť skupín: tri skupiny mužských a tri skupiny ženských božstiev. Bodla mien nie je možné zistiť, či sa

jedná o boha alebo bohyňu, odborníci sa však zhodli na tom, že bohom sa obetovali býky a bohyniam kravy, resp. barany a ovce, teda zvieratá zodpovedajúceho pohlavia. Počet bohov v každej mužskej skupine a počet bohýň v zodpovedajúcej ženskej skupine je rovnaký za predpokladu, že počet bohýň *Aini*, *Ardi* a *Inuani* zodpovedá počtu im obetovaných zvierat.<sup>2</sup> Predpokladá sa, že mužské a ženské božstvá vytvárali manželské páry. [11: 11] Zoznam obsahuje aj deväť skupín iných objektov uctievania, prevažne hypostáz boha *Chaldiho*, ako napr. zbraň boha *Chaldiho*, veľkosť boha *Chaldiho*, brána boha *Chaldiho*, mužská sila boha *Chaldiho* atď.

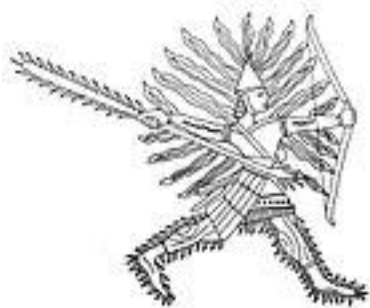
Na čele urartského panteónu stála triáda hlavných božstiev: *Chaldi*, *Tejšeba* a *Šivini*, ktorí sú uvedení v prvej skupine bohov a ktorým sa prinášal najvyšší počet obetí. Na označenie boha búrky *Tejšebu* a boha slnka *Šiviniho* sa v urartských textoch používali asýrske ideogramy bohov *Adada* a *Šamaša*, ale meno hlavného boha *Chaldiho* sa vždy vypisovalo foneticky. Z tejto skutočnosti je možné vyvodiť, že *Chaldi* bol pôvodným urartským božstvom. V *Musasire* bolo jeho meno *Haldi*, v asýrskych prameňoch sa píše ako *Chaldia*. Etymológia jeho mena je nejasná, bol vyslovený predpoklad, že bolo odvodené od koreňa *hal*, ktorý v jazykoch západného Zakaukazska znamená nebo, v tom prípade znamená jeho meno nebeský. [14:224]

Pre hlavné božstvo urartského panteónu je charakteristická jeho polyfunkčnosť. Uctieval sa ako patrón krajiny, stvoriteľ sveta, boh neba, úrody, života, remesiel, vinohradníctva, boh vojny a predpokladá sa u neho aj istý solárny aspekt. Predpokladá sa, že pôvodne mohol byť patrónom vládnucej dynastie a jeho kult sa sformoval v *Musasire*. Názov *Musasir* sa vyskytuje len v asýrskych prameňoch, *Urtovia* nazývali toto mesto *Ardini*. Podľa urartských predstáv kráľ dostával svoju moc od

---

<sup>2</sup> Mená týchto božstiev sa nachádzajú na konci zoznamu bohýň. Predchádzajúcim bohyniam sa obetovalo po jednej ovci a keďže zoznam je zostavený hierarchicky, nie je logické, aby posledným bohyniam prislúchalo viac obetí než hierarchicky vyššie stojacim. Pri mene *Aini* sa však nachádza počet 4 ovce, *Ardi* 2 ovce a *Inuani* 17 oviec.

*Chaldiho*, preto boli urartskí králi korunovaní v hlavnom chráme *Chaldiho* v Musasire, hoci ich sídelným mestom bola Tušpa. V období najväčšieho rozkvetu štátu bola *Chaldiho* úloha pre život spoločnosti vyzdvihovaná v takej miere, že jeho uctievanie nadobudlo takmer monoteistické zafarbenie. [6: 14] Dostáva najviac obetí a ostatní bohovia keď sa aj vyskytnú v rôznych textoch, ich úloha je takmer bezvýznamná. Jedine *Chaldimu* prináleží titul „Pán“. Najčastejšie sa zobrazoval stojaci na levovi alebo sediaci na tróne, s tiarou na hlave a žezlom v ruke. Často býva zobrazovaný v rôznych životných obdobiach: ako mladík, zrelý muž alebo starec. Je známe aj zobrazenie, na ktorom mu z ramien šľahajú plamene, kde bol zrejme zdôraznený jeho solárny aspekt. V náboženských predstavách Urartov sa objavoval predovšetkým ako bojovník. S jeho požehnaním odchádzal kráľ na vojenské výpravy a s jeho pomocou víťazil nad nepriateľom. V klinopisných nápisochoch sa vojny označujú priamo za vojny *Chaldiho*. S jeho kultom súvisel aj urartský kult zbraní. Jeho chrámy mali často názov „dom zbrane“ alebo „dom štítu“.



*Urartský boh Chaldi*

Manželkou boha *Chaldiho* a tým aj najvyššou bohyňou urartského panteónu bola bohyňa *Uarubaini/Arubani/Arubaini*. Stojí na najvyššom mieste v zoznamoch bohýň a v nápisochoch je jej meno často uvedené hneď vedľa mena *Chaldiho*. Jej kultovým centrom bol tiež Musasir. Bola to bohyňa matka, bohyňa úrodnosti, plodnosti a lásky a tiež patrónka remesiel a vinohradníctva.

Zobrazovala sa stojaca alebo sediaca na tróne so štandardou alebo ratolesťou v ruke. Rovnako ako *Chaldi*, aj ona sa zobrazovala v rôznych životných obdobiach: ako mladá deva bez pokrývky hlavy a ako zrelá žena so závojom po plecيا alebo až po päty.

V nápise Sargona II. sa však píše, že v Musasire sa vedľa *Chaldiho* ako jeho manželka uctievala bohyňa so zjavne iránskym menom *Bagmaštu/Bagbartu*. Melikišvili sa domnieval, že mesto Musasir bolo v tom čase už značne iranizované a božský patrón niektorého z iránskych kmeňov bol stotožnený s manželkou *Chaldiho Arubani* a postupne vytesnil jej meno. [12:162] Meno bohyne *Bagmaštu* sa nikde inde nevyskytuje.<sup>3</sup>

Druhý predstaviteľ triády hlavných bohov *Tejšeba* bol uctievaný ako boh hromu a blesku, vodného živlu, búrky a tiež ako boh vojny. Teonym *Tejšeba* je takmer totožný s menom churritského boha hromu *Tešuba*. Kulty *Tešuba* a *Tejšebu* majú veľa zhodných črt, napriek tomu nie je možné ich stotožňovať. Urartský *Tejšeba* stratil črty, ktoré charakterizujú *Tešuba* ako hlavného boha Churritov. V urartskom panteóne nie sú známi ani predkovia *Tešuba Kumarbi* a *Anu*. Hlavnými kultovými centrami boja *Tejšebu* boli mestá Kumenu, Eridia a Tejšebani. *Tejšeba* bol najčastejšie zobrazovaný stojac na býkovi. V jednej ruke drží sekerku a v druhej palicu. Býk, na ktorom stojí, býva niekedy zobrazený na vrcholci posvätného stromu. Znakom *Tejšebu* bol blesk. V letopise Sarduriho II. (753-730 pr.n.l.) sa opisuje, ako *Tejšeba* spálil pôvodných obyvateľov sevanskej kotliny, ktorých prenasledovali Urartovia a ktorí hľadali útočisko

---

<sup>3</sup> Možné čítanie mena v nápisoach je aj *Bagbartu*, ale uprednostňuje sa *Bagmaštu*. Iránske bhaga znamená boh a maštu niektorí odborníci spájali s iránskym mazda. Este Paul Rost uviedol mnoho prípadov, keď sa iránske „zd“ v cudzojazyčnom prostredí objavuje ako „št“ (viď. Rost, P.: *Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte*, MVAG, 1897, 2., s. 86) Na základe podobnosti *Bag(a)mazda* a *Ahura Mazda* bola vyslovená hypotéza, že kult *Ahura Mazdu* sa do Médie dostal z Urartu (viď *Makoveľskij, A.O.: Avesta – pamiatnikdrevnej religii narodov Bližneho i Srednego Vostoka*. In: *Ježegodnik muzeja istorii religii i ateizma*, 1962/VI, s. 363)



v horách. [11:41] *Tejšeba* bol aj bohom vojny, hoci je potrebné upresniť, že v urartskom panteóne všetci členovia hlavnej triády bohov boli zároveň s inými funkciami aj bohmi vojny, teda aj boh slnka *Šivini*. Vo víťazných nápisocho sa v súvislosti s vojnovým ťažením spomínajú vždy všetci traja bohovia: *Chaldi*, *Tejšeba* a *Šivini*. Rovnako aj v hrozbách na adresu tých, ktorí by sa odvážili zničiť alebo poškodiť niektorý kráľovský nápis.

Manželkou boha *Tejšebu* bola bohyňa *Chuba*, podobne ako manželkou churritského *Tešuba Hebat*. Bohyňa *Chuba* zodpovedá charakteristike churritskej *Hebat*, ktorá bola vládkyňou neba a bohyňou matkou.

Tretím bohom triády hlavných bohov bol boh slnka *Šivini*. Má podobné meno ako churritský boh slnka *Šimigi* a zodpovedá vlastne mezopotámskemu *Šamašovi*. Na jednom bronzovom opasku je zobrazený v podobe kľáčiaceho mladíka držiaceho nad hlavou okrídlený disk slnka.<sup>4</sup> Na niektorých ďalších zobrazeniach stojí na koni a strieľa z luku. Jeho hlavnými symbolmi boli okrídlený disk, kôň a svastika. Kultovými centrami slnečného boha boli mestá na brehu jazera Van Tušpa a Uišini. Urartské predstavy sa mohli zhodovať s chetitskými, podľa ktorých slnko vychádza z východného mora, ktorým bolo zrejme jazero Van.

V kráľovskom sídelnom meste Tušpa sa spolu so *Šivinim* uctievala jeho manželka bohyňa *Tušpuea*. Mohla byť solárnym božstvom ako jej muž alebo bohyňou rannej zory.

V urartkých zoznamoch bohov sú uvedené mnohé ďalšie božstvá ako napr. boh mesiaca *Šelardi*, ktorý zodpovedá mezopotámskemu *Sínovi*, božstvá spojené s prírodnými objektmi ako boh hôr, boh rovín, boh morí, boh jaskýň atd. Tieto božstvá, podobne ako napr. boh prinášania obetí, sa v zozname bohov nachádzajú v skupinách iných objektov uctievania. Niektoré budú spomenuté nižšie.

---

<sup>4</sup> Veľmi podobný okrídlený disk je symbolom zoroastrizmu, čo by mohlo tiež naznačovať urartský vplyv na toto náboženstvo.

### *Kultové objekty a chrámy*

Urartovia vykonávali svoje kultové obrady nielen v chrámoch, ale aj na iných „svätých“ miestach. Na prvom mieste to boli objekty vytvorené v prírode a nazývali sa „brány“ bohov, urartsky *šeštili*. Už bola spomínaná tzv. „Mherova brána“ kde sa nachádza aj najúplnejší zoznam urartských bohov. „Brány“ bohov sú najčastejšie zasvätené hlavnému bohovi panteónu *Chaldimu*. Tieto brány sú vlastne umelo vytvorenými výklenkami v skalách, často na veľmi ťažko prístupnom mieste, a často majú až tri stupne, akoby boli do skaly vysekané ti „brány“. Preto sa v klinopisoch objavuje takáto „brána“ najčastejšie s koncovkou množného čísla. V týchto výklenkoch sú vysekané rôzne texty. Pred „bránami“ sa obyčajne nachádza opracovaná plocha v skale, umožňujúca vykonávanie nejakých rituálnych činností, napr. prehĺbenina na uloženie nádob používaných pri libácii, alebo kanály, určené na odvádzanie krvi obetovaných zvierat.

S „bránami“ majú istú súvislosť aj tzv. *šuse* svätyne. Tieto svätyne mali mimoriadne hrubé steny. Hoci sa zachovali len ich základy a zobrazenia na predmetoch materiálnej kultúry sú minimálne, predpokladá sa, že tieto stavby mohli byť akýmisi vežovými chrámami.<sup>5</sup> Predpokladá sa, že vypracovanie vstupov do týchto svätýň mohlo byť podobné ako tzv. „Brány“ bohov. Táto podobnosť mala určite nejaké mytologické vysvetlenie.

Tretím typom kultových objektov by sme mohli nazvať kamenné stély, nazývané v Urartu *pulusi*. Stély boli najrozšírenejším kultovým objektom. Mali obyčajne obdĺžnikový tvar, hore boli buď zarovnané, alebo vytvarované do oblúku. Väčšina stél bola zasvätená bohovi *Chaldimu*. Boli zasadené na podstavcoch a na väčšine z nich sa nachádzajú klinopisné nápisy. Stély boli roztrúsené po celej krajine, konali sa pred nimi náboženské obrady, predovšetkým sa pred nimi prinášali obete.

---

<sup>5</sup> Bolo uskutočnených niekoľko pokusov o rekonštrukciu šuse svätýň, vid' napr. Akurgal, E.: *Urartäische und altiranische Kunstzentren*, Ankara, 1968, s. 15, alebo Salvini, M.: Das susi-Heiligtum von Karmir-blur und der urartäische Turmtempel. In: *AMI* 12, 1979, s. 249-269.

Z nápisov na nich vieme, že boli súčasťou istého posvätného areálu.

Tieto tri typy kultových objektov najčastejšie nie je možné od seba oddeliť. V textoch stél sa často dočítame o vytvorení niektorej „brány“ boha, alebo je text na stéle duplikátom textu v „bráne“. Z rôznych textov, týkajúcich sa založenia, alebo všeobecne brán, vieme, že plocha, nachádzajúca sa pred nimi bola veľmi dôležitým miestom, kde sa zabíjali obetné zvieratá a prinášali sa ďalšie obete. [7: 53] Z textov týkajúcich sa založenia svätýň však vyplýva aj to, že „založenie“ brány boha a svätyne *šuši* sa často konalo v jednom čase a z jedného dôvodu, a tak sa môžeme s istotou domnievať, že v každom meste, ktoré urartskí králi založili, resp. vybudovali svätyňu *šuši*, bola aj „brána“ boha. V takom prípade ale poznáme tri brány, ktoré sa nachádzali mimo mesta: *Mherova* brána, Tebriz a Yeşilaliç. [7: 53] S veľkou pravdepodobnosťou pri niektorých sviatkoch bolo možné obetovať bohom práve len pri „bránach“ bohov. Obete sa však prinášali nielen pred „bránami“, ale aj priamo pre „brány“. Hoci väčšina „brán“ bola zasvätená *Chaldimu*, vieme aj o bránach zasvätených iným bohom. V zozname bohov v *Mherovej* bráne sa spomínajú aj obete prinášané „bránam“ boha *Tejšebu* mesta Eridia a boha Šivini mesta Uišini. Je potrebné spresniť aj to, že každá „brána“ sa budovala len na impulz boha *Chaldiho*. Prepojenie „brán“, svätýň *šuši* a posvätných stél naznačuje, že boli vždy súčasťami jediného posvätného areálu, ktorý sa nemusel zhodovať s hranicami toho ktorého mesta.

Takéto areály boli vlastne teokratickými občinami, ako ich poznáme z neskorších období. V súvislosti s „bránami“ bohov je však potrebné spomenúť niekoľko príkladov, ktoré by mohli mať korene práve v nábožensko-mytologických predstavách obyvateľov Urartu. Aj podobnosť s možným vchodom do svätýň *šuši* naznačuje, že týmito „bránami“ vychádza božstvo zo skaly, resp. zo svojho skalného obydlia. Hoci sa mnohí odborníci domnievajú, že urartské nábožensko-mytologické predstavy zrejme zanikli so zánikom štátu Urartu, nie je to celkom tak. Napr. názov tzv. „*Mherovej* brány“ nachádzajúcej sa v skalách pri meste Van,

poukazuje na mytologické predstavy Arménov, národa, ktorý tu po zániku Urartu žil až do 20. stor. V arménskom národnom epose *David Sasunský* je jeden z hrdinov *Mher Mladší* zavretý práve v tejto skale. Na konci eposu *Mher, Davidov syn*, nevediac o ich príbuzenstve, poráža v boji vlastného otca. Ten ho preklája, odsúdi na bezdetnosť a nesmrteľnosť. *Mher* odchádza do jaskyne v skalách a ostáva tam, kým sa svet nestane lepším. So svojím ohnivým koňom vošiel do skaly nazývanej Vraní útes (*Agravu khar*) pri jazere Van. Práve toto miesto sa označuje ako *Mherova* brána, kde sa nachádza aj urartský zoznam bohov. *Mherovu* bránu považovali Arméni za posvätné miesto a prichádzali sem modliť sa aj z veľkej diaľky. Podľa viacerých variant eposu sa skala raz alebo dvakrát do roka otvorí a *Mher* na čas vychádza zo svojho väzenia. Jedna z arménskych povestí hovorí o tom, ako *Mher* na ohnivom koni vychádza zo skaly, prejde v kruhu nebo a zem a vracia sa do svojej jaskyne. [9:274] Podľa iných predstáv keď sa skala otvorí, ľudia chodia k *Mherovi* pre oheň. Epický hrdina *Mher* má mnoho zhodných črt so staroarménskym bohom slnka *Mithrom*, a tieto verzie eposu sa zakladajú na predstave, že v skale sa nachádza boh slnka a vychádza z nej ako symbol ohňa. Nielen u Arménov, ale na celom Kaukaze bola rozšírená predstava, že oheň je zatvorený v kameni. V útrobach týchto skál pri meste Van sa skutočne nachádza sieť jaskýň, odkiaľ občas počuť rôzne zvuky. V okolí sa povráva, že mnohí, ktorý sa do jaskýň odvážili vstúpiť, sa viac nevrátili, uniesli ich démoni, žijúci v podzemnom meste. Peržania verili, že v bráne sa raz do roka v deň slnovratu v bráne objavuje sám boh *Mithra*. Na základe zobrazenia *Chaldiho* s plameňmi šľahajúcimi mu z ramien, zdôrazňujúcich jeho slnečný, ohnivý aspekt, je možné predpokladať, že podobné predstavy sa spájali aj s hlavným bohom urartského panteónu.

Je možné, že niektoré nábožensko-mytologické predstavy prevzali od Urartov aj kartvelské kmene. V areáli gruzínskych svätýň sa pred vstupom do svätyne nachádzala „brána“, v ktorej sa vykonávala väčšina náboženských obradov. Bola to zarovnaná plocha, z troch strán ohradená nízkou kamennou ohradou. V

„bráne“ mohla stáť aj kultová veža, alebo niekoľko posvätných stromov. Hlavné božstvo gruzínskeho panteónu *Gmerti*, ktorý nikdy nezostupoval na zem, mal však svoju „bránu“ na nebesiach. V tejto „bráne“ sa z času na čas schádzali miestne božstvá, aby prijali od hlavného boha odmenu alebo trest, podľa toho, ako slúžili bohom ich občiny. [1: 10-11]

Okrem už spomenutých kultových objektov bolo v Urartu vybudovaných aj množstvo chrámov, z ktorých jednoznačne najviac bolo zasvätených *Chaldimu*, hoci v niektorých chrámoch sa mohli uctievať viacerí bohovia. Na základe urartských prameňov možno usúdiť, že chrámy, aspoň niektoré, vlastnili nesmierne bohatstvo. Asýrsky panovník Sargon II. ukoristil v musasirskom chráme *Chaldiho* veľké množstvo zlata, 4918 kg striebra a 109.080 kg medi. [12:354] Veľkú časť svojho bohatstva získavali chrámy ako kráľovské dary, obety bohom. V urartských textoch sa takéto obety spomínajú často. Pri jedinej návšteve Išpuiniho a jeho syna a spoluvládcu Menua v musasirskom chráme darovali títo králi chrámu veľké množstvo zbraní, medených nádob a úžitkových zvierat. Nápis hovorí o 1112 kusoch hovädzieho dobytku a 21.600 baranoch. [12:354] Podľa toho chrámy vlastnili obrovské stáda úžitkových zvierat. V nápise sa odlišujú zvieratá „slobodné“ od zvierat určených na obetovanie. Zvlášť sa píše o možnosti odvedenia „slobodných“ zvierat za odplatu. Urartské chrámy vlastnili aj poľnohospodársku pôdu.

Pre každodenné obrady slúžili urartom domáce oltáre. V domoch v Argišťichinili sa tieto oltáre nachádzali v hlavnej obytnej miestnosti. Pozostávali z kamenných dosiek s priehlbinkami. Vedľa boli uložené sošky božstiev. Podobné oltáre boli objavené aj sýpkach, kde mali bohovia chrániť zásoby.

### *Kult a rituál*

Urartskí žreci predstavovali obrovskú ekonomickú aj politickú silu v krajine. Ovládali veľké majetky chrámov, riadili poľnohospodárske práce, pretože ich jednotlivé fázy boli sprevádzané náboženskými rituálmi. Kňazi urartských chrámov poznali nielen kultúru susedných národov, ale zrejme sa snažili

zosúladiť aj lokálne kulty rôznorodého urartského obyvateľstva s oficiálnym náboženstvom urartského štátu.

O jednotlivých kultoch a s nimi spojených rituáloch sa zachovalo málo písomných svedectiev. Zachovali sa však zobrazenia kultových scén na rôznych predmetoch materiálnej kultúry, najčastejšie na pečatných valčekoch. Veľmi často sú na nich zobrazené posvätné stromy, čo svedčí o rozšírenosti kultu stromov. Niekedy sú zobrazené spolu s kamennými stélami *pulusi*. Na pečatiach sú zobrazené aj rôzne zoomorfne bytosti, astrálne symboly a zložité kultové scény, z ktorých mnohé pripomínajú mezopotámske nábožensko-mytologické predstavy. Zaujímavé sú sošky bohov, objavené pri oltári vo vínnom sklade na Karmir-blure. Postavy majú hlavy a chrbát pokryté akoby rybacou kožou takým spôsobom, že hlava ryby tvorí pokrývku hlavy. Sošky boli pôvodne kolorované, na chrbtoch sa zachovali zvyšky jasnomodrej farby. Na jednej pečati je tiež zobrazené božstvo v podobe ryby. Podobné sošky boli objavené aj pri vykopávkach v Aššure. [14:230] V inom vínnom sklade bola nájdená podobná soška, ale táto má chvost škorpióna. Podobné zobrazenia božstiev poznáme z Mezopotámie. Mezopotámsky *girtablullú* (škorpión-človek) sa prvýkrát objavil v Ure a bol bežný v novoasýrskom a novobabylónskom období. Boli to ochrancovia proti démonom. [10: 202] V Urartu mali zjavne ochraňovať víno v skladoch pred démoni a zlými silami.

Medzi najvýznamnejšie urartské kulty patril kult viniča. Pravdepodobne uctievali nielen vinič, ale aj víno. V písomných prameňoch sa z poľnohospodárskych prác jednoznačne najčastejšie spomínajú rituály v súvislosti s prácami vo vinohradoch. Aj na konci zoznamu bohov v *Mherovej* bráne je text, hovoriaci o založení nového vinohradu. Celý nápis vlastne nebol zapísaný preto, aby bol písomne zachytený zoznam bohov urartského panteónu, ale z príležitosti založenia nového vinohradu, v súvislosti s ktorým boli určené aj náboženské sviatky, kedy sa okrem iných obradov mal obetovať bohom určitý počet zvierat. Králi často zároveň so založením nového chrámu alebo „brány“ boha zakladali aj nový vinohrad. V texte sa spomínajú tri sviatky

súvisiace s jednotlivými fázami prác vo vinohrade, počas ktorých sa má obetovať bohom. Dá sa predpokladať, že libácie a pitie vína bolo súčasťou náboženských obradov.

Podľa archeologických nálezov, ale aj písomných prameňov sa dá predpokladať, že zvlášť významný bol v Urartu kult zbraní. Väčšinu predmetov, nachádzajúcich sa v urartských chrámoch tvorili zbrane. Mnohé z nich mali len dekoratívnu funkciu, neboli vhodné pre boj. Boli to helmy, panciere, meče, štíty, kopije, hroty šípov. Často sa na nich nachádzali votívne nápisy *Chaldimu*. Aj v musasirskom chráme bol celkom zjavný kult zbraní. V roku 714 pr.n.l. tam Sargon II. ukoristil obrovské množstvo zbraní: šesť zlatých štítov, veľký zlatý meč, 96 strieborných oštepov, strieborných lukov, strieborných kopijí, 12 ťažkých strieborných štítov, 33 strieborných bojových vozov, strieborné tulce, 25.212 medených štítov, 1514 medených oštepov, 305.412 medených mečov, atď. [12: 366-367] Štít chrámu bol ozdobený kopijou a kopije boli aj po obidvoch stranách vchodu vedľa „veľkých vrátnikov“, na stenách a stĺpoch fasády boli rozvešané štíty.

V zozname bohov v *Mherovej* bráne je uvedená aj „zbraň“ boha *Chaldiho*, zbrani prináležali samostatné obete. Dlhو sa odborníci nemohli zhodnúť na tom, o akú zbraň ide, slovo *šure* z nápisov prekladali aj ako bojový voz. Až bol v Ayanise objavený hrot kopije s votívnym nápisom, z ktorého je zrejmé, že ide o kopiju. [4:15] Na viacerých miestach boli objavené hroty kopijí nadmerných veľkostí, napr. V Toprak kale. Dĺžka železného hrotu kopije, ktorú tam objavili, mohla mať až 80 cm. Takéto nadrozmerné hroty kopijí sa mohli nachádzať na štítoch chrámov *šuše*. Sú známe tiež zobrazenia, na ktorých je obetné zviera a vedľa postava s hrotom kopije v rukách. Obetné zvieratá teda zrejme zabíjali zbraňou boha *Chaldiho*, teda hrotom kopije. Existujú aj zobrazenia stromu života, ktoré nápadne pripomínajú tvar hrotu kopije.

Jedným z najdôležitejších náboženských rituálov štátneho náboženstva bol rituál vojnového ťaženia. Každé vojnové ťaženie sa začínalo obradom, v rámci ktorého sa kráľ modlil k bohom, vysvetlil im ciele ťaženia a prosil bohov o pomoc a víťazstvo. Po

bojových pokrikoch ako „*Chaldi* je mocný“ sa vojská mohli pohnúť. Vpredu niesli štandardu so zobrazením *Chaldiho*. [11:75-76] Ťaženie začínalo v Musasire, kde sa nachádzal hlavný chrám boha *Chaldiho*, ale po skončení ťaženia sa vojská vracali do Tušpy, kde kráľ v tamojšom chráme boha *Chaldiho* zvestoval bohom o svojich úspechoch. Kráľove slová boli vyryté do kameňa. Potom sa priniesli obeť bohom a uskutočnila sa spoločná hostina. Víťazstvo bolo samozrejme možné dosiahnuť len prostredníctvom „zbrane boha *Chaldiho*“.

Ďalším významným rituálom, ktorý sa však uskutočňoval oveľa zriedkavejšie, bol rituál korunovacie nového panovníka. Podľa urartských predstáv mala kráľovská moc božský pôvod a bola darovaná hlavným bohom *Chaldim*. Preto bola väčšina urartských kráľov, počínajúc kráľom Menua korunovaná v Musasire, v hlavnom chráme boha *Chaldiho* a nie v kráľovskom sídle Tušpa. Keď následník trónu prišiel do Musasiru, založil nové chrámy (základný kameň?) a predložil svoje dary (zrejme *Chaldimu*). Potom mu v hlavnom chráme boha *Chaldiho* položili na hlavu panovnícku tiaru a odovzdali žezlo kráľovstva Urartu. Najvyšší žrec chrámu boha *Chaldiho* pred ním vykonal obrad obetovania a v chráme sa umiestnila socha nového kráľa. Po korunovácii sa kráľ vybral na prvé vojnové ťaženie. [11:75-76]

Urartské pohrebné obrady zodpovedajú predstavám o prechode duše do záhrobia. Najčastejšie pochovávali svojich mŕtvych v skalných komorách, ktoré napodobňovali priestory obytných domov. Iný typ hrobiek sa nachádzal pod zemou, pozostával z jednej alebo viacerých komôr, ktorých steny boli obložené kameňmi. K týmto hrobkám viedol dromos. Niektoré hrobky boli vyložené tehľami a nie kameňmi. Okrem pochovávanie tela bola v Urartu rozšírená aj kremácia a rozkúskovanie mŕtveho tela. V týchto prípadoch da do hrobky ukladala urna. Urny boli hlinené nádoby s tromi otvormi na boku. Do hrobiek sa ukladali aj osobné veci, najmä šperky, medené opasky alebo konský postroj. Z vykopávok sú známe aj skupinovú hrobky, v ktorých boli ostatky pochované aj rôznym spôsobom, napr uloženie tela a vedľa urna s popolom alebo kosťami. V takých



prípadoch je možné predpokladať, že išlo o manželov,, ktorí mali rôzny etnický pôvod a každý z nich bol pochovaný podľa obyčají svojho národa alebo kmeňa. V Urartu existoval kult mŕtvych, o čom svedčia aj niky na uloženie obetí, nachádzajúce sa vo vnútri alebo z vonkajšej strany skalných hrobiek. Hrobky v Altintepe, pevnosti, ktorú pravdepodobne založil kráľ Išpuini, mali nielen takéto niky, ale zvonku k nim priliehala aj malá nezastrešená svätyňa, obsahujúca štyri stély a oproti nim okrúhly kamenný oltár. Mŕtvym sa prinášali obeť rovnako ako bohom a podľa niektorých archeologických nálezov vrátane ľudských obetí.

Existujú však aj skalné priestory, ktoré sa nazývajú hrobkami, hoci nič nenasvedčuje tomu, že by v nich boli bývali ostatky. Takéto „hrobky“ sú pripisované urartským kráľom. Sú to skôr akési pamätné miesta, kde sa na stenách skalných komôr alebo na kamenných stélach nachádzajú nápisy o živote a činoch kráľa. Pred týmito komorami sa nachádza upravená plocha s kanálmi, odvádzajúcimi krv obetovaných zvierat. Zrejme sa tu konali náboženské obrady, predovšetkým obetovanie na počesť kráľa, hoci ten mohol byť pochovaný na celkom inom mieste. Ak vezmeme do úvahy, že socha nového kráľa bola umiestnená po korunovácii v hlavnom chráme boha *Chaldiho* v Musasire, a že kráľovská moc bola darovaná bohom *Chaldim*, môžeme predpokladať, že urartskí králi boli zbožštení, ak nie za života, aspoň po smrti.

Zo zachovaných urartských textov jednoznačne vyplýva, že najdôležitejším náboženským úkonom bolo obetovanie. Bohom sa predkladali rôzne obety: rastlinné, zvieracie, ba i ľudské. Archeologické nálezy dokazujú, že v Urartu bolo najviac rozšírené obetovanie veľmi mladých zvierat – jahniat, kozliat, teliat. Nájdené kosti dokazujú, že často išlo len o niekoľkodňové zvieratá. Počet obetovaných zvierat vždy závisel od postavenia daného božstva v hierarchii urartského panteónu. O rastlinných obetiach sa písomné pramene nezmieňujú, hoci museli existovať rovnako ako u ostatných poľnohospodársky rozvinutých starovekých národov. Takisto sa nespomínajú ľudské obeť, dokazujú

ich však archeologické nálezy. V jednej časti náleziska Toprak kale bolo objavených veľké množstvo zvieracích a ľudských kostí, pričom ľudské boli bez lebiek, ktoré boli uložené na inom mieste. Zvieracie kosti pochádzali z veľmi mladých, niekoľkodňových zvierat, takže išlo o obetné zvieratá. Podobné nálezy boli objavené aj v iných urartských pevnostiach. Ľudské obete sú doložené aj v kulte mŕtvych, napr. z pohrebiska v Metsamore, pochádzajúceho z VIII. stor. pr.n.l. V základnom pohrebisku sa pri riadne pochovaných celých kostrách našli aj tri ľudské lebky. Dalším dôkazom je aj urartská pečať z Hajkaberdu, na ktorej je zobrazený obetný oltár a pri ňom ľudské telo bez hlavy s veľmi zreteľne zobrazenými rebrami, na základe čoho odborníci predpokladajú, že obeť bola zodraná z kože. [14: 223] Boli vyslovené názory, že obetiam najprv odrezali hlavu a potom zodrali kožu. Keďže až donedávna neboli známe žiadne urartské písomné pramene o ľudských obetiach, predpokladalo sa, že tieto neboli súčasťou oficiálneho štátneho náboženstva, ale len ľudového náboženstva. Pred časom však bol v Ayanise objavený text, opisujúci obetovanie malého chlapca. [16 ]

### Záver

Náboženstvo starovekého Urartu bolo v mnohom blízke náboženstvám starovekej Mezopotámie, ale predovšetkým Anatólie. Žiaľ urartské písomné pramene pozostávajú takmer výhradne z kráľovských dekrétov, týkajúcich sa vojnových ťažení, prípadne zakladania miest, chrámov a vinogradov. Teda rozhodne nepokrývajú život celej spoločnosti. V iných starovekých kultúrach sa nám zachovali písomnosti, obsahujúce ich mýty, modlitby a zaklínania, ale takéto urartské texty dodnes neboli objavené. Urartský panteón až na malé výnimky je odlišný ako iné blízkovýchodné panteóny bohov.

Hoci na čele panteónu stála triáda bohov, ako to bolo známe aj v Mezopotámii, urartskú triádu odlišuje od iných najmä charakter a funkcie hlavného boha *Chaldiho*.

Štátne náboženstvo, kanonizované pravdepodobne kráľom Išpuini, v dôsledku dobývania nových území, koexistovalo

s náboženstvami obyvateľov týchto území. Urartskí králi nekládli prekážky uctievaniu ich vlastných božstiev, ale stavali pre ne aj chrámy. Mýty a modlitby týchto národov sa zrejme nezapisovali v urartskom jazyku.

K najviac charakteristickým kultom v Urartu patrilo uctievanie viniča a vína, kult zbraní, kult posvätných stromov. Mimoriadny význam mali obeť bohom, vrátane ľudských.

Napriek tomu, že väčšina odborníkov sa domnieva, že zánikom štátu Urartu zaniklo aj urartské náboženstvo, nie je to celkom tak. Výrazne ovplyvnilo národy, ktoré boli súčasťou ríše, a ktoré prežili aj pád Urartu. Tak môžeme objaviť niektoré prvky urartských nábožensko-mytologických predstáv u dnešných Gruzínov a Arménov, ale nie je vylúčené že zanechali svoj vplyv aj v zoroastrizme.

#### Použitá literatúra:

- [1] BARDAVELIDZE, Vera V.: *Drevnejšie religioznyje verovanija i obrjadovoje grafičeskoje iskusstvo gruzinskich plemen*, Tbilisi: Izdatel'stvo akademii nauk gruzinskoj SSR, 1957, 305 s., ISBN 292023
- [2] *Biblia. Slovenský ekumenický preklad*, Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2008. ISBN 978-80-85486-50-6
- [3] BIČ, Milan: *Při řekách babylónských: dějiny a kultura starověkých říší Předního Orientu*, Praha: Vyšehrad, 1990, 382 s., ISBN 80-7021-032-X
- [4] BUHÁLY, Attila: A limitás az urartui vallásban. In: Cövek István (ed.): *Nemzetek és birodalmak. Tanulmányok Dr. Kávássy Sándor 70. Születésnapjára*, Nyíregyháza, 2005, s. 9-22
- [5] BUHÁLY, Attila: A „szent lándzsa“ az urartui kultúrában, *Gesta* 1999/1, s. 27-32
- [6] BUHÁLY, Attila: Egy „elfeledett“ ókori birodalom: *Urartu. Se-lyemút* I/4, 1999, s. 14-16
- [7] BUHÁLY, Attila: „...egy juhok vágjanak le Haldinak a kapu előtt...“ Az áldozatbemutató helyszínei Urartuban. *Vallástudományi szemle* 6/1 2010, s. 47-62

- [8] BUHÁLY, Attila: Egy urartui istenkatalógus: a Meher Kapisi-felirat, *Sic itur ad astra* 2000/1-2, s. 49-88
- [9] GANALANJAN, Aram T.: *Armjanskije predanija*, Jerevan: Izdatel'stvo Akademii nauk Armjanskoj SSR, 1979, 355 s.
- [10] GREEN, Anthony, BLACK, Jeremy: *Bohové, démoni a symboly starověké Mezopotámie*, Praha: Volvox Globator, 1999, 232 s. ISBN 80-7207-266-8
- [11] HAMAJAKJAN, Simon G.: *Vani thagavoruthjan patakan krone. (Štátne náboženstvo Vanského královstva)*, Jerevan: hajastani GA hratarakčuthjun, 1990, 158 s. ISBN 5-8080-0041-6
- [12] MELIKIŠVILI, Georgij A.: *Nairi – Urartu*, Tbilisi: Izdatel'stvo Akademii Nauk Gruzinskoj SSR, 1954, 446 s.
- [13] PECHA, Lukáš: *Stručná gramatika urartejštiny*, Praha: Enigma corporation, 1994, 92 s., ISBN 80-901704-2-0
- [14] PIOTROVSKIJ, Boris B.: *Vanskoje carstvo (Urartu)*, Moskva: Izdatel'stvo Vostočnoj literatury, 1959, 340 s.
- [15] REDGATEOVÁ, Anna E.: *Arméni*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, 425 s. ISBN 80-7106-350-9
- [16] SALVINI, Mirjo: The Inscriptions of Ayanis. Cuneiform and Hieroglyphic. In: *Çilingiroğlu altan. Salvini Mirjo: Ayanis I. Ten Years Excavations at Rusainili Eiduru-kai, 1989-1998*, Roma: CNR Istituto per GLI Studi Micenei ed Egeo. Anatolici, 2001, s. 257-320, ISBN 88-87345-04-X

# Egy kánaáni nép, a Perizziek – a nyílt vidék istenének népe?

GÉR ANDRÁS LÁSZLÓ [1]

## *Abstract*

On the pages of the Old Testament several nations from the Patriarchal Era can be found whose origins are not certain. In this paper I tried to draw the outlines for the identification of the Perizzites. The name of this group of ancient inhabitants might be the key for the answer. Firstly, we can find a personal name in the Amarna corpus which might be related to the name of the Perizzites; secondly the contextual meanings of the Hebrew p-r-z root in the Old Testament use are needed to be analysed; thirdly, it can be interesting to compare the new etymology of the Semitic word “iron” with the name of the Perizzites. In the last part of the paper the possible relations between the Perizzites (as the nation of the open fields) and the god Parzu (as the god of the open fields) are shown. All of the presumptions are based on linguistic approach; the final conclusion is still hypothetical, though.

## *Key words*

Old Testament, Ugarit, prz-root, Perizzites, Canaanites, Hurrian, Hittite, Anatolia, iron, wilderness, god of the open fields, Parzu

A Bibliai lapjain könnyen lehet olyan népcsoportokkal találkozni, akikről ma már az ószövetségi szövegekben megőrzött nevéükön kívül szinte semmit nem tudunk. Különösen igaz ez Kánaán őslakóira, akik az izraelita Honfoglalás előtt éltek a területen. Azonban ma már, köszönhetően az ókori Közel-Kelet feltárásának, számos olyan írásos dokumentum került elő, melynek segítségével valamelyest rekonstruálni lehet a korabeli világ egy szeletét. Jelen tanulmány arra vállalkozik, hogy egy érdekes kísérletet tegyen arra, vajon bizonyítható-e, hogy a perizzi nép az anatóliai eredetű Il Parzu isten népe lenne?

A kérdés megválaszolásához az előadás első felében azt mutatom be, hogy vajon, aki elnevezte a perizzi népet, milyen jelentéstartam alapján nevezte el őket. Utána pedig ezen vizsgálat eredményeit értelmezem annak fényében, hogy Il Parzu isten milyen attribútumokkal rendelkezhet.

Arra a kérdésre, hogy a perizzi nép elnevezése honnan eredhet, három pontra fogok kitérni: az elsőben a korabeli hasonló személynevek kérdésére; a második pontban a név lehetséges jelentését vázolom fel egy új etimológiai kutatás eredményeként; harmadjára pedig a *pāraz* gyök őszövettségi használatát mutatom be röviden.

### *Perizziek az Ószövetségben*

A perizziek az őszövettségi források szerint egy olyan népcsoport, akik az ősi időkben, a Honfoglalás előtt éltek Kánaán földjén. Számos listán, összesen huszonegy alkalommal találhatók meg a huszonhét listából, ahol az izraelita Honfoglalás előtti lakosok csoportjait említik. Az előfordulások számottevő többségében ez a felsorolás kettőnél több tagú (1Móz 15,18-21; 2Móz 3,8; 17; 23,23; 33,2; 34,11; 5Móz 7,1; 20,17; Józs 3,10; 9,1; 11,3; 12,8; 24,11; Bír 3,5; 1Kir 9,20 // 2Krón 8,7; Ezsdr 9,1; Neh 9,8) [2]. Az ő földjüket is Ábrahám leszármazottainak illetve a honfoglaló izraelitáknak adja az Úr, felszólít a kiirtásukra, illetve ígéretet tesz a kiűzésükre. Néhány alkalommal azonban úgy jelennek meg, mint akik a korabeli Palesztina őslakosai a kánaániak mellett (1Móz 34,30, Bír 1,4-5), tehát ebből következően a kánaáni és a perizzi olyan gyűjtőnév lehet, mely több kisebb csoportot is magába foglal. A Józs 17,15 alapján pedig elhelyezkedésükre következtethetünk, ugyanis Efraim mellett említi a szöveg a refáiak és a perizziek földjét. A refáiak itt nagy valószínűséggel a Refáim-völgy lakosságára vonatkozik.

Az 1Móz 10,15-17 genealógiájában Kánaán nemzetségei között nem találjuk a perizzieket, így ez és az imént említett kéttagú listák alapján azt valószínűsíthetjük, hogy különböztek Kánaán azon őslakóitól, akik a Honfoglalás idejében ott éltek. Ebből két lehetőség következik: vagy még a kánaániaknál is korábbi la-

kosság lenne a perizziek csoportja az ősi Palesztinában, vagy pedig e különállás miéjtje abban áll, hogy míg a kánaániak sémi népesség (ellentétben az 1Móz 10,6-tal), addig a perizziek nem, vagy amíg a kánaániak urbanizált civilizációt alkottak, addig a perizziek nem. Ha korábbi réteget képeznek, akkor lehetséges, hogy az amorita vándorlás egy korai hullámát képviselhették, szemben a későbbi sémi népességgel, akik Kánaán területére érkeztek. Amennyiben e korai amorita csoport lennének, akkor feltehetően félnomád életmódot folytatható csoportról lehetne szó, hiszen a későbbi hullám volt az, mely a Középső Bronzkor idején a jellegzetes kánaáni városi kultúrát kialakította.

A kutatók között nincsen konszenzus a tekintetben, hogy a perizziek, ha nem e korábbi amorita vándorlás népessége lennének, akkor honnan érkezhettek: Közép-Ázsia irányából vagy Anatólia, esetleg a Kaukázus felől. A név bizonytalan etimológiájából kiindulva a kutatók egy része úgy véli, hogy talán hurri vagy anatóliai eredetű csoportról van szó [3].

#### *Megoldások a csoport neve értelmezésére*

A csoport elnevezése kapcsán én három feltételezhető megoldással számolok. Az első, ha a csoport nevét összekapcsoljuk az Amarna-levelekben (EA 27:89,93; 28:12) található Pi-ri-iz-zi személynévvel. A második megoldás, ha a népesség nevét a sémi *p/brzl* - vas szóval és annak etimológiájával hozzuk összefüggésbe. Harmadik megoldásként pedig a héber *pāraz* gyökkel hozzuk kapcsolatba.

#### *A perizziek és Pirizzi*

Az első megoldás esetében az Amarna-levelekben (EA 27:89,93; 28:12) található Pi-ri-iz-zi személy nevével hozzuk a név nevét kapcsolatba. Ő a Mitanni állam és a hurrik királyának, Tušrattának a követe volt Egyiptomban. Hess szerint ez a név egy kicsinyítő képzős alak lenne, melynek elemei: *ewri* (= úr) és *-zzi* végződés, Hess Kühne elemzésére hivatkozva azt írja, hogy így a név jelentése: „... urához tartozó” [4]. Contenau és Albright kutatásai alapján Posener azt állítja, hogy ez a név hurri eredetű [5].

Tallquist szerint az \*izzi végződés hettita – mitanni, míg Speiser szerint hurri specifikum [6]. Clark, aki Clay [7] és Tallquist [8] kutatására hivatkozik, feltételezi, hogy ez a név egy lehetséges indoiráni név lenne [9]. Artzi és Grumach szócikkében azt írja, hogy a Pi-ri-iz-zi névnek megfelelő egyiptomi Pirisija és Pirisim nevek ismertek, mint rabszolgák nevei, illetve a Pirzu név, mely nuzi-hurri név [10]. A név nagy valószínűség szerint anatóliai eredetű tehát.

Juan-Pablo Vita hívta fel figyelmemet arra tényre, melyet Giorgieri foglalt össze, miszerint ennél a névnél az első ékjelet, melyet hibásan a PI szótagnak olvastak, valójában inkább a mitanni *m-W* betű lenne, s csak a szótag értéke *wV*. Így tehát a nevet Wi-ri-iz-zi-nek kell olvasni. Ebben az esetben e név a *fir* = *i* = *ssi* elemekből áll, mely a *fir* szótóból ered, mely azt jelenti, hogy felszabadítani [11].

Ezek fényében azt tudjuk kijelenteni, hogy a perizzi népnévhez mindössze hasonló személynevek ismertek az izraelita Honfoglalás előtti időszakból, de a nép konkrét neve még nem került elő Biblián kívüli forrásból. A Pi-ri-iz-zi hurri személynév olvasata hibás, így nem használható fel esetlegesen a perizzi nép eredetének kutatása során. Az egyiptomi *Pi-ri-iz-zi* név pedig nem utal a perizzi népre, hanem csupán az eredetileg Wirizzinek vagy Firizzinek hangzó hurri név egyiptomiak által történt (hibás / megközelítő) lejegyzése.

#### *A perizziek és a „vas” jelentésű sémi szó*

Második esetben a sémi *przl* / *brzl* / *brđl* – vas jelentésű szóval [12] hozható kapcsolatba a perizzi népnév. Ez a szó megtalálható számos sémi nyelvben. Így az akkádban is, ahol a *parzillu* melléknév azt jelenti, hogy vas, illetve „vas kő”-re (értsd: vasérc) utal, a *ša parzilli* kifejezés pedig olyan emberre utal, aki vassal foglalkozik, kovács [13]. Az ugaritiban *brđl* alakban fordul elő, ami azt jelenti, hogy vas. Gordon szerint a *p-b* és *z đ* hangzóváltások arra utalnak, hogy a szó nem sémi eredetű [14]. Habár Halayqa is megjegyzi, hogy az ugariti *brđl* akkád jövevényszó, az eredetije



*b/parzillu* [15]. Az amorita nyelvben *barzillu* formában fordul elő [16].

A héberben tehát a *barzel* alak terjedt el [17]. Érdeemes megemlíteni Dávid király egyik támogatóját, a gileádi Barzillayt, akivel Dávid Mahanaimban találkozott (2Sám 1,;27; 19,32-35,40, 1Kir 2,7, Ezsdr 2,61, Neh 7,63), s aki nevének a jelentése Martin Noth szerint a vassal van kapcsolatban [18]. A 2Sám 21,8-ban említik a mehólai Barzillajt, azonban, hogy a két személy azonos-e, kérdéses. Az Ezsdr 2,61 / Neh 7,63-ban szereplő Barzilla fiai elnevezés feltehetően Dávid egykori támogatójára megy vissza. A névnek arámi végződése van.

Figyelemre méltó, hogy a 2Sám 17,27-ben Barzillaj, mellett említett Mákír neve is a vassal van kapcsolatban, akinek neve feltehetően kohászt jelent. Lipiński szerint Muğarat al-Warda (= Mahanaim) vasbányái inspirálhatták a szerzőt [19]. Tény, hogy a közelben lévő Aǧlún, mely a vas feldolgozás helyi központja, körzetében található a Kr.u. századokban is Mons Ferreusnak nevezett hegy, melynek bányáit már a Kr.e. 9. századtól biztosan használták. Lipiński szerint a vaskohászat korai eredetére utal Barzillaj neve [20]. Erre a névre még később fogok utalni.

A sémi vas szó etimológiája. Artzi bizonyítja, hogy a feltehetően idegen eredetű szó az akkádból került át a többi sémi nyelvbe [21]. Kassian a hattiról írt tanulmányában megemlíti a *prz* kifejezést, mely a középső és északi területeken volt használatos. A sémi elterjedés mellett kitér arra, hogy a kifejezés mind az európai nyelvekben megjelent a sémi eredetű *\*fersum*-ból átvéve [22], mind pedig az afro-ázsiai nyelvekben is, a proto-sémi *\*birt-*, illetve az afro-ázsiai *\*bir-* tövek származékaiként [23]. Rendsburg az afro-ázsiai és indo-európai kifejezéseket szintén egy közös eredetre próbálta visszavezetni [24]. Kassian valószínűsíti, hogy a *prz* a luvi *parza-* tövel van kapcsolatban, melyet modern kaukázusi nyelvek szóhasználatával támaszt alá [25]. Végül hivatkozik Valério és Yakubovich tanulmányára, akik bizonyítják, hogy a sémi vas (*barzel*) kifejezés anatóliai eredetű [26]. Velério és Yakubovich demonstrálják, hogy a luvi eredetű *parza-* szótó a vassal van kapcsolatban, majd bizonyítják, hogy amikor beindult

az anatóliai vaskereskedelem Mezopotámia irányába, ők egy luvi eredetű anatóliai kifejezést vettek át a vas megjelölésére [27]. Ez tehát a *barzel / parzillu* kifejezés eredete.

Annak a kérdése, hogy a perizzi népcsoport neve vajon kapcsolatban van-e a luvi eredetű (eredetileg mindössze) \**parza-* kifejezéssel, bizonytalan. Lehetséges, hogy a népnév azt jelenti, hogy a „vashoz tartozó”, t.i. a vas megművelői (~ bányászok, kohászok, kovácsok). A vas feldolgozás a Kr.e. II. évezred elejére megy vissza Anatóliában, így elképzelhető, hogy egy népesség ekkor vándoroljon délre, magán viselve azt a nevet, mely őket a vas megmunkálásához köti, s mely név nem mezopotámiai eredetű (hiányzik u.i. a szó végi *!*), hanem anatóliai. Ezáltal ez a csoport elkülönül a későbbi amorita vándorlástól, akiknek a le származottait később a kánaánita gyűjtőnév alatt találjuk. Ugyanakkor nem tartom azt sem kizártnak, hogy olyan nemzetségek is tartozhattak a Honfoglalás előtti időszakban a perizziek csoportjába már, akik nem anatóliai eredetűek, de a csoporttal való közös foglalkozás, település, életmód, kultúra miatt rájuk is ezt a kifejezést használta a történelmi emlékezet által a bibliai szerző.

#### *A perizziek neve és az ószövetségi p̄araz gyök*

Míg az első megoldási lehetőség egy bizonytalan származású személynévben vélte a csoport nevének eredetét felfedezni, és ebből következtetni, hogy honnan eredhetnek, addig a második megoldási kísérlet a név ősi, sémi nyelveken kívüli etimológiáját hívta segítségül. A harmadik esetben azonban az Ószövetségen belüli források alapján próbálom megrajzolni, hogy kik lehettek a perizziek. Ehhez az Ószövetségben megtalálható *p̄araz* gyök lehetséges jelentéseit és konnotációit használom fel.

Az Ószövetségben az alábbi alakokban fordul elő a *p̄araz* gyök: *p̄erāzôt*, *p̄erāzîm*, *p̄erāzāyw*, *p̄erāzôn*, *p̄erāzî* [28].

- a *p̄erāzôt* előfordulásai: Ez 38,11, Eszt 9,19b, Zak 2,8. Ez a kifejezés a kontextus alapján egy nyílt területre utal, olyan településekre, melyeknek nincsen fala, illetve ezen terület és települések lakóira [29].

- a *perāzîm* az Eszt 9,19a-ban a *ha-* határozott névelővel áll. A kifejezés itt az Eszt 9,19 elemzésének fényében a fal nélküli települések, a nyílt vagy vidéki területek lakóira vonatkozik.

- a *perāzāyw* a hímnemű többes számú alakja a *perāz / pārāz / perez* főnévnek, több birtok szuffixummal ellátva. Csak a Hab 3,14-ben fordul elő. A nehéz szöveg kontextus miatt ez az előfordulás nem használható jelen vizsgálathoz [30].

- a *perāzôn* egy csoportnév [31], ahol a *perāz* jelenti a csoportba tartozó egyéneket. Előfordul a Bír 5,7.11-ben. A jelentése itt a szűkebb vagy tágabb kontextust is nézve topográfiai jellegű [32].

- a *perāzî* a *pāraz* gyökből származik, -i szuffixummal ellátva, ami a csoporthoz / helyhez / típushoz kötődést fejezi ki [33], ez a csoport lehet a *perāzôt / perāzîm / perāzôn*, jelzői funkcióban szerepel. Előfordul az 1Sám 6,18-ban és az 5Móz 3,5-ben, mindkét esetben a *ha-* határozott névelővel. Mindkét történetben olyan településekre utal, melyek erődítetlenek [34].

A *pāraz* gyök használatát támogatja az arab *faraza* és *baraza* gyökök bizonyos jelentésárnyalatai is.

Ha a perizzieket a *pāraz* gyök jelentésárnyalati alapján definiáljuk, akkor olyan emberek csoportjára utal, akik erődítetlen településekben élnek, feltehetően ezek sík vidékeken illetve a dombok tövében helyezkednek el, a városiakkal szemben ún. vidéki státuszban. Foglalkozásukra nézve ez alapján lehetnek félnomádok vagy földművesek is, etnicitásukra nézve pedig lehetnek „kánaániak”, tehát sémik, lehetnek anatóliai eredetűek vagy akár a kelet-mediterráneumi szubsztrátum leszármazottai. Ha ezt a megoldást tekintjük mérvadónak, akkor feltehetően azzal a jelenséggel kell számolnunk, hogy lehetséges, eredetileg a perizziek elnevezés egy másik csoportra vonatkozott, később azonban a Józs 17,15 fényében az Efraim területe környékén élő vidéki lakosságra utaltak vele [35].

#### *A perizziek nevének jelentése*

Összegezve e három megoldási lehetőséget, arra a konszenzusra lehet jutni, hogy semmi képen sem kizárt, hogy létezhetett egy olyan csoport Kánaán területén, akikre a történelmi emléke-

zet után az Ószövetség írói és szerkesztői perizziekként utalt. Az előkerült névanyag alapján – a hibás olvasat lehetőségére való tekintettel – annyit lehet kijelenteni, hogy nem lehet kizárni, hogy ez vagy hasonló elnevezés ne létezett volna. Ha létezett, személyt jelölt, de ez nem zárja ki azt, hogy egy csoport is viselhesse ezt a nevet.

A második megoldási lehetőség szerint a csoport neve kapcsolatban lehet a vas bányászattal, feldolgozással, eredetét tekintve az elnevezés pedig anatóliai, azon belül luwi, bár hettita, hurri és később akkád nyelvű szövegekben is megtalálható azonos jelentéssel. A vasra azonban az akkádokon keresztül a sémi nyelvek egy más alakját (*przl / brzl*) használják, ami utal arra, hogy amikor a csoport a nevét kaphatta, akkor azok, akiktől ez ered, nem ismerték ezt a kifejezést (hiszen akkor Barzillaj névéhez hasonló nevet adtak volna). Ebből arra lehet következtetni, hogy vagy olyan helyen kezdték el ezt a nevet viselni, ahol nem volt ismert a sémi elnevezés, vagy olyan időben, amikor az még nem terjedt el, de egyikre sincsen bizonyíték, csupán következtetni tudunk rá.

A harmadik megoldás tekintetében nem etnikai a csoport elkülönülése, hanem életmódbeli. A két-tagú listák fényében a kánaániak lehetnek Kánaáni városlakói, így akár a jellegzetes amorita vándorlással odakerült népesség a Kr.e. III. évezred második felében, míg a perizziek azok, akik nem a városokban éltek, hanem falvakban. Ez nem zárja ki azt, hogy a perizziek, mivel nem urbanizált kultúrában éltek, félnomádok vagy letelepedett földművesek legyenek. Etnikai hátterükre nézve pedig ez nem árul el információt.

#### *A perizziek és Parzu isten*

Most, az előadás rövidebb, második részében a perizzi népnek az ugariti forrásokban található Il Parzu istennel való kapcsolatát vizsgálom meg röviden. A KTU 1.111:1 és 1.110:4, 1.111:5-ben található meg az isten neve, ahol az első ugariti, utóbbi kettő hurri nyelvű szövegben van felsorolva. A szöveg felajánlási szöveg, ahol különböző istennevek vannak felsorolva, így az *'il prz* (hurri megfelelőiben: *in prznd* és *iwrn prznd*). A korábbi kutató-

sokban már születtek lehetséges megoldások, de a *prz* kifejezés problémáját még nem oldották meg [36].

Lehetséges megoldás lehet Astour felvetése, miszerint a II Parzu egy helyhez köthető [37]. A korabeli forrásokban ez a hely Bar-za-ni-a, Bar-za-ni-iš-tu-un, Bar-zu-ri-a-ni és Ba-ar-zu-un-na lehet. Valamennyi település Urartu térségéhez kötődik. Számos párhuzamot találunk eblai, ugariti és mezopotámiai szövegekben, hogy egy helynévről legyen egy isten elnevezve. Azonban Astour felvetését javasolt elvetni, hiszen nincsen semmilyen írásos forrásunk, hogy ezen helyeken valamilyen különlegesebb, említeni való kultusz zajlott volna, de kiemelkedő vallási objektumot sem találtak a régészek.

Dietrich és Mayer elemzésében az *il Parzu* elnevezést a mezopotámiai *bēl purussē* jelzővel kapcsolják össze. A *bēl purussē* – azaz a „döntés ura” Szín holdisten egyik jelzője [38]. Aicha Rahmouni kizártnak tartja, hogy a két kifejezés egymással kapcsolatban álljon. Magam is kétségbe vonom a két kifejezés kapcsolatát, ugyanis a sémi nyelvészet szabályai szerint az akkád *s* nem szokott ugariti vagy észak-nyugati *z*-vé válni.

Az arab nyelvben is előfordul a *pāraz* gyök, *faraza* illetve *baraza* formában. A héber használatot már hallhattuk, az arabban a *farz<sup>un</sup>* és a *farzat<sup>un</sup>* utalhat a héber jelentéssel egyetértésben nyílt terepre, hegyek között található földre. A *barāz<sup>un</sup>* és a *mabraz<sup>un</sup>* pedig sík vidékre, nyílt síkságra.

Miguel Valério és Ilya Yakubovich hívta fel a figyelmemet le-  
vélváltásaink során a hettita és a luvi nyelvű forrásokban található, ezzel a jelentéssel összefüggő isteni jelzőkre. A hettita *gim(ma)ra-* és *kimra-* jelentése vidék, síkság, steppe. A sumér LÍL és akkád *ēru* kifejezésekkel jelentése közel azonos [39]. A hettita kifejezés lehet egy epiteton vagy jelző, mely állatokhoz vagy istenekhez kapcsolódik. Ilyen isten pl. a Vihar Isten, a Termékenység Istennő vagy a Védelmező Isten [40]. Ennek a hettita kifejezésnek a megfelelője a luvi *im(ma)ra/i* (abs. *im-ma-ra-aš-ša*) [41]. Ez a kifejezés megtalálható istennevekben [42], személynevekben [43] és földrajzi névben [44] egyaránt; de köznévként is használatos. Valamint Puhvel úgy véli, hogy a hurri nyelvben is megtalálható

ugyanaz az epiteton, az *awar(r)i*, melyet az *awarri* <sup>DINIR</sup>IŠTAR kifejezéssel illusztrál, mely kifejezés a „mezők Istárjára” utal [45].

A héber és az arab etimológiai kutatás szerint Il Parzu neve pedig azt jelenti, hogy a „nyílt vidék istene”, avagy a „pusztaságok istene”, melyet alátámaszt, hogy van párhuzam ilyen jelentésű névre Anatólia térségéből.

A perizziek nevének vizsgálatakor vetettem fel, hogy a luvi eredetű *\*parza-* tőből értelmezve a nevet, a vassal lehet összefüggésben. Ha Il Parzu nevének értelmezésekor az isten nevét ebből a luvi tőből vezetjük le, akkor a „vas istene” jelentést kapjuk. Egy olyan istenét, aki a fémművességnek az istene. Erre is van párhuzam az ókori Közel-Keleten.

Ezek fényében a perizzi nép eredetére vonatkozóan a bemutatott három megoldás mellett egy negyediket is meg lehet kockáztatni. Eszerint a perizzi nép a (feltehetően anatóliai eredetű) Parzu isten népe lenne, és/vagy megfordítva: az ugariti forrásokban található Il Parzu az ószövetségi forrásokban található perizzi nép istene lenne. Ennél a pontnál fontosnak tartom megjegyezni, hogy az ószövetségi forrásaink, ha írásos történelmi forrásként datáljk őket, akkor az általuk elbeszélte korhoz vagy a kontextusuk által elbeszélte korhoz képest rendkívül későinek tekintendők. Ez azonban véleményem szerint nem jelenti azt, hogy a kollektív emlékezetben, a szóbeli hagyományanyagban és tudásban ne őrződhetett volna meg egy több évszázaddal korábban élt nép / társadalmi egység neve. Az azonban tény, hogy még, ha meg is őrződött, akkor is, mire leírásra került, már nem emlékeztek sem a név eredeti jelentésére (t.i. hogy konkrétan először kire is vonatkozhatott), sem pedig az ugariti forrásokból ismert istennel való kapcsolatra (ha egyáltalán volt ilyen).

Az előadás elején feltett kérdésre, hogy a bizonytalan jelentésű nevű Il Parzu isten és a perizziek népe összetartoznának-e, azt a választ tudom adni, hogy nincsen bizonyíték, mely cáfolná vagy támogatná egyértelműen ezt. Ugyanis mind az isten neve, mind a nép neve bizonytalan jelentésű. S mivel ugyanabból a gyökmássalhangzókból épül fel mind két kifejezés, ezért a keresett megoldások is rímelni fognak egymásra. A felvetést minden-

esetre mindenképpen átgondolandónak és további kutatásra alkalmasnak vélem.

### Összefoglaló

Véleményem szerint nem lehet kizárni, hogy a perizziek egy ősi etnikai csoport lehettek, akik nagy valószínűséggel Anatólia felől vándoroltak Kánaán térségébe a Középső Bronz Korban, de feltehetően a nevük jelentése megváltozott, talán a Bronz Kor vége felé (amikor az izraelita Honfoglalás zajlott), és a fentebb hipotetikus felvázolt eredeti jelentések helyett már a vidéki lakosságra, a fal nélküli településen élőkre kezdett vonatkozni. Hogy kapcsolatban álltak-e Il Parzu-val, nem tudhatjuk, sem azt, hogy ugyanazon asszociáció és logika alapján lett a nép és az isten elnevezve, vagy sem.

### Jegyzetek, irodalomjegyzék

- [1] GÉR András László, ösztöndíjas PhD-hallgató, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Történelemtudományi Doktori Iskola, [ger.andras.laszlo@gmail.com](mailto:ger.andras.laszlo@gmail.com)
- [2] V.ö. ISHIDA, T.: The Structure and Historical Implications of the Lists of Pre-Israelite Nations, in: *Biblica* (1979) 60: 461-490 p. konkrétan itt: 461-462 p.
- [3] V.ö. az eddigieket: ISHIDA 1979: 478-481 p. REED, S. A.: Perizzite in *ABD* V: 231 p.; HUGENBERGER Perizzite in: *ISBE* III: 771 p.; KALLAI, Z.: The Land of the Perizzites and the Rephaim (Joshua 17,14-18), in: BREKELMANS, C. – LUST, J. ed. *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies*, Leuven: University Press, 1990. 197-205 p. konkrétan itt: 204-205 p.; ARTZI, P. – GRUMACH, I.: Perizzites in: *EJ* 15: 772 p. OCHSER, Sch.: Perizzites in: *JE* IX: 640 p.; CHEYNE, T. K.: Perizzites in: *EB* III: 3659-60 p.
- [4] HESS, R. S.: *Amarna Personal Names*, Dissertation Series 9. (American Schools of Oriental Research), Eisenbrauns, 1993. 124-125 p.

- [5] POSENER, G.: Une liste de noms propres étrangers: sur deux ostraca hiératiques du Nouvel Empire in: *Syria* (1937) 18/2: 183-197 p. konkrétan itt: 195 p.
- [6] REED idézi Speiser véleményét, ld.: REED: 231 p.
- [7] CLAY, A.: *Personal Names from Cuneiform Inscriptions of the Cassite Period*, New Haven: Yale University Press, 1912. 117 p.
- [8] TALLQVIST, K. L.: *Assyrian Personal Names*, Helsingfors, 1914. 265 p.
- [9] CLARK, W. E.: The Alleged Indo-Iranian Names in Cuneiform Inscriptions in: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* (1917) 33/4: 261-282 p. itt konkrétan: 274 p.
- [10] ARTZI – GRUMACH: 772.
- [11] Köszönet Juan-Pablo VITA professzor úrnak, aki levélváltásunk során felhívta a figyelmemet erre a problémára: M. GIORGIERI, Zu den hurritischen Personennamen in den Amarna-Briefen in: *SMEA* (1999) 41, 81-82 p.
- [12] Ez a sémi kifejezés elterjedt az akkád (*parzillu*), ugariti (*brđl*), héber (*barzel*), amorita (*barzillu*, ld.: DUL: 236 p.), arámi (*parzel* és *barzel* alakban is, ld. HALOT: 1958 p.; JASTROW, M.: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, vol. I-II.*, London: Luzac & Co. – New York: G. P. Putnam's sons 1903: 191 p.; 1223 p.; SOKOLOFF, M.: *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Bar Ilan University Press, 1992. 445 p. SOKOLOFF, M.: *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Period*, Bar Ilan University Press, 2002. 930 p.; DNSI: 196 p.; 936 p.), pun (*brzl*, DNSI: 196 p.; KRAHMALKOV, Ch. R.: *Phoenician-Punic Dictionary*, Uitgeverij Peeters en Department Oosterse Studies, Leuven, 2000. 125 p.), ó-délarab (*frzn*, SD: 46 p.; HALOT: 965 p.), talán ó-északarab (*frzl*, mely safaíta feliratokon személynévként jelenik meg, vö. ABABNEH, M. I.: *Neue safaitische Inschriften und deren bildliche Darstellungen*, Shaker Verlag, Aachen, 2005. 121 p.; AL-MANASER, A. Y. Kh.: *Ein Korpus neuer safaitischer Inschriften aus Jordanien*, Shaker Verlag, Aachen, 2008. 239 p.),



- szír (*frzl'*, CSD: 459 p.) és klasszikus arab (*fird il<sup>un</sup>*, ARTZI, P.: On the Cuneiform Background of the Northwest-Semitic Form of the Word *brd l, b(a)rz(e)l*, "Iron" in: *Journal of Near Eastern Studies* (1969) 28/4: 268-270 p.; habár Fraenkel szerint az arab *firzil<sup>un</sup>* szír kölcsönszó, ld.: FRAENKEL, S.: *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Brill, Leiden, 1886. 153 p.) nyelvben is.
- [13] CAD 12: 212-216 p.; AHw: 837-838 p.; CDA<sup>2</sup>: 267 p.; AH: 539 p.; M-A: 828 p.
- [14] GORDON, C. H.: *Ugaritic Textbook. Grammar, Texts in Transliteration, Cuneiform Selections, Glossary, Indices* (Analecta orientalia 38) Roma: Pontifical Biblical Institute 1998. 376 p.
- [15] HALAYQA, I. K. H.: *A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite*, Münster: Ugarit Verlag, 2008. 112 p.
- [16] DUL: 236 p.
- [17] BDB: 137 p.; HALOT: 155-156 p.
- [18] NOTH, M.: *Die Israelitischen Personennamen im Rahmen der Gemeinsemitischen Namengebung*, Kohlhammer, Stuttgart, 1928. 225 p.; HALOT: 156 p.
- [19] LIPÍŃSKI, E.: *On the Skirts of Canaan in the Iron Age – Historical and Topographical Researches*, Orientalia Lovaniensia Analecta 153, Leuven – Paris – Dudley, MA.: Uitgeverij Peeters en Department Oosterse Studies, 282 p.
- [20] LIPÍŃSKI 2006: 280-282 p.
- [21] A nem sémi (és nem is hettita) eredetű szó először az óbabiloni korban jelenik meg mári szövegekben *ša bar-zil-li* formában, illetve Elámból: *ša pa-ar-zi-li* formában. Később, asszír szövegekben jelenik meg az idővel elterjedt *par-zil-lu* formula (ideogrammákkal: AN.BAR). Ekkor az először Máriaiban használt *-zil-* hangértékű, tehát óbabiloni korból származó jelet és a közép-asszír és babiloni korszak újításának számító *par-* jelet együtt használják. Meg kell jegyezni, hogy az óasszír korban a *bar-zi-lu* alakot használják. Ezt a BAR.GAL ideogrammával jegyzik le, ami miatt Hommel tévesen a *bar-gal*-ból vezeti le az etimológiát: BAR.GAL → *bar-ḡal* → *bar-zel*, hiszen a sémi nyelvekben a ž

hang hiányzik, helyette írtak z-t, ld.: HOMMEL, F.: Register und Nachträge zu der 1889 erscheinendem Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina. Vom Paul de Lagardem, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (1891) 45: 340-342 p., itt konkrétan: 340 p.; és WEISSBACH, F. H.: Eisen in: *RA II*: 316-319 p. itt konkrétan: 316 p. -Nyugat-sémi szövegekben először Ugaritban használják a *b/parzil*-t *brđl* formában. A kifejezés Mezopotámiából került át Ugaritba, vagy (a) Mári közvetítésével az óasszír-babiloni korban, vagy (b) babiloni írásos kapcsolaton át, vagy pedig (c) az óasszír tradíció közvetlen szóbeli átvételről beszélhetünk. Artzi végül arra a következtetésre jut, hogy az északnyugat-sémi kifejezést az óasszír tradícióból vették át, melybe pedig a sémi nyelveken kívülről került be a kifejezés. Ld.: ARTZI 1969: 268-270 p.

- [22] *\*fersum* → lat. *ferrum*, ó-ang. *bræs* - bronz, ném. *Bartel* - fészítővas, stb, ill. a Fursill hegy a Dolomomitokban vasbánya, s a nevének jelentése vas, ld.: KASSIAN, A.: Hattic as a Sino-Caucasian Language in: *Ugarit Forschungen* (2009) 41: 309-449 p. itt konkrétan: 379 p.; és HALOT: 155 p.
- [23] KASSIAN 2009: 379-380 p.; OREL, V. E. - STOLBOVA, O. V.: *Hamito-Semitic Etymological Dictionary - Materials for a Reconstruction*. E. J. Brill, Leiden - New York - Köln, 1995. 75 p.
- [24] RENDSBURG, G. A.: Semitic *przl/brzl/brđl*, "Iron" in: *Scripta Mediterranea* (1982) 3: 54-71 p. itt konkrétan: 54-62 p.
- [25] A modernkorban a szvân nyelvben (*berež* - vas), csecsen és ingus nyelvben (*borza* - bronz, ez a proto-nakh nyelvből eredhet, ahol az eredeti alak a *\*borza-n* lehetett) lévő használatra utal. Ld.: KASSIAN 2009: 379 p.
- [26] KASSIAN 2009: 379-380 p.
- [27] A hettita szövegekben található (:)*parzassa* és *parzagulliya* kifejezést (CHD: 202) a luwi *parza-* töre vezetik vissza. Példák segítségével demonstrálják, hogy a *parzassa* kifejezés egyrészt valamilyen nem szokványos vasra utal, valamilyen ércre vonatkozhat. A *parzagulliya* kifejezés pedig a *parza-* tö + akkád

*qullu* (hurok) + *-iya* birtokos szuffixumból áll össze, mely arra utal, hogy „*birtokolni egy parza-ból készült hurkot*”. Bizonyítják, hogy a luvi *parza-* tő valamilyen vasfélére vonatkozik. Végül rámutatnak arra, hogy Mezopotámiában is ismerhették a vasat, a rézkohászat melléktermékeként, hiszen arra a sumér (KÙ).AN (= óasszír *amūtu-* vagy *ašī'u-*) kifejezést használták, s amikor vaskereskedelem révén kapcsolatba kerültek az anatóliai térséggel, akkor egy onnan származó kifejezést vettek át a vasra, hogy különbséget tegyenek először az otthoni és az import vas között. Így került be a luvi *\*parzil* az akkádba, majd onnan a további sémi nyelvekbe. Ld.: VALÉRIO, M. – YAKUBOVICH, I.: Semitic word for ‘iron’ as Anatolian loanword in: Николаева Т.М. (szerk.): *Исследования по Лингвистике и Семиотике, Языки Славянских Культур*, Москва, 2010. 108-116 p.

[28] GESENIUS, W.: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*<sup>18</sup>, Springer Verlag, Berlin – Heidelberg 2007. 1076 p.; HALOT: 965 p.; BDB: 826 p.

[29] Az Ez 38,11-ben Góg szavait olvassuk, aki rá fog támadni a *perāzôt* (állapotú) országra, melynek lakosai *be'ên hōmâ ûberîah ûde'lātajim 'ên lāhem* – falak és záruk és kapuk nélküli [helyen] élnek. Cooke szerint ezek az emberek az izraelitákra utalnak, akik egy ideális korszakban fal nélküli városokban fognak élni az idegen népektől való rettegés nélkül. Továbbá megjegyzi, hogy az Ez 38,11 Jeremiás próféciájával (49,2-33, különösképpen a 31. vers) van párhuzamban, ld. COOKE, G. A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, C. Scribner's sons, New York, 1936: 411 p. A kommentárok szerint ez a kép a Zak 2:8-ra utal, ahol a próféta leírja Jeruzsálem városát az elkövetkezendő korszakban. Ebben a leírásban Jeruzsálem mint egy *perāzôt* lesz lakott, az emberek és nyájak nagy száma miatt a 9. vers alapján, s Yahweh maga lesz a védelmező tűz-fal a város körül. A *perāzôt* egy állapotra utal, ahol az épített védelem hiányzik. Wellhausen megjegyzi, hogy ez a vers a Zsolt 122,3-mal van ellentétben (v.ö. Jeruzsálem *ha-benûjâ* – jól megépített), és itt az emberek által épített

fal fölösleges, hiszen maga Yahweh az, aki Jeruzsálem védelmező falává lesz, a Zak 2:9 szerint, ld. WELLHAUSEN, J.: *Skizzen und Vorarbeiten, fünftes Heft – Die Kleinen Propheten Übersetzt, mit Noten*, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1892: 173-174 p. – Mitchell magyarázatában ez a kifejezés Jeruzsálemet, mint egy falut, egy vidéki települést mutatja be, a nagy számú *b<sup>e</sup>hēmâ* miatt, mely itt nyájra utal, v.ö. MITCHELL, H. G.: *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai and Zechariah*, New York: C. Scribner's sons, 1999: 138 p. – Smith úgy interpretálja Jeruzsálem leírását itt, mintha a város egy falu lenne, hiszen nincsenek falai, ld. SMITH, R. L.: *Word Biblical Commentary – Micah-Malachi*, Word Books, Dallas. 1984. 195 p. – Zimmerli az Ez 27:21 fényében ezt a szakaszt az észak-arábiai Kédár térségével hozza kapcsolatba az asszír, babiloni és perzsa korokban, habár megjegyzi, hogy ez a szakasz utalhat az erődítés nélküli Jeruzsálemre is a korai perzsa korban, amikor a várost maga Isten védelmezte, ld. ZIMMERLI, W.: *Ezekiel 2 – A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 25-48*, Hermeneia, Fortress Press, Philadelphia, 1983. 310 p. A LXX a héber *'al-'erec p<sup>e</sup>rāzôt* kifejezést a görög *epi gēn aperrimmenēn* összetétellel fordítja. Az itt található *ige*, az *aporripto* azt jelenti, hogy „eldob”, „elvet”, „nem birtokol”. Így tehát itt a *p<sup>e</sup>rāzôt* fal nélküli, erődítés nélküli, védtelen városra utal. Ld.: LIDDELL, H. G. – SCOTT, R.: *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996. 216 p. –Az Eszter könyve 9,19-ben található vers a 18. verssel áll kontrasztban, és a 15-16. versek a 18-19. versekkel párhuzamban. Így az Eszter 9,15-16 azokról a zsidókról olvasunk, akik Šûsanban laktak, ellentétben azokkal, akik *m<sup>e</sup>dînôt*ban (többes szám!), ennek az ellentétpárnak a párhuzama található a 18-19. versben: Šûsan és (*ha-p<sup>e</sup>rāzîm ha-jōš<sup>e</sup>bîm*) *b<sup>e</sup>'ārē ha-p<sup>e</sup>rāzôt*. A kontextusból az következik, hogy a *m<sup>e</sup>dînôt* meg-egyezik a (*ha-p<sup>e</sup>rāzîm ha-jōš<sup>e</sup>bîm*) *b<sup>e</sup>'ārē ha-p<sup>e</sup>rāzôt* kifejezéssel, és akik *b<sup>e</sup>'ārē ha-p<sup>e</sup>rāzôt* laknak, azok a *ha-p<sup>e</sup>rāzîm*. A *m<sup>e</sup>dînâ* az arámiban országot vagy kerületet, jogi közigazgatási egységet jelent, az abban pedig olyan várost, mely törvény, uralom

vagy parancsnokság alatt áll. Ebből a párhuzamosságból következően a *perāzôt* egy terület perzsa uralom alatt, mely a LXX fordítása fényében (*diasparmenoi en pasē chōra*) az egész országra vonatkozhat. A vizsgált kifejezés tehát utalhat a vidéki lakosságra, ellentétben azokkal a zsidókkal, akik a fővárosban éltek; így jelenthet a kifejezés falusit is, ld. LANE, E. W.: *An Arabic – English Lexicon in eight parts, vol. I-VIII*, Beirut: Librairie du Liban, 1968. 945 p.; JASTROW 1903: 734 p.; v.ö. PATON, L. B.: *A Critical and Exegetical Commentary on Esther*, New York: C. Scribner’s sons, 1908: 289-291 p.; BUSH, F. W.: *Word Biblical Commentary: Ruth, Esther*, Dallas: Word Books, 1996: 476-477 p.

- [30] Habakuk könyve 3. fejezetének a szövege meglehetősen nehéz és problematikus. Emiatt a 14. vers kontextusa és a *perāzāw* kifejezés olvasata és jelentése is meglehetősen bizonytalan. A vers első felének a jelentése (*nāqabtā b<sup>e</sup>mattāw rō’s perāzāw*) szintén bizonytalan. Véleményem szerint, a héber p-r-z gyök további ószövetségi használata fényében, a következő lehetséges jelentés fordulhat elő: „te átszúrtad az ő saját lándzsájával a fejét a nyitott vidék lakosságának”, azzal a megjegyzéssel, hogy a *rō’š*nak a LXX-ban a *kefalē* (fej) felel meg Duhm szerint, s ahol a *perāzāw* a nyitott térség lakosságára utal. A szöveg összetettségéről és a fordítás nehézségeiről ld.: DUHM, B.: *Das Buch Habakuk, Text, Übersetzung und Erklärung*, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1906. 93 p.; WARD, W. H.: *A Critical and Exegetical Commentary on Habakuk*, New York: C. Scribner’s sons, 1911. 24 p.; SMITH 1984: 114 p. – vö. Geseniusnál a főnév bizonytalan jelentéssel, lehetséges, hogy „vidéki lakosság”, Albright és Keller kutatásainak figyelembe vételével, vagy „vezér” Rudolph és mások figyelembe vételével és a LXX, valamint a Vulgata fordításai alapján, ld.: GESENIUS 2007: 1076 p.. A HALOT szerint az ajánlott jelentés: „vezető”, Rudolph és Driver alapján; „vidéki emberek”, „rabszolgák” Albright és Keller szerint; vagy a szót ki kell javítani *pārāšāywra* – az ő lovasai illetve *rōzēnîmre* – fejedelmek, Humbert szerint, ld. HALOT: 965 p.. A BDB

alapján a szöveg és a jelentés szintén bizonytalan, lehetséges jelentések: „harcosok”, „vezérek”, ld. BDB: 826 p.

- [31] Az *-ān / -ōn* képző lehet igei főnév (vagy elvont főnév) végződése lehet, s ebben az esetben a p-r-z gyökből a *perāzōn* egy elvont főnév. De lehet kicsinyítő képző is, de ez bizonytalan ebben az esetben. Lehet melléknévképző, de ez ismét csak kérdéses itt. S lehet végül lokális végződés is, de ezt csak tulajdonneveknél jöhet szóba, itt, mivel köznévvvel van dolgunk, ezt ismét kizárhatjuk. Ld.: MOSCATI, S. & al.: *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages – Phonology and Morphology*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980. 83 p.; GRAY, L.: *Introduction to Semitic Comparative Linguistics*, Amsterdam: Philo Press, Amsterdam, 1971. 47 p.; LIPÍŃSKI, E.: *Semitic Languages – Outline of a Comparative Grammar*, Leuven: Uitgeverij Peeters, 1997: 222 p.; BROCKELMANN, C.: *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1908, 389-395 p.
- [32] Mindkét vers Debóra énekében található, mely a héber Biblia legrégebbi szövege. Az első előfordulás a Bír 5,7. A *perāzōn* szó pontos jelentéséhez össze kell vetni a 6. verssel, ahol a *hād̄lū 'ārāhôt* kifejezést találjuk, ami a 7. versben található *hād̄lū perāzōn* párhuzama. Ez a két kifejezés nem egymás elmentéje vagy szinonimája, hanem kiegészítik egymást. A Targum fordítása fényében a *perāzōn* itt a fal nélküli falvakra utal (*qirwē pachajā*), míg az *'ārāhôt* a (kereskedelmi) utakra (akár a települések között). Ez a kép hasonlít a kereskedelmi utak és a lerakatok rendszerére Arábia, Szíria vagy akár Transz-Jordánia pusztaságaiban. Ugyanis a h-d-l mindkét versben a következő jelentésekre utal: „megszűnik”, „tartózkodik”, „abbamarad” (HALOT: 292 p.; BDB: 292 p.), s valószínűsíthető, hogy ez a kereskedelmi kapcsolatokra és településekre (illetve azok lakóira) vonatkozik. E tekintetben az *'ārāhôt* utalhat például karavánra (HALOT: 87 p.). A kontextus és a nyelv támogatja azt a lehetőséget, hogy a *perāzōnt* vezetőnek fordítsuk, annak ellenére, hogy az etimológia nem.

Számos kísérlet volt arra a kutatás történet során, hogy a *p<sup>e</sup>rāzōn* kifejezést meghatározzák, pl. „falusi lakosok”, „parasztság”, fal nélküli települések lakossága, vidéki populáció, vidéki városok, mezővárosok, nyílt falvak; v.ö. BUDDE, K.: *Das Buch der Richter*, Freiburg – Leipzig – Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr – Paul Siebeck, 1897, 42 p.; MOORE, G. F.: *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, New York: C. Scribner’s sons, 1910, 143 p.; MCDANIEL, Th.: *The Song of Deborah: Poetry in Dialect*, (own e-publishing by the writer), 2003. 117-118 p.

A Bír 5,11 kontextusa sokkal bonyolultabb, mint az előbb említetté, mert itt a következő szerkezetben találjuk a kifejezést: *cidqōt pīrzōnō*, ahol az utolsó helyen álló *hōlem* egy szuffixum és a *hōlemek* mindkét szóban un. rövid formában szerepelnek. Így a szerkezet valamilyen topográfiai jelentésre utal. Gesenius alapján a jelentés kétséges, ez lehet egyrészt „nyílt vidék”, „parasztság” vagy „vezetőség”, ld.: GESENIUS 2007: 1076-77 p. A BDB szerint talán vidéki lakosságra vagy vezetőre (vezetőségre) utal, bár a szöveg bizonytalan, ld.: BDB: 826 p. A HALOT megjegyzi itt, hogy három lehetséges jelentés van: nyílt vidéki emberek, vezető vagy harcos, s végül utalhat az Ó-délarab *frznra*, melyet a \**parzon* alapján érthetünk vasnak, mely talán egy hipotetikus dialektusi alakja a *barzel* (vagy *parzel*) szavaknak, ld.: HALOT: 965 p. Craige megjegyzi, hogy a *przwn* eredetileg talán *brzwn* lehetett, egy íráshiba (*p-b*) miatt, s az arab *baraza* gyök és a LXX B fordítása alapján, harcost jelenthet, ld.: CRAIGE, P. C.: *Some Further Notes on the Song of Deborah* in: *Vetus Testamentum* (1972) 22/3: 349-353 p. itt konkrétan: 350 p. Ugyanakkor Gerleman felveti, hogy ennek a szónak a jelentése teljes mértékben ismeretlen és ő nem is fordítja le, ld.: Gerleman, G.: *The Song of Deborah in the Light of Stylistics* in: *Vetus Testamentum* (1951) 1/3: 168-180 p. itt konkrétan: 175-176 p. Seale feltételezi, hogy a *przwn* szó talán a *pzrwn* elírása lenne, melynek gyöke pedig a szétszóródásra, vagy szabad szétosztásra utalhat, ld.: SEALE, M. S.: *Deborah’s*

- Ode and the Ancient Arabian Qasida in: *Journal of Biblical Literature* (1962) 81/4: 343-347 p. itt konkrétan: 345 p.; BDB: 808 p.; HALOT: 921 p.
- [33] MOSCATI 1980: 83 p.
- [34] A Szövetség Ládájának történetében található az 1Sám 6,18, ahol az *‘îr mibcâr* és a *kôfer ha-*p<sup>e</sup>râzî** utal az összes településre, a legnagyobbaktól a legkisebbekig. Ebben a koncepcióban a *p<sup>e</sup>râzî* kifejezés a legkevésbé fejlett / felszerelt településtípusra utal, ellentétben a *mibcâr* típussal. Az erődített települést, erődítményt jelent, a b-ġ-r gyökből (= bekeríteni, elzárni, ld.: BDB: 130-131 p.; HALOT: 542 p., v.ö. HALOT: 148 p., ahol b-ġ-r III. jelentése: „lehetetlenné tenni / lehetetlennek lenni”). Tehát az *‘îr mibcâr* pedig a leginkább erődített városokra vonatkozik, a *kôfer ha-*p<sup>e</sup>râzî** pedig a legkevésbé vagy egyáltalán nem védettre (ld.: KIRKPATRICK, A. F.: *The First Book of Samuel*, London: C. J. Clay & Sons, - Cambridge University Press 1889. 38 p.; vö. KEIL, C. F. - DELITZSCH, F.: *Biblical Commentary on the Book of Samuel*, Edinburgh: T & T. Clark, 1876. 67 p. - Az 5Móz 3,5 kontextusában azokat az eseményeket találjuk, melyek leírják, hogy Básán királya legyőzése után mik történtek, így az 5. versben szerepel, hogy az izraeliták elfoglalták azon terület városait, beleértve az erődített és magas falú városokat, melyeknek kapui és zárjai vannak, és a *ha-*p<sup>e</sup>râzî** településeket is. Ha tehát ellentétet fejez ki a szöveg, akkor a *p<sup>e</sup>râzî* olyan település, ellentétben az erődített városokkal, ahol nincsen fal, nincsen erődítés, nincsen zárható városkapu. Itt is, csak abban az esetben beszélhetünk a nyílt területek és a magaslatokon álló erődített városok közötti kontrasztról, ha a nyílt területek a védtelen falvakra vonatkoznak, ezek alapján Driver úgy véli, hogy ez a kifejezés a vidéki lakosságra utal, ld. DRIVER, S. R.: *Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, New York C. Scribner’s sons, 1902. 51 p.; Ugyanezt a nézetet fogadja el: GESENIUS 2007: 1077 p.; HALOT: 965 p. és BDB: 826 p. Véleményem szerint a síksági / nyílt vidéki település, illetve lakosság csak a már említett esetben elfogadható.



- [35] Vö. Fritz véleményét, aki feltételezi, hogy eredetileg egy társadalmi csoport elnevezése lehetett, s később jelentésváltozáson ment át, FRITZ, V.: *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.* Biblische Enzyklopädie Bd. 2. Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer, 1996. 72 p.
- [36] A szövegek problematikáját és a korábbi kutatások eredményeit összefoglalja: RAHMOUNI, A.: The term *prz* in Ugaritic-Hurrian Texts: A possible Ugaritic-Hurrian „Epithet Component” in: *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians* (2005) 15: 101-107 p. A kérdés lehetséges megoldásairól jelen sorok írójának egy angol nyelvű tanulmánya folyamatban van.
- [37] ASTOUR, M. C.: Semites and Hurrians in Northern Transtigris in: *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians* (1987) vol. 2: 3-68 p. itt konkrétan: 54 p.
- [38] DIETRICH, M. – MAYER, W.: Sprache und Kultur der Hurriter in Ugarit, in: *Ugarit: Ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient, Ugarit und seine altorientalische Umwelt* bd. 1, Münster: Ugarit Verlag, 1995: 19.
- [39] ld. CAD 16: 138-147 p.; PUHVEL, J.: *Hittite Etymological Dictionary, Volume 4: Words beginning with K*, Trends in Linguistics Documentation 14, Berlin – New York: Mouton/de Gruyter, 1997. 175 p.; KLOEKHORST, A.: *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series vol. 5. Leiden – Boston: Brill, 2005. 476 p.
- [40] pl. *gimras* <sup>DINGIR</sup>IM-as *zik* jelentése: „te vagy a Pusztaságok Vihar Istene”; a <sup>DINGIR</sup>U-an *gimras* jelentése: „a Vadon Vihar Istene”; a <sup>DINGIR</sup>IŠTAR.LÍL kifejezés pedig „a mező Istárja” jelentéssel bír, ld.: PUHVEL 1997: 175-177 p. a hettita szövegekben található <sup>DINGIR</sup>LAMMA sumerogramma pedig „a mező Védelmeső Istenére” utal, ld.: COLLINS, B. J.: *The Hittites and their World*, SBL Archaeology and Biblical Studies 7, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2007. 175 p.

- [41] PUHVEL 1997: 178 p.; KLOEKHORST 2005: 476 p.; MELCHERT, H. C.: *Cuneiform Luwian Lexicon*, Lexica Anatolica Volume 2, Chapel Hill, N. C.1993: 89.
- [42] <sup>DINGIR</sup>Immarni, <sup>DINGIR</sup>Immarsiya, de Melchert szerint a káriai Imbarēldos név is innen ered, MELCHERT, H. C.: Naming Practices in Second and First Millennium Western Anatolia, kiadatlan, letöltés helye: <http://www.linguistics.ucla.edu/people/Melchert/Naming%20Practices%20in%20Second%20and%20First%20Millennium%20Western%20Anatolia%20adjusted.pdf>, 6 p
- [43] Immaraziti
- [44] <sup>URU</sup>Imralla, mely település a Ḫattušából Ankuwába vezető úton található, ld.: OTTEN, H.: Imralla in: *RA V*: 74 p.
- [45] PUHVEL 1997: 178 p.

#### Rövidítések

- AH – DELITZSCH, Fr.: *Assyrisches Handwörterbuch*, Leipzig: J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1896.
- AHw – VON SODEN, W.: *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1965-74.
- ABD – FREEDMAN, D. N. ed.: *The Anchor Bible Dictionary*, New York: Doubleday, 1992.
- BDB – BROWN, F. – DRIVER, S. R. – BRIGGS, C. A.: *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Logos Research Systems, Inc. (electronic ed.). Oak Harbor, WA, 2000.
- CAD – OPPENHEIM, A. L. & al. eds.: *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago in 21 vols.*, Chicago, The Oriental Institute
- CDA<sup>2</sup> – BLACK, J. – GEORGE, A. – POSTGATE, N. eds.: *A Concise Dictionary of Akkadian<sup>2</sup>*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2000.
- CHD – GÜTERBOCK, H. G. – HOFFNER, H. A.: *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, volume P, Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1997.

- CSD - PAYNE-SMITH, R.: *A Compendious Syriac Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1957.
- DUL - OLMO LETE, G. del. - SANMARTÍN, J.: *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetical Tradition*. (Watson, W. G. E. ford.), Leiden: Brill, 2003.
- DNSI - HOFTIJZER, J. - JONGELING, K.: *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1995.
- EB: CHEYNE, T. K. - SUTHERLAND BLACK, J. eds. *Encyclopædia Biblica*, George N. Morang & Company Ltd, Toronto. 1899-1903
- EJ: SKOLNIK, F. ed. *Encyclopaedia Judaica*<sup>2</sup>, MacMillan Reference USA, 2006
- HALOT - KOEHLER, L. - BAUMGARTNER, W. - RICHARDSON, M. - STAMM, J. J.: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden - New York: E.J. Brill, 1999.
- ISBE - BROMLEY, G. W. eds.: *The International Standard Bible Encyclopedia, Revised*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2002.
- JE: SINGER, I. ed. *The Jewish Encyclopedia*, Funk and Wagnalls Co. 1891.
- M-A. - MUSS-ARNOLT, W.: *A Concise Dictionary of the Assyrian Language*, Berlin: Reuther & Reichard - London: Williams & Norgate - New York: Lemcke & Büchner, 1905.
- RA - EBELING, E. - MEISSTNER, B. - WEIDNER, E. - VON SODEN, W. - EDZARD, D. O. - STRECK, M. et al. eds. *Reallexicon der Assyrologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Berlin: W. de Gruyter, 1928-
- SD - BEESTON, A. F. L. - GHUL, M. A. - MÜLLER, W. W. - RYCKMANS, J.: *Sabaic Dictionary (English-French-Arabic)*, Louvain-la-Neuve: Éditions Peeters, - Beyrouth: Librairie du Liban, 1982.



# Az ókori Móáb és Edóm vallása

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD<sup>1</sup>

## *Abstract*

The purpose of the present paper is to demonstrate a certain unity in the religious systems, beliefs and practices in the Iron Age Southern Levant. As a methodological point of view the author underlines the possible misunderstandings of the research built on the inscriptional evidence and on the Biblical texts alone. In the main part (1) the relationship of state and religion; and (2) the religions of the states of Moab and Edom in particular are described. According to the Biblical tradition different deities were venerated in the region: YHWH (Israel, Judah), Chemosh (Moab) and Qos (Edom). The archaeological record shows clear evidence of the presence of these main Gods, but it is also clear that their role and character was extremely similar to each other. As non-biblical evidence inscriptions and sites are considered: the Mesha-stele, the excavations of Khirbet el-Mudayna (Jordan) and its surroundings, and some sites in the Negev.

## *Key words*

Iron Age Transjordan, Southern Levant, Moab, Moabites, Edom, Edomites, Religion, Kemosh, Qos, YHWH

## *A probléma*

Az európai tudományosságban a legutóbbi időkig két tendenciát érthettünk tetten, amikor Izrael keleti szomszédainak valószínűleg kapcsolatban nyilatkozott meg a mértékadó kutatás. Az egyik tendencia a szövegközpontúság, ami magyarázható a sokáig fennálló kényszerhelyezettel, hisz hosszú időn át a limitált mennyiségű ókori (zömmel bibliai) szöveg volt az egyetlen

---

<sup>1</sup> Doc. habil. Hodossy-Takács Előd PhD. a Debreceni Református Hittudományi Egyetem vallástörténeti és bibliai teológiai tanszékén docens. [takacs@drhe.hu](mailto:takacs@drhe.hu)

rendelkezésre álló forrás; a másik tendencia viszont inkább ebből is fakadó módszertani problémát jelent: az ószövetségi szövegek természetét legtöbbször figyelmen kívül hagyó kutatás. Témánk körüljárása csak akkor lehet eredményes, ha először ezt a két területet vizsgáljuk meg.

### *A szöveg-központúság veszélyei*

A szövegközpontúsággal kapcsolatban a népi vallásosság és a hivatalos kultusz feszültségével szembesülünk. Ez a dilemma jól ismert az óizraeli vallástörténetből is, minden jel szerint az ókori keleten mindenütt hasonló a probléma: az írott szövegek, királyi domborművek és más feliratok a vallásosságnak csak egy szűk szeletét mutatják meg, a tömegek kultikus gyakorlata ezekből nem ismerhető meg. Ez a helyzet a transzjordániai térségben is. Transzjordánia esetében egyetlen terjedelmes szöveggel rendelkezünk, Mesának, Móáb királyának feliratával – ez a szöveg jelentette hosszú időn át a fő információforrást az ókori móábi vallásról. Természetesen fanyalogni teljesen felesleges, hisz abból kell dolgozni, ami rendelkezésre áll, ugyanakkor fontos érzékelnünk a felíratra alapozott kutatás határait, akkor is, ha jelen előadásunkban is megkerülhetetlenként tekintünk erre a szövegre. Ahogy az ókori közel-keleten mindenütt, úgy ebben a térségben is elmondható, hogy a monumentális feliratok nem a tömegek, hanem az uralkodó elit felfogását tükrözik. Ennek az a következménye, hogy egész egyszerűen tudomásul kell vennünk: amit a monumentális feliratokon (ebbe a kategóriába soroljuk most a Mesa-sztélét is), vagy akár királyi levéltárakban (pl. Ugarit) olvasunk, az nem nevezhető minden megkötés nélkül egy régióra jellemző vallási gyakorlat leírásának. Az egyszerű ember, a vidéki földműves, vagyis az a tömeg, ami az ókori társadalmak mintegy 95%-át tette ki, ezen a szinten teljesen rejtve marad. Ők a hivatalos vallással csak néhány alkalommal, egy-egy ünnepeken, kultikus felvonuláson találkoztak. Az ő vallásuk (vagyis a népi vallásosság) a szövegeken nem táruul fel, és a hivatalos kultusz – népi vallás szembeállításában nem árnyalatnyi különbségeket, hanem különböző világokat találunk. De honnan ismerhetjük meg a tö-

megek vallását? Talán nem reménytelen a helyzet, egyszerűen arról van szó, hogy komolyan foglalkoznunk kell az elmúlt egy-két évtizedben napvilágra került és mára publikált régészeti anyaggal. Jómagam abban a szerencsés helyzetben vagyok, hogy részt vehettem egy móábi szentély feltárásában, de ciszjordániában is számon tartunk említésre érdemes, a népi vallásosságot megvilágító telepeket – ilyen pl. az ún. jeruzsálemi egyes barlang. Bármenyire is aprócskának tűnik egy-egy ilyen hely a keleti mediterránium gigantikus szentélykörzeteihez képest, szíriapalesztinai viszonylatban mégis jelentős felfedezésekről beszélünk. Móáb esetében értékelhető régészeti anyag került elő a Wadi Thamad mentén fekvő Khirbat al-Mudayna településéről, és az ehhez a városhoz kapcsolódó kutatási területen feltárt ún. WT 13-as számú telepről, ezeken kívül 'Ataruz, Dhiban és Balu' a egyaránt említésre érdemes. Ezeken a helyeken feltárt, elkülönülő, feltehetőleg kultikus használatú épületekről ill. épületrészekről van szó; több további telepről is előkerültek a házi kultikus gyakorlatokkal kapcsolatba hozható tárgyi emlékek. Edóm esetében még ennél is visszafogottabbnak kell lennünk, főleg azért, mert itt a régészeti feltárások még szerényebb eredményeket hoztak (ebben a térségben elég kevés expedíció vállalkozott eddig átfogó kutatásokra). Ugyanakkor a Negev régióban, vagyis a tulajdonképpeni edómi magterülettől nyugatra elterülő részen, Horvat Qitmit-ben említésre érdemes edomita anyag került elő, melynek egy része kultikus szempontból is értelmezhető. Mindezek azonban együttesen is csak óvatos következtetésekre adnak lehetőséget.

*Az Ószövetségen alapuló leírás gyengeségei*

A Héber Biblián alapuló leírás azért vet fel kérdéseket, mert ezekben a szövegekben egyáltalán nem az objektív adatrögzítés a fontos: ezt nem is várhatjuk el egy ókori anyagtól! A Héber Biblia centrumában egyetlen vallási gyakorlat áll: nevezzük ezt most a nemzetközi szakirodalomban meghonosodott kifejezéssel élve *mainstream* Yahwizmusnak. A Héber Bibliában folyamatosan tetten érhető azonban, hogy a szomszédok vallásáról vagy nem be-

szél a szöveg, vagy több-kevesebb gyanakvással, netán nyílt ellenszenvvel szól. Mózes negyedik könyvében, a pusztai vándorlás történetéhez kapcsolva pl. várhatnánk pár mondatot az edómi/móábi vallásról, de a szöveg e tekintetben néma marad: nem cél, nem is szempont az ilyen irányú megnyilatkozás. Különösen a Bálám perikópa (az átokmondás szakrális cselekedet) és az ezután következő vétek-leírás esetében lenne elképzelhető egy rövid összefoglalás, de ez hiányzik. A gyanakvás-ellenszenv esete jó példa az a tendenciózus kép, amivel a Deuteronomista szerző Salamon bukását magyarázza: móábi feleségei rávették a jobb sorsra érdemes királyt, hogy a gyalázatos Kemós tiszteletét megtúrje Jeruzsálem területén. A szomszédok vallását tehát vagy egyszerűen lapidáris megállapításokkal, vagy pedig nyílt ellenszenvvel kezeli. Ebből viszont az következik, hogy az Ószövetségi szövegek a legnagyobb óvatossággal kezelendők a szomszédok vallásának feltárásakor.

#### *Az államszervezet és a vallás összefüggése*

Kutatásunk tárgya szempontjából meghatározó kérdés, hogy mit értünk egy palesztinai nép ill. népcsoport alatt, és mit nevezünk az adott nép vallásának. A klasszikusnak nevezhető módszertan szerint erre a kérdésre az lenne a válasz, hogy Móáb vagy Edóm vallása Kemós ill. Qós isten kultuszát jelenti. Mindkét istenség jól ismert a vaskori nyugat-sémi szövegekből, és a szövegek szinte teljesen koherensek a tekintetben, hogy nevezett istenek köthetőek e két népcsoporthoz. Röviden: a Héber Biblia arról tanúskodik, hogy a móábiak Kemós követői voltak, az edomiták istene pedig Qós. Ez után annyi lehetősége maradt a kutatásnak, hogy megkeresse e két istenség gyökereit, felbukkanásukat valahol a vaskort megelőző szövegek rengetegében.

A fent vázolt két nehézség (szövegközpontúság és ÓSZ-en alapuló leírás) komolyan vétele miatt némiképp módosítani kell eljárásunkon. Jelentős teret kell engednünk a régészeti anyagnak, és olyan telepeket kell keresnünk, melyeket helytálló a móábi ill. edómi jelzővel illetni, és ezeknek a helyeknek a kultikus természetű leleteivel kell kiegészíteni korábbi vizsgálódásainkat. Egy



móábi pásztoembert pl. nyilvánvalóan a legcsekélyebb mértékben sem foglalkoztatott az a kérdés, hogy az általa segítségül hívott istenséget Ebla IIB1 rétegének levéltári tanúsága szerint messze tőle térben és időben (2000-1500 éves távolságról beszélünk!) Kamish néven már ismerték. Számára az volt fontos, hogy (1) az ő istene képes effektív módon segíteni a szükség idején, és (2) az ő istene egyértelműen megkülönböztethető a szomszéd népek isteneitől (vagyis: identitásának része vallása is).

Egy adott nép vallásának alakulását lehetetlen értelmezni az államszervezet nélkül. Ahogy az ókori Izrael esetében tévedés azt gondolni, hogy az izraeli vallás ugyanúgy nézett ki a vaskor hajnalán, mint a babiloni fogság előestéjén, ehhez hasonlóan feltételezhetjük, hogy hasonló folyamatok zajlottak a Jordán keleti oldalán is. Amíg nem alakult ki a királyság szilárd struktúrája, a valóságban sem érvényesülhetett egy sor igény: központi adminisztráció nélkül kultuszi centralizáció sincs, amíg nincs király, főpap sincs. Valóban igaz, hogy a hellénizmus korában előfordult, hogy a két tisztség közül csak az egyik került betöltésre, de ez egy teljesen más szituáció: akkor már nem volt király, ellenben volt erőteljes központi akaratérvényesítés – csak épp külső politikai erők részéről, és a hiátus így is robbanásokhoz vezetett. Palesztinában a vaskor I-II. fordulópontján, a 10. században végképp eldőlt, hogy a főnökségek hálózatának helyébe egy korai állam ura lép: nevezük őt most csak királyi alaknak. Jól tudjuk, hogy az állam kialakulásának folyamatával kéz a kézben járt a centrum szerepének felértékelése, a királyi építkezések beindulása (pl. templomépítés); valamint az adminisztráció fejlesztése, egy erőteljes bürokrácia, királyi apparátus kiépítése. Ehhez a rendszerhez szervesen hozzá tartozott a szimbolikus intézmények sora is: pl. a főváros kialakulása, ahol király és istenség egyaránt otthonra lelt (palota és templom párhuzamos kiépítése). Az állam istene az uralkodó főistene, és nem létezhetett egyetemleges YHWH tisztelet egyértelmű direktívák nélkül.

Transzjordániában ugyanennek a folyamatnak kellett végbemenni ahhoz, hogy a móábi ill. edómi vallás struktúrái véglegesen kialakuljanak. A királyság intézményrendszerének kialakulá-

sát megelőzően nem fedezhetünk fel szilárd rendszert a transz-jordániai államok kultuszában sem, bár megjegyzendő, hogy erről az időszakról forrásaink is minimálisak. A monarchikus hatalomgyakorlás kialakulása tekintetében a két nevezett királyság valamennyivel a ciszjordániai királyságok (Izrael és Júda) után járt. Móáb esetében a kilencedik század derekára jelent meg egy olyan vezető, aki képes uralma alatt egyesíteni a móábi felföld klánjait: a Mesa felirat és a Keraki felirattöredék alapján egy dibóni család tagja, Kemósjat nevezhette magát az első állam-szervezőnek. Az ő fia, Mesa, már azzal dicsekedett híres feliratán, hogy apja után örökölte az országot, és kiterjesztette határait: vagyis dinasztikus úton került hatalomra, és képes volt arra, hogy a saját klánján kívül is érvényesíteni tudja akaratát. Ez a fordulópont. Ő ettől kezdve természetesen építkezésekbe is kezd: ciszternákat, vízgyűjtőket épít, és utat az Arnónon át; valamint: templomot, Kemós tiszteletére, akinek ereje értelemszerűen megkövetelte, hogy a móábi területeken fellelhető YHWH kultusz maradványait megsemmisítsék. Ekkoriban született meg az intézmenyesült móábi vallás.

Edóm esetében sajnos nincs a Mesa felirathoz fogható szöveg a birtokunkban. Ez a hiány azt eredményezi, hogy az edomiták vallásának megítélése teljes egészében a bibliai anyag és a régészeti adatok alapján kell, hogy történjen – a fent vázolt problémák ellenére. Ebben az esetben ugyanis egyszerűen nincs más adat a birtokunkban. Ez a hiány talán nem is annyira fájó egyébként, hisz fentebb már igazolást nyert, hogy a nagy királyi feliratokat a propaganda eszközeként, és nem pedig a mindennapi emberek vallásának lenyomataként kell értelmezni. Az edómi államot vizsgálva nyilvánvaló, hogy az állam szervezete három pilléren nyugodott:

- az ércbányászaton (és feltételezhetően a bányászott ércek feldolgozására települt iparon, legalábbis az Arabah vidékén);
- Móábnál csekélyebb mértékben, de mégiscsak jelentős módon a pásztorkodáson;
- és Móábnál hangsúlyosabban a távolsági kereskedelmen.

Ezekre az alapokra csak akkor lehet komolyan építkezni, ha van egy erőteljes, a tágabb térségben berendezkedett, biztonságot és stabilitást nyújtó nagyhatalom, akinek érdeke a peremterületek rendjének fenntartása is. Szinte külön bizonyítást sem igénylő tétel ez, hisz mindenki számára egyértelmű, hogy a bányászott ásványkincsek semmit nem érnek széles felvevőpiac és stabil kereskedelmi hálózat nélkül, márpedig egymással vetekedő kis államok képtelenek egy több száz kilométer hosszú karavánutat fenntartani. Ha viszont egy tágabb térségben a hatalmi centrum egyértelmű, akkor ez biztosítható. A stabilitás a kulcsszó egy ilyen államberendezkedés mellett – és ez a körülmény az asszír korszakban állt elő megkérdőjelezhetetlenül. Nem véletlen, hogy az edómi állam fénykora a Kr.e. 7. századra esik. Ekkoriban jelentős igény mutatkozott olyan státuszjavakra, melyek beszerzése és szállítása kiválóan jövedelmezett, és a távolsági kereskedelem sikeréhez elengedhetetlen karavánok biztos célba jutását is biztosította a Pax Assyriaca.

### *Móáb vallása*

Mindezek alapján megkísérelhetjük a móábi vallás rekonstruálását. Az egyszerűség kedvéért megjegyezzük, hogy móábi vallás alatt a Holt-tenger keleti oldalán elterülő fennsík településeihez kötődő szakrális gyakorlatokat értjük, melyeket a vaskorban itt élő csoportok hajtottak végre. Móáb esetében nem zárható ki a politeizmus megléte, ugyanakkor az itt tisztelt istenek és démonok közül egyértelműen kiemelkedik Kemós, akit leghelyesebb Móáb (fő)istenének nevezni.

A móábi állam első ismert, feltehetően dinasztiaalapító királya a fent említett Kemósjat volt, akinek fia ill. utóda, Mesa a Kr.e. 9. sz. derekán függetlenítette Móábot a folyamatos izraeli fenyegetéstől. Erre bibliai szöveg úgy utal, hogy a móábiakat Izrael adófizetőiként írja le, akik Aháb halála után pártoltak el Izraeltől (2Kir 1,1; 3,4). Az izraeli elnyomás ugyanakkor szinte bizonyosan nem terjedt ki a Wadi Mujibtól délre fekvő móábi területekre, valószínűbb, hogy a móábi felföld vidékén volt fájdalmasan érzékelhető. Az adófizetés befejezése bibliai szempontból valóban el-

pártolás – jól mutatja ez, hogy a kilencedik század első felében az izraeli Omri dinasztíája tényleg a térség meghatározó hatalma volt, viszont az Omri-ház bukása és Jéhu hatalomra kerülése következtében politikai vákuum jött létre. Ez kedvező helyzet a korábban kontrolált periféria szempontjából, amit minden bizonynyal sikerült kihasználni az államszervező móábi királyoknak. Ez a folyamat tehát bibliai nézőpontból lázadás – móábi szemszög-ből nézve pedig országszervezés, függetlenedés, államalapítás.

Szerencsés helyzetben vagyunk, mert az eseményről mindkét fél részletesen beszámol. A bibliai szöveg szerint (2Kir 3) Izrael királya egy koalíciós sereggel próbálta meg hatástalanítani a móábi törekvéseket, Júda és Edóm vezetőit állította maga mellé. Ebben talán a térség uralkodóinak alá-fölérendeltségi viszonyai is tükröződnek, az Omridák alatt Izrael (az északi királyság) Palesztina leginkább meghatározó állama volt. Móábi részről a küzdelemnek az ún. Mesa-sztélé állított emléket, ami a Szíria-Palesztinai térség leghosszabb összefüggő monumentális felirata a vaskorból (a kő jelenleg Párizsban látható). A szöveg a következőt tartalmazza:

1. Én (vagyok) Mesa, Kemós[...] fia, a Dibóni.
2. Atyám uralkodott Móáb felett harminc évig és én uralkodtam
3. atyám után – és készítettem ezt az áldozóhelyet Kemósnek Qerhóban [...]
4. [...] mert megszabadított engem minden ellenségtől, és mert engedett diadallal tekinteni mindenem ellenségemre. Omri
5. Izrael királya (volt) és elnyomta Móábot sok napon át, mert Kemós megharagudott országára.
6. És követte őt fia, és azt mondta ő is „el fogom nyomni Móábot” – napjaiban mondta [...]
7. de én diadallal tekintettem rá és házára, és Izrael megsemmisült örökre. És Omri megszerezte
8. Madaba egész földjét és ott lakott napjaiban és fia napjainak felében negyven évig. És visszatért
9. Kemós napjaiban. És felépítettem Baalmeónt és készítettem benne víztárolót, és felépítettem

10. Qirjatént. És Gáditák laktak Atarót földjén örök idők óta. És kiépítette magának
  11. Izrael királya Atarótot. És harcoltam a város ellen és elfoglaltam, és megöltem minden népet.
  12. A város megelégitésül (lett) Kemósnak és Moábnak, és visszahoztam onnan DWDH oltárát és
  13. összezúztam Kemós előtt Qirjatban. És letelepítettem ott Sáróniakat és
  14. Maharatiakat. És mondta nekem Kemós: menj foglald el Nébót Izraeltól. És
  15. elmentem éjszaka, és harcoltam ellene hajnalhasadtától délig, és
  16. elfoglaltam és megöltem [...] 7000 helyi férfit és idegen férfit, helyi nőt és idegen nőt,
  17. és ágyasokat, mert Astar-Kemósnak szenteltem őket. És elhoztam onnan
  18. YHWH [edényeit] és összezúztam őket Kemós előtt. És Izrael királya megépítette
  19. Jahacot és ott lakott mialatt ellenem harcolt. De kivezette őt Kemós előlem,
  20. és hoztam Móábból 200 férfit, mind a legjobbak, és felvonultam Jahac ellen és elfoglaltam azt,
  21. hogy Dibónhoz kapcsoljam. ...
- (22-33. sorok tanulmányunk szempontjából indifferensek. ford.: Hodossy-Takács Előd)

Vallástörténeti szempontból a szöveg számos momentuma mellékes. Nekünk most nem érdekes a hadjárat, és a kapcsolódó építkezések részletes bemutatása, de néhány jellemző vonást megfigyelhetünk. A legfontosabb motívum Kemós szerepe a küzdelem folyamán: az istenség adott parancsot a harc megkezdésére, ő volt a király segítségére, neki ajánlották a zsákmányolt javakat *cherem* gyanánt – majd a küzdelmet követően az ő tiszteletére épített szent helyen került felállításra maga a sztélé. A szövegből egyértelműen látszik, hogy

- a móábi királyság (fő)istene Kemós,
- Kemós tisztelete központi szentélyt is emeltek,

- Kemósnak minden bizonnyal volt női párja, aki a tágabb térségtől jól ismert Asera-szerú szerepet játszhatott, mint az istenség „felesége”.
- A legérdekesebb kérdés azonban a felirat egészének áttekintése után az, hogy vajon miben különbözött a móábi Kemós tisztelete az Izraeli YHWH kultusztól? Ha komolyan vesszük a szöveget, akkor azt mondhatjuk, hogy amit itt olvasunk, az lényegében megfelel a deuteronomista Yahwizmus programjának, csak épp YHWH helyére értelemszerűen mindenütt Kemós neve írandó! Ő a földet adó istenség, aki választottjának, a királynak parancsot ad a hódításra, aki engedelmesen hallgat is erre a szóra; a megszerzett javakat *cheremként* ajánlja a király istenének, különösen az idegen Isten kultuszi tárgyait. Bibliaolvasóknak furcsán hat, hisz ők mindig az érem másik oldalával találkoznak, de ebben az esetben az idegen istenség, akinek emlékétől a móábi király szabadulni igyekszik YHWH!

A bibliai anyag alapján nem sokat tehetünk hozzá mindehhez. Leghelyesebbnek az tűnik, ha a móábi vallást henoteizmusként értelmezzük (a vaskori Izrael vallásához hasonlóan), vagyis feltételezzük, hogy Kemóson kívül más istenek is ismertek voltak az ókori Móábiták között, de ezek jelentősége nem volt Kemóshoz mérhető. Ilyen további istenség lehetett elsősorban Baal; esetleg Nabu és Horon – jelenlétükre móábi helynevek utalnak: Baal-Peór, Nébó és Horonaim (Hawronén). Kemóst egyébként az Ószövetség egyetlen igehely kivételével (Bír 11,24) mindig móábi istenként írja le – ez a hely feltehetőleg valamilyen másolási/íráshiba eredménye, itt Jefte beszédébe csúszik egy félreérthető elem, és az isten így az ammóniak isteneként szerepel. De ennek nem érdemes különösebb jelentőséget tulajdonítani, mivel a versben sem Móáb, sem Ammón neve nem szerepel, csak a beszéd maga irányul Ammón királya felé. Móáb neve viszont a következő versben is szerepel, ami magyarázhatja, hogy 11,27-be miért a móábi isten neve kerül Milkom helyett. Ugyanakkor ez a szakasz azért is érdekes, mert megerősíti a Mesa-felirat állítását: Kemós olyan isten, aki földet ad népének. A bibliai szöveg szem-

pontjából érdekes még 4Móz 22-24, a Bálám perikópa is. Függetlenül attól, hogy miképp értékeli ezt a szöveget a mai kritikai kutatás (pl. a Deir Alla szövegek fényében), az nyilvánvalónak látszik, hogy a prófétaság Móáb vallásának is ismert intézménye volt. Ez persze az izraeli párhuzamok fényében nem meglepő.

A régészeti anyag szempontjából néhány jelentős leletet és telepet kell megemlíteni. Már a transzjordániai kutatások hőskorának nagy felfedezője, Nelson Glueck is gyűjtött terepbejárása során arasznyi figurákat móábi területen, melyeket természetesen vallási kontextusban interpretált. Az ilyen típusú leletmennyiség 1999 után nőtt meg jelentősen, amikor P.M. Daviau vezetésével Khirbet el-Mudayna telepén feltárássra került egy szerény méretű móábi szentély is. Innen néhány figura mellett a templom felszereléséhez tartozó oltárok is előkerültek, két négyzet-alapú mellett egy különleges, felirattal ellátott tömjénezőoltár is. Khirbet el-Mudayna közelében, a WT-13-as jelzetű telepen pedig egy kicsi, különálló épületből kultuszi tárgyak tömege került feltárássra.

Móábra vonatkozó áttekintésünk nem lenne teljes, ha 2Kir 3,26-27 utalására nem vetnénk egy pillantást. Ez a szakasz arról szól, hogy az ostrom krízisében, végső elkeseredésében a móábi király saját fiát áldozza fel a várfalon. Dermesztő történet - amiből semmiféle messzemenő következtetést nem vonhatunk le. A 2Kir történeteiben, ítéletes kontextusban időnként előfordul egy emberáldozat utalás, de sem ezek, sem 2Kir 3 móábi textusa nem tekinthető elterjedt gyakorlatnak; és most nem feladatunk a térségben esetlegesen felbukkanó emberáldozatokról részletesen szólni. Ha megesett ez időnként, mindenképp rendhagyó esetenként kell számolni vele, semmi okunk nincs azt feltételezni, hogy az emberáldozat rendszeres kultuszi gyakorlat lett volna akár Móáb, akár Izrael területén. Ez a szakasz furcsa végkifejletével (az ostromló seregek azonnali távozása következik be az áldozat után) akár azt is sugallhatná, hogy ez egy eredményes rítus volt, hisz pont az történik, amit az áldozó szeretne elérni. Valójában azonban az ostrom megszakítása épp a helyzet rendkívüliségére mutat rá: ez egy olyan lépés, amire senki nem számított. Nem tartozott tehát háborús kellékárba egy ilyen szokás.

## *Edóm vallása*

Edóm sok tekintetben más utat járt be történetileg és politikailag egyaránt. A Mesa-felirathoz fogható vallástörténeti értékű szövegünk itt nincs, régészetileg pedig az edómi telepek feltárása a legproblematisabb Transzjordániában. Ennek főleg földrajzi okai vannak, az edomita települések gyakran szinte elérhetetlen sziklákon épültek – és ezek a helyek nemcsak az ellenséges támadók, hanem a mai kutatók dolgát is megnehezítik (pl. Umm el-Biyara). Az edomiták dél-transzjordániai területeken éltek, ez kemény, száraz, sziklás-hegyes vidék. Az edómi állam a Pax Assyriaca legügyesebb kihasználója volt a térségben, a területén átvezető kereskedelmi utak jelentősen felértékelték szerepét. A Kr.e. 7. század utolsó évtizedeiben, és a hatodik század elején, vagyis a babiloni fogság előestéjén edomita telepeket figyelhetünk meg a Negev térségében is. Ez azt jelenti, hogy Júda államának utolsó évtizedeiben egyre komolyabban kellett számolni ezzel a szomszéddal, és feltételezhető, hogy a bibliai edóm-ellenes hangok gyökere itt keresendő.

Az edomiták (fő)istene Qós. Gyakori teofór elem ez a 8. századtól kezdve, pecsétnyomókon gyakran találkozunk vele; de a térségben már az Edómi állam kialakulása előtt is tisztelték, a bronzkortól kezdve bukkannak fel szórványos emlékek erre vonatkozóan. Az ismert edomita uralkodók közül Qós-malak és Qós-gabar viselt teofór nevet. Qós tiszteletével kapcsolatban ugyanaz a dilemma fogalmazódik meg bennünk, mint Kemós esetében: vajon a henoteizmus a legalkalmasabb fogalom ezeknek a vallásoknak a leírására, vagy pedig politeista csoportokról van szó, és Kemóst / Qóst panteonok fejeiként kell elképzelni? A rendelkezésre álló adatok alapján önálló panteon Edóm esetében sincs előttünk, így jelen ismereteink szerint nyugodtan maradhatunk a henoteizmus elképzelésénél. Jelentős különbség Móáb istenével szemben, hogy közvetlenül, edomita istennévként a Biblia nem őrizte meg Qós nevét. Ennek talán a csekélyebb ismertség volt az oka, de talán egy ma még bizonyíthatatlan gondolatmenettel is eljátszhatunk. Három szempontot érdemes fontolóra venni:



- A Héber Biblia régi teofániaszövegei (pl. Zsolt 68, Hab 3) ugyanis a Tóra hagyományával egybehangzóan YHWH déli eredetéről szólnak.
- Edóm, Ézsau és Jákób testvéri kapcsolatán keresztül, Izrael legközelebbi rokon népe Palesztinában.
- A két istenség (YHWH és Qós) karaktere rendkívül hasonló, szinte megkülönböztethetetlenek egymástól.

Így felmerül az a gondolat (ismét alá kell húzni: ez jelenleg nem bizonyítható), hogy az edomiták és az izraeliták istene oly közel állt egymáshoz, hogy gyakorlatilag csak nevükben volt eltérés. Ez megmagyarázhatja a Héber Biblia hallgatását; Qósról és YHWH-ről beszélni gyakorlatilag ugyanazt jelentette.

Az edomita vallás megértése szempontjából kulcsfontosságú leleteket találunk a Negev térségében, ahol a 7. század végétől egyértelmű jelenlétük. Horvat Qitmit Aradtól délkeletre található, elkülönülő telepről van szó. Az épület udvarán egyszerű oltár és medence kapott helyet, ehhez a térhez egy háromhelyiséges épület kapcsolódott. A lelet együttes is különleges, kerámia szobrokat találtak itt, köztük a híres háromszarvú isten/istennő (?) szoborfejet. A telepet I. Beit-Arieh azonosította edomita szentélyként, de megjegyzendő, hogy I. Finkelstein vele ellentétes véleményt fogalmazott meg, ő óvatosságra int a Negevben feltételezett edomita dominanciával kapcsolatban. Horvat Uza esetében sem sokkal egyértelműbb a helyzet, ezt az erődítményt ugyanis jellemzően Júdának tulajdonítják, viszont a héber paleográfiai emlékek mellett egy edómi levél is előkerült innen. Ebben a levélben szerepel az „áldott légy Qós nevében” áldásformula. Szintén érdekes emlék egy teofór nevet tartalmazó pecsétnyomó, amely egy bizonyos Qós-Gabr tulajdona volt, Umm el Biyarából került elő.

### *Egységes vallási struktúrák?*

Összefoglalásként azt állapíthatjuk meg, hogy a térség vallásai sokkal több hasonlóságot, mint különbséget mutatnak. Természetes, hogy Izrael vallásáról sokkal több információval rendelkezünk, mint akár az edomita, akár a móábi kultuszról, de úgy tűnik, hogy a térség népei nagyon hasonlóan gondolkozhattak

szentségről, isteni világról, az egyén vallási kötelezettségeiről. Úgy tűnik, hogy képzeteikben központi helyet egy meghatározó Isten foglalt el, az edomitáknál Qós, a móábitáknál pedig Kemós töltötte be azt a szerepet, amit Izraelben és Júdában YHWH. A Jordán két partján hasonló rendszerek voltak, nevezhetjük az említett három istenséget főistennek, akik egyfajta „nemzeti” isten/Isten szerepet töltöttek be. Ezeknek az isteneknek a kultusza szentélyekben, szabályozott módon, és népi gyakorlatok keretei között folyt, ahol szerepet kaptak női párjaik is. Ezek a vallások minden bizonnyal színesek voltak és átölelték az élet egészét, ahogy azt különleges régészeti leleteink mutatják: a móábi Khirbet el-Mudayna temploma és a WT-13-as telep, a feltételezett edomita szentély Horvat Qitmitben, vagy (a jelen tanulmányunkban nem tárgyalt) ún. jeruzsálemi 1. sz. barlang anyaga. Az utolsó érdekesség, ami felett az érdeklődő egy ilyen rövid áttekintés után még eltöprenghet, a hiány: a térségben tisztelt egyik istenség központi kultuszhelye sem került feltárássra. Soha nem áshatta ki senki a jeruzsálemi templomot, nincs meg a Mesa által emlegetett Qerhói kultuszhely, és mindmáig rejtve van előttünk a központi edómi szentély is, aminek egykori meglétét csak gya-níthatjuk.

### Irodalomjegyzék

- BIENKOWSKI, Piotr: The Edomites: The Archaeological Evidence from Transjordan. In.: EDELMAN, D. V. (ed.): *You shall not abhor an Edomite for he is your brother: Edom and Seir in history and tradition*. Atlanta: Scholars Press, 1995.
- DAVIAU, P.M.M., STEINER, M.: A Moabite Sanctuary at Khirbat al-Mudayna. *BASOR* 320, 2000: 1-21.
- DEARMAN, J. Andrew: Edom, Edomites. In: SAKENFELD, Katherine D. (ed.): *The New Interpreters Dictionary of the Bible: NIDB Vol. 2*. Nashville: Abingdon Press, 2007. 188-191. 190 p.
- DION, P.E., DAVIAU, P.M.M.: *An Inscribed Incense Altar of Iron Age II at Hirbet el-Mudayine (Jordan)*. *ZDPV* 116/1, 2000: 1-13. 2000.

- DOLAN, Anlee: Defining sacred space in ancient Moab. In: BIENKOWSKI, Piotr (ed.): *Studies on Iron Age Moab and Neighbouring Areas in Honour of Michèle Daviau*. Ancient Near Eastern Studies Supplement 29. Leuven; Paris; Walpole MA : Peeters, 2009. 129-144.
- FINKELSTEIN, I.: *Living on the Fringe. The Archaeology and History of the Negev, Sinai and Neighbouring Regions in the Bronze and Iron Ages*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. 139-144. p.
- HODOSSY-TAKÁCS, Előd: *Móáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédjában*. Budapest: Új Mandátum könyvkiadó, Kréné 9. 2008.
- MACDONALD, B.: *„East of the Jordan” Territories and Sites of the Hebrew Scriptures*. Boston: American Schools of Oriental Research, 2000.
- MATTINGLY, G.L.: *Moabite Religion and the Mesha’ Inscription*. In: DEARMAN J.A. (ed.): *Studies in the Mesha Inscription and Moab*. Atlanta: Sholars Press, 1989.
- MAZAR, A.: *Archaeology of the Land of the Bible 10,000-586 BCE*. New York: Doubleday, 1990.
- MILER, P.D.: *The Religion of Ancient Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.
- MILER, P.D.: *The Religion of Ancient Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.
- MILLARD, A.R.: Nabu. In: TOORN, K. van der, BECKING, B; HORST, P. W. van der (eds.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible: DDD*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1999.
- TOORN, K. van der: *Family Religion in Babylonia, Syria & Israel. Continuity & Change in the Forms of Religious Life*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996.



# Az ugariti vallás

KARASSZON ISTVÁN<sup>1</sup>

## *Abstract*

Ugaritic Religion – the study tackles issues of the religion of Ras Shamra (Syria) in the second Millennium B.C., and tries to appreciate the genius of the religion of this city-state against the background of the history semitic religions. The study focuses on the gods venerated in Ras Shamra and elucidates their role in the Ugaritic spirit with the mythic texts discovered in the city. It is the aim of the study to show the indigenous development of the religion of Ugarit as well as its place in the concert of semitic religion. It turns out that some of the Ugaritic gods came from Mesopotamia (e.g. Dagan), others are local heritage (e.g. ʿAnatu), but there is also an independent development in the Ugaritic religion: the veneration of Baal appears not earlier than in the 15<sup>th</sup> century B.C. Ugaritic religion, on the other side, influenced other semitic religions, first of all in Palestine, but Ugaritic gods appear in Egypt and Mesopotamia also.

## *Key words*

Ugarit, Ras Shamra, Syria, semitic religion, gods, Baal.

Az elmúlt évtizedek legnagyobb szenzációja a bibliai kutatásban Qumrán mellett kétségkívül az ugariti mitológikus szövegek megtalálása volt. Az előbbi kiértékelését nyitva hagyva mondhatjuk azt Ugaritról, hogy jelentőségük abban állt, hogy míg a Biblia elég sok utalást tesz a környező népek kánaáni vallására, ezek a

---

<sup>1</sup> Prof. ThDr. Karasszon István, PhD., Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, 945 01 – Komárno, Bratislavská cesta 3322, [nick36@t-online.hu](mailto:nick36@t-online.hu)

megjegyzések egyrészt töredékesek, másrészt pedig polemikusak – nyilván egyik sem alkalmas arra, hogy ténylegesen rekonstruáljuk belőlük azt a világképet, amit az illető népek magukénak mondtak. S ha ez nem lehetséges, akkor magának a Bibliának a szándéka is csupán részlegesen érthető meg. Az ugariti kutatást tehát első renden a Biblia iránti érdeklődés vezette. Ez nem változott napjainkban sem, viszont az ugaritológia egyre inkább önálló sodott mint tudomány.

Eközben néhány sajátosságra figyelniünk kell. Első renden azt kell látnunk, hogy Ugarit maga is kereskedőváros lévén elég sok külső hatásnak volt kitéve. Már csak ha arra tekintünk, hogy hány nyelven maradtak fenn szövegek Ugaritban, az is sokat mondó: hurrita, akkád, egyiptomi szövegek dominálnak még az ugaritin kívül – s ez jelentős mértékben befolyásolta a vallást is. Az újabb kutatás tehát szeretné világosan látni a specifikusan ugariti jellegzetességeket, szemben a nemzetközi irodalom hatásával. A kísérlet ugyan eleve halálra van ítélve, a folyamat mégis gyümölcsöző lehet! Az alábbiakban arra teszünk kísérletet, hogy az ugariti istenek (transzcendens lények) helyét az ókori keleti vallástörténetben meghatározzuk, s ezáltal magát a vallást elhelyezzük a többi sémi vallás palettáján. Így nem csak az ugariti vallás jellemzőinek felsorolását, hanem általános ókori keleti vallástörténetet is művelünk.

Én magam éppen húsz éve kísértem meg „Az óizraeli vallás” c. könyvemben a Bibliában előforduló kánaáni istenek szerepét az ugariti szövegek hátterén értelmezni. Amit leírtam, válla- lom, de azóta igen sok dolog történt, amikről illendő számot adni! Mindenek előtt meg kell jegyeznünk, hogy az ugariti vallásos világkép, a kozmogónia, ugyan nagyban hasonlít az ókori Kelet, első sorban Babilon vallásához, ugyanakkor sajátos is. Azt az élet- teret, amely az emberek otthona, az ós-óceán határolja körül, amit – a héberhez hasonlóan – *jammunak* nevez az ugariti nyelv is. A velük asszociált istenségek, a *zabulu jammi*, ill. a *thápitu nahri* mindig negatív értelemben szerepelnek – ez talán inkább Mezo- potámiához és nem Egyiptomhoz hasonlít, ahol a víznek (főként a Nílus áradásának) pozitív értelme is lehet. Ez azt jelentené,

hogy a tenger a halál, míg a föld, az élettér, az élet jelképe – ugyanakkor nagyon érdekes, hogy *mótu*, a halál istene, kissé sajátos helyzetben szerepel az ugariti valláson belül: olyan istenségről van szó, akinek nincs kultusza. Némelyek ennek kapcsán még azt a gyanút is megfogalmazták, hogy *mótu* (nyilván itt is egyszerűen egy köznévv adják az isten nevet) nem önálló istenség Ugaritban,<sup>2</sup> hanem csak az ugariti főpap, Ilimilku újítása akart lenni, szemben a hagyományos istenséggel, akit *lótánnak* neveznek a mitológikus szövegek (héber *liwjátán*, akit átírásban sokszor Leviathánként látunk). Csakhogy *lótán* – ugyan transzcendens jelenség – nem a klasszikus isten-típus Mezopotámiában, hanem az a káosz-szörny, akit az istenség legyőz, hogy a káoszból kozmoszt teremtsen.<sup>3</sup> Ez pedig a mezopotámiai kozmogónia asszo-

---

<sup>2</sup> A bübloszi Philo (i.sz. 64-141) mindenestre *mót*, ill. *múth* átírással görögösen Kronosz fiának nevezi Mótut, s Plútóval azonosítja. Ez annyiban biztosan helyes, hogy az ugariti szövegek többször is az istenek fiának nevezi, s Mótú is Élts ismeri el apjaként. Sőt, Él kedveseként is szerepel (*idd 'il*), vagy hősnak, harcosnak is (*gẓr*) olvassuk őt. Ezzel együtt érdekes, hogy azokban a listákban sehol sem szerepel neve, ahol az isteneknek áldozatot mutatnak be, s feltűnő, hogy személynevekben Mótú neve sehol sem fordul elő teofór elemként. Érdekes megjegyeznünk, hogy a halál megszemélyesítése és istenként való tisztelete Asszíriában csak a Kr.e. VII. században történik meg: ekkor olvassuk a <sup>DINGIR</sup>*mu-tu* kifejezést. – Ezzel együtt világos, hogy a Baalciklusban Mótú Baal ellenfeleként teljes értékű istenként szerepel.

<sup>3</sup> Újabban szívesen ejtik ki az ugaritiban megtalálható *ltn* mássalhangzókat *lítánnak*. Ennek nagy jelentősége nincs, inkább a hozzá fűzött állandó jelzőknek: az Ézs 27,1-ben szereplő *báriḫ*, valamint <sup>ca</sup>*qallátón* melléknevek megtalálhatók az ugariti szövegekben is („gyors és tekerő kígyó” az új fordítású Biblia szerint, bár a menekülő, ill. ravaszk fordítások is számításba jöhetnek). A melléknevek egyértelműen a káosz-küzdelemben való szerepre utalnak. Érdekes, hogy a Jób 26,13-ban a *náḫás báriḫ* fordítása már: menekülő kígyó az új fordítású Biblia szerint is – bár az összefüggés itt nagyon is indokoltá teszi az eltérést az Ézs 27,1-hez képest.

További érdekesség, hogy az ugariti szövegek hétfejű uralkodóként is leírják Leviathánt (*sljt dsbct r'asm*), de a képi ábrázolások ezt nem erősítik meg: ugyan többször előfordul olyan képi ábrázolás, ahol Baal dárdával át-döfi Leviathánt, de ott soha nem szerepel hét fej. Ez a megjegyzés mindenesetre lehetővé tette, hogy a Kr.e. VI. század után a Hüdrával azonos asszociációkat váltson ki Leviathán is.

ciációját keltettük, ami szintén megtalálható Ugaritban, de más formában: ezúttal nem a főisten, Él, hanem Baal az, aki a tengeri szörnyel megvív, s ezúttal nem a klasszikus kozmogóniai mítosszal állunk szemben, hiszen nem a világ teremtése a tét, hanem valami más létfontosságú dolog: a termékenység. A Baal-ciklus (bár sok interpretációban és többször is feldolgozta a tudomány) egyértelműen termékenység-mítosz, és nem a világ keletkezését akarja magyarázni, hanem a természet körforgását.

A *jammu* ellentéte természetesen a szárazföld, *arcu*, ami viszont soha nem szerepel istennévként. Ezzel szemben megjelenik egy új gondolat: a szárazföld középpontjának, vagy magas pontjának gondolata, ami az északi hegy fogalmában jelentkezik. A *capunu*, az északi hegy, az istenek lakóhelye – az istenek is az *ilu capuni*, északi isten(ek) nevet viselik.<sup>4</sup> Bár a Cáfón hegyének helyét nem mindig ugyanúgy lokalizálják az ugariti szövegek, egy érdekesség mindenképpen kiderül az elmondottakból: a szokásos kelet-nyugati orientáció mellett itt megjelenik egy észak-déli orientáció, amit talán kivételnek tekinthetünk az ókori keleti vallásokban, s bizonyosan Ugarit átmenő forgalmával hozhatjuk összefüggésbe. Ugyanakkor pedig az is érdekes, hogy a megszokott kettős orientáció (tenger-szárazföld) mellett megjelenik a koncentrikus világkép is, hiszen a Cáfón hegy az istenek lakásaként a világ közepének tekinthető.

---

Azonosításra mindazáltal már korábban is kísérlet történt. Ugyan világos, hogy a teremtés-történetek káosz-szimbóluma több alakot is szerepeltet Mezopotámiában (Anzú, Tiamat), ez a jelenség azonban inkább Mezopotámia és Szíria-Palesztina térségének közös anyaga. Ezzel szemben szekundér lehet, ha a hiksosz korban Észak-Egyiptom és Dél-Palesztina területén olyan szkarabeuszokat találhatunk, ahol a sólyomfejű Hórusz legyőzi a krokodilt. (Összehasonlításként gondoljunk a Jób 40-re, ahol *liwjátán* névvel a krokodilt írja le a Biblia – nyilvánvaló káosz-szörnyként) A vaskorban azonban inkább Széth istent azonosították Baalal, s itt ismét szerepel a kígyó legyőzésének motívuma a képi ábrázolásokban.

<sup>4</sup> Bármily meglepő is, *capunu* istennévként is előfordul az istenek listájában, sőt az áldozatok listáján is szerepel olyan istenként, akinek áldozatot mutattak be Ugaritban. Nyilván egy hely megszemélyesítéséről van itt szó!



Mindez nyilván befolyásolja azt is, hogy milyen képzeteket társítanak az istenekhez. Az istennevek árulkodóan mutatják, hogy egy-egy istenség az élet mely területét uralja; ez azonban nem érvényes az ún. *high god* típusokra. Annyi bizonyos, hogy az istenek gyűlésének összehívója, tehát a pantheon főistene *Ilu* (Él)<sup>5</sup> – annak ellenére, hogy a mitológikus szövegekben nem ő a főszereplő, hanem inkább Baal. Ezt az ellentétet sokféleképpen próbálták feloldani. Itt most maradjunk annyiban, hogy széles körben elterjedt és vitán felül álló tény, hogy Él *primogenitor*: ő teremtette az isteneket, akiket Él fiainak is hívnak. Még Hattusában, a hettita fővárosban is olvasunk Ilkunirsárról, ami egészen nyilvánvalóan az ugariti *ilu qāniju arci* kifejezés helyi kiejtése lehetett. A kifejezés még az I. évezredben is él a Karatepe-feliratban (Kr.e. VIII. vagy VII. század), tehát hosszú idővel Ugarit bukása után is fennmaradt, ami stabilizálódott kifejezésként való elterjedését bizonyítja. Szó sem lehet arról, hogy Él egyfajta *deus otiosus*sá vált volna, hiszen nem csak az isteneket írják le Él fiaiként a szövegek, de arról is beszámolnak, hogy jelenleg is gyermekeket nemz, tehát nem csak a világ középpontjában ül, hanem az istenek világának is központja. Bika képében maradt fenn ábrázolás róla, igaz, nem Ugarit területén, viszont a *thóru* = bika állandó jelző jelentkezik a szövegekben, ami szintén erőteljes istenségre utal (talán kevésbé a termékenységre, mint inkább az erőre kell gondoljunk). Gyakorta illetik Élt a *latipu* = bölcs jelzővel, ami ismét egy igen aktív istenség jelzője lehet. – Néhol ugyan szerepel úgy Él, mint androgyn

---

<sup>5</sup> Természetesen zavaró lehet, hogy ez a közös sémi szó nem csak személynévként (istennévként), hanem általában köznévként is gyakorta előfordul, „isten” jelentéssel. A szöveg összefüggéséből általában kiderül, hogy személynévként vagy köznévként kell értenünk ezt a szót, viszont a köznévi jelentéséből következik, hogy az *él* szó használata olyan nyelvekben és dialektusokban is gyakorta az istenség megjelölését szolgálja, ahol a nemzeti istent egyébként más névvel illetik: Ammónban, Móáiban csakúgy mint Izraelben ez a helyzet, s a szó használata a teofór nevekben is gyakori. Ennek a jelenségnek két oka is van: egyrészt a kánaáni panteon főistenét nyilván minden nemzet szívesen azonosítja saját nemzeti istenével. Ugyanakkor pedig Él isten nagyon sokszor lokális manifesztációban, lokális kolorittal is jelentkezik, mint egy-egy helység Él-je = istene.

istenség, viszont leggyakrabban mégis van társa: Athiratu, akivel a Bibliában is találkozunk Aséraként. Csakhogy a Bibliában nem lehet mindig eldönteni, hogy ténylegesen istenségről van-e szó, vagy kultuszi tárgyról (szent oszlopról, amely előtt kultikus cselekmények mentek végbe). Valószínű azonban, hogy ez utóbbi inkább mezopotámiai eredetű, s az akkád *asertu* = szentély szóra megy vissza. Athiratu mindenesetre szintén az istenek szülője, miként ezt Élről is sokszor mondják a mitológikus szövegek: az istennő 70 gyermeket szült Éltől. A hetvenes szám nyilván nem numerikusan értendő, hanem azt akarja mondani, hogy ahogyan Él az istenek atyja, úgy Athiratu is az összes isten anyjának tekintendő. – Anya mivolta mindazáltal nem zárja ki Athiratu erotikus jellegzetességét: Élt magát is elcsábítja, de az ikonográfiában is gyakran szerepel mezítelen nőként.<sup>6</sup> Az erotikus felhang miatt késői szövegek gyakorta összekeverik Athiratut és <sup>c</sup>Anatut.

Az igazán nagy problémák Dágán = *dagnu*, ill. Baal = *ba'lu* szerepével jelentkeznek. Korábban többször társadalmi változásokkal akarták magyarázni, hogy a főisten régebben *Dagnu* lehetett, akinek helyét átvette Él, s Baal nem más, mint egy újabb trónkövetelő. Ma inkább úgy tűnik, hogy egy ilyen megközelítés nagyban leegyszerűsíti a problémákat. *Dagnu* valóban úgy tűnik, hogy Baal atyja (Baalról kifejezetten olvassuk, hogy *bunu dagni*), ami logikailag ellentmondásban van azzal, hogy az isteneket Él nemzette. Ugyanakkor azonban tény, hogy *Dagnu* tisztelete ősidőkre megy vissza, hiszen már a III. évezredben pl. *LUGAL tuttu* (Tuttu királya) néven lokális istenségként ismert volt, s Eblában is Dágánnak temploma volt. A szó jelentése talán a *dgn* = felhősnek,

---

<sup>6</sup> Athiratu = Aséra istennő szintén széles körben volt elterjedve az ókori Kelet vallásaiban. Már az ugariti szövegek tudnak arról, hogy Türosz és Szidón istennője volt Athiratu, az amarnai levelekben gyakorta utalnak rá, mint Amurru istennőjére, de az arám feliratok szerint Témánban is ismert volt tisztelete. Mezopotámiában már a Kr.e. XVIII. században említi őt egy fogadalmi felirat, de pontosítani nem lehet, hogy miben állt tisztelete. A hettitáknál viszont éppúgy a főisten, Ilkunirsa párja, mint Ugaritban. Itt arról olvassunk, hogy megpróbálja elcsábítani Tesúbot, a viharistent – akit az ugariti Baallal azonosíthatjunk. A rokonság az ugariti mítosszal félreismerhetetlen.

sötétnek lenni igéből származik, s így bizonytalannal egyfajta termékenység-isten volt régen – még a Filiszteusoknál is a gabona isteneként ismerjük őt. Hogy Baal Dágán fia, az talán ezúttal egyáltalán nem arra utal, hogy a főistent letaszították a trónról, hanem egyszerűen arra, hogy Baal éppúgy termékenység-isten, mint korábbi társa.<sup>7</sup> Baal Dágán fiaként történő bemutatása mindenestre kellőképpen kifejezi, hogy az istenek rendjében Baal későbbi szereplő, mint akár Él, akár Dágán; tudomásunk szerint a Kr.e. II. évezred közepén kezdik őt tisztelni Ugaritban. Az az isten-típus azonban, amit megtestesít Baal, nem új: Dágánhoz hasonlóan Aleppóban is tiszteltek még korábban egy istenséget, amelyet Ada átírással adnak vissza – viharistenről van szó, tehát a termékenységhez közel álló személyről, ugyanakkor mégis harcos istenről is beszélhetünk. Úgy tűnik, a II. évezred közepén vagy azonosították Baalt Hadaddal, vagy a névadásban is ki akarták fejezni, hogy azonos isten-típushoz tartoznak. Baalról tudjuk, hogy nagyon sok esetben lokális manifesztációja is van: tehát egy helynek lehet egy speciális Baalja.<sup>8</sup> A Baal-Hadad név azonban nem ilyen természetű, hanem az istenség pontosítását jelzi, ha elődjének a nevét is vele együtt említik. A meghaló és feltámadó Baal mindenestre klasszikus formájában termékenység-isten. Állandó jelzője: *rákibu c'urpáti* (felhőkön lovagló) az eső irányításának kifejezése akar lenni, de erre utal az is, hogy a Baal-mítoszban Kóthar-wa-Hasis isten egy ablakot épít be Baal házába/templomába. Baal ugyanis ezen az ablakon keresztül rendel esőt a földre. Baal hatalmát akarja még más epitheton is hangsú-

---

<sup>7</sup> A rendelkezésünkre álló anyag mindenestre komoly fejtöresre adhat okot. Dágán egészen elhanyagolható szerepet játszik az ugariti mítoszokban; ugyanakkor azonban a rá alkalmazott méltóságjelzők igen jelentősek, s az áldozatok listájában is előkelő helyet foglal el. Ha a panteonban a helyét meg akarnánk határozni, mindenképpen Baal elé kell személyét helyeznünk. – A magyarázatot talán éppen abban kell keresnünk, hogy Dágán tisztelete Szíriában Keletről származott, s nem volt őshonos Ugaritban. Mindez azonban nem változtat azon, hogy e városban is temploma volt Dágánnak.

<sup>8</sup> Az Ószövetség is bizonyítja Baal tiszteletének általános elterjedését a késői bronzkorban, ill. a vaskorban: igen sok helységnév tartalmazza a Baal-nevet, pl. Baal-Gád, Baal-Hámón, Baal-Hácór, Baal-Peór, Baal-Perácím, stb.

lyozni: *'alijan* (hatalmas), ill. *zabúlu ba<sup>c</sup>lu arci* (fejedelem, a föld ura). Később az *'ádón* = úr epithetont is megkapta, s ezért volt lehetséges, hogy az Adonisz-kultusszal azonosították tiszteletét. Változatlanul kérdés azonban, hogy hogyan jelentkezik Szíria térségének vallásában a Baal-tisztelet. Az bizonyos, hogy a babiloni *bēlum* méltóságjelzővel csak áttételes lehet kapcsolata, még akkor is, ha az etimológiai rokonság a két szó között nyilvánvaló. Kérdés, hogy az Eblában jelentkező *BĒ* vajon a *bēlum* rövidítése akar-e lenni, s ezért átmenet a szíriai szóhasználat és istennév felé. Talán az Eufrátesz-menti Ekaltéban megtalált Bahla, ill. Bahlaka (ez utóbbi a Bahla kabir rövidítése) már utalhat egy új istenség megjelenésére a Kr.e. XV. században. Talán Emárban is Dágán-típusú vihar-istenséget jelöl Baal neve. – Az elmondottakban mindazáltal kiviláglik, hogy Baal maga (jóllehet főszereplő az ugariti szövegekben) szekunder módon került az ugariti pantheonba, s az ugariti mítoszok éppen azt a folyamatot kívánják dokumentálni, ahogy Ugaritban talán legfontosabb istenné vált Baal.<sup>9</sup>

Női társáról, <sup>c</sup>Anaturól éppen fordítva mondhatjuk el mindent: úgy látszik, ebben a partnerségben a hölgy volt idősebb! Az ő legkorábbi említése már a Kr.e. II. évezred elejére tehető, s bizonyos azonos a mári-szövegekben található Hanáttal, aki áldást hozó istennő volt: a csordákat áldotta meg. Talán ezért valószínű

---

<sup>9</sup> Az Ószövetségben megszoktuk, hogy erős kultuszi polémiaival találkozunk, ha Baal neve előfordul. Nem vitatjuk, hogy régtől fogva konkurencia volt Baal és JHWH között, de a Baal névvel képzett helységnevek (kisebb mértékben a személynevek is!) arra utalnak, hogy Izrael területén is viszonylag széles körökben állt tiszteletben Baal. A szövegek tartalmát azonban sokszor elkendőzi az a deuteronomisztikus átdolgozás, amely a fogság előtti szövegek legtöbbjét érintette – ez pedig kifejezetten a jósiási reform teológiáját vallotta. A Baalok és Asérák tiszteletének elítélése ezért sokszor schematikusan jelentkezik a szövegekben. Hogy konkrét példát említsünk: az pl. teljesen világos, hogy Hóseás könyvének polemikus kifejezései kapcsán nem tudjuk rekonstruálni történetileg, hogy miben állt az a kultusz, amit a próféta elítélt. Fennáll az a gyanú is, hogy Hóseás egyáltalán nem ismerte a Baal-kultuszt.

is, hogy a mári-szövegek korrektül mondják: a nomád hániak<sup>10</sup> istennője volt eredetileg <sup>c</sup>Anatu. Ebből azonban Ugaritban kevés maradt: itt inkább vadászik az istennő, s rendkívül harcos. Természetesen ő az, aki Baalt szorult helyzetéből kimenti, s hétfelé hasítja Mótut, de egyébként is csúf szokása az istennőnek, hogy a legyőzött emberek fejét szíjra fűzi, s úgy veti a hátára, míg az ágya fölé legyőzött ellenségeinek levágott tenyerét helyezi. Ez a harcos istennő-kép azonban – úgy tűnik – összeegyeztethető volt az erős szexuális jelleggel: <sup>c</sup>Anatu úgy kívánja Baalt, mint ahogy a tehén vágyakozik borja után.<sup>11</sup> Baalnak nem is lehetett ez ellen kifogása, hiszen <sup>c</sup>Anatu szépségét többször is hangsúlyozzák a szövegek. Ezzel együtt azonban ki kell mondjuk, hogy <sup>c</sup>Anatu nem a szerelem istennője Ugaritban; a szerelem istennője ui. (Athiratu) inkább a termékenységgel és nem a szexepillel tűnik ki. Hogy a későbbiek során azonban a két istennő között átfedés is volt, azt már említettük fentebb. – <sup>c</sup>Anatu kultusza bizonytalán Palesztina területén is elterjedt volt, különben nehezen magyarázhatnánk meg azt a tényt, hogy a Kr.e. V. századból származó elefantinei arám papiruszok szerzői istenüket Anat-Jáhó néven említik – úgy tűnik, egyfajta androgyn istenséget kell itt elképzeljünk, ahol JHWH Baal helyét foglalja el, hiszen <sup>c</sup>Anatu lett a társa. Nem lehet vita afelől, hogy bár a szöveg maga késői, szerzőik, az elefantinei zsidó telepések, jóval korábbi stádiumot képviselnek az izraeli vallástörténetben, jelesül azt a pillanatot, amikor Egyiptomba ki-

---

<sup>10</sup> Némelyek azt vélik, hogy az istennő nevének etimológiája is e névre lehet visszavezetendő. Mindez azonban bizonytalan; számításba jön még az arab *anwat* = erőszak szó is.

<sup>11</sup> Annál inkább feltűnő viszont, hogy – szemben Athiratuval – semmilyen utalás nincs az ugariti szövegekben arra, hogy <sup>c</sup>Anatu ténylegesen kapcsolatra lépett volna bárkivel. Még Baallal sem, jöhet Baal szexuális kapcsolatról egy tehénnel értesülünk – aki viszont nem lehet <sup>c</sup>Anatu, hiszen néhány sorral lejjebb éppen <sup>c</sup>Anatu mondja, hogy nem tudja, hol van Baal. Mindez pedig semmit nem változtat azon a tényen, hogy <sup>c</sup>Anatu Baalnak éppúgy társa, paretrosza, mint Athiratu Élnék.

Ami <sup>c</sup>Anatu állandó jelzőjét illeti: *btlt* = szűz, úgy inkább egy amazon-típusú istennőre gondolhatunk, akinek szűziessége az agresszivitást is ki-fejezi, ami pedig egyáltalán nincs ellentétben szexuális attraktivitásával.

vándoroltak. Egy egyiptomi osztrakon a Kr.e. 13. századból említi már, hogy Gázában volt egy ünnep <sup>c</sup>Anatu tiszteletére, s III. Ramszesz korából fennmaradt egy ábrázolása is <sup>c</sup>Anatunak a bét-seáni egyiptomi templomban. <sup>c</sup>Anatu tehát Egyiptomban is ismert volt, és pedig viszonylag korán!

A legfőbb istenek mellett azonban még számos egyéb isten is volt Ugaritban. Fentebb már utaltunk *Kóthar-wa-Hasisra*, akinek kettős neve talán „ügyes és bölcs” fordítást adhat – a bölcsesség, persze, az ókori Keleten nem annyira absztrakt tudást, mint inkább szakértelmet jelentett. Ez az az isten, aki az ablakot építette Baal templomán, de más alkalommal értékes fegyvereket kovácsol, amelyekkel az istenek harcolhatnak.<sup>12</sup> Az építészetben és kovácsmesterségben kívül ért még a ráolvasáshoz is (ilyen minőségében talán Eához áll közel). A későbbiek során a búbloszi Philo a görög Héphaisztosszal azonosítja – talán nem is véletlenül tekintettel arra, hogy mindkettő kovácsmesterségéről híres.

Nagyobb gond viszont az Ugaritban is létező *malik* istenség – vagy talán héberesen ejtsük ki az ugariti formát: *milkom*. Hogy ez a szó nem egyszerűen királyt jelent, de nem is egy isten méltóságjelzője akar lenni, arra ékes bizonyosság, hogy a termékeny félhold nyugati részén ékírásos teofór nevekben is előfordul, s természetesen teofór elemként kell tekintenünk. Az *i-da-Ma-lik*, valamint a *re-i-Ma-lik* (Malik adta, ill. Malik pásztor) nevek ismeretesek. Máriban *Málikú* (tsz.) olyan istenség, akinek halál esetén szokás áldozatot hozni.<sup>13</sup> Ez az isten tehát speciálisan a túlvilág istene, így hát nem csoda, ha Malik-Milkom önálló istenként is tiszteletet

---

<sup>12</sup> Egy ugariti panteon-szöveg azonosítja Kóthart Eával, s a *ku-sar-ru* formát adja meg etimológiaként. Hogy ezt milyen bizonyítékok alapján teszi, az nem világos. A Kóthar név Ugariton kívül a pun névadásban fordul még elő.

<sup>13</sup> Ez fölveti az istenség etimológiájának a nevét is. Ha feltételezzük, hogy azonos istenről van szó, mint az ószövetségi Molok esetében, akkor elképzelhető, hogy a *hlk* ige hífil alakját kell alapul vennünk, s nem a *melek* = király szót. Erre több nyelvészeti bizonyíték lehet, de bizonyosságot nem tudunk nyerni. Máriban egy helységnév valószínűsítene ezt az etimológiát: Illum-Muluk, de van személynév is: Ilu-Malikawi. A palmürai dialektusban a *mállúká* személynév azonban inkább a „királyi” értelmet támogatja. Eblában mindenesetre a <sup>DINGIR</sup>*ma-lik* (esetleg: *ma-li-gú*) teofór elemként is előfordul.

kaphat – sőt, Ammónban nemzeti istenné is válhat. Hogy az emberáldozat, Molok tisztelete, ami olyan nagy probléma az Ószövetségben, hogyan is állt Ugaritban, itt nem kell érdekeljen bennünket.

*Raspu* szintén nem olyan isten, akit csak Ugaritban tiszteltek. Szerepel Eblában is, és pedig egy olyan listán, ahol az egyes istenek azonosítása megtörténik. Itt Rasput Nergallal, a halál istenével azonosítja. Raspu nem is új isten, már a II. évezred elejéről ismerjük, s kifejezetten halált hozó, chthonikus istenség. Talán ezért van az, hogy legjellegzetesebb tulajdonsága, hogy dögvészt hoz. Az amárnai levelek hasonló jellegzetességgel szintén ismerik Rasput, s képi ábrázolása is előfordul. Később, a Kr.e. 8. században Szam'alkirálya, Panamuwa említi az istenséget, de talán még fontosabb, hogy Bübloszban templom is állt tiszteletére. Apollóval történő azonosítása mindenestre későbbi, s meglehetősen szekundér: a nyilakra való utalással válhatott lehetségessé. – A Kirtu-eposzban úgy olvassuk, hogy a főszereplő, Kirtu gyermekei a dögvészt hozó istenség áldozatául estek. Ugyanakkor azonban Baal képes megállítani Raspu nyilait. A halottak tiszteletében van fontos szerepe Raspunak – és így lehetséges, hogy ez az alapvetően negatív isteni alak mégis pozitív értelemben is használatos: többször nevekben szerepel teofór elemként a Raspu, de az is érdekes, hogy ez a meglehetősen sok szíriai kultúrában jelen lévő isten aztán Kisázsiába is átkerül, ahol kifejezetten pozitív szerepet játszik.

Csupán megmlíteni tudjuk *Kamist*, akinek szerepe igen csekély Ugaritban, de önálló nemzeti istenként Móábban tett szert elismertségre. Karkemis város neve is nyilván ennek az istennek a nevét tartalmazza. Eblában külön templom állt tiszteletére, de Ugaritban csak néhány rituális szöveg említi, Tittu istenséggel együtt (žž *wkm*ž). Valószínűleg chthonikus istenségről van szó esetében is.

Az Ugaritban tisztelt istenek áttekintése természetesen meszsze nem volt teljes, miként kizárólag az istenekre összpontosítva nem adhatjuk meg egy vallás általános jellemzőit. Célunkat mégis elértük: a különböző istenek tisztelete tökéletesen mutatja, hogy

Ugarit egyrészt a kor nemzetközi vallásos világából milyen sokat vett át, ugyanakkor azt is, hogy mennyire sajátos módon kezelte az anyagot. Vannak más sémi vallásból átvett istenei (pl. Dágán), de saját eredetekkel is büszkélkedhet (cAnatu), sőt Baal személyében a vallás belső fejlődését is láthatjuk. Mind a közös sémi anyag, mind a saját vallásos tradícióképződés jó párhuzamot mutat számunkra, hogy Izrael vallástörténetét is jobban megérthessük.

### Irodalom

- P. BORDREUIL, D. PARDEE, *A Manual of Ugaritic*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2009
- M. DIETRICH, O. LORETZ, J. SANMARTÍN, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976
- C.H. GORDON, *Ugaritic Textbook*, Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 1965
- M. HUTTER, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments I, Babylonier, Syrer, Perser*, Stuttgart: Kohlhammer, 1996
- MARÓTH Miklós, *Baal és Anat. Ugariti eposzok*, Budapest: Helikon, 1986
- J.C. de MOOR, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Leiden: Brill, 1987
- G. del OLMO LETE, *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Bethesda: CDL Press, 1999
- G. del OLMO LETE, J. SANMARTÍN, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, Leiden: Brill, 2003
- S.B. PARKER (ed.), *Ugaritic Narrative Poetry*, Atlanta: Scholars Press, 1997
- W.M. SCHNIEDEWIND, J.H. HUNT, *A Primer on Ugaritic. Language, Culture, and Literature*, Cambridge: CUP, 2007
- D. SIVAN, *A Grammar of the Ugaritic Language*, Leiden: Brill, 2001
- K. van der TOORN, B. BECKING, P.W. van der HORST (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden: Brill, 1995
- J. TROPPER, *Ugaritische Grammatik*, Münster: Ugarit-Verlag, 2000



Margeurite YON, *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2006  
W.G.E. WATSON, N. WYATT (eds.), *Handbook of Ugaritic Studies*, Leiden: Brill, 1999



# A mandeusok és a mandeista vallás

MOLNÁR JÁNOS<sup>1</sup>

## *Abstract*

The Mandeans and the Mandaic Religion. This work looks at what they write about them in the oldest sources, the Qur'an, the medieval Arabic literature, medieval latin sources, and modern literature. We refer to their language, their religion, their reiting, holy books, and also how they perceived the moslims from the beginning. We will describe the conditions in which they live and what happened to the Mandeans in the last times

## *Key words*

Mandeans - mandaic religion - Holy Books of Mandeans - Ginza - baptismal - Jordan - the Empire of light - the Empire of darkness - Joshamin - Manda-d Hajje

## *Kik a mandeusok?*

A mandeusok a mostani Irakban, főleg annak déli részén az Eufrátesz és a Tigris összefolyásának a területén, valamint Irán Khuisztán nevű tartományában, amit az arabok Arabisztánnak neveznek és az ország nyugati részében az iraki hátár közelében található. A moszlimok őket „János próféta követőinek”, a helyi keresztények „Keresztelő János követőinek” nevezik. Ezen kívül a moszlimok még „szab'íjún”-nak, szábeusoknak is nevezik őket, s a Korán<sup>2</sup> is ezen a néven emlegeti a mandeusokat. Így a 2. szúra (al-Baqara = A tehén) 62. versében (áje) ezt olvassuk: „Azok, akik hisznek, akik zsidó, keresztények és szábeusok, azok, akik hisznek Isten-

---

<sup>1</sup> Doc. ThDr. Molnár János, PhD., Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, 945 01 - Komárno, Bratislavská cesta 3322, molnar.janos@selyeuni.sk

<sup>2</sup> A magyar szöveg saját fordításom az arab eredetiből, s benne Alláhot következetesen Istennek fordítom, mert ezt jelenti (a keresztény arab is Alláhhhoz imádkozik!).

ben, a végső napban és helyesen cselekszenek, azoknak meglesz az ő jutalmuk Uruknál, és [az ítélet napján]nem fognak rettegni és bánkódni.”

Az 5. szúra (al- Má'ida = A terített asztal) 69. versében (áje) ezt írja: „Bizony, akik hisznek, a zsidók, a szábeusok és a keresztyének, akik hisznek Istenben és a végső napban és helyesen járnak el [helyesen cselekszenek], azoknak nem kell majd félniük és bánkódniuk.”

A 22. szúra (al-Haddzs = A zarándoklat) 17. versében pedig így nyilatkozik: „Akik hisznek, a zsidó, a szábeusok, a keresztyének és a mágusok [zoroasztriánusok], aki „társítók”[a „társító” az olyan ember, aki az egy igaz Isten mellé még más isteneket is helyez, ami az iszlámban a legnagyobb bűnt jelenti], azokat megítéli Isten a Feltámadás Napján. Isten minden dologban tanú!”

Sőt, a mandeusokról nemcsak a Korán írt, hanem nyilatkoztak róluk a középkori arab szerzők is. Elsőnek Abú 'l-Haszan 'Alí ibn al-Huszain al-Masz'údí (896-956) a *Murúdzs az-zahab wa 'l-ma'ádin al-dzsawhar* (Arany mezők és drágakövek bányái) művében emlékezik meg a szábeusokról, s azt írja a róluk, hogy azok „a régi babilóniaiak leszármazottjai, akik a Wászit és Baszra közötti mocsárvidéken élnek”<sup>3</sup>. A következő Abú 'r-Rajhán al-Bírúní (973-1048) az ismert geográfus, aki az „*Áthár a-báqíja 'an al-qurún al-khálíja*” (Az elmúlt századok megmaradt emlékei) című munkájában a mandeusokról azt írja, hogy azok a Babilóniába elhurcolt zsidók maradékai.

Abú 'l-Faradž Muhammad ibn al-Isháq an-Nadím az ismert arab enciklopedikus mű, a „*Kitáb al-Fihrist*”(Enciklopédia)<sup>4</sup> szerzője azt írja, hogy a mocsarakban a „*Mughtasila*” nép él. A „*mughtasila*” a „GhSzL” gyök VIII. igetörzsének a melléknévi ige-neve (participiuma), jelentése pedig „*mosakodók*” [vagy „alámerítkezők”]. Maguk a mandeusok keresztelkedésüket, vagy alámerítkezésüket a saját nyelvükben a **כצ** (=כצ) gyökből származ-

---

<sup>3</sup> Vö. : Brandt, Wilhelm: *Die Mandäer. Ihre Religion und ihre Geschichte*, Vaduz/Lichtenstein: Sändig Reprint Verlag Hans R. Wohlwend 1999, s. 49.

<sup>4</sup> Ibn an-Nadím, Abu'l-Faradz Muhammad Ibn Abi Jaqúb Iszháq al-Varráq al-Baghdádí: *Kitáb al-Fihriszt*, (936 vagy 937 - Bagdad, 995 vagy 998) arab lexikográfus.

V.ö.: Brandt, i.m. p. 52.

tatják, s szent könyvükben a Ginzában magukról azt mondják, hogy ők azok „*akik gyermekeiket alámerítik [vagy megkeresztelik]*”. Vallásukban minden esetre a keresztelés, vagy alámerítkezés nagyon fontos tényező.

A mandeusokról a XVII. századtól már európai szerzőktől is vannak tudósításaink. Róluk először portugál szerzőktől olvashatunk. Ui. a portugálok voltak azok, akik abban az időben uralták az Indiai óceánt és az Arab tengert is. Ők pedig – befolyásukat és hatalmukat a térség, szerveztek egy missziót a mandeusok irányában, talán azért, mert a környezetük „*naszráni*” néven is nevezte őket, amit az európaiak azt megerősítendő – elkezdtek foglalkozni a mandeusokkal. Valószínű azért, mert róluk azt hallották, hogy ők „*nazoreaiak*”, vagy „*nazozoreánusok*”, amiből arra következtettek, hogy valami közük lehet a keresztyénséghez. [A „*naszráni*” a „*Naszárából*”, Názáret arám, vagy arab nevéből származik, tehát „*názáretit*” jelent, s az arabok a keresztyéneket is nevezik Jézus szülővárosa szerint „*naszránínak*”.] A portugálok ezért úgy gondolhatták, hogy ha ezeket megszerzik a saját oldalukra, akkor befolyásukat a térségben jelentősen megerősítik. Ezért uralásuk érdekében jelentős aktivitást fejtettek ki: Baszrában egy bázist építettek ki. Felvették a kapcsolatot az ottani baszával, akinek a hozzájárulásával - rendszeres évi ajándék fejében<sup>5</sup> – egy házat is berendeztek maguknak. Innen próbálták katolikus hitre téríteni mandeusokat, akiket majd később – hogy úgymond „*mentsék őket az ellenséges környezettől*” – Ceylon szigetére szerették volna telepíteni.

A mandeusok között szerzett tapasztalatait leírta és könyv formájában Rómában 1752-ben ki is adta „*Narratio Originis, Rituum et Errorum Christianorum s. Joannis*” címen Ignatius a Jesu, a misszió egyik karmelita tagja. Ő volt az, aki Európában elsőként terjesztette azt a hírt, hogy a mandeusok Keresztelő János követői. Ezt bizonyára a helyi lakosoktól hallhatta – ahogyan azt már említettük. A portugál misszió egyetlen pozitívumának azt tekinthetjük, hogy felhívta Európa figyelmét a mandeusokra.

---

<sup>5</sup> Vö. Brandt, i.m., ugyanott.

Az európaiak tudományos szinten a mandeusokkal a XVIII. századtól foglalkoznak<sup>6</sup>, s az első komoly munkát Wilhelm Brandt tette közzé<sup>7</sup>, aki művében foglalkozott a mandeusok szent irataival, azok fordításával európai nyelvekre, a mandeusok elképzelésével a világról, isteneikkel, jó és rossz szellemeikkel, tanításukkal az emberről és a mandeista gyülekezetek történetével.

A mandeusok eredetelméletével kapcsolatban jelenleg a tudomány két elmélettel foglalkozik. Az egyik szerint a mandeusok őshazája az egykori Mezopotámia déli része, tehát az a terület, ahol most is laknak, a másik szerint pedig azt állítja, hogy eredetileg Palesztina területén<sup>8</sup>a qumráni Közösség közelében élhettek.

A *mezopotámiai eredet* képviselője Hans Lietzmann,<sup>9</sup> aki a mandeusok közössége kialakulását a Kr. u. III. századra teszi. Szerinte Keresztelő Jánost és egyáltalán a keresztséget, még a Jordán említését is a nesztoriánusoktól vették át. Itt jöttek kapcsolatba a babilóniai asztrológiával, judaizmussal és a keresztyénséggel is.

A *palesztinai eredet* fő képviselője Mark Lidzbarski (a legfontosabb mandeista szövegek fordítója és elemzője volt), aki szerint a mandeusok fejlődésében két szakasz kell megkülönböztetni: Az első szakaszba a Jordán mellett éltek, amit üldöztetésük miatt még Kr.u. 70 előtt elhagytak. Elméletét főleg nyelvészeti analízis-

---

<sup>6</sup> Erről bővebben lásd Brandt. i.m., p. 7-13.

<sup>7</sup> Lásd, i.m.

<sup>8</sup> Ezt főleg a Franz Altheim és Ruth Stiehl által kiadott „*Christentum am Roten Meer.Bd. Mit Beiträgen von Johannes Irmscher, Martin Krause, Rudolf Macúch, Heinz Pohl und Zuhair Shunnar*. Berlin/New York: W. de Gruyter 1973. ISBN 3 -11 003791-2.” részletezik.

<sup>9</sup> Lietzmann, Hans: Die Anfänge des Christentums in Syrien und seinem Hinterland. Berlin 1935. in: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1935. S.729-730

<sup>9</sup> Lietzmann, Hans: Anfänge der Mandäer. In: Franz Altheim-Ruth Stiehl, *Die Araber in der alten Welt* II. Berlin: W. de Gruyter, 1965. p. 76-190.

re alapozza. Ebben csatlakozott hozzá Rudolf Macúch<sup>10</sup>, Ethel Stefana Drower<sup>11</sup>, és Kurt Rudolph<sup>12</sup> is. Lidzbarski szerint Palesztinához kötődik a „naszoraja” nevük is, ami nem keresztyént, hanem judaista irányzatot jelent, amelynek volt egy palesztinai, meg egy mezopotámiai változata. A mezopotámiai változat eredménye a mandeizmus, amely az őshaza emlékeire épülve alkotják meg szent irataik. Miután azonban a keresztyénség első századaiban üldözni kezdték őket először, a szíriai Háránba költöztek, majd amikor itt is üldöztetésben volt részük, elköltöztek Mezopotámia déli részébe, ahol máig is élnek.

### *A mandeusok nyelve*

Hasonlóan, mint a térség többi nem arabul beszélő népei (az asszír nesztoriánusok, a Rómával egyesült káldeusok, a szír jakobiták), ők is *az ősi arám nyelv egyik új dialektusát*, a mandeus nyelvet beszélik. A mandeus nyelv tehát az újarám nyelvek közé tartozik, mint az „assúr”, „káldeus” és a „szír”. Külön írása van, amely a térség többi sémi írásától abban különbözik, hogy a más-salhangzóban benne van a szükséges magánhangzó is. Ez a sémi nyelvek közül csak az etióp nyelvben van meg, a többi csak a mássalhangzót írja.

Mandeus nyelvi dokumentumok már a 17. századtól eljutnak Európába (a Vatikánba és más európai városokba is). Az első nyelvten Theodor Nöldekétől<sup>13</sup> származik (*Mandäische Grammatik*, Halle 1875; 2. kiad. Darmstadt 1964), amely teljes mértékben csak irodalmi forrásokra támaszkodik. Ezt a munkát egé-

---

<sup>10</sup> Anfänge der Mandäer. In: Franz Altheim-Ruth Stiehl, *Die Araber in der alten Welt II*. Berlin: W. de Gruyter, 1965. p. 76-190.

<sup>11</sup> Drower, Ethel Stefana: *The Mandaeans of Iraq and Iran : their cults, customs, magic, legends, and folklore*, Oxford: Clarendon Press, 1937.

<sup>12</sup> Rudolph, Kurt: *Die Mandäer I - Das Mandäerproblem*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.

<sup>13</sup> Nöldeke, Theodor: *Mandäische Grammatik*, Halle 1875; 2. kiad. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1964

szította ki Rudolf Macúch<sup>14</sup>, továbbá Drower, Ethel Stefana<sup>15</sup>. Ma már a mandeusok nyelvéről megbízható irodalmunk van, amely a fent említetteket teljes mértékben alátámasztja.

Minden esetre, csodálatos, hogy hogy ez a számban nem nagy közösség már közel két évezreden át idegen környezetben is meg tudta tartani ősi nyelvét! Ez még akkor is csodálatos, ha nyelvükben érezhetően elég sok idegen, főleg arab, és perzsa elem van. Hogyan sikerült? Ahogyan már értekezésünk legelején említettük, többségükben a mai Irak déli részén, az Eufrátesz és a Tigrisz összefolyásánál, valamint a Satt el-Arabtól keletre, Irán területén található szomszédos Khuzisztánban (vagy Arabisztánban) élnek. Az Irak területén található otthonuk egy kb. 70 x 100 km méretű mocsárvidék, amelynek vannak mélyebb és sekélyebb részei, attól függően, hogy milyen a két folyó vízállása. Ha azok megáradnak kevesebb a száraz, ha alacsonyabb a vízállás, akkor több. Ezen a mocsaras területen, amelynek szinte egyedüli növényzete a mindenhol megtalálható nád volt, egy sajátos kultúrát fejlesztettek ki. Alacsony vízállásnál az éppen száraz területeken nádból és földből mű szigeteket hoztak létre, amelyekre nádból házat építettek. Ezeken laktak állataikkal együtt (baromfi, kecske, szarvasmarha – kivételt képeztek a bivalyaik, amelyek szinte egész nap a vízben tartózkodtak, csak a fejéshez mentek ki a szárazra). Amint megemelkedett a vízszint, az a szigeteket házastul fölemelte és úsztak a vízen. Az úszó szegetek között csak a kb. 6 m hosszú, 70-80 cm széles csónakjaikon lehetett közlekedni. A területen egy töltésre épített, talán 8-10 m széles út vezetett. Halászatból és háziállataikból, valamint a nádból készített tárgyak eladásából éltek. Templomaikat is nádból építették.

Tehát, hogy nyelvüket megtartottá, az minden bizonynyal kulturális, vallási és territoriális elszigeteltségüknek köszönhető. Idegen vallásuk miatt tulajdonképpen semmilyen más etnikum-

---

<sup>14</sup> Macúch, Rudolf: *Handbook of Classical and Modern Mandaic*, Berlin: Walter de Gruyter and Co., 1965, 68, 645 p.

<sup>15</sup> Drower, Ethel Stefana: *A Mandaic dictionary* (with Rudolf Macuch). London: Clarendon Press., 1963.



mal nem keveredhettek, amit csak az a környezet, amelyben éltek, tehát a mocsárvidék, csak még megerősített.

#### *A mandeista vallás (röviden)*

A mandeista vallás a jelenkor legrégebbi gnosztikus vallása. Ahogyan már utaltunk rá, valószínű a kereszténység kezdetei korába keltezett. Az arám „manda” jelentése ugyanez, mint a görög „gnózis”, vagyis „tudás”. A mandeusok vallása szinkretikus vallás, vannak benne judaista, keresztény és zoroasztriánus elemek, sőt még régi babilóniai gyökerei is vannak. Tipikus gnosztikus jelleggel bír az anyagnak és a szellemnek a dualista szembeállítása, miközben az anyagi mindig rossz, a szellemi pedig jó. Ez elképzelésekhez szervesen kapcsolódik a Fény és a Sötétség Birodalmáról, mint az anyagi, és szellemi világról alkotott kép. A mandeisták tanítása szerint ez az anyagi világ az emberek számára megszűnik a halállal, a lelkek pedig bizonyos állomások, vagy próbatételek után eljuthatnak a Világosság Birodalmába.

A mandeusok vallásában szó van a *jó és gonosz szellemekről* is. A Világosság Birodalma legfőbb tényezője a „Hajje” (*Élet*), vagy a „Mana” (Hatalmas Lélek), a Sötétség Birodalmát a gonosz szellemek uralják (*Rúha*). A Világosság Birodalmából áramlik ki a *Jósamín* (aki a gnózisba vezet be), a *Manda-d Hajje* pedig a mandeista Megváltó. A lélek megváltásának eszköze az élő, vagy folyó vízben (*Jardan*) való megkeresztelkedés. Felfogásuk szerint a lélek ebben a világban valamilyen száműzetésben él, mert rossz szellemek leselkednek rá. Ilyen a *Rúha-d Kudsa* (szent lélek) hét fiával együtt, akik közül a „*Samis*” a zsidók istene, a *Nebu* (*Merkúr*) a keresztényéneké, a *Nerig* (Mars) pedig a mohamedánoké.

Figyelemre méltó a mandeusok *eszkatológiája* is. Tanításuk szerint ebből a földi életből a kiszabadulás, ahol a lélek a testben mintegy börtönben van, a halál révén jön el. A lelket a Sötétség Birodalmából a Világosság Birodalmába a Mérleg Urához Szaurel kíséri el, aki nyolc ór helyen át megméri a bűnöket. Ez a megmértetés a továbbhaladás feltétele, mert az órhelyek mellett csak az igaz lelkek mehetnek el észrevétlenül. A mandeisták elképzelése szerint ez a világ egy gonosz környezet, amelyből az egyetlen ki-

út a végleges kiszabadulás, ami pedig majd csak akkor lesz lehetséges, amikor ez a világ betölti küldetését, megszűnik, vele együtt pedig megszűnnek a megpróbáltatások és a fájdalom is.

#### *Hitéletük és elképzeléseik a világról*

Legfontosabb liturgikus ceremóniájuk a *temetés*, a *gyászszer-tartás* és a *keresztelés*. Ezek gyakorlásával és ezek révén lehet eljutni az üdvösséghez. Egyébként a világ teremtéséről hasonló a zsidó-keresztényen felfogáshoz hasonló elképzeléseik vannak. Ők is tudnak Ádámról és Éváról, de Éva nem Ádám bordájából van, hanem azt Ádám a Fény Birodalmától kapta. Állítólag ezért van a nőknek a mandeiusoknál sokkal jobb helyzetük, mint a zsidóságban, vagy a keresztényiségben. Ez több dologban is megnyilvánul: a nők a férfiakkal szemben nincsenek semmilyen hátrányos helyzetben, az újszülött a nevét az anya után kapja, és női papok is voltak.

#### *Szent irataik*

Első helyen a legfontosabb szent iratukat, a *Ginzát* kell megemlíteni. Német fordításban ilyen cím alatt jelent meg: *Ginzā. Der Schatz oder Das große Buch der Mandäer. Übersetzt und erklärt von Mark Lidzbarski. Nachdruck der Auflage von 1925. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1978.* [Tehát: A „Sidra Rabba” (Nagy Könyv), vagy más nevén „Ginza” (Kincs), amit először Mark Lidzbarski fordított német nyelvre és magyarázatokkal látta el. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht/Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1925. (Reprintjét 1978-ban adták ki.)

A második helyen pedig a mandeusok „*János-könyve*” van, amely Lidzbarski német fordításban „*Das Johannesbuch der Mandäer*” címen [Einleitung, Übersetzung, Kommentar von Mark Lidzbarski. Gießen: Alfred Töpelmann 1915] jelent meg. A könyv mandeus neve „Sidra d-Jahja”. Lidzbarski még két másik tanulmányt is közzétett a mandeusok vallásáról<sup>16</sup>, amelyekben a man-

---

<sup>16</sup> Lidzbarski, Mark :*Das mandäische Seelenbuch*, in: ZDMG 61 (1907), 689-698. *Altsemitische Texte*, erstes Heft: Kanaanäische Inschriften (Moabitisch, Althebräisch, Phönizisch, Punisch), Gießen: Alfred Töpelmann 1907; Mandäische Litur-

deusoknak a lélekről vallott elképzeléseit tárgyalja és foglalkozik liturgiájukkal is.

*A mandeusok moszlim környezetben (Az üldöztetések erősödése)*

Mivel vannak szent könyveik, a moszlimoknak akceptálniuk kellett volna őket, ami viszont nem mindig volt érvényes. A már említett karmelitán misszionárius Ignatius a Jesu is erre hivatkozik említett munkájában, és idézi a mandeusok véleményét, mely szerint ők Mohamedtől kaptak volna mentességi bizonylatot, ám azt utódai nem vették figyelembe. Erre bizonyosság történelmük is, mely szerint a moszlimok többször üldözték őket, mint sem. Főleg az utóbbi évtizedben erősödött e velük szembeni bánásmód.

A moszlimok ugyan sosem kedvelték, de azért megtűrték őket. Talán éppen ezért, hogy olyan területen éltek, ahová senki sem vágyott, ők pedig tulajdonképpen csak itt tudtak élni. Mindez működött egészen az 1. öbölháborúig (1991), amikor az iraki diktátor Szaddám Huszein ellen sűrűsödtek a felkelések, amelyeket az könyörtelenül lever, aminek következtében nagyon sok felkelőnek menekülnie kellett. A menekülés területe pedig mindig a mocsárvidék volt, pl. nagyon sok katonaszökevény menekült ide az 1980 és 1988 közötti Irak-Iráni háború alatt is, s a mandeusokra már akkor is nagyon görbe szemmel nézett az iraki hatalom. Az Öbölháború után viszont Szaddám radikális lépésre határozta magát: csatornákat épített, és lecsapolta a mocsarakat. Ezzel viszont megszüntette a mandeusok életterét! Tehát ez a népcsoport, amelynek a Kr.u. 5. századtól itt volt az otthona, elvesztette hazáját. Szétszéledtek a nagyobb városokba.

Szaddám döntése után a mandeusok helyzete nagyon rosszra fordult. Velük szemben megnövekedtek az atrocitások, a nők megerőszkolása a moszlim törvények szerint nem számított bűncselekménynek. A nőket a kendő viselésére, a férfiakat pedig

---

gien. Mitgeteilt, übersetzt und erklärt von Mark Litzbarski. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1920.26,295 p. [Abhandlungen der Königlich-Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. / Philosophisch-Historische Klasse. Neue Folge Bd. XVII,1]

a hadseregbe kényszerítették – holott mindenki számára nyilvánvaló volt, hogy a mandeusok számára a legnagyobb bűn az emberélet kioltása. Régebben ezért kaptak felmentést a katonai szolgálat alól. A kötelező katonai szolgálattal is hitük és szokásaik megtagadására kényszerítették őket, ami vallásuk szerint a legnagyobb bűnnek számított. A kényszerítések következménye az lett, hogy úgymond „szabad akaratukból” léptek át az iszlám, és vettek fel moszlim neveket.

Ráadásul –már Szaddám bukása után - a sííták a mandeusok ellen addig sosem tapasztalt ellenségeskedésbe kezdtek. Vezetőjük al-Hakím ajatolláh honlapján 2003-ban meghirdette, hogy a mandeusokat vagy ki kell irtani, vagy át kell téríteni az iszlámra! Számuk a korábbi 5–7 ezerről vagy 1–2 ezerre csökkent. Mandeus családok százai kerestek menedéket Szíriában és Jordániában, ahol emberségesebb környezetben élhetnek.

## Képmelléklet



A mandeusok úszó szigetei házaikkal és a szigetekeken lakó állataikkal együtt



Víz, nád és az úszó szigetek



Az egyetlen közlekedési eszköz, a „sakhún” néven ismert ladik



Mandeus fiúk ladikból szigonnyal halásznak



Legfontosabb termékük, a nádból készített szőnyeg



A szerző mandeusok társaságában



Mandeus legényekkel nádból készült templomukban.  
Az ajtóban egy mandeus nő áll.



## Fontosabb irodalom

ALTHEIM, Franz – STIEHL, Ruth: *Christentum am Roten Meer. Bd. Mit Beiträgen von Johannes Irmscher, Martin Krause, Rudolf Macúch, Heinz Pohl und Zuhair Shunnar.* Berlin- New York, Walter de Gruyter 1973. ISBN 3 -11 003791-2.

BRANDT, Wilhelm: *Die Mandäer. Ihre Religion und ihre Geschichte,* Vaduz/Lichtenstein: Sändig Reprint Verlag Hans R. Wohlwend 1999.

DANKWARTH, Guido – MACÚCH, Rudolf: *Neumandäische Texte im Dialekt von Ahwaz,* Wiesbaden: Otto Harassowitz, 1993, 444 s.

DROWER, Ethel Stefana: *Mandaeans. Liturgy and ritual. The canonical prayerbook of the Madaeans.* Translated with notes, Leiden: E. J. Brill, 1959.

DROWER, Ethel Stefana: *A Mandaic dictionary* (with Rudolf Macuch). London: Clarendon Press, 1963.

DROWER, Ethel Stefana: *The Madaeans of Iraq and Iran: their cults, customs, magic, legends, and folklore.* Oxford: Clarendon Press, 1937.

DROWER, Ethel Stefana: *The secret Adam, a study of Nasoraean gnosis,* Oxford, Clarendon Press, 1960.

GESE, H. – HÖFNER, Maria – RUDOLPH, Kurt: *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer.* Stuttgart u.a. 1970. [Die Religionen de Menschheit Bd. 10/2 ]

*Haran Gawaita* - The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa : the Mandaic text reproduced, together with translation, notes and commentary. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana, 1953.

*Alf trisar súialia. The thousand and twelve questions : a Madaean text,* edited in transliteration and translation, Berlin: Akademie-Verlag, 1960.

Ibn an-Nadím, Abu'l-Faradz Muhammad Ibn Abi Jaqúb Iszháq al-Varráq al-Baghdádí: *Kitáb al-Fihriszt* :(936 vagy 937 -Bagdad, 995 vagy 998)

LIDZBARSKI, Mark: *Mandäische Liturgien.* Mitgeteilt, übersetzt und erklärt von Mark Litzbarski. Berlin: Weidmannsche

- Buchhandlung, 1920. 26, 295 p. [Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen / Philosophisch-Historische Klasse. Neue Folge Bd. XVII,1]
- LIDZBARSKI, Mark: Das mandäische Seelenbuch, in: ZDMG 61 (1907), 689-698. *Altsemitische Texte*, erstes Heft: Kanaanäische Inschriften (Moabitisch, Althebräisch, Phönizisch, Punisch), Gießen: Alfred Töpelmann, 1907.
- LIETZMANN, Hans: *Die Anfänge des Christentums in Syrien und seinem Hinterland*, Berlin, 1935. In: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1935, S.729-730
- LIETZMANN, Hans: Anfänge der Mandäer. In: Franz Altheim-Ruth STIEHL, *Die Araber in der alten Welt II*. Berlin: W. de Gruyter 1965, p. 76-190.
- MACÚCH, Rudolf: Alter und Heimat des Mandäismus nach neuerschlossenen Quellen (*Theologische Literaturzeitung*, 1965. s. 650-660.)
- MACÚCH, Rudolf: *Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur*, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1976, ISBN 3-11-005959-2)
- MACÚCH, Rudolf: *Handbook of Classical and Modern Mandaic*, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1965, 68, 645 p.
- MACÚCH, Rudolf - RUDOLF, Kurt: *Zur Sprache und Literatur der Mandäer*, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1976. 263 s. *Studia Mandaica* Bd.1, ISBN 3-11-004838-8
- NÖLDEKE, Theodor: *Mandäische Grammatik*, Halle 1875; 2. kiad. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1964.
- REITZENSTEIN, Richard August: *Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung* (1919)
- REITZENSTEIN, Richard August: *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe* (1929)
- RUDOLPH, Kurt: *Die Mandäer I - Das Mandäerproblem*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
- Sabih ALSOHAIRY: *Die irakischen Mandäer in der Gegenwart*, Hamburg, s.n. 1975, 99 p.

# **“Ľud Zmluvy“- jeho viera a modloslužba**

MÁRIA POLIAKOVÁ<sup>1</sup>

## *Abstract*

Abraham was called the first "Hebrew" which probably means "to cross over" because he was supposedly so foolish for thinking that there was just one God and if he crosses over the Euphrates river that he would find this new land that God had promised. But it was with Abraham that God established His covenant. This was God's promise: Gen 12:1-3.

Notice that Abraham believed before he was circumcised. Faith came before works. This is an important point.

Abraham, his son Isaac and his grandson Jacob—were monotheists, that they believed in only one God. This does not seem to have been the case. Indeed, it is probably more accurate to call these early Hebrews pagans who shared many of the religious beliefs of their neighbors in Canaan. They would certainly have believed in the existence of such deities as Marduk, Baal and Anat.

## *Key words*

Biblia, synkretizmus, kult, patriarchovia, modloslužba, jahvizmus, Kanaán, polyteizmus

## *Zmluva a jej chápanie v Starom zákone*

V Starom zákone je "zmluva" prekladom hebrejského "berit". Je to snáď odvodené od b-r-j čo znamená voliť. Označuje sa ním pevné dojednanie. Takúto zmluvu mohli uzavrieť jednotlivci (Dávid a Jonatan v Sam 18,3), osoby ako predstavitelia väčších

---

<sup>1</sup> Mgr. Mária Poliaková, PhD., Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, ul. P.Pavla Gojdiča 2, Prešov, mpoliaková@unipo.sk

celkov (Abrahám so susedmi v Gn 14,3, 21,27) alebo celé pospolitosti (Gabaončania s Izraelčanmi v Joz 9,6).

Zvláštnosťou u Hebrejov resp. Izraelitov je, že jednou zo zmluvných strán môže byť Boh-Jahwe (napr. s Noemom Gn 6,18, s Abrahámom v Gn 15,18, 17,2-11), alebo s celým Izraelom skrze Mojžiša v Ex 19,5, skrze Jozueho či Dávida. Základným úkonom pri uzatváraní zmluvy v starovekom Oriente bolo rozťatie obradného zvieratá na dve časti medzi ktorými zmluvné strany predniesli zmluvný sľub. V Starom zákone máme však len málo náznakov po tomto obraze, zostala však pamiatka - a síce uzavrieť zmluvu je v hebrejčine vyjadrené slovesom "k-r-t berit" doslova "rozťať zmluvu".

V starozákonných textoch je zmienka aj o tzv. "zmluve soli" (snáď spoločné požitie soli?).

Dôležité však je, že zmluva nikdy nebola pokladaná iba za svetskú záležitosť, ale bola uzavretá pred tvárou Boha, čo zaručovalo jeho ochranu.

Odlíšme však "právnu zmluvu" od zmluvy, kde účastníkom zmluvy je Boh. Podľa Starého zákona má tu Boh iniciatívu pevne vo svojich rukách. Prichádza k človeku s príkazom (Gn 12,1), zasľúbením (Gn 12,2-3), uistením (Gn 17,58). Sám je zriaďovateľom zmluvy a sám stanoví jej obsah. Teda môžeme povedať, že zmluva je založená z rozhodnutia Boha, je prejavom jeho milosti a zvrchovanosti.<sup>2</sup> Tým však nie je narušená sloboda ľudského rozhodnutia. Boh človeka vyzýva, aby uveril a počúvol, aby vzal na seba záväzok i zodpovednosť. V tomto chápaní zmluvy sú zachytené základné črty viery Abraháma i starozákonnej viery.

V Izraeli Elohim nebol iba národným božstvom ale zvrchovaným Pánom a sudcom ľudu, ktorý si sám povolal a formoval, ktorý však môže i zavrhnúť ak zlyhá ako nehodný služobník ako nehodný nástroj k dosiahnutiu Božích zámerov.

---

<sup>2</sup> NOVOTNÝ, Adolf, *Biblický slovník II.*: Praha: Kalich, 1992,s. 922, ISBN80-7017-528-1

Do rámca zmluvy patrí celý kult so svojimi obetami i obradmi vyjadrujúcimi zmluvný vzťah k Pánovi a nakoniec i všetky izraelské inštitúcie (kňazstvo, súdnicstvo a neskôr kráľovstvo).

Podľa výsledného starozákonného poňatia zmluva s Abrahámom je prípravou k sinajskej Zmluve. V zásade práve na tieto skutočnosti sa zvesť Starého zákona znova a znova odvoláva.

Celý vnútorný život Izraela je podriadený tomuto hľadisku zmluvy. Celé stvorenie je založené na zvrchovanej vôli Božej a že je výrazom tej istej milosti, ktorá je jadrom zmluvy s Izraelom. Zmluva sa tak stáva ústredným teologickým pojmom, ktorým sa vyjadruje vnútorná zákonitosť Božieho milosrdného jednanie v stvorení, zmierení i vykúpení. Boh ponúka Izraelu zmluvu ako poriadok, ktorý zahrňuje najosobnejší vzťah Boha k človeku a zároveň záväzné i slobodné ľudské rozhodovanie.<sup>3</sup>

V pojme zmluva sú však určité nebezpečenstvá. Zmluva mohla byť totiž pochopená príliš pozemsky, právnym spôsobom (starší proroci- spisovatelia sa tomuto pojmu takmer vyhýbali) ako záväzok rovnomerne primajúci obe strany. Niektoré výroky Žalмов by bolo možné pochopiť tak akoby človek chcel vymáhať aby Boh plnil svoju stránku zmluvy (Ž 74,20: "Zhliadni na svoju zmluvu, veď násilníci si rozložili stany po celej krajine").<sup>4</sup> Avšak prorocké zvesti nás uisťujú, že také ľudské nároky sú neopodstatnené, pretože Božie vyvolenie Izraela je milostivé rozhodnutie, ktoré vyvolenému ľudu nedáva žiadne výsady, ale stavia ho do prvej rady tých, ktorí sú vystavení Božiemu súdu (Am 3,2). Ďalším úskalím pojmu zmluva bolo, že mohlo zvädzať k zákonníckej predstave, že celý obsah a zmysel zmluvy možno "vmestiť" do dosiek zákona, že ľudské záväzky možno vyjadriť iba pevne formulovanými ustanoveniami.<sup>5</sup> Snáď preto sú starší proroci v používaní tohto pojmu zdržanliví.

---

<sup>3</sup> NOVOTNÝ, Adolf: *Biblický slovník II.*: Praha: Kalich, 1992 s. 923, ISBN80-7017-528-1

<sup>4</sup> BIČ Miloš - POKORNÝ Petr: *Co nevíš o Bibli*, Praha: Česká biblická společnost, 1997, s.34

<sup>5</sup> NOVOTNÝ, Adolf: *Biblický slovník II.*: Praha: Kalich, 1992 s. 922, ISBN80-7017-528-1

Zmluva abrahámovská, novšia sinajská, zmluva dávidovská, Nová zmluva o ktorej hovorí Jeremiáš. Túto mnohopočetnosť zmlúv možno považovať za prejav istej "neuspokojivosti" zmluvy v Starom zákone.

V gréckom preklade Starého zákona v Septuaginte je hebrejské berit prekladané slovom diathéke znamená skôr "poslednú vôľu" ako dojednanie sa. Zrejme grécky prekladatelia Starého zákona týmto chceli naznačiť nezameniteľnú jednosmernosť, iniciatívu a zvrchovanosť Božieho rozhodnutia, čo tvoria výraz berit v zmysle teologickej zmluvy.

Abrahámovi a jeho potomstvu bola zasľúbená zem od rieky Eufrat na juhozápad. Abrahám podniká kroky k privlastneniu si zeme od Beer-Šeby k Danu, čo znamená, že zasľúbeniu skutočne uveril. Porazil tých, ktorí ju pôvodne ovládali a ako "vodca" preberá zem, ale neustanovil žiadne hlavné mesto a miesto, kde chcel pochovať svoju ženu musel kúpiť. Tá istá zmluva Abrahámovi sľubovala a znovu potvrdzovala, že z neho vzíde rodina a národy.

Abrahám bol bezdetný, no nebolo ničím zvláštne, že bezdetný pár si dediča adoptoval (Abrahám ustanovil za dediča svojho správcu damašského Elizera Gn 15,2). Adopčná dohoda však mohla obsahovať podmienku, že v prípade narodenia syna bude právoplatným dedičom syn. Takisto so svojim synovcom Lótom jedná Abrahám ako so svojím dedičom, keď mu dáva vybrať si diel zo svojej "zasľúbenej zeme" (Gn 13,8-13).

Abrahám uveril Pánovi napriek všetkým okolnostiam a on mu to počítal za spravodlivosť. Toto je jeden z najvýznamnejších textov Písma a za daných okolností ozvena obdivuhodnej viery (Gn 15,1-6).

Sv. Pavol z toho vyvodzuje, že Židia i ostatní ľudia sú pred Bohom rovnako ospravedlnení vierou, nie dodržiavaním Božích príkazov, pretože nikto z nás nie je dokonalý.<sup>6</sup> "Teda tí, čo sú z viery dostávajú požehnanie s veriacim Abrahámom" (Gal 3,9).

---

6 ALEXANDER Pat a David: *Ilustrovaná príručka k Biblii*, Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, s. 130, ISBN 80-85-486-36-9

Abrahám sa teda skrze vieru stáva v očiach Božích spravodlivým. Spravodlivosť hebr. *sedeq*, *sdáká*, grécky *dikaiosyné* (Septuaginta, Nový zákon) má v textoch Sv. písma široké použitie. Abrahámov spravodlivý čin plynie z Božieho milosrdného vyvolenia a je v harmónii so zákonom zmluvy.<sup>7</sup>

Sám Boh je spravodlivý, preto sa Abrahám môže spoľahnúť že bude jednať v súlade s podmienkami svojho vzťahu so svojim ľudom. Z tohto dôvodu je Boh Abrahámov tiež spravodlivý sudca, ktorý sa zastáva svojho ľudu, na jeho spravodlivosti závisí život Abraháma i jeho potomstva, ich obhájenie i vyslobodenie.

Z tohto vyplýva prepojenie pojmu spravodlivosť a spasenie. Teda pre Starý zákon je Boh Stvoriteľom a teda základom i zárukou mravného poriadku, Jeho spravodlivosť úzko súvisí s ďalšími mravnými atribútmi (napr. so svätosťou). Stvoriteľ je však tiež Vykupiteľom a svoju spravodlivosť vyjadruje prostredníctvom vykupiteľskej činnosti.

Izraelitov viedli minulé skúsenosti s Božím spravodlivým vyslobodením k očakávaniu budúceho činu spasenia. Prichádzajúci mesiášsky panovník je považovaný za zvláštneho nositeľa a nástroj Božej spravodlivosti.<sup>8</sup> "Spravodlivý" bol jeden z titulov pre Mesiáša (Iz 53,11 Sk 3,14).

Keďže Abrahám bol bezdetný, Sára vymyslela vlastný plán naplnenia Božieho prísľubu. Využije zvyčajný spôsob a ponúkne svojmu mužovi svoju egyptskú slúžku Hagar. Treba podotknúť, že toto opatrenie sa mohlo zapísať do manželskej zmluvy a takto splodené dieťa sa stalo dieťaťom zákonnitej manželky. Ale ľudské city sú v takýchto prípadoch zložité a nešťastný dôsledok nás nijak neprekvapuje.<sup>9</sup> Izmael bol neskôr aj so svojou matkou zapudený.

---

7 SLODIČKA Andrej, *Theologia fundamentalis de religione christiana*, Prešov: GTF PU, 2006, s. 131

8 DOUGLAS J. D.: *Nový biblický slovník*, Praha: Návrat domu, 1996, s. 962, ISBN 80-85495-65-1

9 ALEXANDER Pat a David, *Ilustrovaná príručka k Biblii*, Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, s. 135, ISBN 80-85-486-36-9

Keď mal Abram 99 rokov Pán mu znovu zopakoval prisľúbenia a pritom zmenil meno jemu i Sáráj. Na znamenie zmluvy prikázal obrezať mužských potomkov.

Ľudia v staroveku vrátane Hebrejov pripisovali veľký význam menám ľudí a miest. Tie často hovorili o ich pôvode, alebo vyjadrovali modlitbu, prianie, či nádej. Zmena mena tu poukazuje na nový začiatok. Takže Abrám (t. j. vznešený otec) dostáva meno Abraham (t.j. otec mnohých) a zo Sáráj sa stáva Sára.

Telesný znak obriezky zahrňuje do zmluvy nielen Abraháma, ale aj Izmaela a celú multirasovú domácnosť. Obriezka je zvláštny, no nie výhradne izraelský náboženský obrad, ktorému sa museli podrobiť mužskí členovia kultického spoločenstva. Je známa už od najstarších čias u Egyptanov, Arabov, Habešanov, u afrických kmeňov. Dnes je známa u austrálskych domorodcov, aj u niektorých domorodcov Južnej Ameriky.

U mimožidovských národov je znamením toho, že mladík môže byť pričlenený ku kmeňu. Avšak u Izraelitov bola znamením príslušnosti k vyvolenému ľudu, ľudu Zmluvy, teda aj nároku na Božie zasľúbenie.

Božia zmluva v Gn 17 začína sériou zasľúbení osobných, národných a duchovných. Keď je Zmluva druhotne vyjadrená znamením obriezky, dokladuje to úplnosť Božieho zasľúbenia, ktoré je symbolizované a aplikované na vyvolených príjemcov. Rítus obriezky naznačuje krok milostivého Boha smerom k človeku a zasvätenie človeka Bohu.

Biblia pripisuje tento obrad jednak nariadeniu Boha dané Abrahámovi a jednak Mojžišovi (Ex 4,25-26) ako svedectvo zmluvy s Bohom, podľa ktorej bol potomkom Abraháma prisľúbený mesiaš. U Izraelitov na rozdiel od iných národov boli obrezávané deti chlanci na 8. deň po narodení ( i keď 8. deň pripadol na sobotu). Tomuto podliehali i otroci, či už zakúpení, alebo narodení doma. Zdá sa, že pri obriezke dieťa dostávalo meno.

V Starom zákone sa hovorí obrazne o "neobrezanom", teda zatvrdlivom srdci (Lv 26,4), neobrezaných ušiach (Jr 6,10).



"Neobrezanec" znamenal pohan. "Aj keď Mohamed nepojal obriezku do Koránu, predsa patrí medzi islamské zvyklosti. Dokonca i habešskí kresťania doposiaľ zachovávajú obrad obriezky.

Pokiaľ ide o účinnosť obriezky, dodnes sa názory odborníkov rozchádzajú.

- prvá skupina (napr. Suaréz) tvrdia, že obriezka udeľovala milosť sama o sebe
- druhá skupina odborníkov zastáva názor, že obriezka nedávala žiadnu milosť, odvolávajú sa na učenie sv. Pavla (Gal 4,9)
- tretia skupina tvrdí, že pravda je niekde uprostred a síce "pokiaľ obriezka bola iba súčasťou židovského náboženstva, nemohla dať milosť posväcujúcu, pokiaľ bola predobrazom budúceho krstu Spasiteľa, očisťovala od dedičného hriechu a dávala milosť posväcujúcu".<sup>10</sup>

Texty Nového zákona hovoria o obriezke ako o "pečati" Božieho daru spravodlivosti. Obriezka je teda znamením Božieho diela milosti, ktorým si Pán volí a označuje ľudí pre seba.<sup>11</sup>

Zmluva obriezky s Abrahámom pôsobí na princípe duchovnej jednoty pospolitosti s jej hlavou, poukazuje na status človeka pred Bohom a predznamenanie Božej milosti. Zmluva existuje "*medzi mnou a tebou i tvojím potomstvom*" (Gn 17,7).

"Od tých, ktorí sa stali účastníkmi Zmluvy sa očakávalo, že v tom sa prejaví i vonkajšia poslušnosť Božiemu zákonu, ako to Pán povedal vo všeobecnej forme Abramovi "*Chod' stále predo mnou, buď bezúhonný*"<sup>12</sup> (Gn 17,1). Teda vzťah medzi obriezku a poslušnosťou zostáva biblickou konštantou. V tom zmysle obriezka obsahuje myšlienku zasvätenia sa Bohu, ale netvorí jej podstatu. Obriezka stelesňuje zasľúbenia zmluvy a vyzýva k životu, v ktorom sa plnia jej ustanovenia. Krv preliata pri

---

<sup>10</sup> MIKLÍK Jozef: *Biblická archeologie*, Praha 1936, s. 176

<sup>11</sup> DOUGLAS J. D.: *Nový biblický slovník*, Praha: Návrat domu, 1996, s. 690, ISBN 80-85495-65-1

<sup>12</sup> DOUGLAS J. D.: *Nový biblický slovník*, Praha: Návrat domu, 1996, s. 690, ISBN 80-85495-65-1

obriezke vyjadruje vzácny nárok Boha na tých, ktorých si takto povoláva a označuje znamením svojej Zmluvy. Avšak ako vieme z dejín vyvoleného národa, táto poslušná odozva sa vždy nedostavila.

Starý zákon však varuje že toto znamenie nemá žiadny význam ak chýba pravá podstata (Jer 9,24) a prorokuje, že Pán obreže srdce Izraela (Dt 30,6) a Nový zákon hovorí jednoznačne, že bez poslušnosti sa obriezka stáva neobriezku (Rim 2,25-29).

Podľa novozákonných textov vonkajšie znamenie stráca význam v porovnaní so skutočnosťou dodržiavania prikázaní, s vierou preukazovanou láskou a s novým stvorením (Ga 6,15).

Zmluvný sľub daný Abrahámovi sa navzdory Sárinej nedôvere i nevydarenému pokusu zaistiť si potomstvo opätovne potvrdil. Rok po prikaze Pána obrezávať mužských potomkov sa Sára narodil syn Izák.

### *Abrahám v prostredí starovekého Orientu*

"Naším otcom je Abrahám" - toto vyhlasovali Židia v čase Ježiša Krista a toto zaznieva z úst Izraelcov a moslimov aj dnes. Taktiež kresťania považujú Abraháma za praotca viery, prvého z veľkých biblických patriarchov. Jeho rod sa v Knihe Genezis odvodzuje už od Sema, praotca Semitov.

Jeho život (Gn 11,26-25,10) je pre Židov, kresťanov i moslimov príkladom pravej viery v Boha (Žd 11,8-12). S opisom života Abraháma sú súčasne podávané tiež dejiny jeho kmeňa. Celá židovská i kresťanská tradícia pokladá Abraháma za jednotlivca, nie kmeň. Sú známe názory, že Abrahám nie je historickou osobnosťou ale personifikáciou (zosobnením) kmeňa. Niektoré časti síce pripúšťajú tento výklad (sťahovanie kmeňov Gn 11,26-27; 12,1-10), ale ostatné miesta (Gn 15,1-18 a iné ) sú rozprávaním o jednotlivcovi, nie o celom kmeni.

Boh Abrahámov je Boh lásky, milosrdenstva, nekonečného zľutovania a odpustenia. Kiež by sme to všetci rešpektovali!

Príbeh o povolání Abraháma má v Biblii kľúčové postavenie. Odpovedá na základnú otázku: čo je na počiatku vzťahu medzi

Bohom a človekom a ako začína celý ten veľký pohyb a dej, ktorý je zachytený na ďalších stránkach Biblie.

Ur, rodisko Abraháma, je mesto ležiace neďaleko Perzského zálivu. Už v čase narodenia Abraháma (okolo r. 2000 pr. Kr.) bolo starým mestom, ako o tom svedčia kráľovské hrobky pochádzajúce z r. 2500 pr. Kr. Babylončania verili, že ochrancom mesta bolo lunárne božstvo Nannar a jeho manželka Ningal. Ich rozsiahla svätyňa ozdobená vysokou vežou bola jednou z hlavných ozdôb mesta.

Na vrchole rozmachu bolo toto mesto v r. 2100 pr. Kr. Moc kráľov Uru siahala na západ až k pobrežiu Stredozemného mora. Do tohto obdobia spadá aj stavba veľkého chrámu - veže, tzv. zikkurat, ktorá bola stavaná na počtu lunárneho božstva Sin (tieto stupňovité veže sa stavali vo viacerých mestách). Ur bolo strediskom medzinárodného obchodu a malo dve prístavy, ktoré boli pripojené k rieke Eufrat. Väčšina obyvateľstva síce bývalo v nízkych domoch postavených z pálených tehál, ale našli sa aj dvojposchodové paláce s množstvom rozľahlých miestností.<sup>13</sup>

Pozostatky z veľkého zikkuratu (z rokov 2060-1950) tu zostali dodnes. Teda toto mesto malo pomerne vysokú úroveň kultúry. Abrahám opustil Ur Chaldejský pravdepodobne v období kráľa Urnamma z tretej dynastie (2060-1950) a v mysli si odnáša do Kanaanu rozprávania o "donebasiahajúcom" zikkurate rovnako ako aj omnoho starší príbeh o potope. "Chaldejci predstavovali semitský národ, ktorý v Babylónii existoval minimálne do konca 2. tisícročia pr. Kr. Všeobecne sa Ur stotožňuje so starovekým Urí, dnešným Tell el-Mukajjarem, 14 km západne od Nasírije na rieke Eufrat v južnom Iraku. Archeológovia tu od začiatku 20. storočia sledovali dejiny tohto miesta od r. 5000 pr. Kr. a získali niekoľko veľkolepých objavov, predovšetkým spomínané kráľovské pohrebiská z roku 2 500 pr. Kr.

Zdá sa, že pre Abraháma nebolo celkom jednoduché poslúchnuť Boží príkaz (Gn 12,1-4) a opustiť s Tárem, synovcom

---

<sup>13</sup> JOHNSON Paul: *Dějiny židovského národa*, Rozmluvy: Řevnice, 1995, s. 23., ISBN 80-85336-31-6

Lótom a bezdetnou Sárar prosperujúce a bezpečné mesto s vysokou životnou úrovňou. Cesta je dlhá 900 km smerom na severozápad popri rieke Eufkrat a vedie do Charánu (dnešné Turecko), ktorý bol vtedy akousi križovatkou, kde sa stretával "západný svet" s Mezopotámiou (Chárán t.j. etymologicky "križovatka" alebo "hlavná cesta"). Vysťahovanie Táreho do Charánu, ktorý ležal na severovýchod od Uru, na riekeke Balíkh, ktorá je prítokom Eufkratu mohlo mať politický dôvod. Neslobodno však zabúdať na hlavný moment, na moment náboženský, ktorý sa zračí v povolani Abramovom. Boh oddáľuje Abraháma z prostredia polyteizmu a nadprirodzeným spôsobom zachraňuje vieru v jedného Boha, tú vieru, ktorá od počiatku sveta bola prarodičom Bohom zjavená a ktorú postupne ľudia zmenili za svoj vlastný výtvor za mnohobožstvo. Teda Sväté Písmo nepozná náboženský vývoj.<sup>14</sup>

V Charáne sa spolu s otcom Tárem, ktorý tu zomiera, synovcom Lótom a bezdetnou manželkou Sárar načas usadili. Znovu dostáva Abrahám od Boha príkaz a vydáva sa na druhý úsek svojej cesty putujúc ďalších 700 km na juhozápad do Kanaánu (Palestína) so Sárar, Lótom, stádami oviec a dobytká. Abrahám opäť poslušne prijíma Boží rozkaz. Dostáva sa až do Síchemu, v strednej časti Kanaánu, kde Boh znova potvrdzuje Abrahámovo povolanie: "*Tvojmu potomstvu dám túto krajinu*". Abrahám sa bezvýhradne spolieha na Božie slová, ako muž viery uveril, počúvne jeho slová a podľa toho aj koná.

Treba tu pripomenúť aký nesmierny záväzok to pre neho znamenalo. Uvedomme si, že on sám pochádzal zo sveta polyteizmu, teda viera v jedného Boha, ktorý "uspokojuje všetky potreby" je tým čo ho odlišovalo od súčasníkov a zároveň nesmierne zaväzovalo. Nie je nám celkom jasné ako Abrahám spoznal jediného Boha, keď jeho rodina uctievala množstvo iných bohov a bohýň. Bolo to jeho jasné presvedčenie. Abrahám dáva Bohu opisné mená Boh všemohúci (El Šaddai), Večný Boh, Boh

---

<sup>14</sup> JOHNSON Paul: *Dějiny židovského národa*, Rozmluvy: Řevnice 1995, s. 23., ISBN 80-85336-31-6

najvyšší, Pán a Boh. Je však zřejmé, že všechny tieto mená znamenali toho istého, jediného Boha, nie viacero rôznych božstiev (aj keď sa objavujú aj tieto názory). Na sľube, ktorý Boh dáva Abrahámovi po príchode do Kanaánu (Gn 12,7) sú vlastne založené dejiny Izraela.

Abrahámovu bezvýhradnú oddanosť Bohu potvrdzujú oltáre, ktoré postavil a stromy, ktoré povysádzal počas svojho putovania z Ur do Kanaánu.

Tieto miesta sa však nestali svätyňami naveky. Jediným kusom zeme, ktorý vlastnil bolo pohrebisko, ktoré kúpil blízko Chebrónu.<sup>15</sup> Stanové svätyne a oltáre, ktoré vystavil v Bét-el, Mamre a v Beer-šebe v najstarších dobách nahradzovali pevné svätyne. V podstate oltár tvorilo nápadné skalisko, alebo veľký balvan. Podľa zvyku v starovekom oriente ak bola na oltár vyliata krv obetného zvieratá, dostala sa do styku s božstvom, a to stačilo. Totiž v starovekých obetiach išlo o to, aby bolo božstvu poskytnutá životodárna látka, ktorej bolo najviac práve v krvi. Odtiaľ pramení nechápavý postoj učeníkov Ježiša Krista pri poslednej večeri, Židia totiž mali zákaz prijímať krv, tá patrila ako obeť Bohu. Teraz to však boli oni, ktorí mali prijímať krv Božieho Syna. Učeníci – ľudia, majú prijať to, čo patrilo v ich chápaní Bohu. Boli nesmierne povýšení aj z tohto aspektu, ktorý tu tiež nie je zanedbateľný.

Zavedenie ohňa na oltár je neskoršieho pôvodu, keď sa verilo v nebeské božstvá, ktoré prijímajú obeť, vystupujúci v dyme do výšky. "Rovnako v neskorších dobách bol stavaný oltár z niekoľkých neotesaných kameňov, lebo neotesaný kameň bol považovaný za živý, nezranený ľudskou rukou".<sup>16</sup> Oltáre boli stavané na posvätných miestach, posvätených zjavením božstva, ako aj v prípade Abraháma.

Jeho vzťahy s cudzincami z doby, kedy pobýval blízko Šekemu, v Egypte, Gerazu a Makpele, poukazujú na to, že ho

---

<sup>15</sup> ALEXANDER Pat a David: *Ilustrovaná príručka k biblii*, Bratislava 2001, str. 133

<sup>16</sup> NOVOTNÝ, Adolf: *Biblický slovník II.*: Praha: Kalich, 1992 s. 548, ISBN80-7017-528-1

prijímali ako seberovného a rešpektovali ho ako autoritu. Treba povedať, že pozornosť biblického podania sa sústreďí skôr na život Abraháma a na jeho pobývanie v zasľúbenej zemi, než na jeho putovania ako nomáda, či polonomáda, ktorý nebýval trvalo v žiadnom opevnenom meste.<sup>17</sup>

Skutočnosť, že opustil domov, ľudí ktorých poznal a vydal sa na cestu do neznámej krajiny na Boží príkaz bola aktom viery. Obraz Boha a jeho vzťahu k Abrahámovi je výzvou aby sme sa snažili dosiahnuť úroveň jeho viery.

Abrahám ako hlava rodovej čeľade podľa zvyklostí jednal v mene všetkých jej členov a zároveň ako najvyšší kňaz prinášal obete, spravoval spoločný majetok. Pravdepodobne ako zámožný muž mal početné služobníctvo a značný majetok. Trestal previnilcov, ktorých mohol odsúdiť aj na smrť (Gn 38,24).

Viedol vojny (Gn 14,14), ale s Kanaáncami, Filištíncami a Egypťanmi mal priateľské vzťahy.

Ako bolo zvykom synom a dcéram čeľade vyhľadával vhodné nevesty a ženíchov. Všetko, čo sa dialo s otcovskou čeľaďou bolo pripisované praotcovi – patriarchovi a sústreďovalo sa okolo jeho mena. Takže z rozprávania Starého zákona je niekedy ťažké rozoznať kedy ide o čeľaď celú, alebo iba o osobu patriarchu.<sup>18</sup>

Avšak právomoc patriarchov nebola absolútna, v dôležitých rozhodnutiach sa muselo prihliadať na rozhodnutie rady starších. Požehnanie Abraháma prechádzalo z pokolenia na pokolenie ako dôsledok a potvrdenie prísahy Boha Abrahámovi.

Čeľaď hebrejsky mišpácha tvorilo viacero domácností na čele ktorých stál otec. Jednotkou bola rodina, resp. "dom" (Gn 12,17). Viacero čeľadí tvorilo kmeň.

V prípade Hebrejov nešlo o bežný sezónny pohyb kočovníkov v rámci daného územia, ale o putovanie z miesta na miesto. Abrahámove stáda tvorili ťavy, ovce, kozy a osly. Písomné

---

<sup>17</sup> NOVOTNÝ, Adolf, *Biblický slovník II.*: Praha: Kalich, 1992 s. 5, ISBN80-7017-528-1

<sup>18</sup> NOVOTNÝ, Adolf: *Biblický slovník II.*: Praha: Kalich, 1992 s. 596, ISBN80-7017-528-1

archeologické pamiatky objavené v poslednom čase objavili v Sýrii a Mezopotámii patria do doby bronzovej (z 20-19 stor. pr. Kr. – podľa Albrighta), nám umožňujú potvrdiť a vysvetliť epizódy z praotcovských príbehov.<sup>19</sup> Spoločenské inštitúcie, zvyky, osobné mená a iné historické a literárne okolnosti súhlasia s ďalšími dokladmi o 2. tisícročí pr. Kr. Podľa iných odborníkov (Thompson, van Seters) sa prikláňajú k neskoršiemu datovaniu obdobia patriarchov (koniec 1. tisícročia pr. Kr.). Avšak dôležité je, že presné detaily a skutočnosť, že väčšina Abrahámových činov je zaznamenaná ako skutky jednotlivca svedčia o ranných zdrojoch.<sup>20</sup>

Abrahám a jeho čeľaď podobne ako ostatní kočovné a polokočovné národy žili v stanoch z látky alebo kože upevnenej na prenosnej konštrukcii, ktorú podopierali stanové kolíky. Stany patria medzi najstaršie prístrešia aké si kedy človek postavil. Ženy kmeňa mali niekedy vlastné stany (Sára Gn 24,67, slúžky, Lea...) vedľa stanov svojich manželov. Ani ideál kočovného života v stanoch nemal byť uctievaný viac než Boh (Ž 84,11). Smrť človeka sa niekedy prirovnávala k vytrhnutiu stanového lana (Jb 4,21). Stany sa stavali aj na pastvinách ako príbytok pre pastierov (Iz 38,12). Palestína a okolité územia poskytovali výborné podmienky pre pastierov. Od Abraháma a Jakuba a jeho synov sa praotcovia zaoberali pasením svojich stád.

Pastier nosil zvláštny pastiersky plášť z ovčej kože, batoh, prak, pastiersku palicu alebo barlu na jednom konci zahnutú aby ňou mohol riadiť stádo, prípadne vyťahovať zapadnuté ovce z roklín (Ž 23,4) a neposlušnosť trestať. Odtiaľ je prebraná symbolika biskupskej palice. Biskup má palicu, aby nás viedol, "vyťahoval" z problémov, keď zídeme z cesty ako "zblúdilé ovce" (Gn 13,1-6).<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> JOHNSON Paul: *Dějiny židovského národa*, Rozmluvy: Řevnice 1995, str. 24

<sup>20</sup> DOUGLAS J. D.: *Nový biblický slovník*, Praha: Návrat domu, 1996, s. 9, ISBN 80-85495-65-1

<sup>21</sup> NOVOTNÝ, Adolf, *Biblický slovník II.*: Praha, Kalich, 1992 s. 596, ISBN80-7017-528-1

Povolanie pastiera bolo v čase patriarchov v úcte, dokonca Starý zákon často zobrazuje Boha ako pastiera Izraela (Gn 49,24, Ž 23,1...), ktorý sa nežne stará ale je schopný i v hneve svoje stádo rozohnať a po odpustení ho znova zhromaždiť. Teda v Biblii je obraz pastiera doširoka rozvinutý doslovne i obrazne. Označuje tých, čo sa starajú o ovce, ale i tých, ktorí majú starosť o ľudí, teda ako svetskí, tak i náboženský vodcovia Izraeli sa nazývali pastiermi. Hebrejský výraz pre pastiera je „roe“. Treba povedať, že pastierske povolanie praotcov bolo veľmi náročné. V suchej a kamenistej zemi bolo niekedy náročné nájsť trávu a vodu (Ž 23,2), takisto nebolo ľahké uchrániť zverené stádo pred divokou zverou i nepriazňou počasia a priviesť späť zblúdilé kusy. Podobne ako dnes mohol mať na pomoc psov. Ideálny pastier mal byť silný, oddaný a nesebecký. Praotec Abrahám i jeho synovia boli pastieri, Mojžiš i kráľ Dávid z Betlehema bol pastierom. Kýros perzský kráľ je nazývaný pochvalne pastierom, pri narodení Mesiáša - Ježiša Krista sú pastieri, Ježiš Kristus v novozákonných textoch má byť najvyšším pastierom, je "dobrý pastier" a protipól ľahostajného pastiera, najatého za mzdu.

Sväté písmo s veľkou vážnosťou zdôrazňuje aká je zodpovednosť „pastierov“ - vedúcich osobností vzhľadom k tým, ktorí ho nasledujú. Jeden z najväznejších častí Starého zákona (Ez 34) odsudzuje práve neverných pastierov.<sup>22</sup>

Každé literárne dielo chce niečo povedať, chce byť nástrojom komunikácie. Zvláštnosť Biblie je v tom, že chce byť nástrojom komunikácie s Bohom, presnejšie povedané jej základným zámerom je uviesť čitateľa, či poslucháča na cestu k Bohu, nie popísať minulosť, odhaliť budúcnosť, či pojednávať o náboženských zážitkoch. To všetko tu v skutku nájdeme, no vždy je to prispôsobené tak, aby slúžilo tomuto základnému zámeru. Tento zámer je zároveň spoločným menovateľom všetkých rozmanitých výpovedí, ktoré v Biblii nájdeme.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> DOUGLAS J. D.: *Nový biblický slovník*, Praha, Návrat domu, 1996, s. 736, ISBN 80-85495-65-1

<sup>23</sup> *Dialog křesťanů a Židů*, Praha: Vyšehrad, 1999, s. 63.



### Zoznam použitej literatúry:

- ALEXANDER Pat a David: *Ilustrovaná príručka k biblii*, Bratislava 2001, str. 133
- BIČ Miloš - POKORNÝ Petr: *Co nevíš o Biblii*, Praha: Česká biblická společnost 1997, s.34
- Dialog křesťanů a Židů*, Praha, Vyšehrad 1999 s. 63
- DOUGLAS J. D.: *Nový biblický slovník*, Praha: Návrat domu, 1996, s. 736, ISBN 80-85495-65-1
- JOHNSON Paul: *Dějiny židovského národa*, Rozmluvy: Řevnice, 1995, str. 24
- MIKLÍK Jozef.: *Biblická archeologie*, Praha, 1936, s. 176
- NOVOTNÝ A.: *Biblický slovník*, Praha: Kalich, 1992
- SLODIČKA Andrej: *Theologia fundamentalis de religione christiana*, Prešov: GTF PU, 2006,
- Nový biblický slovník*, Praha 1996



# Prienik kanaánskeho náboženstva a Izraelskeho monoteizmu

DANIEL SLIVKA<sup>1</sup>

## *Abstract*

During the period 1800-1200 B.C. the area, known as Palestine, was called territory of Canaan. The inhabitants of this territory originated from mixing Semitic nations that existed in the northern part of the territory of today's Syria. Their culture and religious thought had an obvious influence on the population of neighbouring countries as well as the nation of Israel, which created monarchy after its unification. The elements of Canaanite culture were reflected to all sphere of Israelite's life. The biggest problem was the religious syncretism, which existed in various forms in the nation of Israel until the Babylonian exile.

## *Key words*

Canaan, Ancient Israel, Syncretism, Monotheism.

## *Úvod*

Územie v súčasnosti známe ako Palestína bolo v období rokov 1800-1200 pr. Kr. nazývané územím Kanaánu. Obyvatelia tohto teritória pochádzali z rôznych národov, hlavne však semitských národov. Tie existovali hlavne na severnom území dnešnej Sýrie. Po izraelskom podmanení krajiny za čias kráľa Dávida (1010-970 pr. Kr.) [1] okolo roku 1000 pr. Kr. sa v oblasti jeho severnej časti územia nazývanom aj ako Fenícia – dnešný Libanon zachovalo niekoľko nezávislých malých kanaánsky kráľovstiev. Ich kultúra a náboženské myslenie mali evidentný vplyv na obyvateľov susedných zemí. Poznatky o náboženstve Kanáncov sú dnes známe predovšetkým z vedeckých analýz archeologických

---

<sup>1</sup> doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD. Kontakt: Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Katedra historických vied, Ul. Biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov, Email: daniel.slivka@unipo.sk

vykopávok, lokalizovaných kultových miest a svätýň, kultových predmetov a záznamov, a tiež existujúce a zachovalé nápisy hebrejských, gréckych a latinských diel starovekých autorov.[2]

Do tejto starovekej kultúry však prichádza z Egypta skupina izraelských kmeňov pod vedením Mojžiša, ktorá postupne zjednocuje všetky príbuzné kmene na tomto území. Následne dochádza k rovnakej identifikácii boha – Jahve s bohom – El. Skupina Izraelitov z Egypta zároveň nesie v sebe príkaz zničenia všetkých stôp kanaánskeho náboženstva ako o tom hovorí kniha Exodus v kapitole 23 kapitole: „*Lebo môj anjel pôjde pred tebou a privedie ťa k Amorejčanom, Hetejcom, Ferezejcom, Kanaánčanom, Hevejcom a Jebuzejcom, ktorých vyhubím. Nebudeš sa klaňať ich bohom, ani uctievať ich, ani robiť ich skutky, lež bezohľadne zrucaš ich pamätníky!*“ (Ex 23,23-24). „*Vyšlem pred tebou svoju hrôzu a do zmätku uvediem každý ľud, ku ktorému prídeš, a všetkých tvojich nepriateľov zaženiem na útek pred tebou. Pošlem pred tebou sršne, ktoré pred tebou vyženu Hevejcov, Kanaánčanov a Hetejcov.*“ (Ex 23,27-28). „*Nezavrieš s nimi ani s ich bohmi zmluvu! Nezostanú bývať v tvojej krajine, aby ťa nezviedli na hriech proti mne. Keby si uctieval ich bohov, bola by to tvoja záhuba.*“ (Ex 23,32-33).

### *Kanaán a jeho panteón*

Pomenovanie krajiny Kanaán a jeho obyvateľstva pochádza z názvu predka, ktorý sa nazýval Kanaán alebo Kna. Kniha Genesis uvádza, že Kanaán bol syn Cháma a vnuk Noeho. Kvôli hriechu svojho otca bol prekliaty, aby sa stal otrokom vlastných bratov. Termín názvu Kanaán je často krát interpretovaný a označovaný ako „krajina purpuru“, nakoľko obyvatelia Kanaánu boli známi výrobou tejto farby. Toto stotožnenie je však uvádzané aj k etymológii Fenície.[3]

O Kanaáne svedčí aj domorodá kanaánsko-fénická tradícia podávaná Sanchunjatonom a zachovaná Filónom z Byblosu, ktorý žil v rokoch 64-141 po Kr. Ten je autorom diela *Foinikike historia*. V ňom sa odvoláva na oveľa staršie pramene predovšetkým vo fénickom jazyku napísaného spisu Sanchunjatona z Bejrútu (8. stor. pr. Kr.). Obidve spomínané knihy sú dnes už

stratené. Na dôležité údaje z týchto kníh t.j. Senchunjatono a Filónove dielo odkazuje zachovaný a spracovaný výťah z diela Filóna z Byblosu, ktorý uvádza známy cirkevný historik Eusebius z Cesarei (268-339 po Kr.) v diele *Praeparatio evangelica* I, 9-10, 55; IV 16, 6-11; 9, 12-27.[4]

V iných dielach sa pod názvom Kanaán označujú nasledujúce alternatívy:[5]

- V mimo biblickej literatúre sa nachádzajú na hlinených tabuliach nájdených v Tell el-Amarna zmienky, kde je uvedený zemepisný názov ki-na-ah-na – Kanaán pričom termín označuje oblasť Fenície, ako aj prímorské oblasti Palestíny.
- V Starej zmluve (zákon) sa pod termínom Kanaán označuje „zasľúbená zem“, ktorú Izraelský národ po svojom zjednotení a vytvorení Izraelskej monarchie pod vedením Jozueho a končiac kráľom Dávidom postupne dobyl a obsadil.
- V dobe Egyptskej ríše bol tento názov úradným pomenovaním oblasti, ktorá sa rozprestierala západne od Jordánu spolu s oblasťou južnej Sýrie. Kanaánčanmi sa nazývali väčšinou severozápadní obyvatelia týchto miest, ktorí pomerne husto obývali morské pobrežie, rovinu ako aj jordánske údolie.[6]
- Kanaán je zároveň súčasťou úrodného polmesiaca a tvorí akýsi „most“ medzi dvoma úrodnými krajinami, ktoré v staroveku hrali dôležitú úlohu vo všetkých oblastiach života, a ktoré zásadným spôsobom ovplyvnili aj Izraelský národ. Určovala to aj geografická a strategická poloha tzv. „mostu“ medzi Mezopotámiou a Egyptom pričom na juhozápad od Kanaánu to bol Egypt a na východ Mezopotámia.[7]

Na sever od Kanaánu sa nachádzalo mesto Ugarit, ktoré reprezentovalo tú istú kultúru. Vykopávky, ktoré boli urobené v tejto oblasti od roku 1929 priniesli mnohé informácie o charaktere vyznávaného náboženstva na tomto mieste. Zvlášť hlinené

tabuľky zapísane okolo roku 1300 pr. Kr poskytli a rozšírili poznatky podávajúc informácie, ktoré nebolo možné vydedukovať zo samotných archeologických nálezísk. Texty z mesta Ugarit obsahujú povesti o bohoch ako aj usmernenia, ktoré sa týkajú spravovania kultu. To znamená, že „veľmi rozšírené bolo písmo. Kanaánčania bronzovej doby poznali aspoň štyri rozličné druhy písma: klinopisné akadské, egyptské hieroglyfické, lineárnu abecedu (z nej sa potom odvodzovala naša abeceda), klinopisné písmo v Ras Šamra (Ugarit). Literatúra, ktorá bola nájdená v Ras Šamra, je prakticky jediná, ktorá nám dáva priame informácie o tom, čo sa týka Sýrie a Palestíny pred príchodom Izraelitov. Hlavné kompozície sú mytologického a epického charakteru: Cyklus o Baalovi a Anate; Legenda o Aqhatovi; Legenda o Keretovi.“ [8] Kanaánski bohovia sa nejako zvlášť neodlišovali od iných božstiev uctievaných na Blízkom východe. Na čele panteónu stál otec bohov a ľudí - El, ktorého meno znamená jednoducho „boh“.[9] Jeho manželkou bola Ašera, bohyňa - matka. V niektorých nájdených povestiach ale boh - El vystupuje ako slabý stavec, tyranizovaný ženou aj deťmi. Kým v jednej povesti vystupuje kompletne opitý, tak naopak v druhej si berie za ženy dve dievčiny, ktoré mu porodí dvoch synov nazývaných ako Úsvit a Súdram. Dcérou boha - El bola bohyňa - Anat, ktorá zosobňovala bohyňu vojny. V istej básni sa píše ako vyvráždila obyvateľov mesta. Na prepásané lano navliekla ich hlavy, pričom sa brodila v ich krvi nahlas smejúca sa z radosti. Čo je zaujímavé Anat bola taktiež bohyňou lásky a podľa niektorých mytologických textov aj v milenkou svojho brata boha - Baala. Boh - Baál je najznámejší a najobľúbenejší kanaánsky boh a jeho meno sa interpretuje ako „pán alebo manžel.“ Dnešný ivrit (nová hebrejčina) používa identický názov na označenie manžela.[10] Boh - Baál patril k atmosférickým bohom a zároveň fenoménom nazývaným aj termínom „haddem - pán hromov“. Texty z Ugaritu taktiež hovoria o tom, ako bohyňa - Anat pomohla bratovi premôcť boha mora - Jamma a tiež boha smrti - Mota. Aj keď ho rozdrvila na prach, boh - Mot sa znovu zrodil, aby sa poďujal na ďalšiu vojnu proti bohom.

Tieto mytologické rozprávania sú v staroveku kanaánskou kultúrou interpretované ako:[11]

- ilustrácia vegetatívneho ročného cyklu;
- stále sa vracajúcich období hladu;
- slúžili pre Kanaánčanov a Feničanov ako podobenstvo o smrti.

Vláda Baála nad sezónnymi zrážkami dažďa bola príčinou jeho všeobecného kultu, ktorý sa najviac praktizoval. Podobný opis obradov, ktoré konali kňazi, a ktoré smerovali k vyvolávaniu dažďa sa nachádza v Prvej knihe kráľov vo veľmi známom rozprávaní Eliašového cyklu o súboji proroka Eliaša s Baálovými prorokmi na hore Karmel v 18. kapitole knihy. Baálovi proroci vzývajú boha – Baála, aby zoslal dážď na krajinu boli spolu s jeho kňazmi pohrúžení do extatického tanca, pričom sami seba zraňovali vlastnými oštepami a mečmi.[12]

Medzi ďalších bohov, ktorý boli na kanaánskom území uctievaní patrila bohyňa slnka – Šapaš, boh mesiaca – Jarich, a jeho manželka Nikkal. Boh – Rešef bol príčinou moru a chorôb ľudí. Boh – Ušmun bol zase bohom uzdravovateľom, boh – Košar-va-chasis bol bohom kováčom. Každé mesto malo svojho boha, ktorý sa často nazýval známym termínom „pán“ teda Baál alebo pani nazývanou aj Baalat určitého miesta. V Týre bol bohom mesta Melkart – „kráľ mesta“. Okrem týchto bohov boli ešte mnohé menšie božstvá oboch pohlaví a taktiež duchovia hôr, prameňov a riek, ktorí sú už dnes zabudnutí. Avšak jedného z týchto menších bohov poznáme, pretože jeho kult sa udržal až do rímskych čias. Nazýva sa menom Adonis, ktorého meno taktiež označuje ako „pán“. Mytologické rozprávania z tohto prostredia poukazujú na lásku bohyně Aštarty a mladého poľovníka (Adonis) i jeho smrti, ktorého roztrhal žiarlivý muž bohyně, keď sa premenil na diviaka. Rozprávanie uvádza, že každý rok rieka, ktorá steká z pahorkov Libanonu a ústi do mora v blízkosti mesta Byblos sa zafarbuje do červena z dôvodu krvi Adonisa, ktorého oplakáva bohyňa. Niet pochýb, že kanaánsko-fenická mytológia je pozostatkom tohto jedného z mnohých kanaánskych kultov.[13]

Náboženstvo Kanaáncov nemalo uzavretý charakter. Cudzí bohovia sa prijímali do miestneho panteónu a následne sa identifikovali i niektorými kanaánskymi božstvami alebo si zachovávali svoju jedinečnosť. Náboženstvo, ktoré dávalo pečať celej kultúre Kanaánu malo polyteistický charakter. Pestrá paleta božstiev sa uctievala na posvätných miestach a v chrámoch.[14] V porovnaní s ustálenými profilmi egyptských a mezopotámskych božstiev boli bohovia Kanaánu omnoho premenlivejší. V charakteristike panteónu prevládal antropomorfizmus, čo znamená, že kanaánski bohovia sa zobrazovali ako ľudia. Mali emblémové zvieratá ako v Mezopotámii. Avšak oproti rozdielu pomerne pevného systému v Mezopotámii si zamieňali atribúty a funkcie, príbuzenské vzťahy a dokonca aj pohlavie jednotlivých božstiev. Niekedy bohovia počas vývoja v panteóne spolu splývali alebo inokedy sa rozdvojovali.[15]

#### *Kultové kanaánske svätyne a Izraelský národ*

Archeologické vykopávky odhalili zo zeme zrúcaniny početných malých mestských svätýň. Naproti vstupu sa v nich nachádzal výklenok pre sochu božstva ako aj miesto určené pre kňazov alebo miesto pre sklad. Hrúbka stien hovorí, že niektoré svätyne mohli byť poschodové, zatiaľ čo hlinené modely ukazujú, že časom mali svätyne aj postavené veže. Je možné, že ich budovali v súvislosti z astrologickým kultom slnka alebo hviezd. Tam, kde pred svätyňou bolo aj nádvorie veriaci ostali vonku a kanaánski kňazi vchádzali do sanktuária. Na nádvorí sa mohol nachádzať veľký oltár. Ďalší - menší bol umiestnený vo vnútri chrámu. *„Bohoslužby kanaánskej doby poznali aj náboženské piesne žalmového charakteru. Paralelizmus membrorum, ktorý charakterizuje poéziu žalmov Starej zmluvy, je zjavne kanaánskeho pôvodu.“*[16]

Nájdene pozostatky zvieracích kostí svedčia, že najrozšírenejšie boli obety z jahniat a kozliat. Eviduje sa aj nález obetovaného prasaťa. Obetované boli taktiež prírodné plodiny ako olivy a víno, ale tiež sa páliť aj aromatické koreniny. V niektorých svätyniach sa nachádzali kamenné stĺpy, ktoré boli



zasvätené zomrelým alebo symbolizovali bohov z kanaánskeho panteónu.[17] „Kanaánčania uctievali svoje božstvá na výšninách a v sanktuáriách. Výšiny boli otvorené priestory na vyvýšených miestach, centrálnym bodom bol kameň (maccebah) koncom zasadený do zeme, čo bol symbol Božej prítomnosti. Ďalej tu bolo miesto na posvätný oheň - incenz a nejaká posvätná žrd' alebo kmeň ('Ašerah) - symbol toho-ktorého boha. Sanktuárium bolo vo všeobecnosti podobné so všetkými staroorientálnymi svätyniami. Bol to akýsi dom boha, v ktorom bol nejaký výklenok s napodobeninou boha, ohnisko na obety, oltár a iné kultové predmety. Samotnej miestnosti svätyně predchádzala ešte predsieň. Do svätyně vchádzal iba kňaz. Okolo stánku boli miestnosti na bývanie pre kňazov a sklady pre rôzne kultové predmety. Všetky tieto detaily potvrdzuje alebo upresňuje archeológia svojimi nálezmi napr. na vrchu Hazor (v r. 1955-1958). Kňazi mali svojho veľkňaza. Pri týchto svätyniach bývali aj posvätné osoby, ktoré vykonávali prostitúciu na počesť božstva. Táto náboženská aberácia je potvorená vo SP (Oz 4,14; 1Kr 14,24; 15,12; 22,47), tiež aj na asýrsko-fenických nápisocho a v dielach grécko-rímskych spisovateľov. Kanaánčania sa zaoberali aj kultom mŕtvych. Napr. do hrobov dávali nádoby s vodou, čo malo poslážiť ich mŕtvym, aby si uhasili smäd.“[18]

Kamenné stĺpy boli teda predmetom úcty. Ozdobovali ich do zdobených šiat a prenášane boli v procesiách, aby ich veriaci mohli vidieť. Ich staroveký názov je „bet-el - dom boha“, a pripúšťalo sa, že v nich umiestňovali alebo znázorňovali aj iných bohov. Sochy bohov a bohýň boli robené z kameňa, z dreva alebo z kovu. Boli pravdepodobne pokryté zlatom a oblečené do drahocenných šiat. Kamene boli ovešané cennosťami, ktoré veriaci priniesli ako obetu. Veľké sochy však nevydržali do dnešných dní, ale zachovali sa ních vzorované malé figúrky z bronzu, ktoré boli určené na obetu vo svätyni alebo boli určené na súkromný kult, ktorý sa konal v každom dome. Najrozšírenejšie boli lacné, hlinené figúrky nahej ženy, ktoré boli pravdepodobne obrazom bohyně - matky, darykyne života. V denno-dennej potrebe sa tieto malé niekedy postriebrené alebo pozlátené malé sošky používali aj ako amulety. [19] V kanaánskych svätyniach sa konali taktiež veštby. Dá sa predpokladať, že boli podobné mezopotámskym veštbám, i keď asi neboli tak

rozvinuté. Doložené sú len niektoré formy. Pomerne častý bol nepochybne vešteký sen. Získať ho bolo možné nocovaním na posvätnom mieste. Boli známe rôzne zariekavania proti zlým duchom a démonom.[20]

Viera jednoduchých Kanaánčanov aj keď je dnes o nej ťažké rozprávať spočívala v praktizovaní bežných a populárnych foriem kultu. Tí, ktorí niečo obetovali, mohli byť účastníkmi na spoločnej hostine, ktorá sa konala za prítomnosti kňaza a symbolu boha. Obeta sa prinášala ako výraz úcty, zaplatenie za sľub alebo mala za cieľ odprosiť boha. Okrem najväčších božstiev boli známi mnohí duchovia a démoni, ktorých bolo potrebné udobriť alebo vyhnať. Taktiež zomrelí príbuzní žiadali obety, bez ktorých sa vracali a trápili živých. Kňazi z väčších svätýň mali veľa ďalších pomocníkov, ktorí mali na starosti menšie sanktuária. Tie sa nachádzali na vrcholoch pohorí a kopcov, ktoré sa v Starej zmluve (zákon) spomínajú ako „výšiny“, a ktoré patrili k mestám a dedinám. Na výšinách sa najčastejšie praktizovali čary, veštenie, vyberanie šťastných slov, nakoľko Kanaánci mali v obľube veštenie, ktoré sa naučili od Babylončanov. Podľa Židov a Grékov elementom ľudového kultu bola rituálna prostitúcia a iné morálne excesy na ktorých sa, „samozrejme, ľudia dopúšťali rôznych rozpustilých divokostí. Pri takto praktizovanom kulte sa konala aj tzv. posvätná prostitúcia (1Kr 11,5-8; 14,23; 2Kr 12,4; 15,4), ktorú vykonávali na to určené osoby a volali sa v Biblii tak ako aj na tabuľkách z Ras Šamra: muži sa nazývali *q<sup>e</sup>došim* (zasvätení) a ženy boli nazývané *q<sup>e</sup>došot* (zasvätené)... ..Najvýznamnejšie ženské božstvá kanaánskeho panteónu boli Ašerah, Aštarta a Anat. Je dosť ťažké presne ohraničiť ich oblasti. Všeobecne ich činnosť sa viazala na sexuálny život, plodnosť a vojnu. Ašerah bola manželka boha El; Aštarta a Anat boli manželky boha Baala, ale Anat mu bola aj sestrou. Všetky tri sa znázorňovali nahé a mali ako symboly hada, holuba alebo leva. Archeológovia preto na tieto tri bohyně pri rôznych nálezoch aplikujú jeden všeobecný názov „tabuľky s Aštartou“. [21]

Rimania pripisovali Feničanom zvyk obetovania detí, čo však kritizuje aj Stará zmluva (zákon), keď zakazuje Izraelitom dávať dieťa, aby bolo prevedené cez oheň Molocha (Lv 18.21). Zo

svedectvami o takýchto obetách sa stretávame aj v Kartágu a v severnej Afrike. Napríklad v nevelkom sanktuáriu v Ammane v Jordánsku sa našlo mnoho spálených ľudských kostí. Väčšina z nich patrila deťom. Archeológovia nevedia odpovedať, či sú to kosti obetovaných detí, alebo kosti detí zomrelých prirodzenou smrťou a neskôr spálených. Svetlejšiu stránku viery obyvateľov Kanaánu osvetľujú používané tituly boha - El, akými sú termíny „milosrdný“ alebo „láskavý“. Dnes však sa dá konštatovať, že Kanaáňania považovali bohov za tvory samolúbe a nevyspytateľné a sú podobné tým, ktorí ich vyznávajú. Čokoľvek by obyvatelia robili nikdy si nemohli byť istý akceptáciou a požehnaním zo strany svojich božstiev, ktorých správanie bolo nepredvídateľné. [22]

Izraelský monoteizmus sa však postupne vyvíjal a v jeho počiatkových fázach je v národe evidentný synkretizmus. Jeho vývoj prešiel dlhou cestou, od počiatčného polyteizmu, cez Abrahámovu monolatriu, henotizmus, praktický monoteizmus až po samotný monoteizmus.[23] Táto cesta nebola jednoduchá najmä kvôli postupnému osídľovaniu krajiny Izraelským národom. V tejto kontradikcii dochádzalo k preberaniu náboženských prvkov od okolitých národov, čo vyústilo neraz až v synkretizmus. V pred monarchickým období sa preto aj náboženský kult vykonával na viacerých miestach najčastejšie na vyvýšeninách, postavených svätyniach a posvätných miestach.[24]

Kult sa v Izraelskom národe mal vykonávať na mieste, ktoré si vyvolí Boh a to predstavuje prvý aspekt a ideu centralizácie monoteistického kultu. V období patriarchov, sudcov a v pred monarchickým období existovalo niekoľko sanktuárií, kde sa zhromažďovali Izraeliti. Z kníh Starého zákona vieme, že kult Jahveho bol vykonávaný na niekoľkých miestach. Počet miest závisí od zjavenia sa prítomnosti Boha. Na počiatku malo centrálné postavenie sanktuárium v meste Sichem, neskôr Gilgal, Šilo, Gabaon, Mispá. Dôležitým elementom bolo miesto, kde sa nachádzala archa zmluvy ako o tom hovoria knihy Samuelove. Význam kultových miest teda závisel od premiestňovania, teda

od miesta prebývania archy zmluvy. Tá reprezentovala prebývanie a prítomnosť Boha – Jahve. Archa zmluvy nebola považovaná len za symbol Jahveho, ale bola priamo spojená s jeho prítomnosťou na danom mieste a v Izraelskom národe.

Po vytvorení monarchie sa mesto Jeruzalem stáva centrálnym sanktuárom – náboženským, politickým a kultovým strediskom celého národa. *Aj Jeruzalemský chrám sa architektonicky inšpiroval architektúrou pohanských chrámov. Archeológovia to aj dokazujú tak, že fenický chrám z 10. stor. pred Kr. objavený v Tell Tainat v Hornej Sýrii mal 3 miestnosti rovnako ako aj Šalamúnov chrám. Podobný chrám bol objavený na vrchu Hazor v Hornej Galilei. Tento chrám pochádza z 13. stor. pred Kr. Zdá sa, že aj hudbníci, ktorých ustanovil Dávid, pochádzali z tohto kanaánskeho prostredia (porov. 1Kr 5,11; Ž 88[87]).*[25] Aj keď dal chrám v Jeruzaleme postaviť až Šalamún, židovská tradícia vidí práve v Dávidovi počiatočnú myšlienku a tvorcu Jeruzalemského sanktuária. Miesto postavenia Jeruzalemského chrámu sa stotožňuje s výšinou Moria na pohorí Sion. Jeruzalem stojí následne aj v centre mesiášskych očakávaní Izraela, čo sa odzrkadľuje v samej teológii Jeruzalemského chrámu. Zároveň po prenesení archy zmluvy do Jeruzalema a potom do chrámu sa Jeruzalem stáva miestom Božej prítomnosti a symbolom vyvolenia. Jeruzalemský (Šalamúnov) chrám bol súčasne určitým druhom kráľovskej a národnej svätyne. Tento stav však netrval dlho. Už v čase Šalamúnovej vlády dochádza v národe k synkretizmu z dôvodu uctievania iných božstiev Šalamúnom, ktoré priniesli na kráľovský dvor jeho manželky. V Izraelskom národe sa tak postupne opäť otvorila cesta synkretizmu. [26]

### Záver

*Izraelská spoločnosť bola v čase svojho príchodu do Kanaánu pomerne mladá. Prvou skutočnosťou adoptovanou z kanaánskeho prostredia bol tunajší jazyk (Iz 19,18) so všetkým, čo k reči patrí (štýl, rytmus, metrika...). Takto sa vysvetľuje jazyková blízkosť textov tabuliek z Ras Šamra s múdroslovnými textami hebrejskej Biblie. Takisto aj rôzne zvyky (smútok, radosť, svadba...) vykazujú veľkú blízkosť s kanaánskymi zvykmi. Najväčší je však náboženský a kultový*

*vplyv Kanaánu na Izrael. Hoci Izraeliti prišli do Kanaánu už s jahvizmom, predsa niektorým konkrétnym vplyvom sa Izraeliti nemohli ubrániť. Vplyv sa prejavil napr. tak, že boli prenášané niektoré atribúty boha Baal-Hadada na Boha JHWH: tak napr. JHWH „sa vznáša nad oblakmi“, ako sa vznášal Baal (68[67],5; Iz 19,1); hrom bol považovaný za hlas tak boha Baala, ako aj Boha JHWH (Ž 29[28]) atď. 1Sam 9,12-24 poukazuje na to, že výšiny spočiatku neboli jahvistickým náboženstvom zahrnuté, teda že ním boli akceptované. [27]*

Tento národ sa dostáva do konfrontácie s kanaánskym náboženstvom. Deje sa to dávno pred Šalamúnom, ale už tu bádame prvky synkretizmu. Dochádza k jednotnej identifikácii Jahve-El a predjahvistické svätostánky, ktoré patrili Elovmu kultu i mnohé kanaánske svätyne sú zasvätené Jahvemu. Baalov kult zase upadol do nemilosti a neskôr sa stal ukážkou odpadlivity. Svätyne sa však budovali podľa kanaánskych vzorov. Nesmel chýbať oltár, Ašery, obradné predmety ako sošky, masky, pôvodné oblečenie na sochách. Okolo svätýň je personál, ktorý ho stráži. Sem patria kňazi a leviti, no tiež veštcí a jasnovidci. Kult Baala je druh extatickej skúsenosti, ktorá bola v staroveku na Blízkom východe úplne bežná. [28] Izraeliti podliehali kanaánskym vplyvom kultu Baála a Aštarty, tí boli svojimi naturalistickými rituálmi výhodnejší, nepožadoval od človeka veľké úsilie v oblasti morálneho života. Náboženská situácia spôsobila náboženskú krízu, ktorej prehĺbenie bolo treba zastaviť dobrou náboženskou reformou. Nasledovalo zničenie iných miest kultu a ustanovenie jediného legálneho miesta v Jeruzalemskom chráme. [29]

*Lenže preberanie náboženských hodnôt nebolo vždy pozitívne. Izraelský národ bol neraz vo svojich dejinách zvädzaný k modloslužbe. Izraeliti buď chceli svojho Boha uctiť nesprávnym kultom, ktorý prevzali od Kanaánčanov, alebo boli priamo zvädzaní uctievať si Baala. Napr. za čias kráľovnej Jezabel, týrskej princeznej, ktorá sa vydala za slabého kráľa Achaba, sa zdalo, že jahvizmus bude úplne potlačený v severnom kráľovstve Izrael. Iba odvážne počínanie proroka Eliáša (1Kr 18,1-46) zabránilo tomuto nebezpečenstvu. Na výšinách sa spočiatku uctieval aj Boh JHWH a takisto aj kanaánske ženské božstvá. Vplyv kanaánskej civilizácie sa prejavoval ešte aj v celkovej mentalite Izraela a*

*Kanaánu na druhej strane. Izraelské zákonodarstvo zavrholo v kanaánskej mentalite niektoré javy ako také: napr. priemysel, obchod, zisk. Ešte aj v neskorých epochách slovo „Kanaáнец“ sa stalo synonymom obchodníka (porov. Iz 23,8; Prís 31,24), pretože jeho činnosť sa nepovažovala za vhodnú pre Izraelitov. Aj iné javy v kanaánskej spoločnosti Izraeliti odmietali ako cudzie svojmu štýlu: cez dlhý čas napr. odmietali vojenské vozy. [30]*

## Literatura

- [1] HERIBAN, J.: *Úvodý do Starého i Nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*. Rím, Trnava: SSV, PSÚCM, 1997. ISBN 80-7162-191-9
- [2] RELIGIE ŚWIATA. Przewodnik encyklopedyczny. (The World's Religions. Original edition published in English by Lion Publishing, England © 1982 Copyright second edition (revised) © 1994 Lion Publishing) Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza“, 1996. s. 64. ISBN 83-05-12755-9
- [3] DOUGLAS, J. D. a kol.: *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 1996. s. 495, 496. ISBN-80-85495-65-1
- [4] HELLER, J.: *Starověká náboženství*. Neratovice: Verbum, 2010. s. 258. ISBN 978-80-903920-2-1
- [5] HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava: Vydavateľstvo Don Bosco, 1991. s. 562.
- [6] NANDRÁSKY, K.: *Dejiny biblického Izraela*. Bratislava: ECM, 1994. s. 41. ISBN 80-85733-16-1
- [7] MACKERLE, A.: *Všeobecný úvod do Písma svätého*. <http://www.tf.jcu.cz/getfile/2752e60164579794> (11.05.2012).
- [8] TYROL, A.: *Všeobecný úvod do historických kníh starého zákona*. Svit: Katolícke biblické dielo, 2000. s. 107. ISBN 80-968345-4-1
- [9] VARŠO, M.: *Počúvaj Izrael...* Dolný Kubín: Zrno, 1998. s. 45. ISBN 80-967867-3-3

- [10] OXFORD ENGLISH - HEBREW HEBREW - ENGLISH DICTIONARY. Jerusalem : Kernerman - Lonnie Kahn, 1991. s. 215. ISBN 965-307-027-4
- [11] RELIGIE ŚWIATA. Przewodnik encyklopedyczny. (The World's Religions. Original edition published in English by Lion Publishing, England © 1982 Copyright second edition (revised) © 1994 Lion Publishing) Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza“, 1996. s. 66. ISBN 83-05-12755-9
- [12] VARŠO, M.: *Počúvaj Izrael...* Dolný Kubín: Zrno, 1998. s. 46. ISBN 80-967867-3-3
- [13] RELIGIE ŚWIATA. Przewodnik encyklopedyczny. (The World's Religions. Original edition published in English by Lion Publishing, England © 1982 Copyright second edition (revised) © 1994 Lion Publishing) Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza“, 1996. s. 66. ISBN 83-05-12755-9
- [14] NANDRÁSKY, K.: *Dejiny biblického Izraela*. Bratislava: ECM, 1994. s. 45. ISBN 80-85733-16-1
- [15] HELLER, J.: *Starověká náboženství*. Neratovice: Verbum, 2010. s. 287. ISBN 978-80-903920-2-1
- [16] NANDRÁSKY, K.: *Dejiny biblického Izraela*. Bratislava: ECM, 1994. s. 46. ISBN 80-85733-16-1
- [17] RELIGIE ŚWIATA. Przewodnik encyklopedyczny. (The World's Religions. Original edition published in English by Lion Publishing, England © 1982 Copyright second edition (revised) © 1994 Lion Publishing) Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza“, 1996. s. 64. ISBN 83-05-12755-9
- [18] TYROL, A.: *Všeobecný úvod do historických kníh starého zákona*. Svit: Katolícke biblické dielo, 2000. s. 107. ISBN 80-968345-4-1
- [19] RELIGIE ŚWIATA. Przewodnik encyklopedyczny. (The World's Religions. Original edition published in English by Lion Publishing, England © 1982 Copyright second edition (revised) © 1994 Lion Publishing) Warszawa:

- Wydawnictwo „Książka i Wiedza“, 1996. s. 64. ISBN 83-05-12755-9
- [20] HELLER, J.: *Staroveká náboženstvá*. Neratovice: Verbum, 2010. s. 349. ISBN 978-80-903920-2-1
- [21] TYROL, A.: *Všeobecný úvod do historických kníh starého zákona*. Svit: Katolícke biblické dielo, 2000. s. 107-110. ISBN 80-968345-4-1
- [22] RELIGIE ŚWIATA. Przewodnik encyklopedyczny. (The World's Religions. Original edition published in English by Lion Publishing, England © 1982 Copyright second edition (revised) © 1994 Lion Publishing) Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza“, 1996. s. 67. ISBN 83-05-12755-9
- [23] KARDIS, M.: Centralizácia kultu v kontexte izraelského monoteizmu. In: KARDIS, M. - SLIVKA, D., *Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho východu*. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008. s. 216. ISBN 978-80-8086-880-6
- [24] ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí I*. Bratislava: Agora, 1995. s. 165. ISBN 80-967210-1-1
- [25] TYROL, A.: *Všeobecný úvod do historických kníh starého zákona*. Svit: Katolícke biblické dielo, 2000. s. 107-110. ISBN 80-968345-4-1
- [26] KARDIS, M.: Centralizácia kultu v kontexte izraelského monoteizmu. In: KARDIS, M. - SLIVKA, D., *Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho východu*. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008. s. 218-219. ISBN 978-80-8086-880-6
- [27] TYROL, A.: *Všeobecný úvod do historických kníh starého zákona*. Svit: Katolícke biblické dielo, 2000. s. 107-110. ISBN 80-968345-4-1
- [28] ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí I*. Bratislava: Agora, 1995. s. 164-166. ISBN 80-967210-1-1
- [29] KARDIS, M.: Centralizácia kultu v kontexte izraelského monoteizmu. In: KARDIS, M. - SLIVKA, D., *Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho východu*. Prešov:



Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008. s. 218-219. ISBN 978-80-8086-880-6

- [30] TYROL, A.: *Všeobecný úvod do historických kníh starého zákona*. Svit: Katolícke biblické dielo, 2000. s. 110. ISBN 80-968345-4-1



# Kanaánsky panteón a monoteizmus Izraela

ANDREJ SLODIČKA<sup>1</sup>

## *Abstract*

The nation of Israel was different from other nations that believe in one God. The Bible presents the ancient traditions of the people of Israel and from the aspect of religious faith reflection on its origin and mission of the elect in God's plan of salvation. But this reflection should be present in historical context. The following contribution intends to present, as Israel had to deal in its history with the religious systems of the surrounding nations, and especially with the Canaanite pantheon.

## *Key words*

The Canaanite pantheon. Israel. Monotheism.

Izraelský národ sa odlišoval od iných národov tým, že veril v jedného Boha. Biblia prezentuje starodávne tradície izraelského ľudu a z aspektu viery náboženskej reflexie o jeho pôvode, vyvolení a poslaní v Božom pláne spásy. Ale túto reflexiu je potrebné predstaviť v historickom kontexte.<sup>1</sup> Nasledujúci príspevok chce prezentovať, ako sa Izrael musel vysporiadať vo svojej histórii s náboženskými systémami okolitých národov a to predovšetkým s kanaánskym panteónom. Bibliu používame ako religionistický prameň, lebo prezentuje nielen doktrínu judaizmu a kresťanstva, sú to ich posvätné spisy, ale predstavuje súčasne náboženské predstavy okolitých národov. Biblia reflektuje iné

---

<sup>1</sup> Doc. PaedDr. ThDr. Andrej Slodička, PhD., Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Katedra filozofie a religionistiky, Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov, andrej.slodicka.333@gmail.com

náboženstvá vo svetle viery v jediného Boha,<sup>2</sup> a takúto metódu používa aj teológia náboženstiev, ktorá reflektuje nekresťanské náboženstvá vo svetle Božieho zjavenia, z aspektu Biblie a Tradície a analyzuje problém prítomnosti spásy v týchto náboženstvách, čo už nie je predmetom religionistického výskumu.

Kanaan (hebr. Kanaan - červený purpur<sup>3</sup>), Kanán bol syn Chamov, vnuk Noeho, praotec Feníčanov a iných národov, ktorí sa usídlili v Palestíne pred príchodom Izraela (Gn 10, 6.15; Chamovi synovia sú Chus, Mesraim Fut a Kanaán. Od Kanaána pochádza jeho prvorodený Sidon a Hetejci). Kanaánčania boli Semiti. Kanaán bolo označením pre územie, ktoré ležalo pri Jordáne, neskôr pre celú krajinu západne od Jordána (Gn 12,5 - Abram vzal so sebou svoju ženu Sarai a svojho synovca Lota i celý majetok, čo nadobudli, aj služobníctvo, ktoré v Harane získali. A takto odišli, aby šli do krajiny Kanaán, a tak došli do krajiny Kanaán; 16, 3 - I vzala Abramova žena Sarai svoju služobnicu, Egyptanku Agar - Abram vtedy býval už desať rokov v kanaánskej krajine -, a dala ju za ženu svojmu mužovi Abramovi; 23,2.19; Joz 14,1; Ž 135,11). Egypťania Kanaanom označovali celú západnú Sýriu. Izraeliti ovládli Kanaán za Jozueho. Kanaánčania si udržali starokanaánske písmo, ktoré bolo pokladané za posvätné. Z tohto písma sa vyvinulo hebrejské písmo. Obyvateľstvo Kanaánu bolo obchodne vyspelé. Pôda zvlášť pri Jordáne bola veľmi úrodná.<sup>4</sup> Je potrebné konštatovať, že Kanaán znamenalo skôr kultúrnu a náboženskú jednotu.<sup>5</sup> Podľa biblickej definície Kanaán je vytvorený z územia dnešnej

---

<sup>2</sup> SLIVKA, D.: Historický a kresťanský výklad Starého zákona. In: *Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho Východu*. Prešov: 2008, s. 143-160.

<sup>3</sup> HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava: Vydavateľstvo Don Bosco, 1994, s. 562.

<sup>4</sup> NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich, 1992, s. 320-321.

<sup>5</sup> KINET, D.: Kanaan. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* 5. Freiburg im Breisgau : Herder, 1996, s. 1164.

Palestíny, Libanonu a južnej časti Sýrie. Krajina je prevažne hornatá.<sup>6</sup>

### *Kanaánsky panteón*

Na začiatku našej reflexie je potrebné spomenúť, že Izraeliti prevzali od Kanaánčanov reč, písmo, stavitel'ské umenie, ale aj niektoré náboženské obyčaje, proti ktorým neskoršie bojovali proroci. Ich jazyk patrí do severozápadnej skupiny semitských jazykov, je podobný hebrejčine a aramejčine.<sup>7</sup>

Kanaánsky panteón charakterizuje antropomorfizmus, bohovia sa znázorňujú ako ľudia. Atribúty, príbuzenskú vzťahy a pohlavie bohov sa môžu meniť. Z bohyně Ištar sa stáva mužský boh Attar. Niektorí bohovia sa spájajú (Atargatis vznikol z dvoch božstiev: Attart a Anat), iní sa rozdeľujú (z Ištar vzniká bohyňa Aštoret a rovnako aj boh Attar). V popredí celého kanaánskeho panteónu zostávajú bohovia plodnosti (Dagan, Bál).<sup>8</sup>

Podľa Eliadeho v dôsledku spojenia Jahve- El predjahvistické svätostánky, ktoré patrili Elovmu kultu, i mnohé kanaánske svätyne boli zasvätené Jahvem. Izraeliti prebrali veľkú časť obetného systému Kanaánu. Obetovanie spočívalo v tom, že sa na posvätné miesto kládli rozličné dary alebo sa vykonala libácia oleja či vody. Izraeliti začali vykonávať celopalnú obeť (ola). Izraeliti prevzali mnohé úkony, ktoré mali súvis s roľníctvom, ako aj niektoré orgiastické rituály. Táto asimilácia sa prejavila v čase kráľovstva, keď počúvame o posvätnnej prostitúcii oboch pohlaví. Kanaánske praktiky mali vplyv aj na izraelské svätyne. Bol v nich oltár (vztyčené kamene), ašery (drevené stĺpy, ktoré symbolizovali kanaánsku bohyňu), nádoby, ktoré sa používali na libáciu. Kňazi a leviti ponúkajú obeť a skúmajú Jahveho vôľu pomocou amuletov a efodu. Podľa Eliadeho korene extatického izraelského profetizmu spočívajú v kanaánskom náboženstve. Kult Bála spravovali nabiim (1Kr 18,19 - „teraz však pošli a daj

---

<sup>6</sup> VARŠO, M.: *Počúvaj, Izrael...* Zrno : 1998, s. 40-41.

<sup>7</sup> *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Rím : Spolok sv. Cyrila a Metoda, 1995, s. 37.

<sup>8</sup> VARŠO, M.: *Počúvaj, Izrael...* Zrno: 1998, s. 40.

zvolať ku mne celý Izrael na vrch Karmel, aj štyristopäťdesiat Bálových prorokov a štyristo prorokov Ašery, ktorí jedia z Jezabelinho stola!“; 2Kr 10,19<sup>9</sup>). Sumeri poznali človeka, ktorý vniká do neba. Od Kanaánco v prijali Izraeliti obradný systém, posvätné miesta a svätyne. Kňazská trieda bola zorganizovaná podľa kanaánskych vzorov. Aj samotní proroci sú produktom kanaánskeho vplyvu. Kult za Šalamúna si vypožičal kanaánske formy, lebo kráľovstvo podporovalo splývajúce náboženských predstáv a praxe Izraelitov a Kanaánco v. Šalamún prijal kultu svojich manželiek a dovolil im, aby dali postaviť svätyne na počesť svojich bohov (1 Kr 11, 6-7).<sup>10</sup> Náboženstvo Kanaánčanov bolo pod vplyvom azijských kultov. Božstvá boli väčšinou prírodné.<sup>11</sup> V kanaánskom panteóne dominoval boh Dagon (boh počasia a plodnosti).

---

<sup>9</sup> Jehu zhromaždil všetok ľud a povedal mu: „Achab slúžil Bálovi trochu, Jehu mu bude slúžiť viac. Preto zvolajte ku mne všetkých Bálových prorokov, všetkých jeho ctiteľov a všetkých jeho kňazov; nech nik nechýba, lebo budem prinášať Bálovi veľkú obeť! Kto bude chýbať, neostane nažive. Ale Jehu to urobil z lesti, aby mohol vyhubiť Bálových ctiteľov. Potom Jehu rozkázal: „Usporiadajte náboženské zhromaždenie na počesť Bála!“ A vyhlásili ho. Jehu rozposlal po celom Izraeli a prišli všetci Bálovi ctitelia, nebolo ani jedného, ktorý by nebol prišiel. Vošli do Bálovho chrámu a Bálov chrám bol od jedného konca po druhý plný. Potom povedal správcovi šatne: „Vydaj všetkým Bálovým ctiteľom rúcho. A on im vydal rúcho. Nato vošiel Jehu a Rechabov syn Jonadab do Bálovho chrámu a povedal Bálovým ctiteľom: „Poobzerajte sa a postarajte sa, aby tu nebol s vami nik z Pánových ctiteľov, ale iba sami ctitelia Bálovi.“ A tak vošli prinášať obety a celopaly. Jehu si však vonku postavil osemdesiat mužov a povedal: „Ak niekto nechá ujsť niekoho z ľudí, ktorých vám ja vydám do rúk, ručí zaň vlastným životom.“ A keď skončilo podávanie obety, rozkázal Jehu vojakom a pobočníkom: „Vojdite a pobite ich! Nech nik neujde!“ I pobili ich ostrým meča. Vojaci a pobočníci vyhodili Ašeru a vnikli až do svätyne Bálovho chrámu, povyhadzovali pomníky Bálovho chrámu a spálili ich. Zborili Bálov pomník, zborili Bálov chrám a urobili z neho záchod až po dnešný deň.

<sup>10</sup> ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí /I.* Bratislava: Agora, 1995, s. 165-166.282-283.

<sup>11</sup> NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník.* Praha: Kalich, 1992, s. 320-321.

V ugaritskom<sup>12</sup> panteóne najvyšší boh El vládol nad svetom, predsa bol vzdialený svetu. Jeho manželka Athirat (v Starej zmluve Ašera) sa zaoberala svojimi vlastnými intrigami. Bál (Hadad, syn Dagona) bol potrebnejší na zemi. Musel obstať v zápase s bohom mora Jamom.<sup>13</sup>

## *El*

Hlavným bohom kanaánskeho panteónu bol boh El. Považovali ho za Stvoriteľa sveta. Bol otcom všetkých božstiev. El sa vzťahovalo na jednej strane na meno konkrétneho boha, na druhej strane sa používalo na označenie každého božstva. Podľa ugarických mýtických textov ostatní bohovia uctievajú Ela ako kráľa. El má odstup od ostatných bohov, charakterizuje ho transcendencia na všetkými vecami a udalosťami života. Boh El sa zobrazuje ako starec sediaci na tróne, jeho emblémovým zvieraťom je býk. Vzťah Ela k niektorým miestam sa zachoval v niektorých názvoch ako Bet-El (Jakub mal sen v Bet-Eli (dom boha; Gn 28,17-22; 35,1-7; Jer 48,13). Starý zákon poukazuje, že Boh je veľký (Ex 34,6), je milosrdný (Jób 8,3), je všemohúci. V Biblii sa spomína El-Šadaj (Boh hory, všemohúci; Gn 49,25; Nm 24, 4.16; Ex 6,3), El-Olam (Boh večnosti), El Eljon (Boh bohov, najvyšší Boh; Dt 32,8 ; Ž 48,3).<sup>14</sup> Starý zákon používa meno El 238-krát.<sup>15</sup>

## *Aštarta*

Aštarta (Aštóreth, plurál aštharót, Starý zákon používa väčšinou v pluráli), bohyňa lásky, plodnosti a úrody, bola družkou

---

<sup>12</sup> Ugarit – starodávne prístavné mesto na severnom pobreží Sýrie. Ugaritské písmo je najvyššou vývinovou fázou klinového písma. Porov. *Sväté písmo Starého a Nového zákona*, Rím: Spolok sv. Cyrila a Metoda, 1995, s. 36.

<sup>13</sup> KINET, D.: Kanaan. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* 5. Freiburg im Breisgau: Herder, 1996, s. 1165.

<sup>14</sup> VARŠO, M.: *Počúvaj, Izrael...* Zrno: 1998, s. 45-46.

<sup>15</sup> HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava: Vydavateľstvo Don Bosco, 1994, s. 242-243.

Bála. Zasväcovali jej stromy a koly, zvané ašery (ášery<sup>16</sup>), niekedy sa táto bohyňa volala Ašera a koly, ktoré jej boli zasvätené, sa nazývali aštarty, ktoré sa ukončievali znázornením bohyne.<sup>17</sup> Aštarta (Astarot, Ištar<sup>18</sup>, Aštoret, Athar; Ašera, Attirat) bola bohyňou semitských národov, ktorú znázorňovali ako jazdkyňu s kopyou buď na levovi alebo býkovi, niekedy s kravskou hlavou. Stala sa bohyňou úrody a pohlavného života, ale tiež bohyňou zániku, vojny a smrti. Saulova zbraň bola zavesená v chráme filištínskej Aštarty (1 Sam 31, 10). Za sudcov prenikla modloslužba Aštarty medzi izraelské kmene (Sdc 2, 13; 10, 6). Šalamún<sup>19</sup> zaviedol uctievanie Aštarty v Jeruzaleme (1 Kr 11, 5<sup>20</sup>.33 – Lebo ma opustili a klaňali sa bohyni Sidončanov Aštarte, bohu Moabčanov Kamošovi a bohu Amončanov Molochovi a nekráčali mojou cestou a nerobili, čo je správne v mojich očiach, ani (nekonali) podľa mojich predpisov a príkazov ako jeho otec Dávid; 2 Kr 23, 13 – Potom kráľ poškrvnil výšiny, ktoré boli východne od

---

<sup>16</sup> Ašera (hebr. Ašerah) znamená kmeň stromu, kôl. Porov. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava: Vydavateľstvo Don Bosco, 1994, s. 236.

<sup>17</sup> *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Rím: Spolok sv. Cyrila a Metoda, 1995, s. 521.

<sup>18</sup> *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Rím: Spolok sv. Cyrila a Metoda, 1995, s. 440.

<sup>19</sup> Šalamún kráľom 970 – 931. Porov. *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Rím: Spolok sv. Cyrila a Metoda, 1995, s. 604.

<sup>20</sup> Kráľ Šalamún však miloval množstvo cudzineckých žien popri faraónovej dcére: Moabčianky, Amončianky, Edomčianky, Sidončianky a Hetejky, teda z národov, o ktorých Pán povedal synom Izraela: „Nevchádzajte k nim a ony nech nevchádzajú k vám, lebo odvrátia vaše srdce k cudzím bohom!“ A Šalamún za nimi lipol s láskou. Mal sedemsto kniežacích žien a tristo vedľajších žien. A jeho ženy ho zviedli. Keď bol Šalamún starý, zviedli mu jeho ženy srdce za cudzími b-ohmi, jeho srdce už nepatrilo celé Pánovi, jeho Bohu, ako srdce jeho otca Dávida. Tak si Šalamún uctieval bohyňu Sidončanov Aštartu a ohavu Amončanov Molocha. Šalamún robil, čo sa nepáčilo Pánovi a nebol celkom oddaný Pánovi ako jeho otec Dávid. Vtedy Šalamún postavil výšinu Kamošovi, ohave Moabčanov, na vrchu, ktorý je východne od Jeruzalema, aj Molochovi, ohave Amončanov. Podobne robil všetkým svojim cudzineckým ženám, ktoré pálili tymian a prinášali obety svojim bohom.



Jeruzalema, južne od Vrchu záhuby a ktoré dal postaviť Šalamún, kráľ Izraela, ohave Sidončanov Aštarte, ohave Moabčanov Kamošovi a hnosote Amončanov Melchomovi.). Izraelskí proroci museli vynaložiť veľké úsilie, aby uctievanie tejto bohyně čiastočne obmedzili.<sup>21</sup> Ašera bola tiež uctievaná ako manželka boha El a tým matkou celého panteónu. U bohyně Ašery nachádzame aspekt erotiky a materstva. Kultové koly, ktoré predstavovali Ašeru, boli v Izraeli veľmi rozšírené (2 Kr 23,4-7<sup>22</sup>). Uctievanie Ašery a jej kultových symbolov bolo v najstarších dobách Izraela populárna legitímne. Až v piatom storočí bola úcta k Ašere považovaná za odpadnutie od pravej viery v JHVH.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich, 1992, s. 45.

<sup>22</sup> Potom kráľ rozkázal veľkňazovi Helkiášovi, druhému kňazovi a strážcom prahu, aby odstránili z Pánovho chrámu všetko náradie urobené pre Bála, Ašeru a celé nebeské vojsko. Spálili to za Jeruzalemom na kedronských poliach a popol dal zanieŕ do Betelu. Odstránil tiež modlárske kňazov, ktorých ustanovili júdski králi a ktorí pálili tymian na výšinách v júdskych mestách a v okolí Jeruzalema, aj tých, ktorí pálili tymian Bálovi, slnku, mesiacu, planétam a celému nebeskému vojsku. Ašeru z Pánovho chrámu z Jeruzalema odstránil do údolia Kedronu, spálil ju v údolí Kedronu, rozmrvil ju na prach a prach z nej pohádzal na pohrebište pospolitého ľudu. Zrúcal domy zasvätencom, ktoré boli v Pánovom chráme a v ktorých ženy tkávali závoje pre Ašeru.

<sup>23</sup> VARŠO, M.: *Počúvaj, Izrael...* Zrno: 1998, s. 50-51.



Obr. č. 1: bohyňa Aštarta<sup>24</sup>

### Bál

Baal pôvodne znamená pán (Biblia používa väčšinou plurál baalim<sup>25</sup>), potom aj boha kanaánskych národov. Bál bol bohom Kanaánčanov, ktorého často uctievali aj Izraeliti.<sup>26</sup> Meno Bál znamená „pán“, „manžel“, „vlastník“. V staroveku sa manžel chápal ako vlastník ženy. Bál bol spojený s procesmi ako búrka a dážď. Bál bol bohom počasia a bohom vojny. Starý zákon spomína desať rôznych druhov bálav. Bol zodpovedný za vegetáciu a za plodnosť. Podľa ugaritských textoch Bál je národný boh. Starý zákon používa meno Bál v jednotnom a množnom čísle. V Biblii nachádzame pomenovania, ktoré spojené s menom Bál: Baal-Peor (Nm 25,3.5<sup>27</sup>; Dt 4,3; Oz 9,10 – Išli

---

<sup>24</sup><http://ilusoria-yhwh.webovka.eu/samreycron.html>

<sup>25</sup> HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava: Vydavateľstvo Don Bosco, 1994, s. 243.

<sup>26</sup> *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Rím: Spolok sv. Cyrila a Metoda, 1995, s. 439.520.

<sup>27</sup> Bélégor je Bál z Fogoru (Peoru). Tohto moabského boha uctievali na vrchoch a v hájoch tancom, hudbou a nemravnosťou. Porov. *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Rím : Spolok sv. Cyrila a Metoda, 1995, s. 290.

do Belfegoru a zasvätili sa hanbe<sup>28</sup>; Ž 106,28); Baal-Berit, boh Sichemu (Sdc 8,33; 9,4); Bal-Zebub, boh Ekronu (2 Kr 1,2.6.16 – Ochoziáš padol cez mreže, ktoré mal na hornej izbe v Samárii, a ochorel. Preto poslal poslov a povedal im: „Chod'te, dopytujte sa Belzebuba, boha Akaronu, či sa z tejto choroby uzdravím!“; Odpovedali mu: „Akýsi muž nám prišiel v ústrety a povedal nám: „Chod'te, vrá'te sa ku kráľovi, ktorý vás poslal, a povedzte mu: Toto hovorí Pán: V Izraeli niet Boha, že posieľaš dopytovať sa boha Akaronu Belzebuba<sup>29</sup>?! Preto z lôžka, na ktoré si ľahol nevstaneš, ale naisto zomrieš.“). Býk bol emblémovým zvierat'om Bála. Býk je symbol plodnosti, sily a veľkosti. Anat je Bálova manželka, násilnícka a krutá bohyňa vojny a vášnivá družka Bála, ktorý mal s ňou posvätný sobáš, ktorého výsledkom bola plodná sila celej prírody. Krava bola emblémovým zvierat'om Anaty (Bet Anat (Joz 19, 38) . V Starom zákone bola vytlačená bohyňou Aštartou. Kult Bála a jeho manželky v Izraeli bol prítomný od čias jeho prvých kontaktov s Kanaánom (Nm 25, 1-5), za čias sudcov (Sdc 6, 25), proroka Eliáša (1 Kr 18, 16nn). Hoci boli snahy vykoreniť Bálov kult za kráľa Jehua (2 Kr 21, 1-9), predsa tento kult pretrvával aj v ôsmom storočí, ako to dosvedčuje prorok Ozeáš. Za Manasseho vystupuje do popredia tento problém (2 Kr 21, 1-9<sup>30</sup>). Podľa Starého zákona časťou

---

<sup>28</sup> Hanbou volali Izraeliti boha Bála. Porov. *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Rím : Spolok sv. Cyrila a Metoda, 1995, s. 1606.

<sup>29</sup> Meno Belzebub znamená Pán múch: Muchy rozširovali choroby, preto bol bohom chorôb a liečenia. Nový zákon dáva toto meno kniežaťu zlých duchov. Porov. *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Rím : Spolok sv. Cyrila a Metoda, 1995, s. 653.

<sup>30</sup> Manasses mal dvanásť rokov, keď začal kraľovať, a päťdesiatpäť rokov kraľoval v Jeruzaleme. Meno jeho matky bolo Hafsiba. Robil, čo sa Pánovi nepáči, podľa oškľivosti národov, ktoré Pán vyhnal pred Izraelitmi. Zasa postavil výšiny, ktoré dal zbúrať jeho otec Ezechiáš, postavil oltáre Bálovi, urobil Ašeru, ako urobil izraelský kráľ Achab, klaňal sa celému nebeskému vojsku a slúžil mu. Staval oltáre aj v Pánovom chráme, o ktorom Pán povedal: „V Jeruzaleme položí moje meno.“ Postavil totiž v oboch nádvorách Pánovho chrámu oltáre celému nebeskému vojsku. Previedol svojho syna cez oheň, zaoberal sa veštením a čarodejnictvom, obstaral si vyvolávačov du-

Bálovho kultu boli oltáre a obelisky (Sdc 6, 25; 2 Kr 17, 16), kultový personál (proroci a kňazi, 1 Kr 10 a 18), obety a obetné hostiny.<sup>31</sup> Sdc 8, 33 a Nm 25, môžu mať súvis so sakrálnou prostitúciou.<sup>32</sup> V dobe sudcov bol Bál v Palestíne všeobecne uctievaný aj Izraelom, v ľudovej viere splynul s Jahvem (Sdc 2, 13; 6, 28-32). Kráľ Achab<sup>33</sup> zavádzal pod vplyvom svojej ženy Jezabel uctievanie Bála.<sup>34</sup> Pomníky k úcte Bála sa volali maséby<sup>35</sup> (stĺpy).<sup>36</sup> Bál bol pre Kanaánčanov personifikáciou prírodných síl (búrky, hromu, víchru). Na výšinách ho uctievali ako boha plodnosti a úrody. V kulte Bála nachádzame aj ľudské obety (Jer

---

chov a hádačov, robil teda množstvo vecí, ktoré sa Pánovi nepáčia, aby ho popudzoval. Aj sochu Ašery, ktorú urobil postavil v chráme, o ktorom Pán povedal Dávidovi a jeho synovi Šalamúnovi: „V tomto chráme a v Jeruzaleme, ktorý som si vyvolil zo všetkých kmeňov Izraela, položíim svoje meno naveky. A nedopustím viac, aby Izrael vykročil z krajiny, ktorú som dal ich otcom, ak budú bedlivo zachovávať všetko, čo som im prikázal, a všetky zákony, ktoré im dal môj služobník Mojžiš.“ Lenže neposlúchli a Manasses ich zviadol, že konali horšie ako národy, ktoré Pán vyhubil spred Izraelitov. Manases (Menaše) kráľom (687 – 642). Porov. *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Rím: Spolok sv. Cyrila a Metoda, 1995, s. 605.

<sup>31</sup> Detské obety neboli vzácnosťou. Porov. NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich, 1992, s. 320-321.

<sup>32</sup> VARŠO, M.: *Počívaj, Izrael...* Zrno : 1998, s. 46-50. U židov v tom čase pri uctievaní jediného Boha nenachádzame nijaké morálne úchylky. Porov. POLIAKOVÁ, M.: Posvätnosť ľudského života ako kľúčová definícia židovskej etiky. In: *Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho Východu*. Prešov: 2008, s. 161-173.

<sup>33</sup> Achab kráľom (874 – 853). *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Rím: Spolok sv. Cyrila a Metoda, 1995, s. 521.

<sup>34</sup> NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1992, s. 56-57.

<sup>35</sup> Maseba (masseba, monolitické stély) je kamenný stĺp, ktorý bol vztyčený na pamiatku dôležitej udalosti, Božieho zjavenia. Najčastejšie boli maséby po boku oltára v kanaánskych svätyniach a stali sa tak znakom pohanskej modloslužby, preto Izraeliti ich boli povinní ničiť. Porov. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava: Vydavateľstvo Don Bosco, 1994, s. 675.

<sup>36</sup> *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Rím: Spolok sv. Cyrila a Metoda, 1995, s. 521.

19, 5). Kult Bála po babylonskom zajatí (586 – 539) úplne zanikol v Izraeli.<sup>37</sup>



Obr. č. 2: boh Bál<sup>38</sup>

### *Dagon*

Dagon (samotné meno znamená zrno a obilie) bol bohom zrna a obilia. V ugaritskej mytológii nezohrával aktívnu úlohu. V starom zákone sa spomína Dagonov dom (Joz 15,41; 19,27; 1 Krn 10,10-Keď na druhý deň prišli Filištínci olupovať zabitých, našli Šaula a jeho synov padlých na vrchu Gelboe. <sup>9</sup> Olúpili ho, vzali jeho hlavu a výstroj a poslali kolovať do filištínskej krajiny, aby to zvestovali svojim modlám a ľudu. <sup>10</sup> Jeho zbrane uložili v dome svojho boha, jeho lebku však zavesili v dome Dagona).<sup>39</sup> Dagon bol súčasťou národného božstva Kanaánčanov.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> HERIBAN, J.: Baal, baaal. In: KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava : 1997, s. 42.

<sup>38</sup> <http://ilusoria-yhwh.webovka.eu/samreycron.html>

<sup>39</sup> VARŠO, M.: *Počúvaj, Izrael... Zrno* : 1998, s. 50.

<sup>40</sup> NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník*. Praha : Kalich, 1992, s. 111.

### *Astrálne božstvá*

V Kanaáne nezohrávali astrálne božstvá významnú úlohu. Hviezdy mali v Kanaáne povahu bohov, existoval kult slnka a mesiaca. Hora je sídlom bohov alebo boha. Obrazom prahory v Kanaáne boli posvätné kamene, ktoré mali byť príbytkom božstva (Betel) a lebo sa z nich božstvo priamo rodilo. Izraeliti páliť tymian nielen Bálovi, ale aj slnku, mesiacu, planétam a celému nebeskému vojsku (2 Kr 23, 5).<sup>41</sup> V Starom zákone nadobúda stále väčší význam hora Sion, ktorá sa stáva symbolom najvyššej hory sveta (podľa Mich 4,1-3; Iz 2,2-5<sup>42</sup>), na ktorej sídli pravý Boh. V Starom zákone sa často spomínajú výšiny (obetištia) na kopcoch, na ktorých ľudia prinášali obety bohom.<sup>43</sup>

### *Conclusio*

Prezentovaná téma má význam pre štúdium religionistiky a teológie náboženstiev. V príspevku nielen prinášame deskripciu a charakteristiku kanaánskeho panteónu, ale prezentujeme aj pohľad Biblie na iný náboženský systém. Takýto pohľad inšpiruje aj reflexiu nad významom kanaánskeho panteónu v dejinách spásy, lebo podľa Biblie Boh nikdy nenechal ľudstvo bez svedectva o sebe, bol prvotnou príčinou úrodných časov a vkladal do ľudských srdc radosť, a podľa nás aj Kanaánčania vnímali silu, ktorá pôsobí vo vývoji vecí a v udalostiach ľudského života,

---

<sup>41</sup> Moloch bol bohom slnka u Kanaánčanov. Socha Molochova bola dutá, kovová, pol človeka, pol býk. Pred obetovaním sochu rozpálili a na misu položili dieťa, ktoré spadlo do dutého brucha modly, kde sa spálilo. Porov. *Sväté písmo Starého a Nového zákona*. Rím : Spolok sv. Cyrila a Metoda, 1995, s. 224.

<sup>42</sup> Na konci dní bude upevnený vrch Pánovho domu na temene hôr a vyčnievať bude nad pahorky; i budú sa naň hrnúť všetky národy. Prídu mnohé kmene a povedia: Hor' sa, vystúpme na vrch Pánov, do domu Jakubovho Boha, nech nás poučí o svojich cestách a budeme kráčať jeho chodníkmi.“ Lebo zo Siona vyjde náuka a Pánovo slovo z Jeruzalema. Rozsudzovať bude medzi národmi a naprávať početné kmene, takže si z mečov ukujú radlá, zo svojich kopijí viničné nože. Národ proti národu nezdvihne meč a nebudú sa viac priúčať boju. Hor' sa, dom Jakubov, kráčajme vo svetle Pánovom!

<sup>43</sup> VARŠO, M.: *Počúvaj, Izrael...* Zrno : 1998, s. 52.

ktorá sa môže prejaviť v plodnosti u ľudí a zvierat, vo svete prírody, v blahodarnom pôsobení slnka, dažďa a zeme.

### Zoznam použitej literatúry:

- [1] ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí /I.* Bratislava : Agora, 1995.
- [2] HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied.* Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 1994.
- [3] KINET, D.: Kanaan. In: *Lexikon für Theologie und Kirche 5.* Freiburg im Breisgau : Herder, 1996.
- [4] KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika a náboženská výchova.* Bratislava : 1997.
- [5] NOVOTNÝ, A.: *Biblický slovník.* Praha: Kalich, 1992.
- [6] POLIAKOVÁ, M.: Posvätnosť ľudského života ako kľúčová definícia židovskej etiky. In: *Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho Východu.* Prešov : 2008.
- [7] SLIVKA, D.: Historický a kresťanský výklad Starého zákona. In: *Izraelský monoteizmus v kontexte dejín starovekého Blízkeho Východu.* Prešov : 2008.
- [8] *Sväté písmo Starého a Nového zákona.* Rím : Spolok sv. Cyrila a Metoda, 1995.
- [9] VARŠO, M.: *Počúvaj, Izrael...* Zrno : 1998.
- [10] <http://ilusoria-yhwh.webovka.eu/samreycron.html>





## Tartalom

<i>Előszóként</i>	
Cs. Molnár János .....	3
<i>Móáb népe és vallása Ruth könyve fényében</i>	
Bándy György .....	5
<i>Náboženstvo Araratského kráľovstva alebo Urartu</i>	
Beáta Čierniková .....	17
<i>Egy kánaáni nép, a Perizziek – a nyílt vidék istenének népe?</i>	
Gér András László .....	37
<i>Az ókori Móáb és Edóm vallása</i>	
Hodossy-Takács Előd .....	61
<i>Az ugariti vallás</i>	
Karasszon István .....	77
<i>A mandeusok és a mandeista vallás</i>	
Molnár János .....	91
<i>“Lud Zmluvy”- jeho viera a modloslužba</i>	
Mária Poliaková .....	107
<i>Priemik kanaánského náboženstva a Izraelského monoteizmu</i>	
Daniel Slivka .....	123
<i>Kanaánsky panteón a monoteizmus Izraela</i>	
Andrej Slodička .....	137