

CZEGLÉDI PÉTER PÁL

Véres valóság vagy tudatos ferdítés? – A Kármel-hegyi Baál próféták véres rituáléjának vizsgálata

ABSTRACT

The story of Elijah on Mount Carmel has key importance in the Deuteronomistic Work. The deuteronomistic author vividly depicted the curious and bloody rituals of the Baal prophets. However, we know that the Deuteronomist is certainly biased in these questions.

The prayers to Baal were interpreted as a barbaric and shocking act, whereas Elijah's prayer is a clear cut example of the pure and calm piety.

The question is right. Is there any unbiased piece in the Mount Carmel story? Is the story only made up by the Deuteronomist or we can find these curious elements in the Baal rituals of the ancient Near East?

Bevezetés

Az 1Kir 18-ban található Kármel-hegyi istenítélet a Biblia egyik legemblematikusabb története.

A történet a Deuteronomista Történeti Műben (a továbbiakban: DTM) helyezkedik el. Az általánosan elfogadott nézet szerint a DTM-et a fogság alatt állították össze. Mindez természetesen nem zárja ki azt, hogy a DTM-et összeállító szerzőknek ne lettek volna korhú ismereteik Illés, Áháb és Omri koráról.

Jelen dolgozatban az alábbi kérdésekre keresem a választ: Vajon az 1Kir 18 tartalmaz-e korhú elemeket? A Baal papok imája és rituáléja vajon korabeli beszámoló? Esetleg későbbi szerkesztés eredménye? Ha igen, akkor a benne közölt kép vajon megfelel a valóságnak? Esetleg egy szándékosan elferdített beszámolóval állunk szemben, amely szántszándékkal akarja megbotránkoztatni olvasóit?

1. Néhány megjegyzés a szöveg elhelyezkedéséhez

Az 1Kir 18-at nem lehet, mint önálló szakaszt értelmezni, hanem úgy kell vizsgálnunk, mint az 1Kir 17–19 fejezetek szerves részét. Robert L. Cohn kiváló tanulmányt szentelt az 1Kir 17–19-ben található hagyomány egységességének.

Szerinte az 1Kir 17–19 egy nagy téma köré épül. Ez Baal és YHWH harca.¹ Cohn cikkében olyan szimbólumokra és párhuzamokra² mutat rá, amelyek egy szerkesztőt feltételeznek. De vajon ki lehetett a szöveg mögött álló szerkesztő?

¹ COHN: The Literary Logic of 1 Kings 17–19, 334.

² i. m., 340–341.

Első pillanatra a DTM alkotói tűnnek a legkézenfekvőbb megoldásnak. Viszont a történet tüzetesebb vizsgálata olyan elemeket hoz felszínre, amelyek nehezen illeszthetők bele a DTM-i történelem értelmezés³ keretébe.

Ezek közül a legérdekesebb Aháb és Illés viszonya. A DTM számára elvetemült hitszegőként bemutatott Aháb az 1Kir 17–19-ben lényegesen kedvezőbb színben tűnik föl. A szánt szándékkal gonosz király helyett, inkább egy vasakarató feleség által manipulált embert találunk. Az 1Kir 18 egészen addig elmegy, hogy Aháb minden ellenkezés nélkül bele megy az istenségek versenyébe,⁴ amikor pedig YHWH győzelmével szembesül valamiféle megtérést is produkál.⁵

Nyilvánvalóan ezek a motívumok nem igazán férnek bele a DTM alkotóinak elképzelésébe. Nem is meglepő, hogy még említés szintjén sem utal vissza a DTM Izrael történetének e jeles eseményére. Két megoldást kínálnak a kutatók a probléma feloldására.

Az egyik megoldás egy pre-deuteronomista feldolgozást feltételez⁶, a másik szerint egy post-deuteronomista szerkesztés során került a helyére a szakasz.⁷

Frank Moore Cross az utóbbi elmélet pártfogója.⁸ Véleménye szerint az 1Kir 18–19 erőteljes szóbeli hagyományozás jegyeit mutatják.⁹

Eszerint a DTM szerkesztője mondhatni kényszerhelyzetbe került. Ha kihagyja a történeteket, akkor gyakorlatilag nyíltan szembefordul a hagyományt őrző közösség értékeivel, ha viszont beilleszti őket, akkor azt annak a tudatában kell tennie, hogy ezek következtlenül teszik a saját történet vezetését.

2. A Kármel-hegy – földrajzi áttekintés

A Kármel-hegy a part menti síkságon, annak is az északi részén magasodik.¹⁰ Földrajzi értelemben a Kármel-hegy nem egy egyedülálló magaslat, hanem egy észak-déli irányba futó hegylánc.

Az évi csapadék mennyiség a Kármel-hegy környékén megközelítőleg 650 mm.¹¹ Izrael délebbi részeihez képest ez különösen bőségesnek számít, s egyébként is figyelemre méltó mivel hazánk évi átlagos csapadék mennyisége 500–750 mm körül ingadozik.

3 CROSS: *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 274.

4 OTTO: *The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History*, 495.

5 COHN: *The Literary Logic of 1 Kings 17–19*, 341.

6 Ez igazából több kérdést vet fel, mint amennyit megválaszol. Miért vettek fel a DTM szerkesztői egy olyan művet alkotásukba, amely eltér álláspontjuktól. Lásd: OTTO: *The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History*, 496.

7 Az 1Kir 17-19-ben közöltek, valamint egyéb szakaszok (1Kir 20; 22,1–38; 2Kir 3,4–8,15; 2Kir 13,14–21) a DTM törzsanagához képest későbbi betoldások, amelyeket a „Baal elleni harc” címmel foglalhatnánk össze. Lásd: OTTO: *The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History*, 497.

8 CROSS: *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 166.

9 i. m., 191.

10 A partmenti síkságot három részre oszthatjuk. Akkó környékétől a Kármel hegyig; Sharon síkság; Filiszteus partvidék. HODOSSY-TAKÁCS: *Kortörténeti tanulmányok*, 112.

11 i. m., 114.

Mivel Izrael délről, illetve keletről sivataggal határos, északról pedig hegyek zárják el az utat, ezért csak nyugatról érkezhetsz csapadék. A Kármel-hegy nyugati lejtője tehát az a hely, ahol a tenger felől érkező csapadék először éri el a szárazföldet.

Földrajzi értelemben véve a Kármel-hegy logikus választásnak látszik egy szíriai-palesztinai vegetációs isten tiszteletéhez. Ha valahol kellene építeni egy oltárt az esőhozó istenség tiszteletére, aki felváltja a száraz évszak terméketlenségét az esős évszak termékenységére, azt minden kétséget kizárólag a Kármel-hegy vonulatai között képzelhetnénk el.

3. Kármel-hegy mint politikai határvidék

A Kármel-hegy és térsége egyfajta határterületként is értelmezhető. A Biblia úgy számol be róla, mint Áser törzse által elfoglalt területről (Józs 19,26). „*A Kármel hegyének északi része lehetett a törzs által elfoglalt terület dél-nyugati határa.*”¹²

Áser törzse mellett Zebulon és Manassé is a Kármel-hegy térségében telepedett le. Zebulon vette birtokba az akkói síkság déli részét egészen a Kármel-hegy északi lejtőjéig. Manassé törzse délről volt határos a hegyvonulattal, ám a törzs nem terjeszkedett tovább, mint Dór, Taanak, Megiddó, Jibleám és Bét-Seán városai (Józs 17,11). Ebből arra következtethetünk tehát, hogy maga a Kármel-hegy nem tartozott a törzsek által elfoglalt területek közé.¹³

A bibliai beszámoló mellett a térségben végzett régészeti feltárások is hasonló eredményt mutatnak.¹⁴

A letelepedés időszakában a Vaskor I. idején több kisebb telep jelenik meg az Akkó síkságától nyugatra eső hegyvidék lejtőjén. A telepek etnikai összetételéről nehéz bármi pontosat mondani, ám annyi biztos, hogy heterogén lakosság népesítette be őket. Lehmann arra a következtetésre jut, hogy az itt megjelenő telepek lakói később, az izraeli királyság megszilárdulása során nyerik el „identitásukat”.¹⁵ Az előkerült cserép töredékek is abba az irányba mutatnak, hogy egy jó darabig önállóan fejlődött a térség.¹⁶

A Vaskor II. a fentiekkel szemben már más képet mutat. A Vaskor I. hegyvidéki telepei megszűnnek, s Akkó, valamint a part menti nagyobb városok jelentősége újra megnő. Talán Tírusz hatalma újra megerősödik, ezzel együtt pedig a települések is átrendeződnek?

A Biblia is beszámol arról, hogy Salamon birtokokat adott át a tíruszi Hírámnak építőanyagért cserébe (1Kir 9,11–13).¹⁷ A Bibliában említett Kábúl földjét az Akkó síkság körüli hegyekkel hozzák kapcsolatba, ám a két terület összekapcsolását ör-

¹² KARASSZON: Az Ószövetség fényei, 41.

¹³ i. m., 41.

¹⁴ Az izraeli törzsek letelepedéséhez és sajátos telepeik leírásához lásd: HODOSSY–TAKÁCS: Az Úr vezette egymaga, 35–92.

¹⁵ LEHMANN: Phoenicians in Western Galilee, 90.

¹⁶ i. m., 90.

¹⁷ Kőszegyi Miklós helyesen hívja fel a figyelmünket Salamon és Hírám viszonyának árnyalt értékelésére. Véleménye szerint valamilyen üzleti kapcsolat lehetett a két fél között, ám annak pontos mibenlétéről nehéz bármit is megállapítani. KŐSZEGHY: Salamon, 103–106.

ténelmi bizonyíték nem támasztja alá.¹⁸ Annyi azonban bizonyos, hogy Szénaherib Kr.e. 8. századi felirataiban az akkói síkság és vele együtt a Kármel már mint tíruszi terület szerepel.¹⁹

Illés korában tehát a Kármel-hegy és annak környéke határterületnek számított Izrael és Tírusz között. Az Illés ciklusban a határterület jelleg, annak minden feszültségével együtt kidomborodik. Az hogy a két istenség határterületén – a Kármel-hegyen – összetűzés tör ki szinte magától értetődik. Ám az, hogy Baal teljesen cselekvőképtelen saját területén mindenképpen meglepő dolog.²⁰

4. Izrael, Tírusz és Szidón viszonya

Illés miatt vallási jellegű összetűzésre került sor – legalábbis a Biblia beszámolója szerint – katonai konfliktusra azonban nem, a két ország között. A már említett, Salamonnal kötött üzleti megállapodást, Omri fia Aháb házassága által tovább erősítette.

Áháb feleségül vette Etbaal szidóni király leányát Jezábelt (1Kir 16,31).²¹ Etbaal tehetséges és jó képességű uralkodó volt. Uralkodásának idejére tehető Tírusz és Szidón összekovácsolása²², amely megteremtette egy, a térséget meghatározó hatalom létrejöttét^{23,24}

Végül, hogy miért is nem robbant ki fegyveres konfliktus az egymáshoz meglehetősen közel lévő, felívelő félben lévő államok között azt egyszerűen magyarázhatjuk.

Izraelnek, Szidónnak és Tírusznak két komoly ellenféllel kellett szembenéznie. Északkelet felől az Arám állam, míg ha távolabbra tekintünk, akkor a feltörekvő Asszír birodalom jelentett komoly kihívást a szövetségeseinknek.²⁵

18 LEHMANN: Phoenicians in Western Galilee, 93.

19 PRITCHARD: Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 287.

20 COHN: The Literary Logic of 1 Kings 17–19, 335.

21 Ha egy pillantást vetünk a térképre, akkor rögtön feltűnik, hogy Tírusz és Szidón nem szerepelnek önálló államként, hanem Fönícia néven vannak a térképen jelölve. Az első pillantásra zavaró tény az, hogy Fönícia nem a mai értelemben vett ország, népcsoport volt, hanem sokkal inkább egy laza államalakulat, amelyet több kisebb városállam képezett, amelyeket a Késő Bronzkor maradványainak lehet felfogni. Lásd: LEHMANN: Phoenicians in Western Galilee, 66–67.

A bizonytalanságot szépen példázza, hogy az ókori források sem teljesen egyöntetűek Tírusz és Szidón királyaival kapcsolatban. A Bibliában Etbaal úgy szerepel, mint szidóni király (1Kir 16,31), míg Josephus úgy említi őt, mint Tírusz és Szidón királyát. Lásd: BOYES: The King of the Sidonians, 40.

22 Amint már említettem óvatosan kell bánnunk a kifejezésekkel, hiszen közel sem tisztázott a térség története. Annyi azonban bizonyos, hogy a két városállam idővel, mint egységes politikai entitás lép a történelem színpadára.

23 BOYES: The King of the Sidonians, 33.

24 Politikai tevékenysége mellett érdemes megemlékeznünk Etbaal kultuszban betöltött szerepéről is. Az efezusi Menander tíruszról írt elvezett munkáját idézi Josephus, amelyben arról számol be, hogy Etbaal imája vetett véget egy kemény szárazságnak Fönícia térségében. ROWLEY: Elijah on Mount Carmel, 198.

25 WHITELEY: The Deuteronomic Presentation of the House of Omri, 139.

Izrael, élén Omrival, a kihívásokkal nem csupán sikeresen nézett szembe, hanem a nehéz körülmények ellenére egy prosperáló és terjeszkedő államalakulattá vált.²⁶

Omri érdemei között kiemelhetjük, hogy helyre állította az addigi feszült viszonyt Júdával.²⁷ Meghódította a Moábiakat, ahogy arról a Mésa sztélé beszámol²⁸, majd utódai tovább terjeszkedtek Edóm felé. A hódítások mellett, belső fellendülést is sikerült megvalósítania. Tircából áthelyezve székhelyét Samáriába, új fővárost alapít és számtalan város (Jezeél) épül újjá uralkodása alatt.

Áháb, Omri fia sikerrel viszi tovább apja politikáját. Idejében az ország a fokozódó külső nyomásnak még képes ellenállni, s számottevő tényező marad a térségben.

Erről tesz bizonyosságot III. Salmanasszer sztéléje, amelyen a 853-ban Karkarnál vívott kétes kimenetelű ütközetben Áháb, mint a több uralkodót tömörítő szövetség legerősebbje szerepel. A koalíció későbbi sorsáról, Héber Biblia is beszámol, ám annak hitelessége kérdéses. Áháb Szíriával való torzsalkodását kritikusan kell fogadnunk. A növekvő Asszír nyomás mellett, némi képen meglepő, hogy a koalíció meghatározó tagjai egymásnak estek volna, ezzel könnyű prédát adva az Asszír hadi gépezetnek.²⁹

5. Valláspolitikai

A deuteronomista történetíró szeretné azt a benyomást kelteni, hogy a két istenség konfliktusa régről eredeztethető és a kezdetektől meghatározó eleme volt a nép életének.

A bibliai anyag vizsgálata azonban arra enged következtetni, hogy a YHWH és Baal kiélezett konfliktusa új fejlemény volt.

Saul és Dávid nem fordít különösebb figyelmet Baal személyének. Uralkodásuk idejéről nincs semmiféle konfliktusról szóló beszámoló, mi több, Dávid Baal teofór neveket adott saját gyermekeinek. Salamon tíruszi ügyletei majd pedig feleségei révén került kapcsolatba idegen istenségekkel, ám törekvéseit helyesebb, ha a reálpolitika felől szemléljük.

Jeroboám esetében akár gondolhatnánk Baallal való szimpatizálásra, hiszen az istenség szimbólumának számító bikákat állított fel országa határain. A probléma a borjú szobrokkal csupán annyi, hogy ezek ellen nem szólalt fel Illés. Valamint Jéhu – egyébként roppant alapos – politikai és vallási tisztogatása is érintetlenül hagyta őket. Mindezekből arra következtethetünk, hogy az ország határánál felállított arany borjúk inkább YHWH reprezentánsai lehettek, nem pedig egy idegen istenség szimbólumai.

26 A kérdéshez lásd Hodossy-Takács Előd tanulmányát. HODOSSY-TAKÁCS: Hatalomgyakorlás és annak visszhangja, 132–142.

27 WHITELY: The Deuteronomic Presentation of the House of Omri, 139.

28 A sztélé szövegéhez lásd: HODOSSY-TAKÁCS: Moáb, 119–142.

29 i. m., 147.

Úgy tűnik, hogy YHWH és Baal konfliktusának kezdete Aháb ideje alatt kezd eléződni. Aháb és Baal kapcsolatát nem feltétlenül kell a YHWH-val való gyökeres szakításként értelmezni.

Először is arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy Aháb semmilyen körülmények között sem tekinthető megrögzött YHWH ellenes királynak, aki csupán Baal kultuszát támogatta volna. Elég, ha gyermekei Baal teofór nevére gondolunk.³⁰ Természetesen kifogásként élhetünk azzal, hogy a Yahwista nevek inkább a köztudatban voltak, mint az „új” és „idegen” Baal teofór nevek, de ezt az érvet régészeti leletek alapján egyértelműen megcáfolhatjuk.³¹

A gyermekek nevei mellett, egyéb logikus érvek is szólnak Baal állami kultusza ellen. Egy alapvetően idegen istenség ráerőszakolása a vezető rétegre esélytelennek bizonyult volna, ismerve az északi országész politikai gyakorlatát. A próféták alapvető ellenkezését váltotta volna ki mindez, akik pedig fontos szerepet játszottak a karizmatikus, és nem pedig dinasztikus északi királyság irányításában.³² A próféták támogatása nélkül tehát elveszett volna mindenféle politikai bázis.³³

A másik fontos észrevétel, habár a házasság komoly politikai kapcsolatot jelentett két ország között, de nem jelentette az addig működő hivatalos kultusz semmibevételét. Elég, ha Salamon feleségeire gondolunk, akik magukkal hozták és gyakorolták saját kultuszukat, valamint az udvar támogatását is élvezték, de ettől Salamon még templomot épített YHWH számára és ellátta azt a szükséges juttatásokkal.³⁴

Különbséget kell továbbá tennünk a szidóni Jezabel által propagált Baal és a helyi kánaáni Baalok között. Saulnak és Dávidnak valamint prófétáiknak semmi problémája nem volt a lokális, alapvetően kánaáni Baal manifesztációkkal. Békésen megfértek egymás mellett.

Illés és követői, azonban egy az ország szuverenitását veszélyeztető, idegen istenségként értelmezték Jezabel Baalját. Ennek ellenére úgy gondolom, hogy nem

30 DAY: Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan, 71.

31 Day a samáriai osztrakonokra hivatkozik, ahol kilenc Yahwista teofór név mellett 5 Baal teofór nevet is találunk, egyértelműen jelezve ezzel azt hogy ezek a nevek is a hétköznapi élet részei voltak. Lásd: DAY: Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan, 72.

32 BLENKINSOPP: A History of Prophecy in Israel, 69.

33 Ha abból indulunk ki, hogy az északi országész lakosságának jelentős része kánaáni származású, s éppen ezért kánaáni kultuszokat gyakorló személy, akkor hatalmas hiba lett volna Ahábtól ezen személyek érdekének figyelmen kívül hagyása. Valószínűleg az Illéséhez tettehez hasonló radikális és erőszakos következményei lettek volna, annak ha Aháb ráerőszakolja a kánaáni lakosságra YHWH központosított kultuszát. SMITH: The early history of God, 72. Ahhoz, hogy megértsük a kevert társadalom jelenségét a letelepedés elméletek talajáról kell ki indulunk. Amennyiben egyetértünk Mendenhallal, akkor elfogadjuk azt, hogy az ókori izraeliták nem egy idegen és harcias természetű bevándorló csoport, hanem ha úgy tetszik, a már meglévő kánaánita társadalomról, bizonyos társadalmi és gazdasági folyamatok okán leváló közösség lehetett. Lásd: MENDENHALL: The Hebrew Conquest of Palestine, 85. Ebből a szempontból kétségekkel kell fogadnunk a Deuteronomista beszámolóját, amely Baal és Asera kultuszát, mint idegen befolyásra meghonosodó kultuszt igyekszik bemutatni. Ennek éppen az ellenkezője igaz. Baal és Asera jelen volt a kánaáni kultúrában, s mivel végső soron Izrael is ebből a kultúrából fejlődött ki, számára Asera nem egy a saját kultúrájától idegen istenség, hanem éppen ellenkezőleg az északnyugati sémi társadalom s benne a kánaáni kultúra szerves része volt.

34 IRWIN: Yahweh and Baal in the Old Testament, 147–148.

létezett éles határ YHWH és Baal között.³⁵ Természetesen a Deuterónómista ezt a határt élesen meghúzza, de ez nem jelenti azt, hogy ez létező határ volt az egyszerű ember számára is.³⁶

YHWH és Baal valamilyen szinten osztoztak egymás tulajdonságaiban.³⁷ Ez az osztozás végső soron egy olyan elmosódáshoz vezetett, ahol már nem lehetett különbséget tenni a két istenség között.³⁸ YHWH, Baal egy formájává vált, vagy éppen fordítva, Baal vált YHWH valamilyen helyi manifesztációjává. A felcserélhetőséget egy-két bibliai név, valamint régészeti leletek is bizonyíthatják.³⁹

A történet első pillanatra az istenségek közötti harcról szól, ám tüzetesebb vizsgálat után rájöhethetünk, hogy inkább a politikai szál a meghatározó.

Aháb király nem Istennél keresi az oltalmat, hanem különböző politikai szövetségek mentén igyekszik garantálni országa jóllétét.

Illés ezt elítéli, sőt az Omri és Aháb által elért katonai, politikai sikerekre fittyet hányva az elszigetelődés mellett dönt. Illés köre a politika realitását félredobva YHWH kizárólagosságát hangsúlyozza. Ez természetesen nem arat osztatlan sikert az egyébként is kevert lakosságú térségben, de legalább az isteni segítséget garantálja.⁴⁰

6. Baal

Baal az ókori Közel-Kelet jól ismert istensége. Alakja számtalan nép panteonjában megjelenik.

A legfontosabb rendelkezésünkre álló írásos anyagok Baallal kapcsolatban az ugariti szövegek.⁴¹ Az ugariti szövegek felfedezése alapvetően változtatta meg a

35 Figyelemre méltó a Kármel-hegyi istenítélet leírásában, hogy YHWH, Baal és Asera prófétáit mindegyik helyen a *nebiim* szóval adja vissza a héber szöveg. A Baal próféták rituáléja első pillanatra roppant távol áll az Izraeli gyakorlattól. Természetesen az öncsonkítás szigorúan tiltott volt, viszont a tánc és a révület közel sem nevezhető idegennek az izraeli prófétaságtól. Simon B. Parker egy kiváló tanulmányt szentel a fogság előtti prófétaság kérdésének. A tanulmányában többek között arra hívja fel a figyelmünket, hogy a révület nem idegen a izraeli prófétákról. Saul révületbe esésének leírása ISám 10,6; vagy pedig ISám 19,24, ahol pedig már meztelenül fekszik Saul Sámuel előtt. Parker arra gondol, hogy a prófétaság intézménye végső soron Föníciából kerültek át Izraelbe. A föníciai extatikus prófétaság régre nyúló gyökereinek kiváló illusztrációja Wen-Amun története, ahol az ókori egyiptomi utazó Fönícia térségében találkozik extatikus prófétákkal. Lásd: PARKER: *Possession Trance and Prophecy in Pre-Exilic Israel*, 271–285.

36 Blenkinsopp is egyet ért: „It is also likely that by the time of Ahab much of the population of the kingdom had accommodated the cult of Yahweh to that of the vegetation deities.” BLENKINSOPP: *A History of Prophecy in Israel*, 71.

37 GRAY: I & II. Kings, 352; CROSS: *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 156–162.

38 VAN DER TOORN: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 104.

39 DAY: *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 72.

40 KARASSZON: *Az Ószövetség fényei*, 45.

41 Az ugariti szövegek alapján jó néhány következtetést vonhatunk le a Bibliában található Baallal kapcsolatban, ám nem árt körültekintően eljárni az anyag feldolgozása során. Először is Irwin az ugariti szövegek komoly időbeli távolságára hívja fel a figyelmünket. Lásd: IRWIN: *Yahweh and Baal in the Old Testament*, 71. Az időbeli távolság mellett az ugariti szövegek egységessége sem eldöntött kérdés. Lásd: BINGER: *Asherah: Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, 36. Túl az egységesség kérdésén maguk az ugariti szövegek sem egybehangzóak Baal személyét illetően. IRWIN: *Yahweh and Baal in the Old Testament*, 75.

Baal kutatás menetét. Addig a különböző Baalokat külön, külön istenségeknek gondolták, majd a szövegek felfedezése után, egyazon istenség, különböző manifesztációja ként kezdték szemlélni a lokális Baalokat.⁴²

Az ugariti szövegekben Baal mint fiatal isten jelenik meg. Társa és egyben testvére Anat,⁴³ aki többször közbenjár Él előtt Baal palotájáért, valamint Baal alvilágra szállásának is fontos szereplője. Baal a termésthöző esők istene, éppen ezért az eső és a villámlás válnak állandó szimbólumaivá.⁴⁴ Természetesen ezek a szimbólumok idővel Baal teofániájává is váltak.⁴⁵

Baal esetében mezőgazdasági értelemben vett termékenységre kell gondoljunk, és nem az emberi termékenységre.⁴⁶

Baal állandó jelzőiként az alábbiak fordulnak elő leggyakrabban: a „győztes”; a „felhőkön lovagló”; s a „a föld hercege”.

Az ugariti Baal ciklus két legfontosabb momentuma Baal palota építési terve,⁴⁷ valamint harca Móttal a halál istenével.

Habár Baal kapja a legnagyobb hangsúlyt az ugariti szövegekben, mégis helytelen lenne Él és Baal konfliktusára következtetnünk.⁴⁸ A legfőbb rivális szerepét Mót tölti be, mint a halál és mindenféle pusztító erők istensége.⁴⁹

Az ugariti szövegek két nagyon fontos és ősi mítoszt dolgoznak fel, amelyek megértése kulcsfontosságú szövegünk szempontjából. Az egyik a meghaló és feltámadó istenség mítosza⁵⁰, míg a másik az évszakok váltakozásának mítosza.

42 DAY: Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan, 68.

43 CASSUTO: The Palace of Baal, 53.

44 Érdekes megfigyelni az éghajlati jellegzetességeket, valamint egyéb földrajzi tulajdonságokat, hogy milyen hatással vannak ugyanazon istenségek különböző manifesztációira más és más térségekben. IRWIN: Yahweh and Baal in the Old Testament, 85. De nem csak az éghajlat, hanem a társadalmi berendezkedés is bizonyos szerepek felvételét, vagy éppen elvesztését jelenthette. Egy agrárközösség számára Baal alapvetően a mezőgazdasági termékenységet hivatott biztosítani, míg egy urbánusabb társadalomnak más egyéb jegyekre is szüksége lehetett. i. m., 78.

45 SMITH–PITARD: The Ugaritic Baal Cycle, 59.

46 IRWIN: Yahweh and Baal in the Old Testament, 184.

47 A palotaépítés azért tölt be ilyen fontos szerepet a ciklusban, mert e nélkül Baal hatalma nem lehetne teljes. A palota nem csak hatalmának szimbóluma volt, hanem a vallás gyakorlók számára az azonosulás pontja lehetett. Ahogy a Bibliában láthatjuk, hogy az ember és isten közötti kapcsolat teremtés helye a templom vagy a szent sátor, éppen így Baal esetében is kulcsfontosságú a templom léte. SMITH–PITARD: The Ugaritic Baal Cycle, 58.

48 IRWIN: Yahweh and Baal in the Old Testament, 81.

49 CASSUTO: The Palace of Baal, 52.

50 James George Frazer skót antropológus teremtette meg a „meghaló és feltámadó” istenség kategóriáját 1890-ben publikált *The Golden Bough* című művével. A maga korában nagy port kavart mű később kemény kritikát kapott. Frazer módszere inkább nevezhető önkényesnek, mint tudományosnak. Először is a mítoszok és vallások különböző elemeit kontextusukból kiragadva elemezte. Majd olyan párhuzamokat vont, amelyeket az idői és térbeli korlátok szinte lehetetlenné tesznek. SMITH: *The Origins of Biblical Monotheism*, 105. Ettől függetlenül munkájának vannak figyelemre méltó elemei. Az ugariti szövegekben Baalt mint meghaló és feltámadó istenséget értelmezni lehetséges, ám közel sem tökéletesen védhető álláspont. Személy szerint az „eltűnő és megjelenő” istenség jelzőt találok a legjobb kompromisszumnak. A meghalás és feltámadás kérdéses, ám Baal eltűnése és újra feltűnése a mítosz egyes szakaszaiban kétségtelen. Kultikus értelemben véve – véleményem szerint – az eltűnés éppen úgy elindíthat egy gyászfolyamatot, s ezzel egybekötött rituálét, mint maga az istenség halál.

Az ugariti mitikus világban az eső és ezzel együtt a termékenység késlekedésének oka az, hogy Baalt csapdába csalta Mót és a Mót által teremtett démonikus lények.

Természetesen Baal besétál a kelepcebe. Egy szűnyogcsípés miatt maláriás lesz minek következtében tehetetlené válik, ezért nem tud visszatérni palotájába. A megüresedett palotát Mót követői veszik birtokba. Ez nyilvánvalóan egyet jelent az életadó eső késlekedésével.

Eközben Anat, Baal testvére látogatóba érkezik a palotába. Természetesen, amikor az istennő megtudja testvére, a herceg különös eltűnését azonnal a keresésére indul. Miután megtalálja, együtt állnak véres bosszút Mót követőin kiűzve őket a palotából. A kiűzés természetesen nem mehet végbe vértelenül. Anat, Mót pártfogóinak véreben tisztálkodik és ezzel a rituális megtisztulással megteremti az újabb eső lehetőségét.

Nem meglepő módon Baal is feltételt szab követőinek, miszerint a földön étel- és italáldozatot kell felajánlaniuk neki.⁵¹

7. Mítosz és rítus

Nyilvánvaló azt állítanunk, hogy a mítosz és rítus között szoros kapcsolat áll fenn. A Baal papok rituális önvagdalása, mint a gyász jele nem példa nélküli a vallástörténetben. A vallástörténet eredményein túl maga a szöveg is ebbe az irányba mutat. Azt látjuk ugyanis, hogy a vagdalást kifejező igét a Biblia maga is gyász rituálékkal hozza összefüggésbe. Legszebb példát a Dtr 14,1-ben találjuk, ahol az alábbi olvasható: *„Ti az Úrnak, Isteneteknek a gyermekei vagytok. Ne vagdaltok hát össze magatokat halottért, a homlokotok fölött se nyírjátok le a hajatokat.”* Hadad-Rimon rituális gyásza Zakariásnál is felbukkan, és mint azt látni fogjuk Baal és Hadad szoros kapcsolatban voltak egymással. *„Azon a napon olyan nagy gyász lesz Jeruzsálemben, amilyent Hadad-Rimmónért szoktak tartani a megiddói völgyben.”* (Zak 12,11)

A Biblia mellett antik források is ebbe az irányba mutatnak. Apuleius a Metamorfózis írója is beszámol Baal kultuszáról figyelemre méltó hasonlósággal. Apuleius is egy extatikus és véres tánc jelenettel hozza összefüggésbe Baal kultuszát.⁵²

A Baal-papok önvagdalása után fordítsuk figyelmünket a rituálé másik fontos elemére, ami a sántikálás. Egy újabb antik szerző Heliodoros tájékoztat bennünket Tiruszi matrózok kultikus táncáról, amely hasonló elemeket tartalmaz. de Vaux ugyanazt a görög kifejezést találta itt, mint amivel a Septuaginta adja vissza térdhajlítást az IKir 18-ben.⁵³

Amint azt már említettem, a mítosz eleminek kiábrázolásra kell kerülniük a rítusban. Az önvagdalás egyik oldalról lehetséges, mint Anat gyászának az újraélése⁵⁴, vagy mint a mitikus harc újbóli kifejezése⁵⁵.

51 GASTER: „Baal is risen...”, 109–111.

52 BERLYN: *Elijah's Battle for the Soul of Israel*, 57.

53 ROWLEY: *Elijah on Mount Carmel*, 204.

54 GASTER: „Baal is risen...”, 122.

55 i. m., 117.

Anat véres harca és a vérben való megtisztulása az egyik feltétele Baalnak és az eső visszatérésének, a másik feltétel pedig az áldozat bemutatása.

A Kármel Hegyi események pontosan beleillenek ebbe a képbe. Az aszály Baal eltűnését jelzi, a helyszín, egy Baalnak szentelt magaslat, amit kvázi fel lehet fogni a földi szálláshelyének is. A rituálé elemei, a kultikus táncként értelmezett sántikálás, révület és a használt eszközök mellett a papok önvagdalása valamint az általuk bemutatott áldozat egyértelművé hasonlóságra utal bibliai szakasz leírásával. A meglehetősen pontossággal hagyományozott rituálé, annak érdekében történik, hogy Baal térjen vissza, és hozza el a termékenységet adó esőt.⁵⁶

8. Ki volt a Kármel-hegy Baalja?

Az egyik legáltalánosabban elfogadott nézet szerint a Kármel hegy Baalja egy sajátos tíruszi Baal lehetett.

A többek között, de Vaux által képviselt nézet szerint⁵⁷ Tírusz Istene Melquart volt, akit a „város királya” címen tiszteltek és az antikvitásban Héraklészszel azonosították.⁵⁸

Ha Melquart, illetve Héraklész mellett törünk pálcát, akkor három érdekes egybeesésre lehetünk figyelmesek a bibliai szakaszunkkal.

Először, Melquart filozofikus természetű istenség volt, aki különböző találmányok kiötlője volt és a bíborfestés mesterségét adományozta a Tirusziaknak. Nem meglepőek tehát Illés szavai, amikor azzal ingerli a Baal papokat, hogy bizonyára a saját gondolataiba elmerült isten nem hallgat prófétáinak könyörgésére. Másodszor, Melquart gyakran volt úton. Nem meglepő, hiszen egy alapvetően kereskedő és utazó nép istenétől mi mást várnánk.⁵⁹ Harmadszor, Melquart papjai úgy mutatkoznak meg előttünk, mint az „isten felébresztői”.⁶⁰

A probléma viszont az, hogy a Kármel hegy Baalját az antikvitásban szinte következetesen Zeusszal azonosították. Ez némiképpen megingatja a Melquarttal való azonosítást, aki hagyományosan Héraklész volt.

Megint mások, többek között Eissfeld nem Melquart-tal azonosítja az istenséget, hanem Baal-Shamem-mel.⁶¹ Baal-Shamem antikvitás korabeli megfelelője Zeus volt. Ezt az elképzelést is alá lehet támasztani, hiszen egy szobortöredék azt látszik igazolni, hogy egy a Kármel-hegyen álló antikvitás korabeli szobrot a Heliopolitan Zeusznak szenteltek. Baal-Shamem azonban sokkal inkább látszik egy fajta címenek, mint valóságos istennévnek. A cím mögött álló istenség Hadad lehetett.⁶²

56 GIBSON: Canaanite Myths and Legends, 13.

57 IRWIN: Yahweh and Baal in the Old Testament, 154.

58 ROWLEY: Elijah on Mount Carmel, 193.

59 A félremenésnek van egy hagyományosan elfogadott értelmezése. E szerint a félremenő Baal tulajdonképpen a mellékhelyiséget keresi fel. A kérdéstről írt jegyzetet a Catholic Biblical Quarterly hasábjain. Ő a történetet a székletüritéssel hozza összefüggésbe. Habár meggyőzően érvel az itt szereplő héber szó széklettel kapcsolatos köztudásával, én mégis inkább a mítosz alapján álló félremenést az utazással hoznám kapcsolatba. Lásd: RENDSBURG: The Mock of Baal in 1 Kings 18,27, 414–417.

60 AVI-YONAH: Mount Carmel and the God of Baalbek, 123.

61 ROWLEY: Elijah on Mount Carmel, 193.

62 AVI-YONAH: Mount Carmel and the God of Baalbek, 123.

Hadad atribútumai pedig a következők voltak: hegy, termékenységet hozó eső, bika, villámlás.

Számomra a második lehetőség, a Hadaddal és Baal Shamemmel való azonosítás tűnik a legelfogadhatóbbnak. Természetesen azonban azt sem tarthatjuk kizártnak, hogy a szerző összemosta az egymáshoz földrajzi és mitológiai értelemben is meglehetősen közel álló tulajdonságokat.

9. Összefoglalás

Az 1Kir 18-ban közölt történet előállításának körülményeibe, az előállításban résztvevő alkotók, iskolák, elkülönítésének kérdésében nem jutottunk előrébb. Ennek a dolgotatnak azonban nem is ez volt a célja. Sokkal inkább az, hogy annak járjon utána, hogy a történet mögött álló szerző vagy szerzők, akárkik legyenek is ők vajon pontos ismeretekkel rendelkeztek Baal vaskori kultuszáról.

Úgy gondolom, hogy munkámmal sikerült bizonyítanom, hogy a szöveg egy meglehetősen pontos leírást közöl egy teljes bizonyossággal meg nem határozható, de mindenképpen helyi Baal-manifestáció kultuszáról. Megállapíthatjuk tehát, hogy a Baal-papok imája és a hozzá kapcsolódó rituálé korhú beszámoló, s történelmileg hitelesnek tűnik.

Felhasznált irodalom

- AVI-YONAH, M.: Mount Carmel and the God of Baalbek, in: *Israel Exploration Journal* 2/2 (1952), 118–124.
- BERLYN, P.: Elijah's Battle for the Soul of Israel, in: *Jewish Bible Quarterly* 40/1 (2012), 52–62.
- BINGER, T.: *Asherah: Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.
- BLENKINSOPP, J.: *A History of Prophecy in Israel: From the Settlement in Land to the Hellenistic Period*, London, SPCK Publishing, 1984.
- BOYES, P. J.: „The King of the Sidonians”: Phoenician Ideologies and the Myth of the Kingdom of Tyre-Sidon, in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 365 (2012), 33–44.
- CASSUTO, U.: The Palace of Baal, in: *Journal of Biblical Literature* 61/1 (1942), 51–56.
- COHN, R. L.: The Literary Logic of 1 Kings 17–19, in: *Journal of Biblical Literature* 101/3 (1982), 333–350.
- CROSS, F. M.: *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harvard University Press, 1997.
- DAY, J.: Baal, in: Freedman, D. N. (ed.): *Anchore Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1992.
- DAY, J.: *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.
- GASTER, T. H.: „Baal is risen...”: An Ancient Hebrew Passion-Play from Ras Shamra-Ugarit, in: *Iraq* 6/2 (1939), 109–143.

- GIBSON, J. C.: *Canaanite Myths and Legends*, Bloomsbury, 2004.
- GNUSE, R. K.: *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*, Continuum International Publishing Group, Limited, 1997.
- GRAY, J.: *I & II. Kings. A Commentary*, Louisville, Westminster Press, 1964.
- HODOSSY-TAKÁCS, E.: *Kortörténeti Tanulmányok*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 1999.
- HODOSSY-TAKÁCS, E.: Hatalomgyakorlás és annak visszhangja, in: László, S. T. (szerk.): *Utólrétek téged a szavak*, Pannonhalma, Pannonhalmi Főapátság, 2011, 132–142.
- HODOSSY-TAKÁCS, E.: *Moáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédjában*, Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2008.
- HODOSSY-TAKÁCS, E.: „... Az Úr vezette egymaga ...” – *Izrael letelepedése és Józsué honfoglalás-tradíciójának teológiai értelmezése* (Dissertationes Theologicae 5), Debrecen, 2002.
- IRWIN, B. P.: *Yahweh and Baal in the Old Testament*, Toronto, Theology of the University of St. Michael's College–Toronto School of Theology, 1999.
- KARASSZON, I.: *Az Ószövetség fényei*, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, 2002.
- KÖSZEGHY, M.: *Salamon*, Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2005.
- LEHMANN, G.: Phoenicians in Western Galilee: First Results of an Archeological Survey in the Hinterland of Akko, in: Mazar, A. (ed.): *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, 65–113.
- MENDENHALL, G. E.: The Hebrew Conquest of Palestine, in: *The Biblical Archeologist* 25/3 (1962), 65–87.
- OTTO, S.: The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 27/4 (2003), 487–508.
- PARKER, S. B.: Possession Trance and Prophecy in Pre-Exilic Israel, in: *Vetus Testamentum* 28/3 (1978), 271–285.
- PRITCHARD, J. B. (ed.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- RENDSBURG, G. A.: The Mock of Baal in 1 Kings 18,27, in: *Catholic Biblical Quarterly* 50/3 (1988), 414–417.
- ROWLEY, H. H.: Elijah on Mount Carmel, in: *Bulletin of the John Rylands Library* (1960), 190–219.
- SMITH, M. S.: *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford–New York, Oxford University Press, 2001.
- SMITH, M. S.: *The early history of God: Yahweh and the other deities in ancient Israel*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.
- SMITH, M. S.–PITARD, W. T. (eds.): *The Ugaritic Baal Cycle*, Leiden, Koninklijke Brill, 2009.
- TOORN, K. VAN DER–BECKING, B.–VAN DER HORST, P. W. (eds.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, Koninklijke Brill, 1999.
- WHITLEY, C. F.: The Deuteronomic Presentation of the House of Omri, in: *Vetus Testamentum* 2/2 (1952), 137–152.